# Revista Latinoamericana de Filosofía


**C. Cordua**, Wittgenstein: Generalidad, Causalidad, Hipótesis

**R. Cristin**, Fenomenología y monadología. Lineamientos para un nuevo paradigma filosófico.

**G. Marqués**, Crítica al "demarcasionismo": alcances y perspectivas

**E. A. Barrio**, Condicionales contrafácticos y realismo semántico

**L. H. de Araújo Dutra**, Neopirronismo na Filosofía da Ciencia

**A. Cassini**, ¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias?

**M. Velasco**, Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas?

**R. Belvedresi**, Cómo debe entenderse la tesis de que: "Toda historia es la historia del pensamiento"

**L. Villoro**, Comentarios sobre "Razón e incertidumbre" de Carlos Pereda

**C. Pereda**, Respuestas y preguntas a Luis Villoro

COMENTAROS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA



VOL. XXI, Nº 2 - PRIMAVERA 1995

COMITE DE REDACCION

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

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — Mario Bunge (Argentina-Canadá)
(†) Hector 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:
(dos direcciones)
REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

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)

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. Domisilio 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 1995
VOLUMEN XXI — N°2

SUMARIO

**C. Cordua**, Wittgenstein: Generalidad, Causalidad, Hipótesis 197
**R. Cristin**, Fenomenología y monadología. Lineamientos para un nuevo paradigma filosófico. 223
**G. Marqués**, Crítica al "demarcasionismo": alcances y perspectivas 239
**E. A. Barrio**, Condicionales contrafácticos y realismo semántico 249
**L. H. de Araújo Dutra**, Neo pirronismo na filosofía da ciencia 269
**A. Cassini**, ¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias? 285

DISTINCION HOUSSAY

**M. Velasco**, Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas? 317

NOTA

**R. Belvedresi**, Cómo debe entenderse la tesis de que: "Toda historia es la historia del pensamiento" 347

DISCUSION:

**L. Villoro**, Comentarios sobre "Razón e incertidumbre" de Carlos Pereda 355
**C. Pereda**, Respuestas y preguntas a Luis Villoro 365

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
**M. Schraven**, *Philosophie und Revolution: Schelling Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr*, y **W. Jacobs** *Zwischen Revolution un Ortodoxie?* (A. López García). **Platón**, *Le Sophiste*, (Por G. Marcos). **N. Bobbio**, *Destra e sinistra. Ragione e significati di una distinzione politica*, (L. A. Rossi) 373

CRONICA

Muerte de E. Pucciareli 381

## COLABORADORES

EDUARDO ALEJANDRO BARRIO. Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becario perfeccionamiento U. B. A. Ayudante de primera en Lógica y Filosofía del Lenguaje del Departamento de Filosofía (U.B.A.) Autor de "Un modelo computacional de la comprensión lingüística" *Revista de Filosofía* Vol. V. N° 2 (1990), "Verdad e Interpretación: una defensa del proyecto davidsoniano" *Cuadernos de Filosofía*, Vol XXII n° 35, (1991) y "Una defensa del realismo semántico" *Revista de Filosofía*. Vol. IX. N° 1/2 (1994). Dirección: Río de Janeiro 323, 13 A (1405) Cap. Fed.

ROSA BELVEDRESI. Profesora en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Doctora en Filosofía U.B.A.; Becaria Iniciación CONICET;

RENATO CRISTIN (1958), docente de "Hermenéutica filosófica" (Università di Trieste). Miembro del Consejo Editorial de *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires) y del Comité Editorial de *Estudios Filosóficos* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Profesor Visitante de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata. Publicaciones: *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione* (Milano: Bompiani, 1991); *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität* (compil., Stuttgart: Steiner, 1994); *Die Phänomenologie in Italien* (compil., Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), *Fenomenologìa de la historicidad* (Madrid: AKAL, 1995 - en imprenta), *Razón y subjetividad. Después del postmoderno* (compil., Buenos Aires: Almagesto 1995 - en imprenta). Dirección: Dipartimento di Filosofia. Università di Trieste. Via dell' Università, 7. I - 34123 Trieste. Italia.

ALEJANDRO CASSINI. Doctor en Filosofía por la U.B.A.; miembro de la Carrera de Investigador Científico del CONICET y de la Cátedra de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. Ha publicado numerososo trabajos sobre lógica, ciencia y metafísica en Aristóteles; así como sobre diversos temas de filosofía contemporánea de la ciencia. Actualmente realiza su investigación en el área de la filosofía del espacio y el tiempo. Dirección: Vidt 1986 1° A (1425) Capital Federal. Argentina.

CARLA CORDUA. Ver RLF, Vol. X N° 2 ( Julio 1984 )

LUIZ HENRIQUE DE ARAUJO DUTRA. Profesor asociado de la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Doctor en lógica y filosofía de las ciencias de la Universidad Estatal de Campinas, Unicamp, Campinas, Brasil. Autor del libro *Introduçao à Epistemología da Ciencia.* Dirección; Caixa Postal 5176, Florianópolis, SC, 88040-970, Brasil.

GUSTAVO MARQUES. Profesor de filosofía recibido en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata en el año 1975. Magister en Filosofía por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Profesor adjunto con dedicación exclusiva en la Facultad de Ciencias Económicas e investigador adjunto del Instituto de Investigaciones de Historia Económica y Social ( IIHES ). Miembro del Comité de redacción de la Revista CICLOS ( publicación semestral del IIHES ).Dirección: Jaramillo 1640 ( 1429 ) Capital Federal. Argentina.

MARINA VELASCO. Licenciada en Filosofía (UBA., 1990). Master en Filosofía (Universidad Federal de Río de Janeiro, 1993). Doctoranda en Filosofía ( Universidad Federal de Río de Janeiro ). Dirección: Rua Alice 194/ 903 ( 22241-020) Laranjeiras, Rio de Janeiro, Brasil.

LUIS VILLORO. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, (1963). Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M. Miembro de El Colegio Nacional, México. Premio Nacional en Ciencias Sociales, Historia y Filosofía, México, 1986. Ex Embajador, Delegado Permanente de México en la UNESCO (1983-87). Autor de varios libros y artículos, entre los más recientes:*Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982.*El concepto de Ideología*, Fondo de Cultura Económica,México, 1985.*El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# WITTGENSTEIN: GENERALIDAD, CAUSALIDAD, HIPÓTESIS

**Carla Cordua**

Wittgenstein suele contraponer su proyecto de investigar los conceptos que usamos y las relaciones simbólicas o internas entre conceptos, a la manera tradicional de hacer filosofía. Esta tradición concebía a la disciplina como una ciencia con su propio campo de objetos; aquel proyecto, en cambio, da por supuesta la posibilidad de hacer filosofía no teórica y está dedicado a satisfacer la necesidad que tenemos de una clarificación de la actividad lingüística a la que pertenecen nuestros conceptos. Para comprender bien lo que el filósofo se propone debemos considerar algunos aspectos especiales de la crítica que Wittgenstein hace tanto del pensamiento metafísico del pasado como de las formas que en el presente tiene la teoría científica y filosófica. Tales críticas, pensamos, son una parte esencial del proceso de definición y clarificación de la tarea que el filósofo se impone en el período post-tractariano. Lo que separa a las dos épocas del pensamiento de Wittgenstein es el descubrimiento que hace el filósofo de que su primera obra pertenece todavía, en algunas de sus partes, al pasado de confusión de filosofía y ciencia que es preciso superar. Por esa razón, la crítica de la teoría toma un carácter a la vez polémico y autopolémico: se trata de comparar el valor relativo de los ideales, los métodos y las formas del saber y de lucidez accesibles a la metafísica y a las ciencias contemporáneas, en contraste con las posibilidades y tareas de una filosofía que se limita a describir conceptos y relaciones conceptuales con el fin de lograr una claridad sinóptica sobre los sistemas de símbolos que usamos. Lo que hay que aprender a evitar en el futuro es la confusión y la mezcla incontrolada de lo conceptual y lo fáctico, de la filosofía nueva y de la ciencia que se ocupa de la realidad. Y también, aprender a evitar los enredos y equivocaciones provenientes del abuso de imágenes y metáforas que forman parte del lenguaje; nos dejamos guiar desaprensivamente por ellas sin haberlas examinado. La exposición de la crítica de la teoría, en suma, permite coordinar varios elementos decisivos de la obra del segun-

do Wittgenstein: su rechazo de la tradición y de los tiempos presentes; las razones que aduce para ofrecer otra cosa en vez de ellos; los caracteres del nuevo proyecto de filosofía investigativa, su propósito, su método, el ideal de la elucidación de significados, la posibilidad de ejercer cierta influencia sobre la relación que tienen los hombres, en cuanto pensantes, con el lenguaje de que se valen en todos los aspectos de su vida. En el caso de Wittgenstein, la actividad crítica pertenece a un contexto más amplio, a una actitud filosófica característica, que ejemplificamos enseguida.

La pregunta ¿cuántas clases de números hay? se puede entender de varias maneras y, en consecuencia, también contestar diversamente. Wittgenstein contrasta, como hace en tantas ocasiones, su propia manera de abordarla con esas otras posibilidades, llamándola 'la mía', en términos inequívocamente personales. No la presenta como una opinión que él hubiera establecido frente a otras opiniones, sino como una actividad en la que está comprometido, un proyecto en desarrollo de Ludwig Wittgenstein. Declara favorecer, en suma, cierto procedimiento aduciendo que determinados puntos de vista sobre las cosas, ignorados por los enfoques alternativos, o desfavorecidos en la tradición teórica criticada, le parecen peores que el suyo. Digamos que se plantea la cuestión de si hay *una* clase de números reales o más de una.

> Yo diría: hay muchas clases diferentes de números reales porque hay diversas reglas gramaticales... También se podría preguntar: ¿los números complejos, son números aún? Yo podría admitir que lo son. Lo que logro con esto es lo siguiente: apuntar de un modo muy poderoso hacia lo que hay de común en las gramáticas de los números naturales, los números racionales, los números reales y los números complejos. (Podría ampliar lo que hay de común entre ellos hasta abarcar, por ejemplo, una oración y llamarla número porque se puede calcular con ella y porque también en este caso hay, digamos, sumas y productos). Pero con este procedimiento corro el peligro de olvidar todas las diferencias. Y este es el peligro de la matemática contemporánea, que trata de nivelar las diferencias e igualar todo. Yo me esfuerzo, por el contrario, por acentuar la diversidad de las reglas gramaticales.
>
> (W&CV 188)



## 1 *Generalidad*

Desde un punto de vista crítico se puede decir, por un lado, que la generalidad cuesta un precio demasiado alto por cuanto tiende a suplantar, en la experiencia, a las cosas singulares. Por el otro, el conocimiento general de ellas siempre resulta ser inferior, más esquemático que el conocimiento de cosas particulares. Pues, los términos generales, pensaba Wittgenstein, considerando la necesidad de clarificar describiendo detalladamente lo que se ve, se caracterizan por la supresión o el sacrificio de algo que está destinado a perderse de vista. Lo particular (CAM 18-20; IF II viii), el fenómeno observado y descrito inmediatamente (OF XXII § 225), el estado presente de las cosas (OF XXII § 229), el caso especial, que habla por sí mismo (CAM 174-178), son lo único que puede verificar nuestras oraciones.[1] "Nuestras oraciones sólo son verificadas por el presente (*die Gegenwart*)" (PhB V § 47). Una descripción adecuada de lo singular manifiesto es el mejor resultado de la experiencia. Deberíamos, por tanto, desconfiar de las abstracciones. Pero la desconfianza frente a los conceptos y las oraciones generales, frente a los supuestos universales no examinados en el punto de partida de la actividad teórica, la crítica y desenmascaramiento de la generalidad no desempeñan todavía ningún papel en la primera época de Wittgenstein. Por el contrario, la búsqueda de la forma general de la oración, el proyecto de encontrar su esencia, descubrir su naturaleza, se le presentan al comienzo como la tarea principal de la filosofía. Y la generalidad o forma común de las oraciones, de las funciones de verdad, de los números, es aceptada y creída mientras Wittgenstein busca descubrirla, definirla, exponerla. Los únicos cuestionamientos de la universalidad que asoman en el *Tractatus* se refieren no a ella misma sino a ciertas afirmaciones de Russell sobre ella. Este sostenía, por ejemplo, que todas las proposiciones lógicas eran universales. Wittgenstein lo combate pero sin examinar críticamente en esa ocasión a la universalidad como tal.[2] Sostiene, además, que la teoría de las clases es superflua en las matemáticas (T § 6.031) e introduce la distinción entre la universalidad casual y aquella que desempeña un papel en las matemáticas, como la de las variables (T § 4.53).

Más tarde, y en especial cuando se refiere a las tareas de la filosofía, Wittgenstein llega a tomar una posición combatiente en favor del respeto a la particularidad y contra una tradición que estima, por encima de

todo, lo más general, lo más abstracto, ya se trate de principios, de conceptos o de oraciones (CAM 18-20). "En la filosofía tampoco podemos alcanzar una mayor generalidad que la que tiene lo que decimos ordinariamente y en la ciencia" (GF VI § 77). En todas partes vale la pena cuidarse de lo general, pues "la regla, no la excepción, es la enfermedad incurable",[3] sostendrá cuando haya criticado las consecuencias de la imitación filosófica de las abstracciones científicas. Busca hacer una filosofía que investigue la empirie del uso de símbolos y que sea puramente descriptiva; que escape, por un lado, a los errores provocados por la falsa apariencia de simplicidad y homogeneidad del lenguaje (LCam32-35, 45), y por eso critica nuestra predilección cultural por la generalidad abstracta.[4] Dice: "Lucho continuamente, no sé si con o sin éxito, contra la tendencia de mi propia mente a establecer (construir) reglas en filosofía y a hacer presuposiciones (hipótesis) en vez de simplemente ver lo que hay ahí".[5]

Es importante comprender bien el sentido y el alcance de la discusión wittgensteiniana de la universalidad y la generalidad.[6] El filósofo no aspira a formular una teoría sobre el tema ni a criticar las doctrinas que en la historia se han propuesto como ontologías de los universales.[7] Por una parte, nunca negará la peculiaridad de los términos generales y de sus funciones: "No podemos arreglárnoslas sin nombres genéricos. ¿Arreglárnoslas con qué propósito? (Estamos acostumbrados a los nombres genéricos, y ésta será nuestra principal defensa de ellos)" (LFP46-47, 176). Wittgenstein tampoco procurará *explicar* la universalidad, derivando, por ejemplo, los términos generales de experiencias particulares. "No existe ninguna vía por la cual lo que se dice sobre una enumeración de casos particulares sea la explicación de la universalidad" (GF 2ª Parte § 9). Por la otra parte, explorará los extravíos y errores a que nos conduce la falta de claridad sobre las reglas y usos significativos de los términos y las verdades generales. Por ejemplo: las generalidades con que operamos en el lenguaje ordinario y científico no sólo impiden la visión sinóptica de las particularidades supuestamente cubiertas por aquellas sino que inducen la creencia de que ya poseemos, en las expresiones universales, una explicación completa de los casos particulares comprendidos por estas expresiones (OFM V § 40). Este peligroso efecto encubridor se combina con los malentendidos que proceden del manejo poco lúcido de símbolos: nos inclinamos a creer que si tenemos una palabra, tiene que haber la cosa nombrada por ella, como en el caso de 'yo' (o de *'self'*, en inglés). "El error consiste en entender que 'yo' *representa* algo en el sentido en que 'cuerpo' representa el cuerpo" (LFP46-47, 47). Si se habla de esencias, tiene que haberlas. Si mentamos habitualmente los actos mentales, el pensamiento tiene que ser una actividad. Si usamos la misma palabra para cosas diferentes, parece que se pudieran ignorar las diferencias ya que tales cosas tienen que poseer una esencia común si tienen el mismo nombre, etc. (IF §§ 172-173, 531-532). "La filosofía surge a partir de prejuicios; de prejuicios a favor de una forma de descripción".[8] Caemos en toda clase de ilusiones, confusiones y disparates como consecuencia de nuestra relación ignorante, primitiva y supersticiosa con las funciones universales del lenguaje. Estas secuelas negativas de la incomprensión y el abuso de los universales, que Wittgenstein descubre en buena parte examinando críticamente tanto a otros filósofos como su propia práctica en el *Tractatus*, son parte de los motivos que lo mueven a reiniciar su dedicación a la filosofía en los nuevos términos de su segunda época.



En particular, Wittgenstein rechazará las consecuencias de su propio culto de lo abstracto en la primera obra y la manera cómo el ideal del descubrimiento de esencias universales de esto y de lo otro, de formas generales de la proposición y de los números, por ejemplo, lo tiranizó cuando joven y lo extravió completamente respecto de las posibilidades de la filosofía.[9] La crítica de la generalidad de Wittgenstein tiene, primaria y característicamente, una intención concreta y personal. Desenmascarar los prejuicios filosóficos y poner a la vista las ilusiones que engendra lo abstracto y su sobreestimación por la filosofía para liberar al filósofo de la "completa oscuridad"[10] en que lo sumen su ignorancia y sus malos hábitos de pensamiento. Por estas razones es que las discusiones de la universalidad (como un problema *para* la filosofía que es preciso disolver antes de seguir adelante) tienen, en la obra posterior de Wittgenstein, una relación directa con su crítica del *Tractatus* y de los autores ligados a la época en que lo compuso, en particular, Frege y Russell.

Cuando Wittgenstein se refiere a sus errores y extravíos juveniles, de los que cree luego haberse curado, su autocrítica se concentra en la supuesta universalidad de la lógica. Los principales defectos de la obra primera, sostiene, tenían su nudo central en la idea tractariana de la lógica. La disciplina universal de la lógica no se interesa por cosas empí-

ricas o particulares, sino que entiende del fundamento de todo posible objeto de la experiencia (IF § 89). Los filósofos que conciben así la lógica preguntan: ¿qué es el tiempo, el lenguaje, la proposición, el pensamiento? y esperan descubrir, en cada caso, la esencia universal correspondiente, la naturaleza o el concepto de la cosa (IF §§ 91-92).

En el período de la transición hacia las *Investigaciones filosóficas* comienza a destacar las formas de indeterminación de las proposiciones generales: "la descripción más general, esto es, la más incompleta" (OF IX § 87). Sobre las oraciones generales dice en las *Observaciones filosóficas*: "La oración general (*der allgemeine Satz*) 'veo un círculo sobre fondo rojo' parece ser simplemente una oración que deja posibilidades abiertas.—Algo similar a una representación pictórica incompleta. Un retrato en el que no se pintaron los ojos, por ejemplo" (OF IX § 87).[11] Mirando hacia atrás, dice: "Tiene que haber oraciones elementales incompletas, de cuyo uso proviene el concepto de generalidad (*Allgemeinheit*)" (OF IX § 87). En el mismo libro estudia diversos usos de 'generalidad' o 'universalidad': el relativo a las oraciones sobre hechos que se comparan con la realidad; el de la universalidad en las matemáticas, ligada a la inducción; el de oraciones que se refieren a otras oraciones; el de las demostraciones de Euclides, ligado con la construcción o la descripción de las mismas; el uso filosófico de principios simples (OF §§ 122; 123-126; 129; 131; 133, etc.). "Compara la universalidad de las proposiciones auténticas con la universalidad en la aritmética. Se verifica de otro modo y, por eso, es otra" (OF XIV § 166).[12]

En las conversaciones con Waismann en Viena, Wittgenstein ya afirma con decisión que hay muchas clases de 'todos' o de universalidad. La palabra misma, acabará sosteniendo en la *Gramática filosófica*, carece de un sentido preciso exclusivo. "La universalidad tiene tantos significados como la forma sujeto-predicado". "Hay tantos 'todos' diferentes como hay 'unos' diferentes" (GF 2ª Parte § 8). Wittgenstein argumenta inicialmente presentando tres usos diferentes de 'todos' (W&CV 44-45): 'Todas las personas en esta habitación llevan pantalones'; 'Todos los colores...' y 'Todos los números...' De tales personas puedo hacer una enumeración perfecta, hasta terminar con 'no hay nadie más aquí'; en tal caso estoy usando 'todas' en el sentido corriente, habitual. Las aseveraciones que contienen la expresión 'todos los colores', en cambio, constituyen otro caso. "Como no hay sino cuatro elementos de la representación (*der Darstellung*), *rojo, azul, amarillo, verde*, es posible retrotraer cada una de estas aseveraciones a una conjunción finita: rojo...y azul...y amarillo...y verde [...] En este caso 'todos' es, pues, un producto lógico, pero un producto lógico *finito*". Respecto del tercer caso, 'todos los números', sostiene: "Aquí sabemos que la oración fue mal comprendida y que la inducción perfecta no tiene nada que ver con la totalidad (*Allheit*) de los números".[13] El último caso es análogo al de "Todas las oraciones", del que Wittgenstein dice: "De 'todas las oraciones' sólo se puede hablar si se tiene un método para construir tales oraciones" (W&CV 96).



La multiplicidad de sentidos de 'universalidad' puede, ciertamente, provocar malentendidos y enredos intelectuales pero no la situación extrema que Wittgenstein describe cuando se refiere, en las *Investigaciones filosóficas*, a su propio extravío como autor del *Tractatus*. El prejuicio en favor de lo universal y el desprecio de la particularidad son parte decisiva de ciertos ideales filosóficos que Wittgenstein denuncia después de haberlos compartido y haberse dejado orientar por ellos: en efecto, ellos "pueden conducir al filósofo a la oscuridad completa" (CAM 18). Los conceptos universales no sólo no muestran las diferencias entre los casos cubiertos por 'uno y el mismo' término general polivalente sino que las ocultan, según Wittgenstein. "En vez de dar cualquier tipo de respuesta general..., les propongo que consideren de cerca ciertos casos particulares" (CAM 16; 18-20; 149-155). Parece, por ejemplo, que una palabra tan familiar como 'número' siempre dijera lo mismo; no es el caso, sin embargo, como muestra el uso efectivo de la palabra (IF §§ 67-68; CAM 29). A propósito de los llamados 'fenómenos psíquicos', una generalización moderna que según Wittgenstein ha dado lugar a la seudociencia de la psicología, dice: "A menudo catalogamos sin saber" (LFP46-47, 209; cf. 78). "¿Qué tienen en común las impresiones?" "¿Qué tienen en común las sensaciones de los cinco sentidos? Son más como tíos y sobrinos que como hermanos. Resulta difícil clasificar el placer con los sentidos. Pero decimos: 'dolor y placer' y es seguro que nos sentiremos tentados a clasificar el dolor con las sensaciones" (LFP46-47, 84-85). "El placer y el dolor no pertenecen a la misma escala... Difieren en el género" (LCam32-35, 37). Las varias investigaciones de los conceptos psicológicos que le debemos a Wittgenstein muestran, en efecto, cuán brutales son los efectos igualadores y reduccionistas de la frase 'fenómenos psíquicos o psicológicos', que se ha incorporado al lenguaje ordinario ocultando las diferencias categoriales entre los varios juegos de lenguaje que usamos para hablar de la mente.[14]

Malentender como consecuencia de valerse de términos generales es algo que les ocurre a todos, pero en particular a los filósofos. "Nos encontramos en esta situación característica cuando pensamos en problemas filosóficos" (CAM 160). La pretensión de descubrir esencias universales está viva todavía en el *Tractatus*, en su concepto de la lógica como algo sublime, en sus preguntas por la forma universal de la proposición y por la esencia del lenguaje (IF §§ 95-97), en la aspiración a encontrar el super-orden entre los super-conceptos (IF § 97). Pero la verdad, sostiene Wittgenstein más tarde, es que los filósofos *le atribuyen* a la lógica este carácter de fundamento del mundo y del lenguaje, aunque pretenden que se trata de una verdad evidente por sí o descubierta por el pensamiento; ellos *desearían* que las cosas fueran así de simples y de sublimes. El interés en la descripción de lo particular, que va a dominar las investigaciones tardías, es la reacción contra el extravío temprano y también su remedio. "No alcanzamos una mayor universalidad en la filosofía que la que tiene lo que decimos en la vida y en la ciencia" (GF VI § 77). La pasión por lo abstracto y la sublimidad de lo universal no engendra resultados positivos, concluye el segundo Wittgenstein.

"Mientras más precisamente observamos el lenguaje como es de hecho, más grande es el conflicto entre él y nuestras exigencias" (IF § 108). No existe 'la unidad formal' de los conceptos para los que buscamos definiciones y esencias universales (IF §§ 114-116). "La tendencia a buscar algo que es común a todas las entidades que solemos subsumir bajo un término general" conduce a diversas confusiones filosóficas (CAM 17). "Los filósofos tienen constantemente el método de la ciencia delante de los ojos y se sienten irresistiblemente tentados a hacer preguntas y responderlas de la manera como lo hace la ciencia" (CAM 18). A fuerza de buscar lo que no es, la filosofía acaba predicando de las cosas lo que forma parte del modo de su representación; o viendo en ellas lo que forma parte de las gafas con que las miramos (IF §§ 103-104). Pero, "no son más que castillos en el aire los que destruimos" mediante esta crítica del ideal universalista de la filosofía (IF § 118). En la 2ª parte de la *Gramática filosófica* encontramos, finalmente, una sección que recoge las críticas de Wittgenstein a las nociones tradicionales de la universalidad: las insuficiencias de los conceptos de Frege y Russell y una *Crítica de mi concepción temprana de universalidad* (GF 2ª Parte §§ 5-10).[15]

La conclusión a que lo conduce el examen de los peligros que representan para el pensamiento los términos universales de que no podemos prescindir hace decir a Wittgenstein en el año 1948: "No hay que dejarse seducir una vez más por los conceptos generales. No des por descontada la comparabilidad [entre las cosas] sino su incomparabilidad" (ObV 143). Declaración que deja ver el nexo en la obra de Wittgenstein entre la afirmación de la inabarcable diversidad de lo que es y la crítica de la generalidad, que tenderá a suprimir tal variedad donde falte la determinación expresa de respetar lo particular. Wittgenstein convertirá este respeto, sin negar la función de los términos universales en el lenguaje (GF 2ª Parte § 9), en parte de su método de investigación. La denuncia del peligro de los términos generales para el pensamiento claro y concreto, y de los extravíos debidos al manejo de generalidades que ocultan las diferencias entre los varios usos de las 'mismas' palabras, conducen a Wittgenstein a desenmascarar, como es su costumbre, los resortes psicológicos y vitales de los que depende la atracción de lo abstracto tanto para el filósofo como para otros. *The craving for generality* (CAM 17, 18) o el hambre de generalidades: tal como el hambre de definiciones (CAM 27), que quiere convertir en ley el mero uso efectivo de una palabra, y el hambre metafísica de oraciones necesarias (CAM 55), hambres que el lenguaje ordinario deja insatisfechas pero que la teoría promete satisfacer. Aunque son padecimientos de muchos, estas hambres afligen en particular al filósofo; por eso aspira a hacer teoría siguiendo el modelo de las ciencias particulares modernas. Conceptos abstractos, leyes universales y proposiciones necesarias son característicos de la actividad científica que sirve de modelo a la metafísica. El que se hace de un término general, nos parece, ha entrado en posesión de una imagen general que le permite ver lo que hay de común entre las muchas cosas diferentes que pueblan el mundo. "Nos inclinamos a pensar que la idea general de una hoja es algo como una imagen visual, pero una que sólo contiene lo que es común a todas las hojas" (CAM 18). Por este lado de la posesión de imágenes generales nos parece que hemos dado, finalmente, con la existencia que corresponde al significado de la palabra 'hoja' y con el correlato objetivo que todo significado tiene que poseer. Es tranquilizante que los significados sean imágenes y que éstas estén correlacionadas con universos de objetos dotados de caracteres comunes. Muchas inclinaciones y prejuicios encuentran satisfacción de esta manera.

Tenemos una fuerte tendencia a falsear mediante la simplificación. Habiendo comprobado, por ejemplo, la existencia de ciertas relaciones

entre una palabra psicológica y una vivencia, nos sentimos inclinados a pensar que todas las palabras psicológicas están conectadas con vivencias (RF § 134; cf. GF 2ª Parte § 35). "La tendencia a generalizar el caso claro parece tener una justificación estricta en la lógica; en apariencia aquí cabe concluir con *perfecto* derecho que 'Si *una* oración es una representación pictórica, es preciso que cada oración sea una representación pictórica pues todas tienen que ser esencialmente las mismas'" (Pap § 444). "Hay un tipo de enfermedad general del pensamiento que siempre busca y encuentra lo que se puede llamar un estado mental del que todos nuestros actos procederían como de un depósito. Uno dice: 'La moda cambia porque cambia el gusto de la gente'. El gusto es el depósito mental. Pero si un sastre diseña ahora un corte de vestido diferente del que diseñó hace un año, ¿no puede ser que lo que se llama su cambio de gusto haya consistido, en parte o del todo, precisamente en hacer lo que hizo?" (CAM 143). Defendemos tenazmente nuestras simplificaciones alegando que, entre los casos que asimilamos de manera indebida, hay similitudes, elementos comunes (CAM 132). Mediante el concepto de 'similitud' creemos que podemos recuperar una universalidad que no está bajo ataque: lo que se parece entre sí forma una generalidad; lo común, aunque distribuido en diversos particulares, restaura la generalidad de lo mismo que buscamos para pensar teóricamente. Pero Wittgenstein lleva la crítica también a este reducto. 'Similitud' es polivalente, tanto como 'general', 'universal'. Dos colores son similares en otro sentido que dos accidentes aéreos. "Usamos la palabra 'similar' en una inmensa familia de casos" (CAM 133). Tal como 'belleza' o 'bondad', que tienen significados diversos cuando se las usa diversamente o en juegos distintos.

La generalidad de las proposiciones científicas no concitó el interés de Wittgenstein más que ocasionalmente. En el *Tractatus* se refiere al carácter de las teorías científicas, de los principios metafísicos y de las leyes de la naturaleza—la causalidad, la ley de conservación, la de la continuidad en la naturaleza, etc.—como expresiones de algo que entrevemos *a priori* (T § 6.34) acerca de la forma que han de tener las proposiciones científicas. A las teorías, los principios y las leyes les negó desde el comienzo, por tanto, el carácter de verdades acerca de cosas reales dadas en la experiencia; debemos separar lo que se dice para controlar la forma del discurso, como son, por ejemplo, los principios normativos que establecen la forma general que tendrán las leyes dentro de una teoría, de lo que se dice sobre las cosas del mundo. "La ley de causalidad no es una ley sino la forma de una ley". "'Ley causal' es un nombre genérico" (T § 6.32-321). "Si hubiese una ley de causalidad podría formulársela así: 'Hay leyes naturales'" (T § 6.36). La mecánica newtoniana, por ejemplo, es el intento de darle una forma unitaria a la descripción del mundo. Esta forma, cualquiera que sea, es arbitraria (T § 6.341) y cambia de una teoría a otra, pero todas ellas determinan que las oraciones que se usan en la descripción del mundo deben ser obtenidas de cierta manera a partir de un conjunto dado de oraciones. En el caso de la mecánica newtoniana este conjunto son los axiomas de la mecánica. "De esta manera [la teoría] proporciona los ladrillos para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieres levantar, en todos los casos tienes que hacerlo con estos ladrillos y sólo con ellos" (T § 6.341). Además no debemos olvidar, recomienda Wittgenstein, que la descripción mecánica del mundo es siempre muy general, o que toca a la realidad sólo en ciertos puntos, como una red que la envolviera. "En ella no se habla nunca, por ejemplo, de puntos materiales *determinados* sino siempre sólo de puntos *cualesquiera*" (T § 6.3432). Los principios en una teoría se refieren a la red que hemos elegido arrojar sobre las cosas, no a las cosas que luego describiremos mediante ella (T § 6.35).

Si los principios de la naturaleza determinan la forma de las leyes, las leyes físicas, por ejemplo, hablan indirectamente de los objetos del mundo (T § 6.3431). Pero tales leyes no describen *necesidades* naturales ni *explican* los fenómenos y sus conexiones (T § 6.371-72). Las leyes que se formulan dentro de una teoría siguen el proceso de la inducción (que carece de justificación lógica: Certeza § 499); de acuerdo con él se opta por la ley más simple que resulte compatible con la experiencia (T § 6.363). La ley sirve luego para hacer predicciones; éstas se fundan en el supuesto de la simplicidad y la uniformidad de la naturaleza. "Que mañana saldrá el sol es una hipótesis; y esto quiere decir que no *sabemos* si saldrá" (T § 6.36311). Sólo lo *creemos* por razones que *nos parecen* buenas (IF §§ 477-485; cf. Certeza §§ 172, 253). "La descripción de los fenómenos mediante la hipótesis de un mundo de cuerpos es inevitable debido a su simplicidad, comparada con la descripción fenomenológica, que es inabarcablemente complicada" (OF § 230).

entre una palabra psicológica y una vivencia, nos sentimos inclinados a pensar que todas las palabras psicológicas están conectadas con vivencias (RF § 134; cf. GF 2ª Parte § 35). "La tendencia a generalizar el caso claro parece tener una justificación estricta en la lógica; en apariencia aquí cabe concluir con *perfecto* derecho que 'Si *una* oración es una representación pictórica, es preciso que cada oración sea una representación pictórica pues todas tienen que ser esencialmente las mismas'" (Pap § 444). "Hay un tipo de enfermedad general del pensamiento que siempre busca y encuentra lo que se puede llamar un estado mental del que todos nuestros actos procederían como de un depósito. Uno dice: 'La moda cambia porque cambia el gusto de la gente'. El gusto es el depósito mental. Pero si un sastre diseña ahora un corte de vestido diferente del que diseñó hace un año, ¿no puede ser que lo que se llama su cambio de gusto haya consistido, en parte o del todo, precisamente en hacer lo que hizo?" (CAM 143). Defendemos tenazmente nuestras simplificaciones alegando que, entre los casos que asimilamos de manera indebida, hay similitudes, elementos comunes (CAM 132). Mediante el concepto de 'similitud' creemos que podemos recuperar una universalidad que no está bajo ataque: lo que se parece entre sí forma una generalidad; lo común, aunque distribuido en diversos particulares, restaura la generalidad de lo mismo que buscamos para pensar teóricamente. Pero Wittgenstein lleva la crítica también a este reducto. 'Similitud' es polivalente, tanto como 'general', 'universal'. Dos colores son similares en otro sentido que dos accidentes aéreos. "Usamos la palabra 'similar' en una inmensa familia de casos" (CAM 133). Tal como 'belleza' o 'bondad', que tienen significados diversos cuando se las usa diversamente o en juegos distintos.

La generalidad de las proposiciones científicas no concitó el interés de Wittgenstein más que ocasionalmente. En el *Tractatus* se refiere al carácter de las teorías científicas, de los principios metafísicos y de las leyes de la naturaleza—la causalidad, la ley de conservación, la de la continuidad en la naturaleza, etc.—como expresiones de algo que entrevemos *a priori* (T § 6.34) acerca de la forma que han de tener las proposiciones científicas. A las teorías, los principios y las leyes les negó desde el comienzo, por tanto, el carácter de verdades acerca de cosas reales dadas en la experiencia; debemos separar lo que se dice para controlar la forma del discurso, como son, por ejemplo, los principios normativos que establecen la forma general que tendrán las leyes dentro de una teoría, de lo que se dice sobre las cosas del mundo. "La ley de causalidad no es una ley sino la forma de una ley". "'Ley causal' es un nombre genérico" (T § 6.32-321). "Si hubiese una ley de causalidad podría formulársela así: 'Hay leyes naturales'" (T § 6.36). La mecánica newtoniana, por ejemplo, es el intento de darle una forma unitaria a la descripción del mundo. Esta forma, cualquiera que sea, es arbitraria (T § 6.341) y cambia de una teoría a otra, pero todas ellas determinan que las oraciones que se usan en la descripción del mundo deben ser obtenidas de cierta manera a partir de un conjunto dado de oraciones. En el caso de la mecánica newtoniana este conjunto son los axiomas de la mecánica. "De esta manera [la teoría] proporciona los ladrillos para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieres levantar, en todos los casos tienes que hacerlo con estos ladrillos y sólo con ellos" (T § 6.341). Además no debemos olvidar, recomienda Wittgenstein, que la descripción mecánica del mundo es siempre muy general, o que toca a la realidad sólo en ciertos puntos, como una red que la envolviera. "En ella no se habla nunca, por ejemplo, de puntos materiales *determinados* sino siempre sólo de puntos *cualesquiera*" (T § 6.3432). Los principios en una teoría se refieren a la red que hemos elegido arrojar sobre las cosas, no a las cosas que luego describiremos mediante ella (T § 6.35).

Si los principios de la naturaleza determinan la forma de las leyes, las leyes físicas, por ejemplo, hablan indirectamente de los objetos del mundo (T § 6.3431). Pero tales leyes no describen *necesidades* naturales ni *explican* los fenómenos y sus conexiones (T § 6.371-72). Las leyes que se formulan dentro de una teoría siguen el proceso de la inducción (que carece de justificación lógica: Certeza § 499); de acuerdo con él se opta por la ley más simple que resulte compatible con la experiencia (T § 6.363). La ley sirve luego para hacer predicciones; éstas se fundan en el supuesto de la simplicidad y la uniformidad de la naturaleza. "Que mañana saldrá el sol es una hipótesis; y esto quiere decir que no *sabemos* si saldrá" (T § 6.36311). Sólo lo *creemos* por razones que *nos parecen* buenas (IF §§ 477-485; cf. Certeza §§ 172, 253). "La descripción de los fenómenos mediante la hipótesis de un mundo de cuerpos es inevitable debido a su simplicidad, comparada con la descripción fenomenológica, que es inabarcablemente complicada" (OF § 230).

## 2 *La causalidad*

Cuando Wittgenstein les niega a las leyes de la naturaleza el carácter de explicaciones de los fenómenos naturales, se basa tanto en trabajos de Hertz, de Helmholtz y de Kirchhoff,[16] como en ciertas conclusiones propias sobre las constantes lógicas. El *Tractatus* sostiene que el propósito de las ciencias es la descripción del mundo; pero la teoría física, por ejemplo, tiende a parecernos, más que una mera descripción, una explicación suficiente de los fenómenos físicos. Contra esta interpretación del carácter de la teoría física Wittgenstein le niega el alcance explicativo desde varios puntos de vista diferentes. Las conexiones lógicas que unen a las proposiciones científicas entre sí no representan nada natural, independiente del lenguaje descriptivo. Las constantes lógicas, dice Wittgenstein, no son representativas de realidades extra-lógicas. De manera que el contenido de las descripciones científicas no consta sino de ciertas verdades aisladas que la teoría articula lógicamente.

Lo que la ciencia formula, entonces, no son sino hipótesis descriptivas del mundo que a menudo, por falta de claridad sobre los varios usos del lenguaje, confundimos con un conocimiento de las cosas en su particularidad. Las leyes de la naturaleza han sido frecuentemente interpretadas, por ello, como el producto supremo del saber universal y necesario de la naturaleza que expresaría tal cual el orden objetivo del mundo. Las ideas de necesidad y de universalidad, sin embargo, proceden de la lógica o del lenguaje, no de la naturaleza; en ésta, piensa Wittgenstein, no hay conexiones necesarias. "Una forzosidad (*Zwang*) según la cual tendría que ocurrir algo porque ha ocurrido otra cosa no existe. No hay sino una necesidad (*Notwendigkeit*) *lógica*" (T § 6.37; cf. LCam30-32, 79). Wittgenstein define en el *Tractatus* precisamente a la superstición, no al conocimiento, como la creencia en la trabazón causal y la continuidad de todas las cosas.[17] Nunca abandonará esta manera de pensar, que ya se encuentra documentada en sus primeras páginas.[18]

> Los físicos hacen referencias a las leyes de causalidad en sus prefacios, pero nunca las vuelven a mencionar. No pueden deducir sus axiomas de la causalidad pero piensan que ello será factible algún día. No hay nada extraordinario en esto, pero [los físicos] ni siquiera sueñan con la causalidad en este sentido. Sin embargo, de otra manera, la causalidad está en el fondo de lo que ellos hacen. Es realmente una descripción del estilo de su investigación. La causalidad constituye, en el caso del físico, un estilo de pensar... Un estilo nos da satisfacción, pero ninguno de ellos es más racional que otro.
>
> (LCam30-32, 103-104)



Wittgenstein descarta la posibilidad de que 'causa' sea un concepto *a priori*. "Si 'causa' fuese una categoría *a priori* podríamos formular proposiciones causales. Pero 'causa' es siempre una hipótesis y en este sentido no hay proposiciones causales.—Puedes decir 'El fuego es la causa de que hierva la tetera' y, sin embargo, cuando llegas a probarlo la tetera podría no hervir. 'El trueno sigue al relámpago' es una proposición que asevera algo sobre datos de los sentidos. 'El relámpago causa el trueno' es una hipótesis, necesita verificación y podría ser verdadera o falsa" (LCam30-32, 79). Wittgenstein compara constantemente, en especial al comienzo de los años treinta, el trato que los fenómenos reciben del método causal hipotético de explicación con el que les da la explicitación de relaciones internas que practica la investigación filosófica que él patrocina. Tanto el respeto de la particularidad como la determinación de atenerse a lo dado, evitando confundir lo que se manifiesta con los elementos del aparato lógico-lingüístico operante en la investigación, por un lado, y con los ideales, suposiciones, presupuestos y exigencias del investigador, por el otro, explicarían la mayor claridad de los resultados y la capacidad de la filosofía para disolver las confusiones conceptuales que abundan en la teoría científica y la metafísica. Wittgenstein le confiere cierta superioridad y mayor estrictez al procedimiento filosófico que está buscando desarrollar al comienzo de la segunda época de su obra. Reconoce, sin embargo, que, teniendo propósitos diferentes, los dos métodos, el de la explicación hipotético-causal y el de la dilucidación de relaciones conceptuales, se justifican en sus respectivos campos. La falta de reflexión de los científicos sobre lo que no se puede hacer con su manera de operar resulta ser, sin embargo, un constante factor de irritación para Wittgenstein. Cuando alguien formula una teoría causal del significado, por ejemplo, o se ofrece para explicar de este modo nuestra capacidad de operar con símbolos,[19] Wittgenstein se siente provocado a hablar del "abominable revoltijo" que reina como consecuencia de la confusión conceptual en la teoría contemporánea.

Más tarde, en 1937, reordenará los materiales de su examen crítico

de la noción de que tenemos conocimiento de las causas por intuición directa. No hay tal intuición específica, sin embargo, ni tampoco un conocimiento especial de causas: nosotros aportamos dos cosas que forman partes decisivas del juego de lenguaje causa-efecto. Un poderoso impulso (*Drang*) a ver todo ligado causalmente (C&E 393, 401) y una actividad de escudriñar las cosas (*Ausschauen nach*) en busca de sus causas (C&E 392, 399, 403). "¿Qué es, pues, lo que la intuición nos dice sobre la experiencia en que 'reconocemos [algo] como causa [de algo]'? ¿Es la causa ahí otra cosa que una reacción nuestra frente al objeto?" "Hay una experiencia auténtica que se puede llamar 'experiencia de la causa', pero no porque ella nos revele infaliblemente la causa sino porque aquí, en la búsqueda de una causa, se encuentra *una* de las raíces del juego de lenguaje causa-efecto". *"Nosotros reaccionamos frente a la causa.*—Llamar 'causa' a algo es parecido a indicar con el dedo y decir: ¡*Ese* tiene la culpa!" (C&E 392).

La tendencia a buscar la causa de una situación que no entendemos nos facilita el paso de un fenómeno que nos desconcierta a otro *diferente* (C&E 401). Esta operación, que forma parte de la búsqueda de la causa, sustituye un problema, el de nuestra falta inicial de comprensión, por otro fenómeno, al que vamos a dedicar nuestra atención. Pero que *los dos fenómenos*, el dudoso y su sustituto, estén ligados entre sí es una suposición nuestra, una idea que yo aporto al ponerme a buscar en otra cosa el entendimiento que me falta, no una idea que recibo de la observación de lo que hay ahí (C&E 400-402). Buscar o perseguir la causa de algo equivale a abandonar precisamente el fenómeno que requiere clarificación y análisis. En cambio: "a menudo, es en el momento en que reprimimos la pregunta ¿por qué? cuando comenzamos a darnos cuenta de los *hechos* importantes, que luego llevarán a nuestras investigaciones a encontrar una respuesta" (IF § 471). Esta exterioridad mutua de lo que relacionamos causalmente constituye, según el filósofo, un rasgo estable de la llamada explicación causal; ella contrasta con la explicación de conceptos o simbólica, que, por referirse sólo a relaciones internas, se caracteriza porque el símbolo puede ser sustituido por su explicación (GF IV § 59; OFP1 §§ 1063, 1101).

Tenemos una frase, dice Wittgenstein, mediante la que expresamos "nuestra reacción frente a la causa". Decimos, en efecto, 'perseguir la causa de algo' (*der Ursache nachgehen*). "En un caso sencillo, se sigue, por ejemplo, a lo largo de una cuerda [que se mueve] para ver quién tira de



ella. Si encuentro a alguien, ¿cómo sé que es esa persona, su tirón, la causa del movimiento de la cuerda? ¿Lo compruebo experimentalmente?" "¿Hago, acaso, una operación adicional de sacar la conclusión: ésta era, pues, la causa, o, no es más bien así que todo lo que quería encontrar era si alguien tiraba de la cuerda y quién lo hacía?" (C&E 399). Wittgenstein propone entender que el juego de lenguaje causa/efecto, como instrumento explicativo de la teoría, es más complicado, una especie de intelectualización posterior, de actividades corrientes de buscar o averiguar cosas concretas. Cuando actuamos, la averiguación de algo que pertenece a la situación conocida no precisa de una verificación experimental de lo encontrado ni se completa gracias a la deducción de conclusiones. Cuando se busca qué suena en la habitación del lado el asunto se resuelve habitualmente sin vacilaciones, dudas o necesidad de cerciorarse mediante repeticiones de la observación. Evitar el contacto de la mano con el fuego es una reacción inmediata casi automática; a pesar de que sólo nos hemos quemado en el pasado, dice Wittgenstein (IF § 472; cf. §§ 324-326, 473-485), tenemos la certeza más cabal de que nos quemaríamos otra vez. Pero tal seguridad es su propio fundamento y razón; no depende de un sistema de hipótesis y de leyes que la definen y justifican. No busco ninguna justificación de mi gesto de retirar la mano porque el juego al que pertenece tal reacción inmediata excluye desde la partida toda duda; no hay nada que fundamentar. Este es el juego básico, el más simple. "La causa tiene que ser originalmente algo que se coge con las manos" (C&E 404; cf. 394-397).

El juego de lenguaje causal-explicativo, en cambio, adquiere varias complicaciones adicionales debido a que se desarrolla en un contexto teórico que las exige pero que no tienen ninguna función en la busca práctica, la forma original del juego. Si establecemos una conexión entre fenómenos que necesita verificación y prueba experimental y que no pierde, después de llevarlas a cabo, su carácter hipotético, tenemos un juego especializado que por haberse distanciado mucho de su origen ha adquirido otro sentido que el primario. La palabra 'causa' se ha llegado a usar de otra manera o tiene otro significado. "También podría haber hecho experimentos para determinar si la persona que tiraba de la cuerda era verdaderamente la causa del movimiento, o si no era *ella* la movida por la cuerda, y ésta movida por otra causa. Habría podido hacer experimentos, pero supongo que no los hace. *Este* es el juego que juega" (C&E 400). "El origen y la forma primitiva del juego es una reacción; só-

lo a partir de ésta y sobre su base pueden crecer las formas más complicadas" (C&E 403; cf. 404).

Wittgenstein distingue, como vemos, varios usos de 'causa'. Contrasta 'causa', entre otros, con 'razón' o 'fundamento' (GF IV § 61; IF §§ 211-217) y con 'motivo' (IF II xi, p. 570; LCam30-32, 60, 84). Las razones y los motivos propios no podemos dejar de saberlos mientras que las 'causas' son regularidades observadas (LFP46-47, 82; 141). Opone 'causa' a 'justificación' (IF § 217) y también a 'circunstancia' (*Umgebung*) (UFP1 §§ 250-254). Contrasta, como vimos, 'causal' y 'conceptual' y sostiene que tanto las causas fisiológicas como las psicológicas presuponen disposiciones o facultades que están en otro nivel que los fenómenos que se trata de explicar recurriendo a ellas, o son de otra clase que los efectos que se les atribuyen. "En nuestro estudio del simbolismo no hay primeros planos y trasfondos; esencialmente, no existen un signo captable y una facultad o concepción incaptables que lo acompañan" (GF III § 43). A la falta de elementos ocultos se agrega otra ventaja de la explicitación conceptual, que Wittgenstein patrocina para la nueva manera de hacer filosofía. La cadena de las causas, sostiene, puede ser interminable, mientras que la cadena de razones tiene que terminar en algún punto (CAM 14-15). La elucidación filosófica de conceptos está a salvo del regreso al infinito porque se dedica a la investigación de los usos ordinarios del lenguaje que todos conocemos y que están ligados a situaciones humanas archisabidas en las que encajan de una manera que no necesita justificación. "Es falso suponer que siempre hay una razón pero que tú no la conoces" (LCam30-32, 84).

Por último, a lo que la filosofía no puede renunciar jamás es a la exploración de las posibilidades de las cosas (IF § 90) y esa consideración de lo posible es, precisamente, lo que la perspectiva causal nos escamotea. "Lo tentador (*das Verführerische*) de la manera causal de considerar las cosas consiste en que nos lleva a decir: 'Naturalmente, tenía que ocurrir así'. Sin embargo, deberíamos pensar más bien: '*Así* y de muchas otras maneras puede haber ocurrido'" (ObV 76). Wittgenstein dice, haciendo consideraciones sobre su propio método de clarificación de significados, que nada le parece más tonto en los libros de historia que la cháchara sobre causas y efectos, nada más perverso e irreflexivo (ObV 121). "Uno de mis métodos más importantes consiste en representarme el curso histórico del desarrollo de nuestros pensamientos de otra manera que como sucedió en realidad. Si se procede así, el problema nos muestra un aspecto completamente nuevo" (ObV 77).



### *3 Hipótesis*

Lo que Wittgenstein dice en el *Tractatus* sobre las hipótesis está estrechamente ligado con sus declaraciones sobre el carácter de las leyes en las ciencias naturales, que expusimos arriba. Las generalizaciones empíricas y las leyes naturales son hipótesis (T §§ 5.154; 6.36311; 6.371): esto quiere decir, para Wittgenstein, que el observador tiene que suponerlas válidas o inválidas, más o menos probables o improbables y que no puede haber ninguna experiencia o argumento que lo obligue a aceptar o a rechazar una hipótesis. La hipótesis no puede, en definitiva, ser verificada completamente. Una hipótesis puede, a lo sumo, ser confirmada parcialmente cuando es posible allegar evidencia para ciertos aspectos suyos; esto puede hacerla más probable pero no la verifica concluyentemente. Pues lo que llamamos probable es lo mismo que también podríamos llamar improbable. El distingo wittgensteiniano entre las hipótesis y las oraciones o proposiciones se funda sobre dos argumentos combinados: las hipótesis tienen otra relación con la realidad que las oraciones y, como consecuencia de eso, resultan ser inverificables. Consideremos este concepto de hipótesis más detalladamente.

> La hipótesis se diferencia de la oración por su gramática. Es una configuración gramatical diversa.—Antes siempre se pensó que la hipótesis era una oración cuya verdad estaba establecida con menor seguridad. Se pensaba: en el caso de la hipótesis aún no hemos examinado todos los casos, por eso estamos menos seguros de su verdad; era como si el criterio de la distinción fuese, por decir así, histórico. De acuerdo con mi modo de pensar, sin embargo, la hipótesis es, desde el principio, una forma gramatical completamente diferente.—Si tuviese que describir la gramática de la hipótesis, diría: ella no deriva de ninguna oración singular ni de ningún conjunto de oraciones singulares. Nunca llega, en este sentido, a estar verificada.
>
> (W&CV 210-211; cf. 159)

Wittgenstein les propone a sus interlocutores del círculo de Viena una metáfora o símil para aclararles lo que entiende por hipótesis: "En un campo de ruinas se desentierran pedazos de columnas, de capiteles, de frontones, y se dice: 'Esto era un templo'. Los trozos se complemen-

tan, en el pensamiento se rellenan los huecos y se prolongan las líneas hasta completarlas" (W&CV 210-211).[20] Habitualmente, los restauradores quedan contentos con sus reconstrucciones, en parte, sin duda, porque éstas consiguen integrar los trozos encontrados en un conjunto posible. Pero aquella satisfacción depende también de algo en que los restauradores prefieren no pensar: y es que, no pudiendo comparar la reconstrucción con el original, ellos quedan libres de imaginar que la reconstrucción es fiel y de confundir esta suposición con un saber. Wittgenstein considera peligrosísimas para la claridad del pensamiento las situaciones que favorecen la confusión del conocimiento con la suposición. Dice: "No hay sino una cosa en el mundo que podemos postular: nuestra manera de expresarnos. El curso de los hechos no lo podemos postular" (W&CV 162). La hipótesis, que es una suposicion, ha sido, en efecto, interpretada como un saber de cierto tipo especial. La analogía de Wittgenstein aclara tanto el carácter meramente probable de las hipótesis como la tendencia a incluirlas entre las proposiciones verificables.

Más eficaz que esta metáfora me parece un ejemplo de hipótesis que encontramos en otros textos del filósofo (OF XII § 225; PG 220). La percepción de un objeto material envuelve una hipótesis que conecta los diversos aspectos fenoménicos que experimentamos. Las descripciones de sus diversos aspectos son oraciones que pueden ser verificadas directamente, pero lo que los conecta entre sí, la hipótesis, es lo que hace posible la predicción de las experiencias futuras de las otras fases del objeto (W&CV 256). "El concepto de objeto envuelve una hipótesis. Pues hacemos la hipótesis de que los aspectos singulares que percibimos están legalmente relacionados entre sí... El objeto es la conexión de los aspectos, representado mediante una hipótesis... El objeto se parece a un cuerpo en el espacio: los aspectos singulares son los cortes que hacemos a través de él.—Lo que observamos son siempre sólo los cortes singulares de la entidad que representa a la ley", explica Waismann, siguiendo a Wittgenstein (W&CV 256-257).

La menesterosidad del modo hipotético de hablar la exhibe Wittgenstein de varias maneras, pero lo que le interesa principalmente son sus contrastes lógicos con otras formaciones lingüísticas que, como vimos, se parecen mucho, a primera vista, a las hipótesis. Una hipótesis, en efecto, parece una oración como otras. Wittgenstein le negará, sin embargo, esta condición, tal como a las oraciones matemáticas. Genuinas oraciones son sólo aquellas descripciones o representaciones de fenómenos a las que, en algún sentido, comparamos con estos para verificarlas. La representación que tengo del color amarillo no es una imagen o copia de tal color sino una forma que se deja someter a las mismas variaciones a las que está sujeto el fenómeno descrito. Tales descripciones tienen una conexión clara y definida con la realidad: corresponden a nuestras impresiones. "La representación del color tiene la misma multiplicidad que el color. En eso consiste su conexión con la realidad" (W&CV 97). Si puedo decidir acerca de la verdad o falsedad de las oraciones es por la estricta conexión que estas estructuras tienen con las cosas a que se refieren. Este ajuste estricto con la realidad, que caracteriza a las descripciones, les falta, en cambio, a las hipótesis, que dejan esta relación relativamente indeterminada para referirse tanto a la experiencia actual como a la posible. "Todo lo que hace falta para que nuestras oraciones sobre la realidad tengan sentido es que nuestra experiencia más bien coincida *en cualquier sentido* con ellas o más bien no coincida con ellas. Esto es, la experiencia inmediata sólo tiene que verificar algo cualquiera de tales oraciones, cualquier faceta *singular* de las mismas" (OF XXII § 225). La hipótesis carece precisamente de esta característica porque es una ley para la formación de oraciones y no una oración que se refiera a cosas observables. "La hipótesis es una formación lógica, esto es, un símbolo para el que valen ciertas reglas de representación (*Darstellung*).—Hablar de los datos de los sentidos y de la experiencia inmediata es un modo de decir que buscamos una representación no hipotética. Cuando una hipótesis no puede ser verificada en definitiva es que no puede ser verificada en absoluto y no hay para ella verdad o falsedad." (OF XII § 226; cf. § 228). La hipótesis es un símbolo que promete algo que no puede cumplir, o que despierta una expectativa a la que no corresponde ninguna satisfacción futura. En consecuencia, por ser una profecía, que unifica experiencias actuales y posibles (LCam30-32, 16), permite hacer predicciones y puede ser vista como una ley de esas que el *Tractatus* dice que tocan a la realidad sólo en ciertos puntos. Es una profecía que nunca dejará de serlo, ya que no se puede decidir si una hipótesis es verdadera o falsa. Frente a las cosas directamente dadas, o a aquellas para las que tenemos un método de verificación establecido, estamos en condiciones de compararlas con lo que decimos de ellas o verificar nuestras descripciones: en tales casos no formulamos hipótesis (W&CV 97). "La física construye un sistema de hi-

pótesis, que ella representa como un sistema de ecuaciones. Las ecuaciones de la física no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Verdaderos y falsos son sólo los resultados que se dejan verificar, esto es, las proposiciones fenomenológicas. *La física no es historia.* Profetiza. Si se interpretara la física como un mero informe sobre los hechos observados hasta aquí, le faltaría lo esencial, la conexión con el futuro. Sería como el relato de un sueño.—Las proposiciones de la física nunca están cerradas. Carece de sentido pensarlas como cerradas" (W&CV 101; cf. 158-9).[21] Las ecuaciones físicas, explica Wittgenstein, sólo resultan comprensibles cuando se conoce el sistema de proyección que les asigna oraciones a los números. Las ecuaciones están referidas a un sistema de oraciones en el que figuran números.

La imposibilidad de verificar una hipótesis en la experiencia depende, en último término, de su lógica: una hipótesis no es una oración (W&CV 99, 159, 210; LCam30-32, 53; OF XXII §§ 225-226), sostiene Wittgenstein, sino un símbolo lógico que regula la formulación de ciertas oraciones. No se puede decir con sentido, por ejemplo, que dos hipótesis se contradicen. La contradicción entre oraciones resulta de la contradicción entre lo que aseveran. Donde falta la aseveración no cabe la contradicción. "La hipótesis está acoplada con la realidad de manera más o menos laxa (*lose*)". "La hipótesis posee una conexión con la realidad más laxa que la de la verificación" (OF XXII §§ 225 y 227). Esta laxitud que caracteriza a las formulaciones hipotéticas tiene que ver con la complejidad o multilateralidad de las hipótesis y con el hecho de que sólo tocan o adhieren a la realidad que conocemos en algunos puntos específicos. Una hipótesis tiene siempre diversos lados, capas o facetas, que se pueden recortar o proyectar diversamente, tal como ocurre con los aspectos de un cuerpo tridimensional, dice Wittgenstein (W&CV 159). Lo único que podemos observar, y, por ende, verificar, es alguno de estos cortes fenoménicos a través de la hipótesis, pero no a ésta, que es lo que unifica tales lados o capas que pueden diferenciarse entre sí temporal, espacial y lógicamente. "La hipótesis entraña más de lo que exige la tarea de describir la experiencia inmediata" (W&CV 160). Está calculada para permitirnos incluir en ella experiencias que no hemos hecho todavía, que tal vez pertenezcan a un tipo diverso del conocido. "Las hipótesis de la física están construidas de manera que relacionan entre sí a un gran número de experiencias de diverso tipo. Este lazo relacionante es la hipótesis" (W&CV 160-161).



## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

*Obras de Wittgenstein*


C&E — Wittgenstein, Ludwig. "Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen". *Philosophia.* 6: 391–408 (1976). ["Causa y efecto: Captación intuitiva". Este trabajo se reproduce, incrementado con tres apéndices, en Wittgenstein PO, pp. 368-426].

CAM — _____. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" generally known as the Blue and Brown Books.* Second Edition. Oxford: Blackwell, 1972. ["Cuadernos azul y marrón"].

Certeza — _____. *Über Gewißheit.* Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1974. ["Sobre la certeza"].

Diario — _____. *Notebooks 1914–1916.* Second Edition (1979). Edited by G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1979. With an English translation by G. E. M. Anscombe. ["Diarios, 1914-1916"].

GF — _____. *Philosophische Grammatik.* Herausgegeben von Rush Rhees. En L. Wittgenstein WA, vol. 4. ["Gramática filosófica"].

IF — _____. *Philosophische Untersuchungen.* Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y Rush Rhees. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974. En L. Wittgenstein, *Schriften.* ["Investigaciones filosóficas"].

LCam30-32 — _____. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932.* From the notes of John King and Desmond Lee. Edited by Desmond Lee. Chicago: University of Chicago Press, 1980. ["Lecciones en Cambridge 1930-1932"].

LCam32-35 — _____. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–35.* From the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald. Edited by Alice Ambrose. Totowa: Rowman and Littlefield, 1979. ["Lecciones en Cambridge 1932-1935"].

LFM39 — _____. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. Cambridge, 1939.* From the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies. Edited by Cora Diamond. Ithaca: Cornell University Press, 1976. ["Lecciones sobre los fundamentos de las matemáticas (1939)"].

LFP46-47 — _____. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47.* Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson. Edi-

ted by P. T. Geach. Chicago: University of Chicago Press, 1988. ["Lecciones sobre la filosofía de la psicología 1946-1947"].

ObV _____. *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlass. Herausgegeben von Georg Henrik von Wright. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977. ["Observaciones varias"].

OF _____. *Philosophische Bemerkungen* (1964). Aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees. Frankfurt/M: Suhrkamp. WA, vol. 2. ["Observaciones filosóficas"].

OFM _____. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Herausgegeben und bearbeitet von G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe. En L. Wittgenstein WA, vol. 6. ["Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas. Nueva edición revisada que reproduce íntegro, aunque reordenado y con muchas adiciones, el texto de la primera edición (Oxford: Blackwell, 1964); se ha modificado bastante la división en partes y la numeración de los párrafos"].

OFP1 _____. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Band I. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1980. ["Observaciones sobre la filosofía de la psicología, I"].

Ogden _____. *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the "Tractatus Logico-Philosophicus"*. With an Appendix of Letters by Frank Plumpton Ramsey. Edited with an Introduction by G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1973. ["Correspondencia con Ogden"].

Pap _____. *Zettel*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1967. ["Papeletas"].

PO _____. *Philosophical Occasions, 1912-1951*. Edited by James C. Klagge y Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett, 1993. ["Ocasiones filosóficas"].

RF _____. *Eine philosophische Betrachtung*. (Das sogenannte braune Buch). Herausgegeben von Rush Rhees. WA, vol. 5. ["Una reflexión filosófica"].

T _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1960. En L. Wittgenstein, *Schriften*. ["Tractatus lógico-filosófico"].

UFP1 _____. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Vorstudien zum zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen. Herausgegeben von G. H. von Wright y Heikki Nyman. WA, vol. 7. ["Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología"].



W&CV _____. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlaß herausgegeben von B. F. McGuinness. WA, vol. 3. ["Wittgenstein y el Círculo de Viena"].

WA _____. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984. 8 vols.

*Obras de otros autores*

Ackermann, R. J. (1988). *Wittgenstein's City*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Ambrose, A. (1966). "Wittgenstein on Universals". En K. T. Fann, ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1967, pp. 336-352. (Publicado originalmente en W. E. Kennick, ed., *Metaphysics: Readings and Reappraisals*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1966).

Baker, G. P. y P. M. S. Hacker (1980). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Volume I. Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1985). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Volume II. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: B. Blackwell.

Finch, H. L. R. (1977). *Wittgenstein—The Later Philosophy: An Exposition of the 'Philosophical Investigations'*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Revised edition. Oxford: Clarendon Press.

Hallett, G. (1977). *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hilmy, S. S. (1987). *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell.

Wuchterl, K. (1969). *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

## NOTAS

[1] La traducción estándar de la palabra *Satz* por 'proposición' (o al inglés por *proposition*) es muy discutible. Me refiero en particular a las versiones de las *Investigaciones filosóficas* al español (de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona: Crítica, 1988) y al inglés (de G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1967). Mejor sería decir 'oración' pues 'proposición' como equivalente de *Satz* parece un término técnico que presupone varios distingos y definiciones; resulta, por eso, inadecuado y teórica-

mente tendencioso. Estrecha indebidamente el significado de la expresión alemana que usa Wittgenstein. Introduce, sin confesarlo, una interpretación en el texto de la traducción que no está en el original pues le supone a Wittgenstein un distingo entre 'oración' y 'proposición' que *Satz* no implica. Esta es una palabra del lenguaje ordinario (IF § 116) de alcance amplísimo, que abarca no sólo las aseveraciones sino las preguntas y los imperativos, como señala expresamente el Diccionario Duden (1983). El mismo Wittgenstein es claro al respecto: no usa criterios especiales para distinguir a las oraciones. Dice: "*Las oraciones* (*die Sätze*) son órganos de un lenguaje". "Es patente que lo que constituye a las oraciones es que son combinaciones de palabras que también pueden ser combinadas de otra manera. Esto es, pues, lo que las constituye para *mí*. Así es como considero el lenguaje" (GF IX § 122). Casi todas las traducciones de Wittgenstein traducen *Satz* como 'proposición' y numerosos comentarios dan por descontada esta versión. Sin embargo, Baker y Hacker (1980, 41 n. 5) dicen, correctamente, *sentence* a pesar de que esto suena raro en inglés. Una reacción crítica contra aquella práctica se puede encontrar en R. J. Ackermann 1988, 44. Aquí traducimos *Satz* generalmente por 'oración'; en algunos casos excepcionales conviene, sin embargo, decir 'proposición' para evitar otros malentendidos.

2 Más tarde Wittgenstein dirá: "En la lógica parece que, en efecto, tenemos que ver con *'todas las oraciones'*. Pero sólo construimos un cálculo y dejamos el uso entregado a sí mismo" (Cit. por Hilmy 1987, 62). "En la lógica no se puede generalizar al acaso (*ins Blaue*). Si establezco la gramática de mi generalidad, ya no hay sorpresas lógicas. Y si no la establezco, ya no me encuentro en el ámbito de una gramática exacta.—Esto quiere decir que la indeterminación de la generalidad no es una indeterminación lógica. La generalidad representa una libertad de movimiento, no una indeterminación de la geometría" (GF VI § 72).

3 Manuscrito 168, 3; citado por Hallett 1977, 43.

4 La estimación supersticiosa de lo general tiene que ver, según Wittgenstein, con la cultura moderna y la preocupación por imitar a las ciencias. En éstas, la generalidad permite establecer un método reductivo de diferencias particulares. "Me refiero al método que reduce la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y en las matemáticas, al método de unificar el tratamiento de diversos tópicos mediante el uso de una generalización" (CAM 18).

5 Manuscrito 108, 160; citado por Hallett 1977, 43.

6 Una presentación general, informativa pero aproblemática, de puntos de vista de Wittgenstein sobre los términos generales se hallará en Ambrose 1966. La autora se basa principalmente en sus notas de las lecciones del filósofo en Cambridge en 1932-33 y de 1934-35.

7 Henry Le Roy Finch 1977, 170-171 compara a Wittgenstein con las teorías que Mach formula en *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (1894) acerca del carácter abstracto de las leyes. La comparación tiene el inconveniente de que le atribuye carácter teórico a lo que en la obra de Wittgenstein es, principalmente, más bien parte de los procedimientos metódicos de la investigación de las particularidades del uso lingüístico.

8 Citado de las lecciones de 1934-35 por Ambrose 1966, 340-341.



9 El libro de Hilmy 1987 trata pormenorizadamente este tema. Véanse los capítulos 2 al 5, que demuestran fehacientemente que el ideal de la generalidad abstracta opera como uno de los ideales a los que Wittgenstein denuncia como responsables de su propia tendencia a imponerle a la realidad lo que, lejos de encontrarse en ella, proviene, más bien, de las exigencias y preconceptos aportados a las cosas por el filósofo.

10 La "completa oscuridad" en que cae el filósofo ávido de generalidades (CAM 18) la asocia Wittgenstein con ciertos problemas que engendran los universales en la lógica aristotélica y las matemáticas; operar con proposiciones y predicados generales, dice, simultáneamente impide la visión de los casos concretos y crea la ilusión de que se los ve debido a que los universales sustituyen y encubren lo particular: OFM V §§ 25, 40, 48.

11 A primera vista choca que Wittgenstein clasifique como 'allgemein' —literalmente, 'universal'— a la oración 'veo un círculo sobre un fondo rojo'. Para restarle dureza a la expresión he traducido —aquí y en las otras citas de IF § 87— 'allgemein' por 'general', a pesar de que normalmente tampoco diríamos que dicha oración es 'general', sino 'particular' o 'existencial'. Ella equivale a esta otra, 'hay algo que yo veo y que es un círculo y que está sobre un fondo rojo', que puede representarse así en el cálculo predicativo: $\$x(cVx \ddot{Y} Cx \ddot{Y} Rx)$ (donde he usado la constante *c* para nombrarme). Si convenimos en llamar *a* al objeto que estoy viendo, la oración citada se infiere por generalización existencial de la oración $cVa \ddot{Y} Ca \ddot{Y} Ra$. Este paso de la referencia a un objeto por su nombre propio a la referencia indeterminada a *cualquier* objeto al que se aplica cierto predicado constituye la *Allgemeinheit* (generalidad o universalidad) de que habla Wittgenstein.

12 Algunos años más tarde dirá: "¿Cuál es el criterio de que todos los puntos han sido pintados de blanco? ¿De que todos los hombres en esta habitación llevan pantalones de franela? ¿De que todos los números cardinales son así y así? ¿De que todos los colores del arco iris van de aquí hasta allá? Estas oraciones se verifican de maneras enteramente diferentes. 'Pero seguramente tienen algo en común'. No necesariamente algo en común, aunque puede haber cierto parentesco entre los usos" (LFM39, 270).

13 Las secciones que en este libro (W&CV) se refieren a los 'todos' se encuentran en las páginas 38-41; 44-45; 51-53. Cf. 81-82; 135; 152-157; 206-207.

14 "Los fenómenos psicológicos no son necesariamente comparables... Lo que se logra mediante la igualación es esconder el carácter único de cada uno de ellos... No es cuestión de que sean diferentes fenómenos como son la temperatura baja y la temperatura alta (que pueden ser comparadas) sino que se trata de conceptos completamente diversos" (LFP46-47, 164-165).

15 Los aspectos positivos que resultan de esta crítica a propósito de la explicación con ejemplos se estudian en mi artículo "Explicación con ejemplos", *Diálogos*, 61 (1993): 7-30.

16 Hallett 1977, 230. Cf. K. Wuchterl 1969, 72-75; P.M.S. Hacker 1986, 4.

17 En carta a Ogden, rechazando la traducción al inglés del 5.1361 del *Tractatus*, Wittgenstein aclara lo que quiso decir en este parágrafo sobre la relación entre cau-

salidad y superstición. "'Belief in the causal nexus is superstition' isn't right. It ought to be: 'Superstition is the belief in the causal nexus'. I didn't mean to say that the belief in the causal nexus was one amongst superstitions but rather that superstition is nothing else than the belief in the causal nexus. In the German this is expressed by the definite article before 'Aberglaube'" (Ogden 31).

[18] Algunas formulaciones del *Tractatus* se encuentran ya en el diario de vida; como, por ejemplo: Diario 29.3.15 y 15.10.16.

[19] La toma de posición de Wittgenstein contra la teoría causal del significado y contra la causalidad en psicología están bien explicadas en los siguientes escritos: Baker y Hacker 1985, 107-155 y 215-216; Hilmy 1987, cap. 6, 190-226.

[20] Cf. esta metáfora de la hipótesis con lo que se dice en IF § 156. Ciertos mecanismos de la lectura son "nada más que hipótesis; modelos para explicar, para resumir lo que percibes". Lo hipotético, que no debe formar parte de la clarificación filosófica (IF § 109), contrasta con la descripción de las funciones lingüísticas directamente estudiadas en sus diversos usos. Una interpretación requiere hipótesis: "Los casos en que [en vez de ver] interpretamos, son fáciles de reconocer. Si interpretamos, hacemos hipótesis que tal vez resulten falsas" (IF II ii). Hacer hipótesis psicológicas o fisiológicas sobre el origen o las causas de los significados de las palabras que usamos se opone a describir tales significados en el programa filosófico de Wittgenstein: IF II ii. "No digo: si tales o cuales hechos naturales fuesen diferentes, los hombres tendrían otros conceptos (en un sentido hipotético)" (IF II xii).

[21] Después de su breve período fenomenológico en los años 29 al 30, durante el cual Wittgenstein sólo considera auténticas oraciones a las fenomenológicas, admitirá que diversos tipos de oraciones pueden ser verificadas y falsificadas concluyentemente, además de las proposiciones que expresan experiencias personales en primera persona y presente del indicativo.


## ABSTRACT

In his post-Tractarian phase Wittgenstein undertook the development of a philosophy which would do no more than describe our use of symbols. In this connection, the contrasts between philosophy and science, and between the new philosophical project and the traditional philosophy which understood itself as theoretical knowledge are most important. Wittgenstein subjected the methods and ideas of theory in general to a critical examination with the aim of dispelling the confusions associated with the philosophical tradition and with some central aspects of scientific activity. His fruitful criticism of the notions of generality, causality and hypothesis belong in this context. This article explains and discusses Wittgenstein's criticism.


*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, n° 2, (Primavera, 1995)

# FENOMENOLOGIA Y MONADOLOGIA. LINEAMIENTOS PARA UN NUEVO PARADIGMA FILOSOFICO.

**Renato Cristin**

Conectar dos paradigmas filosóficos como el monadológico y el fenomenológico significa provocar una reflexión sobre al menos dos órdenes de problemas: por un lado, un cortocircuito histórico entre dos horizontes filosóficos, científicos y culturales cronológicamente distantes; por otro lado, una conjunción teorética entre estructuras conceptuales necesariamente diversas. Querría justificar este programa de trabajo, hipotetizando que tal conexión no sólo no genera un híbrido (y no resulta, como tal, estéril), sino que además se legitima genéticamente con la formulación de un proyecto filosófico productivo, basado en una concepción dinámica de la filosofía como *philosophia perennis*, que vive de injertos y de contaminaciones. Esta base - y solamente ésta - podría legitimar la presunción de hablar de un nuevo paradigma filosófico.

Muchos sectores del pensamiento contemporáneo sostienen que hoy la única fórmula posible de la filosofía es el alejandrinismo, el inevitable trabajo de repensamiento y recomposición de la tradición, la ineludible relectura y reinterpretación de la biblioteca universal, en la cual se ubican día tras día los libros del presente que día tras día se transforma en pasado. Esta posición representa un esfuerzo hermenéutico que parte del reconocimiento de la siempre creciente dificultad de creación filosófica, aceptando su consecuencia: o sea, la interpretación infinita e interminable de las huellas del pasado, la repetición que comenta y reelabora la letra y el espíritu de lo que ya ha sido dicho. Quizás esta concepción puede dar una respuesta al primero de los dos órdenes de cuestiones, el orden histórico e historiográfico, pero no parece suficiente para generar una agitación de la dinámica filosófica tal que le permita mantenerse fluida, y continuar, pues, su curso. Esta última consideración mía se basa obviamente sobre el supuesto previo de que el pensamiento es un flujo siempre transformado y siempre renovable. La refutación de este presupuesto sería suficiente para desmantelar las tesis que de él derivan: sin embargo, es tal vez aceptable la hipótesis de que la filoso-

---

Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 17 de Noviembre, 1993

fía, como la ciencia, procede por rupturas y refundaciones, en la extraña continuidad de una multiplicidad de historias.

Volviendo al alejandrinismo filosófico de nuestro tiempo, la intención de conjugar dos paradigmas tan diferentes, puede inscribirse en el trabajo de la ilimitada combinatoria de la interpretación. En resumidas cuentas, la bizarría metodológica que un histórico de la filosofía puede encontrar en este acoplamiento, para un sostenedor del alejandrinismo hermenéutico se transforma en una contribución a la descomposición y recomposición del pasado, un reacomodamiento de volúmenes sobre los estantes de la biblioteca de la eterna Alejandría. Con esta hipotética legitimación, podemos tal vez considerar resuelta la cuestión historiográfica.

Pero, para concluir este preámbulo de método, hay que examinar también la segunda cuestión: la de la contaminación entre dos estructuras conceptuales diferentes, entre dos géneros muy diversos de discurso filosófico.

Para poner en evidencia esta contaminación, quisiera contarles una anécdota. Hace algún tiempo, un colega psicólogo, muy anciano y muy perspicaz, se empeñó en un comentario libre y desprejuiciado acerca de los parágrafos del libro de Wittgenstein *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Fue criticado por muchos estudiosos de Wittgenstein, porque sus observaciones no tomaban en consideración otras obras wittgensteinianas, la literatura secundaria y el estado actual de las interpretaciones. Él justificó su operación remitiéndose a una figura de escasa autoridad, pero ofreciendo una explicación que resultó fuertemente convincente.

Se refirió pues al comentario aristotélico de Simplicio, y a ese modo -un poco naïf pero al mismo tiempo muy autónomo- de examinar y utilizar los textos de Aristóteles. Me quedé pensando en esa referencia inesperada y, dentro de todo, poco proponible, que fue empero un gesto de gran libertad y honestidad intelectual. Claro, no se puede tomar a Simplicio como modelo de una investigación original. Pero la idea de asumir la responsabilidad de forzar los cánones estrictos de la tradición y de mirar directamente las ideas puestas en campo por los pensadores que se quiere discutir, sin la costricción metodológica de tomar cada sistema en su pureza (es decir, sacando partido del juego de combinaciones que resulta de la contaminación), podría ser uno de los mejores modos, si no el mejor, para hacer vivir en serio esas ideas.



Y si lo que estamos diciendo es que se trata de tomar a las teorías filosóficas mirando directamente sus ideas mismas, no estamos haciendo sino aplicar sistemáticamente lo que decía el propio Husserl, a saber que la historia de la filosofía debe ser indagada mirando en ella "las cosas mismas". Es decir, no operando "retorno alguno a..." los sistemas kantiano, hegeliano o leibniziano tomados aisladamente y sobre todo con finalidad filológica, sino afrontando sus problemas como para producir, "a través del estudio de las cosas, el estudio de los maestros, y después, a través del estudio de los maestros, el de las cosas" .[1]

Siguiendo la huella de este método de mirar directamente los problemas, querría confrontar a Leibniz con Husserl, tratando de ver cuáles desafíos recíprocos se tienden el pensamiento monadológico y el fenomenológico. Partiendo pues de la actitud fenomenológica, creo que es necesario desarrollar una confrontación que no aísle la filosofía husserliana de la historia de la filosofía moderna, en cuyo seno se encuentra justamente también el pensamiento leibniziano.

Comparto pues la tesis del historiador de la filosofía y estudioso leibniziano Joseph Moreau, quien escribió que "la filosofía contemporánea ha sido renovada por una manera de afrontar los problemas, por una problemática y por un método instaurados en la escuela fenomenológica". Y agregó que la comprensión plena de este método puede lograrse sólo si se lo conecta con la reflexión que se ha desarrollado en la filosofía moderna.[2]

Para acercarme ahora al nùcleo de mi exposición, quiero recordar que Husserl ha subrayado durante todo el arco de su producción la importancia del pensamiento leibniziano para la estructura conceptual fenomenológica. Este interés suyo puede ser dividido en tres fases, en las cuales se evidencian tres correspondientes temas centrales. En un primer período, que va aproximadamente del 1887 al 1897, Husserl se dedica a los problemas lógicos inherentes a la noción de *mathesis universalis*; en la segunda fase, que podemos ubicar entre el 1897 y el 1905, se ocupa de la relación entre racionalismo y empirismo y estudia en particular los *Nouveaux Essais*. En la tercera fase (desde el 1910/1913 hasta por lo menos el 1935 - es decir casi hasta el final de su vida (1938) ) analiza los problemas de la constitución monadológica, o sea problemas más directamente metafísicos, que plantea con respecto a la constitución de la intersubjetividad y del mundo-de-la-vida. Esta reconstrucción se basa ya sobre las referencias a Leibniz que se encuentran en las

obras editadas de Husserl, ya sobre los manuscritos aún inéditos conservados en el Archivo-Husserl de Lovaina, como así también sobre anotaciones y referencias diseminadas en el epistolario husserliano.

A partir de esta subdivisión esquemática querría extraer y afrontar un único problema, a saber el que se refiere al concepto de intersubjetividad, en el cual se concentra, en una medida máxima, el sentido de la conexión que establezco entre fenomenología y monadología. En una primera fase de su fenomenología trascendental, Husserl parece convencido de poder impostar la intersubjetividad sobre la base del ego puro cartesiano. En efecto las *Meditaciones cartesianas* (1929) extienden la experiencia individual hacia la "experiencia de lo extraño" partiendo del *ego cogito*, o sea de aquello que es apodícticamente cierto y último, y sobre lo cual, y sólo así, se puede fundar cualquier conocimiento del mundo externo. De este modo, no sólo la objetividad, sino también los otros sujetos son reconocidos en virtud de las operaciones de la conciencia egológica.

Pero esta es solamente una parte del programa husserliano: en el desarrollo de la fenomenología en los años treinta, vemos que la "experiencia del otro" se realiza también en la dependencia del ego con el mundo. Husserl apareja al *cogito* de tipo cartesiano un sujeto diferente, que deja de estar regulado por el registro del yo puro y aislado. Esta fase final de la fenomenología trascendental, que ha sido definida también como "la despedida al cartesianismo", ve entrar plenamente en escena un modelo de sujeto que no corresponde sólo al de Descartes y tampoco solamente al de Kant, sino que presenta bien visibles los trazos del sujeto-mónada leibniziano. En efecto, la crítica husserliana a Descartes recalca esta movida de Leibniz: el dualismo no es el plano sobre el cual son pensables las relaciones inmanentes al mundo, y el *cogito* no es pura substancia pensante, sino también somaticidad viviente.

Sin embargo hay que decir, que también la figura de sujeto diseñada por las *Meditaciones cartesianas* posee estos rasgos típicos monadico-leibnizianos: el sujeto es definido allí explicitamente como "mónada" y, como la mónada leibniziana, él también está dotado de fuerza representativa y apetitiva. Esta fuerza vital interna, de la que Leibniz, por primera vez en la historia de la filosofía, ha proporcionado una imagen bien articulada, es la fuerza de la intencionalidad, esa tensión de la conciencia que ha sido inventada precisamente por Husserl.

El proyecto fenomenológico elabora pues un concepto de subjetividad que trata de mantener unidas las características del *cogito* y las de la mónada, ofreciendo una versión original de sujeto que, después de todo, privilegia las características monádicas. La diferencia interna en la evolución de este concepto concierne, como hemos dicho, al pasaje desde las *Meditaciones cartesianas* a la *Crisis de las ciencias europeas*: en este pasaje se verifica una apertura de la noción de sujeto, del cual se hace resaltar su pertenencia al mundo.



Pues bien, creo que la presencia del pensamiento monadológico leibniziano se hace sensible sobre todo en esta nueva atención husserliana hacia el problema del mundo, o mejor: hacia la relación entre sujeto y mundo.

En el intento de sintetizar los juicios de Husserl sobre Leibniz, podemos observar cómo Husserl le atribuye el mérito de haber buscado la conciliación entre el sentido de la naturaleza y el sentido teleológico, o sea, podríamos decir, entre las verdades de hecho y las verdades de razón. Desde este punto de vista, él puede decir que "Leibniz ofrece en su monadología un genial aperçu", puesto que abre una perspectiva que culmina en la concepción fenomenológica, justamente en cuanto intento de fusionar la legitimidad del yo con la legalidad natural.

El punto tal vez culminante del recorrido leibniziano, es decir la armonía preestablecida es interpretada por Husserl como un organicismo no determinista: la interpretación metafísica de las ciencias naturales dada por Leibniz se le ocurre como el signo fundamental del estilo leibniziano. Con este estilo, original e inconfundible, Leibniz armoniza lógica y metafísica, unidas por un sentido monadológico interno que las organiza sin por ello privarlas de su libertad.

Alineándose también en contra de la interpretación kantiana, Husserl sostiene que "Leibniz no fue en ningún sentido el metafísico dogmático que entendió Kant". Al contrario, él habría anticipado la fenomenología, prefigurando, con la teoría de la *vis expressiva o repraesentativa* la idea de la intencionalidad de la conciencia. Leibniz sería entonces no solamente uno de los pilares de la filosofía moderna de la subjetividad, sino también uno de los precursores del pensamiento fenomenológico. "Su teoría de las mónadas - escribe aún Husserl - es una de las más grandes anticipaciones de la historia. Quien la comprende profundamente no puede dejar de atribuirle un gran contenido de verdad. Estableciendo las propiedades fundamentales de la mónada, en los temas de la percepción, del pasaje de percepción a percepción, y en particular en la re-

presentación de algo que, aún sin estar realmente presente, es perceptivamente conciente, Leibniz ha captado y elaborado sobre el plano metafísico las propiedades fundamentales de la intencionalidad".[3]

Pero también en el plano de la teoría del conocimiento, Husserl aprecia el pensamiento monadológico. Considera que en la determinación del sentido auténtico del apriori, Kant se habría quedado aún "atrás con respecto a Leibniz", puesto que "Leibniz tiene el mérito de haber sido el primero, en la edad moderna, en haber comprendido el sentido más profundo y más preciado del idealismo platónico y, en consecuencia, en haber reconocido las ideas como unidades dadas en sí mismas en una peculiar visión eidética".[4]

Elaborando su propia fenomenología trascendental, Husserl considera haber retomado el viejo proyecto leibniziano, o por lo menos algunos de sus puntos fundamentales, insertándolos en una óptica nueva y autónoma. Por lo tanto, no nos sorprenderemos cuando Husserl declare que "en definitiva nosotros hemos renovado la teoría leibniziana de la mónada".

Ahora podemos incluso revertir la mirada genealógica y proyectar la fenomenología hacia Leibniz: en su exigencia de inicio radical, Husserl revaloriza el puente leibniziano entre el descubrimiento de lo formal y la afirmación de lo trascendental, aquel puente que desde la *mathesis universalis* lleva a la sistematicidad concreta del universo monádico. Así, dice Husserl, "la fenomenología conduce hacia la monadología anticipada por Leibniz en un genial aperçu".[5]

Es claro que no podemos hacer de la fenomenología un simple repetición de la concepción monadológica. Husserl manifiesta frecuentemente sus criticas, que se dirigen en particular al aspecto de incompletitud de la reflexión leibniziana. Según él, a pesar de sus geniales anticipaciones de la perspectiva fenomenológica, la filosofía de Leibniz, queda como un proyecto incumplido, porque no desarrolla en profundidad las intuiciónes de la subjetividad de la mónada y de la relatividad subjetiva del conocimiento.

Puesto que no llega a librarse radicalmente de lo que Husserl llama la actitud natural, la metafísica monadológica no logra fundar la ciencia pura de la subjetividad. "Toda metafísica -escribe Husserl-, y por lo tanto también toda monadología, es manifiestamente absurda si se desarrolla antes de aquella ciencia pura obtenida del *ego cogito* y, especialmente, antes de la solución de las cuestiones trascendentales".[6] Por supuesto, en la óptica de Husserl, la reflexión leibniziana ha consentido el nacimiento de la filosofía trascendental kantiana, y por ende, tiene el mérito de haber abierto el camino a la problemática trascendental. En efecto, Husserl escribe, "si Kant presupone la pluralidad de los sujetos, y les atribuye propiedades universales, estos conocimientos derivan manifiestamente de una transposición de la concepción empirista del mundo en la filosofía monadológica de Leibniz".[7] Pero, como Kant, tampoco Leibniz consigue fundar la teoría trascendental del conocimiento en el ámbito de una ciencia pura de la conciencia subjetiva.



Es evidente que los proyectos fenomenológico y monadológico se diferencian además por su orientación gnoseológica: si para Leibniz vale la búsqueda del saber, como recurso a la omnisciencia divina, para Husserl el conocimiento se despliega como resultado de la relación entre sujeto concreto y pensamiento trascendental.

De manera que, usando las palabras husserlianas, podemos decir que la fenomenología "se presenta como una monadología, pero a pesar de los ecos de metafísica leibniziana que, adrede, evoca, ésta extrae su contenido de la explicación fenomenológica pura de la experiencia trascendental producida a partir de la reducción trascendental".[8] La metafísica de la mónada se transforma en una fenomenología de las vivencias de la conciencia, donde en lugar del espejarse de todas las mónadas en el horizonte de la *monas monadum*, hay una resolución de lo vivido en una reflexión sobre el constante flujo de la experiencia subjetiva. Pero a pesar de estas diferencias, la fenomenología conserva como plataforma conceptual propia una monadología, tanto en el plano metafísico, como, sobre todo, en el metodológico. Si el eje fenomenológico es el sujeto que ejerce la reducción (la llamada epojé), y si es cierto que este sujeto no está monádicamente cerrado sino que se comunica directamente con el mundo, entonces es cierto también que Husserl piensa en la teoría de la mónada como método de explicitación de las funciones de la subjetividad. Husserl tematiza el ego tomado en su plena concreción y elige llamarlo, "con palabra leibniziana, [...] mónada".[9]

Volvamos ahora al nudo teorético anunciado más arriba, o sea al concepto de intersubjetividad. De acuerdo con mi interpretación del concepto de intersubjetividad, podemos decir que nos encontramos con un ensanchamiento de la egología trascendental al que hemos llegado por medio de la monadología. Lo que Husserl define como "génesis monádica" es la actividad intencional, perceptiva y representativa, de la

conciencia, que es, precisamente, inmanentemente monádica, pero también intencionalmente abierta. Una mónada - dice en efecto Husserl haciéndose eco de Leibniz -, no puede ni comenzar ni finalizar: según las palabras mismas de Husserl, "el yo no puede nacer ni perecer, sino que vive siempre (piensa siempre); el yo, la subjetividad monádica que la reducción fenomenológica nos da en su pureza, es 'eterno', en cierto sentido inmortal".[10]

Pero a este argumento de Husserl típicamente leibniziano se le acopla otro típicamente fenomenológico: la eternidad monádica es reinterpretada como infinidad teleológica de los sujetos humanos en sus relaciones recíprocas. Husserl considera que, a través de esta reformulación, estamos en condiciones de superar el aislamiento monádico (el del *cogito* cartesiano había ya sido superado desde hacía rato) y nos vemos devueltos a la multiplicidad intermonádica. Esta movida representa, a mi entender, el punto de llegada de la teoría husserliana de la constitución. Y siendo la teoría de la constitución, la arquitectura teórica de la relación entre sujeto y mundo, en virtud de la citada movida, se transforma en una teoría en la que el uno y lo múltiple se encuentran ligados de una manera típicamente monadológica. Diria yo que aquí se anuncia el grado monadológico de la fenomenología genética.

Este modelo de intersubjetividad, que se remite a veces incluso lingüísticamente a Leibniz, se despega, sin embargo, de la idea de la armonía preestablecida: la armonía es sí el acuerdo intermonádico, pero este acuerdo debe ser un acuerdo "intencional", debe presuponer, pues, el movimiento intencional de la conciencia subjetiva hacia la alteridad. En el mundo leibniziano de la armonía preestablecida Husserl introduce la intencionalidad. Entonces también la ausencia de ventanas es modificada: "las mónadas tienen ventanas" - dice Husserl - "las ventanas son las empatías", en alemán, las *Einfühlungen*.[11] Gracias al *conatus* intencional de la empatía, los sujetos-mónadas se dirigen el uno hacia el otro. Entre las mónadas no hay entonces separación, sino comunicación. Las geometrías intermonádicas se multiplican en una proliferación incesante de relaciones. El universo monadológico se vuelve mundo de las relaciones vividas de los sujetos vivientes y comunicantes; la fusión entre las mónadas se cumple por elección de los sujetos intencionales. Y esta elección es una elección de convergencia entre sujetos que han operado la reducción.

Vista a la luz de la tranformación fenomenológica de la monadología, la epojé no se presenta ya como el gesto más radical del solipsismo (como ha sido frecuentemente interpretada), sino como el vínculo recíproco (casi el leibniziano *"vinculum"*) que puede unir indisolublemente a los sujetos. En este paradojal individualismo, cada sujeto confiere sentido al otro, imprimiendo su propio estilo individual al ritmo universal del mundo intersubjetivo.



Esta sucesión de analogías y diferencias entre la inspiración fenomenológica y la monadológica ha sido raramente evidenciada por los intérpretes (salvo algunas excepciones, entre las que debo señalar a Julia Iribarne, autora de un reciente ensayo dedicado justamente al concepto husserliano de mónada).[12] Pero estas conexiones, las que hemos ya enunciado y otras posibles, indican que se puede ir más allá, y sugieren, precisamente, la idea de que se puede articular sobre ellas un nuevo paradigma filosófico. El *locus* sistemático de este paradigma parece ser justamente la intersubjetividad, si en el interior de esta dimensión encontramos no sólo los problemas fundamentales de la fenomenología y del pensamiento leibniziano, sino también la apertura teorética para un desarrollo autónomo de tales problemas.

La cuestión más urgente en la evolución de la fenomenología parece ser la reformulación de la relación entre el sujeto y la alteridad. En el espacio de esta relación se juega, creo yo, buena parte de la reflexión filosófica del próximo futuro. Este espacio ha sido preparado por la filosofía del diálogo, por el existencialismo, por la hermenéutica y, precisamente, por la teoría husserliana de la intersubjetividad. Prescindiendo de las numerosas y diversas críticas efectuadas a esta teoría - demasiado idealista, dijeron algunos; demasiado egológica, dijeron otros; poco concretamente dialógica, poco factualmente histórica, etc... -, mi hipótesis es que en algunos de sus puntos centrales, ésta representa un auténtico desafío para la filosofía contemporánea, justamente porque pone en juego aquellas cuestiones a las cuales se trata hoy de dar una respuesta. A saber, el problema de la complejidad del mundo social, el problema de la coexistencia entre individuos y entre grupos, el problema de la responsabilidad individual hacia la alteridad, hacia los otros y hacia el mundo natural. Mirando bien, todos estos temas están contenidos en la fenomenología husserliana, aunque las respuestas que ella ha dado no nos satisfacen enteramente. Cuando, para responder más adecuadamente a estas cuestiones, intentamos integrar los estímulos fenomenológicos con pintorescos escorzos metafísicos leibnizianos, estamos

transfiriendo la solución del problema de la intersubjetividad a un metanivel, respecto a los niveles fenomenológico y monadológico.

Si es cierto que el mundo monadológico es tanto el mundo de la armonía preestablecida, cuanto el mundo de la multiplicación infinita de las substancias, de los fenómenos y de los nexos que los regulan, el mundo de las bifurcaciones, de las relaciones diferenciales y de las pluralizaciones; y si es cierto que nuestro mundo es, en su estructura, próximo a la ficción leibniziana del organicismo, entonces la visión monadológica del mundo no es sólo un modelo de pensamiento, sino una verdadera descripción interpretativa de nuestro mundo. Del mismo modo, si es cierto que vivimos en un "mundo leibniziano" (porque el aumento de la complejdad recuerda la proliferación de la multiplicidad en el universo monadológico), entonces el pensamiento monadológico no es solamente un cuerpo teórico abstracto, sino un potencial práctico de interpretación del mundo y de acción en el mundo. Tomando entonces esta valencia poco vistosa que hemos apenas mostrado, aquellos problemas que interesan a la fenomenología de la intersubjetividad y que tocan de cerca nuestra existencia en el mundo - los problemas de la complejidad, de las relaciones con la alteridad, etc... - pueden ser interpretados también desde la óptica monadológica. En otras palabras: ¿qué nos puede decir Leibniz si lo interrogamos sobre estas cuestiones? ¿Qué nos puede indicar Leibniz a propósito de la intersubjetividad? Y, por otro lado, ¿cómo podemos transformar la fenomenología de Husserl para elaborar nuestra solución a estos problemas?

Mi propuesta es la de considerar la subjetividad misma como intersubjetiva en sí. Si aceptamos esta hipótesis, si aceptamos pues que incluso el núcleo más íntimo del sujeto sea expuesto a la alteridad, o sea que éste se inserte en la dinámica multipolar de la alteridad, no nos parecerá extraño que Husserl diga que los resultados de la explicitación fenomenológica de la experiencia del otro son "resultados monadológicos".[13] Y lo son, precisamente, porque la mónada es en sí, sólo en su pertenencia al universo: espejo viviente del universo significa también partícipe del universo de la multiplicidad. La originalidad del universo plural absorbe también la originalidad de la subjetividad monádica, luego, en los términos de nuestra cuestión, la intersubjetividad es la estructura originaria de nuestra pertenencia al mundo. Pero esta originalidad no es pura, no es unívoca y sobre todo no es absoluta. Ella misma nace en la relación intersubjetiva, y esta multiplicidad de relaciones no



es, en efecto, unívoca, sino que se estratifica en la incesante oscilación entre el yo y el otro, en el vaivén de senderos que se cruzan entre el yo y el otro.

La intersubjetividad sería entonces algo como la "razón universal" leibniziana, con una diferencia de tono: si en Leibniz la intersubjetividad como universo intermonádico está ya dada, ya constituida, en el fondo casi independiente de las operaciones intencionales subjetivas; en Husserl está dada sólo en parte, o sea según la hipótesis de que la subjetividad es ya en sí intersubjetiva. Pero la plenitud de la intersubjetividad queda siempre aún por alcanzar, y sólo la actividad intencional de los sujetos puede develarla.

Si el mundo armónico leibniziano es ya intersubjetivo gracias a la posición misma de las mónadas - microcosmos en el *continuum* del universo -, el mundo-de-la-vida fenomenológico, la *Lebenswelt* intermonádica como lo llama Husserl, debe ser puesto en discusión, criticado, puesto en epojé, para poder luego construir sobre las cenizas de la visión científica tradicional del mundo, una nueva visión que refleje y, sobre todo, fundamente la posibilidad de la intersubjetividad. A pesar de las apariencias, la intersubjetividad fenomenológica, por lo menos tal como yo la interpreto, es tal vez más sólida que la monadológica, justamente porque, en su precariedad, se apoya sobre la responsabilidad que los individuos asumen con respecto a la multiplicidad. Si, como hemos dicho, la intersubjetividad era una dimensión originaria, ahora lo es en un nivel más alto, justamente porque los sujetos, gracias a la epojé, pueden tomar conciencia y por ende asumir la responsabilidad de esta dimensión.

Por supuesto esta hipótesis no está exenta de paradojas, pero en el fondo reproduce las paradojas ínsitas en la idea de comunidad intersubjetiva. Que el sujeto constituya la intersubjetividad y al mismo tiempo sea constituido por la intersubjetividad, es una paradoja. Y que el sujeto se exponga al otro y al mismo tiempo considere producirlo, es una paradoja.

Y paradójica es también la concepción leibniziana de las relaciones intermonádicas. En efecto, las mónadas están ligadas entre sí mediante un vínculo no directamente intencional, que produce, sin embargo, como consecuencia, una cierta intencionalidad. Me explico: aunque haría falta la "*intentio*" para que una mónada se conecte con las otras (en efecto, en Leibniz, ella no se conecta con las otras porque no lo necesita), el resul-

tado de la teoría de la armonía es un entrecruzarse de intenciones -o sea, como me gustaría decir, de miradas recíprocas entre las mónadas.

No quisiera dar la impresión de estar forzando la teoría de la mónada, justamente en su núcleo más sólido, o sea en la idea de la falta absoluta de ventanas. Sin embargo, esta celosa clausura representa una auténtica provocación para el pensamiento filosófico y, en definitiva, sin parecer paradojal, creo que suscita con dramatismo y urgencia, precisamente el problema que parece querer excluir: vale decir, el problema de la intermonadicidad. Como si Leibniz hubiese visto lo abismal del problema, y lo hubiese planteado en forma negativa: en lugar de tratar de resolverlo, lo dramatiza en su negación, en la clausura monádica. Y esto me parece un modo extraordinariamente trágico y extremadamente refinado de hablar de la comunicación intersubjetiva: no hablar de ello, justamente porque hablando, se corre el riesgo de resolverlo, es decir, de borrarlo como problema. La clausura de la mónada, quiere representar el abismo del solipsismo, pero la mónada no posee ventanas porque ya está en el universo de la comunicación, porque ya participa del universo de todas las otras mónadas. Y si participar significa encontrarse en una relación recíproca, entonces, las mónadas se encuentran ya en una suerte de dimensión intersubjetiva.

Esta dimensión es el universo monadológico, en el cual, como dice Leibniz, "todo es lleno y en todas partes hay substancias simples que están efectivamente separadas unas de otras por acciones propias que cambian continuamente sus relaciones".[14] Los cambios en las relaciones internas de la mónada, producen una acción que, a su vez, produce un cambio de la mónada. Pero en un mundo todo lleno, donde la mínima variación hace variar el universo entero, incluso cada mínimo cambio en las relaciones intramonádicas produce un cambio en las relaciones que transitan por todo el mundo y que son, pues, intermonádicas.

De aquí se obtiene la idea de la armonía, del acuerdo que subsiste entre las mónadas y entre todas las partes del universo. Pero no puede haber una armonía entre entidades inertes o perfectamente aisladas: mejor dicho, ésta se parecería a una armonía artificiosa entre bolas de billar, mantenidas juntas y reguladas por un jugador. No es ésta la idea que ha sugerido a Leibniz la imagen del relojero: Dios no arregla constantemente la posición de bolas de billar, sino que supervisa el acuerdo que las mónadas instauran entre sí. Y este acuerdo es constantemente



vuelto a poner en juego, es constantemente renegociado, renovado y reencontrado.

Pero, curiosamente, esta es justamente la concepción husserliana del acuerdo intersubjetivo (sí, también Husserl habla a veces de "acuerdo" y de "armonía intermonádica" - por ejemplo, en la V Meditación cartesiana). Quiero citar un pasaje de las *Meditaciones cartesianas* que a propósito me parece ejemplificador: "Es inherente a la constitución del mundo objetivo, por esencia, una armonía de mónadas, es más, [le es inherente] esa constitución armónica particular que tienen las mónadas, y por ende, una génesis que se activa armónicamente en cada mónada".[15] El mundo se vuelve intersubjetivo gracias al acuerdo entre las mónadas, que no es impuesto dogmáticamente ni de manera sobrenatural, sino que es "intencional", es un acuerdo que parte de una *intentio* y que deviene, él mismo, objetivo de una *intentio*. "Se trata de un hecho que pertenece a los contenidos intencionales que se encuentran en los hechos del mundo de experiencia existente para nosotros."[16] La armonía se transforma en un hecho de experiencia intersubjetiva, experiencia que las mónadas obtienen participando del mundo, o sea, poniéndose en relación recíproca. Y por otra parte, también la intersubjetividad en sentido fenomenológico se vuelve un hecho de armonía intermonádica, de "interexpresión" (si me es consentido el término) entre las mónadas. Por lo tanto, no sólo es posible leer en clave fenomenológica la relación intermonádica leibniziana, introduciendo en ella la intencionalidad, sino que, además, es posible, interpretar a esta última desde el punto de vista de la armonía monadológica.

Esta situación de acuerdo problemático es lo que yo llamaría la antinomia de la intersubjetividad, la antinomia de la relación entre el sujeto y el otro, entre la singularidad del yo y la multiplicidad de los otros. Pero, para avecinarme a la conclusión, quiero decir que no deberíamos tratar a toda costa de resolver esta antinomia. A mi entender, quedarse en ella significa, por un lado, acoger el sentido, antinómico él también, de la armonía intermonádica monadológica, y por otro lado, reelaborar el sentido fenomenológico de la comunidad viviente. ¿Cómo reconocer al otro? ¿Y cómo aceptarlo como otro? A esta pregunta el pensamiento de la armonía responde: el otro es el interior más interno del yo monádico, porque "ser" el espejo viviente de la alteridad significa ser la alteridad misma (y esto es una paradoja). Y a la misma pregunta, mi propuesta fenomenológica respondería: "l' altro è l' oltre", el otro es el más allá del yo,

no tanto porque está afuera del yo, cuanto porque es aquello hacia lo cual el yo "debe" tender (y esto también es una paradoja). Mantener juntos lo interno y su más allá, el yo y el otro, significa acoger la pluralidad. Aceptar lo múltiple como horizonte universal, pero no en tanto horizonte de lo global, o sea de la simple totalidad, contrapuesto a lo singular, sino como la pura posibilidad de pluralizar la singularidad.

El encuentro entre fenomenología y monadología en el terreno de la intersubjetividad, ofrece entonces el espacio para conservar esta paradoja, para demorarse en él. El paradigma que surge a partir de este encuentro, es el de una "fenomenología monadológica" que sepa conservar la multiplicidad explorando la subjetividad, que enseñe al sujeto a acoger al otro aceptándose a sí mismo, para que el yo deje hablar al otro tomándose al mismo tiempo la responsabilidad de hablar en primera persona.

En este paradigma, la tonalidad "trans-subjetiva" de la concepción monadológica se conjuga con lo que yo llamaría el "subjetivismo intersubjetivo" husserliano, diseñando un horizonte que conserva la identidad (o sea la peculiaridad propia) y la diferencia (o sea la peculiaridad ajena) en una relacionalidad en la cual cada uno de los puntos es expresión de sí mismo, justamente, porque puede ser expresión de todos los otros. Esta interpretación se traduce entonces en una fenomenología monadológica de las relaciones intersubjetivas.

En el marco de este nuevo paradigma la fenomenología monadológica se vuelve lógica de la intersubjetividad viviente, así como la fenomenología husserliana era la lógica de la subjetividad concreta y como la monadología era la lógica del universo "*vivum et actuosum*". Tal vez con esta hipótesis hemos abierto un sendero para analizar la multiplicidad de las relaciones, mejor dicho, para "volver" a la multiplicidad de las relaciones, de la cual, solamente, pueden nacer el yo y el otro. Tal vez, volver a esa multiplicidad de la que provenimos, después de haber eliminado cualquier prejuicio acerca de ella, significa volver a la dimensión más propia de nuestra vida en el mundo.

*Traducido del italiano por Claudia Razza.*



## NOTAS

1 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, "Husserliana" Bd. XXV, Dordrecht, Kluwer 1986, p. 206.

2 Cfr. J. Moreau, *Leibniz et la pensée phénoménologique*, en *Akten des I. Internationaler Leibniz-Kongresses*, "Studia Leibnitiana", Supplementa, 1966, vol. V, p. 207.

3 E. Husserl, *Erste Philosophie*, hrsg. von R. Boehm, "Husserliana" Bd. VII-VIII, Den Haag, Nijhoff 1956-59, vol. VII, p. 197.

4 E. Husserl, *Erste Philosophie*, op. cit., p. 196-198.

5 *Ibid.*, vol. VIII, p. 178.

6 *Ibid.*, vol. VII, p. 366.

7 *Ibid.*, p. 369.

8 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von S. Strasser, "Husserliana" Bd. I, Den Haag, Njihoff 1950, § 62.

9 *Ibid.*, § 33.

10 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. von I. Kern, "Husserliana" Bd. XIII-XV, Den Haag, Njihoff 1973, vol. XIV, p. 157.

11 *Ibid.*, p. 260.

12 Julia V. Iribarne, *La fenomenología de Husserl como monadología*, en "Escritos de Filosofía", 15-16, 1985, p. 71-82.

13 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, § 59.

14 G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.J. Gerhardt, 7 Bd., Berlin 1885, vol. 6, p. 598.

15 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, § 49.

16 *Ibid.*

ABSTRACT

The main thesis of this paper is that the philosophy of Leibniz and the philosophy of Husserl present some analogies. Looking to these analogies with attention, we can see that they show two events: on one hand, an inattended methodological affinity between both thinkers; on the other hand, the possibility to develope, just starting from this affinity, a filosofical paradigm that uses some basic presuppositions of both Leibniz and Husserl. The central themes of this fenomenological-monadological reflexions are: a) the leibnician idea of the necessity of the monadic point of view and of intermonadic relations in the universe; b) the husserlian theory of intersubjectivity as the only possible level of theorical-practical verification of the relations between subjects. But it is better to precise that the design of this new paradigm is a work which is only announced in the present text, and that will need to be sistematically developed in a second time.

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# CRITICA AL 'DEMARCACIONISMO': ALCANCE Y PERSPECTIVAS

**G. Marqués**

## I

Para elegir entre teorías, hipótesis u otra unidad de análisis en ciencia es absolutamente necesario dar una serie de pasos. De entre ellos, una vez identificado el objetivo, los más relevantes en función de nuestra discusión, son los siguientes: a) "recortar" algún conjunto de elementos C que han de tomarse como elementos de juicio en la actividad de evaluación y b) explicitar algún criterio evaluador. Usualmente se añade un tercer paso c), que consiste en explicitar criterios normativos: un conjunto de reglas que indiquen qué actitud ante las teorías o líneas de investigación debe adoptarse como consecuencia de los resultados de la evaluación.

El primer paso representa una decisión inevitable e imprescindible que se inscribe en la implementación de un programa más amplio de evaluación o demarcación. Las diferentes metodologías que pueden ser agrupadas bajo el rótulo de "demarcacionismo" han incorporado prácticamente la misma interpretación de C: han incluído entre los elementos de juicio consideraciones lógicas y empíricas y excluído otros factores, tales como visiones de (supuestos) individuos particularmente dotados, la proveniencia de la teoría, su acuerdo o desacuerdo con textos, documentos o líneas de principio de individuos o instituciones privilegiadas, la personalidad de su creador, etc. De aquí en más designaremos como ¥ a la interpretación predominante de C.

Sin embargo, a pesar de este vasto consenso acerca de qué constituye y qué no un elemento de juicio para evaluar teorías, dichas metodologías pueden diferir sustancialmente acerca de las reglas de evaluación y el empleo normativo que se hace de ellas. En pocas palabras: ¥ no implica de por sí una determinada metodología, lo cual muestra que en modo alguno puede confundirse la crítica del contexto particular seleccionado con la crítica de la metodología que lo incorpora. Podría decirse, con los reparos que mencionaremos de inmediato, que su misión se

reduce a "limpiar" el terreno para la posterior edificación de metodologías (que pueden ser muy diversas entre sí a pesar de coincidir en el cuerpo de evidencia relevante para la evaluación o la prescripción).

Cabe acotar que la cautela que trasunta el párrafo anterior se debe a que esta "limpieza" no deja tras de sí un vacío, sino elementos bien precisos que condicionan (aunque en modo alguno determinan) la construcción posterior. Las reglas de evaluación consisten en una cierta manipulación o puesta en relación de los elementos previamente seleccionados en el paso (a). En consecuencia, ¥ no sólo acota el ámbito de los elementos de juicio a tomar en consideración, sino también el de los criterios de evaluación utilizables.

Las críticas que en el último cuarto de siglo han sido dirigidas contra las diversas versiones del programa de investigación demarcacionista, especialmente las provenientes de parte de Kuhn y Feyerabend, recogen la complejidad de esta situación y por ello se precipitan sobre blancos muy diversos, aunque conectados: a) la interpretación de C presupuesta en las metodologías del empirismo lógico y el poppereanismo; b) las diferentes versiones de los dos componentes básicos de estas metodologías: sus reglas evaluativas y normativas; c) a veces se expresan como sosteniendo una posición más radical que rechazaría no ya tal o cual interpretación particular de C sino la necesidad (o posibilidad) misma de un contexto de evaluación y no ya tales o cuales reglas sino la necesidad, conveniencia y hasta la posibilidad de implantar cualesquiera criterios evaluativos o normativos. A continuación procuraremos separar y diferenciar algunas de las críticas principales y sopesar sus méritos respectivos. El plan es el siguiente. En II abordaremos la discusión referente a la distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación y en III la discusión referente a la pretención evaluativa y prescriptiva de las metodologías clásicas. Procuraremos mostrar que buena parte de la crítica "no standard" es sólida, aunque algunos aspectos resultarán inaceptables. Finalmente en IV indicaremos algunos de los lineamientos a tomar en cuenta para la construcción de una alternativa viable para el ejercicio de la reflexión epistemológica.

## *II*

Frecuentemente, el cuestionamiento enlaza dos componentes del programa demarcacionista que, aunque se hallan estrechamente ligados, resultan separables: la crítica al *contenido* de ¥ y la crítica a la *distinción misma* entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Procuraremos diferenciarlas.



### *Crítica a la distinción entre contextos*

Existen dos versiones muy diferentes de la distinción: una presentada en términos históricos y la otra en términos lógicos. En el primer caso la distinción es interpretada como expresando un hecho fáctico: una fractura en el proceso de producción de conocimiento en apoyo de la cual podrían invocarse consideraciones empíricas e históricas. Una versión usual de la crítica dirigida a esta concepción de la distinción podría ser la siguiente. El proceso de creación o producción de teorías involucra *de hecho* valuaciones, aunque, naturalmente, éstas prosiguen una vez que el "producto" está terminado. Por otra parte, no se afirma meramente que creación y evaluación se den de hecho juntas, sino que el proceso creativo *es* un proceso evaluativo: no es posible prescindir de la evaluación sin eliminar también la creatividad y el producto científico mismo. El argumento mencionado cumple dos propósitos: mostrar la unidad del proceso y remarcar la necesidad de esta unión.

La crítica mencionada va dirigida (a mi modo de ver con éxito) exclusivamente contra la versión mencionada en primer lugar, pero carece de eficacia en referencia a la segunda versión de la distinción. En realidad, quien acepte ¥ no tendría ninguna dificultad en admitir lo puntualizado. Pero podría insistir, con razón, en que para evaluar es absolutamente necesario contar con algún conjunto de criterios y es a ellos a quienes se refiere con el rótulo de "contexto de justificación". Por ende, pareciera que si se interpreta la distinción como perteneciendo exclusivamente al ámbito lógico, la misma resulta insoslayable *si* se pretende dar el paso adicional de evaluar teorías científicas. Cabe la pregunta, entonces, de por qué razón se ataca tan persistenetemente a la distinción mencionada. Una respuesta parcial ya fue adelantada y tiene que ver con la manera en que la distinción es frecuentemente formulada: en términos histórico-procesuales. Pero la razón principal estriba en que se confunde el problema de la necesidad de la distinción con otro muy diferente: el del contenido específico que adquirió C en las concepciones clásicas (es decir, se cuestiona la aceptabilidad de ¥). Nos referiremos ahora a este segundo problema.

*Crítica a ¥*

Hay dos aspectos de ¥ que merecen ser examinados: su *razonabilidad* y su *status*. Con respecto al primer punto puede esgrimirse el siguiente argumento. En realidad, ¥ es un producto (resultado) histórico, una respuesta a necesidades (o, al menos, una respuesta a lo que se estimaba como necesidades) de la práctica científica del momento. La razonabilidad de ¥, de su contenido particular, provino de la acuciante necesidad de desactivar la pesada tradición oscurantista que convertía a la autoridad de la Biblia o de Aristóteles (o, en su versión moderna, a la autoridad de presuntas facultades privilegiadas) en elemento de juicio inapelable a la hora de la evaluación. Este cambio formó parte de lo que en términos de Weber constituyó el complejo proceso de conversión de la autoridad personal (carismática) a la denominada "racional" (burocrática). Respondió a la exigencia de reglas claras, explícitas y pasibles del control público; al requirimiento de transparencia. Pero, prosigue el argumento, los tiempos han cambiado y esta presunta adecuación es ahora cuestionable tomando en cuenta nuestro conocimiento actual de la práctica científica actual y pasada. El tipo de elementos de juicio en base a los cuales los científicos toman sus decisiones alcanza usualmente tal complejidad y variedad que a menudo difiere de la interpretación de C supuesta por las metodologías corrientes. La crítica afecta a la vez al *contenido* de ¥ y a su pretendida *validez universal* (atemporalidad). En primer lugar, insiste en que el científico real (o la comunidad científica), frecuentemente no toma en cuenta factores *incluídos* en ¥ y, en contrapartida, evalúa en base a factores *excluídos* de ¥: la evidencia que toma como base es a menudo, aunque no necesariamente siempre, la contraindicada (por ejemplo, puede preferir valores o "corazonadas" a datos empíricos sólidamente confirmados). En segundo lugar, el tipo de elementos de juicio tomados en cuenta por el científico concreto no conforman un repertorio cerrado, dado de una vez y para siempre y listo para ser empleados en toda circunstancia. Kuhn, por ejemplo, muestra que xisten dos clases de evaluación muy diferentes, que dependen de situaciones coyunturales distintas y en las cuales se utilizan *tipos* de elementos de juicio diferentes. La primera tiene lugar en circunstancias ordinarias bajo la guia de un paradigma. En estos casos, los elementos de juicio empíricos admitidos por la comunidad científica cumplen un rol importante en la estimación de los productos científicos elaborados dentro del paradigma. La segunda clase ocurre en circunstancias de crisis, en las cuales el paradigma pierde el rol orientador recién mencionado debido a que ahora hay que elegir *entre paradigmas*, no entre subproductos de *un mismo* paradigma. En estas circunstancias el rol predominante pueden desempeñarlo los *valores* atribuidos por el científico o la comunidad a tal o cual característica de las concepciones en pugna que se ofrecen como alternativa. Es debido a que la evaluación se efectúa en el *interior* de un paradigma lo que permite que los factores "clásicos" (consideraciones lógicas y empíricas) puedan ser empleadas en el primer caso (aunque en modo alguno de manera exclusiva y ni siquiera predominante) y no en el segundo.



*Status de ¥*

Supongamos que el argumento anterior ha sido establecido y que se admite que la interpretación de C empleada por el científico real en su práctica concreta es más rica y variable que la incorporada por la metodología tradicional. Se dirá: ello no afecta al demarcacionista propiciador de ¥, quien prescribe (más que describe) pautas de comportamiento que considera favorables para el desarrollo científico. En realidad, prosigue el argumento, ¥ comporta un ingrediente a-priori: el privilegiar tal o cual factor y excluir otros no enuncia una hipótesis empírica. No establece una conjetura acerca del tipo de elementos de juicio que efectivamente es tomado en consideración por los científicos o las comunidades científicas para evaluar teorías. Más bien afirma lo que *debería* tomarse en cuenta (y lo que no) a los fines de la evaluación. Estas consideraciones acerca del status de ¥ ponen en tela de juicio la pertinencia de la crítica histórica reseñada más arriba. Creo, sin embargo, que la fuerza de esta crítica es considerable y que no resulta tan sencillo ponerse fuera de su alcance.

En primer lugar, los elementos de juicio empleados "ilícitamente" (según la versión standard) en la práctica científica real se hallan frecuentemente presentes en circunstancias calificadas como progresivas (y consideradas como verdaderos hitos en la historia del desarrollo científico) por los propios sostenedores de ¥. La crítica resulta eficáz porque transcurre en el interior de la metodología atacada. Por ello no es necesario que el agresor disponga de una noción defendible de progreso científico. Ni siquiera hace falta que crea en ello.

En segundo lugar, la discusión previa acerca de las razones (sin duda sólidas) que se encuentran entre los factores que dieron orígen a ¥ revela que ésta no nació de un repollo, sino que fue propuesta en vista de dos consideraciones empíricas asociadas:

1) una evaluación negativa de los elementos de juicio empleados durante buena parte de la historia de la ciencia y de las consecuencias que ello le acarreó;

2) una estimación de los cambios que sería necesario introducir en la interpretación antígua de C tradicional (aquella contra la que debió batirse Galileo) para adecuarse (y contribuir) al desarrollo de la ciencia.

En suma, la interpretación predominante de C ha adquirido su razonabilidad de un cuidadoso examen crítico de la historia pasada y comporta la asunción de un compromiso con la historia presente y futura. Aunque, en última instancia, provenga de (o consista en) una decisión (cosa que nadie duda), ésta no se reduce a una mera convención fruto de ociosos filósofos de gabinete. Su contenido no es independiente de las consideraciones concretas (empíricas e históricas) mencionadas. Por el contrario, fué la solución (temporaria) a un problema filosófico que si resultó interesante es porque hundía sus raíces en apremiantes condiciones históricas. Uno se pregunta, entonces, por qué razón la confrontación con la historia y la ciencia real, que ha funcionado tan bién en el pasado para sugerir las modificaciones que condujeron a ¥, ya no puede, es más: *no debe*, ser usada para ulteriores rectificaciones.

En función de este último resultado podemos dar un paso más y distinguir entre el contenido concreto que ha asumido la crítica no standard de ¥ en sus diferentes versiones y su legitimidad de principio. Nuestra tesis es que aunque la crítica histórica específica efectuada por tal o cual crítico particular sea discutible o hasta errónea (sus reconstrucciones históricas presuponen hipótesis y supuestos tan falibles en principio como las concepciones que critican) igualmente tendría vigencia su reclamo del *derecho* a utilizarla como medio para juzgar los méritos y deméritos de cualquier interpretación de C que se proponga, incluída ¥.

## *III*

Hasta ahora nos hemos limitado a explicitar algunos aspectos de la discusión concerniente al contexto de justificación. Para obtener una



perspectiva más completa de lo que se halla en juego es necesario desplazarse desde el estrecho marco de esta polémica a la crítica global de las metodologías demarcacionistas. Mi impresión es que la significación de la crítica a ¥ reside en gran medida en que es parte de un programa de rechazo más amplio que apunta sobre todo a la evaluación y la prescripción. Dicho con más precisión, los cuestionamientos son dos y afectan a:

1) la pretención de que en toda circunstancia es necesario evaluar en base a ¥;

2) la pretención de prescribir sobre la base de tal evaluación.

En alguna medida el primer punto ya ha sido abordado en II y aquí no agregaremos nada más a lo ya dicho. Mi interés principal recae en el segundo de los puntos mencionados y a este respecto quisiera mostrar que existen razones para modificar (atemperar) el carácter de la evaluación y, consiguientemente, de la prescripción. Con ello, el plan inicial de las metodologías demarcacionistas pierde buena parte de su contenido y atractivo. He aquí el argumento.

Sea un dominio de objetos D en el cual el valor de uno cualquiera de sus componentes es una propiedad intrínseca de ese objeto. La asignación de preferencias entre los componentes de D resulta correcta en tanto y en cuanto refleja un ordenamiento esencial inmanente a los objetos que conforman el campo en el cual esta asignación tiene lugar. Esto significa que es independiente del decisor y si el factor individual incide de alguna manera es distorsionando el ordenamiento "objetivo" preexistente en los objetos mismos. Esta postura es esencialista y, por ello mismo, fijista (a-histórica). Implica que si x es preferible a y en algún respecto, como "ser preferible a y" es una propiedad inmanente de x (o, si se reinterpreta la afirmación en términos de relaciones, una relación estable entre dos objetos), no cambia con el transcurso del tiempo. Tanto el factor temporal, como el sujeto que practica la evaluación y las diversas circunstancias en que ésta tiene lugar no cuentan para nada, o si lo hacen es negativamente. Precisamente, la reflexión filosófica (por ejemplo, Platón) opera "contra-coyunturalmente": procura elevarse por sobre todas estas "limitaciones" mundanas (la esfera del ente) y captar el órden esencial inmutable (el ser).

En sentido estricto tal concepción involucra el concepto de *valor* pero no el de *evaluación*. Por evaluación entendemos una actividad huma-

na realizada en un momento y circunstancias particulares y tan falible y corregible como cualquier otra actividad humana (entre ellas, la ciencia misma) y en modo alguno supone un órden dado e inmutable con respecto al cual la actividad del sujeto se limitaría a esforzarse por captarlo. La evaluación realizada por el individuo **A** en circunstancias precisas y determinadas y que consiste en preferir **x** a **y**, establece un ordenamiento *condicional* y *rectificable* entre los elementos del universo de discurso, en nuestro caso entre teorías científicas.

Este cambio de óptica radical en la concepción de la evaluación, cambio que media entre suponer que hay valores que captar y suponer que hay objetos que evaluar, tiene consecuencias muy importantes sobre la normación (el uso normativo de las evaluaciones) en el caso de las teorías científicas. La concepción de la "evaluación" como el mero reconocimiento en un campo de objetos dado de una estructura de valor preexistente y fija da lugar a un empleo normativo inflexible de las evaluaciones. Si **x** es inferior que **y** (en el sentido absoluto que supone el órden jerárquico dado de una vez y para siempre) se impone de manera natural la siguiente regla: abandone **x** y prosiga trabajando con **y**. Análogamente, si **x** es falsa (si existe un desajuste entre **x** y la evidencia empírica relevante), entonces (regla): abandone **x**. La "razonabilidad" de estas decisiones se funda en que tanto la desventaja relativa de **x** como su incompatibilidad con la evidencia disponible son interpretadas como características o limitaciones irreversibles e ineliminables de la teoría.

Por el contrario, la concepción de la evaluación mencionada en segundo lugar establece un órden de preferencias *relativo a un conjunto de factores*: el estado de nuestros conocimientos, el grado de elaboración de las teorías en cuestión, etc. El hecho de que todos ellos pueden sufrir modificaciones importantes sugiere una postura más tolerante a la hora de aconsejar o prohibir cursos de acción. El mecanismo que ante una evaluación determinada activaba inmediatamente su regla normativa correspondiente se debilita considerablemente. Evaluación y normación se independizan lo suficiente como para que en la mayoría de los casos resulte sabio y prudente detenerse en el primer paso (y aún así con las limitaciones apuntadas). La ambiguedad de Lakatos tiene su orígen en este hallarse a mitad de camino entre ambas perspectivas: prescriptivista por vocación es reducido a mero evaluador por imperio de las circunstancias mencionadas.



## *IV*

Si el carácter *condicional* (y por ello *precario* y *reversible*) de toda evaluación mina la virulencia de las reglas normativas, qué tipo de reflexión metodológica resulta pertinente (excenta de autoritarismo y necesaria a la reflexión científica)? Como es sabido, no existe una respuesta completamente satisfactoria a tal pregunta. Aquí sólo es posible dar un esbozo de los aspectos principales que deberían tomarse en cuenta en la elaboración de una propuesta alternativa.

En primer lugar, el rol central en las decisiones científicas lo desempeña el científico mismo (o la comunidad científica). Ello se debe no tanto y no sólo porque de hecho es él quien investiga, como por la circunstancia de que ningún otro miembro de la sociedad se halla en mejor posición que él para adoptar tal tipo de decisiones. El giro que media entre la actitud tosudamente prescriptivista de Popper y la propuesta de Lakatos de poder compartido evidencia, a mi modo de ver, una concesión desesperada desde posiciones de debilidad extrema con la esperanza de retener para la comunidad epistemológica al menos una parte del poder (de decisión). En segundo lugar, las decisiones científicas se toman en circunstancias concretas de extrema complejidad, lo que hace imposible prever de antemano todas las variables que serán asumidas como relevantes y tomadas en cuenta en la toma de decisión. Si el científico se comporta racionalmente, su racionalidad es contextual: consiste en una cierta evaluación del conjunto de factores presentes en la situación particular y no en el acatamiento a un cuerpo de reglas confeccionadas de antemano y válidas para toda circunstancia.

Quien acepte lo que acabo de decir con respecto al sujeto de las decisiones científicas y a las situaciones en que éstas son adoptadas, convendrá seguramente en que resulta necesario un cambio de énfasis en la labor metodológica. Sería útil centrar el esfuerzo en el tratamiento de problemas que surgen en el transcurso de la investigación científica y que preocupan a las comunidades científicas mismas. Los problemas que ocupan a los epistemólogos frecuentemente tienen más que ver con intereses específicos de la comunidad epistemológica que con las necesidades intelectuales de los científicos concretos. En este sentido es necesario recuperar el espíritu (adviértase que sólo he dicho "el espíritu") que animó a quienes impulsaron y desarrollaron la hoy vapuleada "concepción heredada": la reflexión metodológica debe estar orientada a colabo-

rar con la investigación científica. Y para ello se debe hacer un esfuerzo especial en abrir un diálogo que, en nuestro país al menos, es poco fluído o prácticamente inexistente.

Un aporte importante desde la epistemología a este diálogo podría consistir en ampliar la información a disposición del decisor para que éste pueda seleccionar su curso de acción. En la medida en que sea más consciente de los puntos débiles de su tarea: supuestos inadvertidos o infundados, presuposiciones (quizás dudosas) tomadas prestadas a otros campos teóricos, etc., sus decisiones se tornarán de alguna manera más racionales al tornarse más claro y explícito el conjunto de factores del cual éstas dependen. Por otra parte, a medida que aumenta la conciencia de la complejidad de la situación en que se halla en cada momento del proceso de investigación científica, se incrementa también la posibilidad de que funcionen aquellos mecanismos que distinguen a la actividad científica, la cual, a diferencia del conocimiento común, persigue la verdad mediante la multiplicación de los controles. Si éstos no funcionan la ciencia pierde su aspecto crítico y racional.

ABSTRACT

I examine the choise between different pieces of knowledge and distinguish three different aspects that are present in every demarcationist methodology: a) the selection of the factors to be used as evidence; b) the criteria for using them in evaluations , and c ) the prescriptive use of that evaluation. The aim of this works is : 1) to show that both aspects, (a) and (b), are needed if we want to help the development of knowledge; 2) to distinguish between two concepts usually confused by the demarcationist tradition; evaluation and prescription, and to argue that we can ( and should ) abandon the last one: and 3) to suggest a way to practice a non prescriptivist methodology.

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, n° 2, (Primavera, 1995)

# CONDICIONALES CONTRAFÁCTICOS Y REALISMO SEMÁNTICO *

**Eduardo Alejandro Barrio**

Muchos son los filósofos que adhieren a la idea de que el contenido de los condicionales contrafácticos puede ser explicado en términos de las nociones de *mundos posibles* y de *similaridad entre mundos*. Ellos piensan que el contenido de la oración "si hubiera ido a San Francisco, habría visitado la Universidad de Berkeley" puede ser analizado como sigue: hay un mundo posible en donde voy a San Francisco, el cual se parece a nuestro mundo actual *[actual]*[1] salvo por el hecho de que en él he visitado San Francisco mientras que en realidad no lo he hecho, y en el cual visito la Universidad de Berkeley. Frente a tal análisis, aquellos a quienes gustan los paisajes desiertos, sienten preocupación: ¿qué razones tenemos para aceptar esta ontología de mundos posibles?. Este desafío ha sido aceptado por David Lewis quien quizás haya sido el filósofo que adoptó la posición más extrema: *Cualquier forma posible que un mundo podría ser es una forma que algún mundo es*.[2] Ellos forman parte de la ontología básica. No pueden ser reducidos a nada ni identificados con ninguna otra cosa. En este trabajo me interesa examinar una posición más moderada: la de Robert Stalnaker. En líneas generales puede decirse que para este autor los condicionales contrafácticos hacen referencia sólo a algo perteneciente a nuestro mundo. Pero, tal idea no debe mal interpretarse: Stalnaker no abandona el análisis del contenido de los condicionales contrafácticos en términos de mundos posibles, sino más bien interpreta que estos son posibilidades no instanciadas. Lo que intentaré mostrar en este artículo son algunas dudas frente al supuesto compromiso realista adoptado por el autor. La estructura de este trabajo será la si-

* Este artículo es el resultado de una beca de investigación otorgada por la U.B.A. cuyo director es el Dr. Alberto Moretti. Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el *VII Congreso Nacional de Filosofía*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, 22 al 26 de noviembre de 1993. Una versión más parecida a la actual fue presentada en el marco del proyecto *Ingeniería de software aplicada a la construcción de ambientes de desarrollo de sistemas expertos* del Instituto de Filosofía, Departamento de Computación de la U.B.A. dirigido por el Prof. Alchourrón. Agradezco las valiosas sugerencias de los asistentes a estos encuentros, así como las realizadas por la persona que hizo el referato de la R. L. F.

guiente: en primer lugar, presentaré los distintos enfoques a partir de los cuales se han elaborado las explicaciones acerca del contenido de estos condicionales, con el propósito de enmarcar la explicación sostenida por Stalnaker. En segundo lugar, mostraré las principales características de la semántica formal con la cual el autor interpreta estos condicionales. En tercer lugar, me detendré en el problema de cómo la polémica entre *realistas* y *antirrealistas* se plantea respecto de la naturaleza de las condiciones de verdad de los contrafácticos. Mi interés aquí es ver en qué consiste el realismo moderado defendido por Stalnaker. Luego, presentaré una crítica a esta posición realizada por Michael Dummett desde la óptica antirrealista con la intención de poner en evidencia las limitaciones de la posición del propio Stalnaker. Finalmente, defenderé el realismo con una estrategia distinta a la de Stalnaker: aunque el realista admita que hay que explicar cómo conocemos lo que existe, él no está obligado a aceptar que sólo existe aquello frente a lo cual tenemos garantías epistémicas (tal como parece suponer Dummett). Abandonado este supuesto, para lo cual formulo algunos argumentos, considero que la objeción de Dummett queda sin sustento.

*1.- Construcciones Condicionales:*

Todos nosotros usamos y comprendemos construcciones condicionales. Sin embargo, no es fácil explicar tal conocimiento. La relevancia de tal tarea se pone de manifiesto al señalar que tales construcciones son básicas en nuestros razonamientos deductivos, por lo que sin duda una buena explicación de su funcionamiento lógico permitiría acercarnos al funcionamiento de la racionalidad humana. La forma más usual en que suele presentarse una construcción condicional es a través de la estructura *si, entonces*. Ejemplos de oraciones que involucran esta construcción incluyen a oraciones como 'si voy a U.C.L.A, compraré muchos libros' y 'a menos que Los Angeles esté afectada por el terremoto, viajaré desde San Diego'.

Ahora bien, no todas las oraciones condicionales pueden ser interpretadas adecuadamente por medio de la implicación material. Esto se debe, al menos a tres motivos: por un lado, las llamadas *paradojas de la implicación material* ( 'Si A , entonces (si B, entonces A)', 'Si no A, entonces ( si A, entonces B)' y '(Si A, entonces B) o (si B, entonces A)' ) impiden la utilización del condicional veritativo-funcional para elucidar la



noción de *consecuencia lógica* , lo que sugiere la caracterización de un condicional más "fuerte" en términos modales (el condicional estricto). En segundo lugar, muchas veces las construcciones condicionales no son usadas para afirmar que el antecedente es una condición suficiente para que su cumpla el consecuente. Sólo el antecedente junto con un conjunto de suposiciones aceptadas en el contexto de emisión del condicional son suficientes para que de el consecuente. En este caso, existen fuertes razones para dudar acerca de la idea de que toda construcción condicional cumple con las leyes lógicas relacionadas con la implicación material (Modus Ponens y Refuerzo del Antecedente). Ejemplos característicos de este uso pueden encontrarse en el discurso ético o en el de la ciencia[3]. Así, de la verdad del condicional

> Si el avión aterriza en hora en el aeropuerto de Los Angeles, llegaré a tiempo a la recepción

y de la verdad del antecedente, no puede inferirse por Modus Ponens que llegaré a tiempo a la recepción (es posible que las autopistas no puedan utilizarse, o que me pierda en ellas, etc.). La aparente invalidez del modus ponens y del refuerzo del antecedente hace pensar en la caracterización de un condicional distinto al material. Tal condicional ha sido llamado *derrotable [defeasible].*

Por último, otra razón para creer en la imposibilidad de interpretar todas las oraciones condicionales del lenguaje natural por medio de la implicación material se manifiesta en los llamados *condicionales contrafácticos*[4]. Un ejemplo de condicional contrafáctico es el siguiente:

> Si no hubiese venido a Los Angeles, no habría conocido Sunset Bld.

Es claro que no tiene mucho sentido interpretar a esta oración a través de una semántica veritativo-funcional. Esto es así, ya que bajo esta interpretación, la oración 'si A, entonces B' es verdadera por la simple razón que A sea falsa, lo cual es obviamente una razón equivocada.

Muchos han sido los intentos de ofrecer un análisis lógico del funcionamiento de las estructuras condicionales más allá del condicional material. Mi interés en este trabajo es acerca de los mencionados condicionales contrafácticos. En esta área existen principalmente tres enfoques con amplia popularidad: el enfoque metalingüístico[5], el enfoque de revisión de creencias[6] y el enfoque de mundos posibles.[7] De acuerdo al primero, un condicional contrafáctico puede ser reformulado como una im-

plicación que establece que el consecuente se sigue del antecedente junto con un conjunto previo de conocimiento. El enfoque epistémico, en cambio, da una explicación de los condicionales contrafácticos en términos de un modelo de revisión de creencias: un hablante h acepta un condicional de la forma 'Si se hubiera dado A, se habría dado B' en su estado de creencias K si y sólo si el mínimo cambio en K necesitado para que H acepte A se requiere también para que acepte B.[8] Y por último, el enfoque de mundos posibles que ofrece una explicación de estos enunciados a partir de una función de selección entre mundos.[9]Todos estos enfoques han recibido importantes críticas. Ellas tienen que ver con la imposibilidad de efectuar una reducción de los contrafácticos en términos puramente deductivos, con la circularidad de las mencionadas explicaciones y con la imposibilidad de seleccionar conjuntos previos de conocimientos o estados de creencias o mundos posibles exclusivamente a partir del antecedente del condicional contrafáctico.[10] Mi propósito no es realizar aquí un estudio comparado de estos tres planteos, sino más bien plantear el marco en donde se inscribe la propuesta de uno de los principales defensores del enfoque de mundos posibles: Robert Stalnaker. Luego presentaré lo que a mi juicio constituye una mejor defensa del *realismo* acerca de los mundos posibles que la realizada por el autor frente a los ataques de Michael Dummett.

## 2.- *La propuesta de Stalnaker*

En el artículo *A theory of conditionals* Stalnaker adhiere a la idea de que un análisis semántico adecuado de los condicionales contrafácticos debe efectuarse en términos de sus *condiciones de verdad.* Dado el carácter no funcional veritativo de estas construcciones, resulta que tales condiciones de verdad son relativizadas a *mundos posibles.* Sin embargo, al igual que el enfoque metalingüístico y el de revisión de creencias, Stalnaker se inspira en el test de Ramsey: un método de evaluación de aceptabilidad de las proposiciones hipotéticas. Lo que el test dice es que cuando se trata de evaluar un enunciado del tipo 'si A, entonces B' hay que agregar hipotéticamente el antecedente del condicional al cuerpo de creencias del hablante que supuestamente lo sostiene. Luego, si la inclusión de este antecedente provoca una contradicción en el cuerpo de creencias, hay que hacer algunos ajustes, tan pequeños como se pueda, de tal forma de mantener la consistencia en el cuerpo doxástico. Por último, hay que considerar si el consecuente del condicional es por él aceptable de acuerdo al cuerpo de creencias ajustadas.



El test de Ramsey presupone algún método de revisión de creencias, ya que con él se trata de hacer la mínima revisión en el conjunto de creencias de un hablante para suponer el antecedente, y luego evaluar la aceptabilidad del consecuente sobre la base de este cuerpo de creencias revisado. Como se ve, la motivación es plenamente epistémica, ya que en ella juegan un papel esencial los conceptos de *conjunto de creencias* y *revisión de creencias.* Sin embargo, este aspecto epistémico funcionará en la propuesta de Stalnaker sólo como una intuición subyacente a las condiciones de verdad de las proposiciones condicionales. Para dar una explicación de los condicionales es necesario adoptar el enfoque de mundos posibles.

> un mundo posible es el análogo ontológico de un cuerpo de creencias hipotéticas *[stock of hypothetical beliefs]* [11]

Así, en su teoría se propone como contrapartida del concepto epistémico de *mínima revisión del conjunto de las creencias que se requieran para hacer aceptable el antecedente* al concepto semántico de *mínimo cambio de un mundo requerido para hacer verdadero el antecedente.* De esta manera, la semántica brinda límites precisos para el funcionamiento lógico de los condicionales a partir de los cuales elaborar los aspectos epistémicos presentes en la comprensión de estas proposiciones.

Con el propósito de dar sentido a tales intuiciones, se construye una estructura de modelo[12] que contiene tres elementos: (i) el conjunto de todos los mundo posibles, (ii) una relación de accesibilidad entre mundos (reflexiva, pero que además puede tener otras propiedades de acuerdo a la lógica modal que se tome como base), (iii) un mundo absurdo inaccesible[13] en el cual todas las contradicciones son verdaderas. Se agrega al modelo una función de selección (binaria) que tiene proposiciones y mundos posibles como dominio y ofrece un mundo posible como resultado. La clave de la teoría reside en las características de esta función, ya que obviamente no cualquier mundo va a ser elegido por ella. La función explica cuál es la mínima revisión de un mundo requerida para hacer verdadera una proposición. Así, la función selecciona para cada antecedente A de la proposición condicional y cada mundo posible w, un mundo posible en el que A es verdadera.[14] Se produce así el ya mencionado deslizamiento desde el concepto de *revisión de creen-*

*cias* al concepto de *selección de un mundo*. La justificación de tal salto es el supuesto de la equivalencia intuitiva entre la mínima revisión en un conjunto de creencias y el parecido o semejanza de un mundo con otro desde el que se hace la comparación, logrando así la representación de un concepto epistémico en un concepto semánticamente evaluable.

Para asegurar que la función de selección juegue tal papel, el autor introduce las siguientes condiciones: Para todo par de proposiciones A y B (donde A es antecedente de un condicional y B su consecuente), y mundo de base w, (i) A debe ser verdadero en el mundo elegido por la función de selección, (ii) si no hay ningún mundo posible respecto de w en el que A sea verdadero, la función de selección elige al mundo absurdo, (iii) si A es verdadero en w, la función de selección elige a w. Y finalmente, (iv) si A es verdadera en el mundo seleccionado en donde B es verdadera y B es verdadera en el mundo seleccionado donde A es verdadera, entonces el mundo seleccionado para A es el mismo que el mundo seleccionado para B.

Las primeras dos condiciones ratifican que la función de selección está basada en un orden de mundos posibles según su parecido con el mundo real. Las dos restantes aseguran un orden total entre mundos posibles, en el cual el mundo real precede a todos los demás. El hecho de que el mundo seleccionado sea *uno sólo* es conocido como la *Restricción de Unicidad*. Ningún par de mundos posibles distintos son igualmente similares a cualquier mundo posible dado.

Restan ahora definir las condiciones de verdad de estos condicionales. Así, una proposición condicional del tipo

> Si se hubiera dado A, entonces se habría dado B

es verdadera en un mundo w si y sólo si el consecuente es verdadero en el mundo seleccionado por la función de selección y falsa cuando el consecuente es falso en ese mundo seleccionado.[15]

En suma, esta teoría semántica ofrece las condiciones de verdad de los enunciados contrafácticos en términos de una función de selección que elige un mundo posible a partir de cada proposición antecedente de acuerdo con su parecido con el mundo real. La noción de *semejanza entre mundos* juega así un esencial en la reconstrucción del significado de estos condicionales, explicando el concepto epistémico de *revisión de un sistema de creencias*.



*3.- Realismo extremo, realismo moderado y antirrealismo:*

A primera vista, la noción de *condiciones de verdad* cuando se la aplica a condicionales contrafácticos parece tener más problemas que cuando se la aplica a oraciones acerca de lo que actualmente es el caso. Recuérdese que en definición de verdad de un enunciados contrafáctico juega un rol esencial la noción de *similaridad entre mundos*. Tal noción es tan problemática como los propios enunciados contrafácticos. Los condicionales contrafácticos son considerados enunciados problemáticos porque ellos expresan algún tipo de misteriosa conexión entre el antecedente y el consecuente, una conexión que no es ni veritativo funcional ni lógica. Pero la caracterización de las condiciones de verdad de estos enunciados en términos de la relación de similaridad no posee menos misterios: ¿existe alguna conexión entre sus condiciones de verdad y nuestra capacidad de reconocimiento de tales condiciones?, ¿con qué criterio diremos que un mundo es más similar a otro respecto del mundo actual?, y además, ¿de qué o de quién depende la aceptación de tales criterios?[16] Las respuestas a estos interrogantes nos conducen el centro de la tormenta filosófica entre realistas y antirrealistas.

Existe un abismo conceptual entre aquellos que creen que las estructuras condicionales deben ser analizadas desde el punto de vista de un sujeto epistémico efectivo, con todas sus limitaciones en el conocimiento y aquellos que creen que deben ser analizadas desde el punto de vista del "ojo de Dios", es decir, de alguien que razona con acceso a toda la información que es relevante para la evaluación de las estructuras consideradas.

Dado lo que sé y creo, me es racional creer que si hubiera estado en Rodeo Drive, me habría comprado muchísima ropa. Si no soy un ser omnisciente, es posible que no sepa que los precios en esta calle son muy caros, y que por esa razón, no me hubiera comprado ropa, a pesar de haber estado en ella. La evaluación de las estructuras condicionales se realiza teniendo en cuenta mi cuerpo de creencias efectivo. Su significado, es decir la verdad o falsedad, tiene que ver con los modos generales de conducta racional que se siguen de la aceptación de dicha oración. No se presta atención a las presuntas relaciones de correspondencia entre los condicionales y la realidad sino a sus condiciones de aceptabilidad racional. A esta posición se la conoce con el nombre de *antirrealismo*.[17]

Los defensores de este punto de vista reconocen que la verdad es una propiedad genuina de los enunciados condicionales, que puede ser explicada en términos coherentistas, epistémicos o pragmatistas. Dependerá de ello el que se de cuenta de la verdad en términos de *consistencia con el resto de nuestras creencias*, o del concepto de *verificabilidad*, o del de *asertabilidad garantizada* o del *asertabilidad idealmente justificada*, o de *lo que la ciencia mantiene en el final de la investigación*, o de *lo que explica la convergencia de las teorías*, o de *lo que explica el éxito de nuestras creencias ordinarias*, o de *lo que se acepta en el transcurso de la conversación entre personas racionales*.

A pesar de las distintas maneras de explicar el concepto de *verdad*, lo que une a los antirrealistas es la idea de que no hay distinción entre el mecanismo por el cual los usuarios consideran similares a dos mundos y la relación de similaridad en sí misma. Todos ellos consideran que los factores que determinan la verdad de los enunciados están sujetos siempre a restricciones gnoseológicas. No hay distinción entre cómo se conoce el valor de verdad del contrafáctico y su valor de verdad mismo: las condiciones de verdad se reducen a las condiciones de verificación, de asertabilidad o de aceptabilidad racional. Para el antirrealista, no hay brecha alguna entre el mundo y nuestro conocimiento: el mundo es esencialmente accesible a nuestras facultades gnoseológicas.

Por el contrario, si se adopta el punto de vista de un sujeto omnisciente, la evaluación de las estructuras condicionales se hace tomando en cuenta el conocimiento completo de la información relevante. Desde este enfoque, lo que es relevante es si las oraciones contrafácticas representan o no lo que está afuera del lenguaje y no si éstos son aceptables racionalmente. A esta posición se la denomina *realismo*.

Los defensores del realismo afirman que la relación de similaridad entre mundos no depende ni del aparato conceptual de los seres humanos, ni de sus acciones o prácticas sociales. La verdad de los condicionales contrafácticos no es constituida por el punto de vista del que la enuncia, por lo que no debe ser reducida a las capacidades de reconocimiento poseídas por éste[18]. La verdad es una propiedad legítima de las oraciones que es explicada en térmicos del concepto de *correspondencia*, o de sus aliados *denotación* o *referencia*.

Todo aquel que se comprometa con la idea de que la verdad de las oraciones se explica por medio de una relación de correspondencia de



naturaleza no epistémica tiene una buena razón para creer en la existencia de las entidades involucradas en la relación.

Al considerar que la verdad tiene que ver con esta relación entre el lenguaje y el mundo, el realista se compromete en alguna medida con la tesis según la cual la existencia de las entidades, en particular la de los mundos, con sus propiedades y relaciones, no depende de lo que nosotros creamos o podamos descubrir. Aunque con matices, los realistas tienden a afirmar que la realidad consiste en una totalidad fija de mundos, propiedades y relaciones independientes de la mente; y los que seres humanos confrontamos con tal realidad que posee una multitud de características que pueden pasarnos desapercibidas y cuyos secretos podemos ignorar siempre. Hay para el realista una brecha entre el mundo y nuestro conocimiento acerca de él.

En síntesis: lo que he intentado mostrar es que al plantear la pregunta respecto de la naturaleza de la relación de similaridad, realistas y antirrealistas discrepan respecto de la naturaleza de la verdad: mientras que los primeros sostienen que las condiciones de verdad de los enunciados contrafácticos son absolutamente independientes del conocimiento de los seres humanos, los segundos hacen hincapié en la afirmación contraria, la verdad es un concepto esencialmente gnoseológico: lo que es verdadero es lo que es aceptable racionalmente, dado nuestro conocimiento.

En el capítulo "Realism about counterfactuals" del libro *Inquire*, Stalnaker reconciliar ambas posiciones acerca de la interpretación de la verdad de los enunciados contrafácticos.[19] Así, sostiene que tanto los mundos posibles como la función de selección que elige mundos a partir de su similaridad no son algo que simplemente se encuentren en la naturaleza. Con el objeto de determinar cuáles son los mundos más similares al mundo real en donde se cumple el antecedente del condicional, el autor recurre a elementos pragmáticos: en el ordenamiento de los mundos posibles en cuanto a su similaridad con el mundo actual intervienen factores contextuales. Por tal razón, los elementos propios del aparato formal surgen de los intereses propios de las actividades humanas:

> especificamente, surgen del interés por movernos con confianza en el mundo, y las actividades que se dirigen a adquirir esta confianza.[20]

Stalnaker reconoce dos tipos de usos de oraciones condicionales que le permiten distinguir entre creer en una proposición condicional y te-

ner una creencia condicionada.[21] O bien usamos una oración del tipo 'si A , entonces B' para hacer afirmaciones acerca del mundo, o bien para expresar nuestras disposiciones a aceptar ciertas afirmaciones acerca del mundo condicionadas a la aceptación de otras afirmaciones previas. Estar dispuesto a aceptar B luego de haber aceptado A es aceptar si A entonces B, o aceptar B condicionado a A. Si no acepto B y aprendo A, o rechazo el condicional (llama a este tipo "oración condicional cerrada") en el caso de los condicionales que expresan supuestos categóricos acerca del mundo, o rechazo el consecuente (llama a este otro "oración condicional abierta") en el caso de los condicionales que expresan la disposición para aceptar la verdad del consecuente en función de cuáles son nuestras creencias sobre el valor de verdad del antecedente.[22]

Sin embargo, Stalnaker hipotetiza que las diferentes disposiciones a cambiar lo que uno acepta son siempre fundadas en diferentes creencias acerca del mundo: que pueden proyectarse los estados epistémicos en características objetivas del mundo. De esta manera, el contenido de toda creencia, y en particular, el de las creencias condicionales depende de las características objetivas del mundo. Por tal razón, Stalnaker afirma:

> No es concebible que dos personas que compartan todas sus creencias acerca de cómo son las cosas, estén en desacuerdo acerca de cómo responder a nueva información.[23]

Tal mepeo entre los estados epistémicos y ontológicos es denominado *estrategia de proyección.* Con ella se conectan las disposiciones que los agentes poseen para cambiar sus creencias con la concepción que este agente tiene de la forma en que el mundo es.
Por ejemplo, al aceptar la proposición condicional 'si el terremoto no hubiera sido en el valle de San Fernando, habría sido en Beverly Hills'se está hipotetizando que hay un hecho, una característica del mundo, que es independiente de que el terremoto sea en el valle de San Fernando, y el cual bajo condiciones adecuadas nos daría una razón para estar dispuesto a aceptar el consecuente, al haber aceptado el antecedente.[24]

Aunque el contenido de toda creencia en una oración condicional dependa de las características del mundo en el que estamos, para el autor, un realismo razonable debe admitir que la manera en que los seres humanos describimos este mundo, las características y aspectos de la realidad que nosotros elegimos al focalizar nuestra atención, no es enteramente dictada por la realidad que nos proponemos describir. Sin embargo, tal idea no impide aceptar que hay algo en el mundo en virtud de lo cual nuestras descripciones son verdaderas o falsas.



Con respecto a ese "algo en el mundo" que determina las condiciones de verdad de los contrafácticos, Stalnaker es categórico: ese algo pertenece a nuestro propio mundo y no a los otros mundos posibles,[25] ya que existe una diferencia categorial entre nuestro mundo y los demás. Los mundos posibles no son cosas concretas, sino entidades abstractas cuya existencia es inferida a partir de las actividades de los hablantes. Se identifican a los mundos posibles con ciertas propiedades instanciables: formas completas en que las cosas podrían ser [*ways things migth have been*].[26] En suma, los mundos posibles son entidades abstractas actualmente existentes pero no instanciadas; el mundo en el que vivimos, en cambio, además de existir actualmente es el único que tiene la propiedad de estar instanciado.[27] Tal asimetría entre lo que es posible no instanciado y lo que es actual instanciado explica por qué nuestras creencias hacen diferencias entre las cosas que podrían haber sido y las cosas que son.[28]

Stalnaker sostiene que no es posible dar una explicación reductiva de las condiciones de verdad de los condicionales contrafácticos, ya que existen serios problemas para reducir la relación de similaridad a rasgos más básicos. Debe advertirse que el punto crucial de todo proyecto reduccionista en este ámbito es el de decidir qué aspectos son relevantes para establecer las relaciones de semejanza y qué prioridades hay entre ellos. A diferencia de David Lewis [29] para quien es preciso dar una explicación de la manera en que debemos juzgar la relación de similaridad entre mundos a la hora de evaluar los condicionales contrafácticos que sea independiente del contenido de estos mismos enunciados,[30] Stalnaker afirma no es posible explicar de modo no circular los rasgos relevantes a la hora de juzgar la similaridad entre dos mundos cualesquiera,[31] sin evitar presuponer la posibilidad de aislar hechos particulares puros a partir de los cuales los mundos posibles puedan ser comparados.[32] Tal presuposición le parece al autor inadmisible,[33] y por esta razón las condiciones de verdad de los contrafácticos no son reducibles a rasgos más básicos.

Tampoco acepta que la dependencia contextual de nuestros juicios sobre la semejanza de un mundo respecto del nuestro sea una buena ra-

zón para abandonar el realismo.[34] La verdad de la oración:

Seattle es más semejante a San Francisco que a Los Angeles

depende crucialmente de los aspectos contextuales que el hablante considere relevante (si se está hablando de su edificación, de la forma de vida, etc.). Pero una vez que se fija esta cuestión, permanece el problema de la determinación de la verdad o falsedad de la oración que establece la semejanza. La respuesta a este problema depende de las propiedades que las ciudades poseen, y tales propiedades nada tienen que ver con lo que el hablante acepta o deje de aceptar. Lo mismo ocurre, para Stalnaker, con las condiciones de verdad de los condicionales contrafácticos. Es verdad que las presuposiciones contextuales son un factor importante a tener en cuenta en la determinación del criterio a partir se va a establecer la semejanza de un mundo respecto del nuestro. Y también es verdad que Stalnaker admite que estas presuposiciones contextuales son procesadas por los hablantes a través de sus propias concepciones acerca del mundo. Pero, lo que al autor le interesa destacar es que no es suficiente el contexto para que los hablantes generen el orden de similaridad de los mundos posibles respecto del mundo actual. Es decir, aunque se reconozca que el contexto juega un papel en la determinación del contenido de un enunciado contrafáctico, no por ello su verdad debe equipararse a su aceptabilidad racional por parte de un hablante. Siempre es posible que éste esté facticamente equivocado acerca de cómo es el mundo, por lo que las presuposiciones contextuales por sí solas no bastan para determinar la verdad de este tipo de condicionales.[35]

En suma, ya que nuestra descripción del mundo no está dictada enteramente por él, nuestros juicios sobre la similaridad entre mundos, claves en la polémica entre realistas y antirrealistas, sufren la misma suerte: están sujetos al conocimiento del que los realiza. La verdad de los condicionales contrafácticos es una propiedad que tiene que ver tanto con la correspondencia entre el lenguaje y la realidad (en su caso, con el mundo actual), como con las capacidades epistémicas de los que los usan.

*4.- La crítica antirrealista a la posición de Stalnaker:*

Hemos visto que en el enfoque de mundos posibles al cual adhiere Stalnaker los condicionales contrafácticos tienen condiciones de verdad.



Los antirrealistas, en general dudan acerca de la posibilidad de dar una explicación de tales condiciones. Ellos suponen que explicar en qué consisten las condiciones de verdad de una clase de enunciados es una manera de poner de manifiesto con qué entidades estamos comprometidos y qué facultad de nuestro aparato cognitivo nos permite acceder a ellas. La plausibilidad de esta explicación dependerá de la naturaleza de tales postulaciones. La técnica más directa para que la explicación adquiera plausibilidad y la más satisfactoria para el antirrealista es la de comprometerse sólo con entidades relativamente familiares. De esta manera, no existirán mayores problemas para la aceptación de nuestro acceso cognitivo. Una manera menos directa es la de comprometerse con entidades menos confiables, pero mostrar cómo tales entidades pueden reducirse a otras en las cuales tengamos confianza. Ahora bien, una vez abandonada la posibilidad de dar una explicación reductiva de las condiciones de verdad de los condicionales contrafácticos, ¿qué explicación alternativa nos queda?. Michael Dummett ha argumentado[36] que ninguna más que el antirrealismo. Con el propósito de mostrar tal idea, el autor presenta el siguiente argumento que puede utilizarse en contra de la posición de Stalnaker.

Conocer como se usa una oración, y en particular, como se usa un condicional contrafáctico, no es esencialmente un conocimiento verbalizable. Esto es así, razona Dummett, ya que si el conocimiento del uso de una estructura lingüística fuera expresable verbalmente, habría que formularlo en otro lenguaje distinto al lenguaje analizado, cuyo conocimiento también debería ser expresado en un lenguaje distinto, lo que produciría un regreso al infinito. Por eso, si el conocimiento del significado de una oración tiene que ser el conocimiento de sus condiciones de verdad, no deberíamos construirlo como un conocimiento esencialmente articulado.[37] En lugar de ello, este conocimiento debería ser interpretado como una *capacidad de reconocimiento*: en el caso del realista, la habilidad para reconocer, puestos en el lugar apropiado, las circunstancias que satisfacen (o no) las condiciones de verdad de un condicional y de estar preparados para asentir o disentir su aserción. Pero, argumenta Dummett, o bien hay algo en el mundo según el cual estos enunciados son verdaderos o falsos o bien debe ser posible reducir las condiciones de verdad a las condiciones de verdad de una clase más básica. No obstante, sostiene Dummett, sólo es posible admitir que se use el enunciado mismo o una paráfrasis simple de él para establecer lo que lo con-

vierte en verdadero cuando los enunciados de esa clase son *directamente verificables*. Es decir, sólo cuando se pueda dar una respuesta no trivial a la cuestión en virtud de la cual se explican qué procedimientos nos permiten establecer las condiciones de verdad de la clase de enunciados. Pero, Dummett dice que en el caso de los contrafácticos esta estrategia no parece razonable, ya que no parecen hacer referencia a algo directamente verificable, ya que el conocimiento de las circunstancias bajo las cuales tales oraciones son verdaderas o falsas requiere, por un lado, la postulación de una capacidad cognitiva especial (la de captar tales circunstancias posibles), y por otro que dicha capacidad sea infinita (lo que para el autor es implausible). Entonces, si la reducción falla, tal como ocurre en el caso de estos enunciados según admite el propio Stalnaker, Dummett concluye que no hay nada que determine la verdad o falsedad de tales enunciados, y que la comprensión de los condicionales contrafácticos nada tiene que ver con nuestra capacidad de decir si ellos son verdaderos o falsos (en término no epistémicos).

La réplica de Stalnaker consiste en defender la idea de que los condicionales contrafácticos no tienen condiciones de verdad triviales. Si *enunciado trivialmente verdadero* significa que no sólo es un enunciado irreductible sino simplemente verdadero en virtud de él mismo, entonces, afirma Stalnaker, los contrafácticos no son trivialmente verdaderos. Recuérdese que para el autor, hay algo en nuestro mundo en virtud de lo cual este tipo de condicionales tiene un valor de verdad. Así, de acuerdo con la explicación de sus condiciones de verdad, un condicional contrafáctico es verdadero en virtud de que su consecuente es verdadero en un mundo posible alternativo, que está en cierta relación con el mundo actual, una relación que es función del antecedente y que tiene que ver con la semejanza del mundo alternativo con el nuestro. La mencionada estrategia de proyección que permite proyectar las creencias en el mundo, implica que todo cambio en la aceptación de un enunciado condicional se explica investigando cómo se relacionan los hechos concretos que suceden en el mundo y el enunciado condicional que los describe.

El punto clave del realismo de Stalnaker, con el que se pretende dejar a un lado la objeción de Dummett acerca de la presunta imposibilidad de verificación directa de sus condiciones de verdad, es afirmar lo que convierte en verdadero a un enunciado contrafáctico es un hecho perteneciente a *nuestro mundo* y no uno perteneciente a algún mundo



posible. La proyección se realiza sobre nuestro mundo. Pero los hechos pertenecientes a nuestro mundo son verificables, por lo que existe una explicación plausible de la manera en que captamos tales condiciones de verdad. Si esto es así, no hay razones para aceptar la crítica de Dummett. Así afirma Stalnaker:[38]

> Todo desacuerdo acerca de la verdad de un enunciado contrafáctico es un desacuerdo acerca del mundo actual, en particular acerca del mundo a partir del cual la selección es efectuada y no a partir de cómo seleccionar un mundo posible.

Para justificar la idea de que todo desacuerdo acerca de la verdad de un enunciado contrafáctico es un desacuerdo acerca del mundo actual, consideremos el ya mencionado ejemplo de sismo en Los Angeles. Supongamos que alguien piensa que el terremoto habría sucedido en Beverly Hills, si no hubiera sido en el valle de San Fernando, mientras que otra piensa, en cambio, que habría sucedido en Beverly Hills, si hubiera sucedido en Irvine. De acuerdo al análisis formal propuesto por Stalnaker, esto significa que la primera persona piensa que en el mundo seleccionado sucedió un terremoto en San Fernando, mientras que la otra piensa, en cambio, que en ese mundo el terremoto sucedió en Irvine. Pero el mundo seleccionado se selecciona en virtud de su relación de similaridad con el mundo actual, y por eso el desacuerdo tiene su origen en un desacuerdo acerca de este mundo. Es como cuando dos personas desacuerdan acerca del modo de retornar a su casa: tal desacuerdo debe explicarse no porque ellos no estén de acuerdo acerca de donde ellos viven, sino más bien en que ellos no están de acuerdo en donde están.[39]

*5.- Otra defensa del enfoque realista:*

Ahora bien, si la clave de Stalnaker para fundar su realismo y superar la objeción de Dummett acerca de la presunta imposibilidad de verificación directa de las condiciones de verdad de estos condicionales es afirmar que lo que los convierte en verdaderos es un hecho perteneciente a *nuestro mundo* y no perteneciente a algún mundo posible, me parece indudable que la anterior analogía no alcanza. Hace falta explicar por qué, más allá del supuesto metafísico explícitamente sostenido por el autor según el cual el único mundo que tiene la peculiar propiedad de estar instanciado es *el mundo actual*,[40] no hay que tomar en cuenta en la

explicación del tipo de conocimiento que hace posible captar las condiciones de verdad, a los otros mundos alternativos (aunque sean interpretados como alternativas no instanciadas).

Si lo que hace verdadero a un condicional contrafáctico, es en parte, la semejanza de una alternativa no instanciada con el mundo en el que estamos, sólo comparando nuestro mundo con esta suerte de entidad abstracta (recuérdese lo obvio: no basta nuestro mundo para establecer la verdad de los enunciados contrafácticos) es posible establecer si un condicional de este tipo es verdadero. La respuesta de Stalnaker tiene sentido, sólo si admite que parte de la explicación del conocimiento necesario para captar las condiciones de verdad tiene que ver con la cuestión de cómo se le predican estas alternativas no instanciadas y qué tipo de conocimiento se requiere para su captación.

Sin embargo, no parece, al menos en forma obvia, haber alguna explicación de estas cuestiones: aunque Stalnaker no admita que los mundos posibles sean entidades del mismo tipo que el mundo actual, él debe explicar cómo somos capaces de llegar a conocer un número infinito de propiedades actualmente existentes pero no instanciadas o ejemplificadas. Stalnaker nada dice al respecto, y no parece ser poco problemática la cuestión de explicar cómo conocemos estas entidades abstractas: ¿cómo somos capaces de conocer los valores de verdad de un condicional contrafáctico si las entidades con las que estos enunciados estarían relacionados en el caso de ser verdaderos se conciben como algo que está más allá de nuestra experiencia, algo que somos incapaces de confirmar y el cual no parece ningún impacto en nuestra conciencia? En este punto, la supuesta moderación del realismo de Stalnaker no ayuda en nada: tanto los mundos posibles vistos como propiedades no instanciadas o vistos como particulares concretos (tal como propone el "extremismo" de Lewis) son entidades que están fuera de los límites de nuestra experiencia.

Al concederle a Dummett la tesis según la cual la explicación del conocimiento de los valores de verdad de un condicional contrafáctico no puede ser tal que las entidades con las que estos enunciados estarían relacionados en el caso de ser verdaderos se conciban como algo que está más allá de nuestra experiencia, Stalnaker parece estar obligado a responder que las propiedades actuales no instanciadas tienen que ser vistas como algún tipo de entidades psicológicas. Quizás así él podría explicar nuestro conocimiento: son el producto de nuestra imaginación,



por ejemplo. Pero, si se adoptara tal formulación, no se vería diferencia alguna entre la posición de Stalnaker y el antirrealismo: la verdad de un contrafáctico se transformaría en verdad para el sujeto que la enuncia. Si se quiere mantener el realismo semántico, hay que buscar otro camino: el que propongo es abandonar la idea de Dummett según la cual nuestra capacidad de usar un concepto no puede superar los límites de lo que experimentamos. En lo que sigue, argumentaré en contra de ella.

En primer lugar, la tesis de Dummett supone una concepción atomista del conocimiento que el realista no está obligado a admitir: para cada enunciado del lenguaje no tiene por qué haber una procedimiento de verificación que pruebe su valor de verdad. El realista podría admitir que hay que explicar la relación entre el uso de los condicionales contrafácticos y el conocimiento de sus condiciones de verdad sin adherir a una epistemología atomista: la comprensión que cada uno de nosotros tiene de un conjunto considerable de oraciones del lenguaje brinda la capacidad para usar conceptos que están más allá de los límites de nuestra experiencia. El realista puede dar vuelta el argumento: es nuestra capacidad para usar el lenguaje la que nos capacita para reconocer entidades que exceden las fronteras de nuestra experiencia.

En segundo lugar, el argumento de Dummett está fuertemente relacionado con el viejo dogma positivista acerca de la no significatividad de los enunciados no testeables. Se supone que existe una estrecha relación entre tener procedimientos específicos de prueba para cada enunciado y su significado. El realista no está obligado a aceptar esta concepción que posee escasa credibilidad por los muchos problemas que presenta. Más aún, el sostener que la comprensión de los enunciados contrafácticos supone en los hablantes la inclusión de procedimientos específicos para determinar su valor de verdad parece suponer que la posición antirrealista es la correcta, lo cual no parece la mejor manera de argumentar en contra del realismo. Esta argumentación parece suponer, más que probar, que las extensiones de los conceptos de *condiciones de verdad* y de *condiciones de verificabilidad* deben ser equivalentes. Pero esto es justamente lo que el realista semántico no debe admitir

Por último, no me parece correcto sostener que nuestra capacidad de usar una expresión esté limitada por nuestra experiencia ni siquiera en el caso de las expresiones cuya verificación requiera la experiencia perceptiva. Por ejemplo, probablemente nadie ha percibido un círculo perfecto, y aún si lo ha hecho, seguramente es incapaz de diferenciar entre un círculo

perfecto y uno que no lo es. Sin embargo, todos comprendemos la expresión "circulo perfecto". Si este supuesto no funciona en estos casos, ¿por qué habría de funcionar en el caso de los condicionales contrafácticos?

En suma, aunque se acepte que lo que convierte en verdadero a un enunciado contrafáctico es una circunstancia perteneciente a *nuestro mundo* y no perteneciente a algún mundo posible, no se ve cómo explicar el conocimiento necesario de las propiedades apropiadas para desempeñar ese rol, si sólo se admiten propiedades *directamente verificables*. Me parece que tal supuesto argumentativo es dudoso y que la mejor defensa en contra de Dummett hubiera sido su abandono. El realista no está obligado a aceptar que sólo existe, aquello que tenemos garantías epistémicas, aunque admita que haya que explicar cómo conocemos lo que existe. La explicación de tal conocimiento no tiene por qué estar de acuerdo con los viejos dogmas positivistas. Stalnaker no siguió este camino, por lo que la tentación antirrealista queda vigente.

*Universidad de Buenos Aires*

## NOTAS

[1] El término *actual* en castellano tiene connotaciones temporales que van más allá de su correlato inglés. El uso de este término que aquí estoy destacando tiene que ver con el término real o efectivo.

[2] cfr. D. Lewis (1986) *On the Plurality of World*, (Oxford: Basil Blackwell) pág. 2.

[3] Véase, por ejemplo, el análisis de Carnap de los predicados disposicionales como *soluble* en términos de "se disuelve, si se sumerge en agua" con una condicion *ceteris paribus* para advertir la problemática relacionada con estas estructuras condicionales.

[4] Se denomina *condicional contrafáctico* a aquellos enunciados condicionales que hablan acerca de una situación no dada en el mundo actual, la que puede variar desde la afirmación de un hecho contingente pero que no se da en este mundo, hasta la afirmación de un enunciado que hable acerca de un hecho (lógica o facticamente) imposible.

[5] El enfoque metalingüístico es defendido por R. Chisholm (1946) "The contrary-to-fact conditional" *Mind* 55 y N. Goodman (1947) "The Problem of counterfactual conditional" *J. of Phil.* 44.

[6] El enfoque de revisión de creencias se origina en los trabajos de W. Harper (1975) "Rational belief change, Popper functions and counterfactuals" *Synthese* 30, I. Levi (1977) "Subjuntive, dispositions and chances" *Synthese* 34 y P. Gärdenfors "An epistemic approach to conditional" *American Phil. Quarterly* 18. Una versión más reciente en esta línea puede encontrarse en C. Alchourrón, P. Gärdenfors y D. Makinson (AGM) (1985) "On the logic of theory change: partial meet funtions for contraction and revision" *J. of Symbolic Logic* 50.

[7] Este enfoque se origina en los trabajos de R. Stalnaker (1968) "A theory of conditional" incluído en N. Rescher (ed.) Studies in Logical Theory (Oxford: Basil Blackwell) y D. Lewis (1973) *Counterfactuals* (Harvard University Press). La literatura en esta línea es inmensa, pero puede destacarse el trabajo de Nute (1980) *Topics in Conditional Logic* (London: Reidel Publishing Company)



[8] cfr. P. Gärdenfors "Belief revision and the ramsey test for conditionals" *The Phil Reviewv* XCV N° 1 (1986).

[9] Alchourrón ha propuesto un enfoque de mundos posibles alternativo al de Stalnaker-Rescher-Lewis en términos del concepto de *presuposición*. Cfr. C. Alchourrón (1994) "Defeasible, strict and counterfactual conditional - nonmonotonic inference relations" Draft.

[10] Para más detalles sobre estos problemas ver D. Lewis (1973) *op.cit.* y S. Hansson (1993) "The Emperor's new clothes" Draft.

[11] Stalnaker (1968) "op cit." pag. 102.

[12] cfr. Stalnaker (1968) "op.cit".

[13] Tal mundo es inaccesible desde cualquier mundo y a partir de él no se puede acceder tampoco a ningún otro mundo.

[14] Hay diferencias significativas entre los defensores del enfoque de mundos posibles respecto de la función de selección: Lewis, por ejemplo, no habla de *el* mundo más similar al mundo actual, sino de una *familia* de mundos suficientemente similares al nuestro. Nute (1980) "Conversational scorekeeping and conditional" *J. of Phil. Logic* 9 habla no sólo de aquellos casos más similares al mundo actual, sino también que el rango de la función es sobre casos posibles. Gabbay (1972) "A general theory of the conditional in terms of a ternary operator" *Teoría* 38 desarrolla una explicación de los contrafácticos en donde la función de selección depende no sólo del antecedente, sino también del consecuente.

[15] cfr. R. Stalnaker (1987) *Inquiry* (Cambridge: The MIT Press) pág. 120

[16] Una buena discusión del tema puede encontrarse en D. Lewis (1981) "Ordering semantics and prmise semantics for counterfactuals" *J. of Phil. Logic* 10.

[17] La tendencia a dar una caracterización del *realismo* y del *antirrealismo* en términos de *condiciones de verdad* y de *aceptabilidad racional* respectivamente tiene origen en los trabajos publicados en la década del '70 por M. Dummett. Actualmente, hay varios autores que rechazan tal posición, separando el problema específicamente semántico acerca de la verdad del problema metafísico acerca de lo que hay. Ya que Stalnaker no parece cuestionar el punto de vista de Dummett, en este trabajo lo adoptaré sin mayores reparos.

[18] Putnam denomina a esta posición *realismo metafísico o externalista* . cfr. Putnam (1981) *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press).

[19] cfr. R. Stalnaker (1987) *op.cit.* pág. 119

[20] cfr. R. Stalnaker (1987) *op. cit.* pág. 152.

[21] Estas ideas han sido expuestas por S. Lazzer en el marco del proyecto *Ingeniería de software aplicada a la construcción de ambientes de desarrollo de sistemas expertos*. Agradezco tal contribución.

[22] Una posición relativamente similar a la de Stalnaker es sostenida por Donald Nute. cfr. D. Nute (1980) *op. cit.* . Cap. 1. pág 28.

[23] cfr. R. Stalnaker (1987) *op. cit.* pág. 102.

[24] cfr. R. Stalnaker (1987) *op. cit.* pág. 116.

[25] cfr. R. Stalnaker (1987) *op.cit.* pág. 163.

[26] cfr. R. Stalnaker (1979) *Actualism and possible worlds* en M. Loux (1979) *The Possible and the actual* (London: Cornell University Press)

[27] Se denomina a tal enfoque *actualismo modal*.

[28] De esta manera, Stalnaker se opone al *realismo extremo* de D. Lewis quien argumenta que el mundo en donde vivimos es una cosa muy completa. Tal completitud es tanto espacial como temporal. Luego, ante la pregunta sobre lo que es un mundo, la respuesta es que es la forma en que las cosas son, y que acaso sea un gran objeto físico. Pero, argumenta Lewis, las cosas podrían haber sido diferentes en muchas formas. Luego, si hay otras formas en que las cosas podrían haber sido, hay otros mundos posibles. cfr. R. Stalnaker (1979) "Possible Worlds" M. Loux (1979) *op.cit* y D. Lewis (1986) *Op.cit.*
[29] David Lewis (1973) *op. cit.*
[30] Lewis identifica principalmente dos rasgos básicos a partir de los cuales se fundan los juicios de semejanza entre mundos: la desviación o no de las leyes que valen en nuestro mundo y la amplitud o no de los solapamientos entre los hechos particulares de nuestro mundo y del mundo posible elegido.
[31] Es decir, sin usar lo que sabemos acerca de la verdad o falsedad del propio condicional contrafáctico.
[32] El propio Lewis reconoce que su proyecto reductivo requiere una explicación de las leyes naturales en términos de regularidades sobre hechos particulares. Cfr. D. Lewis (1973) *op.cit.*
[33] R. Stalnaker (1987) *op.cit.* pág. 158.
[34] Bas van Fraassen argumenta en contra de la existencia de modalidades en la naturaleza con una estrategia parecida. cfr. B. van Fraassen (1980) *The scientific image.* (Oxford: Clarendon Press) pag. 202 - 203.
[35] cfr. R. Stalnaker (1987) *op.cit.* pág. 149.
[36] cfr. M. Dummett (1978) *Truth and others enigmas* (Mass: Harvard University Press)
[37] Una buena exposición de este punto puede encontrarse en C. Wright "Truth-conditions and criteria" en Wright (1986) *Realism, meaning and truth* (N.Y.: Basil Blackwell).
[38] cfr. R. Stalnaker (1987) *op. cit.* pág. 163.
[39] cfr. R. Stalnaker (1987) *op. cit.* pág. 163.
[40] cfr. R. Stalnaker (1987) *op.cit.* Cap.. 3: Possible Worlds.

ABSTRACT:

Many philosophers accept the thesis that the content of counterfactuals conditionals can be explained in terms of possible worlds and similarity among possible worlds. In this paper, I examine a moderate realist position on the issue: R. Stalnaker's. In the first place, I locate Stalnaker's position in the spectrum of different approach that purport to account for tha content of counterfactual conditionals. Then, I elaborate on the main characteristics of formal semantics used to interpretet the statements in question. In the following section, I focus on the polemic between realist and antirealist as far as truth-conditions of conditional statements are concerned. At this point, I intend to clearly determine the scope of Stalnaker's moderate realism. Then, I present Dummett's criticisms in order to make it clear some of the shortcomings of Stalnaker's theory. My defense of realism is based on a strategy that is different from Stalnaker's: a realist concedes that we have to explain our knowledge of reality but this does not mean to claim that reality depends on our epistemic capacities -as Dummett seems to presuppose-. In my opinion once we give up this assumption Dummett's objection is no longer grounded.

*Revista Latinoamericana de Filosofia*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# NEOPIRRONISMO NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA

**Luiz Henrrique De Araújo Dutra**

> Por certo, a natureza bem mais complexa e rica da ciência moderna exige uma reelaboração e sofisticação das conceituações pirrônicas nesse campo, poderíamos mesmo dizer que tal seria uma das tarefas mais urgentes para um neopirronismo, hoje.
>
> Oswaldo Porchat Pereira, 1992.

## *1. Introdução: epistéme e téchne*

O neopirronismo é o pirronismo que não estava ao alcance de Sexto Empírico -e nem poderia estar- pois que resulta da aplicação do olhar cético sobre a cultura contemporânea, em especial, a itens tais como a ciência moderna, que alcançou um domínio sobre a natureza nunca antes visto e, em muitos pontos, nem mesmo sonhado. Por isso, na seção 13 de seu "Sobre o que Aparece," Oswaldo Porchat considera se as teorias científicas contemporâneas não constituiriam um obstáculo intransponível para o cético, isto é, se "se pode razoavelmente sustentar uma *epoché* sobre as teorias científicas."[1] É por esta razão que a tarefa de dar conta da ciência contemporânea se mostra como um dos desafios mais urgentes para o neopirrônico, como vimos o próprio Porchat afirmar na epígrafe acima.

A questão, assim colocada, parece trivial. Pois se o cético suspende o juízo em relação a teorias e doutrinas filosóficas, religiosas, etc., por que não haveria de suspendê-lo também em relação às teorias científicas? A resposta parece óbvia. Mas ela, de fato, não é, uma vez que Porchat pretende constatar -e relatar, como cabe ao cético fazer- o fato de que não apenas a ciência moderna e contemporânea tem se tornado cada vez mais afeita ao pirronismo, como também que assim age a própria filosofia da ciência.

Um dos motivos pelos quais o problema se mostra diferente para o

cético antigo e para o neopirrônico de hoje é que, segundo Porchat, a *epistéme* dos pensadores antigos estava claramente mesclada de elementos metafísicos, ao contrário da *téchne*, que se restringia inteiramente à esfera fenomênica.[2] Mas a ciência moderna pretende ser *epistéme* ou *téchne*? É com uma resposta a tal questão que Porchat busca a saída cética para o problema que ele coloca. O cético antigo suspendia o juízo em relação às teorias que estavam no domínio da *epistéme*, pois elas faziam afirmações sobre o não-aparente. E por isso mesmo o pirrônico não chamou a *téchne* de ciência, uma vez que ela visava apenas relatar o que aparece, o fenômeno. Portanto, não havia por que suspender o juízo em relação às proposições no âmbito da *téchne*. Contudo, isto talvez seja um equívoco; talvez tenhamos de suspender o juízo também em relação ao que aparece, às vezes, em situações especiais, como argumentarei adiante.

É óbvio que o neopirrônico não pode sustentar qualquer tese segundo a qual se atribua à ciência contemporânea um caráter que a assimile à *téchne*, ou então à *epistéme*. Por isso, Porchat não sustenta a tese de que a ciência atual é apenas *téchne*, ao invés de *epistéme*. Ele pretende apenas relatar o que lhe aparece, e diz: "Cremos acertado dizer que a ciência moderna se tem feito progressivamente cética."[3] Contudo, isto não lhe aparece apenas em relação à ciência, mas também em relação à própria filosofia da ciência. Neste sentido, ele afirma:

> O panorama, complexo e multiforme, da filosofia moderna e contemporânea da ciência deixou há muito de privilegiar a velha noção de epistéme. E a prática científica, já desde os primórdios da ciência empírica moderna, se vinha progressivamente libertando das amarras epistemológicas e metafísicas. Na esteira de Hume, a filosofia empirista da ciência vem insistindo no primado da observação e dos métodos de controle experimental das teorias científicas, na continuidade entre os procedimentos científicos e os do homem ordinário, na necessidade de distinguir claramente entre ciência e metafísica, na conveniência, sobretudo, de a prática científica desvencilhar-se de qualquer entrave de natureza filosófica, buscando definir seus parâmetros através de seu próprio desenvolvimento experimental.
> É muito fácil ver como toda essa postura, ao menos em seus aspectos mais fundamentais, é de índole essencialmente pirrônica.[4]

Desta forma, a questão está resolvida. Pois se a ciência tem se tornado cada vez mais afeita ao ceticismo, ela não é entrave algum ao neopirronismo. Ao contrário, ela mesma já tem sido fruto de uma



atitude própria do ceticismo. O mesmo vale para a filosofia da ciência. Portanto, o neopirronismo na filosofia da ciência já é um fato - e ponto final! Daí decorre a resposta que o próprio Porchat apresenta, logo no início da seção 13 de "Sobre o que Aparece," para a questão que levantou: as teorias científicas são um entrave para o ceticismo?:

> Seguramente não. Muito ao contrário, o pirronismo parece-nos inteiramente compatível com a prática científica moderna e contemporânea. Porque o que os pirrônicos antigos problematizaram foi a velha epistéme clássica, a ciência entendida como conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas. Em outras palavras, eles questionaram a dimensão metafísica que a ciência se atribuía, dimensão à qual uma teoria filosófica do conhecimento justificava o acesso. A epoché cética se estendia, então, às pretensas verdades dessa ciência, punha em xeque a pretensa realidade de seus objetos, a cognitividade real e absoluta de todo o processo[8]

Mas a solução para este problema não me parece ser tão simples assim. Pois não me aparece - ao contrário do que aparece ao prof. Porchat - que a ciência moderna e contemporânea se tenha feito cada vez mais cética, isto é, que ela tenha assumido a forma da *téchne* e deixado longe no passado qualquer semelhança com a *epistéme*. Aparece-me o contrário, e não sei como fazer - sem dogmatizar - para conciliar aquilo que me aparece com o que aparece ao prof. Porchat. E esta experiência me sugere que talvez exista um problema com a própria noção de aparecer expressa em "Sobre o que Aparece" e que talvez nós sejamos obrigados a dogmatizar muito antes do que o prof. Porchat gostaria. Assim, me aparece que estão em jogo também o que poderíamos chamar de limites do aparecer. Além de discutir - também em uma atitude não-dogmática - este ponto, desejo ainda defender uma alternativa também não-dogmática ao neopirronismo na filosofia da ciência, uma filosofia da ciência construtiva de investigação permanente, que também é zetética, portanto, assim como o neopirronismo, mas que se distingue dele em seus objetivos.

## 2. *Existem fronteiras entre fenômeno e dogma?*

Vale sempre lembrar o que Sexto Empírico diz logo no início das *Hipotiposes Pirronianas* a respeito dos três únicos tipos possíveis de filósofos: o dogmático, o acadêmico e o cético. O primeiro, diz Sexto, é aquele que julga ter encontrado a verdade; o segundo, o que considera

isso impossível; quanto ao cético, ele continua investigando.[6] Isto quer dizer que o cético se diferencia do dogmático em razão da atitude que tem em face do conhecimento. Dogmatizar é dar assentimento a objetos não-evidentes de investigação científica e o pirrônico não dá assentimento a nada que seja não-evidente.[7]

Comentários como este podem levar a pensar que há uma fronteira nítida entre objetos evidentes e objetos não-evidentes. Mas os objetos não-evidentes são apenas aquilo que às vezes se supõe haver por trás do que aparece e que, ele mesmo, não aparece. Sexto esclarece que o cético não tem problemas com as aparências (*phainómena*), mas sim com o que está para além das aparências (*ádelon*), que é a explicação dada para as aparências, um juízo feito a respeito delas.[8] O cético aceita as aparências, mas denuncia a precipitação do dogmático em aderir a interpretações, explicações, ou juízos sobre o que aparece.

Estas considerações ainda não enfocaram um aspecto particularmente importante das relações entre fenômeno e dogma, que é o fato de haver tipos diferentes de fenômenos. Os fenômenos são, em primeiro lugar, as impressões dos sentidos, que nos levam ao assentimento involuntariamente.[9] Mas, além disso, quando consideramos assuntos quaisquer e disso decorre uma opinião (ou impressão, no sentido vulgar desses termos) a respeito deles, diz Sexto, apenas relatamos nosso estado mental (páthos), aquilo que experimentamos, o que também nos aparece, portanto.[10] Assim, podemos falar também de um fenômeno inteligível, aquilo que nos aparece, embora não seja experimentado pelos sentidos.

Daí resulta que mesmo o dogmático, no momento em que enuncia suas teses, nada mais faz que dizer o que lhe aparece, como comenta Sexto em *Contra os Lógicos*.[11] Como observa Porchat, este caráter fenomenal do próprio dogma torna problemática qualquer tentativa de traçar limites precisos entre fenômeno e dogma:

> De qualquer modo, no entanto, parece resultar destas considerações que não cabe pretender traçar fronteiras demasiado rígidas entre os domínios do dogma e do fenômeno (inteligível). Trata-se, por certo, de uma distinção mais que conveniente e adequada à descrição de nossa experiência, mas que um pirrônico jamais diria - um pirrônico jamais poderia dizê-lo - fundada na natureza das coisas. O assentimento a um dogma necessariamente comporta um elemento fenomênico e o recorte do mundo fenomênico jamais se pode pretender imunizado contra a presenca sub-reptícia de ingredientes dogmáticos dissimulados e como embutidos no linguajar comum, vestígios eventuais de antigos mitos inextricavelmente incorporados ao senso comum de uma cultura. As fronteiras entre os dois domínios se estendem sobre uma terra de ninguém, onde os contornos se esvaem, pouco nítidos e mal delineados. Assim nos aparece.[12]



Para Porchat, o que torna uma proposição dogmática, retirando-a do âmbito do mero relato do que aparece, é afirmar que aquilo que aparece é o caso, isto é: eu dogmatizo quando digo que aquilo que me aparece não apenas me aparece, mas também é o caso.[13] Deste modo, o dogmático nos aparece como alguém que dogmatiza apenas quando quer, isto é, apenas quando afirma que aquilo que lhe aparece é o caso. Mas se ele apenas relatar o que lhe aparece (seja fenômeno sensível, seja inteligível), sem acrescentar a isso que o que ele está relatando é o caso, então ele não dogmatiza. A principal conseqüência que isso - que aparece ao prof. Porchat - traz para o neopirronismo é que podemos continuar a fazer tudo o que fazemos, em termos de filosofia e ciência, sem dogmatizar. Proferimos não um discurso tético, mas apenas hipotético, falamos apenas de como poderiam ser as coisas por trás das aparências.[14]

Contudo, mais uma vez devo dizer que isso também não é o que me aparece e, novamente, não sei como conciliar aquilo que me aparece com aquilo que aparece ao prof. Porchat. Se eu seguir os preceitos de Sexto Empírico, devo aqui suspender o juízo. Pois não suspendemos o juízo apenas quando podemos opor uma tese a outra, mas também quando podemos opor aparências a aparências, fenômenos a fenômenos, mesmo se se trata de fenômenos sensíveis.[15] O caso da ciência moderna e contemporânea é exatamente como este. Aparece ao prof. Porchat que a ciência tem se feito cada vez mais cética. A mim me aparece o contrário, como argumentarei abaixo. Devemos, então, também neste caso, suspender o juízo. Mas isso faz que nos apareça algo muito interessante a respeito da relação entre dogma e fenômeno, ou melhor, entre dogmatizar e relatar o que aparece.

Para tornar esse ponto mais claro, deixe-me tomar um exemplo que é utilizado pelo próprio prof. Porchat. Argumentando que há uma espécie de alteração cultural dos limites do aparecer, ele diz:

> Um exemplo histórico e clássico talvez seja aqui oportuno. A nós homens aparecia outrora que o sol percorria diariamente seu caminho no céu por sobre nossas cabeças, transladando-se de oriente a ocidente,

> enquanto a terra permanecia estacionária. Hoje e desde há muito, porém, nos aparece que a humanidade por milênios se enganou e que o movimento solar que julgávamos observar era meramente aparente, que é nosso planeta que se move em torno do sol. Outras coisas nos são fenômenos inteligíveis, o quadro fenomênico radicalmente se alterou. Essa "essencial" contingência nos aparece como uma das características mais conspícuas de nossa experiência fenomênica e a mesma armação básica de nossa visão do mundo não nos aparece como imune ao processo evolutivo.[16]

Creio que há uma certa simplificação aqui. Porchat afirma que nos aparecia, antes, que o sol girava em torno da terra e que, agora, nos aparece que a terra gira em torno do sol. Mas, nos dois casos, agora e antigamente, temos dois fenômenos: o que é sensível, dado pelas observações que fazemos diariamente, e que sempre nos mostra o sol a girar em torno da terra; e o que é inteligível, dado por uma teoria científica, que pode ou não estar de acordo com o primeiro. Depois de Copérnico, temos uma teoria aceita que nos diz que é a terra que gira em torno do sol, e isto é fenômeno inteligível para os homens de hoje. Mas na Antigüidade, antes de Copérnico, havia a teoria de Ptolomeu, segundo a qual a terra estava no centro, tudo o mais girando em torno dela, inclusive o sol, tal como também aparece (sensivelmente) em nossas objervações de todos os dias e noites. Portanto, a diferença que há nessa questão é que, antigamente, não havia contradição entre o fenômeno sensível (a observação direta do movimento diurno do sol) e o fenômeno inteligível (o que aparecia a quem aceitava a teoria de Ptolomeu). E hoje, essa contradição existe, pois a observação do movimento diurno do sol (o nosso fenômeno sensível, que é o mesmo dos antigos) não está de acordo com o fenômeno inteligível, que a aceitação da teoria de Copérnico nos dá.

É interessante perguntarmos como resolvemos essa contradição, que não atormentava os antigos. Alguém pode questionar: "mas ela nos atormenta?" Claro que não, a não ser quando nos colocamos a pensar de novo sobre isso. Ela não nos atormenta porque já resolvemos de há muito essa querela. Nós os que aceitamos a teoria copernicana privilegiamos o fenômeno inteligível e desqualificamos o sensível. Mas perguntemos, como fizemos isso? A resposta é uma só: nós dogmatizamos. Pois se nos colocamos de novo a pensar sobre isso, devemos suspender o juízo, pois aquilo que nos aparece diretamente pelos sentidos é equipolente àquilo que nos aparece em virtude de termos aceitado Copérnico. (Se confiamos muito em grandes cientistas como ele, não confiamos menos nos nossos tentidos.) Mas se não suspendemos o juízo, se podemos dizer: "Embora apareça-nos sensivelmente que o sol gira em torno da terra, é a terra que gira em torno do sol," nós o fazemos dogmatizando, pois que escolhemos Copérnico e não os sentidos, quando deveríamos -para não dogmatizar- ter suspendido o juízo.



O que isso nos mostra, contra o que expressa Porchat? Mostra que dogmatizamos involuntariamente inúmeras vezes, a saber, todas aquelas vezes em que nos damos conta de uma equipolência, mas não suspendemos o juízo. Nestes momentos aparece o sintoma de nossa enfermidade dogmática para a qual Sexto Empírico quer que o pirronismo seja o remédio.[17] Mas suponhamos que desejemos decidir a questão e ficar ou com o fenômeno sensível (o que vemos no céu) ou com o fenômeno inteligível (Copérnico). Se temos tantas razões para acreditar em Copérnico quantas são aquelas que temos para acreditar em nosso sentidos, então apenas dogmatizando podemos decidir a questão. E isso mostra que se trata de uma questão que está fora dos limites do aparecer.

Assim, na verdade, melhor dizendo, o que me aparece é que não existem limites do aparecer, mas sim situações cruciais em que às vezes nos encontramos, situações constituídas fenomenalmente, mas que nos expõem a ter de dogmatizar ou então suspender o juízo. E me aparece que tais situações são muito mais freqüentes do que parece supor o prof. Porchat. Aparece-me também que elas são aquelas inúmeras situações em que o cientista e o filósofo se vêem a todo momento quando tentam fazer avançar seus programas de pesquisa. Por isso não me aparece que tais programas de pesquisa possam se dar unicamente dentro dos limites do que aparece, como defende o prof. Porchat.[18] Como argumentarei abaixo, vejo esses programas submetidos constantemente às situações cruciais a que me referi acima, situações com as quais me parece que se pode lidar com a atitude própria da filosofia zetética construtiva, que coincide com o neopirronismo em seus métodos, mas não em seus fins, sendo uma outra habilidade, diferente daquela que o cético deve ter para atingir a ataraxia.[19]

*3. Quando os cientistas dogmatizam*

Antes de abordar o tema da filosofia zetética construtiva, devo retornar àquele iniciado acima, na introdução, do *status* cognitivo da ciência contemporânea: ela é *epistéme* ou *téchne*? Porchat não dogmatiza a este respeito, ele pretende apenas relatar o que lhe aparece. Nem desejo dogmatizar a respeito. Mas meu relato difere do seu. Porchat acredita que a ciência moderna e contemporânea é cada vez mais *téchne*, como já vimos. Em "Ceticismo e Argumentação," ele retoma esse mesmo tema e declara:

> Ora, a téchne que lida com os fenômenos apenas aperfeiçoa e sofistica esse procedimento [de detectar regularidades no curso das coisas], compondo suas regras a partir da observação freqüente e repetida que caracteriza o homem experiente... [20]

Neste mesmo artigo, logo em seguida, ele afirma que compreender a ciência (como téchne) desta forma é endossar uma concepção empirista da ciência. É esta mesma visão que encontramos em "Sobre o que Aparece:"

> Mas, por outro lado, os pirrônicos não são insensíveis às semelhanças e diferenças, à regularidade que mesmo a observação descuidada surpreende no mundo fenomênico. Eles atentam para o fato de que a mesma invenção humana da linguagem repousa sobre a vivência das regularidade que balizam o curso da "natureza," para o fato de que o homem comum se baseia nessas regularidades para formular cotidianamente suas hipóteses e previsões ao lidar com os fenômenos. Quando tais procedimentos da vida comum são metodizados e sistematizados, quando as conjunções constantes entre fenômenos se tornam o objeto de uma consideração atenta e de uma observação deliberada, quando o uso de hipóteses construídas sobre a experiência passada se torna instrumento habitual de predição, estamos então no domínio da téchne, que a humanidade desenvolveu para submeter o mundo de sua experiência a seu benefício e comodidade.[21]

Esta visão neopirrônica da ciência não se mostra apenas muito semelhante com o empirismo, mas ainda mais com o instrumentalismo. Segundo tal visão, as teorias científicas são meros instrumentos de predição, construídos a partir da experiência passada, que dizem como o mundo poderia ser, e dos quais só esperamos a confiabilidade instrumental.[22] Desta forma, movendo-se apenas no interior dos limites do que aparece, o cientista não precisa dogmatizar.



Essa visão da ciência parece supor que é muito fácil construir teorias científicas com base nas observações passadas. Mas essas observações, todos os homens as têm, todos os povos as têm e, contudo, a ciência (moderna e contemporânea) tal como a conhecemos hoje só apareceu na cultura greco-européia. Claro que muitos e muitos outros fatores extra-intelectuais (históricos, sociais, econômicos, psicológicos, etc.) podem - e, com certeza, devem - ter concorrido para que isso fosse assim. Mas isso, mais uma vez, só mostra que não é fácil fazer ciência a partir das observações passadas: é preciso muito mais. E no interior desse muito mais estão concepções, conceitos, teorias que não decorrem da experiência passada.

Se os homens que, ao longo da história da cultura ocidental, construíram a ciência moderna e contemporânea tivessem se limitado apenas às observações, não teríamos hoje uma ciência tão poderosa, empiricamente falando. A experiência passada tem, sem dúvida, um papel indispensável na elaboração de qualquer teoria científica, pois qualquer teoria que se queira plausível e confiável deve começar dando conta dos fenômenos conhecidos. Mas a experiência bruta não pode sugerir nada, ela não nos indica o caminho a tomar, para entender e dominar a natureza. Se o fizesse, ela seria suficiente; não precisaríamos de teorias. As hipóteses, de que fala Porchat, não só vão muito além da experiência passada, no sentido de que se quer que elas valham para todas as observações possíveis, mas elas tomam caminhos que a experiência não sugere. O que mostra isso claramente é o fato de termos muitas vezes teorias alternativas que dão conta dos mesmos fenômenos. Se a experiência sugerisse a alternativa correta, as outras nunca entrariam na consideração dos cientistas.

O que acabo de dizer vale também para a consideração de teorias científicas à luz de uma determinada tradição estabelecida, sua plausibilidade. Assim como a experiência não pode apontar a alternativa teórica correta, do mesmo modo, não o faz a tradição estabelecida em um determinado campo científico. Muitas vezes, em uma mesma escola científica, encontramos teorias que se contradizem, ambas plausíveis, defendidas por grupos de cientistas diferentes. Existe, portanto, diafonia entre os cientistas, assim como entre os filósofos.

Não estou negando, em nenhum destes casos, que não se possa elaborar uma hipótese como mera sistematização dos dados

experimentais. (Para simplificar a discussão, podemos supor que tal sistematização não pressuponha outras teorias, que ela não pressuponha nem mesmo princípios epistemológicos e experimentais que a experiência não pode dar.) Mas, neste caso, temos o que os filósofos da ciência denominam leis, no sentido de meras generalizações empíricas. Estas leis são, em primeiro lugar, inteiramente *ad hoc*, o que, naturalmente, não impede que elas funcionem para outros fenômenos ainda não considerados ou conhecidos. Mas sendo *ad hoc*, elas são, em segundo lugar, pobres em conteúdo. Elas não podem explicar, por exemplo, por que elas mesmas funcionam. E muitas vezes é desse conhecimento que depende um grande avanço para um programa de pesquisa. Por essa razão os próprios empiristas conceberam três níveis diferentes: fato, lei e teoria, sendo que essa última vai sempre além do que a experiência permite.[23]

Assim, me aparece não apenas que o cientista deve muitas vezes dogmatizar, indo além do que lhe aparece, porque lhe aparecem coisas diferentes, para formular teorias, mas também que os próprios elementos metafísicos contidos na antiga *epistéme* tiveram - e na ciência moderna ainda têm - um valor heurístico considerável, não sendo a ciência contemporânea mera *téchne*. Aqui podemos dizer que o cientista, se dogmatiza, poderia não dogmatizar, isto é, assumir suas teorias, mesmo aquelas que contenham elementos metafísicos, como meras hipóteses, não como teses. É isso mesmo, aliás, o que promõe a filosofia zetética construtiva, como veremos adiante. Mas é o que não ocorre muitas vezes.

Quando os cientistas discutem - às vezes, muito acaloradamente, assim como os filósofos - suas teorias, claro que cada um deles defende aquilo que lhe aparece, como faz o filósofo dogmático. Mas, havendo diafonia, a questão só pode ser decidida, para cada um deles, dogmatizando, ou então suspendendo o juízo, se houver entre eles um cético. O fato é que, já que não existem limites precisos do aparecer, mas existem aquelas situações cruciais das quais só se pode sair ou dogmatizando ou suspendendo o juízo, os cientistas, tanto quanto os filósofos, dogmatizam - ou não, se forem céticos.

E creio que não teria cabimento perguntar agora se eles realmente dogmatizam. Por que eles seriam melhores que os filósofos? Aparece-nos que eles dogmatizam, assim como nos aparece que os filósofos dogmatizam. Cabe perguntar se Platão acreditava realmente nas



Formas? se Hegel acreditava no Absoluto? se Leibniz acreditava nas mônadas? Apenas um historiador da filosofia muito dogmático e esdrúxulo faria isso. E me aparece que o mesmo vale para a história da ciência. Os cientistas, os filósofos, os homens comuns, todos nós dogmatizamos - ou não - quando expostos a situações cruciais.

## *4. Programas zetéticos de pesquisa*

Em "Ceticismo e Filosofia Construtiva," defendi a possibilidade - que me aparece - de uma forma de filosofia não-dogmática e não-cética: a filosofia zetética construtiva, ou filosofia construtiva de investigação permanente. Por um lado, ela não é dogmática porque o filósofo zetético construtivo não tem uma filosofia ou doutrina pronta. Ao contrário, ele assume sua teoria como hipótese e, assim como o cético, investiga contra ela. Mas, por outro lado, ela não é cética, porque o filósofo zetético construtivo não busca a ataraxia, mas permanece visando a verdade, assim como o dogmático. Se o ceticismo é, segundo Sexto Empírico, a habilidade ou capacidade de atingir a ataraxia por meio da *epoché*,[24] a filosofia zetética construtiva é a habilidade de lidar com hipóteses e produzir o crescimento do conhecimento, sem cair no dogmatismo.[25]

Atingir a ataraxia é a finalidade prática visada pelo pirrônico. A finalidade prática resultante de um programa construtivo de investigação permanente é o domínio da natureza e o conforto dele decorrente. Mas o investigador zetético construtivo visa a verdade e desenvolve programas zetéticos de pesquisa que têm como sub-produto a produção de conhecimento técnico, o conhecimento que permite uma interferência bem sucedida na natureza, que pode se dar sem teorias, mas cuja ocorrência é enormemente acelerada e cuja capacidade instrumental é enormemente aumentada com as teorias. Tais benefícios para o conhecimento técnico atestam o valor heurístico das hipóteses, das teorias ou doutrinas tomadas provisoriamente.

Tomar uma teoria ou doutrina como hipótese, produzindo o crescimento do conhecimento e podendo levar aos conhecimentos técnicos que nos darão o desejado domínio da natureza, e investigar contra ela, tentando eliminar erros,[26] não se distingue da epoché do cético, pois o pensador zetético construtivo também suspende o juízo a respeito da verdade de sua doutrina. Mas assumindo-a como a melhor hipótese que lhe aparece, ele visa a verdade, ele deseja a verdade, não

abriu mão dela, como ocorreu com o pirrônico.[27] Aparece-me que a grande diferença entre as atitudes do cético e do pensador zetético construtivo é que o primeiro buscava a verdade e acreditava que esta lhe traria a tranqüilidade desejada. Em última instância, seu desejo último era pela tranqüilidade, que a descoberta da verdade poderia trazer, porque ele se perturbava com a diafonia dos filósofos.[28]

Essa diferença de atitude do cético e do zetético construtivo se mostra também em suas expectativas diferentes em face da investigação que vão empreender, ou seja, as finalidades distintas que cada um deles reserva para sua *zétesis*. Como sustenta Ezequiel de Olaso, em seu artigo "Zétesis,"[29] o cético dirige sua investigação a dois fins complementares, um *imediato e instrumental*, que é a neutralização do poder persuasivo dos dogmáticos, e outro principal, ou *último*, que é a preservação da tranqüilidade. Como este fim último é atingido através daquele primeiro, instrumental, resulta que a *zétesis* cética possui um caráter puramente refutatório, isto é, o cético só investiga, afinal de contas, para preservar a tranqüilidade, para o que é preciso refutar os dogmáticos.[30] Segundo Olaso, esta é a interpretação que está de acordo com o uso predominante do termo '*zetesis*' nas obras de Sexto Empírico. E, de fato, se o objetivo prático da investigação do pirrônico é restabelecer a ataraxia, sua investigação não teria por que possuir qualquer fim construtivo, e aí está, pois, uma diferença fundamental da investigação zetética construtiva em face do pirronismo, uma vez que sua finalidade é o crescimento do conhecimento e, em última instância, a verdade.

E ainda quanto ao problema do uso instrumental das teorias científicas, é preciso deixar claro que o zetético construtivo não procura o domínio da natureza, mas este vem como uma recompensa reconfortante para quem não atingiu a verdade. Pois se visasse o domínio da natureza, provavelmente, o pesquisador zetético fizesse como sugere Porchat: restringir-se-ia ao domínio dos fenômenos, generalizaria sobre a experiência passada, não se aventuraria em programas construtivos de pesquisa, programas que contêm elementos metafísicos, tal como na *epistéme* dos gregos. E, em compensação, muito provavelmente também, ele alcançaria um domínio sobre a natureza muito menor do que tem e se o conseguisse, demoraria muito mais, porque o valor heurístico das doutrinas está exatamente em nos fazer dar os saltos que a experiência não nos permite dar. Com sorte, alguns destes saltos nos podem fazer cair de volta no curso de certas



regularidades da própria natureza, e então avançamos enormemente.

Muitas vezes, contudo, depois de muito investigar, aparece ao pensador zetético construtivo que ele tomou o caminho errado. Então, ele abandona sua hipótese, seu programa, para continuar o diálogo com a natureza mediante a estrutura conceitual de outra doutrina. Aparece-me que sejam estes aqueles momentos da história da ciência nos quais T.S. Kuhn[31] identificou as chamadas revoluções científicas. Esta referência ao *The Structure of Scientific Revolutions* de Kuhn também não é meramente acidental. De fato, aparece-me uma grande similaridade entre as noções que ele reuniu em torno do termo 'paradigma' e a idéia dos programas zetéticos de pesquisa. (E talvez interpretar Kuhn à luz do ceticismo o livre de muitas das objeções de circularidade que foram levantadas contra ele. Este não é, contudo, um assunto a ser tratado aqui.) Apenas quero aproveitar essa menção para tratar rapidamente de uma última questão que surge das discussões precedentes: a demarcação entre ciência e filosofia, ou entre filosofia, metafísica e ciência.

Não apenas podemos abolir as fronteiras entre fenômeno e dogma, como vimos acima, identificando, ao invés disso, aquelas situações cruciais nas quais ou dogmatizamos ou suspendemos o juízo (o que não impede, obviamente, de assumir uma doutrina como hipótese), mas também podemos abolir as fronteiras entre filosofia e ciência ou, melhor dizendo, devemos suspender o juízo em relação àquelas doutrinas metafilosóficas segundo as quais a filosofia (e/ou metafísica) e a ciência se distinguem em virtude de seus objetos, métodos, tipos de teoria (testável ou não), etc. O paradigma de que fala Kuhn contém elementos que, segundo tais doutrinas demarcacionistas, seriam, por exemplo, metafísicos (lembremos que Porchat se refere aos elementos metafísicos da antiga *epistéme*). Podemos elaborar quantas doutrinas quisermos, demarcacionistas e não-demarcacionistas. Como haverá diafonia entre elas, deveremos suspender o juízo. Mas a visão que temos dos programas zetéticos de pesquisa pode prescindir de tais doutrinas. E se for o caso de se colocar a questão da demarcação, então apenas tentativamente uma solução será oferecida.

## *5 Conclusão*

Os termos 'filosofia' e 'ciência' estão tão marcados por uma longa história de lutas doutrinais que se tornaram realmente inadequados

para expressar de uma forma não-dogmática a visão zetética do conhecimento, quer cética ou neopirrônica, quer construtiva. Os termos 'pesquisa' e 'investigação,' em seus sentidos vulgares e correspondendo a '*zétesis*', como Sexto Empírico o emprega,[32] parecem muito mais adequados. Assim, podemos falar em pesquisa zetética construtiva ou investigação zetética construtiva, para distinguir da investigação ou pesquisa zetética cética do pirronismo antigo e do neopirronismo.

Mais uma vez, vale lembrar que o pesquisador zetético construtivo não se distingue do cético na forma da investigação, mas apenas no objetivo que tem ao investigar. Ele se diz construtivo exatamente porque, visando a verdade, preocupa-se com o crescimento do conhecimento, o que não está no horizonte do cético. Pois este último investiga para produzir a equipolência, suspender o juízo e restabelecer a tranqüilidade, enquanto que o zetético construtivo procura produzir a equipolência e, se ela ocorre, suspende o juízo, para reformular sua doutrina e continuar tentando encontrar a verdade.

E desejo também destacar que a pesquisa zetética construtiva, assim como o ceticismo, aparece como uma forma de filosofia independente de qualquer defesa dogmática, como procurei deixar claro em "Ceticismo e Filosofia Construtiva".[33] E uso aqui o termo 'filosofia' novamente apenas para relembrar a alegação de Sexto Empírico de que há três tipos de filósofos, ou pensadores, investigadores, se quisermos, o que aparece unicamente em virtude de suas atitudes ao investigar. E aparece-me que continua havendo apenas o dogmático, o acadêmico e o zetético, mas que esse pode ser cético ou construtivo.

O resultado das discussões acima, aparece-me, é poder lançar certa luz a temas atuais e importantes da filosofia da ciência tal como o neopirrônico procura fazer, mas evitando noções muito problemáticas - aliás, assim consideradas pelo prof. Porchat- tais como: *epistéme, téchne,* ciência, filosofia, metafísica, etc., assim como os sempre muito complicados e facilmente atacáveis critérios de demarcação e as não menos atacáveis demarcações sem critério.



## NOTAS

1 Porchat Pereira, O. (1992), "Sobre o que Aparece" (*Discurso*, 19, pp. 83-121), p. 113. A citação da epígrafe, no início do texto, é da p. 114 do mesmo artigo, doravante referido como Porchat 1992.

2 *Cf.* Porchat 1992, pp. 113-4.

3 Porchat 1992, p. 116.

4 Porchat 1992, p. 114. De fato, penso que tal postura é de ordem naturalista e não pirrônica. Contudo, entendo 'naturalismo' em um sentido diferente daquele eem que o termo é usado por Porchat (1992, p. 106). Vejo o naturalismo como um dogmatismo entre outros, isto é, a doutrina metafilosófica de que a epistemologia é uma ciência empírica.

5 Porchat 1992, p. 113.

6 Sexto Empírico (1976), *Outlines of Pyrrhonism* (Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/Willian Heinemann Ltd); que será abreviado por 'HP'. *Cf.* HP I 1-4.

7 *Cf.* HP I 13.

8 *Cf.* HP I 19-20.

9 *Cf.* HP I 19.

10 *Cf.* HP I 197 e 203.

11 Sexto Empírico (1967), *Against Logicians* (Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press/Willian Heinemann Ltd.), que será abreviado por 'CL'. *Cf.* CL VII 336; *cf.* ainda Porchat 1992, p. 111.

12 Porchat 1992, p. 112.

13 *Cf.* Porchat 1992, p. 111.

14 *Cf.* Porchat 1992, p. 115. Não estava longe disso o que defendi em Dutra, L.H. de A. (1992) "Ceticismo e Filosofia Construtiva" (*Manuscrito* XVI, 1, pp. 37-62). Ainda assim, há diferenças importantes, que o restante do presente texto deve mostrar.

15 *Cf.* HP I 32-33.

16 Porchat 1992, p. 109.

17 *Cf.* HP III 280.

18 *Cf.* Porchat 1992, pp. 116ss.

19 *Cf.* HP I 8.

20 Porchat Pereira, O. (1993), "Ceticismo e Argumentação" (*Revista Latinoamericana de Filosofia*, XIX, 1), seção 4.

21 Porchat 1992, p. 113.

22 *Cf.* Porchat 1992, p. 115.

23 A este respeito, *cf.* Sellars (1963), *Science, Perception and Reality* (Londres,

Routledge & Kegan Paul), pp. 120ss. Há uma diafonia entre os próprios empiristas a respeito da possibilidade ou não de reduzir o nível das teorias ao nível leis e, portanto, finalmente, ao nível dos fatos. Os empiristas lógicos assim pensavam, como Carnap (1967), *The Logical Structure of the World* (Berkeley & Los Angeles, University of California Press). Contudo Bas van Fraassen, que se denomina *empirista construtivo*, não pensa assim; *cf.* van Fraassen (1980), *The Scientific Image* (Oxford, Clarendon Press).

24 *Cf.* HP I 8.

25 *Cf.* Dutra 1993, pp. 60-61.

26 Aqui a semelhança com as idéias de Popper não é mera coincidência. Em "Ceticismo e Filosofia Construtiva," aponto esse autor como aquele que me inspirou a esse respeito. *Cf.* Popper, K.R. (1972), *Objective Knowledge* (Oxford, Clarendon Press), p. 99.

27 *Cf.* HP I 25-30.

28 *Cf.* HP I 26-28.

29 Olaso, E. de (1988), "Zétesis" (*Manuscrito*, XI, 2, pp. 7-32).

30 *Cf.* Olaso 1988, pp. 22 e 26.

31 Kuhn, T.S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, The University of Chicago Press).

32 *Cf.* HP I 7, apesar das dificuldades apontadas pelo prof. Olaso, em seu artigo, para termos uma exata noção do sentido desse termo; *cf.* Olaso 1988.

33 *Cf.* Dutra 1993, pp. 56ss.

ABSTRACT

This paper seeks to present some comments on the questions that have to be faced by one who accepts Porchat's invitation to a future neo-pyrrhonian investigation in philosophy of science, and make also some criticisms to his discussion about this matter. The paper also argues for a kind of investigative attitude in philosophy of science (zetetic constructive inquiry) to deal adequately with modern science, which coincides with skepticism in its way of investigation but which is different from it in its aim.

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# ¿POR QUE EL ESPACIO Y EL TIEMPO NO SON SUSTANCIAS? EVALUACION DE UN ARGUMENTO LEIBNICIANO

**Alejandro Cassini**

## *1. Introducción:*

Es bien conocido el hecho de que para Leibniz el espacio y el tiempo (en adelante E y T) no son sustancias, es decir, en su sentido más amplio, entidades que existan por sí mismas con independencia de cualquier otra. Esto plantea inmediatamente dos problemas, cuyo análisis será el objetivo del presente trabajo. En primer lugar, ¿de qué entidades dependen para su existencia el E y el T? Puesto que no son autosubsistentes, deben ser relativos a otras cosas. En el contexto de la metafísica de Leibniz uno supone naturalmente que tales entidades deben ser las mónadas, que son, en última instancia, las únicas sustancias del universo. Sin embargo, cuando se trata de reducir el E y el T a las mónadas y sus propiedades se encuentran grandes dificultades. Respecto de este problema trataré de mostrar que, según Leibniz, el E y el T dependen directamente de la existencia de objetos y eventos físicos; y que sólo de manera indirecta y secundaria dependen de las mónadas.

En segundo lugar, ¿por qué razones el E y el T no pueden ser sustancias? Esta es la pregunta más importante y por ello le dedicaré mayor atención. Los argumentos aportados por Leibniz para intentar probar que el E y el T no son sustancias trascienden los términos de su propio sistema filosófico y son, aún en nuestros días, un punto de partida indispensable para la elucidación de este problema. El examen tradicional de la cuestión se ha concentrado en el rechazo de Leibniz del E y el T absolutos de la física newtoniana, y en los argumentos, basados en los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles, que aduce para ello. En este trabajo no me ocuparé de analizar estos argumentos ya clásicos, pero señalaré un supuesto acerca de la estructura del E y el T que todos ellos comparten.

Aquí procuraré reconstruir una argumentación implícita, sólo

parcialmente expresada en la obra de Leibniz. Según creo, hay una razón interna a la metafísica leibniciana que conduce a sostener el carácter no sustancial del E y el T. Más precisamente, existen ciertas propiedades que Leibniz atribuye al E y el T que son incompatibles con su propio concepto de sustancia. Estas son las propiedades de homogeneidad e isotropía del E y el T, las cuales no son exclusivas del pensamiento de Leibniz, sino que son aceptadas por Newton y por toda la física clásica pre-relativista. Procuraré, pues, reconstruir un razonamiento, apoyado en premisas estrictamente leibnicianas, que muestre la incompatibilidad entre tales propiedades del E y el T y la idea de sustancia en Leibniz.

En la parte final del trabajo abandonaré el punto de vista interno a la filosofía de Leibniz. Intentaré, entonces, analizar y evaluar desde la perspectiva actual cada uno de los supuestos en los que se basa el argumento leibniciano. Esto implicará revisar tanto la idea de sustancia como las de E y T. Respecto de la primera, sostendré que, con ciertas restricciones, el concepto de sustancia es aún aceptable. La segunda es mucho más compleja, pues, implica incursionar en la teoría de la relatividad general, que representa nuestra mejor descripción del espacio-tiempo (en adelante E-T). Leibniz, según veremos, considera que el E y el T euclídeos, presupuestos en la física clásica, son incompatibles con su propio concepto de sustancia por el hecho de que éstos son inmutables, homogéneos e isótropos. La pregunta clave es, entonces, si dicha incompatibilidad se mantiene frente al E-T dinámico de la relatividad general, que en los casos típicos no es homogéneo ni isótropo. No pretenderé ofrecer una respuesta conclusiva a este problema. Señalaré, sin embargo, que una de las premisas del argumento leibniciano no puede sostenerse actualmente en los términos clásicos en los que fue formulada. Para que el argumento conserve su validez es necesario reformularla en el contexto del E-T de la relatividad general.

## 2. *Relacionismo y absolutismo:*

Antes de abordar los problemas propios de la metafísica de Leibniz es necesario hacer algunas observaciones sobre su célebre polémica con Newton y los newtonianos, es decir, sobre los términos en que se planteó originalmente el conflicto entre las teorías relacional y absoluta del E y el T. La correspondencia Leibniz-Clarke, de los años 1715 y 1716, es el lugar clásico de esta discusión. Sus circunstancias históricas y sus



contenidos son bastante bien conocidos y no los trataremos aquí[1]. Entre muchos otros temas, esta correspondencia incluye la discusión más detallada del E y el T absolutos que Leibniz nos ha dejado. Comencemos, pues, por aclarar este concepto.

Hay muy diversos sentidos en los que puede decirse que el E y el T son absolutos[2]. En el contexto de la polémica Leibniz-Clarke hay dos nociones básicas de E y T absolutos:

i) Un concepto predominantemente físico, de acuerdo con el cual el E y el T proveen un marco de referencia absoluto para localizar a los objetos y eventos físicos. Este marco único permite definir los conceptos de posición, velocidad y aceleración absolutas de un cuerpo, así como la distancia absoluta que separa en el espacio a dos objetos y el período absoluto que separa en el tiempo a dos eventos.

ii) Un concepto propiamente metafísico, según el cual el E y el T son sustancias, es decir, entidades que existen por sí mismas y no dependen de otras. En particular, el E y el T son independientes de los objetos y eventos físicos y, por consiguiente, subsistirían en un universo completamente vacío, carente de toda materia.

Estos dos conceptos se encuentran estrechamente unidos, tanto en el pensamiento de Leibniz como en el de Newton y sus seguidores. Por ello, se tiende a aceptarlos o rechazarlos conjuntamente, como si uno implicara al otro. En este trabajo, sin embargo, intentaré mantenerlos separados lo máximo posible y concentraré el análisis en el segundo de ellos. A menos que indique lo contrario, siempre que me refiera al E y el T absolutos mentaré su significado metafísico de E y T sustanciales. En principio, parece posible aceptar i) sin verse comprometido a sostener también ii), mientras que lo inverso resulta poco verosímil. Pero no intentaré aquí elucidar las relaciones entre estos dos conceptos.

La discrepancia fundamental entre las teorías relacional y absoluta del E y el T se manifiesta claramente en el problema del universo vacío. ¿Si se suprimiera toda la materia del universo, subsistirían aun el E y el T? Los partidarios de la teoría absoluta responden afirmativamente, sosteniendo la independencia ontológica del E y el T respecto de los cuerpos materiales. Los objetos físicos simplemente ocupan una parte determinada del espacio y los eventos ocurren en un momento determinado del tiempo. Pero si no hubiera tales objetos y eventos físicos, ello no afectaría a la existencia del E y el T. Estos son una suerte de continente inmutable, que es indiferente a la presencia o no de contenidos mate-

riales. Este carácter autosubsistente hace que el E y el T sean sustancias en el sentido tradicional de aquello que no necesita de otra cosa para existir.

En la filosofía inglesa del siglo XVII, especialmente en la obra de H. More, el espacio se concibe como una sustancia que es independiente de la materia y de los fenómenos físicos. I. Barrow, que fue maestro de Newton, afirma que el tiempo posee una independencia similar. Así concebidos, tanto el E como el T pueden existir sin que haya cuerpos materiales, incluso en un universo completamente vacío, y por ello decimos que son sustancias. Sin embargo, la independencia ontológica de éstos no es completa, pues, al igual que todas las cosas creadas, se admite que su existencia depende de Dios[3]. En este respecto también Newton y Leibniz coinciden. Pero aquí dejaré de lado este punto de vista teológico (sin duda presente en la correspondencia Leibniz-Clarke) y consideraré que el E y el T tienen un carácter sustancial, análogo al de los corpúsculos materiales de los atomistas, si su existencia no depende de la de otros objetos y eventos *físicos*.

Esta metafísica del E y el T tuvo influencia sobre Newton, quien, no obstante, nunca adhirió explícitamente a ella. Newton ciertamente afirma que el E y el T son absolutos en el primero de los significados que dimos a este término, es decir, en el sentido propiamente físico. El E y el T son para él absolutos porque son elementos irreductibles de su teoría explicativa del movimiento de los cuerpos. De allí no se sigue necesariamente que éstos también sean sustancias desde el punto de vista metafísico. En su escrito temprano *De gravitatione* Newton rechaza la sustancialidad del E y el T, pero su posición global sobre esta cuestión es compleja y difícil de determinar, por lo cual no intentaré hacerlo aquí[4]. Con todo, es indudable que Leibniz, que no pudo conocer este escrito inédito, lo interpretó en términos de una metafísica sustancialista, tomando al E y el T absolutos como sustancias cuya existencia es independiente de la de cualquier otra entidad física.

Leibniz, por su parte, rechaza la posibilidad de que el E y el T puedan existir en un universo vacío. Afirma explícitamente que "no hay espacio allí donde no hay materia" (5a. a Clarke, #62) y que "si no hubiera criaturas, no habría ni tiempo ni lugar" (*ibid*, #106). Estas expresiones son lo suficientemente claras como para establecer que, según Leibniz, el E y el T no son entidades absolutas, ya que no poseen un carácter sustancial. Más adelante analizaremos las razones que sustentan esta posición.



Es importante aclarar las relaciones, al menos las más generales, que existen entre el concepto de vacío y las teorías relacional y absoluta del E y el T. Ante todo, el sentido propio en el cual se habla de vacío es el espacial, es decir, el de espacio carente de toda entidad. No obstante, es posible extender esta idea al ámbito temporal y considerar como tiempo vacío al período en el cual no ocurre suceso alguno. El espacio vacío implica tiempo vacío, pero lo inverso no es necesariamente válido. Podríamos concebir, por ejemplo, que el espacio estuviera ocupado por objetos inmutables, que no sufran cambio alguno. En ese caso no ocurrirían eventos y, según nuestra definición, deberíamos decir que existe allí un tiempo vacío. No consideraremos este caso, pues, depende de la dudosa existencia (o posibilidad) de tales objetos inmutables. De este modo, aceptaremos que espacio vacío y tiempo vacío se implican mutuamente.

En este punto es esencial tener presente la distinción entre vacío *global* y vacío *local*. En el caso del espacio ésta parece clara: el espacio globalmente vacío es el universo vacío en su totalidad, mientras que el espacio localmente vacío consiste en una determinada región vacía limitada por una cierta distribución de la materia. Un caso idealizado de vacío local es el de una caja hermética en la cual se ha hecho un vacío perfecto. Este puede ser un estado técnica y físicamente imposible de obtener, pero ello no afecta su posibilidad lógica. En el caso del tiempo, en cambio, parece más difícil siquiera concebir la idea de un vacío temporal meramente local. Sería abusivo decir que el tiempo es vacío dentro de la caja pero no fuera de ella. Creemos que el tiempo es único y que en el interior de nuestra caja es el mismo que en el exterior. Si vaciamos y llenamos sucesivamente la caja, podemos decir que ella ha estado tantos minutos vacía. Parecería que es suficiente que haya un único reloj (o proceso de cambio en general) para anular la posibilidad de todo vacío temporal local. Por su parte, el tiempo globalmente vacío presupone el vacío espacial de todo el universo. Si, por medio de un experimento mental, llenamos y vaciamos el universo no habrá manera de que podamos determinar cuánto tiempo estuvo espacialmente vacío. En esa situación tendremos también un auténtico vacío temporal[5]. Sea como fuere, este punto es discutible y no es necesario considerarlo aquí. Resulta suficiente advertir que la equivalencia entre espacio vacío y tiempo vacío sólo vale globalmente, pero se vuelve dudosa en el caso de un vacío local.

Teniendo en cuenta esta distinción acerca del vacío es posible precisar las relaciones que este concepto tiene con las teorías relacional y absoluta del E y el T. Como cuestión de hecho, Leibniz, partidario del E y el T relacionales, sostenía una ontología plenista que negaba la existencia del vacío; mientras que Newton, defensor del E y el T absolutos, adhería a una ontología corpuscular y, consiguientemente, aceptaba que el espacio vacío separa a las partículas entre sí. Ambos, por supuesto, partían del hecho de que el universo no está globalmente vacío de materia, por lo que sólo diferían acerca de la existencia de vacíos locales. No hay, sin embargo, ninguna conexión necesaria entre las teorías relacional y absoluta del E y el T y la posibilidad de que exista este tipo de vacío. El vacío local es compatible con ambas teorías. El partidario de la teoría absoluta puede aceptar perfectamente que todo el espacio físico se halle ocupado por materia y que esto suceda en todo tiempo. Ello no afecta la posibilidad (contrafáctica) de que haya vacíos locales en caso de que se suprimiera la materia de una determinada región. Por su parte, el relacionista también puede admitir una ontología discreta, en la que haya regiones no ocupadas por materia alguna. Simplemente debe considerar a estos vacíos locales como posibles ubicaciones de cuerpos materiales.

Así, pues, las dos teorías del E y el T están en condiciones de explicar la presencia de vacíos locales en el espacio. Sin duda es más fácil hacerlo para el absolutista, ya que no necesita apelar a una ontología de posibles y le basta considerar al vacío local como una región *actual* del espacio absoluto que se halla simplemente desocupada. El relacionista, en cambio, está compelido a tratar a estas regiones vacías como *posibles* localizaciones de objetos, pero no como una entidad actual. Si el relacionista aceptara que el vacío existe en acto, se vería conducido a una sustancialización del espacio, y su posición sería ya indistinguible de la del absolutista. No necesitamos entrar en este problema de los posibles. Para nuestros propósitos es suficiente establecer que el vacío local no es imposible para ninguna de las dos teorías del E y el T.

Cuando se considera la posibilidad del vacío global las dos teorías difieren radicalmente y resultan inconciliables. El espacio globlalmente vacío es posible para el absolutista, mientras que para el relacionista es imposible, incluso en sentido lógico o conceptual. En efecto, las localizaciones posibles de objetos sólo pueden determinarse de una manera relacional, es decir, relativamente a otros objetos actualmente existentes. Si en el universo no hay objeto alguno, no queda para el relacionista ni siquiera la posibilidad de localizar objetos. El concepto mismo de espacio relacional carece de sentido en el contexto del vacío global. Sostener lo contrario implica admitir, de una manera más o menos implícita, alguna idea de espacio absoluto[6]. Leibniz es especialmente claro en este punto cuando afirma que: "En efecto, el tiempo y el lugar no son más que especies de orden, y en estos órdenes el lugar vacante (que se llama vacío respecto del espacio), si lo hubiera, indicaría solamente la posibilidad de lo que falta en su relación con lo actual" (N.E., II, IV, 5, p.127). El vacío sólo es posible respecto de determinados objetos actuales, y por eso debe ser necesariamente local. La posición frente al problema del vacío global separa claramente al absolutista del relacionista. Leibniz, precisamente, debe considerarse un relacionista no en razón de su ontología plenista que niega la existencia del vacío local, sino por su afirmación de que el concepto de espacio globalmente vacío carece de sentido.



Leibniz elabora, aunque no en todos sus detalles, una concepción positiva del E y el T, según la cual éstos no son sustancias en sí mismos, ni tampoco atributos de alguna otra sustancia (ya sea de Dios o de algún tipo de éter cósmico o materia sutil), sino relaciones entre los cuerpos materiales. Más precisamente, son relaciones de orden entre objetos y eventos físicos. En el lenguaje del propio Leibniz, el espacio es el orden de existir de las entidades que existen simultáneamente, mientras que el tiempo es el orden en que existen las cosas que no son simultáneas sino sucesivas. Así, el E y el T son, respectivamente, órdenes de coexistencia y de sucesión de los fenómenos físicos[7]. Puesto que el E y el T son relaciones, no subsisten independientemente de las entidades que relacionan. Si se suprimieran los *relata*, o sea, los fenómenos físicos, con ello se eliminaría también al E y el T.

Según una célebre teoría de Leibniz, las relaciones no son algo real, no son un atributo de las cosas mismas, sino algo ideal aunque fundado en las cosas en sí. Tienen una naturaleza básicamente mental. No analizaremos aquí esta difícil y discutida doctrina. Señalemos simplemente que se sigue de ella que el E y el T, en tanto consisten en relaciones, no son sustancias ni atributos, y no son metafísicamente reales sino ideales[8].

*3. Problemas metafísicos del relacionismo leibniciano:*

La teoría relacional del E y el T, tal como se la presenta en la correspondencia con Clarke, resulta a simple vista bastante paradójica. Para eliminar el carácter sustancial del E y el T Leibniz intenta reducirlos a relaciones de coexistencia y sucesión entre los objetos físicos. Lo extraño de esta teoría relacional es que las entidades relacionadas tampoco son para Leibniz sustanciales. Los cuerpos materiales y los eventos físicos son sólo fenómenos o apariencias, aunque bien fundadas, es decir, que se comportan regularmente y guardan coherencia entre sí. De este modo, se evita la sustancialidad del E y el T reduciéndolos a relaciones entre entidades que no son sustancias y que, por tanto, no son verdaderamente reales. Esta explicación parece filosóficamente insatisfactoria, puesto que permanece en el nivel de las apariencias y no alcanza el ámbito de lo que Leibniz considera la realidad efectiva. Si las mónadas son la sustancia del universo, ¿no debería una explicación metafísica del E y el T mostrar cómo se reducen éstos a las mónadas y sus propiedades?

La reducción del E y el T a las mónadas se vuelve una necesidad insoslayable en tanto se considera que éstos pertenecen al mundo fenoménico, al igual que los objetos físicos. Este es uno de los puntos más oscuros del pensamiento de Leibniz, quien nunca lo abordó con detalle. Cuando se intenta indagar cómo sería posible dicha reducción se desemboca rápidamente en aporías. Si el E y el T han de explicarse por medio de las mónadas, éstas no pueden hallarse en el E y el T ni mantener entre sí relaciones espacio-temporales, pues, la explicación resultaría circular. El único *explicans* disponible para Leibniz son las percepciones y apeticiones de las mónadas. La explicación metafísica debería, entonces, mostrar cómo el E y el T fenoménicos surgen a partir de la realidad de las percepciones monádicas. La empresa se presenta como desesperadamente difícil y no intentaré afrontarla aquí. Señalaré solamente dos grandes dificultades.

a) Respecto del espacio: metafísicamente, el espacio se explicaría por la mayor o menor claridad de las representaciones de las mónadas. Cada mónada percibe a todas las demás, pero no de la misma manera; algunas son representadas de manera clara y otras de manera confusa. Las mónadas percibidas claramente son las que aparecen como cercanas de las mónadas que se las representan, mientras que las representadas confusamente son las que aparecen como lejanas. La distancia se presenta, entonces, como una función de la mayor o menor claridad en las percepciones de las mónadas. Así, el espacio resulta un fenómeno que se funda en la realidad de las representaciones de las mónadas. La dificultad surge cuando se pregunta por qué una determinada mónada percibe más claramente a algunos conjuntos de mónadas que otros. ¿De qué depende la diferencia en la claridad de estas representaciones? Por momentos Leibniz no escapa a la circularidad en su explicación y apela a la distancia espacial entre las mónadas, como si tal distancia fuera algo real: una mónada se representa más claramente a aquellas que están a menor distancia y más confusamente a las que están más distantes[9].



La claridad de las percepciones monádicas se convierte ahora en función de la distancia espacial. Tal explicación no sólo es manifiestamente circular, sino inaceptable metafísicamente porque presupone que las mónadas se hallan en el espacio. La única salida que Leibniz tiene a mano es apelar a la armonía preestablecida, sosteniendo que la causa de la mayor o menor claridad en las representaciones de las mónadas es que Dios lo ha dispuesto así desde el comienzo. Leibniz se sentía orgulloso de haber descubierto la idea de armonía preestablecida, pero actualmente ella nos produce una profunda aversión. El rechazo que experimentamos ante este recurso explicativo no se debe tanto a su carácter teológico como a su ubicuidad. Resulta un auténtico *deus ex machina* que permite dar cuenta de cualquier hecho para el cual se carece de otra explicación. La armonía preestablecida explica demasiado (prácticamente todo) y se convierte en un instrumento capaz de justificar tanto la ocurrencia como la no ocurrencia de cualquier suceso imaginable.

b) Respecto del tiempo: las mónadas están sujetas a un cambio continuo en sus percepciones. Este cambio proporcionaría la explicación metafísica del tiempo. La sucesión de los fenómenos y su ordenación en anteriores y posteriores es una apariencia fundada en el proceso real del cambio en las representaciones de las mónadas. Ahora bien, ¿cómo pueden las mónadas experimentar cambios si en sí mismas no están en el tiempo? Si se quiere evitar una nueva explicación circular y la postulación de un tiempo absoluto, parece que la única salida es concebir la idea de un cambio que no se da en el tiempo. Pero sin duda la noción de cambio sin tiempo es altamente paradójica, y aun más difícil de aceptar que la de tiempo sin cambio, propia de los absolutistas.

El responsable de esta serie de paradojas es el supuesto de que el E y el T son fenómenos que deben reducirse a la realidad sustancial de las

mónadas. Si eliminamos este supuesto, la teoría metafísica de Leibniz se vuelve mucho más inteligible. Si el E y el T dejan de concebirse como fenómenos bien fundados, la necesidad de reducirlos al nivel de las mónadas deja de ser apremiante. Ahora bien, hay suficientes elementos en la obra de Leibniz como para sostener que su posición más madura es que el E y el T no son fenómenos bien fundados, sino entidades ideales. Hartz y Cover[10] han hecho un importante aporte al conocimiento de la evolución del pensamiento leibniciano, mostrando que Leibniz no mantiene su tesis inicial de que el E y el T son fenómenos del mismo nivel que la materia y el movimiento. Alrededor del año 1700 coloca al E y al T entre las entidades ideales, junto con los números, las relaciones y los objetos geométricos. A partir de 1710, Leibniz intenta explicar el universo por medio de una metafísica de tres niveles (el sustancial, el fenomenal y el ideal), reemplazando así su anterior modelo de dos niveles (sustancia-fenómenos). Las entidades ideales, que forman el nuevo nivel, son caracterizadas como abstracciones efectuadas por la mente a partir de los fenómenos percibidos. Tales entidades poseen un carácter puramente mental, en oposición a los fenómenos que son cuasi-mentales.

En este esquema metafísico de tres niveles el E y el T ya no pertenecen al ámbito fenoménico, sino exclusivamente al ideal. El espacio es una entidad ideal, resultado de un proceso mental de abstracción a partir de la percepción de la extensión de los cuerpos, mientras que el tiempo resulta de una abstracción de la duración de los cuerpos. La extensión y la duración son atributos esenciales de los cuerpos materiales y pertenecen al nivel fenoménico. El E y el T, en cambio, no se hallan en el nivel de los fenómenos.

Si se acepta, como lo haremos siguiendo a Hartz y Cover, la estratificación de la metafísica de Leibniz en tres niveles ontológicos, los problemas de la reducción al nivel sustancial se aclaran. Ya no resulta necesario reducir *directamente* el E y el T a las mónadas y sus representaciones. Esto sólo vale ahora para los cuerpos materiales. La reducción ontológica debe proceder en dos pasos, explicando las entidades ideales por medio de los fenómenos físicos y éstos, ulteriormente, por medio de las sustancias simples. Las entidades ideales, como el E y el T se reducen indirectamente a la mónadas, por intermedio de la reducción de los fenómenos físicos.

El esquema general de este proceso reductivo tiene, pues, la siguiente forma: sustancias simples <--- fenómenos físicos <--- entidades ideales. Aunque Leibniz no lo afirme explícitamente, creo que es plausible suponer, atendiendo al modo de operar de la última etapa de su pensamiento, que no es lícito saltar los pasos del proceso reductivo y, por tanto, que no hay reducción *directa* del E y el T al ámbito de las mónadas. Ello no implica, por cierto, que haya un orden temporal entre cada una de las etapas; más bien se trata de un orden lógico. Leibniz mismo se ocupó durante buena parte de su vida de la reducción de los cuerpos materiales a las sustancias simples, pero sólo en sus últimos años enfrentó el problema de reducir el E y el T.



Cuando examinamos la correspondencia con Clarke a la luz de las consideraciones precedentes, la doctrina del E y el T allí expuesta pierde gran parte de su aspecto extraño o paradójico. Leibniz trata simplemente de realizar, al menos parcialmente, la primera etapa de la reducción ontológica, mostrando de qué manera entidades ideales como el E y el T pueden explicarse en términos del nivel ontológico inferior, es decir, como relaciones entre fenómenos físicos. En el contexto de esta interpretación ya no se le puede reprochar a Leibniz el hecho de que no explique la naturaleza del E y el T por medio de las verdaderas sustancias del universo. La reducción del E y el T al ámbito de los fenómenos no implica superficialidad filosófica ni inconsecuencia[11]. Por el contrario, es una etapa necesaria en el proceso de reducción ontológica y explicación metafísica del universo leibniciano.

*4. La insustancialidad del espacio y el tiempo:*

Podemos afrontar ahora el problema de explicar por qué, según Leibniz, el E y el T no pueden ser sustancias. ¿Hay acaso alguna imposibilidad en concebirlos como sustanciales? Leibniz cree que se debe responder afirmativamente a esta pregunta. Sus argumentos están dirigidos precisamente a probar esto: aceptar que el E y el T son sustancias implica aceptar situaciones imposibles, es decir, en sentido estricto, contradictorias o conducentes a una contradicción.

Leibniz sostiene que posee varias demostraciones para refutar la idea de que el E y el T son sustancias (3a. a Clarke, #5). Sin embargo, de hecho emplea siempre argumentos basados en el principio de razón suficiente y en el de identidad de los indiscernibles y de lo mejor, que le están estrechamente asociados. Se trata de argumentos diferentes, pero que sin duda pertenecen a una misma familia. No es nuestro objetivo

analizar aquí estos argumentos, por lo que sólo ofreceremos un esbozo de su estructura. Este tiene la finalidad de señalar un supuesto fundamental común a todos ellos.

En la correspondencia con Clarke, Leibniz desarrolla sus argumentos especialmente para el caso del espacio, pero supone que valen igualmente para el tiempo. El punto de partida lógico es el supuesto de la uniformidad del E y el T. Según éste, una región determinada del espacio es en sí misma indiscernible de cualquier otra, y un punto cualquiera no difiere en nada de los demás; ello es igualmente válido para los momentos del tiempo y los instantes temporales. Leibniz llama "uniformidad" a esta propiedad del E y el T (4a. a Clarke, #18; N.E., II, XIV, 16, p.152). En el lenguaje actual hablamos más bien de homogeneidad, a la cual diferenciamos de la isotropía. El concepto leibniciano de uniformidad, como veremos, incluye a ambas de manera indiferenciada.

De acuerdo con la concepción de Leibniz, una región del espacio sólo se distingue de otra por medio de los cuerpos materiales que se encuentran en ella; y, análogamente, los momentos del tiempo se diferencian entre sí por los sucesos que ocurren en cada uno. Se sigue de esta uniformidad que una parte del E o el T en la cual los fenómenos físicos guarden ciertas relaciones de coexistencia y sucesión no puede distinguirse de otras en las que tales fenómenos conserven las mismas relaciones mutuas. Las regiones del E y el T donde ocurriera esto serían indiscernibles. Hay muchos ejemplos de estas situaciones, pero todas ellas se producen bajo el supuesto de que el E y el T son algo absoluto en donde están colocadas las cosas. Así, resultan indiscernibles los siguientes estados del universo como un todo: su reflexión en el espejo; su rotación en cualquier dirección; su traslación de un lugar a otro; su movimiento uniforme con cualquier velocidad determinada y muchas otras. Si se mantienen constantes todas las distancias relativas entre los cuerpos, no hay manera de discernir el estado actual del universo de todos estos infinitos estados posibles. Ello es así porque el cambio de uno a otro de estos estados no tendría consecuencias observacionales. ¿Qué cambio detectable podría tener algo como la simple posición del universo en el E o el T absolutos? No hay para Leibniz ninguno concebible. Da lo mismo que se halle aquí o allá; que haya sido creado antes o después.

Todas estas situaciones violan evidentemente el principio de identidad de los indiscernibles, pues, constituyen posibles estados diferentes del universo, pero efectivamente indiscernibles. Para Leibniz, ello implica la violación de uno de sus principios supremos, el de razón suficiente. Dada la uniformidad del E y el T, ni siquiera Dios podría encontrar una razón para elegir alguno de estos estados posibles. De hecho, no hay una razón para colocar al universo en uno de tales estados, o mejor aun, no hay razones que permitan excluir a los demás. Todos ellos son idénticos salvo por sus relaciones con el E y el T, pero como éstos son perfectamente uniformes todos los estados resultan indiscernibles. La posición en el E y el T no puede diferenciar a dos o más entidades porque no les agrega ninguna propiedad que sea observable en principio. Leibniz, como se sabe, no admite la existencia de entidades que sólo difieran numéricamente, es decir, por su posición en el E o el T. En consecuencia, todos los estados indiscernibles del universo deben ser idénticos, o sea, uno y el mismo. La aplicación del principio de identidad de los indiscernibles elimina la posibilidad de los estados del universo que hemos considerado, ya que los identifica con el universo actual.



Los principios de Leibniz llevan a la conclusión de que los estados indiscernibles del universo son en realidad *imposibles*. Pero si se admite que el E y el T son absolutos, un continente de los cuerpos que puede subsistir sin ellos, tales estados resultan posibles, y no hay modo de impedirlo. Más aun, puesto que son indiscernibles respecto del universo actual nunca podremos saber si permanecen como meras posibilidades o si se han realizado efectivamente. La única manera de evitar esta incómoda situación es negar la realidad absoluta del E y el T.

La teoría relacional del E y el T le permite a Leibniz eliminar la posibilidad de los amenazantes mundos indiscernibles. Si el E y el T consisten únicamente en la trama de relaciones de coexistencia y sucesión entre los fenómenos físicos, todos los posibles estados indiscernibles se reducen a uno. En efecto, dos o más estados indiscernibles del mundo que conserven idénticas todas sus relaciones de coexistencia y sucesión entre los fenómenos físicos, no pueden diferir por su posición en el E y el T, precisamente porque éstos consisten sólo en tales relaciones y no son nada fuera de ellas. En la concepción relacional, por la definición misma de E y T, todos los estados indiscernibles del universo se identifican con su estado actual.

Dejaremos para otra oportunidad la tarea de evaluar la validez y la significación actual de estos argumentos de Leibniz. Con todo, debe advertirse aquí que éstos dependen decisivamente del presupuesto de la

completa uniformidad del E y el T. Si éstos no fueran uniformes, una parte o región podría distinguirse de las otras e incluso, en un caso límite, cada punto o instante podría ser diferente de los demás. Es concebible que la heterogeneidad del E y el T tuviera efectos observables, de modo que los estados del mundo que antes consideramos indiscernibles dejarían de serlo, ya que podrían diferenciarse por su ubicación en el E y el T (cosa que Leibniz supone imposible). Incluso, en la heterogeneidad del E y el T sería posible hallar, en principio al menos, una razón para explicar la existencia de un estado y excluir la de los otros. La aplicabilidad de los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles se vuelve dudosa cuando se renuncia al supuesto de la uniformidad del E y el T.

Al margen de estos argumentos clásicos, creo que es posible encontrar una razón interna al sistema de Leibniz por la cual éste debe rechazar el carácter sustancial del E y el T. Esta razón es que las propiedades que Leibniz asigna al E y el T absolutos son incompatibles con su propio concepto de sustancia. Tal conclusión no es el resultado de un razonamiento totalmente explícito que se desarrolle en algún lugar específico de su obra. Sin embargo, todas y cada una de las premisas que sustentan este argumento se hallan formuladas de manera clara y explícita en diferentes textos leibnicianos. Sólo hace falta ponerlas juntas. Trataremos, pues, de reconstruir de manera ordenada una argumentación que partiendo del concepto de sustancia en Leibniz lleve a la conclusión de que el E y el T no son sustancias.

No es necesario detenerse demasiado en esta conclusión. Leibniz repite tantas veces la idea de que el E y el T no son sustancias, que resulta suficiente remitirse a un número limitado de textos importantes[12]. Podemos, entonces, dar por asegurada la conclusión del argumento, pues, es indudable que representa una doctrina auténticamente leibniciana. Pasemos ahora a la búsqueda de las premisas pertinentes que sustentan el razonamiento que hemos de reconstruir.

Lo primero es el concepto de sustancia. Seguramente ha habido una evolución en el pensamiento de Leibniz acerca de este tema, pero aquí consideraré sólo sus teorías de madurez (aproximadamente desde 1690 en adelante). Ante todo, Leibniz suscribe la caracterización aristotélica de la sustancia como sujeto último de predicación e inherencia de accidentes[13]. Sin embargo, la considera insuficiente y metafísicamente inapropiada. Su punto de vista es que en sentido propio sustancia es aquello que tiene la capacidad de actuar. La actividad es una propiedad esencial de la sustancia, e incluso resulta su característica definitoria. Leibniz es estricto en su requisito de actividad: no sólo exige que la sustancia tenga la mera capacidad de ejercer acciones, sino que la actualice, es decir, que actúe de hecho en todo momento. Toda sustancia se encuentra, pues, en actividad permanente. Para ella dejar de actuar equivale a dejar de existir. La acción es condición necesaria y también suficiente de la sustancialidad. Toda sustancia actúa y todo lo que actúa es sustancia. Se sigue de ello, y Leibniz lo dice explícitamente, que todo lo que no actúa no es sustancia y, *a fortiori*, que aquello que carece de la simple capacidad de acción es imposible que sea un ser sustancial[14].



A partir de todo lo anterior, podemos considerar establecidas dos tesis fundamentales de la metafísica de Leibniz, las que luego se emplearán como premisas de la argumentación:

a) Toda sustancia es capaz de ejercer acción.

a') Todo lo que no es capaz de ejercer acción no es sustancia.

La noción de actividad que Leibniz emplea en su metafísica es bastante difícil de esclarecer. Ante todo, significa tanto la capacidad de ejercer acción como de experimentar pasión. Pero, como es bien conocido, no se trata de una acción o efecto causal de una sustancia sobre otra, porque las auténticas sustancias, las mónadas, no interactúan causalmente. La acción es, entonces, algo interno a cada sustancia individual; un cambio que le ocurre espontáneamente a cada una con independencia de las demás (dejando a un lado la intervención de Dios). Puesto que el único cambio que experimentan las mónadas es el continuo pasaje de una percepción a otra, la actividad de una sustancia no puede consistir en otra cosa que este cambio permanente en sus representaciones. Leibniz se empeña en acomodar este sentido del concepto de actividad, bastante diferente del uso corriente, a los significados habituales de acción y pasión, que están concebidos en términos causales. La explicación por medio de las representaciones de las mónadas de las aparentes relaciones causales que se dan entre los fenómenos físicos, es una parte fundamental del programa de reducción del nivel fenoménico al nivel sustancial. Una vez más, Leibniz no dispone de otro elemento explicativo que la claridad o confusión de las percepciones de las mónadas. Y de la misma manera, sólo puede invocar a la armonía preestablecida para dar cuenta de estas diferencias en las representaciones[15]. Para nuestros fines es suficiente establecer otras dos tesis acerca de la actividad de la

sustancia:
b) La actividad de toda sustancia consiste en el cambio continuo, espontáneo y permanente de sus cualidades.
b') Todo lo que no es capaz de tal cambio en sus cualidades no es sustancia.

Hasta aquí hemos considerado la naturaleza de la sustancia. Pasemos ahora a la concepción leibniciana del E y el T. Leibniz comparte con Newton y con toda la tradición de la física clásica la idea de que el E y el T son homogéneos, es decir, que ninguna región o momento determinados tiene propiedades que los diferencien de los demás. Leibniz los caracteriza como "uniformes". Respecto del espacio la uniformidad significa que "un punto del espacio no difiere absolutamente en nada de otro punto del espacio" (3ra a Clarke, #5). Respecto del tiempo la analogía preferida por Leibniz, y por toda la tradición, es la de la línea recta; analogía establecida con base en la unidimensionalidad de ambos términos. De esta manera, el tiempo se caracteriza como "un continuo uniforme y simple, como la línea recta"(N.E., II, XIV, #16, p. 152). La uniformidad del E y el T significa, entonces, que todos los puntos del espacio y todos los instantes del tiempo son respectivamente indiscernibles entre sí. Las diferentes partes del E y el T sólo se distinguen, según Leibniz, por medio de los fenómenos físicos que ocurren en ellas[16].

De la uniformidad del E y el T se sigue la imposibilidad de que éstos experimenten *cambios locales* en sus propiedades. Si el espacio sufriera algún cambio de este tipo, dejaría de ser homogéneo (o isótropo) y una parte, aquella que cambió, podría en principio distinguirse de las demás. Lo mismo vale para los momentos del tiempo. El presupuesto de uniformidad excluye cualquier cambio de esta clase. Sin embargo, ¿qué ocurriría en el caso de un cambio instantáneo de las propiedades de todo el espacio? Esta especie de transformación *global* preservaría la uniformidad del espacio en cada caso, aunque las propiedades de éste serían diferentes antes y después del cambio. Leibniz no concibe la posibilidad de tales cambios globales (que también podrían extenderse al tiempo). Supone, en cambio, que el E y el T son *inmutables*, de modo que todas sus propiedades son permanentes. Así, el E es homogéneo en todo T, y el T es homogéneo en todo E. El concepto leibniciano de uniformidad incluye como presupuesto a la inmutabilidad del E y el T.

Consecuencia del carácter uniforme e inmutable del E y el T es la inacción causal de éstos. Por sí mismos son completamente inertes e incapaces de provocar cambios en los objetos físicos. Puesto que no cambian tampoco pueden afectar a otras entidades. Un cuerpo por el mero hecho de estar en el E y el T (o de mantener relaciones espacio-temporales con otros cuerpos) no experimenta en sí influencia o cambio alguno. Recíprocamente, el E y el T no son susceptibles de ser afectados por los fenómenos físicos, ya que son inmutables. Por esa razón, tampoco son capaces de padecer cambios espontáneos en su estructura. En suma, el E y el T son incapaces de toda acción, ya sea en el sentido usual de entrar en interacciones causales, o en el sentido propiamente leibniciano de experimentar cambios intrínsecos en sus propiedades.



De lo anterior podemos establecer que para Leibniz:
c) El E y el T son incapaces de ejercer acción.
Lo cual significa que:
c') El E y el T son incapaces de cambiar sus cualidades.

A partir de los enunciados a) - c'), que se hallan bien fundados en los textos de Leibniz, se sigue que el E y el T no son sustancias. Hay varias formas de construir este razonamiento, pues, basta con elegir adecuadamente dos premisas (una entre los cuatro enunciados a) - b'); y una entre los dos c) - c')). Un ejemplo de esta argumentación es el siguiente[17]:

1) Toda sustancia es capaz de acción.
2) El E y el T no son capaces de acción.
luego, 3) El E y el T no son sustancias.

Un pasaje de los *Nouveaux Essais* apoya explícitamente este razonamiento:

"[...] pero entonces el lugar contiene algo más que lo que atribuimos al espacio, *al que despojamos de toda acción*: y de esta manera, no es más una sustancia que el tiempo [...]" (N.E. II, XIII, #17, p. 149; subrayado mío).

Leibniz concluye aquí que el E y el T no son sustancias en razón de que carecen de la capacidad de actuar. La conclusión 3) y la premisa 2) de nuestra reconstrucción del argumento están explícitas. La premisa 1) se halla implícita, pero, indudablemente, está suficientemente justificada en la obra de Leibniz. Seguramente aquí la considera un presupuesto obvio que no es necesario repetir.

Por otra parte, una carta a De Volder de 1701 emplea un razonamiento similar:

"[...] he sacado la conclusión de que los átomos no existen, que el espacio no es una sustancia, y que la materia prima, que en sí misma *está*

*desprovista de toda actividad* no debe contarse entre las sustancias" (a De Volder, 6-7-1701, GP II, 255; subrayado mío).

Esta vez es la materia prima la que se declara insustancial en razón de que carece de la capacidad de ejercer acción. Pero junto a ésta aparece también el espacio con la misma característica. Nuevamente, se halla presupuesta la premisa de que toda sustancia es capaz de actividad.

Se advierte ahora cuál es la incompatibilidad básica, que señalé al comienzo, entre el concepto de sustancia de Leibniz y su idea de las propiedades del E y el T. En suma, el E y el T inertes no pueden ser sustanciales. Esta, por supuesto, no es la única razón por la cual Leibniz afirma que el E y el T no son sustancias. También cuenta con los argumentos, sin duda de mayor importancia, basados en los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles, que son independientes del que acabamos de exponer.

*5. Homogeneidad e isotropía:*

El razonamiento de Leibniz es concluyente siempre que se acepten sus premisas. Trataré de evaluar la aceptabilidad de éstas, pero ya no desde el interior del pensamiento leibniciano, sino desde una perspectiva actual.

Seré muy breve, y necesariamente poco sutil, acerca de la primera premisa, pues, el concepto de sustancia no es el tema de este trabajo. La idea de considerar como sustancia a todo lo que es capaz de ejercer o padecer una acción parece sumamente plausible. Es una caracterización el menos tan buena como cualquiera de las tradicionales. Lo que resulta menos defendible, según creo, es el estrecho concepto leibniciano de actividad, que la reduce al cambio de una representación a otra. La consecuencia de ello es que toda sustancia debe poseer un cierto tipo de actividad psíquica, aunque no necesariamente consciente. Leibniz lo afirma enfáticamente, pero en la actualidad muy pocos filósofos se sentirían inclinados a defender esta suerte de panpsiquismo acerca de la realidad. En cambio, si la actividad se entiende en un sentido más amplio (y ciertamente no leibniciano) como *capacidad causal*, creo que resulta una concepción razonable de la sustancia[18]. Siguiendo esta dirección, podría caracterizarse a la sustancia como aquello que puede ejercer algún efecto sobre otras entidades y padecer a su vez algún efecto ejercido por ellas.

Es importante advertir que el empleo de este concepto amplio de actividad no afecta a la validez del argumento de Leibniz. Ello es así porque el E y el T tal como éste los concibe carecen de toda capacidad causal y, por tanto, también de actividad en sentido amplio. Seguramente tal noción de actividad no es por sí sola suficiente para proporcionar una definición de sustancia. No obstante, podemos postularla como una condición necesaria, junto con otras, de la sustancialidad. Esta restricción tampoco introduce obstáculos en un argumento como el de Leibniz. Puesto que la actividad es condición necesaria de la sustancia, se sigue de ello que todo lo que no cumpla esta condición no puede ser sustancia. Y el E y el T, de acuerdo con Leibniz, no la cumplen.



De todo lo anterior podemos concluir que la premisa que afirma que toda sustancia es capaz de acción resulta razonable, siempre que la actividad se entienda como capacidad causal y ésta se limite a una condición necesaria en la caracterización de la sustancia. Leibniz empleaba un concepto diferente y mucho más estrecho de acción, y, además, pensaba que ésta era una condición necesaria y suficiente de la sustancia. El sentido en que declaramos aceptable la primera premisa del argumento no es, pues, el leibniciano. Sin embargo, la validez del argumento no se modifica, ya que sigue siendo cierto que el E y el T uniformes no tienen capacidades causales y, por consiguiente, no son sustancias en el sentido que aquí proponemos.

Es necesario revisar ahora la premisa que afirma que el E y el T son inertes e incapaces de acción. Hemos visto ya que para Leibniz esta es una consecuencia de la uniformidad de E y el T, es decir, básicamente de su carácter homogéneo e inmutable. Son estas propiedades y sus consecuencias las que debemos analizar. Puesto que se trata de un tema verdaderamente amplio y difícil, me limitaré a algunas observaciones relevantes pero no siempre completas o concluyentes.

Según se ha dicho antes, el concepto leibniciano de uniformidad del E y el T comprende a las propiedades de homogeneidad e isotropía. Éstas son propiedades esenciales del E y el T clásicos, es decir, concebidos como modelos de la geometría euclídea. Debemos, entonces, caracterizarlas con cierto detalle.

El espacio clásico se concibe como un conjunto infinito de puntos, que tiene tres dimensiones y todas las propiedades métricas que le adjudica la geometría euclídea. La homogeneidad e isotropía del espacio pueden caracterizarse empleando el concepto algebraico de grupo de transformaciones y la noción asociada de simetría bajo un grupo deter-

minado de transformaciones[19]. Las traslaciones y rotaciones son las transformaciones de este espacio que forman un grupo de simetría conocido como grupo euclídeo[20]. Tales transformaciones son simétricas porque dejan invariantes todas las propiedades de este espacio. Decimos, entonces, que el espacio es homogéneo porque sus propiedades son invariantes bajo una traslación de cualquier distancia y en cualquier dirección. Además, decimos que el espacio es isótropo porque sus propiedades son invariantes bajo una rotación de cualquier ángulo centrada en cualquier punto. Intuitivamente, esto significa que si un observador examina la geometría del espacio en el entorno de un determinado punto, encontrará que éste tiene ciertas propiedades; si luego se traslada a otro punto, por lejano que sea, o cambia su orientación, hallará que en el entorno de ese punto el espacio tiene las mismas propiedades geométricas.

El tiempo clásico, por su parte, no es otro que el tiempo lineal, el cual se concibe como un conjunto infinito de instantes, que tiene una sola dimensión y posee todas las propiedades de una recta euclídea. El tiempo lineal también comparte con el espacio euclídeo las propiedades de homogeneidad e isotropía. La homogeneidad se define, como en el caso del espacio, por la invariancia de las propiedades del tiempo bajo una traslación de cualquier distancia y en cualquier dirección. Pero como el tiempo es unidimensional y no admite rotaciones no podemos definir la isotropía apelando a esta transformación, como hicimos con el espacio. Empleamos, por tanto, otra transformación más apropiada, que es la reflexión sobre un punto, y decimos que el tiempo es isótropo porque sus propiedades son invariantes bajo una reflexión con respecto a un instante determinado (que convencionalmente consideramos como momento cero de la escala de medición). El significado intuitivo de estas propiedades es que si un observador examina las propiedades del tiempo en un momento dado, hallará que tales propiedades son las mismas en el pasado y en el futuro, por remotos que éstos puedan ser.

A partir de lo anterior, advertimos que las propiedades de homogeneidad e isotropía, tanto del E como del T clásicos, se fundan en características estructurales de la geometría euclídea. Esto es evidente en el caso del espacio, puesto que el espacio físico se identifica con el espacio de tres dimensiones de la geometría de Euclides. Pero también vale para el tiempo, que se concibe como lineal y, por consiguiente, como un modelo de la geometría de una recta euclídea. No es por azar que Newton y



Leibniz, pese a todas sus divergencias, coinciden en atribuir homogeneidad e isotropía al E y el T. Ello no es más que una consecuencia de que ambos presuponen la validez de la geometría euclídea para la descripción del E y el T físicos. Discrepan sólo acerca de la naturaleza metafísica de estas entidades, pero no acerca de su estructura geométrica.

La homogeneidad e isotropía del E y el T clásicos implican que todos los puntos e instantes que los componen son mutuamente indiscernibles. Es decir, si se intercambiaran dos puntos o dos instantes no se produciría ningún cambio observable, ni siquiera en principio. Los elementos que componen el E y el T resultan, así, auténticamente indiscernibles, aunque no idénticos pues constituyen una multiplicidad infinita. Esta situación es evidentemente incompatible con el principio leibniciano de identidad de los indiscernibles. Pero esto es así sólo si se admite que el E y el T son entidades reales y que sus partes, puntos e instantes, tienen una existencia actual. Leibniz niega ambas cosas. Sostiene, como hemos visto, que el E y el T son entidades puramente ideales; y además, piensa que los puntos e instantes no existen en acto, sino únicamente como posibles.

Leibniz y Newton, al igual que toda la tradición de la física clásica, admiten que el E y el T son continuos y, por tanto, implican una infinidad de puntos e instantes. Sin embargo, no conciben de la misma manera a estas entidades. Para los absolutistas este infinito es actual, y por ello los puntos e instantes son entidades que existen real y efectivamente, constituyendo las partes que componen al E y al T. Para Leibniz, en cambio, el E y el T no constan de partes actuales, sino meramente potenciales. No se hallan actualmente divididos hasta el infinito, y sólo son susceptibles de ser divididos indefinidamente. Puntos e instantes son simplemente los límites de un posible proceso de división. Por consiguiente, éstos no son entidades actuales, sino meramente posibles y, por tanto, sólo son potencialmente infinitos. Por esta razón, tampoco son las partes de las que están compuestos el E y el T. Esta posición es sin duda el resultado de la teoría de Leibniz acerca del continuo en general, según la cual un continuo extenso o que posee alguna magnitud no puede componerse de partes infinitesimales inextensas o carentes de toda magnitud. Todas las entidades continuas, como el E y el T, son para Leibniz puramente ideales y sólo posibles; sus partes son indeterminadas y posteriores al todo que componen. Por el contrario, la materia y todas las entidades que existen en acto tienen la apariencia de ser conti-

nuas, pero son en realidad discretas, compuestas de una infinidad actual de partes bien determinadas, que son anteriores a sus respectivos todos[21]. Teniendo en cuenta estas diferencias podemos, no obstante, hablar acerca de puntos e instantes en Leibniz y en los absolutistas.

La homogeneidad del E y el T y la isotropía del espacio implican que éstos carecen de eficacia causal, es decir, que no pueden afectar a los fenómenos físicos ni ser afectados por ellos. Sin embargo, no se sigue de la simple ineficacia causal que el E y el T sean inmutables; incapaces de algún cambio espontáneo en sus propiedades, o sea, de actividad en el sentido leibniciano del término. La homogeneidad y la isotropía son incompatibles con el cambio local de las propiedades del E y el T, por ejemplo, la modificación de la curvatura en una determinada región. Pero no son incompatibles con el cambio global de ciertas propiedades tanto métricas como topológicas. Así, por ejemplo, si el espacio se expandiera de modo continuo y uniforme, podría permanecer homogéneo e isótropo en cada momento. Por supuesto, si el espacio se considera causalmente inerte no habría una explicación de este comportamiento, al menos una que apelara a causas físicas. Sería un estado incausado, pero aun se lo podría admitir como un hecho fundamental de la naturaleza que no requiere explicación. En última instancia, toda explicación del mundo físico debe postular alguna forma de comportamiento natural inexplicado[22].

Leibniz, al igual que toda la tradición de la física clásica, admite la inmutabilidad del E y el T y no concibe la posibilidad de cambios globales en la estructura de éstos. De esta manera, el espacio debe permanecer homogéneo y con idénticas propiedades en todo momento, por lo cual no resultan admisibles casos como el de nuestro anterior ejemplo. La razón de que tales cambios globales sean inconcebibles parece ser, sencillamente, que en ese momento histórico no se vislumbra todavía cuáles propiedades del E y el T podrían experimentar cambios. Se supone implícitamente que el espacio real tiene una estructura euclídea, y, además, que éste es el único espacio posible. Su estructura se presenta como fijada *a priori* con necesidad y no como un asunto empíricamente decidible (esta es una cuestión que todavía se discute y está lejos de resolverse). La posibilidad de otros espacios, por ejemplo dotados de curvatura no nula o con más de tres dimensiones, sólo se vuelve accesible más de un siglo después de Leibniz, con el surgimiento de las geometrías no euclídeas y la generalización de éstas que conduce al concepto



de espacio abstracto. Así, puesto que el espacio euclídeo no tiene entonces alternativas concebibles, resulta plausible pensar que su estructura es inmutable[23].

Leibniz cree que la propiedad esencial del E y el T consiste solamente en el hecho de que todas sus partes son coexistentes y sucesivas, respectivamente. Admite que hay diferencias entre el E y el T, pero éstas, según su punto de vista, parecen residir básicamente en la dimensionalidad (y tal vez en el orden)[24]. Con todo, esto no tiene consecuencias para la inmutabilidad del E y el T, ya que estas diferencias estructurales están fijadas de una vez y para siempre. El supuesto de que el E y el T son inmutables es de esencial importancia en el argumento de Leibniz porque es el que garantiza que éstos sean incapaces de acción en el sentido propiamente leibniciano. Para ello no bastan la homogeneidad y la isotropía, pues estas propiedades sólo aseguran la ineficacia causal del E y el T.

La evaluación de la segunda premisa del argumento de Leibniz, la que afirma que el E y el T son incapaces de acción, es un asunto complejo que va más allá de los límites de este trabajo. Implica un análisis detallado de la estructura del E y el T tal como lo describen nuestras mejores teorías científicas, en este caso, la relatividad general. Por esa razón, sólo haremos aquí algunas observaciones generales con el fin de plantear el problema, pero no intentaremos ofrecer un examen concluyente.

A primera vista parecería que la teoría de la relatividad general socava la premisa de Leibniz. Ésta, según se ha dicho antes, se basa en la estructura inmutable del espacio euclídeo y en las simetrías que le son inherentes. En el contexto de la relatividad general se abandona la idea de que el espacio físico sea un modelo de la geometría euclídea. En su lugar, la teoría postula un espacio-tiempo (E-T) de cuatro dimensiones que tiene una estructura métrica semi-riemanniana. Tal E-T, a menos que se le impongan condiciones especiales de simetría, no es en los casos generales homogéneo ni isótropo, ya que no es simétrico bajo el grupo de traslaciones y rotaciones. Su grupo de simetría contiene únicamente a la transformación de identidad. El E-T postulado por la relatividad general no tiene, pues, una estructura euclídea, al menos en las soluciones típicas de las ecuaciones de campo de Einstein, que son métricas semi-riemannianas.

Por otra parte, el E-T de la relatividad general no posee la estructura fija e inmutable que caracteriza al E y el T clásicos. Por el contrario,

tiene una estructura dinámica que cambia de una región a otra. Es un E-T de curvatura variable, cuyo grado de curvatura depende (al menos parcialmente) de la distribución de materia y energía. Las ecuaciones de Einstein, justamente, establecen una relación legaliforme entre la estructura métrica de una región del E-T y la densidad de materia y energía (más precisamente de momento-energía y tensión) en esa región. De esta manera, al modificarse la distribución de materia y energía en una región determinada del E-T, también cambiará la estructura métrica de ésta. El E-T relativista ha perdido la inmutabilidad que caracterizaba al E y el T clásicos. Hay que cuidarse, sin embargo, de pensar que la relatividad general admite algún tipo de interacción causal entre la materia-energía y el E-T mismo[25].

El argumento de Leibniz contra la sustancialidad del E y el T depende de supuestos relativos al carácter euclídeo de éstos. La incapacidad de acción se deriva de su homogeneidad e isotropía, así como de su estructura inmutable. Frente al E-T dinámico, no homogéneo ni isótropo, de la relatividad general se pierde la justificación, basada en las simetrías del espacio euclídeo, que Leibniz tenía para sostener su premisa. No se sigue de ello, sin embargo, que tal premisa haya sido refutada y deba abandonarse. Pero sí que es necesario reformularla en términos de la estructura del E-T relativista. Para hacerlo se requiere un análisis profundo de la constitución del espacio de Riemann con curvatura variable. Sólo en caso de que la indiscernibilidad de los puntos de este espacio resulte irrecuperable se deberá rechazar la premisa de Leibniz.[26]

*CONICET. Universidad de Buenos Aires*

## NOTAS

1.. GP, VII, 352 y ss. Citaré esta obra por número de carta y de parágrafo. Sobre el contexto histórico *cfr.* Leibniz (R), pp. 7-44. En la bibliografía final se explican las abreviaturas de las diferentes ediciones de Leibniz.

2.*Cfr.* Earman (1989), p.11; para una revisión de los principales. *Cfr.* también Friedman (1983), pp. 62-70.

3.. Por esta razón se consideró a menudo que el espacio era un atributo o propiedad de Dios. *Cfr.* Koyré (1957) para una exposición clásica del proceso que él llama "la divinización del espacio". Koyré afirma que Newton comparte la concepción del espacio de H. More, pero ello, como se verá, es muy discutible y además carece de suficiente apoyo textual.

4.. En los *Principia* Newton argumenta a favor de la existencia del E y el T absolutos, pero no se pronuncia acerca del carácter metafísico de estas entidades peculiares. Frecuentemente se ha supuesto que los argumentos sobre el E y el T absolutos implican el carácter sustancial de éstos (*cfr.*, por ejemplo, Sklar (1976), pp. 182 y ss.). Actualmente, en cambio, se tiende a pensar que esta última tesis requiere apoyo suplementario, ya que no se sigue de la aceptación del movimiento absoluto (*cfr.* Ray (1991), pp.100-103). Por otra parte, Newton mismo se manifiesta contra la idea de sustancia. En el opúsculo inédito *De gravitatione*, obra de fecha incierta pero probablemente anterior a los *Principia*, afirma que el espacio "posee su propio modo de existir, modo que no corresponde a las sustancias ni a los accidentes" (p.99). Sin embargo, seguidamente declara que éste "se acerca más a la naturaleza de la sustancia" (*ibid.*). Newton no define con mayor precisión la categoría ontológica que sería apropiada para el E y el T; por lo cual queda por decidir si alguna acepción de "sustancia" les resulta aplicable. Aquí es donde las interpretaciones divergen. Algunos como Earman (1989), p.111-116; y Norton (1992), p. 227; consideran que la posición de Newton es en última instancia sustancialista, porque admite la existencia independiente del E y el T respecto de sus contenidos materiales. Otros (por ejemplo, Di Salle (1994), pp. 266-272) piensan que las expresiones antisustancialistas del *De gravitatione* constituyen una evidencia suficiente para rechazar esta conclusión.

5. Esto es en realidad sumamente difícil de obtener y, según la física cuántica, quizá sea físicamente imposible. Ello no afecta a su posibilidad lógica, que es lo mínimo necesario para nuestra discusión. Los defensores del concepto de tiempo sin cambio, o vacío temporal, generalmente ignoran el problema del vacío cuántico y apelan a argumentos algo fantásticos acerca de mundos imaginarios, cuya posibilidad física es dudosa (*cfr.*, por ejemplo, Shoemaker (1969); Newton-Smith (1980), cap.II; Le Poidevin-Mac Beath (1993), pp.1-20; discuten este punto.).

6.. Sobre los problemas que implicala introducción de los posibles en la ontología del E y el T *cfr.* Hooker (1971); Sklar (1976), pp.167 y ss.; y Newton-Smith (1980), pp.38-47. Por su parte, Earman (1989), pp.134-136, no considera que el relacionismo deba comprometerse forzosamente con entidades posible.

7.. Estas caracterizaciones son las de *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, GM, VII, 18; y 3a. a Clarke, #4. Hay mucho por esclarecer en ellas, pero hacerlo no es la finalidad de este trabajo.

8.. Sobre la idealidad de las relaciones *cfr.* 5a. a Clarke, #47; y N.E., II, XXV, #1, p. 227. Leibniz vacila a veces caracterizando a las relaciones no como algo ideal, sino como un fenómeno bien fundado (por ejemplo, en N.E., II, XII, ##3, 6-7, pp.145-146). Esta misma ambigüedad, como veremos, se traslada por momentos al E y el T.

9.. Por ejemplo, *Monad.* ##60-62 (GP, VI, 617). La relación del espacio con las mónadas es un problema al que Leibniz no da una solución clara. A veces comete el desliz de hablar de la posición y las relaciones espaciales de las mónadas (A De Volder, 20-6-1713; GP, II, 253; GP, VI, 598-599). Otras, en cambio, niega consistentemente la espacialidad de las mónadas y dice que atribuirles posición es simplemente "una ficción" (A Des Bosses, 16-6-1712; GP, II, 450-451), y que sólo "por analogía" se las puede llamar puntos (GP, VI, 627). Saw (1954) se esfuerza por resolver, creo que con relativo éxito, el problema de la relación de las mónadas con el E y el T (*cfr.* Jalabert (1947), pp.113-138; y Wilson (1989), pp.217-224).

10.. Hartz - Cover (1988), en quienes se apoya lo que sigue en este párrafo. Para mayores referencias textuales me remito a este trabajo. Hay que señalar especialmente

la carta de Leibniz a la princesa Sofía del 31-10-1705 (GP, VII, 558-565).
11.. Como pensaron algunos críticos tales como Broad (1946), p. 164; trabajo por lo demás excelente y, en su momento, la mejor explicación de la polémica Leibniz-Clarke.
12.. Cfr., entre otros, N.E., II, I, #5, p. 127; II, XXVII, #1, p. 230; EF, pp. 342-343; 573; GP, II, 278-279 (A De Volder, 11-10-1705); GP, VII, 564 (A Sofía, 31-10-1705); GP, II, 224 (A De Volder, 6-7-1701); 3ra a Clarke, ##4-7; GP, II, 515 (A Des Bosses, 29-5-1716); GP, III, 674 (A Remond, 27-3-1716); y GP, IV, 523.
13.. *Cfr.* GP, II, 457-458 (A Des Bosses, 20-9-1712), donde el argumento es completamente aristotélico: un accidente puede predicarse o estar en otro accidente, pero la cadena de accidentes no puede continuar indefinidamente; el sujeto último debe ser una sustancia (*cfr.* también N.E., II, XXIII, ##`1-2, pp. 217-218). Aristóteles había desarrollado una argumentación muy semejante en *Metaph.* IV, 4, 1007 a 20 y ss.
14.. Este párrafo resulta un poco compacto, pues no es nuestro objetivo analizar en detalle el concepto leibniciano de sustancia. Conviene, no obstante, apoyar lo dicho con algunas citas textuales. 1) La actividad es la esencia de la sustancia: "La sustancia es un ser capaz de acción" (GP, VI, 598); "[...] la sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer [...]" (GP, IV, 508); "[...] la actividad es la característica distintiva de la sustancia [...]" (GM, VI, 234); "[...] hay un principio sustancial activo, que es lo que quiero recordar a aquellos que aun no creen que toda sustancia es activa"(A De Volder, 23-6-1699; GP, II, 184). 2) La capacidad de acción se actualiza permanentemente: "He dicho ya que en rigor metafísico, tomando la acción por aquello que le ocurre a la sustancia espontáneamente y de su propio fondo, todo lo que es propiamente una sustancia no hace más que actuar, pues, todo le viene de ella misma, aparte de Dios [...]" (N.E., II, XXI, #72, p.210); "Y digo que esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y que de ella siempre nace alguna acción, de modo que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás deja de actuar." (GP, IV, 270). 3) Lo que no actúa no es sustancia: "Lo que no actúa no merece el nombre de sustancia" *Théodicée*, #393); "Pues, sostengo que naturalmente una sustancia no podría existir sin acción, y que incluso nunca hay un cuerpo sin movimiento." (N.E., Pref., p. 53); "[...] toda sustancia actúa y todo agente es llamado sustancia. Ahora bien, puede mostrarse a partir de principios internos de la metafísica que lo que no actúa no existe, pues, la potencia de actuar sin un acto primero no es nada." (GP, VII, 326). Las citas podrían multiplicarse con facilidad. Martin (1967), pp.144-145, señala con razón que Leibniz considera a esta caracterización de la sustancia como más apropiada que la aristotélica o la cartesiana, a las cuales, sin embargo, no rechaza.
15.. Esta no es más que una pintura de trazo muy grueso de una parte fundamental de la metafísica de Leibniz. Aquí, sin embargo, no me parece necesario ilustrarla con citas o comentario, puesto que esta doctrina de la actividad de la sustancia se encuentra en textos bien conocidos (*cfr.* por ejemplo, GP, IV, 483-486; GP, IV, 508-509; C, 14-15; GP, VI, 598-599; GP, VI, 609 y ss.; N.E., II, XXI, #72, p. 210).
16.. *Cfr.* 4ta a Clarke, ## 10 y 18; 5ta a Clarke, ##27, 36 y 67; C, 521-522; GM, VII, 22. En la próxima sección analizaremos con más detalle las propiedades que Leibniz atribuye el E y el T. La uniformidad de éstos, con la consiguiente indiscernibilidad de



sus partes, es la misma que Newton les adjudica en el célebre "Escolio a la definición VIII" de los *Principia* (*cfr.* Lucas (1984), pp. 119 y ss., sobre homogeneidad e isotropía).
17.. Eligiendo otras premisas resulta la misma conclusión con otra forma de razonamiento; por ejemplo, tomando b') y c'); o a') y c).
18.. *Cfr.* por ejemplo, Ayers (1991), espec. pp. 85-90.
19.. Siguiendo la orientación del Programa de Erlangen, propuesto por F. Klein en 1872, que consiste en caracterizar a la geometría a partir de una variedad de puntos M y un grupo de transformaciones G sobre esa variedad. El objeto de una geometría será, así, el estudio de las propiedades invariantes bajo un determinado grupo de transformaciones. De esta manera, cada especie de geometría está asociada con un grupo de simetrías del espacio. Este enfoque resulta muy apropiado para la descripción del espacio euclídeo, que es máximamente simétrico, pero no para los espacios de Riemann, cuyo grupo de simetría consta únicamente de la transformación de identidad.
20.. Técnicamente es un grupo de Lie hexaparamétrico.
21.. *Cfr.* entre otros, GP, II, 278 y 282 (A De Volder, 19-1-1706); GP, II, 300 (A Des Bosses, 14-2-1706); GP, II, 379 (A Des Bosses, 31-7-1709); GP, III, 591 (A Bourguet, 3-4-1716); GP, IV, 491; GP, VII, 561-564 (A Sofía, 31-10-1705). La idealidad que caracteriza al E y el T la comparten también los números, las líneas, planos y cuerpos geométricos, y todas las magnitudes físicas continuas: la velocidad, la aceleración, etc.
22.. Sobre este punto *cfr.* Achinstein (1983), cap. IX.23.. Sobre el desarrollo de la geometría no euclídea y el surgimiento de la posibilidad de que la estructura del espacio físico deba determinarse empíricamente *cfr.* Gray (1989), parte 2. Capek (1961), caps 2 y 3, contiene otras consideraciones adicionales acerca de la inmutabilidad del E y el T en la física clásica.
24.. *Cfr.* por ejemplo, N.E., Pref., p. 49; 4ta a Clarke, #10.
25.. Frecuentemente se afirma que la materia afecta a la geometría del E-T y determina su grado de curvatura. De allí se ha concluido que con ello se afecta al E-T mismo (*cfr.*, por ejemplo, Le Poidevin (1992), pp.152-153). Sin embargo, la geometría del E-T se muestra independiente de la materia en el hecho de que las ecuaciones de Einstein admiten soluciones válidas para un universo vacío. Esto es, hay soluciones en las que el E-T posee curvatura variable aunque el tensor momento-energía sea constante e igual a cero. En tal E-T vacío es posible incluso la existencia de ondas gravitatorias. De este modo, el campo métrico de gravitación puede existir en ausencia de cualquier forma de materia y energía (no gravitacional). Esta situación se ha utilizado para apoyar una interpretación sustancialista del E-T de la relatividad general (*cfr.* Maudlin (1993), pp. 201-202). La cuestión está lejos de haberse decidido ya que hay argumentos contra el sustancialismo, como el discutido "argumento del agujero" de Earman y Norton (1987); según el cual sólo una interpretación relacional del E-T relativista permite evitar la consecuencia de un indeterminismo físico radical.
26.. Este punto se halla fuera de los objetivos de este trabajo. R. Torretti (en una comunicación personal) me señala que la indiscernibilidad que Leibniz afirma respecto de los puntos del espacio euclídeo también se encuentra en los puntos del E-T relativista. Esto es así porque cada punto de este E-T (que es una especie de espacio

de Riemann) está asociado con un espacio tangente, que es una copia del E-T plano de Minkowski. Cada espacio tangente, isométrico a los demás, se relaciona con los otros en una estructura mayor, que es el fibrado tangente. La curvatura resulta de las relaciones de los espacios tangentes en dicho fibrado. Por sí mismo cada punto del E-T, con su respectivo espacio tangente, es indiscernible de cualquier otro. Deseo agradecer a Torretti por esta indicación y por otras observaciones a una versión anterior de este trabajo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:


ACHINSTEIN, P., (1983), *The Nature of Explanation*, New York, Oxford University Press.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1970, 2 Vols. (6a. ed.).

AYERS, M., (1991), "Substance: Prolegomena to a Realist Theory of Identity", en: *Journal of Philosophy*, 88, pp. 69-90.

BROAD, C.D., (1946), "Leibniz's Last Contoversy with the Newtonians", en: *Theoria*, 12, pp.143-168.

CAPEK, M., (1961), *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Princeton, Van Nostrand Co.

DI SALLE, R., (1994), "On Dynamics, Indiscernibility and Spacetime Ontology", en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 45, pp.265-287.

EARMAN, J., (1989), *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.

EARMAN, J. y NORTON, J., (1987), "What Price Spacetime Substantivalism? The Hole Story", en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 38, pp. 515-525.

FRIEDMAN, M., (1983), *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton, Princeton University Press.

GRAY, J., (1989), *Ideas of Space. Euclidean, Non-Euclidean, and Relativistic*, Oxford, Clarendon Press, 2a. ed. (1a. ed. 1979).

HARTZ, G.E.- J.A COVER, (1988), "Space and Time in the Leibnizian Metaphysics", en: *Noûs*, 22, pp. 493-519.

HOOKER, C.A., (1971), "The Relational Doctrines of Space and Time",en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 22, pp. 97-130.

JALABERT, J., (1947), *La théorie leibnizienne de la sustance*, Paris, Presses Universitaires de France.

KOYRÉ, A., (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

LEIBNIZ, G.M., (GP), *Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, 7 Vols.; reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1960-1961.

LEIBNIZ, G.W., (GM), *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Berlin-Halle, 1849-1868, 7 Vols.; reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1962.

LEIBNIZ, G.W., (C), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, Paris, 1903; reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1961.





LEIBNIZ, G.W., (NE), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. A.Robinet - H.Schepers, Berlin, Akademie Verlag, 1962.

LEIBNIZ, G.W., *Essais de théodicée*, ed. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

LEIBNIZ, G.W., (R), *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. E.Rada, Madrid, Taurus, 1980.

LEIBNIZ, G.W., (O), *G.W.Leibniz. Escritos filosóficos*, ed. E.de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982

LE POIDEVIN, R., (1992), "On the Acausality of Time, Space, and Space-Time", en: *Analysis*, 52, pp. 146-154.

LE POIDEVIN, R. - M. MAC BEATH, (1993), (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press.

LUCAS, J.R., (1984), *Space, Time and Causality. An Essay in Natural Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

MARTIN, G., (1967), *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlin, W. de Gruyter, 2a. ed. (1a. ed. 1960).

MAUDLIN, T., (1993), "Buckets of Water and Waves of Space: Why Spacetime is Probably a Substance", en: *Philosophy of Science*, 60, pp. 183-203.

NEWTON, I., "De gravitatione et aequipondio fluidorum", en HALL, R. y HALL, M.B., (eds.), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 89-156.

NEWTON-SMITH, W.H., (1980), *The Structure of Time*, London, Routledge and Kegan Paul.

NORTON, J.D., (1992), "Philosophy of Space and Time", en: SALMON, M. y otros, *Introduction to the Philosophy of Science*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1992, pp. 179-231.

RAY, C., (1991), *Time, Space and Philosophy*, London-New York, Routledge.

SAW, R.L., (1954), *Leibniz*, Hardmondsworth, Penguin Books.

SHOEMAKER, S., (1969), "Time without Change", en: *Journal of Philosophy*, 66, pp. 363-381.

SKLAR, L., (1976), *Space, Time and Spacetime*, Berkeley, University of California Press.

WILSON, C., (1989), *Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study*, Princeton, Princeton University Press.

## ABSTRACT

This paper considers some aspect of Leibniz's metaphysics of space and time from a contemporary point of view. First, it outlines the general theses of the relationist approach. Then, it analyses several specific problems in the Leibnizian explanation of space and time, and the reduction of them to the level of substances. It offers a reconstruction of an implicit argument against the substantiality of space and time. The premises are the following: i) all substance is a being capable of action; ii) space and time do not have that capability. The last section evaluates these premises, and concludes that the second one is not acceptable today in terms of the Leibnizian formulation. It has to be revised in the light of the General Relativity Theory.


## CONCURSO BERBARDO A. HOUSSAY

## DICTAMEN

En la Ciudad de Buenos Aires, a los 27 días del mes de diciembre de 1994 se reúne el jurado constituído por los miembros del Comité de Redacción de la Revista Latinoamericana de Filosofía constituído por María Julia Bertomeu, Eduardo Flichman, Osvaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas y decide otorgar la distincción Bernardo A. Houssay ex aequo a los siguientes trabajos:

"Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habremas?" de Marina Isabel Velasco (Universidad Federal de Rio de Janeiro).

"Nietzche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música"de Mónica Beatriz Cragnolini (Universidad de Buenos Aires).

Asimismo resuelve otorgar una mención al trabajo "Intensionalidade e ceticismo" de Roberto Horacio Sá Pereira (Universidad Federal de Rio de Janeiro).

| | | |
|---|---|---|
| María Julia Bertomeu | Eduardo Flichman | Osvaldo Guariglia |
| Leiser Madanes | Ezequiel de Olaso | Mario Presas |

## REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

*Editor*: Michel MEYER
Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Bioethics*.

Articles by: Michael Lockwood, *Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns* – Helga Kuhse, *Against the steam: why nurses should say "no" to a female ethics of care* – Michael Tooley, *Voluntary euthanasia: active versus passive, and the question of consistency* – Baruch Brody, *Pluralistic moral theory* – Madison Powers, *Contemporary defenses of the doctrine of double effect* – Dieter Birnbacher, *Gibt es rationale Argumente für ein Abtreibungsverbot?* – David Heyd, *The medicalization of health: Plato's warning* — Comptes rendus: Collège international de Philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individualisation et de la technique* (A. Pléeck) – Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine* (Rudy Steinmetz).

Coming numbers: Habermas.


*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# FUNDAMENTACION DE LA ETICA DISCURSIVA: ¿APEL O HABERMAS?

**Marina Velasco**

En el contexto de la discusión actual sobre teorías éticas se acostumbra a aludir a la dupla Apel/Habermas sin distinguir muy bien la posición de cada uno de ellos. Sin embargo, las diferencias que ambos mantienen con respecto a la fundamentación de la ética discursiva no son sólo matices. Echar luz sobre estas diferencias puede ayudarnos a evaluar la plausibilidad del proyecto de la ética discursiva en su totalidad.

Como se sabe, la ética discursiva recibe ese nombre en razón de que con ella se intenta fundamentar un principio ético en las argumentaciones. La especificidad de este planteo consiste en que las cuestiones éticas son llevadas al ámbito de una teoría de la argumentación, pues -según se sostiene- sólo en tal ámbito se puede dar cuenta del *punto de vista moral*. La tesis de la ética discursiva es que las normas de la acción sólo pueden considerarse justificadas si ellas satisfacen el criterio del *principio de universalización* ("U"): las normas pueden considerarse *válidas* cuando pueden ganar el reconocimiento de todos los afectados, esto es, cuando sus consecuencias pueden ser queridas realmente por todos los afectados porque satisfacen intereses generalizables.

De modo que la ética discursiva representa una tentativa de fundamentar (argumentativamente) un principio que, según se pretende, es un *presupuesto inevitable* de toda argumentación. El principio de universalización se obtendría a partir de las reglas que regulan la interacción de los que argumentan en cuanto que son hablantes, reglas que podrían ser demostradas como *presupuestos inevitables*. El criterio para la identificación de tales presuposiciones argumentativas *inevitables* es el de la *contradicción performativa*, la contradicción que se produce entre la proposición que se afirma en un acto de habla y el significado de la propia acción de afirmarla.

En mi opinión, son dos grandes cuestiones las que Apel y Habermas debaten:

1) La primera tiene que ver con cómo se debe concebir la tarea de re-

construcción de presupuestos *inevitables* de la argumentación, y constituye un problema de la razón teórica. Lo que se discute es si la prueba de presupuestos argumentativos mediante refutación performativa (llamada *argumento pragmático-trascendental*) es un argumento trascendental "exitoso", esto es, si es capaz de establecer presupuestos argumentativos de modo *a priori* (Apel), o si, a lo sumo, es sólo un mecanismo heurístico provechoso para formular hipótesis lingüísticas muy generales (Habermas).

2) La segunda cuestión tiene que ver con el sentido general de esta empresa de fundamentar una ética en la argumentación, y tiene que ver con la *razón práctica*: el hecho de que aquí se intenten fundamentar reglas de contenido normativo (o "moral") como presupuesto necesario de las argumentaciones, y que esto se entienda como la fundamentación de una *ética filosófica*, presupone concebir que la argumentación es una práctica no sólo privilegiada sino de algún modo intrínseca a cualquier tipo de comunicación humana. Por eso, la idea de fundamentar una ética en la argumentación (y no meramente una ética *de* la argumentación) tiene que probar que existe una conexión necesaria entre el discurso y las acciones, o sea, que las reglas necesariamente reconocidas por los que argumentan y en el momento en que argumentan tienen validez para la acción fuera de las argumentaciones. En el contexto de este debate esta cuestión pasa por la relación entre la *acción comunicativa y el discurso.*

La segunda cuestión puede no ser absolutamente independiente de la primera, o, mejor dicho, la respuesta que cada autor da a la segunda cuestión depende de cómo cada uno de ellos evalúa el alcance del argumento en la primera cuestión. Si, como Apel cree, la "argumentación en general" es un *Faktum* de la razón, y la autocontradicción performativa autofundamenta la razón teórica y la razón práctica en un punto único, entonces probar la primera cuestión es casi probar la segunda. Si, por el contrario, como cree Habermas, no hay posible fundamentación *última* para el Principio "U", entonces probar la segunda cuestión exige otras teorías reconstructivas que apoyen esa conexión entre acciones y discurso.

A mí me parece importante distinguir bien las dos cuestiones, no sólo para hacer justicia a las dos posiciones, sino porque yo también creo que respondiendo a la primera cuestión no se responde también a la segunda. Yo quiero mostrar que en la primera cuestión Apel tiene más razón que Habermas, y que en la segunda cuestión Habermas tiene más razón que Apel. Es decir, creo que el argumento pragmático-trascendental puede establecer satisfactoriamente presupuestos necesarios de las argumentaciones, pero no puede probar el Principio "U" de manera concluyente contra un escéptico metaético. En este sentido, quiero mostrar que la estrategia de fundamentar una ética a través de la prueba de presupuestos argumentativos no puede escapar al *dilema discurso teórico vs. discurso práctico:* no parece tan difícil probar normas de reconocimiento recíproco como presupuestos necesarios del discurso teórico, pero no se ve por qué podrían aspirar a tener validez fuera del ámbito de las relaciones estrictamente discursivas, i.e., no tendrían auténtica validez moral; y si se las intenta probar como presupuestos del discurso práctico, entonces podría obtenerse de ellas un principio de relevancia ética semejante a "U", pero éste sólo tendría validez para quienes participan en discursos prácticos, es decir, no precisamente para los escépticos morales[1].



## 1. *El argumento pragmático-trascendental*

¿Cuál es la forma lógica del argumento pragmático-trascendental? La forma de la refutación performativa utilizada por Apel es muy parecida a la defensa aristotélica del principio de no-contradicción: los principios no pueden ser demostrados por quien los propone, porque en el acto de demostrar ya empleamos los principios cuya justificación se nos pide; sin embargo, eso no impide *mostrar* que quien los niega los emplea cuando habla o actúa, o sea, "probarlos" por refutación a un escéptico que insiste en cuestionarlos. La estrategia del argumento consiste en reemplazar la demostración imposible por una refutación: hacer valer el hecho de que el oponente mismo, que quiere negar el principio, lo presupone ya siempre. El argumento sólo puede tener una forma *ad hominem.*

Me propongo primero analizar muy brevemente la forma de la prueba aristotélica[2]. Como el escéptico aristotélico pone en duda una regla lingüística tan elemental -nada menos que el principio de no contradicción- se trata de un caso límite que permite ver con mayor claridad esta forma de prueba de presupuestos lingüísticos.

### 1. 1. *La prueba de Aristóteles*

Como la prueba de un principio no puede ser meramente analítica, pues habría regreso al infinito ("Si A entonces B", "Si B entonces C",

etc...), hay que asegurarse un punto de partida irrecusable. El argumento tiene que partir de la objeción escéptica, pero no puede basarse en cualquier cosa que sea aceptada *contingentemente* por el escéptico. El argumento tiene que "hacer pie" en algo que el escéptico *no pueda recusar*, en algo que necesariamente tenga que ser aceptado por él. Por ello la refutación no puede consistir en este caso, como sucede a menudo en los diálogos socráticos, en poner en evidencia una contradicción lógica en la tesis del oponente, porque este oponente reclama el derecho a la contradicción: él piensa que el principio de no contradicción no está justificado, por eso no aceptaría sostener un enunciado aislado de su contradictorio. Tampoco puede pedirse a este escéptico que argumente para negar el principio: si aceptara tener una tesis y defenderla incurriría *pragmáticamente* en la petición de principio que él denuncia. Este es un escéptico verdaderamente *radicalísimo*.

Aristóteles sólo pide al interlocutor escéptico que enuncie una expresión lingüística que tenga un significado público: "que signifique algo para él mismo y para otro". Entonces le puede mostrar que ya presupone el principio: cualquier uso significativo del lenguaje supone la determinación unívoca del significado de los términos que lo componen, o sea, el principio de no-contradicción. El principio enuncia una *condición necesaria* de todo lenguaje significativo. Si no se lo acepta, entonces no hay lenguaje posible. El resultado de la prueba es que de la negación del principio se sigue la imposibilidad de articular un discurso significativo.

La prueba parece tan contundente porque parte de un requisito mínimo que el interlocutor escéptico no podría rechazar. Tal como Aristóteles diseña la prueba, la única opción que le queda al escéptico es refugiarse en el silencio permanente. Pero un escéptico que no habla no es ni siquiera un escéptico: es una *planta*[3]. Si abandona el lenguaje, no puede ni siquiera cuestionar el principio. Si, en cambio, se comunica con los demás, el argumento parece alcanzarlo.

¿Pero es conclusiva la prueba? En rigor, si es que puede haber alguien que no acepte el principio de no-contradicción, probablemente tampoco acepte las consecuencias que Aristóteles extrae de su negación. Para poder articular su prueba Aristóteles se vale de ciertos presupuestos *semánticos*, por ejemplo, que existe una oposición básica y excluyente entre *afirmar y negar*, y que cada predicado sólo puede tener un único significado determinado (o un número finito de significados determinados). Si no fuera así, el predicado sería ininteligible: no significaría



nada en absoluto. Si el oponente acepta estos presupuestos, entonces el principio de no-contradicción está probado, porque el principio de no contradicción se sigue de ellos[4].

Tres observaciones:

1. Es importante para el argumento caracterizar al oponente escéptico de modo adecuado. En la prueba, el proponente no solamente acepta el punto de partida del oponente, sino que se apropia de la misma forma de la objeción escéptica para sostener exactamente lo contrario. Allí donde el escéptico ve imposibilidad, el proponente quiere mostrar *necesidad*: la posibilidad de la duda escéptica se funda en la necesidad de aceptar el principio propuesto.

2. La prueba no puede mostrar que el principio es *verdadero*, porque sólo puede haber verdad o falsedad si ya se lo ha aceptado. La prueba sí muestra, en cambio, que el oponente *no puede negarlo*, pero -en este caso especial-no porque al negarlo se cometería una contradicción (pues se presupondría aquello que está en duda) sino porque tal negación ni siquiera se puede constituir como negación sin fundarse en el principio. En la medida en que el principio es una regla constitutiva de lo que vale como afirmación y negación, la "contradicción" del oponente está en que la negación del principio no puede ser articulada si no es fundándose en él, y por eso negándose a sí misma. La prueba muestra, entonces, que el principio es un presupuesto *inevitable*, que es necesario que lo aceptemos (explícitamente) porque ya lo aceptamos (implícitamente) cada vez que hablamos.

3. La prueba plantea dos alternativas contradictorias. Se trata de dos posibilidades *lógicas*, que se derivan del intento de negar el principio propuesto. Un habla autocontradictoria ni siquiera *significa* la negación del principio, no afirma ni niega nada. El que quisiera *afirmar* el carácter significativo del habla contradictoria, negaría esa misma tesis *al afirmarla*, porque para poder afirmar la tesis necesitaría hacer uso del principio que quiere negar. De ese modo, hay sólo *dos* alternativas: o bien el escéptico renuncia al lenguaje o bien habla significativamente y entonces acepta las reglas del discurso.

### *1.2. La prueba de Apel*

El argumento de Apel tiene la misma forma. Pero su oponente escéptico es diferente. El escéptico de Apel -el racionalismo crítico- no duda

de la validez del principio de no-contradicción, ni de las reglas de la deducción. Al contrario, se apoya en él y en ellas para negar que podamos considerar a ningún enunciado como indubitable o evidente (principio falibilista basado en el trilema de Münchausen). Por tanto, aquí la estrategia del proponente es mostrar que el oponente viola el principio de no-contradicción. Lo que pretende mostrar es que la tesis falibilista no puede se afirmada sin contradicción. Como se trata de un enunciado que enuncia una condición para *todos* los enunciados, resulta paradójico cuando se aplica esa condición a sí mismo. Si el enunciado que enuncia el principio del falibilismo es él mismo una hipótesis falible, entonces no contradice verdaderamente la tesis de que puede haber enunciados "no-falibles", por lo que se contradiría; y si el enunciado del principio del falibilismo no es una hipótesis, si debe ser afirmado como válido *a priori*, entonces es falso, porque él mismo afirma que *todos* los enunciados son hipótesis [Apel 1976a, 153 ss].

El resultado de la prueba es que la negación falibilista de la posibilidad de una fundamentación última no puede ser sostenida sin contradicción. Entonces la tesis contradictoria es necesariamente verdadera: eso quiere decir que existen ciertas condiciones de posibilidad de la crítica que no son ellas mismas criticables [Apel 1976a, 175; 1987, 172 ss]. Cualquier criticista debe considerar como válidas *a priori* las reglas irrecusables de la crítica: o sea, por lo menos, las reglas de una lógica mínima. Estas reglas no pueden ser meras hipótesis, sino condiciones necesarias de posibilidad de la crítica. El debate con los defensores del principio del falibilismo permite a Apel hacer un corte entre los enunciados falibles (las hipótesis científicas) y los enunciados no-falibles que enuncian las condiciones de posibilidad de esos enunciados falibles (o sea, los enunciados de la filosofía, o de la pragmática-trascendental): estos últimos enunciados nunca podrían ser falsados empíricamente porque tienen la pretensión de enunciar presupuestos de otros enunciados y conceptos [1987, 166 ss]. Ellos sólo pueden ser "probados" usando un argumento por refutación de un oponente.

Apel extiende la prueba de presupuestos a otros elementos de la *situación argumentativa*, intentando descubrir así los presupuestos de las acciones lingüísticas que se realizan en una argumentación, i. e., todos aquellos presupuestos que no pueden ser negados por un oponente sin que se produzca una contradicción entre lo que se afirma (niega) y el significado de la acción de afirmar (negar): como *presupuestos inevitables* podemos



considerar a "todos aquellos enunciados que no pueden ser demostrados a partir de otro enunciado sin petición de principio y que no pueden ser negados por ningún oponente sin autocontradicción" [1980, 154].

La prueba requiere algunos tanteos. Ella no permite generar automáticamente principios. Hace falta proponer enunciados "candidatos a inevitables", imaginar objeciones escépticas para cada uno de ellos y "verificar" si no se produce una autocontradicción performativa al intentar negarlos.

No me interesa examinar aquí si con esta forma de argumentación Apel consigue probar todo lo que pretende -para ello habría que analizar la prueba de cada presupuesto por separado[5]. Me limito a mostrar sólo la forma de la prueba:

El argumento tiene que partir de la objeción escéptica, de algo que el escéptico *no pueda recusar*: lo irrecusable aquí es el hecho de que -aun para cuestionar el principio en cuestión- él tiene que argumentar (afirmar/negar). Que alguien argumente es un hecho contingente, pero tiene que ser aceptado necesariamente por cualquiera que quiera cuestionar un principio. Quien pretenda estar cuestionando un principio tiene aceptar que lo está cuestionando, es decir, tiene que argumentar, y también aceptar que está argumentando. Si no argumenta, entonces no hay por qué considerarlo: es una planta. Si argumenta, la prueba consiste en mostrarle que él no puede rechazar esos presupuestos -si es que verdaderamente está argumentando-, pues por el mero hecho de afirmar (negar) algo se envuelve en presuposiciones cuyo contenido proposicional contradice el enunciado que quiere negar.

La primera premisa -llamémosla A- es, entonces, autoverificable: el oponente escéptico del argumento admite que argumenta, admite que hace, por ejemplo, una afirmación y que, por tanto, sabe lo que significa hacer una afirmación. Esto no lo puede negar sin contradicción[6]. El argumento ya no procede "en el vacío".

La segunda premisa enuncia un condición necesaria de la primera: "A sólo si B"[7] o, lo que es lo mismo, "Aceptar A y negar B es contradictorio". Esta premisa es -claro- la más controvertida, pues es la que explicita los presupuestos semánticos del argumento. Por lo general, en cualquier argumento de este tipo efectivamente ofrecido, la discusión se atasca en este punto. Pero para los fines de considerar la forma en general del argumento pragmático trascendental eso no importa tanto, porque esa dificultad no hace inválida la forma de la prueba.

Si no hay razones lógicas que muestren la inconsistencia de la segunda premisa, esto es, si verdaderamente ese presupuesto "candidato a inevitable" no puede ser negado sin contradicción, entonces el principio estaría probado. El escéptico tendría que aceptar la segunda premisa. Y con ello aceptaría que el principio es un presupuesto inevitable de aquello que ya aceptó como justificado.

El argumento plantea dos alternativas contradictorias. O bien el escéptico acepta el presupuesto en cuestión, o bien no argumenta con sentido. Obviamente, el escéptico siempre puede negar que B se sigue de A, por más que al filósofo trascendental esa ligación le parezca de una claridad meridiana. Pero si continúa participando en la argumentación, sólo le queda la posibilidad de contraargumentar: intentar probar que A es posible sin presuponer B.

¿Qué status tiene una argumentación que -como la de Aristóteles o Apel- reclama del argumentante autocontradictorio el respeto a los presupuestos implícitos en su *performance* argumentativa? El que le dice al oponente: "Tú no puedes decir eso porque te contradices" instaura un diálogo con él bajo el supuesto de el oponente se contradice sin darse cuenta, esto es, que no conoce el *verdadero significado* de lo que dice (o hace). Justamente, el argumento está diseñado para mostrarle que, por el mero hecho de afirmar (negar) algo, ya ha aceptado implícitamente determinadas reglas, y que por ello debería aceptarlas explícitamente, ya que tales reglas son presupuestas necesariamente en su propio uso del lenguaje. Pero el sentido dialógico del argumento puede ser engañoso. La figura del escéptico es sólo una ficción filosófica que sirve para asegurar el punto de partida irrecusable que el argumento necesita para probar su conclusión. El argumento comienza tratando al escéptico como una persona que participa en la argumentación. Pero una vez asegurado ese punto de partida -fáctico, pero irrecusable-, procede realizando implicaciones conceptuales. Las razones para rechazar o aceptar los presupuestos candidatos a inevitables son estrictamente lógicas: ellos no pueden ser negados sin contradicción.

Si esta interpretación es correcta, i. e., si la única forma de rechazar esta forma de argumentación es mostrando su inconsistencia lógica, entonces las objeciones de Habermas no son pertinentes. Habermas plantea dos objeciones principales:

1. En primer lugar, Habermas interpreta el argumento pragmático trascendental como un procedimiento mayéutico dirigido a transformar un *know how* en un *know that*, o sea, como una reconstrucción hipotética ex post que puede reproducir las intuiciones de los hablantes de manera más o menos correcta, y que por eso tiene que ser verificada sobre la base de casos, del mismo modo que cualquier hipótesis de una ley científica [Habermas 1983, 106].



2. En segundo lugar, Habermas objeta que la identificación de presupuestos normativos "inevitables" de la argumentación pueda ser considerada como una auténtica *fundamentación*, pues lo único que ella mostraría es la *irrechazabilidad* de determinadas condiciones o reglas. Con ella se probaría la *falta de alternativas* de ciertos presupuestos para nuestra práctica de la argumentación, pero no podría excluirse *a priori* la posibilidad de que *otras alternativas* reconstructivas pudieran ser válidas [Idem, 105].

1. Con respecto a la primera objeción, el modo como Habermas plantea las cosas es algo confuso, porque la descripción que realiza del procedimiento de prueba de presupuestos mediante autocontradicción performativa parece tener poco que ver con que Apel pretende hacer. Es perfectamente legítimo realizar investigaciones del tipo de las que él [Habermas] plantea, pero esa tarea no tiene nada que ver con la pretensión de fundamentar un principio mediante un argumento trascendental. Una encuesta empírica tan amplia como sea posible podría confirmar los presupuestos "candidatos a inevitables" como reglas fácticamente seguidas por una determinada comunidad lingüística, o como reglas lingüísticas de mucha generalidad, pero nunca como condiciones necesarias. Los presupuestos "candidatos a inevitables" no son enunciados empíricos, pues no se pretende que ellos sean establecidos mediante ningún procedimiento de tipo inductivo. No son hipótesis científicas -generalizaciones lingüísticas- que podrían ser verificadas o falsificadas observando la conducta lingüística de los hablantes competentes o consultando a los *native speakers*. Pues ellos pretenden expresar condiciones lógicas de posibilidad, es decir, condiciones sin las cuales no es posible concebir la realización de esas acciones lingüísticas. Parece no tener sentido mostrar que un presupuesto es una condición necesaria (imposible de ser negada sin contradicción) y esperar que algún día pueda ser refutada por los hechos: se afirmaría simultáneamente su "inevitabilidad" y su "no-inevitabilidad". Así como parece no tener sentido esperar que una reconstrucción empírica de reglas pudiera probarlas algún día como condiciones necesarias. Se trata de dos tareas distintas, que -parece-

no pueden ser realizadas simultáneamente, ya que sus criterios de comprobación son diferentes.

Si la interpretación del argumento pragmático trascendental desarrollada aquí es correcta, no hay nada que objetar a la forma del argumento. Sí, a las muchas oscuridades de Apel. Me limito a apuntarlas brevemente:

a) Apel parece pretender que los enunciados que expresan presupuestos inevitables son sintéticos a priori. El piensa en un tipo de relación necesaria que no es deductiva, sino *reflexiva*, y con ello alude a cierta evidencia de conciencia, "fenomenológica" (llega a hablar, por ejemplo de enunciados "perceptivos no-sensibles" [1987, 159 n60]). La autocontradicción performativa no evidenciaría meramente la violación de una regla de uso lingüística fáctica sino una contradicción -de tipo "reflexivo"- entre *lo que* se afirma y lo que implica *performativamente* la afirmación, en el sentido de un "saber de la acción". Creo que esto es poco claro. Es verdad que la contradicción se produce sólo cuando tales enunciados son efectivamente afirmados, pero a la hora de "probarla" a un oponente, aquello que es comprendido en una actitud performativa tiene que poder ser traducido en aquello que puede ser constatado desde el punto de vista de una tercera persona. La contradicción performativa no puede ser otra cosa que una contradicción lógica entre dos proposiciones.

b) Los presupuestos semánticos del argumento de Apel nunca están explicitados con detalle. Según nuestra reconstrucción del argumento, la segunda premisa (B) debe desarrollar algo así como una teoría dialógica del significado, porque tiene que mostrar que determinados presupuestos semánticos son condiciones necesarias para que el acto lingüístico realizado sea satisfactorio frente a los otros argumentantes. Para esto no basta poner el acento en los performativos, habría que intentar esclarecer los nexos significativos que se generan entre los actos lingüísticos de los participantes de esa forma de discurso. Apel dice que él hace uso de un principio verificacionista mediante "crítica del sentido" inspirado en el segundo Wittgenstein [Apel 1980, 158], y de hecho, en toda su argumentación opera el supuesto que es imposible seguir reglas *privadamente*. Sin embargo, nunca realiza una reconstrucción detallada de la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado. Por lo general, se limita darla por buena. Y entiende con ella que hay una identidad entre seguir una regla y disponer de criterios intersubjetivos de comprobación de la corrección de las acciones lingüísticas. El tema merecería un tratamiento más detallado, porque -si no entendiendo mal- sólo una auténtica teoría dialógica del significado permitiría que la prueba trascendental pueda ser válida: para que el oponente *pueda saber* que él está haciendo una afirmación (cosa admitida por él) debe disponer de criterios para identificar y reconocer lo que vale como afirmación. Y esos criterios sólo pueden ser públicos. El argumento tiene que ligar el significado con algún criterio de corrección, y postular que no es posible que una acción lingüística tenga sentido a menos que también sea posible -por lo menos algunas veces- determinar si ella es correcta.



c) Otro problema es el presunto carácter regulativo de algunas de las reglas *inevitables*. Tanto Apel como Habermas atribuyen carácter regulativo a las reglas de contenido ético supuestas en las argumentaciones. Esto parece problemático. Porque esta forma de argumentación sólo puede sacar a luz reglas constitutivas. Si las reglas son regulativas, entonces no pueden aparecer como condiciones necesarias, o sea, no se las podría probar por medio de este argumento. Por otra parte, para los fines de ambos autores, importa que las reglas comunicativas sean constitutivas, que violarlas no sea un mero incumplimiento. Aunque esas reglas no sean constitutivas para las argumentaciones en el mismo sentido en que lo son las reglas de una lógica mínima, porque de hecho podemos argumentar -o por lo menos intercambiar argumentos- sin que ellas sean efectivamente seguidas, ellas no podrían ser meramente regulativas -como si fuesen solamente "reglas de etiqueta" de la práctica social de la argumentación- porque, en algún sentido, tienen que definir esa práctica: tienen que aparecer como condiciones necesarias, aunque sean contrafácticas. Su no observancia debería implicar que no se esté jugando al juego de la argumentación racional.

2. Con respecto a la segunda objeción de Habermas sobre la imposibilidad de excluir otras alternativas, de nuevo me parece que la estructura dialógica del argumento puede llevar a engaño. Este problema también ya fue tratado en la bibliografía anglosajona que reconstruye la argumentación trascendental kantiana. Desde que fue formulada por Körner [1967], es una objeción recurrente en el debate sobre los argumentos trascendentales: aun cuando el argumento trascendental tuviera éxito en excluir una alternativa particular, nunca podría excluir la posibilidad de que existan *otras* alternativas para los presupuestos reputados como necesarios. ¿Es consistente esta objeción? ¿Hay en el argu-

mento aristotélico-apeliano verdaderamente sólo *dos* alternativas: o ser miembro pleno de la comunidad de los hablantes o ser mera planta?

*Para el que quiere probar el principio*, obviamente hay sólo dos alternativas: son las dos posibilidades *lógicas* que se derivan del intento de negar el principio propuesto. Es "inevitable" que el que quiere probar el principio tenga que suponer como interlocutor de su argumento un escéptico *consecuente* -tan consecuente que sería capaz de dejar de hablar para siempre sólo por "cumplir su palabra". Para ese escéptico-que argumenta *en serio*- sólo puede haber dos alternativas. Pero *para el escéptico*, o mejor, para un escéptico *particular*, siempre hay una *tercera* posibilidad: hablar significativamente pero sin comprometerse explícitamente con la aceptación de ninguno de los principios o reglas implicados en el discurso. No importa lo contundente que pueda ser la prueba, el escéptico siempre *puede* continuar haciendo uso del lenguaje. El escéptico también *puede* argumentar. Y por lo general es lo que los escépticos hacen. El escéptico siempre puede aducir que hablar con sentido no lo compromete a aceptar ningún principio o regla "inevitable": a los ojos de este escéptico, las consecuencias que se derivan del uso significativo del lenguaje sólo son válidas para el que quiera admitirlas, y eso depende de un acto de *decisión* que es arbitrario. Este es, sin duda, un escéptico bastante "malo": alguien que se atreve a mostrar con su conducta que las plantas pueden hablar; que usa el lenguaje estratégicamente, sólo para ser comprendido por los demás, pero que no está dispuesto a aceptar ninguna consecuencia que vaya más allá de eso.

La posibilidad de este tipo de conducta por parte del escéptico parece complicar las cosas, porque no se sabe muy bien si hay que considerarla o no en el argumento. Habermas dice, además, que el argumento le parece demasiado débil para quebrar la resistencia de un escéptico que esté en contra de toda moral racional, porque como la prueba depende de las objeciones de un escéptico, éste siempre puede negarse a argumentar[8]. Pero la cuestión es si acaso tiene sentido considerar la posibilidad un escéptico "malo" en un argumento de prueba de principios. Un argumento no dejaría de ser concluyente por la posibilidad de ser rechazado por un escéptico "malo". Es verdad que la eficacia de este tipo de argumentos parece depender bastante de lo que el escéptico esté dispuesto a aceptar. Pero lo mismo sucede con cualquier argumento. Si el escéptico no acepta, por lo menos, el *modus ponens*, no hay modo de poder probarle nada, porque nunca aceptaría que las premisas de un argumento pudieran implicar la conclusión. A un escéptico irrazonable por completo no hay argumento que lo alcance, pues sus movimientos serían imprevisibles. Pero no deberíamos suponer un escéptico irrazonable como interlocutor de ningún argumento, porque la eficacia *ad hoc* de un argumento no tiene nada que ver con su validez. La validez de un argumento no depende de la *efectiva* aceptación de los escépticos.



De modo que hay sólo dos alternativas lógicas. Según la reconstrucción del argumento pragmático trascendental desarrollada aquí, para probar que una condición determinada es necesaria o "inevitable", el argumento procede considerando una alternativa, pero no cualquier alternativa, sino la negación de la condición. Y ésta anula el campo de posibles alternativas a esa condición. Se trata de dos alternativas *contradictorias* -y no simplemente *contrarias*-. Lo que se pretende mostrar es, justamente, la imposibilidad de negar los presupuestos "inevitables" mientras se continúe haciendo uso de esa forma de discurso. Si alguien cree que existen *otras* alternativas, debe intentar probarlas como condiciones necesarias.

Obviamente, otra cuestión es si un argumento es poco efectivo para convecer a los escépticos reales. Por lo general, en este tipo de argumentos la discusión se atasca en la segunda premisa. Esto puede ser tan desestimulante que muchos consideran que realmente no vale la pena insistir en las fundamentaciones trascendentales. Naturalmente, es perfectamente legítimo abandonar una discusión porque hasta ahora no dio buenos resultados, o por humano cansancio, pero con eso no se habrían refutado argumentos.

Otra cuestión, además, es si con esta clase de argumentos se puede probar otra cosa que no sean presupuestos argumentativos.

## 2. *La ética*

¿Se puede pretender probar algo más que reglas argumentativas mediante esta forma de argumentación pragmático-trascendental? ¿Se puede pretender fundamentar obligaciones de acción extra-argumentativas? Supongamos que mediante una investigación más sistemática de las autocontradicciones performativas se pudiera hacer plausible que verdaderamente no podemos negar sin contradicción ciertas condiciones "ideales de simetría". Esto es algo que ni Apel ni Habermas realizan en detalle, pero -en principio- tal vez no sea imposible hacerlo. Habría que partir de una definición adecuada de *argumentación* que no prejuz-

gara el contenido "moral" de sus presuposiciones. Si el escéptico moral de este argumento es alguien que sostiene que las normas de acción no son pasibles de justificación discursiva, no podemos pretender probar las reglas "morales" como presuposiciones del discurso práctico, o sea, como presuposiciones de una forma de discurso que supone precisamente que las normas se pueden justificar. Hay que partir de una base más amplia. A primera vista, la idea de que la argumentación presupone una *ética mínima* no es tan extraña. Al menos es intuitivamente plausible. Entrar en una argumentación parece implicar la aceptación de múltiples compromisos: respetar las reglas lógicas, decir la verdad, atender a las objeciones que se nos hagan y dar una razón para las afirmaciones que nosotros hacemos. Eso es lo que llamamos *argumentar*. Si lo que se persigue es un discurso *objetivo*, tal discurso sólo podría tener un carácter *público*: parece que ninguna opinión podría ser excluída, y que cualquier ser racional sería un interlocutor de ese discurso. Puede ser que ese conjunto de reglas nos permitan decir que la argumentación racional involucra el reconocimiento de todos los participantes como *interlocutores con los mismos derechos de hablar*.

De modo que no parece tan difícil probar reglas de reconocimiento recíproco como presupuestos del discurso *teórico*. Participar en una argumentación de este tipo supone la disposición a buscar la verdad, y ello supone justamente obligarse a examinar críticamente argumentos, por lo que si alguien que argumenta se negara a tomar en cuenta un argumento de otro, diríamos que no está argumentando seriamente. Parece contradictorio que alguien dijera: "Yo acepto argumentar pero no me comprometo a considerar ninguna objeción que se me haga (o ninguna objeción que me haga Fulano)". Esto puede significar que cualquiera que participa seriamente en una argumentación se obliga a considerar cualquier posible objeción o réplica del oponente como si fuera propia. Sin embargo, aunque se pudiera probar que la argumentación racional supone reglas de reconocimiento recíproco, con eso no se ganaría mucho para la idea de fundamentar una ética en el discurso. En el discurso teórico se presupone que los participantes tienen un interés común por buscar la verdad, y ello quiere decir justamente que dejan de lado sus intereses particulares. Cualquier oponente podría admitir que si quiere buscar la verdad debe aceptar ese presupuesto, pero eso no ayuda en nada a la tesis de que por argumentar él acepta un principio que exige (o regula) la *universalización de los intereses*.



En contrapartida, no parece tan difícil probar un principio semejante como presupuesto del discurso *práctico*. Si alguien acepta entrar en un discurso donde se discute sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que debe o no debe hacerse, y en el que los participantes representan intereses diferentes -que eventualmente pueden colidir entre sí-, no parece difícil poder probarle que por el mero hecho de participar en tal tipo de discurso él o ella supone que puede haber una solución correcta para las cuestiones que allí se discuten, y que entonces acepta implícitamente una norma que exige considerar las objeciones y reclamos de los otros como si fueran propias y examinarlas imparcialmente. Pero esto tampoco representa un gran avance para la empresa de fundamentar una ética basada en la argumentación. Porque no está claro de antemano que sea necesario participar en discursos prácticos. Un escéptico siempre puede alegar con razón: "¿Por qué debería yo entrar en un discurso práctico y poner mis intereses e inclinaciones a disposición de los otros para que ellos también decidan sobre ellos?"

A la luz de este dilema se podría pensar que la mejor estrategia para los defensores de la ética discursiva es intentar probar las reglas "de contenido moral" tomando como punto de partida el discurso teórico, para poder así alcanzar al escéptico que se recusa a entrar en discursos prácticos pero acepta dar un tratamiento metaético a las cuestiones de teoría moral. Supongamos que esa es la estrategia: Una argumentación teórica se presenta como un tipo de interacción lingüística muy exigente. No importa los motivos empíricos que, de hecho, puedan llevar a los interlocutores a ingresar en una argumentación; lo importante es que una vez que están dentro de una argumentación tienen que dejar en suspenso esos motivos empíricos y dejarse llevar por los argumentos. Si lo que en ella rige es la "ley del mejor argumento", entonces sus condiciones necesarias tendrían que excluir cualquier motivo que pudiera obstaculizar esa finalidad. Mediante argumentos presuposicionales tal vez pudiera probarse que, en la medida en que alguien acepta someter sus opiniones al control intersubjetivo de los demás, tiene que hacer presuposiciones que equivalen a considerar a todos los interlocutores -reales o potenciales- como teniendo los mismos derechos *argumentativos*[10].

Vamos a suponer que no podemos negar sin contradicción los presupuestos "ideales de simetría" y que, como esas reglas regulan la interacción entre interlocutores y otorgan iguales derechos a todos los argumentantes, las llamemos "morales". La pregunta que se impone es: ¿Por

qué las reglas que rigen la cooperación entre filósofos o científicos podrían pretender regular la acción también fuera de las argumentaciones? ¿Qué relación hay entre las reglas "morales" que regulan la argumentación y las normas propiamente morales que regulan las acciones que no son lingüísticas? La respuesta de Apel y de Habermas es: en las primeras está supuesto el criterio para justificar las segundas.

Ahora bien, las normas propiamente morales -o jurídicas- son enunciados deónticos que regulan interacciones *extralingüísticas*. Si lo que se pretende es algo más que explicitar una "ética de los argumentantes", entonces la ética discursiva tiene que probar la *conexión necesaria entre el discurso y las acciones sociales reguladas por normas*. En este punto Apel y Habermas siguen caminos diferentes. La prueba de la interdependencia necesaria entre acciones y discurso es realizada por Apel desde el discurso, y por Habermas *desde* las acciones. Voy a exponer brevemente los dos caminos. Quiero mostrar que aunque ninguno de los dos es satisfactorio, porque ninguno de los dos escapa al dilema, el de Habermas es más plausible.

## 2. 1. *Apel: del discurso hacia sus presuposiciones necesarias*

El camino de Apel es intrincado y altamente especulativo, y más breve que el de Habermas. Es un camino "desde arriba". Apel pretende, en un mismo movimiento, probar el principio de la ética discursiva como un presupuesto inevitable de las argumentaciones y como una norma moral obligatoria válida para todo *hablante* -como una norma que *exige* a los hablantes la realización de discursos en cada conflicto de relevancia práctica en la praxis vital. Sólo *en* el discurso -mediante un argumento pragmático-trascendental- se podría probar la necesidad *teórica* y la necesidad *práctica* de aceptar la "norma ética fundamental"[12].

Intento ahora reconstruir brevemente el argumento, separando las dos cuestiones que para Apel son una sola: a) cómo se prueba el reconocimiento necesario de las reglas "morales" de la argumentación (y del principio de universalización "U") y, b) cómo se prueba la validez de tales reglas para las acciones extra-argumentativas (para Apel: la obligación *moral* de reconocerlas).

a) El argumento pragmático-trascendental necesita un punto de partida fáctico pero irrecusable: el escéptico no puede negar que participa en la argumentación. En este caso interesa mostrar un compromiso práctico del que argumenta: "que la razón es práctica". La estrategia del proponente es atribuir al escéptico un *interés*: él *quiere* argumentar. La voluntad de argumentar no puede ser negada sin contradicción: el escéptico *ya se decidió* por la argumentación racional. Aun cuando el escéptico cuestione la posibilidad de justificar normas, él está participando en una argumentación donde se discute si acaso se pueden fundamentar normas: el esceptico tiene que admitir que está interesado (teóricamente) en cuestiones prácticas. El proponente le muestra que no puede negar las condiciones ideales de simetría: quien pretende la verdad para sus afirmaciones se compromete a considerar todas las objeciones -reales o virtuales- que se le dirijan, o sea, concede los mismos derechos a todos los interlocutores, reales o potenciales. Entonces, en la medida en que el escéptico acepta participar en una argumentación "ilimitada", aceptaría remitir el juicio sobre la presunta justificabilidad de las normas al resultado de un diálogo argumentativo sin límites [1973, 415].



El problema es que las reglas ideales de simetría -así concebidas- parecen garantizar solamente que la discusión no acabe nunca, no que las normas sean *efectivamente* justificables mediante consenso. La objeción escéptica autorrefutante tomaría para Apel la siguiente forma:

> Yo sostengo con esto (= propongo como susceptible de lograr consenso universal en la comunidad ideal de argumentación) que no todas las normas discursivamente fundamentables... tengan que ser susceptibles de lograr consenso universal [Apel 1983, 90. La cursiva es mía]

Hay dos posibilidades. O bien el *tener que/deber* no tiene sentido moral, y entonces no se podría probar el presupuesto mediante una contradicción performativa a este tipo de escéptico metaético, o bien tiene sentido moral, pero no se ve de dónde obtendría ese carácter moral. Si no tiene sentido moral, entonces la afirmación escéptica autorrefutante diría que no es verdad que las normas que son discursivamente fundamentables *deban* lograr un consenso universal. Ahora bien, es imposible afirmar sin contradicción que las normas que pueden fundamentarse discursivamente no puedan lograr un consenso universal (o sea, fundamentarse discursivamente) porque los dos enunciados son contradictorios, pero eso no prueba que las normas *sean* fundamentables discursivamente. Tal vez esa contradicción se podría probar *performativamente* a alguien que, participando en un discurso práctico, se dispusiera a discutir sobre la validez de determinadas normas, pero no a alguien que duda -en un discurso teórico-filosófico- sobre la posibilidad de justificar

discursivamente las normas. Y si el tener *que/deber* tiene sentido moral, ¿de dónde lo obtendría? Sólo puede adquirir carácter moral si suponemos a) que es posible justificar racionalmente las normas y b) que debemos (moralmente) ser racionales. (No es otra cosa lo que Apel parece suponer). Pero si ahora nos interesa sólo el carácter teórico del presupuesto, en ninguno de los dos casos se probaría lo que hay que probar contra el escéptico metaético, o sea, que las normas pueden ser justificadas discursivamente[13]. El supuesto de que *existe* una resolución discursiva para las normas de acción (o de que existen intereses universalizables) parece imposible de ser probado performativamente al escéptico metaético.

b) El argumento para probar la obligatoriedad moral de reconocer las reglas de simetría discurre del siguiente modo: La pretensión de validez normativa del hablante que realiza una acción argumentativa (afirmar-/negar) representa y expresa una garantía implícita de que su acción lingüística respeta o se ajusta a las reglas que gobiernan la interacción entre interlocutores. Esto se probaría por medio de una contradicción performativa de quien intentara negarlo: si alguien se negara a responder una objeción relativa a alguna aserción suya, contradiría su pretensión de verdad, porque al afirmar, por ejemplo, la proposición "No estoy obligado a reconocer la igualdad de derechos de los otros interlocutores" plantea al mismo tiempo una pretensión de verdad paa su afirmación, lo que significa poner esa tesis como válida y comprometerse a asumir cualquier objeción que se le hiciera. Y ello se vería negado si se recusara a prestar atención a las objeciones que se le hicieran [1984, 20].

Sin embargo, aunque admitamos que al participar en una argumentación no podemos negar con sentido nuestra pretensión de verdad para nuestras afirmaciones, y por tanto tengamos que suponer las reglas ideales de simetría, aunque admitamos que tal presupuesto es necesario o inevitable, la obligación "práctica" de argumentar siempre estaría condicionada por la decisión contingente de buscar la verdad: si queremos la verdad, debemos someternos a la ley del mejor argumento, y entonces aceptar la igualdad de derechos argumentativos de todos los interlocutores -reales o potenciales. ¿Por qué tendríamos el deber (moral) de argumentar en las condiciones de una "situación ideal de habla"? ¿Y por qué quien actúa en el mundo de la vida estaría obligado a entrar en un discurso para resolver los conflictos de intereses?

Para Apel, la obligación práctica de argumentar parece fundamentarse en el punto de partida fáctico pero irrecusable del argumento pragmático-trascendental. El pasaje entre la acción y el discurso estaría ya garantizado y probado necesariamente por este punto de partida irrecusable aceptado por el escéptico. Los pasos conceptuales serían los siguientes. La voluntad de argumentar es equivalente a la voluntad de verdad, y la voluntad de verdad supone las reglas "morales" de la argumentación, o sea, es ya voluntad moral. Esta estructura en conjunto no puede ser negada sin contradicción performativa, o sea, es autoverificable. No podemos querer argumentar (= no podemos querer la verdad) sin aceptar las reglas ideales de simetría. Como la decisión de argumentar racionalmente no puede ser negada sin contradicción performativa, como ella tiene que ser aceptada necesariamente por cualquiera que argumenta, ella no es contingente ni empíricamente condicionada: es un hecho de la razón [1973, 417 ss]. Entonces, la posición decisionista (Albert, Popper), que sostiene que puede haber una elección entre la racionalidad y la irracionalidad, no puede ser defendida sin contradicción. No hay posible elección (con sentido) entre la racionalidad y la irracionalidad, o sea, entre la argumentación y la no-argumentación. El rechazo a la argumentación no puede ser argumentado sin contradicción performativa. Y como la argumentación supone reglas "morales", la decisión en favor de la argumentación ya es moral. Hay dos alternativas: o ser miembro pleno de la comunidad de los argumentantes (ser, por eso, morales), o ser mera planta.

Con esta tesis de la autofundamentación de la razón llegamos a los límites de la racionalidad. Parece innegable: no podemos negar la argumentación y sus presupuestos necesarios, si argumentamos. Pero con esto no se demuestra la obligación moral de reconocer las reglas ideales de simetría a la hora de actuar, incluso fuera de la argumentación. Esto no es probado contra el escéptico metaético. Este oponente admite que argumenta, que quiere la verdad, e incluso está dispuesto a discutir sobre la posible validez universal de las normas prácticas. Concedamos que por eso admite también las reglas ideales de simetría, esto es, concede iguales derechos argumentativos a todos los interlocutores -reales o potenciales. Estamos en un discurso teórico -filosófico o metaético- en cual los sujetos no aparecen como portadores de intereses. Las únicas normas universalmente válidas que este escéptico reconoce son las reglas argumentativas. Como argumentante que busca la verdad, el escéptico no estaría obligado a reconocer a los otros argumentantes también como re-

presentantes de intereses. Y además, ¿cómo la ética de la argumentación podría valer universalmente como obligación moral, oponiendo su "imperativo categórico" inclusive a aquellos que no argumentan?[14]

## 2. 2. *Habermas: de la teoría de la acción al principio del discurso*

La principal objeción dirigida por Habermas a la estrategia de fundamentación de Apel cuestiona, precisamente, la pretensión de obtener normas éticas -válidas para las acciones- directamente a partir de presupuestos *inevitables* de las argumentaciones. Para Habermas, mediante un argumento pragmático-trascendental sólo podríamos probar reglas inevitables de las argumentaciones. Ellas no podrían -inmediatamente- aspirar a tener validez fuera del ámbito de las relaciones estrictamente discursivas, pues el discurso está, justamente, "libre de la carga de la acción". La cuestión de la legitimidad de las normas no es un asunto meramente de filósofos. Lo que habría que mostrar primero es que las pretensiones de validez normativas aparecen ya en el mundo de la vida, *antes de cualquier forma de reflexión filosófica.* El lugar de la moral no es -primariamente- el diálogo argumentativo, sino la vida cotidiana. Sólo si mostráramos que el discurso está incrustado en la estructura de las acciones teleológicas mediadas por el lenguaje podríamos pretender luego mostrar que las normas pueden ser justificadas en un discurso. Al fin de cuentas, las relaciones de reconocimiento recíproco que hay que suponer en el discurso son presupuestos pragmáticos que el discurso -en tanto forma reflexiva de comunicación- "tomaría prestados" de las acciones comunicativas.

El camino de Habermas es, entonces, un camino "desde abajo". El punto de partida es una teoría de la acción social y el punto de llegada una teoría de la argumentación moral[15]. Su programa de fundamentación de la ética discursiva sigue cuatro pasos:

1. La investigación tiene como punto de partida un análisis de tipos de acciones sociales donde se muestra que la acción social no puede ser concebida como un tipo de interacción estratégica sino como una acción orientada al entendimiento o *comunicativa*, en la que los actores se orientan por pretensiones de validez ligadas a los actos de habla Lo importante es mostrar que la pretensión de que las normas pueden ser legítimas o ilegítimas ya aparece en el mundo de la vida, en los contextos de la acción, y no sólo en el discurso. Como las acciones orientadas al entendimiento sólo pueden explicitarse por medio de un análisis del uso comunicativo del lenguaje, la teoría de la acción necesita apoyarse en una investigación pragmática del lenguaje (tesis del parasitismo) [1981, 351 ss; 1983, 67].



2. La pragmática universal (o "teoría del significado pragmático-formal") lleva a cabo esta última tarea: explica el significado de los actos de habla basándose en sus condiciones de aceptabilidad [HABERMAS 1981, 382]. Lo que motiva al oyente a aceptar el acto de habla es la *garantía* que *supone necesariamente* ofrecida por el hablante de justificar (*einlösen*), llegado el caso, la pretensión de validez que su acto de habla comporta. La *verdad* y la *corrección* se muestran como pretensiones de validez justificables discursivamente, pues -a menos que se pase a hacer un uso abiertamente estratégico del lenguaje- cuando son cuestionadas sólo pueden desempeñarse por medio del intercambio de argumentos.

Sin embargo, la analogía entre las dos pretensiones discursivamente justificables no es completa. Los actos de habla se relacionan con las normas de manera diferente que con los hechos. Mientras que la pretensión de verdad es adjudicable a la persona que la sostiene, la pretensión de validez normativa reside en las propias normas. Una *norma* es un enunciado deóntico que regula expectativas de comportamiento que se pretenden *legítimas*. Como se trata de un modo de existencia que depende del reconocimiento intersubjetivo, una norma fáctica dejaría de ser una auténtica norma si dejara de ser reconocida como intersubjetivamente vinculante. Al mismo tiempo, una norma puede probarse como válida -ser reconocida como intersubjetivamente vinculante- aun cuando no tenga vigencia fáctica. Por eso Habermas sostiene que para analizar las condiciones de validez de los juicios morales podemos pasar *directamente* a un análisis de la lógica del discurso práctico- [1983, 69 ss].

3. En el contexto de una lógica del discurso práctico se postula una regla argumentativa que garantiza el acuerdo. ¿En qué circunstancias decimos que una norma de acción está justificada, o que un juicio sobre normas es imparcial? Una norma justificada tendría que ser objeto de un asentimiento universal: una norma sería válida si pudiera ser aceptada por todos los afectados por la misma. ¿Y en qué condiciones sería aceptada por todos los afectados? Sólo si suponemos el Principio de Universalización ("U"), o sea:

> [...] que las consecuencias y subconsecuencias que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para satisfacer los intereses de cada individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados [1983, 75].

Nótese que del análisis del significado de *norma*, que comentamos en el ítem anterior, se deriva directamente el principio "U": si las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en la materia necesitada de regulación, un interés *común* a todos los afectados y de *merecer* por ello un reconocimiento general, entonces, en condiciones que neutralicen cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad, tienen en principio que poder encontrar también el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados.

4. El paso siguiente es la prueba de "U". Sólo en este punto Habermas reconoce usar el argumento pragmático-trascendental de Apel. Los pasos para probarlo serían los siguientes:

a) Cualquiera que argumenta presupone inevitablemente las reglas ideales de simetría;

b) si, además, sabe lo que quiere decir "justificar una norma";

c) entonces acepta la validez del principio de universalización. [1983, 103]

La "prueba" de "U", entonces, se haría a través del siguiente argumento: si todos los que entran en argumentaciones tienen que presuponer las reglas ideales de simetría, y si entendemos las normas justificadas como aquellas que regulan el interés común de todas las personas involucradas, entonces todos los que emprenden seriamente la tentativa de justificar *discursivamente* pretensiones de validez normativas aceptan condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de "U", porque de las reglas ideales de simetría resulta que una norma controvertida sólo podría encontrar asentimiento entre los participantes de un discurso práctico si "U" es aceptado.

Nótese que la premisa "b)" es la que le falta a Apel para poder probar "U" a su escéptico metaético. Y no por casualidad. Porque se trata de una premisa que no puede ser probada *performativamente* a un escéptico metaético. No es *necesario* aceptarla por el mero hecho de participar en una argumentación teórica, como sí lo sería aceptar las reglas ideales de simetría. Si el escéptico aceptara la premisa "b)", entonces aceptaría "U". Pero aceptar "b)" es ya aceptar que las normas pueden ser justificadas. Y eso es lo que el escéptico metaético justamente pone en cuestión.

¿Entonces el argumento es circular? En rigor, un escéptico metaético no tendría que aceptarlo necesariamente, porque "U" no aparece como una presuposición inevitable de su acción de participar en un discurso teórico. El argumento muestra, más bien, que el discurso práctico tiene



objeto; que existe un criterio para llegar a un acuerdo en los discursos prácticos, *sólo si* existen intereses universalizables. Pero el argumento no prueba que *existan* efectivamente intereses universalizables: el argumento en su conjunto no es una auténtica prueba trascendental. Sin embargo, Habermas tampoco pretende que lo sea. El argumento pretendería que el escéptico reconozca sus intuiciones. Es aquí donde se hace presente el recurso al mundo vital que tanto interesa a Habermas. El escéptico tiene que abrir los ojos a sus propias intuiciones morales en la vida cotidiana. La suposición de que existen normas válidas es *inevitable* en las acciones comunicativas. En la vida cotidiana todos actuamos *como si* las normas fueran válidas, y también argumentamos moralmente suponiendo que se puede llegar a un acuerdo fundado. Ciertamente *podemos negar eso sin contradicción*, pero no sería sensato hacerlo: nadie puede sostener una actitud estratégica por mucho tiempo, se autodestruiría. El escéptico siempre podrá negar la moralidad, pero no la eticidad de su vida cotidiana. Contra el escéptico metaético, Habermas invierte la carga de la prueba. A él le cabe explicar, contraintuitivamente, qué significan *realmente* nuestros juicios morales, contrariamente a su pretensión manifiesta de validez [1983, 64].

En síntesis, para Habermas, una fundamentación *última* de la ética no es posible. La tesis de la ética discursiva, que considera que las normas de acción válidas son aquellas que pudieran encontrar el asentimiento de todos los afectados en cuanto participantes de un discurso práctico, es la idea una teoría moral, pero *no* pertenece a la lógica de la argumentación. Es una teoría moral entre otras, que debe ser contrastada en competencia con otras teorías morales. Por otra parte, una fundamentación *última* de la ética tampoco sería necesaria, porque las intuiciones morales de la vida cotidiana no necesitan de la *Aufklärung* de los filósofos [1983, 108].

Dije al comienzo de la segunda parte de este artículo que ni el camino de Apel ni el de Habermas eran completamente satisfactorios, pero que el camino de Habermas me parecía más plausible. Ahora puedo justificar mejor esa afirmación:

En los términos planteados por ambos autores, la ética discursiva tendría perspectivas de éxito si se puede probar que el principio "U" tiene validez para todo ser capaz de hablar y actuar. He supuesto que el escéptico moral del argumento pragmático-trascendental es un escéptico metaético, es decir, alguien que participa en discursos teóricos pero

duda sobre la posibilidad de justificar normas de acción. Y pretendí mostrar que es imposible articular una prueba trascendental para mostrar el reconocimiento necesario de "U" por parte de alguien que no participa en discursos prácticos. El principio "U" no aparece como un presupuesto pasible de ser probado performativamente a quien participa en un discurso teórico, a menos que se agreguen premisas adicionales. Habermas supone una premisa adicional. En este aspecto -con respecto a la posibilidad de fundamentar trascendentalmente "principios de la acción"- creo que tiene razón. No podríamos fundamentar un deber moral de un modo *a priori* (a partir de nada, o sólo suponiendo el principio de no contradicción), sino más bien sólo a alguien que ya vive en un mundo moral y que cree que, de alguna manera, se puede llegar a un acuerdo en cuestiones morales.

Por eso parece acertado que Habermas ponga el acento en la teoría de la acción social, sobre todo si tenemos en cuenta las dificultades de Apel para ligar el discurso con las acciones sociales reguladas por normas. La función que las normas morales o jurídicas cumplen en el mundo de la vida no parece estar referida primariamente a la comunicación lingüística sino a las acciones teleológicas. *A la hora de pretender fundamentar la ética* (aunque no a la hora de querer fundamentar una regla argumentativa), es verdad que el argumento pragmático-trascendental de Apel es demasiado débil para convencer a un escéptico que esté en contra de toda moral racional. Un *individuo* siempre puede eludir la argumentación. Un *individuo* también puede elegir la racionalidad estratégica a la hora de actuar. Lo importante es mostrar que la sociedad en su conjunto no podría funcionar estratégicamente, aunque para ello no se pudiera ofrecer una prueba pragmático-trascendental [HABERMAS 1976b, 241 ss].

Pero no habría que ser demasiado optimistas. El punto de partida de la estrategia de fundamentación de la ética de Habermas en el concepto de *acción comunicativa* también parece bastante problemático. Me limito a apuntar dos dificultades:

1. El concepto de *acción comunicativa* no parece muy claro. La propia formulación del concepto suscita un malentendido: una asimilación impropia entre "hablar" y "actuar"[16]. La estructura *teleológica* parece constitutiva para cualquier concepto de acción y tal rasgo no debería perderse de vista aunque se comprenda la comunicación como acción. En todo caso, las acciones lingüísticas -los actos de habla- constituyen un tipo de acción especial -fundamental, si se quiere- pero ellas no agotan el significado de acción, pues hay que admitir que los actores tienen la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente guiados por un interés en sus planes de acción [1981, 145-6]. El concepto de acción comunicativa, entonces, alude a un tipo de acción (social) mediada por la comunicación. El lenguaje es el medio de comunicación que sirve al entendimiento, pero los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persiguen cada uno determinadas metas. De modo que no se trata primariamente de actos de comunicación sino de la coordinación de acciones extralingüísticas por medio de la comunicación lingüística.



2. El concepto de *acción comunicativa* supone, por tanto, que cada individuo persigue determinadas metas de acuerdo con sus intereses (y, en este sentido, sería un concepto teleológico de acción), pero a la vez supone que los agentes no se orientan primariamente al éxito: ellos persiguen sus intereses a condición de que puedan llegar a un entendimiento con los otros sobre sus planes de acción. Este concepto parece problemático por dos razones. En primer lugar, parece que no podría ser mantenida una disyunción completa -como quiere Habermas- entre la orientación al éxito y la orientación al entendimiento[17]. En segundo lugar, si el concepto de acción comunicativa ya supone que los agentes no aspiran a realizar sus propósitos "a cualquier precio" sino que están dispuestos a llegar a un acuerdo racional con los demás sobre el modo de alcanzarlos, entonces *no es un concepto moralmente neutro*. Si esto es así, la fundamentación de la ética discursiva que parte del concepto de *acción comunicativa* no podría realizarse sin circularidad.

***

¿Qué decir sobre la plausibilidad del proyecto de la ética discursiva a la luz del debate entre sus dos principales defensores? Para concluir en una frase, vuelvo a las dos cuestiones que distinguí al comienzo: (1) aunque no hay objeciones serias a la forma del argumento pragmático-trascendental, si lo que con él se pretende es probar reglas argumentativas de carácter teórico, (2) con respecto a la pretensión de fundamentar una ética por esa vía, tanto en el caso de Apel como en el de Habermas existe el riesgo de una moralización subrepticia: en Apel, de las reglas argumentativas; en Habermas, de las reglas de la acción comunicativa.

## BIBLIOGRAFIA

Apel, Karl-Otto
1973 "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, Bd II.
1976 "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentales Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des `Kritischen Rationalismus'", in B. Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55-82. (Cito trad. esp.: "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una Pragmática Trascendental del Lenguaje (Ensayo de una metacrítica del `racionalismo crítico')", in Dianoia, XXI 21 (1975) 140-173).
1980 "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 1980, 215-75. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 105-173).
1983 "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweck-rationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", in *Archivio di Filosofia*, LI (1983) 375-434. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 27-103).
1984 "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", in H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, 1984, 15-31. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos, Barcelona*, Alfa, 1986, 9-26).
1987 "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
1989 "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, J. Habermas zum 60 Geburtstag*, hrsg.v. A. Honnet, Th. McCarthy, Cl. Offe u. A. Wellmer, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.

Aristóteles, *Metafísica*. (Trad. esp. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978).

Cassini, Alejandro, [1988] "La justificación aristotélica del principio de no-contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Simposio sobre el principio de contradicción, LIV 3 (1988) 339-345.

Förster, Eckart, [1989] "How are Transcendental Arguments Possible?", in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.), *Reading Kant*, NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989, 3-20.

Habermas, Jürgen
1973 "Wahrheittheorien", in H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973, Republicado en Habermas 1984.
1976 a "Was heisst Universalpragmatik?", in K. O. Apel (ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 174-272. Republicado en Habermas 1984.
1976 b "Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs", in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.



1980 "A Replay to my Critics", in J. B. Thompson/D. Held (eds.), *Habermas - Critical Debates*, Londres, 1982. Republicado en Habermas 1984.
1981 *Theorie des kommunikativen Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 Bd. (Cito trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987).
1983 *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. (Cito trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989).

Harrison, Ross, [1989] "Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History", in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds), *Reading Kant*, NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989, 43-54.

Körner,Stephan, [1967] "The imposibility of Transcendental Deductions", in *The Monist* 51 (1967) 317-331.

Kühlmann, Wolfang, "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", in K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.

Phillips Griffiths, A.
1966 "Ultimate Moral Principles: Their Justification", in *The Encyclopedia of Philosophy*, NY/London, McMillan Publishing Co., Vol 8, 177-182.
1969 "Transcendental Arguments", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 43 (1969) 165-180.

Schaper, Eva, "Arguing transcendentally", *Kant-Studien*, 63(1972), 101-116.

Watt, A. J., [1975] "Transcendental Arguments and Moral Principles", in *Philosophical Quarterly*, 25 (1975) 40-57.

## NOTAS

[1] Cf. Kuhlmann 1991. Este tipo de investigación o "análisis de presuposiciones de modos de discurso" ya había sido explorada en la filosofía anglosajona con resultados parecidos. Cf., por ejemplo, Watt 1975 y Ph. Griffiths 1966 y 1969.

[2] La forma más clara de esta clase de pruebas es la primera de las justificaciones ofrecidas para el principio de no contradicción (*Met.* IV 4 1006a28-b34). Cf. también 1006a11 y 1062a3.

[3] *Met.* 1006a10-15.

[4] La prueba propiamente dicha está en *Met.* 1006a28-1009a5. Cf. una reconstrucción del argumento en Cassini, 1988, 341.

[5] El sistema de reglas o presupuestos *inevitables* de los actos de habla argumentativos incluiría: a) las reglas de una lógica mínima (o sea, los principios de la lógica formal); b) determinados presupuestos de existencia, tales como la existencia del lenguaje y de los sujetos que argumentan; y c) las reglas que rigen la interacción de los que argumentan en cuanto que son hablantes (o sea, las cuatro pretensiones de validez formuladas inicialmente por Habermas), junto con la presuposición *inevitable* de la resolución consensual de la *verdad* y la *corrección* en una *situación ideal de ha-*

*bla* o *comunidad ideal de comunicación*[Apel 1976, 170; 1980, 155; 1987, 184]. El Principio "U" se obtendría a partir de las reglas de simetría de la situación ideal de habla. Obviamente, estas últimas presuposiciones son las más controvertidas. Cf. la primera versión de las reglas de Habermas en 1973, 153 ss, y la segunda versión, basada en el trabajo de Alexy, en 1983, 97 ss.

6 Él puede negar después que "afirmar algo" signifique todo lo que el proponente pretende que significa. Pero en principio admite que da el nombre de "afirmar" a aquello que hace. Eso no lo puede negar sin contradecirse, y obviamente, este escéptico acepta el principio de no-contradicción.

7 O también "Para que A sea posible es necesario B"; "Para que A sea posible es necesario *aceptar* B"; "Para que *puedas saber* que haces A debes ya haber aceptado B".

8 HABERMAS 1983, 109. La objeción parece plausible a la hora de querer fundamentar una ética, pero no a la hora de querer fundamentar trascendentalmente una regla argumentativa. Cf. p. 25.

9 Esta es la réplica standard a la objeción de Körner, formulada primero por Eva SCHAPER [1972]. Cf. también P.Griffiths 1975; Förster 1989; Harrison 1989.

10 En esta conjetura obviamente hay que dejar de lado las reglas "no triviales" de la situación ideal de habla, o sea, aquellas que conceden iguales derechos a introducir intereses, y que por eso "quedarían suspendidas" en los discursos teóricos. Cf. Habermas 1973, 153 y 1983, 99.

11 ¿Pero serían normas auténticamente *morales*? Si alguien se recusara a atender objeciones en un argumentación, sin duda diríamos que se comporta irracionalmente. ¿Diríamos que es por eso inmoral? ¿O sólo lo diríamos si participa en un discurso práctico?

12 Apel no hace la distinción que hace Habermas entre el principio "U" -entendido como una regla de los discursos prácticos- y el principio "D" -entendido como una propuesta de teoría moral entre otras. Lo que él llama "norma ética fundamental" en sus primeros artículos [1973, por ejemplo], o "el principio del discurso" en sus últimos artículos [1989] incluye las dos instancias: "U" y "D". En todo caso, "D" es el momento "prescriptivo" de la presuposición argumentativa: el filósofo -para Apel- fundamenta *la* moral, no *una* teoría falible de las justificaciones morales [1989, 35].

13 Se podría sostener que las reglas ideales de simetría expresan justamente el presupuesto de que *es posible* llegar a un consenso sobre cualquier cuestión que pudiera ser discutida en una argumentación y que, por eso, los contenidos de una argumentación no pueden ser limitados mediante la argumentación, de modo que las cuestiones prácticas no podrían ser excluidas del diálogo argumentativo ilimitado sin arbitrariedad [Apel 1980, 166]. Pero eso es demasiado general. Tan general que -parece- no podría servir como *criterio* para saber si las normas pueden ser justificadas. Porque -según ese criterio ideal- cualquier cosa de que pudiéramos hablar sería pasible de justificación racional por la simple razón de que *de hecho* podemos hablar de ella. El escéptico podría conceder que, *si* la comunidad ideal de comunicación llegara a un acuerdo sobre la validez de una norma, ella sería válida. Pero eso no probaría que *se pueda* llegar a un acuerdo sobre las normas, es decir, que exista un criterio que nos permita calificar a ciertas normas como justas o correctas.



14 A veces Apel ofrece un argumento adicional que alude a la circunstancia de que los sujetos que argumentan, y que por eso presuponen las reglas ideales, continúan siendo seres humanos reales, ellos mismos portadores de intereses. En el reconocimiento de esa "tensión" entre las condiciones ideales y las condiciones de la acción en su existencia real los individuos reconocerían la obligación moral de reconocer esas condiciones ideales a la hora de actuar [1973, 414; 1983, 88). Por argumentar seriamente, los sujetos deberían imponerse una ética del comportamiento que, en cuanto son portadores de intereses, resulta condicionar también su práctica extra-argumentativa. Apel parece sugerir que el reconocimiento de la "norma ética fundamental" es una condición necesaria de la autocomprensión de los sujetos en tanto que actores, en el sentido de que, por ejemplo, cualquiera que reflexione sobre el curso de acción a seguir -cualquiera que actúe con sentido-, estaría ya virtualmente en una argumentación, y por tanto, reconocería implícitamente las reglas ideales también a la hora de actuar. Esta línea de argumentación, que también presupone la validez de la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado, parece promisoria, pero no está muy desarrollada. Aunque se la desarrollara, tampoco parece poder justificarse por medio de un argumento pragmático trascendental.

15 HABERMAS 1980, 444; 1983, 67 y ss., 98, 110, 148-2. Esta es su posición de la década del ochenta. Cf. 1983, 96 n64, donde reconoce la revisión de las tesis que había mantenido en Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971.).

16 Habermas reconoce que él mismo habría caído en esta confusión. (Cf. el Prefacio a *Vorstudien und Ergänzungen...*, 1984, donde reconoce expresamente que en el artículo Was heisst UP? todavía no se distingue suficientemente entre actos de habla y acciones comunicativas). En *Teoría de la acción comunicativa* desarrolla la tesis del parasitismo. Toma el acto de habla como modelo de acción orientada al entendimiento, pero modifica la distinción clásica -de Austin y Searle- entre ilocuciones y perlocuciones de modo a incluir entre los fines ilocucionarios de las emisiones aquellos efectos "perlocucionarios" vinculados al significado convencional del acto de habla. La aceptación de un acto de habla fundamentaría obligaciones de acción para los interlocutores basadas en el significado ilocucionario. Con eso Habermas cree sacar a luz reglas o estructuras de interacción social que no son estratégicas, pues cualquier efecto perlocucionario tendría que depender del éxito ilocucionario [1981, 375]. La cuestión es si la tesis del parasitismo no amenaza volver a confundir las acciones lingüísticas con las acciones sociales.

17 1981, 367. Si todas las acciones son teleológicas, ¿por qué Habermas tiende a usar el calificativo teleológico sólo para hablar de las acciones no-comunicativas? Así planteada, la tensión entre teleología y consenso parece ser irresoluble.

ABSTRACT

The article distinguishes two main problems in the debate between K.O. Apel and Jürgen Habermas regarding the foundation of 'discourse ethics': 1) the first has to do with the task of reconstructing the unavoidable presupositions of argumentation, i.e. if the proof by performative refutation is a "succesful" trascendental argument capable of establishing a priori argumentative rules; 2) the second has to do with the task of grounding Ethics in argumentation, i.e., if one can attempt to prove something more than just argumentative rules through that type of argument, for example, rules for actions outside discourses. The article intends to show that regading the first problem it is Apel who is right, not Habermas, whereas in the second problem Habermas' argumentation is stronger than Apel's. Nevertheless, regarding the claim of grounding an Ethics through this type of argument, both projects seem to involve a surreptitious moralization of the reconstructed rules: either the argumentative rules (Apel) or the communicative action rules (Habermas).

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# COMO DEBE ENTENDERSE LA TESIS DE QUE: "TODA HISTORIA ES LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO" *

**Rosa Belvedresi**

La obra de Collingwood referida a la historia está destinada a la defensa de su autonomía en cuanto la considera la única "ciencia de la naturaleza humana" y por ende con métodos que le son propios y no tomados prestados de las ciencias naturales; así, el sostenimiento de una perspectiva no naturalista en la ciencia de la historia está relacionado con la negación de la existencia de una naturaleza humana como un *substratum* fijo y permanente. Como ha señalado Ricoeur: "para Collingwood la cuestión es menos la de saber cómo la historia se distingue de las ciencias de la naturaleza que la de saber si puede haber otro conocimiento del hombre que el histórico. A esta cuestión da una respuesta negativa, por la muy simple razón de que el concepto de historia humana viene a ocupar el lugar asignado por Locke y Hume al de naturaleza humana"[1]. Collingwood justifica la peculiaridad de la historia y su pertinencia para estudiar los asuntos humanos al señalar que lo que investiga el historiador son "acciones", siendo una acción "la unidad del exterior y el interior de un acontecimiento" (*IH*, p.213[2]). Mientras que por exterior del acontecimiento Collingwood significa "lo que se puede describir en términos de cuerpos y sus movimientos", por interior entiende lo que "sólo puede describirse en términos de *pensamiento*" (*IH*, p.213, cursivas mías). No puede, entonces, pensarse que fuese posible homologar la historia a las ciencias naturales tanto porque su objeto de estudio es distinto (pues aun cuando hay ciencias naturales que se ocupan del hombre no lo toman en su peculiar condición de humano, es decir, como sujeto de acciones) como porque su modo de considerarlo es diferente: "los procesos de la naturaleza se pueden describir con toda propiedad como secuencias de meros eventos, pero los de la historia no. No son procesos de meros acontecimientos sino procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos, y lo que el

* Una versión preliminar de este trabajo fue leída y discutida en las *V Jornadas de Filosofía e Historia de la Ciencia* (Córdoba, diciembre de 1994)

historiador busca es estos procesos de pensamientos. *Toda historia es la historia del pensamiento*" (*IH*, p.215, cursivas mías)[3], "no puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento" (*IH*, p.304).

Así, cuando el historiador se pregunta: "¿por qué Brutus apuñaló a César?" lo que quiere decir es "¿qué pensó Brutus que lo hizo decidirse a apuñalar a César?" (*IH*, p.214). La meta del historiador es comprender las acciones de los agentes que estudia, "el historiador de la política o de la guerra, enfrentado a una relación de ciertas acciones hechas por Julio César, intenta comprender estas acciones, esto es, descubrir qué pensamientos tenía César en mente que lo determinaron a realizarlas" (*IH*, p.215). En cuanto opuesta a la mera conducta, la acción tiene siempre un significado, que es el principal interés del historiador: "a diferencia del hombre de ciencia, el historiador no se ocupa de los acontecimientos en cuanto tales. Solo le interesan aquellos que son la expresión exterior de pensamientos" (*IH*, p.217).

La afirmación de que *"toda historia es la historia del pensamiento"* ha sido injustamente comprendida y largamente criticada. En particular, ha habido una línea de interpretación que ha entendido que la tesis de Collingwood implicaba la reducción del campo de la investigación histórica al estudio de los pensamientos conscientes, propositivos y racionales de actores individuales y que suponía asumir que el conocimiento histórico dependía de alguna técnica intuitiva peculiar. Es a este respecto que creo conveniente recurrir a textos tales como *The Principles of Art* y *The New Leviathan*, que pueden considerarse la exposición de la filosofía de la mente de Collingwood, pues en ellos se halla definido el concepto de pensamiento de modo que resultan útiles para esclarecer el sentido de la afirmación *"toda historia es la historia del pensamiento"*.

En *The Principles of Art* Collingwood distingue entre sensación */feeling/* y pensamiento; en el segundo caso "somos más o menos conscientes de una distinción entre pensar bien y pensar mal" (*PA*, p.157), en este sentido el pensamiento es una actividad criterial, es decir, puede juzgarse por "referencia a normas o criterios"; además, mientras nuestras sensaciones se definen por cierta intimidad puede, en cambio, hablarse "de la publicidad de los pensamientos". Así, distintas personas en la misma situación pueden, por ejemplo, sentir frío, aunque "la sensación de cada persona es sólo suya"; pero si todas están pensando que el termómetro marca 22° Farenheit "todas están pensando el mismo pensamiento: este pensamiento es público para todas ellas" (*PA*, pp.157-158).



Creo que esta caracterización se relaciona con las afirmaciones de *The Idea of History* acerca de que lo que es objeto de la historia es el pensamiento en su mediación, es decir, tal como "puede desarrollarse en la mente de Platón, en la mía o en la de cualquier otro" (*IH*, p.301). En contraste, la sensación */feeling/* carece de tal mediación en tanto es entendida como "el nivel psíquico de la experiencia" (*PA*, p.164). Aquí Collingwood introduce una aclaración que puede resultar relevante; en este nivel puede haber pensamiento cuando nos damos cuenta "por un acto de atención, de ciertas sensaciones que en ese momento tenemos; y llegamos a pensar en ellas como manteniendo ciertas relaciones con otras sensaciones, recordadas como pasadas o imaginadas como posibles" (*PA*, p.165). También hay una segunda forma de pensamiento "en la que no pensamos sobre nuestras sensaciones, detectando relaciones entre una y otra, sino sobre nuestros pensamientos" (*PA*, p.166), en este segundo orden pueden establecerse ciertas "leyes del pensamiento" que "no son leyes de un misterioso mundo trascendente" sino que se refieren a "la experiencia intelectual de pensar de cierto modo y encontrar que nuestros pensamientos se conectan en un cierto tipo de orden" (*PA*, p.167). Esto permitiría introducir una importante cualificación en la afirmación *"toda historia es la historia del pensamiento"*, pues por pensamiento no sólo tiene que entenderse el pensamiento de segundo orden (el que se ajusta a normas) sino que, más generalmente, puede definirse "pensamiento" como aquello sobre lo cual puede pensarse (tal como el pensamiento de primer orden que piensa sobre sensaciones); así, la tesis de Collingwood no está restringiendo el ámbito de lo histórico a "lo racional" (en el sentido fuerte del término) aun cuando excluiría de él todo lo referido a "revivir la vivencia" (entendida como sensaciones o experiencia psíquicas). Por ende, cuando Collingwood afirma: "el pensamiento histórico es siempre reflexivo; por cuanto la reflexión es pensar sobre el acto de pensar" (*IH*, p.307), queda "enteramente abierta la posibilidad de que un pensamiento reflexivo pueda a veces ser inconsciente en el sentido *ordinario*"[4]. Como sigue diciendo Dray, definir a la historia como pensamiento reflexivo puede entenderse sin la estrechez que el término "reflexivo" tiene de ordinario (en tanto "pensamiento sobre pensamiento", o "pensamiento de segundo orden"). En un sentido similar se ha manifestado Ricoeur: "el término 'pensamiento' debe tomarse en una extensión mayor que la del pensamiento racional; cubre todo el campo de las intenciones y motivaciones"[5]. Debe, sin embargo,

admitirse que el propio Collingwood afirma que el objeto de la historia es el acto "no sólo de pensamiento, sino de pensamiento reflexivo, esto es, uno que se realiza en la conciencia de que está siendo realizado, y que se constituye en lo que es por esa conciencia. El esfuerzo de hacerlo debe ser más que un esfuerzo meramente consciente" (*IH*, p.308).

Pero si, otra vez, se recurre a otros textos pueden encontrarse razones para rechazar esta tesis extrema en favor de un concepto de pensamiento lo suficientemente amplio como para dar cuenta de la acción humana, en general, como objeto del estudio histórico. En *The New Leviathan* Collingwood distingue los diversos niveles de conciencia, desde el nivel más bajo */feeling/* hasta la razón, no interesan aquí las precisiones con que los distingue pero conviene tener en cuenta lo que se dice acerca de la razón: "'razón', como el nombre de una función mental o forma de conciencia, pensamiento racional, es pensar una cosa, *x*, porque piensas otra, *y*; donde *y* es tu 'razón' o, como a veces se dice, tu 'base' para pensar *x*" (*NL*, 14.1); y agrega: "como toda función mental, es preconsciente hasta que un hombre reflexiona sobre ella. Se vuelve entonces consciente de pensar *x* porque piensa alguna otra cosa" (*NL*, 14.11). Me parece que esto puede significar que por "racional" no tenga que entenderse aquello de lo que *siempre* somos conscientes, sino aquello de lo que *podemos volvernos* conscientes por la reflexión; el objeto de la historia, entonces, no es el acto "realizado en la conciencia de que está siendo realizado y que se constituye en lo que es por esa conciencia" como él mismo ha afirmado, ya que "en base a una interpretación semejante sería presumiblemente autocontradictorio decir que en un cierto momento un agente se volvió consciente (o quizá 'completamente' consciente) luego, cuando volvió la mirada sobre lo que había hecho"[6].

Creo que lo dicho muestra que el concepto de pensamiento resulta oscuro si sólo se consideran los parágrafos de *The Idea of History* que lo tematizan, y que el recurso a otros textos resulta provechoso al momento de clarificarlo, de modo de poder responder a críticas según las cuales: "la tesis de que la historia consiste en el descubrimiento del pensamiento que es el lado interior del evento a explicar sólo es admisible, si lo es en absoluto, con referencia a ciertos tipos de historia tal como la historia diplomática, que con frecuencia está interesada en actos específicos de individuos... Pero no tiene casi sentido cuando se la aplica a la historia de interacciones masivas de largo alcance tales como las que se encuentran en la historia económica o la historia del lenguaje, o más generalmente, en la historia de las instituciones"[7]. Pero afirmar que *"toda historia es la historia del pensamiento"* no implica ni la definición del vocabulario de la ciencia histórica en términos que se refieran únicamente a individuos, ni la reducción de los fenómenos complejos a la suma de las acciones individuales; lo que involucra es que la explicación de los sucesos históricos tenga en cuenta "los significados subjetivos que los participantes asignan a su comportamiento"[8]; entendienco por "significado subjetivo", centralmente, lo referido a las motivaciones e intenciones del agente y, por ende, los resultados que preveé obtener con su acción, la evaluación de la situación frente a la que actúa (responde o se resiste), la previsión de cómo actuarán los otros agentes implicados, etc. (elementos como estos son los que se tienen en cuenta en la reconstrucción al modo del silogismo práctico, tal como lo han mostrado W. Dray y R. Martin[9]). La tesis de Collingwood, entonces, enfatiza el hecho de que son los agentes los que hacen la historia, ello no significa negar la influencia de las llamadas "condiciones objetivas" sino que su importancia, en tanto condiciones de posibilidad para que ocurran ciertos eventos históricos, radica en *el modo* en que los agentes las consideran: "toda historia es la historia del pensamiento y cuando un historiador dice que un hombre está en determinada situación equivale a decir que piensa que está en esta situación. Los hechos brutos de la situación, a los cuales le importa tanto enfrentarse, son los hechos brutos de la manera en que concibe la situación" (*IH*, p.317).



Asimismo, entender que la afirmación *"toda historia es la historia del pensamiento"* supone el uso por parte del historiador de alguna técnica intuitiva de acceso a la mente de otras personas (como lo han entendido Gardiner y Walsh) se funda en una lectura errónea de la distinción que hace Collingwood entre "interior" y "exterior" de una acción. Según Gardiner, ésta es una metáfora espacial equívoca "que da la impresión de que lo que se llaman los 'interiores' de eventos son objetos extraños, motores invisibles que hacen andar las ruedas y es simplemente demasiado fácil moverse de esto a la suposición de que, para 'conocer' los interiores de los eventos históricos (donde 'conocer' es conocer por familiaridad */acquaintance/*) se requiere alguna *técnica peculiar para verlos*"[10]. Pero esta distinción no tiene por qué ser entendida espacialmente, por "interior" de una acción Collingwood puede querer decir lo que no es manifiesto, lo que no se reduce a la mera conducta (o a los rastros físicos, en el caso de las acciones históricas); por interior de la acción pue-

de entenderse aquello que cae dentro de una "descripción densa", tal como Geertz usa el concepto de G. Ryle[11], es decir que atañe al significado que el agente ha dado a su acción. Acuerdo a este respecto con R. Martin en su crítica a esta lectura de Collingwood: "Gardiner toma la metáfora de Collingwood del interior y el exterior, que Collingwood aplicó a la *acción*, y la usa como evidencia para decir que, de acuerdo con Collingwood, el 'pensamiento' debe ser 'interior' al agente, y, luego, interpreta que esto significa exclusivamente *privado* del agente. Se sigue de esta interpretación... que el investigador tendría que usar algún tipo de técnica de rayos X para alcanzar el pensamiento del agente"[12]. Además, que la posición de Collingwood implique alguna forma de la teoría del conocimiento por familiaridad */acquaintance theory/* tal como insiste Gardiner, ha sido acabadamente refutado por Dray, al mostrar primero que, para Collingwood, los pensamientos no son entidades ni ocurrencias sino que forman parte de las actividades de la mente; y en segundo lugar, que de ninguna manera Collingwood implicó que el agente tuviese un acceso privilegiado a sus pensamientos, pues "el mismo agente puede no ser consciente de, o estar equivocado sobre, sus propios pensamientos". Así que más que un ejemplo de la *"acquaintance theory of knowledge"*, "la concepción de Collingwood de la mente comienza a parecerse mucho más a la popularizada por el Prof. Ryle de lo que Gardiner ha comprendido"[13]. Entonces podría decirse que, desde el punto de vista de Collingwood, la reconstrucción histórica puede incluir algunos elementos de los que los agentes no se hayan percatado conscientemente, en particular las llamadas "condiciones no reconocidas" tanto como los resultados no intencionales que son actualmente un tópico en la conceptualización de la acción social. Si se acepta esta lectura puede reformularse la posición de Collingwood de modo de incluir aquellos aspectos sobre los que si bien no centró su atención, no se contradicen con sus tesis centrales.

A partir de lo expuesto creo que puede concluirse que sostener que *"toda historia es la historia del pensamiento"* no obliga a reducir la investigación histórica al estudio de las acciones racionales de individuos, más bien lo que se está subrayando es que los acontecimientos históricos son el resultado de acciones humanas y que para comprender a éstas de un modo no naturalista, es decir como instancias de leyes generales, es preciso enfatizar su carácter intencional, es decir, su interior, lo que Collingwood llamó, quizá con desafortunada imprecisión, "pensamiento".



Por otro lado, creo que ha quedado claro que este concepto es un concepto técnico y que su importancia obliga a considerar la totalidad de los textos en los que Collingwood se ha ocupado de definirlo, pues, como espero haber mostrado, de los apartados de *The Idea of History* solamente difícilmente pueda extraerse una interpretación interesante, en el sentido de no trivial, de la tesis de Collingwood.

*CONICET. Universidad de Buenos Aires*

## NOTAS

1 Ricoeur, P.: *Temps et récit*, París, Ed. du Seuil 1985; T.III, p.207, nota al pie.

2 *The Principles of Art* (Oxford, Clarendon Press, 1938), *An Autobiography* (London, Oxford University Press, 1939) y *The Idea of History* (ed. T. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1946) se citan como *PA, A, IH,* respectivamente, seguidos por el número de página; *The New Leviathan* (Oxford, Clarendon Press, 1942) como *NL,* seguido por el número de parágrafo.

3 La misma expresión puede leerse en su autobiografía, *A,* p.110.

4 Dray, W.: "Collingwood on Reflective Thought", *Journal of Philosophy*, 23, 1960, (pp.153-163), p.161.

5 Ricoeur, P., op.cit., p.208.

6 Dray, W., op.cit., p.159.

7 Ginsberg, M.: "The Character of a Historical Explanation" , (1947), citado por Dussen,W.J. van der: *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hague, Nijhoff, 1981, p.84.

8 Miller, R.: "Fact and Method in the Social Sciences", en: Boyd, R. y otros (eds.): *The Philosophy of Science*, Cambridge, MIT Press, 1991, (pp. 743-762), p.749.

9 Véanse, por ejemplo, Dray, W.: *Laws and Explanation in History*, London, Oxford University Press, 1970; y Martin, R.: *Historical Explanation. Re-enactment and Practical Inference*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977.

10 Gardiner, P.: *The Nature of Historical Explanation*, London , Oxford University Press, 1952, pp.47-48, cursivas mías.

11 Véase el cap. I de *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, (pp.19-40).

12 Martin, R.: op.cit, pp.49-50.

13 Dray, W.: "R.G. Collingwood and the Acquaintance Theory of Knowledge", *Revue Internationale de Philosophie*, 11, 1957, (pp.420-432), pp.426-427.

ABSTRACT

Collingwood's claim that "all history is the history of thought" has generated a great deal of discussions about what history's object is. Specially, it has been sustained that Collingwood would be restricting the historical field or appealling to some dubiously justificated cognoscitive resource. It's my claim that the concept of thought that appears in *The Principles of Art* and *The New Leviathan* can provide evidence in favour of an alternative interpretation.

*Revista Latinoamericana de Filosofía,* V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

## DISCUSION

## COMENTARIOS SOBRE "RAZON E INCERTIDUMBRE" DE CARLOS PEREDA

**Luis Villoro**

Desde hace unos años, un tema cobra creciente importancia en filosofía: la crisis del pensamiento moderno. Pero pocos, muy pocos han reflexionado detenidamente sobre un concepto básico de ese pensamiento en crisis: la razón. El libro de Carlos Pereda es un debate riguroso sobre el concepto de razón "ilustrada" y una propuesta sugerente de una nueva concepción de la racionalidad; intento de abrir una vía en medio de la crisis. Los inicios del pensamiento moderno pueden descubrirse antes de la Ilustración, desde el Renacimiento. Con todo, el concepto ilustrado puede presentarse como un paradigma de la manera como la época moderna llegó a entender la razón. Ante la crisis actual de ese concepto, se abre una alternativa: por un lado, la tentación del irracionalismo, la desconfianza en toda forma de racionalidad, en cuyo fondo acecha el nihilismo; por el otro, la reconstrucción del pensamiento moderno bajo otros conceptos. Esta segunda vía es la que adopta Pereda. Frente a la noción de razón prevaleciente en la Ilustración, que llama "razón austera", habría que proponer una concepción nueva, que bautiza como "razón enfática". A cada concepto de razón corresponde un tipo de cultura ilustrada: de "tipo rigorista" la primera, de "tipo argumental" la segunda. La empresa de Pereda es, pues, a la vez una destrucción y una salvación del pensamiento moderno. Se inscribe en lo que yo llamaría un proyecto de *renovación.* Renovar es transformar, pero es también conservar bajo una nueva traza lo transformado. Frente al nihilismo y al dogmatismo existe una tercera vía: la renovación. Pereda la emprende con denuedo sigámoslo.

La razón "austera", prevaleciente en el pensamiento moderno, toma por patrón la deducción, intenta expresarse en forma algorítmica, pretende ser omniabarcante y universal, tiene por fin la certeza; está ligada al fundamentalismo, es decir, a la idea de que todo enunciado verdadero debe justificarse en otro, hasta llegar a un fundamento último, verdadero por sí mismo. La razón "enfática", en cambio, se ejerce en

una operación con muchas formas, la argumentación; no es universal sino múltiple y es compatible con diversos grados de incertidumbre; porque no busca un fundamento último inmune a la duda. La argumentación puede conducir a puntos variados terminales de justificación, que pueden entrar en conflicto entre sí y están abiertos a posteriores argumentos. Al renunciar al fundamento último, la razón "enfática" renuncia también a la certeza absoluta; mejor dicho, entre los dos extremos, la certeza y la ignorancia, elige las creencias y obras razonables.

La "razón enfática" se cuenta entre los conceptos "tensos". Así designa Pereda a parejas de conceptos: un "concepto límite" y un "concepto operativo". El primero es una definición que fija el propósito del concepto operativo, tiene pues una función prescriptiva; el segundo señala la manera o maneras en que puede aplicarse realmente el concepto límite. El concepto "límite" de la razón enfática no la define en relación a un fundamento que la justifique sino en relación a una operación: la argumentación. Una persona obra y piensa racionalmente si enfrenta y resuelve las perplejidades y conflictos que se le presentan con los mejores argumentos a su disposición (p. 25). Pero ése es un ideal que difícilmente se alcanza. El concepto "operativo" de razón es más modesto: una persona es racional si "procura solucionarlos... con los mejores argumentos a disposición de la comunidad pertinente (epistémica o práctica)" (pp. 29-30).

Pero ¿por qué *esa* razón? ¿Por qué preferirla a la razón que pretende alcanzar certeza? O, a la inversa ¿por qué preferirla al desencanto por cualquier forma de razón? Pereda nos da respuestas indirectas, que más que *demostrar, muestran*. La más reiterada: La opción por la razón enfática es la opción por la no-violencia. La argumentación es la única alternativa a la violencia para enfrentar y resolver conflictos. En efecto, la razón "austera" conduce a la imposición de su punto de vista sobre los demás, y la ausencia de razón lleva a dirimir los conflictos por la fuerza. Sólo la argumentación, que reconoce a la vez la necesidad de justificación racional y su carácter incierto, detiene tanto la dominación en nombre de la razón como la violencia irracional. Frente a los controles externos sobre el pensar y el obrar, la argumentación establece controles internos. Sometida a reglas, las controversias y conflictos pueden encauzarse sin violencia externa. Por ello, presupone una "ética de la disputa", que Pereda desarrollará en otro libro (*Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1994). Esta primera respuesta remite al ámbito de la



comunicación humana. La ventaja de la razón "enfática" se presenta en el campo de la práctica.

Pero el libro de Pereda sugiere también otro género de respuesta en el campo del conocimiento. La razón "enfática" no pretende estar inmune a la incertidumbre, pese a ello (o quizás por ello mismo) se acerca más a la verdad que la razón "austera". Cualquier concepto alternativo a la razón ilustrada -pienso yo- no debe incluir el concepto de certeza pero no puede prescindir del concepto de verdad. La razón "austera" puede con facilidad caer en el dogmatismo, al conceder carácter universal y validez indudable a sus principios, el irracionalismo, por el contrario, conduce al escepticismo. Sólo la razón compatible con la incertidumbre, nos da una garantía de aproximarnos a la verdad, aunque tal vez nunca la alcancemos plenamente. En cualquiera de sus formas, es la única alternativa al dilema dogmatismo- escepticismo. La crítica de Pereda a la razón ilustrada no conduce a una forma mitigada de irracionalismo; en mi opinión, conduce a su exacto contrario: el afianzamiento de la razón. Que esto sea así se deduce de su teoría sobre los "vértigos argumentales".

La razón enfática se ejerce al liberarnos de ciertos "vértigos" que amenazan la argumentación. Se presentan en parejas de signo contrario: certeza-ignorancia, prescripción-descripción, sublimidad-bajeza, simplicidad-complicación. La razón austera sucumbe, piensa Pereda, a los vértigos de la certeza y de la simplificación; esto es, quiere conducir la argumentación (la justificación, en otra terminología) de modo que llegue a principios universales, simples y ciertos. Ahora bien, la palabra "vértigo" sugiere un impulso irracional que nos domina y arrastra. No es hijo de la razón sino de alguna pasión. La razón "austera" parece la más "pura" la más inmune a la atracción de las pasiones, sin embargo está en verdad movida por impulsos ciegos a los que no puede resistir. La tarea de Pereda puede verse como un desenmascaramiento de esa forma de razón. La razón incierta, en cambio, sin ceder a las tentaciones de la certeza y la simplicidad, intenta evitar las pasiones contrarias: las de la ignorancia y la complejidad (relatividad), propias del escepticismo. Paradoja: la renuncia a la certidumbre, la aceptación de una razón incierta e impura, no es una ventana al irracionalismo, es la forma de salvar la razón. Frente a la razón ilustrada, Pereda aboga por una Ilustración superada, porque consciente de sus propios demonios.

Esta reforma de la Ilustración, a partir del concepto de razón, tiene repercusiones en aspectos que importan al hombre, tanto en la vida teórica como práctica: la ciencia, la tecnología, la moral, la democracia. Aceptar como norma de la razón la argumentación repercute en todos los aspectos de la cultura. Así, Pereda habla de una "cultura argumental", en la que la argumentación racional influye en todas las esferas de la vida social. No puedo, en este breve comentario, referirme a todas esas repercusiones, que el autor trata en páginas ricas en sugerencias; sólo tocaré dos puntos. La racionalidad argumental, en el ámbito social, permite la "construcción de un público razonador" (p. 144). Puede formar así un espacio para la comunicación, alternativo al dominado por los prejuicios, la censura o la imposición (cfr. p. 89). La razón argumental cumple, por lo tanto, una función de liberación de la dominación ideológica y política. Es un instrumento efectivo contra todo fanatismo y adoctrinamiento ideológico. Permite liberarnos de las creencias impuestas, no a nombre de otras tomadas como certezas, sino a nombre de una razón tolerante por incierta. Y la democracia, piensa Pereda, supone ese ámbito de comunicación racional. La democracia tendría por condición una "cultura ilustrada" de carácter argumentativo (p. 253).

En la Segunda Parte de su libro, una de las más brillantes, Pereda procede a una serie de "lecturas argumentadas". Una lectura argumentada enfrenta un texto como algo vivo, con el que se puede dialogar, estar o no de acuerdo, argumentar, en suma. No podrá extrañar a Pereda, por lo tanto, que intente yo una "lectura argumentada" de su libro.

Declaro, ante todo, mi complicidad con la postura de Pereda frente a la razón ilustrada. Creo haber seguido en mis propios escritos, una dirección, si no coincidente en todo, sí paralela a la de Pereda. Algunas de mis propuestas teóricas quisiera poder inscribirlas en los intentos de renovación del pensamiento moderno. Por ello, las perplejidades que me suscita este libro no deben verse como desacuerdos sino como problemas planteados sobre la base de un proyecto análogo. Mencionaré las que me parecen más importantes.

1.- Mi primera observación se refiere al concepto mismo de "razón". Rechazada su definición en términos de una razón "austera", Pereda la reduce a "argumentación". Con todo, él señala que la argumentación sólo es pertinente en ciertas situaciones. La misma definición de "racionalidad" establece una limitación para el ejercicio de la argumentación: Si un sujeto actúa de manera racional entonces, dice, *"si* tuviera perplejidades... usaría los mejores argumentos..." (p. 25). Por lo tanto, en otras situaciones, lo racional no es argumentar, incluso puede ser evitar una argumentación o interrumpirla. Pereda señala la existencia de múltiples situaciones "no argumentables", cuando la necesidad de una respuesta rápida y oportuna vuelve impertinente la argumentación; más aún, en esos casos, sería una "falta de racionalidad comenzar una argumentación o proseguirla" (p. 37). Los ejemplos que aduce Pereda lo llevan incluso a concluir que "la gran mayoría de nuestras creencias y acciones *no* se respalda con argumentos sino con otras fuentes de saber" (p. 34). Pero entonces, concluye el lector, la argumentación es sólo *una* forma de racionalidad entre otras. La razón "enfática" sería múltiple, no equivale a argumentación. Consistiría en argumentar en ciertas circuntancias, en proceder a aceptar creencias y disponerse a actuar sin argumentación en otras. El criterio para aplicar el concepto de "racionalidad" (incierta) a una creencia o a una acción tiene que ser, entonces, más amplio que el de argumentación. ¿Cuál podría ser?



Pereda utiliza el concepto de razón para aplicarlo no sólo a creencias, sino también a comportamientos. Aceptando ese uso, parecería que en todas las situaciones, incluyendo las "no argumentables", podría llamar "racional" a la acción que garantizara mejor evitar el error y lograr el acierto. A su vez, podría llamar "racional" a la creencia (disposición a actuar de determinada manera) que garantizara mejor el éxito de las acciones correspondientes. Una acción es exitosa en la medida en que puede realizarse. Luego, pensamiento y conducta racionales son aquellos que, según las situaciones, las enfrenten de la manera adecuada, en cada caso, para asegurar la efectividad de la acción. El empleo de la argumentación dependería, por otra parte, del fin que nos proponemos con la acción. Un fisiólogo quiere descubrir el funcionamiento de un órgano: lo racional es iniciar el "ciclo argumentativo" más exhaustivo. Un cirujano, en cambio, debe intervenir con urgencia en ese órgano para salvar una vida: lo racional es operar atenido a las limitadas informaciones que tenga sobre el caso. El concepto de "racionalidad" parece estar ligado, entonces, a la capacidad de suministrar una garantía más o menos firme para que nuestras acciones tengan éxito y sentido. Argumentar podría conducir a obtener esa garantía en ciertas circunstancias, en otras, serían preferibles otras vías de conocimiento.

2.- A veces argumentamos para convencer, otras, para justificar la verdad o probabilidad de una creencia. La argumentación puede ser un

procedimiento retórico o epistémico. En el primer caso, es un recurso para doblegar a los otros (a veces, a nosotros mismos), en el segundo, es un procedimiento para acercarnos a la realidad y doblegarnos a ella. La retórica busca consenso, la justificación racional, verdad. ¿De qué argumentación trata Pereda?. Si es "racional", es claro que se trata de la segunda. Sin embargo no encuentro, en su libro, una demarcación precisa entre ambas. Al grado que parece a veces inclinarse por considerar como criterio de razón enfática, el consenso. En efecto, si la argumentación tiene por función la comunicación no violenta y la construcción de un ámbito público de opinión, aparece como instrumento para una comunicación en que se reemplazara la coacción por el convencimiento. Su fin sería entonces convencer, no necesariamente justificar la verdad de una creencia. La comunicación no violenta lo mismo puede lograrse acercándose a una verdad, que compatiendo una convicción no justificada; depende de lograr un consenso efectivo, no una justificación intersubjetiva. Nos acercaríamos así peligrosamente a las teorías que ven en el consenso un criterio de racionalidad. Pero entonces no distinguiríamos entre las condiciones para establecer una comunicación consensual (mediante el uso retórico de la argumentación) y las condiciones para alcanzar una justificación intersubjetiva, garante de objetividad (mediante el uso epistémico de la argumentación). Creo que Pereda no deja de percatarse de este problema. Su crítica al "coherentismo" sería un signo de ello (pp. 38 y ss.). En efecto, el coherentismo podría defenderse como una marca de consenso, pero no como una garantía segura de conocimiento. Por otra parte, en algún momento Pereda parece aceptar como criterio de verdad de un enunciado, la ausencia de razones que lo controviertan (p. 35). Ahora bien, la incontrovertibilidad de las razones que apoyan una creencia supone intersubjetividad (no hay en la comunidad epistémica otras razones que la controviertan), pero no implica necesariamente consenso efectivo. Aún así, hecho de menos en la teoría de Pereda una demarcación entre la función retórica y la función epistémica de la argumentación, que sería paralela a la distinción entre consenso e intersubjetividad.

3.- La racionalidad no puede entenderse sin su opuesto, lo irracional. ¿Qué es lo contrario de "racional"? Una primera respuesta opondría "razones" a "motivos" (deseos, afectos, quereres, intereses). Comprendería dos proposiciones: 1) Tanto en creencias como en acciones es posible distinguir entre razones y motivos. 2) La justificación racional de una



creencia o de una acción se basa en razones, no en motivos. "Razón" es lo que conecta una creencia con la realidad y garantiza así el acierto de la acción correspondiente. Las razones son compartibles intersubjetivamente por los miembros de una comunidad epistémica. En el proceso de justificación de una creencia, los motivos no reemplazan a las razones, sino influyen en él moviendo a proseguir el razonamiento (la argumentación) o bien a interrumpirlo o distorsionarlo. El motivo que impulsa a argumentar sería el interés general en adecuarnos a la realidad, para que nuestro obrar en el mundo tenga éxito y sentido. Los motivos que distorsionan o impiden esa operación son los deseos, afectos e intereses particulares, que intentan poner la argumentación a su servicio. Creo que esta vía de respuesta, que yo he propuesto en otro trabajo, tiene un mérito: explica la distorsión de la argumentación por deseos e intereses particulares: Pero tiene también un peligro: al reducir la justificación a su apoyo en razones, sin interferencia de afectos individuales, ¿no dibujará un concepto de razón demasiado "apolíneo" en exceso "puro"? Más aún ¿no arriesga sucumbir a lo que Pereda llama "vértigo de lo sublime"?

Seguramente para evitar ese peligro, Pereda elige otra vía. En un texto notable sobre Nietzsche (pp. 188 y *ss.*), coloca el sitio de la razón entre dos extremos. Parte de la oposición nietzscheana entre lo "dionisiaco" y lo "apolíneo". Pero muestra que lo "dionisiaco", para ser una forma de conocimiento, no puede confundirse con la "bestialidad"; ni lo "apolíneo", para ser una forma de racionalidad, es equivalente a la razón "austera". La razón se establece, por lo tanto, cuando se evita, en lo "dionisiaco", el "vértigo de la bajeza", en lo "apolíneo", el "vértigo de lo sublime". Si generalizamos estas reflexiones, podríamos decir que la racionalidad consiste en la evitación de "vértigos" irracionales.

Entiendo que "vértigo" es una metáfora para impulso que arrastra "a pesar nuestro". Si así es, la racionalidad sería una posición intermedia entre dos pasiones extremas y opuestas. Pero entonces podemos preguntar: esa posición media ¿es ella misma ajena a toda pasión o está motivada por otra pasión que la impulsa? En mi terminología: La razón implica evitar sucumbir a la influencia de motivos que la distorsionan, pero ¿hay otros motivos para atenerse a razones? Una respuesta podría ser: la posición de la razón responde a un interés general de la especie, el interés en adecuarse a la realidad, en evitar la ilusión y procurarse la verdad, para asegurar el acierto de nuestro obrar en el mundo. Ese in-

terés se opondría a los deseos individuales. Pero Pereda no da esa respuesta. Él discute que los "puntos terminales" de la argumentación sean afectos o deseos, pero no propone una pasión o interés específico que pudiera motivarla. Si la argumentación racional no satisface algún deseo como "punto terminal" ¿por qué contravenir con ella nuestros más "vertiginosos" deseos? Si, por el contrario, está movida por algún interés o deseo específico ¿no sería también víctima de otro "vértigo"? ¿No avanzaríamos en una respuesta a este problema si distinguimos entre intereses generales, que impulsan a la razón, y deseos y afectos particulares, manifiestos en los "vértigos"? Pereda evita el peligro de concebir la racionalidad como una actividad purificada de todo afecto, pero corre el riesgo de sucumbir a un peligro contrario: dejar sin explicar los motivos de un comportamiento racional.

4.- ¿Cuál es el criterio para determinar una "buena" argumentación? Pereda profiere una serie de reglas que debería seguir. Por ejemplo: "Ten cuidado con las palabras" (p. 26), "Evita los vértigos argumentales" (p. 84), "Atiende que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación del poder o a la tentación de la impotencia" (p. 267). Estas reglas pueden tener dos sentidos: la "mejor argumentación" puede ser la más eficaz para lograr ciertos propósitos o la más valiosa en un sentido moral. En el primer sentido las reglas serían instrumentales, en el segundo, expresarían normas de carácter ético. ¿En qué sentido las emplea Pereda? Pienso que en ambos.

En efecto, por una parte, las presenta como reglas de un procedimiento para evitar los escollos que impiden alcanzar la verdad; por la otra, permitirían la realización de "virtudes". En otro libro, los *Vértigos argumentales*, la teoría de la argumentación se expresa en una "ética de la disputa". Si es así, las reglas que presenta Pereda se levantan sobre un supuesto: actuar y pensar racionalmente es moralmente bueno. ¿Cómo se justifica ese supuesto? ¿Por qué la racionalidad, además de ser un instrumento adecuado para ciertos fines, es éticamente valiosa? ¿Acaso porque la argumentación permite una comunicación exenta de violencia? Pero ¿sería entonces *ésta* el fundamento de una ética de la disputa? La relación entre reglas epistémicas, que permitan alcanzar la verdad y garanticen el éxito de nuestras acciones, y "virtudes" morales necesitaría un tratamiento más detenido. En mi opinión, una vía para abordarlo sería partir de la hipótesis de que, tanto la epistemología como la ética son valiosas porque satisfacen necesidades básicas de todo hombre, corresponden a un interés general que se pone por encima de cualquier deseo particular. Pero ésta es una hipótesis por discutir.



Una renovación del pensamiento moderno tiene que pasar por una crítica del carácter unívoco de la razón. La razón es múltiple. No hay una razón absoluta y universal, como no hay un saber indudable. Por un lado, difieren las modalidades de la racionalidad según sea su objetivo: comprender y manejar lo complejo mediante su reducción a elementos y relaciones simples, explicar fenómenos mediante su subsunción en principios generales, determinar los medios procedentes para un fin, establecer los valores a perseguir, determinar las reglas de una conducta, marcar las condiciones de validez de una experiencia personal. Se trata de operaciones diferentes que exigen usos distintos de la razón. Su único punto en común es, creo yo, que en todas esas operaciones buscamos una garantía que otorgue eficacia y sentido a nuestras acciones en el mundo.

Por otro lado, no hay una razón indudable sino sólo grados variables de racionalidad. Como lo muestra Pereda, la razón "austera" es sólo una modalidad (inalcanzable) de una racionalidad mucho más amplia. En realidad, no podemos acceder, por la razón, a un saber incorregible, sino sólo a creencias más o menos razonables. Pero ellas bastan para la vida. Esta podría ser la ventaja de concebir la razón como un concepto "tenso". Pero ese concepto comprende dos nociones distintas: la de una racionalidad como ideal inalcanzable y la de la racionalidad realizable. El primero apuntaría a una razón de principios, formulables en enunciados universales; el segundo, a una razón de la facultad de juzgar, referida a situaciones concretas y condicionada por actitudes personales. El primero sería el ideal de un saber científico, el segundo, conduciría a reivindicar un conocimiento personal.

El concepto de una razón múltiple e incierta es el único que permite abrir una vía entre la razón de los principios universales y la razón sometida a la voluntad de poder o al deseo. Entre el dogmatismo de la razón "austera" y el nihilismo de la "muerte de la razón", existe una "razonabilidad" concreta, adecuada a las situaciones cambiantes, dependiente de los fines que perseguimos. La obra de Carlos Pereda es un paso importante en un nuevo camino.

ABSTRACT

Villoro comments the book of Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre (Reason and Uncertainty)*. He sees it as a project of re-newal of the modern concept of reason: a critique of the "austere" reason of Ilustration and a definition of a new concept in terms of argumentation. Reason, in this new interpretation, is compatible with uncertainty and does not require an ultimate ground of justification. Argumentation shows the way to avoid some current sources of error, caused by irrational tendencies, which Pereda calls "vertigos".

Villoro discusses this concept of reason, in several points: 1.- It seems that the concept of reason cannot be reduced to argumentation. A larger concept, propposed by Villoro, will understand reason as warranties for the succes of action. 2.- It is necessary to make a clear distintion between a retorical and an epistemic meaning of "argumentation". The first aims at intersubjectivity, the second, at consensus. 3.- The so called "vertigos" are passions which can deflect argumentation. One must determine which are the motives to pursue argumentation and follow reason. 4.- It is necessary to justify a presupposition: why a correct use of reason is moraly good?

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, nº 2, (Primavera, 1995)

# RESPUESTAS Y PREGUNTAS A LUIS VILLORO

**Carlos Pereda**

Aproximarse a aquello que aludimos con la palabra "razón", esa peculiar capacidad que tienen los humanos para conocer el mundo y orientarse en él, no carece de enredos. Y éstos se multiplican cuando se adjetiva a la razón, cuando no sólo se habla de la razón, sino de la "razón ilustrada". Recordemos algunos contraejemplos de la razón: por un lado, el instinto, los deseos, las emociones, por otro, la obediencia ciega a cierta fe(a alguna fe religiosa, política, científica, artística... porque, no se olvide, los posibles objetos de fe son múltiples e incluyen iglesias, partidos y grupos muy diferentes). Pensar la razón como "razón ilustrada" no es descalificar ciegamente a esos contraejemplos, sino quitarles valor de instancia última, de base incontrovertible, de veredicto final capaz de generar violencia en contra de cualquier interferencia que se les presente. Por supuesto que los instintos, los deseos, las emociones juegan un papel decisivo en la vida humana, pero a partir de las perspectivas que abre la razón ilustrada un agente no puede respaldar cualquier acción suya y mucho menos acciones violentas como las de matar a una persona, diciendo simplemente "el cuerpo me lo pidió", o "así lo deseaba", o "mi odio me impulsó a disparar", ni tampoco apoyar su acción señalando "mi fe, mis convicciones religiosas, políticas, científicas, artísticas... me aconsejaron a hacerlo". Para la razón ilustrada todos ellos son malos *motivos* para actuar, sin embargo, no son *razones* para actuar. La última afirmación ya nos da una pista para empezar a caracterizar a la razón e incluso a la razón ilustrada: apostar por la razón es apostar por una manera de actuar que se respalda en razones, esto es, que en último término no reconoce como legítimo otro poder que el poder de las buenas razones, que es otra manera de referirnos al poder de los buenos argumentos. El problema radica aquí en entender qué se entiende por "buenas razones", por "buenos argumentos". Como indica Villoro he propuesto distinguir entre un concepto restringido de lo que se conoce como buenos argumentos, por ejemplo, un concepto de buen argumento que reduzca los buenos argumentos a los argumentos deductivamente válidos y con premisas verdaderas, y un concepto amplio, que tam-

bién incluya las buenas inducciones, las buenas analogías... como buenos argumentos, y llamé a esas dos maneras de dar argumentos -con palabras no muy afortunadas, me han insistido-"razón austera" y "razón enfática" (otros posibles nombres: "razón sin incertidumbre" y "razón con incertidumbre", "razón soberbia" y "razón precaria", "razón algorítmica" y "razón razonable", "razón dura" y "razón flexible", "razón para inmortales" y "razón para mortales"...). Una de mis propuestas: defender la "razón enfática", la "razón con incertidumbre" es la mejor y, tal vez, la única defensa de la razón. Quiero decir: frente a la llamada "crisis de la razón", la respuesta adecuada no es echar mano a los contraejemplos de la razón y regresar contentos a la "fiesta" de los instintos, a los vendavales de los deseos y de las emociones o de alguna fé en algún salvador que venga por encima del blanco mar, lo que implica en último término, regresar a las guerras del "estado de naturaleza", sino en reconstituir una y otra vez nuestra precaria razón en tanto capacidad de dar inciertos argumentos para conocer y orientarnos humanamente en el mundo. Luis Villoro en su honda y rigurosa discusión de mi libro *Razón e incertidumbre* declara su "complicidad" con mi postura y agrega varias dificultades que "no deben verse como desacuerdos sino como problemas planteados sobre la base de un proyecto análogo": perplejidades, conflictos y problemas que, sin embargo, urge proseguir argumentando, so pena de que, como diría Nietszche, el desierto crezca. Después de todo, la razón y su ejercicio, las argumentaciones, constituyen la *única* alternativa a la violencia.

1.-Villoro parte de la aparente reducción que yo hago de "razón" a "argumentación", pero como recuerda que también acepto la existencia de numerosas situaciones donde sería irracional ponerse a argumentar (cruzo la calle y un camión me va a atropellar..., la policía de un gobierno despótico persigue a un grupo de disidentes..., mi esposa está tan exaltada que, antes de replicarle, mejor espero que se calme...), concluye que la argumentación es sólo una forma de racionalidad entre otras. Entonces, Villoro propone: "una acción es exitosa en la medida en que puede realizarse. Luego, pensamiento y conducta racionales son aquellas que, según las situaciones, las enfrentan de la manera adecuada, en cada caso, para asegurar la efectividad de la acción". Si entiendo bien, esta propuesta regresa a definir racionalidad según el uso elemental del esquema medio-fin. Pero en *Razón e incertidumbre* creo haber mostrado que ello no es ni siquiera una buena caracterización de la llamada "racionaliad instrumental" (de la racionalidad de medios), además de que tal caracterización vuelve un enigma a cualquier aprendizaje racional, entre otros, al aprendizaje de la experiencia.



Por otra parte, una dificultad similar apunta Guillermo Hurtado en su excelente reseña de este mismo libro cuando indica que "es obvio que esta caracterización de la racionalidad debe dejar fuera todos los casos en los que no conviene ni viene al caso argumentar" (Revista *Vuelta*, Febrero de 1995, Número 219, pp. 47-49). Sin duda, tienen razón Villoro y Hurtado en que hay algo que no funciona en mi caracterización de racionalidad en tanto concepto tenso. Vayamos paso a paso. Saber es, claramente, un concepto tenso: creencia razonable es el concepto operativo y creencia razonable más verdad (y quizás otras condiciones como causalidad) conforman el concepto límite. Por un lado, la realización del concepto operativo es la mejor política para alcanzar el concepto límite (tener creencias razonables es la mejor política para alcanzar saber), por otro lado, el concepto límite nos da el patrón para juzgar por qué han fracasado nuestros intentos de saber. Casi diría, lamentablemente, las relaciones entre racionalidad y argumentación son más complejas, puesto que no en cualquier caso argumentar es la mejor política para ser racional puesto que hay "índices de incertidumbre", entre otros, la distinción entre situaciones argumentables y situaciones no argumentables, ya sea porque no hay necesidad que se argumente, ya sea porque no tiene sentido (es imposible...) argumentar. Sin embargo, aún en el último tipo de situaciones no argumentables, cuando la violencia o las decisiones instantáneas tienen que sustituir a los ciclos argumentales, sigo creyendo lo que escribí a propósito del texto de Kant "¿Qué es la ilustración?": "Pero si esa violencia o esas decisiones pretenden legitimarse, si buscan constituirse en instancias diferentes a meras arbitrariedades del poder, entonces no se tiene otra alternativa que actuar teniendo como medida esa luz a que aluden algunas palabras para 'ilustración' en otras lenguas: el actuar razonado, el juicio apoyado en la argumentación" (*Razón e incertidumbre*, página 147). La argumentación en estos casos se convierte en una justificación *a posteriori*, pero no por ello menos necesaria. En *algún* sentido, la acción de argumentar permanece como la mejor política para obtener creencias y acciones racionales, pero esa política no es simple y directa, como en el caso de las relaciones entre saber y creencia razonable. Por eso, tal vez habría que distinguir entre conceptos tensos simples y conceptos tensos complejos. Razón sería un concepto ten-

so complejo y ello nos llevaría a pensar que el concepto de capacidad de juzgar, que el concepto de juicio, por ejemplo, el concepto kantiano de *Urteilskraft* o es el concepto operativo de razón o se identifica con razón. Por lo pronto, me inclino por esta segunda opción. Pero ¿qué consecuencias tendría ello?

Tal vez frente a conceptos como el de racionalidad, si bien las aproximaciones con *ésprit de geométrie* no son imposibles (es lo que he intentado hacer en *Razón e incertidumbre*, ofreciendo algo parecido a una definición que enlista condiciones necesarias y suficientes), sería más fértil enfrentarse a tales conceptos (a los conceptos tensos complejos) con *ésprit de finesse*, quiero decir, mediante descripciones de ejemplos particulares y hasta con narrativas, un poco como lo hace Aristóteles cuando procura caracterizar el concepto de *phronesis*. Precisamente nos referimos a este concepto cuando pensamos una razón *con* incertidumbre y, por ello, hablo de "un concepto tenso que remite a la argumentación y a la *cultura* ilustrada". Ejemplos particulares y narrativas siempre forman parte de una cultura, y tal vez no sea posible caracterizar un concepto suficientemente preciso e interesante de razón sin aludir, a la vez, a las "culturas de la razón". Ello no quiere decir que debamos abandonar el trabajo riguroso en relación con tales conceptos, pues "rigor se dice de muchas maneras": también la *finesse* puede ser una forma de rigor.

2.-Villoro me reprocha (o simplemente señala) la falta de una distinción acaso decisiva: entre el tipo de argumentaciones en las que se argumenta para convencer o procedimiento retórico, y el tipo de argumentaciones en el que se procura justificar la verdad o probabilidad de una creencia o procedimiento epistémico, y el primer tipo buscaría el consenso, y el segundo, la verdad. Pienso que, en efecto hay que hacer una distincción como la que busca Villoro, pero no estoy muy seguro en cómo habría que trazarla. Ensayaré algunas propuestas. Por lo pronto, no me parece correcto oponer convencere a justificar> quien justifica bisca convencer o convencerce, quien convence o se convence lo hace con justificaciones. Sospecho que hay algo así como una correlación entre ambos conceptos. Por eso, más que oponer epistemología o doctrina de la justificación a retórica o doctrina del convencimiento, preferiría oponer retóricas del convencimiento o retóricas de la verdad, como la de Sócrates, a retóricas de la seducción o retóricas del poder, como la de Cálicles. Una retórica de la verdad incluiría una epistemología eficaz, una retórica del poder puede prescindir de cualquier epistemología. ¿Qué hacemos, entonces, con la palabra "consenso"? Preferiría evitarla por su equivocidad. Pero si se insiste en ella, de inmediato hay que distinguir entre un "consenso fáctico", efectivo, real, y uno "contrafáctico", "trascendental", ideal. Pero ¿tal oposición no nos regresa a la distinción entre seducir con el poder o retóricas del poder y convencer con la verdad o retóricas de la verdad? Si no me equivoco, esta distinción penetra incluso en las ciencias naturales.



3.-Villoro se pregunta: la razón "¿es ella misma ajena a toda pasión o está motivada por otra pasión que la impulsa?". Ni lo uno ni lo otro. Si se me permite la metáfora, la razón consiste en algo así como una "mediación" de las pasiones e intereses, una "intermediaria" que recuerda que, en principio, ninguna pasión o interés tiene el derecho de imponerse porque sí, y de esta manera, los interroga a todos. Cada persona es un juego de voces: "hablan" los instintos, "hablan" las pasiones, "hablan" los intereses, pero ninguna de esas voces tiene la "última palabra". En darle la palabra a nuestras distintas voces y en quitarle obstáculos a esa conversación que cada uno es, seguramente consisten dos de las funciones más específicas de la razón. Somos parte de la "historia natural" pero también la trascendemos en tanto no tenemos una sola voz fija. Creo que esta respuesta no excluye la de Villoro, que podríamos reconstruirla como proveniente de la teoría de la evolución: "la posición de la razón responde a un interés general de la especie, el interés de adecuarse a la realidad, en evitar la ilusión y procurarse la verdad, para asegurar el acierto de nuestro obrar en el mundo. Ese interés se opondría a los deseos individuales". Precisamente, el juego de voces conformando la vida mental sería el dispositivo de la evolución para "evitar la ilusión y procurarse la verdad".

4.-Villoro pregunta: "¿cuál es el criterio para determinar una ´buena´ argumentación?" y como posible respuesta alude a las cuatro reglas argumentales que introduzco al comienzo del libro. Si no me equivoco, estas cuatro reglas son pre-condiciones de cualquier buena argumentación. En relación con la primera y con la cuarta regla se trata de pre-condiciones constitutivas de la argumentación: la primera regla fija la argumentación como el modelo para enfrentar perplejidades, conflictos y problemas de creencias, y si no aceptamos esta regla ¿para qué empezaríamos a argumentar? La cuarta regla pide que evitemos tanto las tentaciones teóricas de la certeza y de la ignorancia, como las tentaciones

prácticas del poder y de la impotencia, pues si sucumbimos a cualquiera de estos estados la argumentación saldría sobrando: argumentar implica situarse más acá de la certeza y de la ignorancia, más acá del poder absoluto y de la impotencia, en una zona de penumbra, quiero decir, de incertidumbre. Las reglas intermedias, la primera y la segunda, son en cambio, pre-condiciones regulativas: una vez que la argumentación se encuentra ya en funcionamiento, hay que cuidar de la palabras y de que la argumentación se vuelva totalmente unilateral, sucumba en algún vértigo argumental. En los cuatro casos se trata de pre-condiciones, esto es, de requisitos muy generales para poner en marcha y no permitir que se acabe una argumentación y, a la vez, para que tenga posibilidades de funcionar bien. Pero, claro, se necesitan condiciones más específicas para constituir y juzgar el buen funcionamiento de la argumentación: las virtudes epistémicas. En el libro *Vértigos argumentales* distingo entre virtudes personales o morfológicas, como la integridad epistémica, el rigor y el espíritu de rescate, y virtudes proposicionales o procedimentales como la coherencia, el poder predictivo, el poder prospectivo y la contrastabilidad empírica. En qué sentido estas reglas son, a la vez, epistémicas y prácticas es un problema del mayor interés, que es necesario desarrollar con cuidado. Si no me equivoco, una vía prometedora consiste en repensar la propuesta de Aristóteles con respecto a las relaciones entre virtudes epistémicas y virtudes prácticas. Apoyándose más en Sócrates que en Aristóteles, pero convergente con nuestra discusión ha indicado Popper en su conferencia "Tolerancia y responsabilidad intelectual": "Los principios que se encuentran a la base de cualquier discusión racional, esto es, de cualquier discusión al servicio de la búsqueda de la verdad, son principios *éticos* por antonomasia" (en *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984, pág. 153). Los argumentos que da Popper para respaldar esta afirmación son los siguientes: "si yo puedo aprender de ti y quiero aprender en beneficio de la búsqueda de la verdad, entonces no sólo te debo tolerar, sino reconocerte como mi igual en potencia; la potencial unidad e igualdad de derechos de todas las personas son un requisito de nuestra disposición a discutir racionalmente. Es importante también el principio de que podemos aprender mucho de una discusión, incluso cuando no conduce a un acuerdo. Pues la discusión nos puede ayudar a aclarar algunos de nuestros errores" (*op. cit.* pág. 154).

Casi diría, felizmente, porque ello permite proseguir esta conversación (¿y podría haber quehacer filosófico sin la voluntad de proseguir conversando?), quizá no estoy totalmente de acuerdo con las conclusiones de Villoro. Afirma Villoro: "La razón es múltiple. No hay razón absoluta y universal, como no hay un saber indudable". Por supuesto que no hay saber indudable, aunque no estoy seguro qué fuerza le quiere dar Villoro a palabras como "universal" y "múltiple". En primer lugar, pienso que la razón es universal, no sólo porque 2+2=4 o el agua es $H_2O$ aquí o en China, sino también porque matar inocentes o no tolerar opiniones diferentes a la propia son formas del mal aquí o en China; me niego, pues, a aceptar que en algún mundo posible San Francisco de Asis sea un villano y Hitler un héroe. En segundo lugar, defender la multiplicidad de la razón no implica negar su unidad en un nivel más básico: sólo defiende la multiplicidad de los usos de la razón. No obstante, continua siendo una de las tareas propias de la Filosofía evitar la fragmentación que tarde o temprano desemboca en la irresponsabilidad y el caos. Quiero decir: la terca ambición de "pensar la totalidad", de atar y atar cabos en una búsqueda sin fin, *es* una consigna irrenunciable.

**Desarrollo Económico**
**Revista de Ciencias Sociales**

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Roberto Bouzas, Ricardo Carciofi, Daniel Chudnovsky, Liliana De Riz, José Nun, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 35 Abril-junio 1995 Nº 137

TAKASHI HIKINO y ALICE H. AMSDEN: La industrialización tardía en perspectiva histórica.

DANIEL CHUDNOVSKY, ANDRES LOPEZ y FERNANDO PORTA: Más allá del flujo de caja. El boom de la inversión extranjera directa en la Argentina.

CESAR TCACH: Neoperonismo y resistencia obrera en la Córdoba Libertadora (1955-1958).

SUSANA BELMARTINO: Transformaciones internas al sector salud: la ruptura del pacto corporativo.

GASTON GORDILLO: Después de los ingenios: La mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental.

EUGENIO KVATERNIK: La sucesión presidencial de 1964. El fracaso de la UCRI como partido moderado.

**NOTAS Y COMENTARIOS**

MARCOS NOVARO: El debate contemporáneo sobre la representación política.

**RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS / REVISTA DE REVISTAS / PUBLICACIONES RECIBIDAS**

**IV CONCURSO DE ENSAYOS DE CRITICA BIBLIOGRAFICA**

*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



## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Schraven, Martin: *Philosophie und Revolution: Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*. Stuttgart-Badd Cannstatt, Frommann Holzboog, 1989. 342 págs.

En el texto citado el autor investiga algunas cuestiones de la filosofía política de Schelling, considerando como plano principal de indagación la vida del filósofo en el año 1848, su conocer y querer, su horizonte de vivencias. Cuestiones que pueden ser tratadas con singular provecho a partir del hallazgo del diario de Schelling abarcando el período de su vida que se extiende entre los años 1809 y 1854, en el Archivo Central de la Academia de Ciencias de la RDA. El tema general de la obra es cómo Schelling a partir de la filosofía de la identidad continuó formándose como pensador, y los desarrollos que produjo durante los años previos a la revolución de 1848.

Los capítulos del libro están dispuestos a partir de dos puntos de vista: temporal y conceptual. La disposición temporal está según el autor historiográficamente legitimada; la revolución de marzo fue una cesura de importancia trascendental en la historia europea donde las necesidades individuales parecen ceder el paso a la continuidad histórica. Conceptualmente los distintos capítulos muestran que a través de las diversas etapas de la revolución Schelling no realizó una revisión de su posición filosófica y política; Schelling fue sorprendido por la revolución pero estos acontecimientos no cambiaron su juicio político.

En los dos capítulos primeros el autor describe las fuentes y presenta en líneas generales el desarrollo conceptual de la filosofía política de Schelling. Derecho y estado; heteronomía, voluntad individual y colectiva; mecanismo, libertad e idea; Dios, el hombre y la legitimidad del estado; monarca y pueblo, son algunos de los conceptos tratados. En capítulo tercero indaga en los momentos previos a la revolución, en Munich y Berlín, la posición de la monarquía en el estado al encuentro de Schelling; su actitud frente al avance de los príncipes alemanes del sur, que habiendo recomendado el régimen monárquico, no por ello apoyó el proceder del monarca; y su juicio sobre la revolución de febrero francesa, que mantuvo firme desde un principio como consecuente adversario de la revolución. En el capítulo cuarto estudia detalladamente los apuntes de Schelling sobre el movimiento y agitación de burgueses y proletarios. Analiza bajo qué punto de vista contempló el comunismo, y busca el fundamento por el cual desestimó las formas de estado de la república y de aquellas otras formas de estado también reunidas por una asamblea constitucional. En el capítulo quinto va tras la crítica de Schelling de la revolución, y a partir de su posición política frente a la misma, el autor investiga el concepto general de política sustentado por Schelling. La conexión de los dos puntos anteriores le sugiere a su vez una clave para reconstruir cómo imaginaba la sociedad el pensador. Finalmente, en los dos capítulo últimos presenta los trabajos realizados entre los años

1848 y 1854, que confirman las tesis políticas principales de los trabajos de Schelling previos a la revolución de marzo, y busca al mismo tienpo una respuesta a la pregunta por la coherencia entre la experiencia de la revolución en Schelling y su filosofía política. Acompañan a estos capítulos una serie de documentos que contienen artículos de periódicos, proclamaciones, y otros materiales escritos citados en su diario.

Alejandro López García. U.N.L.P.

Jacobs, Wilhelm G.: *Zwischen Revolution und Orthodoxie?: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen Texte und Untersuchungen*, Friedrich Frommann Verlagt - Günther Holzboog, Stuttgart-Badd Cannstatt, 1989.

La investigación de la vida de los estudiantes y profesores de la Universidad y Fundación de Tubinga en tiempos de Hölderlin, Schelling y Hegel tiene un nuevo impulso desde la publicación del libro de Pierre Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution* (Frankfurt a. M. 1969).

El autor se agrega a esta línea de investigación con una intención explícitamente programática, dividiendo su obra en tres partes, como nos comenta en el prólogo. En la primera de ellas indaga las condiciones de la vida y los estudios de Schelling y de sus compañeros en la Universidad y en la Fundación Evangelica de Tubinga; la segunda edita por vez primera una serie de textos escritos a fines del siglo XVIII en la misma Universidad; la tercera y última parte publica también por primera vez una lista completa de los títulos de las "*Dissertationen*" y las "*Specimina*" dadas durante los años 1785 y 1795 para el *Magisterprüfung* en Tubinga.

La primera parte a su vez se divide en seis capítulos; los primeros tres responden a los fines de este tratado: ordenar e impulsar la investigación histórica de estos temas; los restantes se dedican al estudio de la enseñanza académica en aquel período. El primer capítulo se pregunta por qué la Revolución Francesa encontró en la Fundación de Tubinga un eco tan fuerte, y entre otros factores se analizan las relaciones entre la Ilustración, el Pietismo y la "Iglesia del Estado". El capítulo segundo examina el rol político del "*Unsinnskollegium*". El tercero trata de la irreligiosidad y del ateísmo, junto con la búsqueda de una religión positiva en relación al interés vigente por el pensamiento de I. Kant, en particular por su Filosofía de la Religión. El siguiente investiga el origen de los intereses y conocimientos de los intelectuales de la época en Tubinga. Para ello cuenta con las "*Dissertationen*", las "*Lektionen praeter consuetudinem*", y las "*Specimina*" del período antes mencionado. El capítulo quinto describe los temas filosóficos tratados en los "*Specimina*", trabajos realizados por los alumnos para merecer el Magisterio. Por último, el sexto capítulo que se titula "La crisis de la teología" contrapone la exégesis ortodoxa a la exégesis realizada con un método crítico, racional e histórico, e intenta responder a la pregunta que encabeza este trabajo: ¿fueron consumados los estudios de Schelling entre la Revolución de la Conciencia y la Ortodoxia? La respuesta del autor es que sin duda ambas influyeron en su pensamiento durante sus años en Tubinga y con ello resume su propuesta programática.



Refiero a continuación los textos editados en la segunda parte. Friedrich Philipp Immanuel Niethammer: "*Uber die Zuläsigkeit der Varianten aus den Anfürungen der alten Schriftsteller*"; Gottlieb Friedrich Raum: "*Variae de Cosmogonia, imprimis Mosaica opiniones*"; Rudolf Friedrich Heinrich Magenau: "*Versuch über die Bilder der Orientalen in ihren Gedichten*"; Christian Ludwig Neuffer: "*De poesi Ebraeorum*"; Carl Immanuel Diez: "*Observationes quaedam ad Psalmos II, X et XLV*"; Christoph August Klett: "*Uber den Zweyten Psalm*"; Georg Friedrich Gollmar: "*Observationes philologico criticas ad Psalmum secundum*"; Ernst Friedrich Hesler: "*Uber den Kantischen Purismus und Lokischen Empirismus*".

Alejandro López García. U.N.L.P.

PLATON, *Le Sophiste*, traduction inédite, introduction et notes par Néstor L. Cordero, Paris, GF-Flammarion, 1993, 324 pp.

A cinco años de aparecida su versión española del *Sofista* de Platón, N. Cordero ofrece ahora la traducción francesa del mismo diálogo, precedida por un excelente ensayo introductorio y acompañada de abundantes notas que suministran comentarios e información adicional sobre los distintos temas tratados por Platón. La discusión de detalle de ciertos aspectos centrales de la interpretación ofrecida está reservada a cuatro Anexos finales, completando el volumen una actualizada selección bibliográfica, tres índices y una tabla cronológica de los acontecimientos políticos y militares de la vida griega del 750 al 336 A.C.

Conciente de que "toda traducción es forzosamente infiel al texto" (p.69), más aún cuando éste es reconstitución de un original a partir de copias tardías, Cordero busca resueltamente hacer audible "la voz (vacilante, tal vez) de Platón", antes que "el canto luminoso... del intérprete" (p. 279 n. 403). En tal sentido, es encomiable su esfuerzo por mantener hasta donde es posible el texto transmitido. En los pasajes conflictivos pero conservados unánimemente por la tradición, no ha vacilado en seguir a ésta aun enfrentado a un texto oscuro o *prima facie* difícilmente defendible, mientras que en casos en que la tradición manuscrita ofrece varias alternativas, Cordero ha elegido la que a su entender respeta el espíritu del texto (cf. espec. 216a3, 4, 221d3, 234c3, 237c7, e5, 240b7-9, 242d4, 245b4, 249d9, 258e1 y notas *ad loc.*). El resultado es una traducción depurada y ascética en la que el lector conocedor del griego detectará fácilmente la estructura de la frase original. Su base ha sido el texto establecido por A. Diäs para Les Belles Lettres, si bien Cordero ha colacionado personalmente la mayoría de las fuentes manuscritas del *Sofista* -su labor ha sido exhaustiva en lo que hace a los pasajes considerados conflictivos por la tradición- y se aparta de aquél en poco más de veinte ocasiones, llegando en muchos casos a interpretaciones ciertamente polémicas y originales.

Buen ejemplo de ello es su versión del comienzo del *Sofista*, allí donde Teodoro presenta ante Sócrates al Extranjero de Elea (cf. Introducción p. 30, p. 212 n. 5-7, anexo I pp. 281-284). El texto de Burnet ofrece en 216a3 el término *hetaâron*, 'compañero', suprimiendo en la línea siguiente un segundo *hetaâron* (genitivo pl.), para evitar la redundancia '...compañero de los compañeros de Parménides y de Zenón'. En

lugar de aceptar esta solución hasta hoy adoptada unánimemente, Cordero acude a la tradición manuscrita del pasaje, hallando que el segundo *hetaâron*, el que se eligió suprimir, está mejor atestiguado que el primero pues figura en *todos* los manuscritos del *Sofista*. No así el primero, que por consiguiente es el mejor candidato a ser eliminado, y entre las diversas posibilidades que ofrece la tradición para reemplazarlo, una de ellas es *héteron* (Y, *Vat.* 1030, *Paris.* 1814). Esta lección -la adoptada hasta el Renacimiento en las ediciones de M.Ficino (1482) y H.Estienne (1578)- lleva a Cordero a traducir: "il est différent des compagnons de Parménide et de Zénon", traducción que tiene múltiples ventajas. Además de hacer innecesaria la eliminación del segundo *héteron* y de dar mejor sentido a la frase concesiva siguiente ("quoiqu'il soit un véritable philosophe"), vuelve más plausible el "parricidio": no es ya un discípulo, amigo o compañero de Parménides el encargado de refutarlo, sino un conocedor de su sistema, oriundo de Elea pero *diferente* de sus seguidores, algo perfectamente posible en virtud de que ser eleata (=de Elea) no es, después de todo, sinónimo de eleático (cf. p. 242 n. 193).

La profundidad y riqueza temática de la presentación del *Sofista* que brinda Cordero, junto a lo polémico de algunos aspectos de su interpretación, requerirían un extenso y minucioso análisis que es imposible llevar a cabo dentro de los límites de una reseña. Me limitaré, por consiguiente, a comentar sólo algunos puntos de su exégesis del *Sofista*, reservando para otra ocasión la discusión detallada de algunos de ellos.

El extenso ensayo introductorio (pp.11-70) respeta la estructura "en espiral" que el a. encuentra en el diálogo, al que considera una suerte de manifiesto *pro philosophia* en el que Platón invita al lector a alcanzar el centro de la cuestión de manera progresiva, sólo "después de haber hecho un reconocimiento de los alrededores" (p. 18). La presentación de los principales "temas" del diálogo consigue exhibir el complejo entramado del mismo y no elude el problema de su unidad, puesta en tela de juicio por más de un intérprete del *Sofista* ¿Cuál es, si lo hay, *el* tema de éste? Si Platón quiso que lo fuera la sofística, en un sentido, diríase que fracasó, pues sabido es que ya desde la Antigüedad se lo subtituló *Del Ser*. Sin embargo, no escapa a Cordero la estrecha vinculación entre nociones a simple vista inconciliables tales como 'sofista' y 'ser': el examen de la sofística compromete una reflexión sobre las apariencias, sobre la verdadera realidad de las cosas, i.e. sobre el ser, de suerte que el título del diálogo remite al subtítulo y éste, a su vez, a Parménides de Elea, vertebrándose de este modo la compleja unidad de este soberbio escrito platónico.

Entre los puntos más logrados del tratamiento de Cordero incluiría ante todo sus consideraciones a propósito de las relaciones que unieron a Platón con Parménides y con la sofística (cf. p.e. pp. 36-38 n. 12, pp. 77, 119-121, 126-127, 185, 200 y espec. Anexo III). Además de revestir profundo interés desde el punto de vista histórico-filosófico, constituyen un logrado intento de entroncar diversos desarrollos del *Sofista* con planteos procedentes del eleatismo, del que Cordero es un profundo conocedor. Por otro lado, estimo particularmente afortunadas las interpretaciones de detalle de algunos pasajes controvertidos del *Sofista*, p.e. el de las seis definiciones iniciales que juegan, según Cordero, un papel esencialmente negativo y propedeútico (cf. pp. 33-35). O la división dicotómica puesta en práctica tanto en el *Sofista* como en el *Político*, que no constituiría propiamente un método de conocimiento, afirma acertadamente, cuanto un procedimiento que sistematiza, jerarquizándolos, elementos ya conocidos, a fin de utilizarlos con el menor grado posible de ambigüedad (cf. pp. 217-218, n.31). En lo que atañe a la nueva ontología del *Sofista*, descubre uno de sus pilares en la concepción del ser como *dúnamis*, como "potencia de comunicación" (*dúnamis koinonías*), mediante la cual Platón iría más allá de las nociones de participación y presencia (*méthexis*, *parousía*) que hasta entonces explicaban las relaciones entre lo inteligible y lo sensible (cf. pp. 46-50).



No comparto, en cambio, la interpretación que ofrece Cordero de la doctrina de las "partes de la naturaleza de la diferencia" ni la crítica que, sobre la base de tal interpretación, dirige al argumento platónico en favor de un *eâdos* del no ser a título de otro o diferente. A su juicio, "no hay, a pesar de lo que Platón dice, un no ser *en sí*" (p.57). Al describir en *Sof.* 258c-d los logros de su búsqueda, Platón olvidaría el carácter siempre relativo de lo otro, que él mismo ha subrayado, en aras de un hipotético "no ser en sí", al que llegaría a través de un paralelismo que "no es totalmente justificado" entre no grande (no bello, etc.) y no ser. Platón, según Cordero, pasaría de los ejemplos de no grande y no bello al no ser, mas el paralelismo no sería válido, entre otras cosas, porque mientras que 'no grande' o 'no bello' "determinan clases habitadas" (cf. p. 268 n. 332) tanto como sus contrapartidas positivas, la clase de lo que no es, dado que no hay cosas que no sean, sería vacía.

Por mi parte no encuentro que en *Sofista* 258b-c Platón arribe al *eâdos* del no ser por vía de una suerte de generalización a partir de las instancias o casos particulares de lo no grande y lo no bello, como la exégesis de Cordero sugiere. Antes bien, al hacer de lo no grande y lo no bello "partes de la naturaleza de lo otro", Platón subraya que son éstas las que se constituyen o generan (*gignómenon*, *Sof.* 257c9) a partir de una alteridad única.Por otro lado, al objetar el presunto paralelismo platónico entre no bello y no ser, Cordero aduce que es posible instituir una clase de cosas a través de negar la belleza pero no ya instituirla a partir de cosas que han negado el ser. Sin embargo, para Platón muy difícilmente pueda hablarse de *clases*, "clases habitadas", de lo no grande o de lo no bello. La doctrina del *Sofista* debe interpretarse más bien a la luz de la distinción de *Político* 263b entre forma o especie (*eâdos*) y parte (*méros*), de suerte que lo no bello y lo no grande designarán partes de un género único, pero nunca *clases* negativas. Platón, como confirma el testimonio de Aristóteles, habríalas rechazado, probablemente porque advirtió que en vez de exhibir semejanzas genuinas entre sus miembros, agruparían cosas heterogéneas cuyo único rasgo común sería *no* tener una propiedad. No habría, en suma, *eâdos* ni tampoco "clase" de lo no bello, no grande, etc., aunque sí un *eâdos* del no ser en tanto naturaleza única de la cual lo no bello y lo no grande, a título de "partes", proceden. Es cierto que en este punto el texto platónico es oscuro y no explicita suficientemente la relación entre p.e. no bello y no ser, pero en cualquier caso está lejos de sugerir ese "paralelismo" que lo haría vulnerable, ciertamente, a la crítica ya mencionada.

Con independencia de que se comparta o no el conjunto de las tesis defendidas en esta magistral presentación del *Sofista*, creo sinceramente que el estudioso de Platón hallará en ella muchos puntos de interés. Además de volver accesible al gran público uno de los más difíciles escritos platónicos, Cordero hace aportes interpre-

tativos más que inteligentes y verdaderamente originales, poniendo al alcance del especialista una documentada y erudita información. Por todo ello no cabe sino recomendar calurosamente la lectura de su *Sophiste*.

Graciela E. Marcos de Pinotti. UBA - UNLP - CONICET

NORBERTO BOBBIO, *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica.* Roma. Donzelli Editore. Segunda edición revisada y ampliada. 1995. 141 páginas.

Bobbio es, quién podría dudarlo, uno de los más grandes filósofos políticos de la segunda mitad del siglo XX. Una de las características más relevantes de su obra es el intento permanente de elucidación de los conceptos básicos de la filosofía política. Aquellos problemas sobre los cuales parecería muy difícil encontrar alguna posibilidad nueva y original de desarrollo son una y otra vez tratados por este autor con una sutileza de análisis sólo superada por la claridad de su escritura. Esta concepción de la filosofía, que busca en primer lugar la clarificación antes que la construcción, encuentra su cauce natural en el artículo más que en el tratado y su sistematicidad no aspira nunca a convertirse en sistema.

A diferencia de su obra como filósofo del derecho, la cual muy rara vez alcanza ámbitos exteriores a la academia, podría decirse que la filosofía política para Bobbio no se limita exclusivamente a un proyecto académico, sino que cada artículo suyo constituye una intervención en la esfera pública como intelectual. Como señaló Perry Anderson, Bobbio tiene una capacidad excepcional para replantear los problemas clásicos y discurrir teóricamente sobre ellos partiendo de los problemas políticos inmediatos, un tipo de escritura hoy en día muy poco frecuente, quizás debido a que muchos intelectuales la consideran el producto de una figura del espíritu ya obsoleta: el intelectual crítico. Este librito no constituye una excepción a estas afirmaciones. Bobbio retoma la dicotomía derecha/izquierda preguntándose qué sentido puede todavía tener en el lenguaje político actual. Ya la pregunta misma es una toma de posición, desde el momento en que la dicotomía derecha/izquierda es repudiada no sólo por los heraldos del neoliberalismo hoy hegemónico, sino también por autores que históricamente se consideraron de izquierda. Con todo, la pregunta de Bobbio va más allá que una mera atribución de etiquetas; el interrogante de fondo que mueve a su reflexión es el carácter dicotómico del lenguaje político. Bobbio sostiene que ni la complejidad de los problemas políticos actuales ni la existencia de movimientos políticos "transversales" a la dicotomía derecha/izquierda como el feminismo, el ecologismo, los movimientos de homosexuales, etc. provocan la caducidad de la vieja división de las posiciones políticas en torno a derecha e izquierda. Es justo señalar, sin embargo, que, aún cuando la organización de los conceptos en base a dicotomías es recurrente en los escritos de Bobbio, la dicotomía derecha/izquierda nunca aparece en ellos, siendo privilegiadas, en cambio, público/privado, libertad/igualdad, paz/guerra, sociedad/comunidad, etc. Podemos pensar que el contenido de derecha/izquierda ya estaba de algún modo contenido en libertad/igualdad y, de hecho, Bobbio determina los contenidos para él insuprimibles de izquierda/derecha a partir de sus relaciones con la libertad y la igualdad. Cabe entonces la pregunta ¿por qué ahora sería relevante determinar las razones de



la distinción izquierda/derecha cuando todo el mundo sabe que se trata de una metáfora espacial nacida de la circunstancia banal de la ubicación de los diputados en la Asamblea durante la Revolución Francesa? ¿Qué preeminencia puede tener dicha dicotomía frente a otras de significado muy parecido como progresismo/tradicionalismo?

El hecho de que por primera vez en Italia desde la caída del fascismo se enfrentaran en una elección general únicamente dos fuerzas, cada una de ellas respondiendo a los lineamientos clásicos de "derecha" e "izquierda" es, creemos, el verdadero motivador del análisis que Bobbio dedica a esa dicotomía. Con humor aclara que este libro no era una guía para votantes, a pesar de lo que creyeron numerosos incautos compradores (este librito apareció poco antes de las elecciones y llegó a estar en los primeros puestos de las listas de bestsellers), pero es indudable, no sólo con cuál de los dos lados están sus simpatías, sino también que todo el libro es una exhortación a la izquerda a no arrojar al niño con el agua sucia. Bobbio afirmó en numerosos reportajes que prefería tener sus críticos a la izquierda, es decir, a pesar de su pertenencia en algunos períodos al Partido Socialista, siempre buscó el diálogo con los intelectuales del Partido Comunista, aún en los tiempos del más crudo maccartismo. Hoy se ha convertido en el maestro indiscutido de la izquierda democrática en Italia, y, en primer lugar, del P.D.S. (ex PCI). Los profundos cambios que han afectado a todo el mundo occidental desde la disolución de los sistemas de "socialismo real", el escepticismo vuelto sentido común así como el conformismo e individualismo generalizados dan origen a la reacción de Bobbio, quien, al contrario de lo que fue usual a lo largo de su carrera, critica por primera vez a sus ex críticos desde la izquierda y les recuerda cuáles fueron los sentidos permanentes que guiaron históricamente las acciones de las fuerzas de izquierda durante los siglos XIX y XX. Estos valores constituyen un legado irrenunciable para las fuerzas de izquierda del presente, más allá de los errores del pasado -que no pueden ser ignorados- y de las dificultades para llevarlos a cabo hoy en día.

El núcleo de la argumentación bobbiana gira en torno a las dicotomías libertad/autoridad, igualdad/desigualdad y moderados/extremistas. El conflicto entre el avance de la libertad y el de la igualdad, que desvelaba a Tocqueville, es reformulado por Bobbio, sin por eso dejar de reconocer su vigencia. Pero este conflicto se manifiesta en nuestro lenguaje político asociado con la díada moderados/extremistas. Los extremistas son aquéllos que rechazan la libertad tal como la entiende el liberalismo político, por eso se pueden encontrar coincidencias entre la extrema derecha y la extrema izquierda. Esto permite explicar también las apropiaciones de autores de conocida militancia por grupos de ideas opuestas. Los casos de Heidegger y Schmitt son los ejemplos más célebres. Por tanto, la libertad política aparece como el patrimonio de los moderados, tanto de izquierda como de derecha. ¿Qué diferencia entonces a éstos entre sí? Su posición frente al valor igualdad. La izquierda a lo largo de todas las épocas ha buscado soluciones para las desigualdades sociales, mientras que la derecha ve en la desigualdad, no un obstáculo, sino un camino para el desenvolvimiento de los individuos. Le interesa señalar a Bobbio que esta caracterización de las fuerzas de derecha no es despectiva. Basa su juicio en que la doctrina clásica del liberalismo exaltó la capacidad inventiva de cada individuo

como la única forma posible de establecer una sociedad racional, por tanto, no quiere dar a entender que la derecha busca las desigualdades, sino simplemente que hace hincapié en las diferencias individuales como medio para alcanzar un desarrollo social más satisfactorio. Es en los extremismos de cada bando donde encontramos las características excluyentes tanto de la izquierda como de la derecha. El fascismo y el nazismo exaltaban como valor supremo la jerarquía, el comunismo, el igualitarismo. En los extremos aparece exasperado lo que en los moderados figura como un valor orientador. Para los moderados de derecha las desigualdades sociales son una consecuencia, el precio a pagar por la libertad de que se dispone, mientras que para los fascistas las desigualdades deben ser exaltadas porque indican diferencia de autoridad. Del mismo modo, Bobbio distingue entre el igualitarismo como formulación radical, tal como aparece en numerosos utopistas, es decir, el nivelamiento de todos sin excepción, y los movimientos igualitarios que tienen como objetivo político la reducción de las desigualdades sociales y volver menos penosas las desigualdades naturales.

El esquema de Bobbio presenta claramente una disposición de fuerzas políticas de acuerdo a su distribución con respecto a los ejes "libertad" e "igualdad". Los extremistas rechazan ambos la libertad política moderna y discrepan en cuanto a la igualdad. Los moderados de derecha aceptan la libertad como valor supremo, la que subordina a la igualdad; los moderados de izquierda, por su parte, son los que intentan, aceptando la libertad como valor, conciliarla con la igualdad, es decir, la libertad no es un medio para alcanzar un valor superior sino un fin en sí mismo, pero la igualdad tampoco puede estar subordinada a otro valor, ya que también constituye un fin. Bobbio se muestra ajeno a la sensibilidad contemporánea al hacer una defensa tan enconada del valor de la igualdad, pero hubiera sido deseable que desarrollara más detalladamente por qué la igualdad no es un obstáculo para el libre florecimiento de la "diferencia", ya que se limita a señalar que lo predominante en los autores que utilizan concepciones provenientes de Nietzsche o Heidegger es cierta confusión conceptual que les impide, por su propia terminología, defender la igualdad aunque simultáneamente, como hombres de izquierda, la consideren un valor irrenunciable. Bobbio entiende que la reivindicación contemporánea de la diferencia puede ser una objeción justa hacia aquellas doctrinas que entienden la igualdad como igualitarismo, pero que no es posible la afirmación de la diferencia si no existe primero una sociedad que además de la *libertas a coactione* cree las condiciones para evitar la *libertas a miseria*, cambiando así el verdadero sentido de aquella reivindicación.

Podría reprochársele que su caracterización de la izquierda es algo autocomplaciente, sin embargo, es claro que Bobbio está afirmando el deber ser de la izquierda y que su realismo político, por no decir su pesimismo, le plantea numerosos interrogantes acerca de la posibilidad real de llevar a cabo aquella conciliación, aunque no por eso, aún a sus ochenta y seis años, encuentre en ello una razón para resignarse.

Luis Alejandro Rossi. (Univ. Nac. de Quilmes)

## EUGENIO PUCCIARELLI
## ( 1907- 1995 )

El 3 de enero falleció en Villa Ballester el profesor EUGENIO PUCCIARELLI, nacido en La Plata, obtuvo su doctorado bajo la dirección de Francisco Romero en la Universidad Nacional de esa ciudad en 1937, y un año después inició en Tucumán su docencia universitaria que se prolongó durante casi cinco décadas en La Plata y Buenos Aires. Alcanzó los grados de Profesor Emérito en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, y de Investigador Superior en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Fue miembro titular de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

La reflexión de Pucciarelli se articuló en torno de un conjunto de problemas capitales. Central fue su examen del tiempo respecto del cual defendió una teoría jerárquica que contemplaba la estratificación de la realidad humana a fin de armonizar la pluralidad de temporalidades en diferentes niveles. Al meditar sobre la razón, se ocupó de desentrañar sus múltiples mecanismos y campos de aplicación sin perder de vista la cuestión de su unidad. Indagó los sentidos del humanismo, y la técnica le suscitó una amplia gama de problemas como la naturaleza de sus objetos, o la estructura, categorías y modos de operar de la razón instrumental. Además, su interés por el sentido de la filosofía y su diálogo con nuestra época fue permanente.

Esta variedad de preocupaciones se plasmó en más de dos centenares de escritos. Se destacan "Introducción a la filosofía de Dilthey" (1944 ), "El arte en la filosofía de Schelling" (1949), "Husserl y la actitud científica en filosofía" (1962), "Dos actitudes frente al tiempo" (1970), "Ciencias y filosofía en el mundo de la técnica" (1972 ), "Tiempo y lenguaje" (1978), "Los avatares de la razón" (1980), los trabajos incluídos en el libro *Los rostros del humanismo* (Buenos Aires, 1987 ), su último aporte "Borges y las metáforas del tiempo" (1993).

Junto con las facetas de docente y filósofo recordaremos la del hombre de acción dedicado a la dirección de revistas, la publicación de una colección de obras de filosofía y la asidua frecuentación de la tribuna de conferencias.

Roberto J. Walton

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XXI Año 1995

## SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTICULOS

**L. H. de Araújo Dutra,** Neo pirronismo na filosofía da ciencia 269
**E. A. Barrio,** Condicionales contrafácticos y realismo semántico 249
**A. Cassini,** ¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias? 285
**C. Cordua,** Wittgenstein: Generalidad, Causalidad, Hipótesis 197
**R. Cristin,** Fenomenología y monadología. Lineamientos para un nuevo paradigma filosófico. 223
**E. Flichman,** Causas, leyes naturales y explicaciones científicas 37
**G. Marqués,** Crítica al "demarcasionismo": alcances y perspectivas 239
**M.I. Mudrovic,** Voltaire y la Enciclopedia: la génesis del nuevo campo epistémico de la historia 53
**D.I. Pérez,** ¿Leyes causales intencionales? Sobre los argumentos de Fodor en favor de las leyes intencionales 67
**W. Salmon,** La comprensión científica en el siglo veinte 3
**V. Rodriguez,** Comentarios sobre la teoría de las cantidades conservadas 23
**F. Tula Molina,** Del empirismo al humanismo: clave de lectura y crítica de la obra de P.K. Feyerabend 83

DISTINCION HOUSSAY

**M. B. Cragnolini,** Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música. 107
**M. Velasco,** Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas? 317

NOTAS

**Rosa Belvedresi,** Cómo debe entenderse la tesis de que: "Toda historia es la historia del pensamiento" 347
**Oscar Nudler,** Socrates: filósofo en el límite. 145
**Julia Vergara,** La distincción *narrow content-wide content* 131

DISCUSION:


**A. Gómez-Lobo,** Sócrates: ¿filósofo en el límite? 159

**O. Nudler,** Socrates: ¿filósofo dogmático? Una replica a A. Gómez-Lobo 167

**L. Villoro,** Comentarios sobre "Razón e incertidumbre" de Carlos Pereda 355

**C. Pereda,** Respuestas y preguntas a Luis Villoro 365


COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS


**N. Bobbio,** *Destra e sinistra. Ragione e significati di una distinzione politica,* (L. A. Rossi) 378

**C. Brown,** *Leibniz and Strawson. A new essay in descriptive metaphysics* (C. Rodriguez Pereira) 182

**V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón** (comp.) *Encliclopedia Iberoamericana de Filosofía.* Vol. II. Concepciones de la ética. (M. J. Bertomeu) 173

**M. Cruz,** Individuo, Modernidad (R. Belvedresi) 179

**J. Gómez Caffarena** (ed.), Relgión, Vol. 3 de la *Encliclopedia Iberoamericana de Filosofía.* (p. Capanna) 174

**K. Mulligan** (comp.), *Language, truth and ontology* (R. Gaeta) 186

**Platón,** *Le Sophiste,* (Por G. Marcos). 375

**R. Popkin y A. Vanderjagt** (eds.), *Scepticism and irreligion in the seventeeth and eighteenth centuries,* (J. C. Laursen) 176

**M. Schraven,** *Philosophie und Revolution: Schelling Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr,* y **W. Jacobs** *Zwischen Revolution un Ortodoxie?* (A. López García). 373


CRONICA


Muerte de E. Pucciareli 381


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 en IBM compatible (Word for windows, MS Word, WordPerfect 5.0, etc.) Se solicita el envío de un disco de 3.5 pulgadas (los chicos) con copia en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en tamaño carta, no transparente, 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 ñas 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de otra en páginas aparte. 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 editorial (si se desea);(e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (en bastardillas); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de 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 organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio Crítico, Comentarios Bibliográficos 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 artículos y 10 de sus discusiones.


Impreso en Argentina en Talleres Gráficos Yerbal S.R.L.
Av. Eva Perón 3638 Cap. Noviembre 1995