REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XX, Nº 2

Revista Latinoamericana de Filosofía

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo: La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento
Julia Annas: Argumentaciones éticas a partir de la naturaleza: Aristóteles y después
Manuel Cruz: Comprensión e identidad. Encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción.
Virginia López Domínguez: Pascal: el hombre ante la perspectiva de la nueva ciencia
Javier Echeverría: Crítica y propuesta a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación
Osvaldo Guariglia: "Se debe", entonces "yo debo": ¿implicación?

Margarita M. Valdés: ¿Cómo es posible aceptar sin contradecirse "debo hacer X" y no aceptar "se debe hacer X"?
María Herrera Lima: .Los ejemplos literarios en la filosofia moral. Comentario al trabajo de Osvaldo Guariglia
Osvaldo Guariglia: Respuesta a algunas objeciones
Ezequiel de Olaso: Respuesta a Villoro

María Isabel Santa Cruz : Actualidad del tema del hombre: los estudios de la mujer
Magdalena Holguín: Sobre la certeza

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XX, Nº 2 - Primavera 1994

COMITE DE REDACCION

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

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — Mario Bunge (Argentina - Canadá)
Héctor N. Castañeda (EE.UU.) — Carla Cordua (Puerto Rico)
Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Luis Villoro (México) — Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.) — Francisco Miró Quesada (Perú)
Joao Paulo Monteiro (Brasil) — C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Oswaldo 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 informaciones, etc. dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:
(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.....U$S 22
Instituciones.....U$S 32
Por vía aérea .....U$S 16
(Hay tarifas diferenciadas).

La **Revista Latinoamericana de Filosofia** se publica los mases de mayo y noviembre de cada año. Director responsable: Mario A. Presas. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal.

Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

PRIMAVERA 1994

VOLUMEN XX **N°2**

SUMARIO

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo: La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento **195**
Julia Annas: Argumentaciones éticas a partir de la naturaleza: Aristóteles y después 221
Manuel Cruz: Comprensión e identidad. Encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción. 237
Virginia López Domínguez: Pascal: el hombre ante la perspectiva de la nueva ciencia 259
Javier Echeverría: Crítica y propuesta a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación 283
Osvaldo Guariglia: "Se debe", entonces "yo debo": ¿implicación? 303

DISCUSION

Margarita M. Valdés: ¿Cómo es posible aceptar sin contradecirse "debo hacer X" y no aceptar "se debe hacer X"? **311**
María Herrera Lima: .Los ejemplos literarios en la filosofia moral. Comentario al trabajo de Osvaldo Guariglia 319
Osvaldo Guariglia: Respuesta a algunas objeciones 327
Ezequiel de Olaso: Respuesta a Villoro 333

NOTAS

María Isabel Santa Cruz : Actualidad del tema del hombre: los estudios de la mujer 337
Magdalena Holguín: Sobre la certeza 347

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Evelyne Andreewsky et alia, *Systémique et cognition,* (P.García); K.O Apel y R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting,* (O. Esquisabel); E.Sosa, *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology,* y E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual,* (S.Monder); J. Annas, *The morality of Happiness,* (M.L. Femenías); J. de Zan, *Libertad, poder y discurso.* (L. Rossi); Garzon Valdes, E.y Salmeron, F.(ed.) *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro.* (E.T.Vargas); J.: Padilla Gálvez, *Referenz und Theorie der möglichen Welten* (J. Roetti); Obiols, G.A, y Rabossi, E. (comps), *La filosofía y el filosofar.* (S. Di Camilo); *Cuadernos sobre Vico.* (M. Sisto) 357

CRONICA

VII Congreso Nacional de Filosofía: (María J. Bertomeu)
Ciencia hoy:
XIII Congreso Interamericano de Filosofía (M. Mendoza Hurtado) 377

COLABORADORES

MARIFLOR AGUILAR RIVERO. Dirección: Universidad Autónoma de México. Europa 8-2. C.P. 04020. México D.F.

JULIA ANNAS. Dirección: Dep. of Philosophy, University of Arizona, 85721, Tucson Arizona, U.S.A.

MYLES BURNYEAT. Profesor en Robinson College, Cambridge University. Es un habitual profesor visitante en las universidades de Princeton, Pittsburgh, Harvard y Berkeley. Ha publicado *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis/Cambridge. Hackett, 1990) e influyentes artículos sobre los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, la filosofía helenística y las conexiones entre las filosofías antigua, moderna y actual. Ha editado varios volúmenes de estudios de filosofía antigua y contemporánea entre ellos *The Skeptical Tradition*. Berkeley. University of California Press, 1983. Dirección: Robinson College. Cambridge University. CB3 9AN. England.

JAVIER ECHEVERRÍA es Licenciado en Matemáticas y Dr. en Filosofía por las Universidades Complutense de Madrid y Sorbona de París. Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad del País Vasco en San Sebastián (España) y Presidente de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España. Ha publicado, entre otros libros, *Leibniz: el autor y su obra* (Barcanova, 1981), *Análisis de la identidad* (Granica, 1987), *Introducción a la Metodología de la Ciencia: la Filosofía de la Ciencia en el siglo XX* (Barcanova, 1989) y es editor de la obra colectiva *The Space of Mathematics* (De Gruyter, 1992) con Ibarra y Mormann y del libro *Leibniz: la Caractéristique Géométrique* (Vrin, 1994) con Michel Parmentier. Dirección: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, C Pinar 25, 28006 Madrid, España (Fax: 00-34-564-5252).

MIGUEL GIUSTI (Lima, Perú, 1952). Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen, Alemania. Estudios de Magister en Sociología en la Universidad Católica de Lima. Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Lima y miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. Coeditor de la Revista peruana de filosofía *Arete*. Actualmente realiza un trabajo de investigación en la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de J. Habermas. Ha publicado *Hegels Kritik der modernen Welt* (1987), *Moral y política* (1989) y diversos ensayos sobre ética y filosofía política. Dirección: Universidad Católica, Departamento de Humanidades, Apartado 1761, Lima/Perú; J.W.Goethe-Universität, Fachbereich Philosophie, Dantestr. 4-6, D-60054 Frankfurt am Main/Alemania.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL BAJO LA OPTICA DE LA TEORIA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo

1. Introducción

Una mirada desprevenida a los trabajos teóricos con los que el naturalista Konrad Lorenz quiso contribuir al esclarecimiento del problema del conocimiento permite observar que en ellos la relación con Kant aparece como permanente motivo de reflexión.[1] Por eso sorprende el hecho de que Lorenz haya dicho al final de su vida que él nunca se ocupó de un correcto estudio de la obra de Kant o que en 1942 escribió una refutación de la filosofía kantiana pero sólo después de la guerra intentó leer al filósofo, o, como él dice, intentó traducir su obra al alemán (cfr. Lorenz 1988, p. 261 sgs).

Esa declaración no debería producir en realidad tanta sorpresa. La obra crítica de Kant ha corrido la suerte de muchos otros definitivos libros de ser muy citada y poco leída. Se podría casi decir que muchas de sus más importantes ideas, como, por ejemplo, la de la existencia de conocimientos a priori o la de la distinción entre cosa en sí y fenómeno son prácticamente parte de la cultura general de cualquier ciudadano medio de un país occidental.

Ese carácter poco profesional, por así decir, de la interpretación de la filosofía kantiana del conocimiento por parte de Lorenz es en cierto sentido la causa de un déficit en su crítica. Que Lorenz no haya leído a Kant y haya sin embargo propuesto una teoría del conocimiento que tiene la pretensión, entre otras, de resolver los problemas de la filosofía kantiana no es ningún pecado. Lo que es problemático, a mi modo de ver, es que la simplificación de las ideas de Kant (como, en el fondo, la de cualquier idea) ocasiona con frecuencia malentendidos. Malentendidos y descuidos en la interpretación impiden, por su parte, llevar a cabo una crítica adecuada.

La recepción de la *Crítica de la Razón Pura* (*Crp*) por parte de la

1. Los títulos de algunos de esos trabajos hacen evidente esa relación. Véase por ejemplo : Lorenz (1943) ,[1983 (1941)]. Si bien ese no es directamente el caso en Lorenz (1977), es evidente que en ese libro aparece la formulación programática del "realismo hipotético" en relación crítica con el idealismo trascendental (Cfr. p. 20 sgs.) .

teoría evolucionista del conocimiento (*Tec*) se halla determinada por esa simplificación y esto ha traído tras de sí las siguientes consecuencias [2]

I . La desatención del aspecto lógico de la validez en la cuestión de lo *a priori* .

II . Una descuidada interpretación de la distinción entre *cosa en sí* y *fenómeno.*

El propósito de este trabajo consiste en echar una mirada a estos dos aspectos de la interpretación de la filosofía kantiana por parte de la *Tec*. Pretendo mostrar, con relación al primer punto, que la falta de una diferenciación entre la problemática del *origen* y de la de la *validez* en torno a la cuestión de lo *a priori* es la causa por la cual la *Tec* pasa por alto fácilmente que la teoría kantiana de lo *a priori* (y, sobre todo, de la síntesis *a priori*) es más controvertida de lo que ella cree. Por otra parte, y no menos importante, esa misma falta de diferenciación es la causa de que no se atienda al hecho de que la teoría kantiana de las así llamadas *disposiciones a priori* es más difícil de criticar de lo que normalmente se cree.

Con respecto al segundo punto deseo mostrar que la *Tec* aparece, en su intento por superar la distinción kantiana de cosa en sí y fenómeno, como una teoría que se halla presa (a pesar suyo) de un realismo metafísico.A la base de la doctrina kantiana del idealismo trascendental yace en cierto sentido ese realismo metafísico. Esa es, como se sabe, una de las razones de múltiples críticas y malinterpretaciones del pensamiento de Kant. El ataque de la *Tec* contra la distinción de *cosa en sí* y *fenómeno* no la salva del peligro de caer en una concepción realista que contradiría, por su parte, la noción de *concordancia* (Übereinstimmung) entre estructuras objetivas y subjetivas entendida como *adaptación* (Anpassung).

2 . *La interpretación del "a priori kantiano" por parte de la* Tec

La interpretación del " a priori kantiano" hecha por la *Tec* se puede resumir brevemente en los siguientes términos :

Lo que Kant llama *a priori* vale como tal sólo en sentido *ontogenético.* Ese *a priori* es, en cambio, desde un punto de vista *filogenético , a posteriori.*

Ese resultado se apoya en el punto de vista científico-darwinista según el cual la situación del hombre en el mundo se halla determinada por el proceso evolutivo de adaptación a su medio

2. Otros representantes de la *Tec* han intentado superar este déficit. Un ejemplo es Gerhard Vollmer (Véase Vollmer , 1985, p. 216 sgs, p. 268 sgs. También 1987a, p. 81 sgs. En el presente artículo me ocupo solamente de esos dos representantes de la *Tec.*

ambiente, de la misma manera como se halla así determinada la situación de todo ser viviente.

Se puede decir que a la base de la explicación del conocimiento ofrecida por la *Tec* yacen dos premisas centrales:

A . Todo lo que existe tiene que ser explicado en los términos de la ciencia natural porque todo lo que existe (incluído el conocimiento)es natural. El deber del investigador natural consiste en ofrecer explicaciones naturalistas.

Este no es simplemente el reconocimiento de un campo de investigación sino un principio medular por medio del cual la *Tec* pretende tener un alcance filosófico. La *Tec* está orientada por la convicción de que en el radio de acción prescrito por esa premisa se sitúa la única posibilidad legítima de explicación suficiente para uno de los problemas tradicionales de la filosofía, a saber: el problema de la naturaleza, posibilidad y origen del conocimiento. (Cfr. Lorenz, 1983, p.96).

B . El segundo principio de la *Tec* consiste en la tesis de que la vida es un proceso cognoscitivo (Erkenntnisvorgang)(Lorenz, 1977 Cap I)[3]. Todo organismo se adapta más o menos a su medio ambiente. Sin una adaptación por lo menos parcial no puede ser posible la supervivencia de un sistema viviente.

Eso significa, por una parte, que el desempeño de las facultades humanas del conocimientoestá determinado por una función conservadora de la especie, es decir, que esas facultades y su desempeño son adecuadas para la supervivencia; y por la otra, que el fenómeno del conocimiento no está limitado al ser humano sino que puede ser observado en otros sistemas naturales (también en sistemas artificiales), los cuales pueden adaptarse a su medio ambiente gracias a una adecuada transferencia de información heredada (y objetiva) (Cfr. Lorenz, 1977, p. 36 sgs. Vollmer,1985, p. 201 sgs., p. 214).

Estas dos premisas constituyen el potencial explicativo de la *Tec*. Según ella el conocimiento no puedeser explicado sino por medio de una teoría que se funde en los resultados de la ciencia natural y de la biología moderna. Según la *Tec* la teoría tradicional del conocimiento es un disciplina que pertenece a la filosofía. La filosofía no ha dado, sin embargo, ninguna explicación de la naturaleza y origen del conocimiento sino que en el mejor de los casos se ha limitado a ser una disciplina meramente normativa. La filosofía no ha desempeñado

3. Vollmer considera muy amplio este concepto de conocimiento y lo restringe a los animales vertebrados y a las máquinas electrónicas y bioquímicas con el propósito de responder a la crítica de que la amplitud del concepto de conocimiento de la *Tec* es motivo para tener ésta más como teoría evolucionista de la *información* más que del conocimiento (Cfr. Vollmer 1978a, p. 85 sgs).

una satisfactoria tarea explicativa por no haberse valido de los servicios ofrecidos por la ciencia natural. En cuanto la filosofía se aleja de las ciencias naturales en la búsqueda de solución a sus problemas podría decir el investigador natural interesado en estos problemas no sólo que aquella tiene un mero carácter tautológico sino también que es, según la fuerte expresión de Oskar Heinroth, "el curso patológico en el vacío de las facultades dadas al hombre para el fin del conocimiento natural" (citado por Lorenz , 1977, p. 30). Este sería más o menos el caso de la filosofía kantiana del conocimiento. La *Tec* pretende coadyuvar en esta situación.

¿Pero por qué y en qué medida es cierto que Kant no resolvió de manera satisfactoria los problemas de la naturaleza y origen del conocimiento?

El conocimiento humano, más precisamente el conocimiento científico, posee para Kant una determinada naturaleza. El es el resultado de la cooperación de una facultad intuitiva y una lógica y descansa en sus fundamentos sobre juicios sintéticos *a priori* dotados de carácter universal y necesario. Lo que Kant llama "seguir el camino seguro de la ciencia " (*Crp.*, p. BVII) se refiere al éxito para él comprobado de algunas disciplinas (en realidad la matemática, especialmente la geometría euclidiana, y la física de Newton) en la empresa de establecer un corpus de proposiciones sintéticas *a priori*. En dichos sistemas de conocimiento se determinan los "objetos" de la intuición pura (en el caso de la matemática) y los objetos de toda nuestra experiencia posible, es decir, de la naturaleza (ciencia físico-matemática).

Aún cuando el concepto de "conocimiento" (Erkenntnis) no es usado por Kant de manera completamente unívoca[4] ,se puede aceptar en principio que la cientificidad y objetividad que signan a las disciplinas situadas en el camino seguro de una ciencia, son la nota característica del conocimiento humano. Kant establece las condiciones de la objetividad del conocimiento mediante el análisis de las ciencias conocidas por él y que aparecían como sistemas de proposiciones dotadas de estricta universalidad y necesidad.

Ese indisputable carácter del conocimiento objetivo condiciona en Kant la cuestión del origen de lo a priori. Kant es de la opinión que la

4. En algunos pasajes de la *Crp* los conocimientos parecen ser simplemente proposiciones o sentencias (Cfr. *Crp.*, p. 81 B sgs.) En otros se refiere la expresión "conocimiento" a algo muy general de acuerdo con lo cual tanto intuiciones como conceptos son clases de conocimiento (cognitio) (A320+B376) Conocimiento pueede ser también la *experiencia* en general como producto de la referencia de nuestras estructuras intelectuales a la intuición empírica (B147). Curiosamente Stegmüller (1984, p. 16) muestra que esta falta de univocidad también afecta a la *Tec.*

filosofía trascendental debe responder a la pregunta acerca del origen de las estructuras a priori. En la introducción a la "Lógica Trascendental" sostiene Kant:.

> "Así, en la esperanza de que quizás pueda haber conceptos que se refieran a priori a los objetos, no en cuanto instituciones puras o sensibles, sino sólo en cuanto actos del pensar puro (Handlungen des reinen Denkens) , los cuales son, por lo tanto, conceptos, pero *ni de origen empírico ni de origen estético,* nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del puro conocimiento del entendimiento y de la razón, por el cual podemos pensar objetos completamente a priori. Dicha ciencia, que determina el *origen, alcance y validez objetiva* de tales conocimientos, se tendría que llamar lógica trascendental..." (*Crp.*, p. A57=B81. Subrayado mío.).

En la categórica negación del origen empírico de las estructuras intelectuales a priori se halla implícita la caracterización del origen de dichas estructuras como a priori. La sugestión de que el origen de las estructuras a priori también es a priori dice, como se puede ver, poco (si dice algo) sobre el origen. En el contexto temporal en el que se sitúa una problemática como la de la procedencia, la expresión "a priori" dice a lo sumo que algo tiene lugar *antes de* ,pero no contiene ninguna determinación del origen.

El aspecto temporal relacionado con la expresión a priori no tiene, como se saba, ningún interés para Kant (*Crp.*, p. B1). Visto de cerca, este es también el caso de la cuestión del origen de lo a priori, aunque la tácita adopción de una tesis sobre el origen a priori de lo a priori parezca sugerir lo contrario. Es indudablemente cierta la opinión según la cual la filosofía kantiana no se enfrenta al problema del origen de las estructuras a priori del conocimiento sino que las considera más bien como presupuestos necesarios de todo conocimiento posible. De ahí también se sigue la interpretación de acuerdo con la cual el problema de por qué esas determinadas estructuras constituyen nuestro aparato cognitivo y no otras es un problema no solucionado por Kant, y muy probablemente insoluble en términos kantianos. [5]

La renuncia a dar una solución al problema del origen parece, sin embargo, relacionada con Kant. La parte de la *Crp.* en la que Kant se

5. "Pero acerca de la característica de nuestro entendimiento de llevar a cabo a priori la unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías y sólo exactamente por medio de esa clase y número de las mismas se puede ofrecer, claro está, tan poco un fundamento, como acerca de por qué tenemos estas y no otras funciones del juzgar, o por qué tiempo y espacio son las únicas formas de nuestras intuición posible." (*Crp.*, p.. B145/46)

propone responder a la cuestión de la referencia de nuestras estructuras intelectuales a objetos es concebida como una *justificación* , o mejor, como la respuesta a un problema de naturaleza jurídica (quid juris) ; a saber, ¿ *con qué derecho* hacemos un uso (objetivo) de los conceptos a priori que *poseemos* ? No se trata de ofrecer una *explicación de la posesión* , de las *razones de la posesión* , sino de *una justificación del uso objetivo* de los conceptos a priori. La posesión es para Kant un hecho incontrovertible (y a lo mejor inexplorable) (Cfr. *Crp*., p.. A85=B117 sgs..)[6]

Una semejante explicación de la posesión ya había sido intentada según Kant por lo que él llama la *derivación fisiológica* de los conceptos a priori por parte de Locke. Al comienzo de la *"Deducción..."* califica Kant los esfuerzos de Locke en términos elogiosos, pero no se abstiene de considerarlos al mismo tiempo como faltos de éxito:

> "Tal rastreo de los primeros esfuerzos de nuestra facultad de conocimiento para ascender de las percepciones individuales a los conceptos generales tiene sin duda gran utilidad y se ha de agradecer al famoso Locke por ser el primero en abrir ese camino." (*Crp*., p. A86=B119/9).

En una reflexión perteneciente a la época posterior a la publicación de la primera edición de la *Crp*. se puede leer:

> "Yo no me ocupo de la evolución de los conceptos como Tetens[7] (todos los actos por medio de los cuales son producidos conceptos), ni del análisis, como Lambert [8], sino simplemente de la validez objetiva de los mismos. Yo no compito con estos hombres" (R4900)

Al final de la presentación del programa de la *"Deducción..."* afirma Kant, sin embargo, que si la derivación fisiológica o empírica

6. Sabido es que la cuestión en torno a la justificación no vale, o mejor, no es necesaria en el caso de las estructuras a priori de la sensibilidad. No obstante lo importante en este contexto es que la prueba de la aprioridad de las estructuras sensibles depende de que ellas sean condiciones de la posibilidad del darse de los objetos y no al contrario. En esa medidas también sería ilegítima una explicación, o una investigación empírica de la posesión de dichas estructuras sensibles.

7. Johann Nikolaus Tetens (1736-1807), profesor de filosofía en Kiel desde 1789; autor del libro muy conocido y valorado por Kant : *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*.

8. Johann Henrich Lambert (1728-1770) Matemático y filósofo. Sostuvo una breve correspondencia con Kant en torno a la *"Dissertatio..."* de este último. El comentario crítico de Lambert al mencionado escrito de Kant ejerció una decisiva influencia en la formulación del programa ccrítico kantiano, como lo atestigua el mismo Kant en cartas a G. Ch. Reccard (7 de Junio de 1781) y a J. Bernoulli (16 de Noviembre de 1781).

es consecuente (lo cual no es el caso de Locke) debe conducir al escepticismo (como en el caso de Hume) y a la negación de la existencia de conocimientos fundados a priori:

> "La derivación *empírica*, empero, que se le ocurrió a ambos (Locke y Hume) no puede ser compatible con la realidad de los conocimientos científicos a priori que tenemos, a saber;: la *matemática pura* y la *ciencia natural general*, y por tanto es refutada por los hechos (durch das Faktum)" (*Crp*., p.. B128).

Esta última apreciación negativa de la así llamada investigación fisiológica o genética acerca de nuestros conceptos concuerda mucho mejor con la propia perspectiva kantiana que las citadas arriba, al punto de que la opción kantiana tiene que excluir forzosamente la investigación genética, pese al hecho de que ella no se considere a sí misma, *prima facie*, como compitiendo con ésta. Esta relación de exclusión se funda en dos puntos principales :

2.1. Una derivación genético-empírica de nuestras estructuras a priori, sensibles y conceptuales, niega el carácter absolutamente general y necesario con el que está dotado nuestro conocimiento ya que ella explica cómo tales estructuras "han sido adquiridas por experiencia y reflexión " (*Crp*. Pág. A85=B117), y lo que proviene de la experiencia no puede ser considerado como provisto de estricta sino solamnete comparativa o inductiva universalidad.

2.2. En cuanto la explicación genética presupone conocimientos extraídos de la experiencia, se puede decir que ella tiene una forma circular, ya que ella hace uso implícito, en su explicación, de las condiciones que hacen posible la experiencia. No hay, según mi conocimiento, una argumentación explícita de Kant en contra de la circularidad en la que caería una explicación empírica de las condiciones de la experiencia. Yo pienso, no obstante, que en el resultado de la *"Deducción..."* está contenido este argumento implícitamente,pues él afirma que las categorías son condiciones (según la forma del pensar) de la posibilidad del objeto de la experienciaen cuanto son condiciones de experiencia. Así, si se quiere explicar el origen de las categorías por medio de la experiencia y de informaciones provenientes de ella se incurriría en un círculo. En ese sentido se puede afirmar que la contratesis de la circularidad forma parte de la argumentación trascendental.

A continuación quiero examinar más de cerca los dos puntos acabados de mencionar.

2.1. Si se acepta el carácter unversal y necesario de los conocimientos a priori es legítimo rechazar la investigación acerca del

origen fisiológico de las estructuras a priori que posibilitan tales conocimientos. Sobre esa base sería completamente plausible el tipo de argumentación trascendental, pues ésta se limita al ser, como se dijo, una mera justificación y no una explicación suficiente del *factum*,o mejor una *explicación razonada* (y no necesariamente *informada* con contenidos) de por qué bajo determinadas condicioneses posible obtener una experiencia objetivamente estructurada. Es en este sentido que se dijo arriba que el problema de la *naturaleza* del conocimiento objetivo (definido por el *factum* de las estructuras a priorique le dan carácter universal y necersario a los juicios científicos) condiciona en Kant el problema del *origen*.

A mi modo de ver sigue habiéndo sólo un modo de refutar el punto de vista kantiano; a saber : por medio de la negación del *factum*, o mejor, por medio de la declaración fundamentada de que el conocimiento no está dotado de ninguna manèra de necesidad y universalidad incondicionadas.

La *Tec* niega ciertamente el citado *factum* en cuanto califica de psicológicas la universalidad y necesidad referidas por Kant. Yo pienso, sin embargo, que a esa crítica le hace falta una contribución razonada que debería provenir de la investigación lógica y también de la llamada lógica de la investigación científica.

En efecto, la *Tec* acepta el carácter constitutivo de la experiencia de lo a priori (inclusive de lo sintético a priori), pero no su necesidad intelectual (Denknotwendigkeit) (Cfr. Vollmer, 1987., p. 127).Esta declaración descuida, sin embargo, el problema fundamentalmente lógico relativo a tales conocimientos.

La aplicación del término *a priori* trae consigo, a mi modo de ver, la aceptación de una característica de aquello a lo que el término se aplica (conocimientos , o juicios) que difícilmente se deja explicar en términos empíricos o psicológicos. Esto no es tan evidente en el caso de la síntesis a priori como en el caso de los conocimientos cuya naturaleza a priori les es conferida por su carácter analítico. De ahí que la Tec pueda abstraer el carácter donador de necesidad del carácter constitutivo de la experiencia que está envuelto en la noción de *"síntesis a priori"* . No es el objeto de este artículo decidir sobre la existencia o no de conocimientos sintéticos a priori; sólo me interesa destacar que la aceptación o no de la noción de *"a priori"* (y, a fortiori, de *"sintético a priori"*)conlleva sobre todo implicaciónes concernientes a la validez lógica de aquello a lo que se refiere dicha noción.

En este orden de ideas, yo no veo cómo una investigación empírico genética pueda contribuir, por ejemplo, a la solución del problema de si la validez de los juicios matemáticos (su *universalidad* y *necesidad*) se deriva de su carácter analítico o no. Un cuestionamiento similar se podría dirigir hacia el potencial explicativo del *comportamiento lógico*

de determinados conocimientos analíticos,gracias al cual estos conocimientos derivan su validez justamente de su carácter analítico y no empírico.. Dirigido a la Tec este cuestionamiento apunta a saber si ella está provista de una explicación que contrarreste la sugestión filosófica de que hay problemas filosóficos y epistemológicos que demandan una demarcación entre la investigación lógica y la explicación empírica.[9] Uno de esos problemas sería el del *comportamiento lógico* de los conocimientos analíticos que confieren validez irrestricta a esos conocimimientos, el cual afecta notoriamente el empleo de la noción *"a priori "* desde los días de Kant.

La *Tec* acepta la existencia de un a priori sintético sin entender suficientemente el hecho de que esa concepción ha sido objeto de decisivas críticas [10]. La fuerza de estas crìticas yace, a su vez, en su carácter lógico-epistemológico.

Con respecto al tema de los conocimientos sintéticos a priori hay dos aspectos de estricta naturaleza lógica que deben ser considerados en toda interpretación de la filosofía kantiana del conocimiento : a) el problema de su existencia o no existencia, y b) el problema relativo a la validez de tipo lógico involucrado en ellos.

Si la *Tec* desea afirmar que no es constatable necesidad y universalidad incodicionadas, como sí lo creía Kant, pienso que debería prescindir de la utilización del término *sintético a priori*, porque ese término alude principalmente a una constelación lógico-epistemológica de problemas que ella no parece pretender discutir. Creo que, en el fondo, esta observación podría hacerse extensiva a la noción de *a priori* en general.

Debe decirse en este lugar que la *Tec* concentra preferentemente su interés en la explicación de nuestras más elementales facultades del conocimiento y no tanto en el esclarecimiento del problema concerniente a los fundamentos de las ciencias y que ella no considera viable la explicación biológico-genética acerca de la naturaleza del conocimiento científico (Cfr. Vollmer, 1985, p. 73 y sgs.). En relación con esto , es comprensible que se halle más interesada en la explicación de la génesis de *lo a priori* que en la de los aspectos lógicos involucrados en esta noción. Por tal motivo sea quizás mejor afirmar

9. Véase , por ejemplo, Frege : *Der Gedanke: eine logische Untersuchung*, p.. 31. En : *Logische Untersuchungen*. Göttingen. 1986.

10. Las críticas de Louis Couturat y Hans Reichenbach son ya prácticamente canónicas. Véase Couturat: *La philosophie des mathèmatiques de Kant*, p. 303 sgs. En :*Les principles des mathèmatiques*. Hildesheim. 1965. También Reichenbach : *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie.*, p. 61, p. 129 y sgs. En : *Gesammelte Werke*. Tomo I .Braunschweig. 1977.

que ella no se ocupa de lo *a priori* sino de lo *innato* (o de lo *adquirido*, según se adopte un punto de vista ontogenético o filogenético).

Esta diferenciación me parece central en el contexto de la interpretación del pensamiento kantiano. Cuando Kant escribe:

> "Aún cuando todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no por ello surge todo él de la experiencia." (*Crp.*, p. B1)

reconoce desde un cierto punto de vista, a saber, el temporal, que la experiencia tiene una *prioridad* con respecto a todos nuestros conocimientos posibles:

> "Según el tiempo, pues, no precede ningún conocimiento en nosotros a la experiencia y todos empiezan con ella." (*Crp.*, p. B1)

Es evidente que el término *"experiencia"* no debe ser entendido aquí como sinónomo de *"resultado"* o de *"conocimiento"* (Crf. supra, nota 3),sino que él se refiere más bien al material básico de los sentidos. La prioridad temporal de la *empiria* con respecto a todos nuestros conocimientos no niega, según Kant, el hecho de que hay conceptos y formas a priori. Con respecto a la experiencia no tendrían estos conceptos y formas a priori una prioridad temporal sino lógica.

Debe observarse, claro está, que lo que se puede llamar prioritario desde el punto de vista lógico es básicamente la propiedad de ciertas proposiciones. Se puede pensar que el adjetivo *lógico* no es suficiente para designar la prioridad de las formas y los conceptos a priori, ya que no sólo hay proposiciones sino también facultades y en general disposiciones a priori. Por esa razón es quizás más adecuado utilizar un término como *"lógico-epistemológico"* paradesignar la mencionada prioridad. Esa inexactitud en el empleo del término *"lógico "* , referido a la prioridad de lo a priori, depende, a mi modo de ver, de la arriba mencionada ambigüedad con la que Kant se sirve del término *"conocimiento"*. Una interesante propuesta para superar esa ambigüedad es la interpretación que hace Stegmüller de la *intuición a priori* en términos lógico-epistemológicos:

> "Intuiciones a priori serían entonces (entiéndase exactamente lo que sea bajo la noción de *intuición*) las intuiciones que nos posibilitan legitimar cierto tipo de proposiciones sin tener que remontarse a experiencias sensibles." (Stegmüller, 1984, p. 31)

En ese sentido se podría muy bien extender la *prioridad lógica* de lo *a priori* a las, en términos kantianos, formas sensibles.

Los términos *"innato"* y *"adquirido"* se compadecen , pues, mejor con los propósitos de la *Tec* que los términos *"a priori"* y *"a posteriori"* :aquello que desde un punto de vista ontogenético es innato, es para la *Tec* adquirido desde una perspectiva filogenética.

Ahora bien, acéptese que en ningún campo del conocimiento hay estricta universalidad y necesidad (lo que seguramente es cierto, pero sólo puede ser afirmado después de una investigación lógico-eoistemológica),reconózcase , además, la designación de lo *a priori* de la *Tec* (esto es, que lo a priori no es ni un predicado ni un adverbio con significación lógica sino que se refiere al carácter ontogenéticamente innato de nuestras disposiciones cognoscitivas), surge todavía la pregunta: ¿Cuánta fuerza explicativa comporta la afirmación de que lo que es ontológicamente innato, es adquirido filogenéticamente ? Dicho en otras palabras: ¿Es esa idea una explicación suficiente del origen de nuestras disposiciones cognoscitivas?

La *Tec* reconoce, con Kant, que nosotros estamos provistos de estructuras (innatas) a priori constitutivas de la experiencia. Ella niega, sin embargo, el carácter universal y necesario de que tales estructuras dotan a nuestros conocimientos. Según ella una adecuada investigación del tipo filogenético debe arrojar luz acerca del origen de esas estructuras al igual que debe responder a la pregunta de por qué tienen que ser exactamente esas disposiciones y no otras; finalmente, la investigación filogenética debe solucionar el problema de la concordancia o adecuación de las estructuras subjetivas del conocimiento y las estructuras objetivas del mundo, en otras palabras, debe solucionar el problema de la objetividad del conocimiento.

Para la *Tec* nuestras estructuras cognoscitivas son exactamente esas y no otras porque "ellas han probado ser utilizables, adecuadas para la supervivencia en la evolución " (Vollmer, 1985, p. 201. Cfr.,p. 214). Ellas están (en parte) adaptadas al mundo puesto que ellas son un resultado de la evolución. Dicho más exactamente:

> "Nuestro aparato de conocimiento es un resultado de la evolución (biológica). Nuestras estructuras (subjetivas) del conocimiento de adecuan (passen auf) a las estructuras (objetivas) del mundo, porque ellas se han configurado (herausbilden) en la adaptación (Anpassung) a ese mundo. Y ellas concuerdan (en parte) con las estructuras reales porque sólo una semejante concordancia posibilita la supervivencia." (Vollmer, 1985., p.. 64. También, 1987, p.. 102).

Esta explicación equivale a la siguiente: un organismo A vive y se desarrolla. Para que ese organismo viva y se pueda desarrollar es

necesario que él se adapte, por lo menos en parte. Por lo tanto hay una adaptación parcial del organismo ya que él vive y se desarrolla. Así pues, hay adecuación (Passung) de los aparatos de conoci miento que han evolucionado biológicamente porque hay adaptación (Anpassung), y hay adaptación (y supervivencia) porque hay adecuación de los mencionados aparatos al mundo.

Mi propósito no es, de ningún modo, poner en cuestión el hecho enunciado en la formulación citada. Mi interés se orienta únicamente a ver si la solución naturalista al problema del conocimiento tiene suficiente fuerza explicativa. Está propuesto que el potencial explicativo de la aclaración naturalista descansa en la idea de la evolución biológica. En otras palabras, el origen y valor de adaptación de las facultades del conocimiento tiene que poder ser explicado de modo naturalista porque ellas son el resultado de la evolución biológica. Considerado exactamente, ese argumento no es más que el principio que se dijo arriba que rige al naturalismo (supra. Pág. 3. A.). Yo pienso que la formulación citada de Vollmer tiene más valor para la deseada explicación del origen del carácter adaptativo de nuestras facultades de conocimiento como indicación de un camino permanentemente orientado por este principio que como resultado definitivo.

Se podría preguntar: ¿cuál es la diferencia entre la afirmación de que nosotros estamos provistos filogenéticamente de un aparato de conocimiento que concuerda con el mundo real con aquella otra según la cual la concordancia o adaptación es posible por una *harmonia praestabilita* ?

La única diferencia parece ser que la primera tesis descansa en el principio que rige al naturalismo, el cual es reconocido indiscutidamente como *objetivo*, mientras que la tesis de una *harmonia praestabilita* hace referencia a explicaciones metafísicas en descrédito de una época post-crítica, post-kantiana. Ahora bien, si el recurso de una *implantación* filogenética de las llamadas disposiciones a priori no es visto como un camino, un método para resolver el problema del origen,sino que es defendido como una definitiva explicación de ese problema, la Tec no haría más que cambiar un dogma por otro. Pues la pretención de ofrecer una completa explicación filogenética presupone el hecho de que el completo desarrollo histórico-genético de nuestro aparato cognoscitivo ya ha sido investigado. El poco más de un siglo desde la publicación de los trabajos de Darwin y los apenas más de treinte años desde el descubrimiento del DNA parecen aún muy poco para dar una definitiva respuesta genética a esa problemática.

Que el *desideratum* explicativo de la *Tec* se enfrenta a semejantes, por así llamarlos, *obstáculos temporales* es algo visto por los estudiosos de la génesis de las facultades cognoscitivas. Vollmer reconoce que "el período de tiempo que nosotros abarcamos con nuestra observación , es diminuto medido con los millones de años que constituyen la aproximada edad del mundo; nosotros sólo poseemos una, por así decir, toma momentánea del cosmos." (Vollmer, 1987, p. 59)

Por medio de la expresión *"resto no racionalizable"* se refiere Lorenz a las dificultades de tipo etiológico de las ciencias para mostrar las largas cadenas de acontecimientos que son constitutivas de fenómenos como la vida o el conocimiento:

> "El número de causas puramente históricas que hay que conocer para explicar completamente el ser así y no de otro modo de un organismo es, aunque no infinito, sí por lo menos tan grande como para hacer fundamentalmente imposible al hombre seguir la completa cadena de causas, aún cuando ésta tuviera un fin. Queda así siempre un *resto irracional* o no racionalizable, como dice Max Hartmann." (Lorenz, 1977, p. 54)

Vale preguntar si esa limitación temporal de la ciencia no afecta por igual a la explicación filogenética del conocimiento y si es superable.La explicación filogenética es el fin remoto de la *Tec*. La creencia de que una tal explicación ya ha sido alcanzada solo porque se cuenta con el instrumental básico de la ciencia natural y la teoría de la evolución es dogmático. La pretensión de una completa explicación no parece fácil de ser llenada porque es de suponer que tan largos períodos de tiempo son inaccesibles para la ciencia humana. Por otra parte, es evidente que con la explicación naturalista del origen de nuestras disposiciones de conocimiento y de la concordancia de las mismas con el mundo real queda abierta la pregunta relativa a las *razones* de la adecuación para la supervivencia de esas determinadas estructuras. Dicho de otro modo, la *Tec* responde a la cuestión del carácter de concordancia del que están dotadas nuestras estructuras de conocimiento por medio del recurso a la adecuación para la supervivencia pero no dice nada acerca de las causas de esta mutua relación (¿un resto no racionalizable , tal vez?).

En su comentario crítico a la *Tec* Peter Bieri sugiere algo que me parece interesante:

> "Los comentarios evolucionistas no explican la *existencia* de algo. Ellos explican en cuanto ellos ofrecen descripciones funcionales para un fenómeno cuya existencia se halla presupuesta. Explicar esa existencia significa contar detalladas historias causales. No es

necesario decir que estamos todavía muy lejos de tales historias; justamente en el caso de fenómenos que se pueden describir en un sentido de algún modo rico como procesos de información." (Bieri, 1987, p.. 146)

En cuanto la *Tec* se presenta como programa de investigación no se puede decir, claro está, que ella es dogmática en el sentido que lo es la mencionada tesis de una *harmonia praestabilita*. Con la comparación de ambas teorías de cara a las limitaciones temporales que afectan la explicación científica de procesos evolutivos sólo intento llamar la atención sobre el hecho de que, justamente, del carácter no dogmático e inconcluso de un proyecto empírico-naturalista de explicación del conocimiento se sigue que la base racional y argumentativa de un modelo trascendental como el kantiano no puede considerarse como completamente descalificada por aquél. En cuanto el modelo trascendental no cumple satisfactoriamente con un cometido explicativo, tampoco se puede decir, por supuesto, que éste descalifique la explicación naturalista.

2 . 2 . Como toda explicación de las condiciones de posibilidad de la experiencia o del conocimiento por medio de datos de esa experiencia la *Tec* también tiene un carácter circular. Vollmer considera esa circularidad ciertamente inevitable, pero al mismo tiempo piensa que se trata de una fructífera referencia mutua entre ciencia y teoría del conocimiento:

"Teoría del conocimiento y ciencia fáctica forman una estructura fructífera y autocorregible de retroacoplamiento, un círculo virtuoso." (Vollmer, 1985, p. 213. Cfr. también, p.176).

Que esa circularidad es inevitable y fructífera me parece plausible. Muchas de las cuestiones de la teoría del conocimiento deben sin duda ser abordadas con ayuda de los resultados de las ciencias naturales. Las ciencias naturales deben en cierto sentido aportar el material a la teoría del conocimiento. Los resultados científicos deben contribuir inclusive en la conformación del andamiaje conceptual de la filosofía del conocimiento si ésta no desea ser un discurso meramente vacío y tautológico. Más aún, yo creo que este es un destino al que difícilmente escapa la filosofía del conocimiento.

Kant pensaba, por ejemplo, que una investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento tenía que preceder a este conocimiento y ser independiente de él. Pero él no pudo evitar caer en un círculo semejante al mencionado. Eso se puede ver en el uso de rudimentarios conceptos psicológicos en su explicación o

fundamentación del conocimiento (cfr. Strawson, 1966, p. 19 sgs., p. 32. Sobre la circularidad de Kant véase también Lütterfelds, 1987, p. 3 sgs).

Pero el que haya una estructura de retroacoplamiento entre teoría del conocimiento y ciencia y el que , en términos tradicionales, el sujeto *cognoscente* pueda hacerse objeto de la ciencia no debe servir para olvidar que una diferenciación entre un *aspecto normativo-explicativo* de la cientificidad en general y una *pretensión esclarecedora (e informadora)* de la teoría del conocimiento es hasta cierto punto necesaria y no menos fructífera que el citado retroacoplamiento (cfr. Stegmüller, 1984, p. 10 sgs.).

El aspecto normativo-explicativo sería más general y fundamental que el esclarecedor y se ocuparía fundamentalmente de la legitimación de los llamados discursos científicos. La *Tec*, que vale como ciencia natural del conocimiento, estaría según esto subordinada, como cualquier otra ciencia natural a una disciplina normativa superior.

La ventaja de una diferenciación como esa estaría en que la primera parte (la normativo-explicativa) establecería los criterios generales por los cuales un discurso puede ser considerado científico u objetivo. En la segunda parte (la esclarecedora) se aplicarían esos criterios en la investigación de los desempeños del sistema cognitivo que interese.

La *Tec* parece renunciar a hacer una distinción semejante. Ella acepta los más elementales y conocidos criterios de la cientificidad de un modo que parece incluso un poco ingenuo, como se puede apreciar en la siguiente formulación de Lorenz:

"Pero hay cosas en las que creo sólidamente como probadas teorías sin tener la menor prueba de que mi convicción es correcta. Así, creo por ejemplo que el universo se halla regido por un único principio (Satz) de leyes naturales libres de contradicción entre sí, que nunca se quebrantan. Esa convicción, que tiene para mí personalmente un carácter axiomático excluye sucesos extranaturales..." (Lorenz, 1973, p. 87)

Lo mismo ocurre con los arriba citados principios en que descansa la *Tec* (cfr. supra, p. 3). Se trata, a saber, de principios de la objetividad de todo conocimiento cuyo valor no puede ser razonablemente puesto en duda. Es bien posible que una investigación de los criterios de objetividad que asisten a esos principios sea irrelevante para el investigador natural. Tal investigación podría incluso impedir el trabajo científico ya que una

larga ocupación con la justificación de los principios y criterios de la objetividad podría bloquear la obtención de resultados concretos.

Pero para una investigación filosófica es ese tipo de consideración esencial, ya que ella se interesa por establecer demarcaciones entre ciencia y pseudo-ciencia. Una demarcación semejante implica al mismo tiempo el reconocimiento de una limitación de los discursos científicos.

La filosofía trascendental kantiana se ocupó de tal demarcación, como se sabe. Ella se presentó originalmente como una teoría de la reflexión sobre las condiciones de la cientificidad. Es esto lo que Kant quería decir al afirmar que el conocimiento trascendental "no se ocupa tanto de los objetos, sino en general de nuestro modo de conocer objetos en cuanto éste debe ser posible a priori." (*Crp.*, p. B25). Así, la filosofía trascendental aparece como un proyecto metateórico muy abstracto que pretende explicar razonadamente cuáles son las condiciones mínimas que permiten llamar objetivo a cualquier tipo de conocimiento.

La *Tec* parece ser también un metadiscurso semejante al kantiano, de cuyos resultados debe surgir incluso la solución a muchos problemas dejados abiertos por Kant. Es de esperar de ella, por eso, que haga una distinción entre aspectos metodológicos y de legitimación y aspectos de aplicación de los criterios establecidos como objetivos al esclarecimiento del problema del conocimiento. Ese procedimiento me parece hoy tan urgente como en la época de Kant, pero no porque el peligro de confundir ciencia y pseudo-ciencia resida en ese "andar a tientas entre meros conceptos" con el que calificó Kant las discusiones metafísicas, sino porque creo que la filosofía, en coordinación con las ciencias naturales, debe velar por articular sus motivaciones explicativas en la conformación de modelos de prevención racional contra la creencia de que algunas aplicaciones de las ciencias naturales, que tienen un contenido claramente ideológico, son objetivas, cuando en realidad no son más que concepciones poco controladas racionalmente, que, en lo fundamental, se hallan entrampadas en peligrosas *Weltanschauungen.*

Así, Lorenz en 1943 (!) se oponía a las ideas del filósofo de la cultura Oswald Spengler, según las cuales la decadencia cultural es atribuible a algo así como una "lógica del tiempo", con un planteamiento naturalista completamente contagiado por el espíritu de la época. Contra el fatalismo de Spengler, Lorenz sostiene que un conocimiento inductivo y causal de las razones por las cuales surgen fenómenos de "involución" al interior de procesos de domesticación (la cultura humana es un estadio elevado de domesticación) nos debe dotar de la base científico natural para *corregir* dichos fenómenos.

La degradación moral que aqueja a sociedades que han alcanzado un estadio maduro de civilización crece y se reproduce como un cáncer (Lorenz, 1943, p 301/2).

> "Puesto que en el caso del ser humano no hay ningún domesticador que prevea, y las consecuencias de la domesticación antes bien pueden mandar ciegamente a su antojo, todas esas causas han de tener entonces el efecto de esperarse de que un pueblo cultural poco después de alcanzar la fase de la civilización decaiga, mientras una política racial (Rassenpolitik) conciente, científicamente cimentada no impida ese desarrollo de las cosas... Nosotros no vemos en las apariciones de decadencia condicionadas por la civilización ninguna "necesidad orgánica del destino", ninguna "lógica del tiempo", como se expresa Spengler, sino que afirmamos consolados que una puramente inductiva investigación causal, hoy en día ya claramente -en comparación- demarcada, estará en condiciones de descubrir las leyes (GesetztmäBigkeiten) de esos sucesos regulares y nos pondrá con ello los medios en la mano para dominar su transcurso." (Lorenz, 1943, p. 302) [11]

Yo pienso que el craso error de hacer hablar a una ideología por medio del *lenguaje de la ciencia* no se debe a la maldad humana sino que está íntimamente conectado con una irreflexiva e ingenua aceptación de los presupuestos sobre los que descansa la ciencia natural. Esa ingenuidad consiste tanto en la aparente ignorancia de la racionalidad que asiste a nuestro *comportamiento epistémico* como en el desconocimiento de que la racionalidad científica tiene límites. Que la ignorancia del investigador natural que acepta ingenuamente los principios del conocimiento natural respecto de la racionalidad de esos principios no es más que aparente, es algo que puede quedar claro si se atiende al hecho de que si tal ignorancia fuera real, eso lo conduciría a una autorrefutación, como me parece quer lo muestra muy bien Hilary Putnam en su crítica al "eliminativismo" de Quine (Putnam, 1987, p. 242). La pregunta sería si el punto de vista de Putnam vale contra cualquier tipo de eliminación del aspecto normatoivo. Yo creo que sí.

Ahora bien, habría que saber si el reconocimiento de la importancia de un aspecto normativo, por un lado, o la simple aceptación arreflexiva , la seguridad axiomática de los principios del conocimiento natural, por el otro, son de alguna importancia en orden

11. Llama la atención, por lo demás, que Lorenz no dejó de considerar la decadencia cultural en términos fisiológicos y que, de acuerdo con ello, siempre se mostró partidario de un *tratamiento clínico* contra ese tipo de *patología*. (Lorenz, 1977. Pág. 32).

a delimitar ciencia de pseudo-ciencia, o a evitar la *subjetivización* de los discursos científicos, considerados tradicionalmente como canones de *objetividad* .La importancia de un aspecto normativo pasa desapercibida al científico natural, al naturalista con pretensiones epistemológicas y al filósofo eliminativista cuando se trata de principios tan básicos que pueden ser ellos mismos aceptados *ingenuamente*, esto es, sin que sea necesario *justificar* su racionalidad. Yo creo, sin embargo, que hay una línea directa que une esta ingenuidad (en principio no tan inconveniente) con la problemática creencia de que la explicación científico-natural posee el mismo carácter incontrovertible de los criterios de objetividad y racionalidad de la ciencia natural.Yo pienso que se trata de dos formas gemelas de ingenuidad. De ahí que, entre otras, un ámbito metateórico, crítico y normativo no pueda ser eliminado de la epistemología.

3 . *La Tec y la cuestión de la "cosa en sí"*

Una tesis central de la *Tec* es el llamado *realismo hipotético*. Según esa tesis la adaptación de las estructuras subjetivas del conocimiento a las estructuras objetivas del mundoes una concordancia que tiene lugarentre entidades reales. Para la Tec no es posible ofrecer una prueba bien fundada racionalmente de la existencia del mundo real. Se trata tan sólo de una hipótesis cuya plausibilidadresulta de la tesis central del naturalismo darwinista: la idoneidad para la supervivencia. Dicho brevemente: el sujeto o sistema de conocimiento existe realmente en un mundo igualmente real al que él se adapta, por lo menos parcialmente, pues de otra forma no sería posible la supervivencia.

"Nosotros suponemos que hay un mundo real, que él tiene ciertas estructuras y que esas estructuras son en parte cognoscibles y probamos qué tan lejos llegamos con esas hipótesis." (Vollmer, 1987, p. 35)

El realismo de la *Tec* es fundamentalmente un realismo empírico del sentido común. Para hacer esto evidente considérese la formulación del naturalista Simpson, frecuentemente citada por Vollmer:

> "Para expresarlo burda pero gráficamente: el mono que no tuvo una percepción realista de la rama hacia la que saltó fue pronto un mono muerto y no forma parte de nuestros ancestros." (citado por Vollmer, 1985, p. 50. También, 1987, p. 103)

Basada en ese modelo realista del sentido común y motivada por una suerte de objeción a la idea de la limitación del conocimiento a la

intuición, la *Tec* emprende una crítica en contra del concepto de *"cosa en sí"*, o mejor, en contra de la distinción kantiana de *cosa en sí* y *fenómeno*. La idea de que el conocimiento únicamente se refiere a lo que aparece, pero el mundo real (la cosa en sí) permanece completamente desconocida o incognoscible puede ser considerada como un impedimento de la investigación científica.(cfr. Lorenz, 1977, p 26)

Contra una concepción idealista-trascendental la *Tec* propone por esa razón un punto de vista realista en el que el concepto kantiano de *cosa en sí* es entendido como equivalente al de un *mundo real* para el conocimiento. Para ese punto de vista realista es esencial la idea de que todo conocimiento (no sólo humano) ha de ser considerado como el intercambio entre el sistema o sujeto que conoce y el medio u objeto que es conocido, los cuales son igualmente reales.(cfr. Lorenz, 1977, p. 26 sgs.)

> "La relación real entre el en sí de las cosas y la especial forma a priori de su aparición (Erscheinung) está dada, según nuestra opinión, por el hecho de que esa forma ha surgido como una adaptación en las decenas de miles de años que ha durado la historia evolutiva de la humanidad en el enfrentamiento con las regularidades según leyes (Gesetzlichkeiten) que se encuentran diariamente del ser en sí. Esa adaptación es la que ha otorgado de forma innata a nuestro pensamiento una estructuración que corresponde ampliamente con la realidad del mundo exterior." (Lorenz, 1983, p. 98/99)

Esta interpretación de la noción kantiana de una "cosa en sí" comporta, no obstante, por lo menos dos aspectos problemáticos.

3 . 1 . La idea de una adaptación parcial pone en aprietos la afirmación de la existencia del mundo real como cosa en sí.

Si la objetividad, o la referencia real, del conocimiento consiste en una correspondencia parcial de las estructuras subjetivas y objetivas, es evidente que ese isomorfismo o igualdad de estructura posee un carácter *relativo* o, si se prefiere, *relacional*.. En esa medida no es posible decir qué estructura tiene la realidad independientemente de esa relación. Acéptese que se puede saber qué y cómo es esa realidad en sí; ese conocimiento supondría de ese modo lo que es esa realidad independientemente de la relación de conocimiento, y eso choca contra la idea de una relación de conocimiento.

Según la *Tec* todo sistema cognitivo (animal o humano, natural o artificial) está provisto de determinadas estructuras que se adaptan a su medio ambiente. Es de suponer que cada una de esas adaptaciones

tiene un carácter propio. A pesar del hecho de que hay variedad y multiplicidad de adaptaciones, la *Tec* habla de un único mundo real. ¿Còmo puede armonizar tal relativismo (multiplicidad y variedad de adaptaciones) con un punto de vista realista que defiende la unicidad del mundo real?

Considérense, por ejemplo, dos sistemas cognitivos A y B. El sistema A posee una percepción visual planimétrica; B, en cambio, una estereométrica, como la nuestra. Se trata de dos sistemas muy diferentes de adecuación y adaptación. Tanto la perspectiva, por así decir, planimétrica, como la estereométrica son acordes, sin embargo, con el principio darwinista de la idoneidad para la supervivencia.

De acuerdo con la *Tec* cada uno de estos aparatos perceptivos suministra información sobre la realidad objetiva (cfr. Vollmer, 1987, p. 119). Consecuentemente, los sistemas A y B estarían provistos de una correspondiente información innata sobre la realidad objetiva. Ambos sistemas tendrían, pues, correcta información sobre el mundo, aunque el mundo es diferentemente percibido por cda uno de esos sistemas.

Si hay diferentes tipos de adaptación, pero por otra parte sólo un mundo real (aunque hipotético), debe haber de todos modos algún criterio de acuerdo con el cual se pueda decir que hay sistemas de percepción que suministran una más adecuada imagen del mundo que otros.¿Qué tipo de criterio es ese?

Lorenz soluciona este problema mediante el recurso a la teoría de los estratos del ser real de Nicolai Hartmann (cfr. Lorenz, 1977, p. 56). El estaba convencido de que "la evolución va, en general, hacia arriba" (Lorenz, 1977, p. 47 sgs. Popper-Lorenz, 1988, p. 15). No es este el contexto adecuado para discutir esa presunción. Considero, en principio, suficiente señalar que ella parece presa de prejuicios de tipo antropomórfico. En este contexto creo que es de indiscutible valor una investigación metodológica y filosófica como la caracterizada en 2.2 que indique los límites del uso de interpretaciones teleológicas o teleonómicas en las ciencias naturales.

Vollmer, quen no reconoce tan abiertamente como Lorenz los presupuestos metafísicos que yacen a la base de su teoría de la *unidad del mundo real*, propone el siguiente criterio ara saber o determinar cuándo un aparato de conocimiento es *mejor* que otro:

> "Cuantos más elementos o piezas de determinación (Bestimmungsstücke) él pueda procesar, tantos más difíciles estímulos puede él diferenciar entre sí, por tanto, cuanto mayor es su *capacidad de disociación* (Auflösungsvermögen), tanto más se aproxima él a la realidad extrasubjetiva." (Vollmer, 1987, p. 119 sgs.).

Esa idea supone la existencia de una rwalidad en sí. La idoneidad de un aparato configurador de una imagen de ese mundo depende de qué tan cerca o lejos se halle él de una reproducción de ese mundo real. Puesto que no hay en estricto sentido adecuación ideal (Vollmer, 1987, p. 118 sgs.), es de suponer que no hay un sistema de conocimiento que pueda saber cómo es esa realidad en sí.. Eso no significa otra cosa que afirmar que hay un resto incognoscible. La *Tec* niega, empero, como se dijo, que hay algo así como una cosa en sí incognoscible.

La fuente de este dilema se encuentra, a mi modo de ver, en la entremezcla de la cuestión de la limitación propia de todo conocimiento con la constelación de problemas metafísicos que trae con sigo la temática de la cosa en sí.. Esa constelación metafísica de problemas es la que hace controvertido el concepto kantiano de cosa en sí. En la última parte de este papel quiero mostrar que tal situación afecta también a la *Tec*, pese al hecho de que ella haya adoptado la noción kantiana de *cosa en sí* con intenciones críticas.

3 . 2 . El segundo aspecto problemático de la interpretación del concepto kantiano de *cosa en sí* por parte de la *Tec* se encuentra íntimamente ligado al anterior y es quizás la base de las referidas conclusiones contradictorias.

La identificación del mundo real para el conocimiento con la cosa en sí kantiana tiene la pretensión de superar la distinción kantiana de cosa en sí y fenómeno. A mi modo de ver la Tec no adopta lo *valioso* de ese modelo kantiano y permanece, más bien, entrampada en *algo problemático*, que es inherente al mencionado modelo.

Lo *valioso* del modelo es un principio muy general sobre el que descansa la teoría idealista-trascendental del conocimiento. Ese principio afirma, poco más o menos, que el conocimiento no deja de ser relacional (o relativo al sujeto que conoce) por tener un carácter objetivo, es decir, por referirse a una realidad extrasubjetiva. Se puede afirmar ciertamente, según Kant, que hay algo más allá de lo que nosotros podemos conocer, pero esa presunción es tan sólo un pensamiento.

Ese principio general tiene dos propósitos centrales. Primero, señalar los límites del conocimiento objetivo; y segundo, prevenir contra el abuso dogmático de la razón especulativa. Aunque ese principio es en lo fundamental válido para el conocimiento humano, yo creo que puede hacerse extensivo a otros sistemas de conocimmiento. Lo importante es que no se descuiden las consecuencias que comporta el carácter relativo (o relacional) de todo proceso de conocimiento.

El reconocimiento de los límites o del carácter relacional de todo conocimiento no implica, por otra parte, una negación de la realidad. Se puede afirmar que nuestro conocimiento de los fenómenos (en el sentido kantiano de Erscheinungen) es un conocimiento de la realidad. Los conceptos de *fenómeno* y de *realidad* no se hallan desde un punto de vista kantiano en contradicción.

Es decisivo mostrar aquí que ni una teoría relacional del conocimiento como la kantiana, ni un modelo explicativo del conocimento como la teoría de la adaptación del moderno naturalismo (un modelo que también es relacional) implican que el conocimiento no se refiere a objetos reales. Dicho brevemente: ni el realismo empírico kantiano, ni el realismo hipotético de la *Tec* requieren de la afirmación de una realidad en sí, de una cosa en sí, para ser realistas.

Lo *problemático* del modelo kantiano *"cosa en sí- fenómeno"* consiste en que Kant no solamentereconoció el sentido meramente negativo y la función limitadora del concepto de "cosa en sí" sino que él fue más lejos al asumir sin razón que la cosa en sí existe y que nosotros no tenemos conocimiento de ella.[12]

Si se es consecuente con el principio kantiano según el cual la cognoscibilidad tiene límites, se ha de reconocer que la existencia de una realidad más allá de esos límites no se puede ni afirmar ni negar. Ni la afirmación ni la negación de la existencia de una realidad en sí pueden poseer pretenciones epistémicas. Lo que en el mejor de los casos puede decirse es que tal realidad en sí puede ser pensada sin contradicción. Sin embargo, Kant no sólo supuso la existencia de un reino de cosas inaccesible para el conocimiento, sino que además estableció determinaciones de las cosas en sí que, *prima facie* por lo menos, traen consigo graves consecuencias para su agnosticismo.

Que la *Tec* se encuentra en una situación problemática semejante puede verse claramente si se atiende al contenido de la siguiente afirmación:

> "Nuestro conocimiento no permanece, sin embargo, limitado a la experiencia. Nosotros también obtenemos conocimiento sobre el mundo real (la cosa en sí). La crítica kantiana tiene razón en cuanto que ese conocimiento no es seguro, pero él es posible y en ese sentido comprobable." (Vollmer, 1987, p. 21).

12. Adopto aquí la formulación de este dilema de la teoría kantiana del idealismo trascendental que se considera standard desde que fuera introducida por P. F. Strawson (Véase Strawson, 1966., p. 38 sgs.).Este argumento crítico contra el idealismo trascendental es, sin embargo, casi tan antiguo como la misma *Crp.* y ha acompañado permanentemente la recepción de la obra de Kant desde que F. H. Jacobi formulara la célebre paradoja según la cual "sin" el presupuesto de una cosa en sí que nos afecte "no" se "puede ingresar en el sistema" kantiano, "y con ese presupuesto no" se "puede permanecer dentro de él." (Véase en: F. H. Jacobi, Werke. Tomo II Leipzig. 1815, p. 304.- Suplemento:*Über den transcendentalen Idealismus*, págs. 291-310).

Vollmer tiene razón al observar que el alcance de nuestro conocimiento no se limita a la intuitividad (Anschaunlichkeit).[13]. De ahí no se sigue, empero, que la *cognoscibilidad* en general no tenga límites. Yo pienso que o bien se adopta el valor puramente *estratégico*, por así decir, del concepto de "cosa en sí", con el fin de reconocer el carácter relativo (relacional) de nuestro (o de todo) conocimiento, o bien se corre el peligro de caer en innecesarias contradicciones como las señaladas arriba e 3.1. Lo mejor sería, sin embargo, renunciar a ese concepto. El realismo empírico y del sentido común (suficientes para los fines del conocimiento científico) no lo necesitan.

La *Tec*, por lo demás, no requiere sustancialmente del nombre de Kant como sello de credibilidad para su programa. La intención teórica de la *Tec* de complementar y fundamentar el proyecto kantiano mediante una biología de la cognición sirve fundamentalmente para sacar a la luz dos de sus más prominentes debilidades: la primera, la ausencia de lo que se ha dado en llamar una *teoría de segundo orden* o metateoría que le permita, por un lado, atacar problemas tan acuciantes como el de la validez lógica de las proposiciones que constituyen el corpus de teorías científicas (o *de primer orden*), y por el otro, ejercer un control crítico y racional sobre la utilización ideológica de las ciencias naturales. Mientras la Tec no cumpla con por lo menos estas dos condiciones metateóricas creo que no puede decirse de ella que porte legítimamente el título de *teoría del conocimiento*. Ella seguirá siendo, entre tanto, un darwinismo aplicado a los sistemas de cognición.

Una segunda debilidad que hace visible la *Tec* en su empeño por contribuir en el completamiento de las deficiencias del proyecto kantiano consiste en haber heredado el fardo con el que fue cargado Konrad Lorenz en los años cuarenta al aparecer tácitamente en el grisáceo ambiente intelectual alemán de aquella época como el sucesor de Kant. Lorenz no pudo menos que tomarse esa sucesión en serio, aún después de la guerra, para desvanecer así la indignidad históricamente condicionada de la tarea (en sí, digamos, digna) que le fue conferida. Yo pienso, así, que la mencionada *sucesión* de Kant se podría explicar mejor desde un punto de vista socio-histórico que desde un punto de vista filosófico. Pero esto desborda en mucho el propósito de este artículo y nos conduce ma un terreno pantanoso en el que no parece posible, por lo pronto, hallar roca firme sobre la que

13. En el presente contexto se trata del conocimiento humano, específicamente.

se pueda articular algo racionalmente sin sentir la opresión de los tabús y los mitos.

Universidad Nacional de Colombia

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bieri, Peter (1987): *Evolution, Erkenntnis und Kognition. Zweifel an der evolutionären Erkenntnistheorie.* En: Lütterfelds (editor)(1987).(Págs. 117-47).

Kant, Immanuel (Crp): *Kritik der reinen Vernunft.* (Según la primera y segunda edición a cargo de Raymund Schmidt). Hamburgo. 1956.

Lorenz, Konrad (1943): *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung.* En: *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5. (Págs. 235-409).

Lorenz, Konrad (1973): *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit.* Munich.

Lorenz, Konrad (1977): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens.* Munich.

Lorenz, Konrad (1983) (1941). *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie.* En : *Die Evolution des Denkens,* editado por K. Lorenz y F. M. Wuketits. Munich. Zurich. (Págs. 95-124).

Lorenz, Konrad (1988). *Entrevista* en la revista : *Der Spiegel.* (Noviembre). (Págs. 244-63)

Lütterfelds, Wilhelm (1987): *Einleitung. Zur idealistischen Rechtfertigung einer evolutionären Erklärung des Apriori.* En : *Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie?* Editado por Lütterfelds. Darmstadt. (Págs. 1-30)

Popper, Karl-Lorenz, K. (1988): *Die Zukunft ist offen.* Munich.

Putnam, Hilary (1987): *Why Reason Can't Be Naturalized.* En : *After Philosophy. End or Transformation.* Editado por K. Baynes, J. Bollman y T. McCarthy. Cambridge. (Págs. 222-244)

Stegmüller, Wolfgang (1984): *Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie.* En : *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis.* Editado por R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw. Weinheim. (Págs. 5-34)

Strawson, Peter F. (1966): *The Bounds of Sense.* Londres.

Vollmer, Gerhard (1985).: *Was können wir wissen?* Tomo I: *Die Natur der Erkenntnis.* Stuttgart.

Vollmer, Gerhard (1987): *Evolutionäre Erkenntnistheorie.* Stuttgart.

Vollmer, Gerhard (1987a): *Eine Kopernikanische Wende? Zur Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie.* En Lütterfelds (editor) (1987). (Págs.81-113).

ABSTRACT

A programatical aspect of the evolutionary epistemology is its critical relationship with Kant's trascendental philosophy. In this paper I discuss two important topics of this critical relationship: The interpretation that evolutionary epistemology has given of the kantian concept of the *a priori* in order to complete the project of the kantian epistemology, and the criticism of the distinction between the objects understood as *appearances* and as *things in themselves*. With respect to the first topic I attempt to point that the defective interpretation of the issue about the *a priori* by the evolutionary epistemology puts into question its status as *epistemology* or as a *second- order-theory*. Concerning the second topic, I argue that the evolutionary epistemology falls into a metaphysical realism by formulating of its programatical thesis of the hypothetical realism against the Kantian concept of *a thing in itself*.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITE EDITORIAL

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

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** es una publicación semestral que aparece en otoño y primavera. Consta de artículos, discusiones, estudios críticos, notas, reseñas bibliográficas y actualidad filosófica Los trabajos, escritos por investigadores latinoamericanos, son editados en español y portugués. La revista está abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas. Los artículos, notas y discusiones son recopilados, entre otros, en el Philosopher's Index y en el Répertoire Bibliographique de la Philosophie.

Volúmenes atrasados disponibles desde el N° IV en adelante. Precio por volumen: país $ 22 para individuos y $ 44 para instituciones; exterior U$S 22 y U$S 32 más gastos de correo. Adquiriendo la colección completa se obtiene un 20% de descuento.

ARGUMENTACIONES ÉTICAS A PARTIR DE LA NATURALEZA: ARISTÓTELES Y DESPUES*

Julia Annas

Como en otras áreas, existen modas en la argumentación ética, y un placer especial al hacer historia de la filosofía -historia de la filosofía antigua, en mi caso-consiste en que ella nos capacita no sólo para conectar lo que estamos haciendo con los esfuerzos similares que se hicieron en el pasado, sino que también nos permite determinar qué modos de la argumentación están firmemente fuera de moda y preguntarnos al mismo tiempo por qué -algo que, creo, puede ser tan iluminador como el descubrir que los antiguos griegos, por ejemplo, pensaron del mismo modo que nosotros en algunas cuestiones.

Lo que me interesa aquí no es el hecho de que los griegos llegaron a determinadas *conclusiones* que ya no nos parecen aceptables. Es demasiado fácil hallar pensadores antiguos que llegaron a conclusiones que nosotros rechazamos tajantemente -por ejemplo (para tomar un caso que se ha vuelto más notorio en los últimos tiempos) la posición de las mujeres. Sin embargo, pienso que este tipo de descubrimiento no debería sorprendernos demasiado, ni alentarnos a darnos por satisfechos. ¿Cuánto tiempo hace que en nuestras sociedades filósofos y, más aún, políticos, vienen sosteniendo una visión mejor de este problema? Es obvio que los filósofos no están exentos de las presiones informales que las estructuras sociales y la cultura que nos rodean aportan en todas partes, y también es obvio que los filósofos pueden absorber estos prejuicios sociales de modo tal que les impidan seguir líneas de pensamiento que podrían oponerse a estos prejuicios. De manera más insidiosa, estos prejuicios podrían llevarlos simplemente a no pensar en tomar determinados temas y a tomar los prejuicios como supuestos en lugar de someterlos a examen filosófico. Mucho de lo que nosotros hacemos como filósofos antiguos consiste precisamente en esto: en ver si la conclusión en cuestión deriva de un prejuicio en lugar de derivarse de las razones de las

*Contribución al Seminario internacional "El tema del hombre: tradición y actualidad" dirigido por Ezequiel de Olaso en Septiembre de 1993, en Buenos Aires, con el auspicio de la Fundación Ortega y Gasset Argentina.

que se supone que debería deducirse y cómo es que ocurre esto.

Lo que resulta más interesante, y tiene alcances más profundos, es cuando encontramos a los filósofos del pasado utilizando todo un modo de argumentación que ya no podemos aceptar. Porque aquí no sólo tenemos filósofos que fracasan al aplicar sus argumentos; parece que estamos frente a algo profundamente incorrecto en cierto tipo de argumentación. Y si nosotros alcanzamos a verlo mientras que los filósofos antiguos no podían, entonces pareciera que realmente estamos por conseguir un acceso intelectual más hondo, el cual seguramente habremos de explorar.

Cuando hablo de rechazar todo un tipo de argumentación no me refiero solamente al hecho de observar que los filósofos del pasado argumentaron *mal*, o de modo tal que implicaba una falacia. Si encontramos una falacia en un argumento, entonces hemos hallado algo que funciona mal, pero que, al menos en principio, podemos intentar arreglarlo. Y esto es distinto de pensar que hay algo fundamentalemente incorrecto en el modo entero de argumentar, algo que seguiría siendo incorrecto aunque no hubiera falacia alguna.

Tampoco estoy hablando de argumentos que rechazamos porque dependen de premisas cuya verdad hoy ya no podemos aceptar. Algunos razonamientos en filosofía moral, por ejemplo, dependen de si es verdad que Dios existe, y muchos filósofos morales modernos no usan estas argumentaciones, porque ellos no aceptan esta premisa, o porque creen que no pueden contar con que los demás la acepten, o por ambas cosas. Me refiero, por el contrario, al rechazo de todo un modo de argumentación.

El argumento que quiero focalizar es aquel que parte de que algo (alguna meta, alguna práctica) es natural, y sigue afirmando que nosotros debemos actuar de acuerdo con ello. No me ocuparé, sin embargo, del problema que tanto se ha discutido en la filosofía del siglo veinte, de si uno puede, técnicamente hablando, argumentar a partir de una premisa "fáctica" acerca de la naturaleza, en vistas de una conclusión que concierne a lo que debemos hacer. Aún si éste fuera un problema real (cosa que yo no creo) no sería en todo caso un problema acerca de la noción de naturaleza en particular. De lo que quiero ocuparme aquí es de la fuerza evaluativa de la noción misma de naturaleza: esto es, de las implicancias para la ética de determinar que alguna práctica, digamos, es acorde con la naturaleza o es natural. Lo llamaré "apelación ética a la naturaleza".

En general (con unas pocas excepciones) sucede que la mayor parte de los filósofos que se ocupan hoy en día de la ética rechazan la

apelación a la naturaleza. Es más: la rechazan por completo, de un modo que no parece reducirse a pensar que envuelve un razonamiento falaz o que depende de una premisa inaceptable. Más bien, filósofos de diversas convicciones y proveniencias sienten una especie de revulsión por la idea toda. A menudo no la toman lo suficientemente en serio como para entrar en los detalles de su estructura argumentativa.

¿Por qué la apelación ética a la naturaleza se ha rechazado así? Una de las respuestas inmediatas es que tiene una historia poco edificante. Aristóteles argumenta que la esclavitud es natural. A lo largo de los siglos, la apelación ética a la naturaleza fue utilizada para justificar no sólo la esclavitud (por Aristóteles) sino también la subordinación de las mujeres y otras formas de desigualdad que son a todas luces injustas. Sin duda, uno debe sospechar de un argumento cuya historia consiste en haber sido utilizado para justificar injusticias.

Pero, no obstante, ¿no podría ser éste precisamente el caso de una argumentación que quizás sea correcta en sí misma pero que ha sido *aplicada* de un modo prejuicioso? Si rastreamos la historia de la apelación a la naturaleza parece haber una frecuencia deprimente en el modo como fue utilizada para justificar el *status quo*; y esto contribuye a explicar por qué fue tantas veces usada para justificar injusticias, dado que frecuentemente el *status quo* es injusto. Es más, frecuentemente se utilizó de un modo que es no sólo moralmente conservador sino además moralmente reaccionario: de un modo que no sólo defiende el *status quo* sino que brinda recursos para descartar el punto de vista de quienes disienten respecto de él. Si, por ejemplo, se piensa que es natural que las mujeres se queden en la casa y cuiden a los niños, entonces una mujer que prefiere ser independiente y tener una carrera será considerada no natural; y el hecho mismo de que ella lo sea sirve para mostrar (suponiendo que ella está satisfecha con su elección) que su actitud no contribuye en nada a refutar la acusación. Aquellos que se comprometen en cualquier actividad considerada "no natural", que se jactan de ella y la recomiendan, por este mismo hecho simplemente contribuyen a mostrar lo "desnaturalizados" que son.

Sin embargo, esta historia no edificante de la argumentación ¿es razón suficiente para descartarla por completo? Muchos filósofos pensaron que sí. Y, pese a todo, la argumentación retiene cierto innegable atractivo. En realidad, muchas personas están absolutamente en contra de una práctica porque piensan que no es natural. Y aunque filósofos se oponen a esto, es una señal de que hay algún atractivo en la apelación que las objeciones de los filósofos a lo

largo de los años no han tocado. A veces, cuando las objeciones de los filósofos dejan impasible al que sostiene una opinión, esto es signo meramente de que, en primer lugar, las fuentes de la opinión no descansan sobre bases racionales. Pero vale la pena ver si hay algo más que esto: si el incesante atractivo de la apelación ética a la naturaleza indica que quizás no deberíamos descartarla, a pesar de su historia nada edificante.

Desde mi punto de vista, la apelación ética a la naturaleza es un lío, pero un lío interesante y muy importante. El hecho de que siga a la vez atrayendo y produciendo rechazo es indicador de que dentro de ella hay elementos que difieren, que apuntan en direcciones diferentes. En este trabajo trataré de sacar a luz los elementos en conflicto, y relacionarlos con las respuestas conflictivas que produjo el argumento. Y lo haré mirando a Aristóteles por dos razones: históricamente Aristóteles es la fuente de una tradición muy influyente en el uso de la apelación, y él presenta, además, más claramente que la mayoría de los filósofos que utilizan la argumentación, los elementos conflictivos que yo trataré de exponer.

En el libro primero de la *Política*, Aristóteles argumenta que algunas instituciones y prácticas centralemente importantes son naturales. La ciudad estado o **polis**, afirma, es natural. En segundo lugar, la esclavitud es natural. Por último, hay formas naturales e innaturales de hacer dinero.

Todas estas afirmaciones son notorias, no sólo por sus conclusiones, sino porque todas se apoyan abiertamente en la idea de que hay implicaciones normativas muy directas a partir del hecho alegado de que una determinada práctica es natural.

Este no es el único lugar en los trabajos de Aristóteles donde la noción de naturaleza aparece en contextos éticos. Es interesante ver que en otros lugares la noción de naturaleza que emplea Aristóteles es mucho más débil. Cuando da cuenta de cómo adquirimos las virtudes, por ejemplo, dice que no las tenemos por naturaleza, sino que requieren hábito, si bien somos naturalmente capaces de desarrollarlas[1]. La virtud natural es meramente la base para desarrollar toda la virtud, cosa que requiere hábito y pensamiento; si falta la reflexión inteligente, entonces la virtud natural puede inclusive ser utilizada de manera dañina.[2] En un pasaje posterior de la *Política*, Aristóteles dice que la virtud requiere tres cosas: naturaleza, hábito y razón. Naturaleza es aquí simplemente el

1. *Etica nicomaquea* (*EN*), 1103 a 18-26.
2. *EN* 1144 b 1-2.

material básico a desarrollar: ser un ser humano antes que alguna otra clase de criatura, tener ciertas tendencias de carácter y no otras. Aristóteles dice explícitamente que éstas pueden ser ventajas para desarrollar la virtud, o lo contrario: naturaleza es solamente el material, y todo depende del modo en el que se desarrolle a través del hábito, guiado por la razón. La razón puede inclusive generar un desarrollo contrario a la naturaleza, si es para mejor.[3] En este contexto, la naturaleza consiste simplemente en los aspectos dados de los seres humanos: el hecho de que parten de ciertas tendencias y no de otras; ellos se desarrollan moralmente acentuando algunas y modificando otras de estas tendencias naturales. Dice Aristóteles: no acusamos a la gente por culpas que creemos que se deben a la naturaleza, pues esto está más allá de nosotros; lo que depende de nosotros es lo que nosotros hacemos de nuestra naturaleza.[4] Evidentemente, en este sentido la naturaleza no es en sí misma una noción normativa. Es a través de la razón y el hábito que los humanos se desarrollan en formas normativas. A esta débil noción de naturaleza podemos llamarla "mera naturaleza".

Obviamente, ésta no puede ser la noción de naturaleza que está en juego en los famosos capítulos del primer libro de la *Política*. Por una parte, allí la naturaleza no es solamente un material moralmente indiferente que puede desarrollarse hacia fines buenos o malos. La naturaleza es ella misma una meta o fin _pues Aristóteles dice, "lo que afirmamos que es la naturaleza de una cosa es lo que esa cosa es cuando su llegar-a-ser se ha completado".[5] Cuando Aristóteles dice que la ciudad estado es una institución natural, él, por cierto, no quiere decir que la ciudad estado nos provee de un material indiferente que puede ser desarrollado para bien o para mal. Quiere decir que la ciudad estado es en sí misma una especie de norma, frente a la cual nosotros podemos elegir otras clases de asociación.

¿De dónde viene la noción más fuerte de naturaleza? Aquí la respuesta es francamente clara. Viene de la *Física* de Aristóteles, Libro II capítulo 1, donde está discutiendo sobre la naturaleza como noción en la ciencia física. Allí Aristóteles distingue las cosas que tienen

3. *Política* 1332 a 39-b 10.
4. *EN* 1148 b 29-34.
5. *Política* 1252 b 32-33. La palabra usada aquí para "completado" indica que un proceso completo produce la naturaleza de una cosa, mientras que en el contexto de la "mera naturaleza" esta palabra se utilizaba en lo que hacía al hábito y a la razón, a fin de que ellos mejoraran la naturaleza para conseguir que ella se desarrollara hacia una meta. Esta es una llamativa indicación de la diferencia que existe entre naturaleza y mera naturaleza.

naturalezas de las que no las tienen (específicamente los artefactos), sobre la base de que las primeras tienen en ellas mismas un principio que origina el cambio o el no cambio. "La Naturaleza es un tipo de principio y causa de cambio y no cambio en la cosa cuya naturaleza ella es primeramente, por derecho propio y no incidentalmente."[6] Una cosa con una naturaleza, como un animal, actuará de determinadas maneras y reaccionará ante ciertas cosas a causa de su manera de ser: hechos que son verdaderos de él, y no por lo que le haga alguien o alguna otra cosa. En este sentido, naturaleza se opone a lo que es artificial, los productos de la habilidad humana, que tienen una fuente de cambio y de ser cambiados, pero una fuente que es producto de imposición externa y no interna a ellos. Se opone también a la fuerza: la imposición desde afuera sobre la cosa de una clase de cambio o de ser cambiada que no viene de la cosa misma.

Obviamente a Aristóteles le atrae la idea de aplicar esta noción al área de la ética. En su descripción del placer, en el Libro VII de la *Etica Nicomaquea*, lo explica como la actividad irrestricta del estado natural -esto es: el estado que resulta de nuestra naturaleza, el modo de existencia que no es producto de imposición desde afuera. Podemos ver, en líneas generales, cómo la aplicación a la ética es bastante obvia. Una institución o práctica no es ella misma algo con una naturaleza, sino que es el producto de la actividad humana, y entonces podemos ver que para ella ser natural implica ser el producto de una naturaleza humana irrestricta -o sea: seres humanos actuando de modos que no son el producto de mero artificio o imposición por fuerza. Para una práctica, por lo tanto, ser no natural significará ser el producto de hombres que actúan de modos que son artificiales y/o impuestos por la fuerza, en lugar de actuar según modos que brotan de sus naturalezas, es decir, de las fuentes internas de su acción.

La idea básica, hasta aquí, es que hay una diferencia entre los resultados de la acción humana cuando la gente actúa de modos que son artificiales y/o impuestos, y los resultados cuando los hombres están actuando según modos que brotan sólo de sus naturalezas, donde no hay algo artificial y/o forzado. Hay varias cosas para notar en esta cuestión. En primer lugar, es una idea muy general. No parece haber razón por la cual ella debería servir para apoyar al *status quo*. La afirmación es precisamente que existe una diferencia entre la naturaleza humana tal como realmente es y la naturaleza humana en tanto producto de lo que es artificial e impuesto, y esto en

6. *Física*, 192 b 21-23.

sí mismo no nos dice qué es lo impuesto y qué es lo no impuesto. En efecto, la idea parecería tener un potencial crítico contra el *status quo*, desde el momento en que, si éste es producto de artificio o fuerza entonces no es natural.

Esta idea muy general, a saber que las prácticas e instituciones son o no naturales en la medida en que ellas respondan o no a la naturaleza humana no forzada, de hecho ejerció una atracción considerable en quienes piensan que el *status quo* es objetable y deberia ser modificado porque no responde a la verdadera naturaleza de la gente sino que le es impuesto. Así, cuando Aristóteles dice que la ciudad estado es natural, está afirmando que la actividad política es una actividad que responde a genuinas necesidades humanas y es necesaria para una vida que ejercita capacidades humanas. Se opone a los teóricos políticos que sostienen que el estado es algo esencialmente artificial, producto de compromiso y convención, y también a aquellos que sostienen que el estado es siempre algo impuesto por la fuerza sobre la gente que, por otra parte, no tendría razón para aceptarlo.

Esta idea es aplicable de modo detallado, por supuesto, si tenemos alguna idea de lo que es natural. Sólo sabremos qué prácticas e instituciones son naturales si nosotros podemos conocer cuáles de las necesidades humanas a las que estas instituciones y prácticas responden son naturales de modo no forzado y cuáles son no naturales, o sea, el resultado de convenciones artificiales e imposición. En estos días tenemos una plétora de teorías que nos dicen cómo es la naturaleza humana, la mayoría de tipo sociobiologistas. Sin embargo, esto tampoco resuelve el problema, pues la cuestión de cómo apliquemos la sociobiología a la ética hace surgir una vez más todos los problemas que enfrentamos antes, a saber el de cómo podemos especificar la naturaleza humana de manera relevante para la ética.

Pero el hecho de que esta clase de apelación a la naturaleza parece ser imprecisa no la condena necesariamente. De hecho, el atractivo de la apelación a la naturaleza puede en parte radicar en su falta de determinación. La apelación ética a la naturaleza, como ya vimos, contiene en su núcleo una confianza en el realismo ético de la naturaleza humana: existe algo así como la naturaleza humana en su estado irrestricto -esto es: hay una diferencia entre las necesidades que simplemente tenemos y las necesidades que nos son impuestas. Podemos sentirnos autorizados a tener esta confianza aunque no podamos decir con precisión cómo sería nuestro estado natural si se modificara el estado no natural presente.

Más aún, este tipo de apelación a la naturaleza nos incita a ser críticos respecto de las prácticas actuales. Si existe una diferencia entre

la naturaleza humana tal como ahora funciona bajo instituciones y prácticas, y la naturaleza humana tal como es realmente sin esta imposición, entonces tiene sentido tratar de modificar nuestras prácticas e instituciones. Nosotros no podemos dar por sabido lo que es natural con solo mirar las prácticas sociales que nos rodean, por lo tanto, no podemos esperar que lo establecido sea una indicación de lo que es natural. Podemos apelar más allá de esto a la naturaleza humana, para corregir lo equivocado.

En conexión con esto, el tercer argumento de Aristóteles en el Libro I de la *Política* es de gran interés.[7] Aquí él argumenta que el único modo natural de hacer dinero (o, en líneas generales, de obtener ganancia) es el de producir directamente lo que uno necesita, usando el intercambio estrictamente en lo que sea necesario para satisfacer necesidades que no pueden ser satisfechas directamente, y para desahacerse del excedente inutilizable. Cualquier forma de hacer dinero que, como el comercio, obtenga un beneficio con el intercambio para un intermediario que no hace uso personal de las mercancías intercambiadas, es condenado como no natural. La forma más desnaturalizada es el préstamo de dinero, que obtiene beneficio del mero uso del dinero, sin importar el uso que de él se hace ni las necesidades que satisface.

Este es un modo notablemente idealista de razonar en Aristóteles, y fue muy criticado por su ingenuidad en materia económica. Pero está argumentando de forma que ignora las consideraciones económicas en favor de las consideraciones morales. En el pasaje podemos detectar, en realidad, la influencia de ciertos prejuicios griegos contra ciertas formas de obtener dinero, como el comercio, y en favor de otras formas, como la de dirigir nuestras propiedades. Pero estos prejuicios no pueden explicar el progreso del argumento, el cual no depende de meras diferencias entre modos de hacer dinero, sino que se apoya en la idea más fundamental de que el hacer dinero puede jugar un rol correcto y otro incorrecto en nuestra vida; y esto se aplica a todas las formas de obtener dinero. Uno no puede pasar por alto el error fundamental sólo por apegarse a algunas formas de adquisición más que a otras.

La idea consiste en que es lícito buscar la ganancia, pero como un medio para alguna otra cosa, básicamente, la puesta en práctica de acciones que conforman la vida buena. Pero esto establece un límite a la suma de ganancia que uno necesita hacer. Si uno persiste en obtener beneficios más allá del límite establecido por lo que

7. *Política* I, capítulos 8-10.

estos beneficios pueden contribuir al propio ejercicio de una buena vida, entonces el sacar beneficio fue más allá de su rol ético. Entonces la razón por la cual Aristóteles critica ciertas formas de hacer dinero es porque ellas tienden a apartar la tarea de obtener beneficios de su rol en la vida buena, y así estimulan al agente a olvidar el límite establecido por su rol ético. En ciertas formas de hacer dinero, piensa Aristóteles, el deseo por el beneficio se aparta de este rol y se convierte en un fin en sí mismo. El agente se propone obtener cada vez más beneficios; pero, más allá del límite establecido al beneficio en la vida buena, esto tiende a desequilibrar y pervertir la vida del agente, y a trastocar sus prioridades éticas.

El punto importante para esta discusión es que el estado de cosas que Aristóteles predica como ideal es totalmente idealista. En el mundo real en tiempos de Aristóteles se habría considerado ridículo fijar la obtención de la ganancia en los términos que Aristóteles considera naturales, es decir fijando su límite según su contribución a la vida virtuosa. Aristóteles está planteando un ideal de la actividad natural, reconociendo que, de hecho, está ciertamente lejos de la práctica real, y que, desde este punto de vista, muchas maneras habituales de hacer dinero en el mundo antiguo tomaban formas verdaderamente desnaturalizadas.

Por supuesto no hay nada equivocado en esto: es precisamente lo que nosotros habríamos esperado, dadas las observaciones que antes hicimos sobre la forma de la apelación ética a la naturaleza. Aristóteles rechaza las prácticas actuales en pos de un ideal de naturaleza humana y señala cuáles son las formas correctas de hacer dinero que hay que adoptar, dado tal ideal. Es el ideal de naturaleza humana, descifrado aquí en términos de su teoría de la virtud, el que establece que las maneras más corrientes y aprobadas de hacer dinero son, de hecho, desnaturalizadas.

Bien podemos, sin embargo, sospechar a esta altura que puede haber algo más en la apelación ética a la naturaleza en Aristóteles; de otro modo ¿cómo podría llegar a su notable conclusión de que la esclavitud es natural? Y encontramos que en sus dos primeras argumentaciones, al mostrar que la ciudad estado es natural, y que la esclavitud es natural, hay en verdad otro elemento en juego.

Cuando da cuenta de la naturaleza en la *Física*, Aristóteles diseña otra conclusión acerca de la naturaleza: la naturaleza se vé en el desarrollo *normal* de las cosas. "Una cosa es por naturaleza si nace de algún principio interno a ella misma y por un continuo proceso de cambio llega a algún fin. De cada principio se desprende, no la misma cosa en todos los casos, ni cualquier cosa, sino siempre algo

que va hacia lo mismo, si nada interfiere."[8] Lo natural, entonces, debe hallarse en lo que ocurre habitualmente, si no hay condiciones que interfieran. Podemos ver por qué éste podría ser un supuesto razonable cuando se estudia el mundo natural en el sentido de lo que está fuera de los alcances de la actividad humana -la conducta de animales y plantas, por ejemplo. Hoy en día, la concentración en el "método experimental" nos dispone más bien a imponer nuestras propias interferencias externas como una manera de investigar la naturaleza, pero Aristóteles confía en nuestra habilidad para obtener conocimiento de la observación de las cosas con naturaleza en sus propios terrenos, no coartadas por interferencia. Si no hay interferencia externa, entonces podemos esperar que lo natural sea lo normal o habitual.

Aunque Aristóteles no lo defiende explícitamente, lleva adelante este supuesto en sus estudios de la esfera ética y política. Pues en una discusión ética sobre la naturaleza y la buena suerte dice abiertamente que "naturaleza es la causa de aquello que es lo mismo siempre o mayoritariamente, y azar, la causa de lo contrario":[9] Y hallamos que el supuesto, de que podemos descubrir lo natural observando a lo habitual es necesario para explicar el funcionamiento de los argumentos en favor de la naturalidad de la ciudad estado y de la esclavitud.

El argumento sobre el estado parte del hecho de que los seres humanos forman parejas y familias con el objeto de propagarse, y con el propósito de desarrollar una forma de vida compartida. Las familias se reúnen en aldeas, y las aldeas a su vez se convierten en ciudades estado. En cada estadio la forma de vida que la asociación le permite vivir a sus miembros se convierte en una forma de vida más amplia, que permite el desarrollo de un espectro cada vez mayor de capacidades y virtudes. La ciudad estado, afirma Aristóteles, es el punto más amplio donde la fusión de unidades más pequeñas sigue siendo natural. Llegado este punto todo se da para que una vida humana sea vivida de modo tal que pueda ser la *buena* vida, la vida conforme a la virtud. (Por supuesto es controversial que Aristóteles afirme que la vida buena requiere participación política activa, y no simplemente la buena vida de lo que podemos llamar vida privada; pero no voy a entrar en este tema ahora.) La ciudad estado no es a la vez un estadio dentro del desarrollo de un contexto más amplio necesario a los seres humanos para vivir una buena vida. La

8. *Física* 199 b 15-18, 25-26; *De las partes de los animales*, 641 b 24-26.
9. *Etica Eudemia* 1247a 31-b 1; cf. también *Magna Moralia* 1194 b 37-39.

naturaleza humana requiere ciudades estado para desarrollar todo su potencial de virtud, pero no unidades más grandes. ¿Por qué?

Aunque Aristóteles no nos lo descifra, hay dos pensamientos que podrían explicar por qué él no va más allá de la ciudad estado. Uno es que en el mundo que él conocía y en su historia (y Aristóteles era sumamente erudito en historia política) había muchas razones para pensar que las unidades políticas más grandes que una ciudad estado, como por ejemplo el Imperio Persa, estaban unidas por la fuerza; por cierto, los griegos subordinados al Imperio Persa habrían renovado su existencia como miembros de ciudades estado independientes si la fuerza externa hubiese sido depuesta.[10] El otro pensamiento es que, aparte del Imperio Persa, Aristóteles tenía todas las razones para pensar que la ciudad estado era, de hecho, la norma. Otras formas de gobierno en el mundo griego pertenecían a un pasado lejano, y las formas alternativas de gobierno fuera del mundo griego o bien se basaban claramente en la fuerza o eran de dudosa relevancia para los griegos. Por lo tanto, Aristóteles bien podía pensar que la ciudad estado era lo que se daba "siempre o mayoritariamente" en las condiciones en las que él la consideraba, básicamente, en las condiciones de la cultura griega. (Esto es, por supuesto, con el límite de que él sólo considera la cultura griega.) Podemos ver, por lo tanto, por qué concluye que las ciudades estado son la forma de asociación política que se formará de no mediar factores que interfieran; y podemos ver por qué esa será una base para que considere naturales a éstas y no a otras formas más grandes de asociación.

¿Y con respecto a la afirmación aristotélica de que la esclavitud es natural? En principio debemos señalar que no se trata, como a menudo se dice, de una "justificación" de la esclavitud, Aristóteles no supone que la esclavitud o la ciudad estado necesiten justificación. Más bien está ofreciendo una explicación de estas instituciones. A pesar de que los griegos no pensaban comúnmente que la esclavitud era, además, suceptible de este tipo de explicación; lo consideraban algo terrible para el esclavo, pero moralmente arbitrario, un desastre que le podía ocurrir a cualquiera, algo que era un aspecto dado, negativo, del mundo, y que estaba más allá de la esfera de la justicia o la intervención política.[11]

10. Aristóteles también conocía el caso de numerosas *ethné* o grupos étnicos en las fronteras del mundo griego. Sin embargo tenia razones para suponerlos débilmente unificados, y por debajo de lo que el consideraba propiamente unidades políticas.
11 Un tratamiento brillante sobre el tema de la actitud griega respecto de la esclavitud y la particularidad de la aproximación aristotélica se puede encontrar en la discusión de Bernard Williams, en *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993.

Aristóteles hace de la esclavitud algo natural situándola como parte de un modelo más general de dependencia simbiótica, que se encuentra en diversas partes de la naturaleza. "Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma, o el animal del hombre, (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal."[12] Hay una relación en la naturaleza, afirma Aristóteles, que es análoga a la que existe entre alma y cuerpo y entre hombre y bestia: algunos hombres son físicamente fuertes, pero deficientes en lo que hace a su razón, por lo tanto es mejor para su tarea ser dirigidos por una persona más inteligente; ellos son incapaces de deliberar correctamente por sí mismos acerca de cómo deberían hacer su trabajo y cómo deberían hacer para llevar adelante sus vidas de la mejor manera.

El argumento de Aristóteles es sorprendentemente fallido en sus propios términos, pues está argumentando que la esclavitud real es natural en la medida en que se ajusta a este modelo de gobernante y esclavo natural. Sin embargo, empíricamente no tiene fundamento dado que hay muy pocos o directamente no existen esclavos naturales.[13] Aristóteles está afirmando que hay una base natural para esta institución, aunque él admite libremente que hay muchos casos de esclavitud que no se ajustan a ella -en los cuales los esclavos no son esclavos naturales, sino gente que está hecha para vivir la vida de un hombre libre. En efecto, él tiene que admitirlo; Aristóteles como muchos otros griegos poseía esclavos para realizar tareas que requerían considerable habilidad e inteligencia, algo que, según su punto de vista no tiene nada de natural. Aristóteles admite en dos oportunidades que la naturaleza no siempre tiene éxito en sus intenciones;[14] existen interferencias que hacen que, como institución, la esclavitud no funcione del todo naturalmente. Por cierto, nada podía ser más obvio para un griego; los esclavos eran producto de las guerras y la piratería, ambos casos obvios de fuerza que no tienen nada que ver con la naturaleza del esclavo.

12 *Política* 1254 b 16-20. Traducción de Marías y Araujo

13. Se dice a menudo que Aristóteles piensa que los bárbaros son esclavos naturales, pero aunque ciertamente tenga prejuicios en contra de ellos él no está pensando esto. Efectivamente, Aristóteles tiene concepciones sobre los bárbaros que pueden refutar esta idea; ver *Política* 1327 b 20-38.

14. 1254 b 27-1255 a 1; 1255 b 1-4.

¿Pero por qué Aristóteles insiste en que la esclavitud tiene una base natural si tiene que admitir el hecho de que la esclavitud real no se ajusta a ese modelo, desde el momento en que existe algo que interfiere con la naturaleza? ¿Por qué no acepta el hecho de que la esclavitud depende en muchos casos de la fuerza para indicar que, de hecho, ella no tiene una base natural, sino que es precisamente el producto de la fuerza y la imposición? Es sorprendente que Aristóteles todavía insista, muy en contra del sentido común griego, en que hay una base natural para la esclavitud. Seguramente sus motivos para ello sólo puede ser su convicción de que lo natural es lo normal o habitual. Dado que la esclavitud era una característica de todas las sociedades que conocía -no sólo de las ciudades estado griegas sino también de otras formas de gobierno. No conocía sociedad civilizada que no estuviera basada en la esclavitud. De aquí que infiriera que, si bien la gente podía tener razón en insistir con que en algunos casos la esclavitud era moralmente arbitraria, y que gente hecha para vivir la vida de personas libres eran esclavizadas, de todos modos la esclavitud debía tener *alguna* base natural. Si no fuera así un fenómeno universal no sería natural sino el producto de algún artificio y/o fuerza. Y esto le suena a Aristóteles como una idea paradójica. La naturaleza es universal o casi universal; no lo son los factores no - naturales.

La idea de que lo natural es lo habitual o normal parece entonces jugar un rol esencial dentro de los argumentos aristotélicos para explicar la naturalidad de la ciudad estado, y de la esclavitud. Pero llamativamente esta idea está ausente en su tercer argumento el de las formas naturales de hacer dinero. En efecto, el tercer argumento pareciera estar en evidente conflicto con los dos primeros en esta línea. Pues Aristóteles *no* concluye que lo habitual es lo natural cuando habla de hacer dinero. Más bien, lo natural es aquí lo que casi nunca ocurre.

Partiendo del hecho de que Aristóteles no vé gran diferencia entre sus argumentos primero y segundo por un lado, y su tercer argumento por el otro, queda claro que él no vé que la apelación a la naturaleza puede tomar dos formas bastante diferentes. Probablemente, si se le hubiese llamado la atención sobre la diferencia entre las dos clases de argumentos, él habría respondido que la noción de naturaleza de la *Física* contenía varios elementos, y que una forma del argumento se diseñaba en algunos de ellos y la otra, en los demás. Así, la idea de que la naturaleza es lo que se da siempre o la mayoría de las veces es uno de los aspectos sobre la naturaleza que puede forzarse en una de las aplicaciones del

argumento, pero no necesariamente en otras.

Sin embargo, la diferencia entre los dos tipos de argumento es radical. Si vamos a deducir lo natural de lo habitual, entonces la apelación ética a la naturaleza tenderá a justificar el *status quo*, y, como vimos, esto puede llevarnos a presentar como aceptable lo que es manifiestamente injusto. La conclusión aristotélica de que la ciudad estado es natural descansa comprensiblemente en la ubicuidad de la ciudad estado como una forma política en el mundo griego. Pero la debilidad de la suposición en la que se basa se hace muy obvia mediante el argumento de que la esclavitud tiene una base natural. Aristóteles está suponiendo simplemente que una institución que se encuentra en cualquier parte debe tener alguna base en la naturaleza y no solamente en la fuerza -aún a pesar de la suposición común a los griegos de que la esclavitud era efectivamente injusta, dado que imponía un infortunio radical sobre determinadas personas sobre bases morales bastante arbitrarias.

Allí donde Aristóteles prescinde de esta suposición, como en el caso del argumento sobre las formas de hacer dinero, el resultado es muy distinto. Aquí lo natural pasa a ser lo ideal, lo cual está muy alejado de lo habitual. Sobre esta forma de aplicar el argumento podemos criticar que se apoya sobre una idea de la naturaleza humana muy vagamente especificada, pero al menos, no comete el error de tomar a lo habitual como natural.

De esta manera, el error ético más grande de Aristóteles - la explicación de la esclavitud como natural - pasa a apoyarse en un supuesto específico sobre la naturaleza que está en la *Física*, y que él no siempre transfiere al razonamiento ético. Entonces resulta que la apelación a la naturaleza tiene sus aplicaciones más cuestionables cuando Aristóteles está pensando en un modo que se ajusta a su propia ciencia de la naturaleza. No será la única vez que sucede que cuando se lo quiere precisar más, recurriendo a lo que podríamos considerar "científico", un argumento falla.

Empecé diciendo que la apelación ética a la naturaleza ha provocado a la vez atracción y rechazo permanentes. Me gustaría sugerir aquí que esto ocurre porque la apelación tiene dos formas muy diferentes. Podemos verlo a partir del uso que Aristóteles hace de ella, en el cual encontramos una combinación de dos ideas que parecen pertenecer las dos a lo mismo, pero que en verdad apuntan en direcciones muy diversas. Una es la idea de naturaleza como aquella que nos da un ideal al cual podemos aspirar más allá de toda convención e instituciones existentes. Allí la naturaleza no nos da nada más que una especie de realismo ético, y sobre todo un realismo

muy vago, pero que tiene verdadera fuerza porque niega que estemos atados, moralmente hablando, a las prácticas e instituciones que tenemos. Podemos apelar, más allá de ellas, a la idea de naturaleza humana tal como ella sería si no tuviéramos aquellas prácticas e instituciones. Es sencillo percibir que semejante idea todavía guardaría cierto atractivo.

El rechazo generalizado que signó el destino del recurso ético a la naturaleza, al menos en el siglo veinte, se debe seguramente al pensamiento de que ella justifica el *status quo*, y al hecho de haber sido utilizada a menudo para justificar injusticias. Para esta posición, la prueba principal ha sido la explicación que Aristóteles da de la esclavitud natural. Como vimos, hay razones para pensar que esta aplicación particular es objetable, precisamente porque se apoya en la creencia de que lo natural es lo habitual.

Lo que nos importa, sin embargo, es desenredar este pensamiento del otro. La idea de la naturaleza como normativa no es la que está en falta aquí sino más bien la idea de que lo natural puede hallarse mirando lo que es normal o habitual. La moral debe ser más cuidadosa que Aristóteles al distinguir estas dos formas del argumento. Y también es importante notar los peligros que implica arrastrar al área de la ética ciertos supuestos que funcionan mejor en áreas más científicas. La naturaleza, sorprendentemente tal vez, es más exitosa como noción con uso ético allí donde se le admite cierta vaguedad, donde la apelación a la naturaleza es tomada como apelación a un ideal que no está en presente actual.

Si desenredamos estos dos cordones, podemos ver cómo muchas objeciones comunes a la apelación a la naturaleza pierden parte de su fuerza. Se alega a menudo, por ejemplo, que no podemos apelar a la naturaleza para justificar prácticas e instituciones, porque sabemos tan poco sobre la naturaleza que no estamos autorizados a utilizarla como base para cualquier tipo de argumentación ética. Mill, por ejemplo, afirma que no podemos apelar a la naturaleza para justificar la sujeción de la mujer, porque nada sabemos de la naturaleza femenina, dado que las mujeres siempre se desarrollaron bajo alguna forma de patriarcado.[15] El lo vé como una objeción a la apelación

15. John Stuart Mill, *La sujeción de la mujer*, capítulo 1. "Sobre la base del sentido común y la constitución de la mente humana, yo niego que alguno conozca, o sea capaz de conocer, la naturaleza de los dos sexos, en tanto y en cuanto ellos sólo se han visto en la presente relación mutua..... Lo que ahora se llama la naturaleza de las mujeres es algo eminentemente artificial - en algunas direcciones, el resultado de la represión forzada, en otras, de la estimulación desnaturalizada."

a la naturaleza, dado que supone que quien propone la apelación la utilizará para justificar lo habitual, esto es, la actual posición de las mujeres. Contra esto, él presenta un buen argumento. Pero, obviamente, no tiene fuerza si la apelación a la naturaleza es en sí misma precisamente una apelación *más allá* de las instituciones actuales, un razonamiento de que ellas en sí mismas no tienen fuerza moral.

Obviamente yo simplemente empecé a desenredar las muchas consecuencias que derivan de la aplicación ética de la noción de naturaleza. Espero haber mostrado que el caso más notorio de todos no es tan sencillo como parece en un primer momento, y que, allí donde Aristóteles está confundido, y deja un legado confuso, las confusiones resultan fructíferas, tal vez más fructíferas que algunos de sus razonamientos más rectos.

The University of Arizona

ABSTRACT

Discussing Aristotle in detail as an example, I argue that ethical arguments from nature have two aspects: appeal to a normative ideal, opposed to mere convention, and appel to what is customary or usual; it is only the latter which has conservative implications.

Traducción de Ivana Costa (Universidad de Buenos Aires).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

COMPRENSION E IDENTIDAD

A propósito del encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción

Manuel Cruz

Decía Braque: "El error no es lo contrario de la verdad". ¿Qué es, pues? ¿La medida de su relatividad? ¿El testimonio de la imperfección de la condición humana? ¿El mal en el plano del obrar (en donde la verdad sería la bondad del conocer)? No hay respuestas sencillas para ninguna de estas preguntas, como prueba ejemplarmente la obra de Dilthey. Él mismo se refirió, en más de una ocasión, al sentido global de su proyecto en términos de "crítica de la razón histórica" en explícita referencia a Kant. Se trataba de superar la filosofía crítica de aquél poniendo en lugar del sujeto cognoscente la totalidad de la naturaleza humana, el hombre entero en su condicionalidad histórico-social. Con otras palabras, la propuesta era la de instalarse en una perspectiva en la que el querer, sentir y representar fueran vistos como aspectos distintos del proceso real de la vida del hombre, sin privilegio para ninguno de ellos.

Instalarse en un lugar así, implica, ciertamente, una voluntad de riesgo. Si el sujeto ya no es sólo "sujeto de conocimiento", como se nos decía en la rancia terminología gnoseológica tradicional, sino "sujeto de vida" en general, su correlato -el objeto- también deberá ser reconsiderado: "todo aquello en que el espíritu se ha objetivado pertenece al campo de las ciencias del espíritu"[1]. Pero hay que aceptar que este exceso en las medidas es el que parece corresponder a la naturaleza del asunto. Ahí es nada intentar hacerse cargo de lo humano por completo. Dilthey la emprende con ello, a sabiendas de las dificultades del empeño. El tiempo y algunos críticos se encargarán de recortar las expectativas inicales. La gran empresa de la *Introducción a las ciencias del espíritu* quedará inacabada por algo más que por la magnitud del proyecto.

El corazón del problema tal vez sea que Dilthey ha intentado

1. Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, edición de Hans-Ulrich Lessing, trad. y prólogo de C.Moya Espí, Barcelona, Ed.Península, 1986, pg.271.

articular dos perspectivas no sólo distintas, sino probablemente incompatibles: la perspectiva del significado y la perspectiva cartesiana[2]. Habría que añadir a continuación que esta imposible articulación tiene mucho de necesaria, en el sentido de que es planteada por su autor como el único procedimiento adecuado para dar salida a las limitaciones que unilateralmente presentan cada una de aquéllas. Lo bueno que tienen los estados de conciencia (el *cartesianismo*) es que no ofrecen ninguna duda. No hay engaño posible a propósito de ellos: los sentimientos son tal como se producen, esto es, tal como yo los siento. Si estos "estados psíquicos conscientes propios" pudieran servir de fundamento para las ciencias humanas, el proyecto diltheyano habría alcanzado su primer objetivo. El nuevo conocimiento descansaría sobre una base autoevidente inmune al error.

Pero ocurre que la evidencia es tan inmune al error como el acierto, por así decir. La experiencia inmediata de los estados psíquicos confina al individuo en sí mismo. Al sentir ajeno sólo se accedería por vía analógica, del todo insuficiente si se aspira a un conocimiento necesario. La inferencia por analogía, bien lo sabemos, no ha sido verificada ni podrá serlo nunca: jamás pasará del *status* de mera presunción. Presunción por la que proyecto fuera de mí lo que en mi interior ocurre, sin más base para ello que la percepción de lo que el otro me muestra. Pero el otro no me muestra su tristeza sino su rostro, no me ofrece su dolor sino su grito. Los estados anímicos los deduzco yo. A esto Simmel, como es sabido, opuso un contraejemplo demoledor: una de las percepciones que más y mejor nos informa de la interioridad ajena es la mirada, y es ésta una percepción para la que nos falta toda analogía a partir de la percepción de nosotros mismos. (De hecho uno no se ve en el espejo como se siente -por ejemplo, cuando está airado o triste-). El acceso directo a las operaciones de una mente es, pues, un privilegio de ella. Estirando el hilo de esta afirmación se llega sin demora a conclusiones rotundas: si las mentes son impenetrables las unas a las

2. La alusión a Descartes, como se verá a continuación, no es de carácter filológico. No se entrará, por tanto, en el reproche gadameriano según el cual ese "residuo de cartesianismo inherente a su punto de partida" resquebraja la unidad interna del pensamiento de Dilthey. Los términos textuales del reproche son: "sus reflexiones epistemológicas sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida" (*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pg.299). El motivo aparecía anunciado, en términos prácticamente idénticos, en sus conferencias de Lovaina de 1957, recogidas con el título de *El problema de la conciencia histórica* (Madrid, Tecnos, 1993, pg.64). A la presencia de la mencionada doble perspectiva en el seno de la obra diltheyana se ha referido asimismo Carlos Moya en su prólogo, *cit.*

otras, ¿cómo pueden los historiadores penetrar en la mente de los protagonistas que estudian?

Los argumentos analógicos apenas consiguen proporcionar débiles consuelos teóricos. Creo saber de mí mismo y de las relaciones entre mis procesos internos y mi comportamiento, supongo que los demás son como yo y que en ellos se producen relaciones de idéntico tipo: de la articulación de ambas premisas se sigue la confianza en poder vencer la opacidad ajena. Sin embargo, estar pendientes de la conclusión no debiera hacer que desatendiéramos el contenido de alguna de las premisas. En concreto, no se contempla en la primera (creo saber de mí mismo...) la posibilidad de que yo pueda interpretarme mal, o de que pueda sentirme perplejo por algo de lo que ocurre en el flujo de mi propia conciencia. El descuido resulta, desde la perspectiva actual, de todo punto inaceptable: Freud rompió, a través del mecanismo de la sospecha, la inmediatez respecto a la vivencia postulada por Dilthey. El lenguaje ordinario de los hombres de hoy incluye enunciados que diltheyanamente no hubiera habido más remedio que declarar contradictorios, como, por ejemplo, "ahora me doy cuenta de que me engañaba a mí mismo cuando...". Parece claro, por tanto, que la analogía ofrece importantes flancos a la crítica. Lo que sucede es que, según cuáles sean los términos en los que ella se plantee, quedamos abocados en contrapartida a tesis igualmente desoladoras: "La soledad absoluta es el destino inevitable del alma. Solamente nuestros cuerpos pueden encontrarse"[3].

Pues bien, la perspectiva del significado interviene para dar salida al *impasse* epistemológico en el que desembocaba la perspectiva cartesiana. Se abandona la inmediatez en beneficio de la objetividad. Aquella inútil certeza de la evidencia se ve sustituida por la comprensión del significado de las acciones humanas y de los procesos históricos. Dicha comprensión se decide a través de un proceso de interpretación que posee sus propias exigencias autónomas. Las acciones tienen una dimensión exterior, imposible de reducir a los registros psicológicos de sus agentes. El ejemplo de la creación literaria resulta aquí pertinente de manera especial. Mi poema está hecho de palabras que ni me pertenecen ni controlo absolutamente: en ello reside su posibilidad de ser obra abierta. Cosas parecidas podrían decirse a propósito de cualquier otra creación artística. En cierta ocasión Chillida, intentando responder a la recurrente pregunta acerca del significado de sus esculturas, terminaba afirmando, mientras señalaba a una: "ella sabe más que

3. G.Ryle, *El concepto de lo mental*, trad.cast. E.Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1967, p.18.

yo". De la aplicación del ejemplo resulta que la acción quedaría entendida como un producto, como el resultado de la particular articulación o conjunción de un entramado de fuerzas respecto a las cuales el agente es más *ocasión* para su eficacia que intérprete privilegiado de su sentido. De ahí que a menudo nos sorprendamos, no ya sólo de nosotros mismos, sino también de las consecuencias de nuestro obrar.

Por supuesto que ha habido intentos de extraer una cierta rentabilidad gnoseológica a los registros de conciencia -de poner la emoción al servicio del conocimiento, si se prefiere-. Tal parece haber sido el caso de quienes han defendido una idea de la comprensión entendida como un revivir los estados de conciencia que se expresaron en una determinada objetivación espiritual. Pero es más que dudoso que semejante revivir resulte viable. No se trata, evidentemente, de que la aspiración a *ponerse en el lugar del otro* carezca de valor. Se trata de si puede constituirse en el horizonte metodológico rector para una nueva ciencia de lo humano. La advertencia de Droysen no debiera caer en saco roto: "la esencia del método histórico es comprender investigando". La comprensión defendida en *Històrica*[4] no puede hacerse equivaler a intuición, empatía o ninguna otra suerte de conexión instantánea con los objetos del pasado. Aproximándonos a su quehacer concreto, cabe empezar por preguntarse si ese lugar en el que el historiador aspira a ponerse existe. Y, caso de existir, si permanece vacante. Porque en el lugar del otro ya está ese otro. Dicho de forma diferente, presentar el revivir como un método equivale a desenfocar las cosas -con la intención obvia y bienintencionada de trascender los límites de lo individual, propios de la vivencia-. Revivir es un quehacer estrictamente privado que se resiste a reconocer su naturaleza. (Como mucho, podríamos decir con un punto de ironía, uno se puede poner en su propio lugar. Revivir es un particular ejercicio de la memoria, el ejercicio de un sujeto esforzándose en pensarse a sí mismo por entero.)

El significado, en cambio, es el hallazgo final de la interpretación. "La comprensión e interpretación es el método que llena las ciencias del espíritu", prefiere decir Dilthey en sus últimos trabajos. Ha habido que introducir modificaciones para poder llegar a afirmar esto. Las vivencias han debido de perder su antigua condición de unidades autónomas para pasar a ser analizadas en términos de expresión. Y una expresión posee significado no por su referencia a

4. Johann Gustav Droysen, *Històrica*, trad.cat. J.Fontcuberta, ed. de J.Bearn, prólogo de E.Lledó, Barcelona, Ed.62, 1986.

un nexo psíquico ("si la interpretación psicológica fuese la tarea esencial de el historiador, Shakespeare sería el más grande de los historiadores", había escrito Droysen[5]) sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales que encontramos, además de en la experiencia, en el estudio del lenguaje y de la historia. Interpretación es el establecimiento de dicha articulación, la tarea por la que ponemos cada cosa -donde "cosa" equivale a "expresión vital"- en su sitio -donde "sitio" equivale a "todo histórico"-.

No hay por qué ocultar que los autores que se han venido mencionando inscriben sus propuestas en un horizonte último en cierto modo ajeno al presente discurso. Para Droysen la historia es aquel proceso por medio del que "la humanidad llega a ser consciente de sí misma". Pero quede claro que es *un proceso*, con las connotaciones que ello tiene de desarrollo y de elaboración. Con otras palabras, *ser consciente* no es lo mismo que *tener constancia*. En la historia, la humanidad alcanza la conciencia de sí a través del rodeo por el pasado (a no confundir con la autosatisfecha contemplación del presente). Subsiste, hay que aceptarlo, parecida -si no idéntica- aspiración a la de los antiguos por reconstruir de nuevo la historia, el pasado, es decir, por comprender, a la luz de los nuevos conocimientos y, por tanto, con un horizonte más amplio, lo que es y lo que ha sido. El caso es si esa aspiración puede resolverse de la misma manera que antaño. En los versos de Goethe que el propio Droysen cita parece residir la clave del asunto: "Lo que has heredado de tus padres,/ gánatelo, si quieres poseerlo". La relación con el pasado, la incorporación a una historia que viene de atrás depende no ya sólo de nuestra decisión, sino, sobre todo, de nuestra acción.

Este orden de afirmaciones no suponen una ruptura respecto a la perpectiva del significado. El significado, decíamos, aparece como resultado final de la interpretación. No es más que relación de partes entre sí y con una totalidad, pero no es poco ni fácil, y en cualquier caso su contenido ha variado a lo largo del tiempo. Droysen y Dilthey todavía podían pensar de una vez el mundo, la historia y su propia actividad. Acaso a nosotros únicamente nos quede ya confiar en el poder de la palabra. Pero incluso esa confianza presenta sus limitaciones. En el lenguaje podemos coincidir con quienes nos precedieron en el uso de la palabra y de la vida, pero en cierto modo es ese mismo lenguaje el que nos aisla de ellos. Droysen sabía esto, aunque no pudiera prever su alcance futuro. Afirmaba sin te-

5. *Ibidem*, pg.199.

mor que nadie puede pensar otra cosa más allá de lo que el propio lenguaje permite porque creía que el lenguaje es el espíritu del pueblo (el *Volkgeist*). Pero si dejamos de creer en ese tipo de macroinstancias, los límites del lenguaje tienden a identificarse con los límites del presente y la comunicación histórica por entero se cuestiona. La apuesta por la discontinuidad que la reflexión historiográfica contemporánea hizo en un determinado momento ha generado finalmente estos efectos indeseables para la conciencia. Porque, como hemos señalado en otro lugar[6], aquél que sólo sabe de sí termina desconociéndose.

Se argumentará que en determinadas circunstancias insinuar aislamientos no resulta procedente. A fin de cuentas, un continente no es más que una gran isla. La incomunicación del presente, podrá decirse, no es el primer paso hacia la pulverización de la conciencia histórica, porque no desemboca en la afirmación del individuo, sino que reivindica el carácter comunitario de los usuarios del lenguaje. Sin duda no existe un lenguaje absolutamente privado. Sería un imposible conceptual: el lenguaje es la argamasa del grupo. Pero esta reivindicación grupal atiende a un único frente. No siempre coincide ser solidario con ser libre. Hablamos en libertad cuando dejamos penetrar la historia en nuestro lenguaje[7].

En el trabajo titulado "La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales"[8], Dilthey hace un recorrido por los diferentes niveles de este conocimiento al tiempo que enumera sus dificultades. Acaso todas -las que él plantea más alguna que hemos introducido en lo anterior[9]- se dejen resumir en una sola, emblemáticamente expresada por el audaz principio de Schleiermacher, según el cual hay que comprender a un autor mejor de lo que se comprendió a sí mismo. Pero Dilthey ofrece algo -mucho- a cambio: el acceso al reino de la posibilidad. El hombre atado y

6. En el Epílogo ("Reconsideración a la baja del sujeto") a *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1991, pag.166.
7. Cuenta Hannah Arendt en su libro *Sobre la revolución* (Madrid, Rev.de Occidente, 1ª ed.: 1967) que la primera vez que se utilizó el término revolución con sus connotaciones modernas fué en la noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando Luis XIV, al enterarse de la toma de la Bastilla, exclamó: "C'est une révolte", y el duque de La Rochefoucault-Liancourt le respondió: "Non, Sire, c'est une revolution".
8. *Crítica.., op.cit.*, pgs.271 y ss,
9. Estoy pensando en la pregunta de poco más arriba: ¿debemos, a la vista de esto, considerar equiparables la noticia de las razones del agente y la evaluación de la racionalidad de la acción?

determinado por la realidad de la vida es liberado a través de la comprensión de lo histórico. Sólo en parte el mundo es ordenado, la parte que le dejan el "misterio de la persona" y la "irracionalidad de la vida" (son expresiones de Dilthey). Probablemente por ello Braque decía también: "las pruebas fatigan a la verdad".

* * *

El problema de la comprensión permite transitar, sin excesivas violencias teóricas, desde el ámbito del discurso de la acción al de la reflexión metahistórica. En última instancia, la fórmula según la cual la filosofía de la historia no es otra cosa que la filosofía de la acción en tiempo pasado resulta perfectamente aceptable si entendemos que lo que tanto una como otra pretenden es hacer inteligible el obrar ajeno. Según cuáles sean los términos en los que se plantee la operación, la distancia temporal resultará más o menos relevante. Pero, de cualquier forma, vale la pena destacar que mientras así el tránsito es posible, no sucede lo mismo (o por lo menos de modo automático) si ponemos como bisagra, como también suele ocurrir, el concepto de memoria. Servirse de él obliga a una pirueta especulativa consistente en identificar sin más historia con memoria colectiva, identificación ciertamente argumentable pero que en todo caso nunca puede ser introducida como premisa. Ambas, ciertamente, se refieren al pasado, pero el de una es un pasado que pudiéramos llamar muerto frente al pasado vivo y vivido de la memoria. Con otros términos, una habla de hombres que nunca pudimos conocer en tanto que la otra habla de nuestra experiencia, de lo que nos ha ocurrido. A esta diferencia en el objeto también se le podría añadir una diferencia, obviamente matizable, en el interés. El pasado histórico tiende a subrayar las diferencias entre pasado y presente, no porque se desentienda (arqueológicamente) de éste, sino porque le importa destacar la especificidad de aquél. El pasado de la memoria, en cambio, se esfuerza por recrear la continuidad entre el entonces y el ahora.

Frente a todo ello, la atención hacia el problema de la comprensión del obrar humano, incluso en la forma en que lo he planteado aquí, permite abordar cuestiones de procedimiento, de interés común para la historia y para la acción. Así, la tesis de que la base de la comprensión se encuentra en una socialización compartida -de que entendemos a otros hombres porque hemos sido socializados de una misma manera-tendrá aplicación a uno u otro ámbito de acuerdo con la extensión que decidamos atribuir a la categoría "socialización". El contextualismo tanto puede confinar en el presente como permitir la libre circulación por la historia: todo depende del

alcance de los términos. Si, pongamos por caso, proponemos la existencia de un fondo común, que abarca a la práctica totalidad de las sociedades del pasado, constituido por las diferentes formas de articular las relaciones entre hombre y naturaleza a través del trabajo, obtendremos una concepción de la historia en las que las fracturas que podamos detectar no serán otra cosa que los tránsitos entre diferentes modos de organización de lo mismo. Y si los agentes a comprender comparten con quienes se esfuerzan por comprenderlos un conjunto de determinaciones estructurales fundamentales, la operación comprensiva resulta materialmente posible.

El mismo resultado puede alcanzarse, obviamente, de otras maneras. Desde los arquetipos jungianos a las estructuras antropológicas subyacentes cabe proponer una amplia variedad de instancias que desarrollan idéntica función, la de sentar las condiciones de posibilidad para la comunicación intrahistórica. Por más que cada una de ellas desarrolle dicha función a su manera, lo cierto es que el conjunto se opone al tipo de comunicación presentada por las filosofías idealistas de la historia, a saber, el llevado a cabo a través de una presunta *esencia humana genérica* postulada al caso precisamente para hacer inteligible la operación. Se opone pero, quede claro, sin por ello incurrir en el defecto contrario, igualmente indeseable, de disolver al agente y a su acción en la maraña de sus condicionamientos. No por otra razón se ha insistido tanto en interpretar a éstos en términos de condiciones de posibilidad.

Es decir, que para "entender a un agente" no hace falta ni apelar a una metafísica *esencia humana genérica*, ni recurrir a una *teoría general del deseo*[10] (ni, menos todavía, atribuirle unos oscuros poderes al intérprete). Ahora sabemos que 1) podemos confiar en la universalidad más o menos restringida de nuestras razones en la medida en que son el producto de una socialización compartida, 2) los deseos se producen en unas condiciones y tienen una naturaleza que impiden la caída en ningún solipsismo de la privacidad, y 3) cabe plantear como horizonte teórico el acceso a la lógica discursiva del agente, acceso que permita una reconstrucción de aquella argumentación que hace inteligible lo ocurrido. La insistencia en el punto de vista, en la perspectiva, susceptible en cuanto tal de ser ocupada por diferentes voces obliga a matizar o, cuanto menos, a

10. Como sugería R.S.Peters en su comentario a S.Toulmin, "Razones y causas", en N.Chomsky y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp.51-69.

advertir de algún equívoco frecuente respecto a este último punto. Y es que, de la misma forma que el lugar teórico *dentro* no se identifica necesariamente con el testimonio del agente, así también (y por idéntica razón) la equiparación sin más entre el *fuera* y el orden de lo causal puede mover a confusión.

Bien mirado, esta categorización no hace otra cosa que desarrollar la diferencia, con la que tácitamente hemos venido operando desde el inicio, y que los propios historicistas empezaron a teorizar[11] entre explicación psicológica de la acción ya realizada y reconstrucción ideal de la deliberación previa a la acción. En efecto, si partimos de que el hecho de que el agente haya tenido una determinada actividad mental real es un dato externo a la racionalización, y en cierto modo irrelevante, entonces la concreta mirada que aquél pueda dirigir sobre sus propios actos tendrá valor sólo en la medida en que le permita aportar argumentos específicos a la inteligibilidad de la acción. Es, pues, una cuestión de argumentos, no de autoridad. Por ello, no tiene nada de extraño, ni de contradictorio, que en ocasiones sean los otros los que nos hagan entender el sentido de nuestra propia acción. Incluso cabría pensar que en esos casos el desconocimiento del hecho psicológico particular que tuvo lugar en la cabeza del agente les pone a salvo de interferencias y confusiones. Pero esta manera de hablar -esta tajante separación entre lo psicológico y lo gnoseológico- no debiera perseguir la liquidación de todos los problemas, sino una mejor ubicación ante los mismos.

Lo que queda por pensar es todavía demasiado amplio y complejo como para que sean de recibo simplificaciones excesivas o dogmatismos de ningún género. No habría que olvidar que el rechazo de lo que hemos llamado psicologismo no implica forzosamente la adopción de una actitud estrechamente racionalista. Acéptese como muestra: los autores más lúcidos de la llamada sociología comprensiva han mantenido su expectativa de comprender la experiencia de otra persona proponiendo como territorio de la operación uno muy próximo al que aquí venimos diseñando. Para ellos acceso al otro y a sus vivencias sólo puede ser planteado en términos de coincidencia entre el significado que el intérpreta da a aquellas vivencias y el significado que les da el otro *cuando procede a interpretarlas*[12].

11. Vid.*supra* la afirmación de Droysen de la nota 5.
12. Vid. Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1994 (existía una edición anterior de esta obra, en la misma editorial, con el título *Fenomenología del mundo social*), pag.129

En el proceso de deliberación racional -que puede ser el real en los agentes más conscientes- hay un momento privilegiado desde la perspectiva del análisis. Es ese momento, al que se ha referido Toulmin en su trabajo "Razones y causas"[13], en el que el agente debe determinar, de entre el repertorio de creencias disponibles, aquellas que asume, esto es, las razones por las que decide actuar. Pues bien, lo que concede a las razones de un agente *fuerza, peso*, o como se quiera denominar esta eficacia ejecutiva, es en primer lugar y sobre todo el que son *las suyas*. Lo cual va más allá de la obvia constatación, que probablemente haría un filósofo analítico, de que son las razones enunciadas por el agente. Son las razones *reconocidas* por el agente como suyas. Por supuesto que, de inmediato, un imaginario interlocutor podría argumentar que esta insistencia en la potestad del agente sobre las razones implica el deslizamiento hacia una posición subjetivista. Hay subjetivismo, sería el reproche, porque el requisito del *sus* termina comportándose como un obstáculo insalvable por parte del espectador para acceder al sentido de la acción ajena. Pero tanto este subjetivismo como el reproche complementario de la idealización del agente son peligros teóricos evitables.

Es aquí donde interviene una consideración de Toulmin que puede resultar de interés. Hay, por no abandonar una terminología clásica, un correlato ontológico para nuestras categorías. Para que de una acción se pueda sostener que ha sido llevada a cabo 'por ciertas razones' ha de pertenecer al tipo de acciones que *aprendemos* a realizar. 'Por razones' equivale en definitiva a evaluar las acciones, y ello es posible exclusivamente en relación con ciertas normas y criterios, y mediante unos 'modos racionales' que nos son inculcados a través de la educación y la experiencia. Así, pues, nadie podría afirmar desde este enfoque algo parecido a "sobre razones no hay nada escrito" o defender que el peso de las consideraciones es un asunto rigurosamente privado. Determinados aspectos o consideraciones sobre una situación tienen peso debido a que el agente en cuestión ha aprendido a reconocer su relevancia para los procederes deliberativos en los que se halla ocupado. El *peso* es algo que se adquiere en el transcurso de la experiencia y la educación ("y sólo entonces", añadiría quien estuviera obsesionado por despejar cualquier sombra de idealismo en este planteamiento).

Todo esto conviene recordarlo, pero no basta. No basta con la mera constatación acerca de dónde se halla el origen de este orden deprocedimientos. Es bueno hacerla, sobre todo para marcar las

13. Op. cit., pp. 19-51.

distancias respecto a los equívocos propiciados por los psicologismos más o menos esencialistas, y por algún que otro metafísico residual, pero, cumplimentada la tarea, resta pendiente el entrar en el capítulo de la naturaleza y estructura de dichos procedimientos. Si no se hace, todas las afirmaciones anteriores resultarían insuficientes, por permanecer en el plano de lo meramente programático.

Primera puntualización: no hay contradicción entre la condición social, colectiva, de nuestros procedimientos de deliberación práctica, y el requisito, exigido a las razones, de que el agente pueda reconocerse en ellas. El reconocimiento es ya en sí mismo el ejercicio de un procedimiento público, y en esa misma medida resulta susceptible de ser llevado a cabo por el propio agente o por un observador. Que aquél siempre pueda acogerse al argumento de que no tenía razones para actuar como lo hizo, o que las desconoce, no resulta en absoluto concluyente. El *sus* que transforma creencias en motivos tiene el valor de un localizador: señala el espacio en el que se materializan determinadas instancias. No es, por tanto, el último argumento más allá del cual sólo existe la mera constatación. El derecho, que asiste a todo agente, de no testificar en su contra en ningún caso debe entenderse como una prerogativa para clausurar el discurso a voluntad. A fin de cuentas, cuando se formulaba en términos condicionales el requisito del reconocimiento no sólo se estaba aceptando implícitamente la eventualidad de que el agente mantenga una relación de opacidad con sus propias acciones, sino que también, al mismo tiempo, se estaban dando las indicaciones para que este hecho no se convirtiera en un obstáculo insalvable para el conocimiento. A qué insistir: el argumento acerca de la impenetrabilidad de mis razones es tan imposible como la pretensión de un lenguaje absolutamente privado. Por el contrario, la vieja aspiración de Scheleirmacher a entender al agente mejor de lo que él se entendió a sí mismo a la que hicimos mención al comienzo no se funda en ninguna misteriosa capacidad intuitiva atribuida al intérprete.

Pero las distinciones, absolutamente necesarias, no debieran distraernos de la cuestión central. Que bien pudiera plantearse en estos términos: ¿desde dónde pensar este espacio teórico?. O, más concretamente: ¿dispone la filosofía analítica de los elementos para pensar adecuadamente semejante espacio? Hay que empezar por decir que los temas del sujeto, del yo, de la identidad personal, no son ajenos a esta tradición... Autores como Strawson o Sellars, por ejemplo, han sostenido reiteradamente que la categoría de persona como agente o actor humano es en el fondo la categoría básica de nuestro habitual modo de pensar sobre nosotros mismos. Lo que

ocurre es que ese reconocimiento de la importancia de la categoría de persona está hecho, en el caso del Strawson de *Individuals*, en el marco de la discusión con el dualismo cartesiano y el conductivismo revisado de Ryle. Lo que le importa destacar es que el concepto de persona precede a la idea de la mente y el cuerpo, en el sentido de que pensamos en una persona, lo que incluye mente y cuerpo, antes de que pensemos ya sea en la mente o en el cuerpo[14]. En el caso de Sellars el mismo reconocimiento se halla orientado exclusivamente a encontrarle alojamiento a los actos intencionales ("casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones", declara al final de su trabajo "La filosofía y la imagen científica del hombre"[15]). Es decir, que en ambos el contexto discursivo en que se realiza la reivindicación del concepto de persona parece condicionar, en un sentido algo ajeno a nuestro interés, el alcance de la misma.

Hay otro contexto discursivo, en cambio, que tal vez pueda permitirnos un más eficaz acercamiento al tema en cuestión. Tomemos el caso del libro de David Gauthier *Morals by Agreement*. Como es sabido, en él se defiende la tesis general según la cual existen razones para dejar de ser un agente meramente autointeresado y convertirse en un agente moral[16]. Esta tesis representa una modificación sustantiva en el modelo operante de racionalidad a la que merece la pena atender. Para Gauthier racionalidad se identifica con la maximización de la utilidad *en la elección de una disposición* a elegir de cierta manera[17]. El cambio de acento -desde la acción al agente, por decirlo de forma simplificada, o de los rendimientos particulares (*performances*) a las estrategias (*policies*), utilizando su propio lenguaje- no está exento de consecuencias. Entre otras, alguna relativa al obrar futuro: predeterminar las elecciones por venir ya no pasará por modificar el

14. Las palabras textuales con las que Strawson rechaza el dualismo son éstas: "el concepto de conciencia individual pura -el ego puro- es un concepto que no puede existir; o cuando menos no puede existir como concepto primario a partir del cual se pueda explicar o analizar el concepto de persona. Sólo puede existir, en todo caso, como concepto secundario, que debe ser explicado y analizado partiendo precisamente del concepto de persona", *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, pg.105.
15. En *Ciencia, percepción y realidad*, trad. cast. V. Sanchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1971, pg.49.
16. "La moralidad no ha de ser entendida como una restricción a la satisfacción de preferencias no racionales surgida tan sólo de la razón. Más bien, un agente racional es aquel que actúa para lograr la satisfacción máxima de sus preferencias, y la moralidad es una restricción a la forma como él actúa, que surge de los efectos de la interacción con otros agentes", David Gauthier, "¿Por qué contractualismo?", *Doxa*, 6, 1989, pg.30.
17. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pg.182 ss.

contexto, sino por conseguir que el agente se modifique a sí mismo. Sin exagerar: las equivocaciones del agente tienen que ver en lo fundamental con un desconocimiento de sí, con un error originario referido a *quién ha decidido ser*.

Este en apariencia paradójico "tomarse a sí mismo como objeto" (estoy pensando en la husserliana "paradoja del sujeto" a la que, por ejemplo, se ha referido Pier Aldo Rovatti en su reciente *El ejercicio del silencio*[18]) por parte del agente que lleva a cabo una apuesta prudencial-moral se encuentra notablemente alejado del gesto ontológico-especulativo equivalente en la filosofía tradicional. La discusión acerca del sujeto y la identidad, por no evitar los rótulos en los que el asunto muestra sus aristas más afiladas, se plantea ahora en términos fundamentalmente prácticos que se derivan de la naturaleza misma de los elementos en juego. Los conceptos globales han ido perdiendo su carácter programático -resultado, vgr., de una simpatía previa por un punto de vista holista- para aparecer cada vez más como una consecuencia casi inevitable del diseño de la argumentación. Así, el correlato de ese agente capaz de pensarse a sí mismo de una sola vez es una vida pensada también unitariamente. Para ese designio vital que incluye el conjunto de fines últimos y metafines los cuales ordenan, orientan y dirigen los fines concretos, las intenciones y la acción del agente algunos autores[19] han propuesto la denominación de *plan de vida*.

Se han marcado distancias respecto al modo en que algunas filosofías de la conciencia han planteado la cuestión del sujeto para advertir de un recurrente peligro teórico. La noción de plan de vida no presupone un mundo de agentes máximamente conscientes y reflexivos. El dato real -el hecho psicológico, si se prefiere- de que éstos dispongan de un conocimiento explícito de la estructura jerarquizada de sus fines y razonen efectivamente a la luz de ella es, en un sentido que ya se ha reiterado suficiente, lo de menos. Y no se trata, evidentemente, de afirmar que sólo son auténticos sujetos los que gozan del privilegio de la lucidez absoluta. El plan de vida es un puro mecanismo heurístico que bajo la forma expresa de una enumeración y ordenación de fines últimos no se da prácticamente nunca. Pero sí se da bajo la forma de un mecanismo interiorizado a través del cual los agentes consideran racional unas conductas por encima de otras. Eso es lo que les salva de ser meros entes de

18. Pier Aldo Rovatti, *L'esercizio del silenzio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992, especialmente el cap.6 "L'enigma dell'epoché", pp.71-85.
19. Entre nosotros Jesús Mosterín en su libro *Racionalidad y acción humana* (Madrid, Alianza, 1978) pp.83-87.

decisión erráticos, del mismo modo que la expectativa de que los demás también recurrirán a idéntico mecanismo de funcionamiento orienta su vida en común, les ayuda a decidirse en las situaciones de interacción estratégica.

Llegados a este punto, la pregunta casi obligada que emerge es: ¿en qué medida la noción de plan de vida implica una interpretación de la identidad personal del tipo de la propuesta por T. Nagel en *The Possibility of Altruism*[20], esto es, como algo continuo, duradero, que se extiende sin interrupción ni modificación a todo lo largo de la vida del agente? Así enunciada, la tesis parece chocar en principio con evidencias como que los planes de vida de alguien pueden cambiar en el transcurso de su existencia o que en algunos momentos (vgr., en momentos de crisis vitales) pueden incluso cambiar por completo[21]. A esto cabe replicar que tales variaciones no afectan a lo esencial: las preferencias, por cambiantes que sean, lo son siempre de un mismo individuo (son *sus* preferencias, volviendo un momento al lenguaje de Toulmin). Lo cual inevitablemente lleva a plantear la pregunta por la naturaleza o por los componentes de dicha mismidad. ¿Se reduce al cuerpo, cerebro y conjunto de experiencias de alguien[22] o, por el contrario hemos de suponer la existencia de un soporte para todo eso, alguna variante

20. Oxford, Oxford University Press, 1970.

21. Otra manera de decir lo mismo: de qué manera toma en cuenta el factor tiempo un agente racional. El protagonista de la novela de Milan Kundera *La broma* (Barcelona, Seix Barra, 1984) no lo hace, y cree que puede posponer su venganza a voluntad. El resultado es que, para cuando se decide, ya nadie es el que era: "...fué entonces [...] cuando debí ir junto a él y darle una bofetada, sólo entonces. La postergación transforma a la venganza en algo engañoso,en una religión personal, en un mito que cada vez está más alejado de sus participantes, que permanecen iguales a sí mismos en el mito de la venganza a pesar de que en la realidad (la pasarela se mueve constantemente) hace ya mucho tiempo que son otras personas distintas: hoy se encuentra otro Jahn con otro Zemanek y la bofetada que le quedó a deber es irresucitable, irreconstruible, está definitivamente perdida, de modo que si le pego ahora, años después, mi golpe es totalmente incomprensible, y al ser incomprensible adquiere entonces significados completamente distintos, ajenos, no deseados por mí, se convierte en elgo diferente de lo que era en mi intención, puede volverse en cualquier dirección y yo no puedo ni siquiera dirigirlo y, menos aun, justificarlo" (*La broma*, pg. 301). La cita puede servir también para ilustrar una particular modalidad de producción de efectos perversos.

22. No se trata ahora, por supuesto, de reconstruir una temática absolutamente inabarcable, sino de aludir a aquellos aspectos que conciernen al presente discurso. Pero resultaría contraproducente dar a entender que estas tesis se sitúan más allá de toda controversia. Así, no está claro para algunos autores que la continuidad corporal sea una parte necesaria de la identidad de la persona. Bernard Williams se ha referido a este tema en los primeros capítulos de su libro *Problems of the Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973), especialmente en los titulados "Personal Identity and Body Continuity. A Reply." (cap.2) y "Are Persons Bodies?" (cap.5). De la actualidad del libro de Williams da buena prueba la discusión alrededor del mismo organizada por la revista *Iride* (nº 9 mayo- agosto 1992) con ocasión de su traducción al italiano en 1990.

de Yo cartesiano que permanece inalterable, más allá de los cambios en las experiencias psicológicas o incluso en las estructuras orgánicas de cerebro y cuerpo?

Derek Parfit[23] se ha convertido en los últimos tiempos en uno de los representantes más destacados del punto de vista reduccionista. Recuperando la sensibilidad fundacional de la filosofía analítica, ha descalificado el argumento no reduccionista según el cual ha de existir en las personas ese substrato permanente que nos autoriza a decir cosas tales como "estas son mis experiencias", "este es mi cuerpo" o "este es mi cerebro", señalando que semejante orden de afirmaciones no pasa de ser un abuso del lenguaje: no hay un *quien* separado del mundo que pueda reclamar como suyos experiencias, cerebro o cuerpo. Todas aquellas afirmaciones están hechas desde un mismo lugar. Lo único que puede afirmar con sentido el agente que tenga una irreprimible querencia autoreflexiva es "yo soy todo eso". De ahí que Parfit proponga como símiles para visualizar su idea de persona los clubes, los partidos políticos o, tal vez la imagen más clara, las naciones[24]. Y así como la nación se resuelve en un conjunto de individuos asentados en un territorio y relacionados a través de complejas formas simbólicas, así también una persona no es nada fuera de los elementos señalados. Pero, de acuerdo con esto, la identidad personal no es algo que pueda quedar determinado previa e inequívocamente, sino que deberá ser planteado como una cuestión *de facto*, según las conexiones psicológicas reales que se den en la persona. Cuando, vgr., dichas conexiones entre dos períodos de su vida sean muy reducidas, lo propio será hablar de yoes distintos que aparecen sucesivamente, de manera análoga a como, dirá Parfit, al referirnos a la Inglaterra anglosajona, la medieval y la Tudor estamos aludiendo a "la historia de naciones sucesivas"[25].

Desde este planteamiento parece ciertamente difícil continuar hablando de planes de vida o, más todavía, de "elegir una disposición" con la que determinarse en el futuro. Pulverizada la identidad personal, los yoes futuros de un agente ocupan idéntico rango que terceros, mantienen la misma relación de exterioridad respecto al único yo realmente existente, el actual[26]. No queda

23.Vid. su *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

24. *Ibidem*, pp.277-278.

25. *Ibidem*, pg.306.

26. Hasta el punto que podría hablarse de analogía estructural entre el juego del dilema

negada la posibilidad de elaborar planes de vida, pero se cuestiona radicalmente su alcance: un conjunto de metapreferencias acerca del futuro sólo expresan, en rigor, lo que el agente quiere *ahora* que sea su futuro. Son, por tanto, en el fondo sólo planes de presente formulados en un tiempo verbal engañoso. Pero el énfasis de Parfit en la importancia de las conexiones psicológicas ya nos está indicando cuál puede ser nuestra principal linea de defensa contra sus reproches. ¿Qué hacer, en efecto, con aquellos yoes respecto de los cuales no procede hablar de conexión psicológica alguna porque aún no son? ¿Qué nos autoriza a presuponer su exterioridad? Más aún, ¿nos resulta efectivamente inteligible esta proyección? Tal vez sea verdad, como se sostiene en *Reasons and Persons*, que después de que se han producido cambios significativos de carácter, estilo de vida o creencias, el agente tiende a pensarse como alguien distinto al de antes, e incluso puede llegar a afirmar "no fuí *yo* el que hizo eso, sino un yo anterior"[27], pero para que esa constatación psicológica obtenga el rango de categoría -y no incurra en la confusión con lo racional, tan criticada a la largo de esta exposición- se requiere que funcione en ambas direcciones, esto es, que la idea de yoes sucesivos le permita al agente contemplar su vida prospectivamente[28]. Pero, como hemos dicho, eso no puede darse por definición, al no existir todavía los estados psicológicos a los que remitir, y en los que fundar, esa presunta diversidad futura. Observación crítica ésta que no tiene por qué implicar un deslizamiento hacia ninguna variante de cartesianismo. La continuidad del yo es una hipótesis fundamentalmente práctica, no ontológica[29]: es un presupuesto necesario para que la existencia del agente no se convierta en una sucesión inconexa de decisiones o, con

del prisionero jugado contra uno mismo (contra los "yoes" futuros) y contra los demás. Sobre este aspecto, que ya había planteado en *De la ética a la política*, cit., ha vuelto Toni Domenech en su libro *La fraternidad* (Barcelona, Paidós, en prensa).

27. D.Parfit, *op.cit.*, pg.305.

28. Parfit no elude este punto, aunque prefiere dejar hablar a Proust: "Nuestro miedo a un futuro en el que debamos quedar privados de la visión de las caras y del sonido de las voces que amamos [...] se intensifica cuando caemos en la cuenta de que al dolor de tal privación se añadirá el que, sólo de pensarlo, nos parece un dolor todavía más cruel: no sentirlo en absoluto como un dolor -permanecer indiferente; si así ocurriera, *nuestro propio yo habría cambiado-*. Sería en realidad nuestra propia muerte, una muerte seguida, es cierto, por una resurrección, pero *en un yo distinto, cuya vida y amor están fuera del alcance de aquellos elementos del actual yo que están destinados a perecer...*" (subrayado, M.C.), *ibidem*.

29. A ello parece apuntar *rawlsianamente* Salvatore Veca en su *Etica e politica* (Milano, Garzanti, 1989, pg.98 y ss.) al reconducir la cuestión "individuos, sí o no" a la pregunta "individuos ¿bajo qué descripcion". Aludimos a Rawls en vez de a Anscombe porque la reserva apunta a la crítica presentada por aquél a la consideración de la identidad

otras palabras, para que no se perciba a sí mismo como una indefinida sucesión de yoes instantáneos.

Parfit replicaría, sin duda, que su hipótesis también presenta el mismo carácter práctico, y Proust podría venir de nuevo en su ayuda proporcionando el ejemplo: "Cuando estamos enamorados, somos incapaces de actuar como adecuados predecesores de las personas en las que nos convertiremos cuando dejemos de estar enamorados..."[30]. Sin embargo, resulta más que dudoso que por esta vía se dé salida efectiva a la objeción planteada. Aceptémoslo por un momento: el sujeto es incapaz en determinadas situaciones de pensarse en el futuro como otro. Bien, pero ¿qué prueba esta perplejidad, más allá de una particular dificultad psicológica? ¿Que el yo futuro será sin ninguna duda un auténtico *yo-otro*? ¿Nos plegaríamos igualmente ante el testimonio de alguien extraordinariamente enamoradizo -por seguir con el ejemplo-, que se representara a sí mismo como el resultado discontinuo de una infinidad de yoes o que recibiera cada nuevo día como la ocasión para una aventura ignota de un yo por descubrir? ¿Hemos de considerar esquizofrénicos a quienes, estando sinceramente enamorados, son capaces de prever de modo escrupuloso hasta los últimos detalles de una eventual separación?

Sin pretender la formulación de una alternativa categorial en toda regla, da la impresión de que alguna de estas dificultades quedaría cuanto menos aligerada si habláramos de "estados de ánimo" (o alguna otra noción similar) donde tan precipitadamente se habla de "yoes"[31]. El enunciado general se mantendría, pero con un matiz de importancia: el yo, sumido en un determinado estado de ánimo, es incapaz de imaginarse a sí mismo *sintiendo de distinta forma*. Se observará que el enunciado no implica forzosamente la reintroducción de una idea de yo no reduccionista. Se limita a afirmar que los estados de ánimo no agotan el yo, ni siquiera en una perspectiva reduccionista. No hay porqué entrar aquí en la discusión acerca de si el abandono de la noción de identidad personal tiene

personal como algo previo, susceptible de ser fijado con independencia, vgr., de cualquier punto de vista moral. Antes bien al contrario, sostiene en su trabajo "La independencia de la teoría moral", distintas concepciones morales nos proponen diferentes visiones de la identidad personal. Con sus propias palabras: "...un criterio de identidad está cortado a la medida de los requerimientos de una concepción moral particular.[...] las variaciones entre los criterios no son previas a la teoría moral sino que son explicadas por ella" (J.Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pg.131).

30. En Parfit, *op.cit.*, pg.305.

31. Ernst Tugendhat se ha referido a alguno de estos problemas en su obra *Autoconciencia y autodeterminación* (México, FCE, 1993), especialmente pags. 162 y ss.

efectos privados abiertamente benéficos. (En su libro, Parfit presenta ese abandono como una auténtica liberación, por cuanto le permite al individuo escapar de la angustia ante la muerte y del centramiento egoísta que ello comportaba de manera inevitable, y en consecuencia le deja en disposición de restablecer una relación solidaria con los otros[32].) Para nuestro propósito muy probablemente lo mejor de la propuesta de Parfit sea lo que tiene de llamada de atención sobre la necesidad de reconsiderar esas presuntas evidencias intuitivas acerca de la identidad personal, en último término arraigadas en una conciencia solipsista.

Esta valoración sin duda no agradaría al propio Parfit, quien ha insistido mucho en el alcance de sus tesis. Para algunos comentaristas, buena parte de los equívocos que han propiciado aquéllas se deben a que no se ha distinguido suficientemente el doble plano en el que han sido planteadas.Identificarse uno mismo, la persona que cada cual es, con un miembro particular de la especie humana resulta, no sólo metafísicamente ingenuo, sino -mucho más importante- moralmente equivocado. La tendencia a confinar la adscripción de responsabilidad culpable en uno mismo en tanto agente individual lleva a que nos desentendamos de lo que resulta de la suma de las acciones de todos (vgr., el deterioro del medio ambiente), así como de las consecuencias en el futuro (esto es, sobre terceros que aún no existen) de nuestras conductas de hoy. Algo no funciona, ciertamente, en una perspectiva que -aplicando el principio de que somos tanto menos responsables cuanto más alejados en el tiempo están los efectos de nuestra acción (la *social discount theory*)- puede llegar a considerar moralmente trivial una catástrofe futura[33]. Estas son las coordenadas en las que se inscribe la propuesta de *despersonalización* de Parfit, el marco de sentido que debiera hacer inteligibles afirmaciones suyas como la de que, si yo soy responsable del hambre o de la muerte de alguien, nada cambia por el hecho de que ese alguien viva en Somalia o en la puerta de al lado, de la misma forma que no hay diferencia entre ser responsable de una muerte mañana o dentro de cien años.

Pero el acuerdo en la tesis general (tan atractiva en lo que tiene, vgr., de propuesta de solución al problema de la solidaridad intergeneracional) se tambalea al aproximarnos al detalle de los argumentos. Es entonces cuando se constata que con los buenos propósitos doctrinales no es suficiente. Que, por decirlo de otra manera, su apelación a la práctica tiene algo de artificiosa. La crítica a la falta de realismo de Parfit[34] contiene un importante elemento de verdad precisamente si no se la interpreta en mera clave utilitarista. El dato de conciencia según el cual nos resulta imposible sentirnos respecto al futuro lejano tan estrechamente conectados como nos sentimos respecto al más inmediato tiene un fundamento objetivo. La enorme complejidad alcanzada por nuestro mundo se traduce en una específica e insoslayable dificultad para llevar a cabo anticipaciones. No es, pues, el apego a una obsoleta noción de identidad personal la causa primordial de nuestra extrañeza ante lo por venir. En este contexto, suponer que el mecanismo de la responsabilidad puede mantenerse tal cual, sólo que ampliando a escala global el tamaño del responsable, parece (por devolverle el reproche a Parfit) equivocado desde el punto de vista teórico e ingenuo desde el punto de vista práctico. De ahí nuestra insinuada conclusión: el abandono de viejos e inservibles esencialismos metafísicos (del tipo "quiénes somos") no tiene por qué hacerse forzosamente desde una huidiza autopercepción privada (como "quiénes nos sentimos") sino que acaso debiera buscar un criterio de otro orden (al estilo de "qué hacemos", por ejemplo).

Una perspectiva semejante, enunciada precisamente en estos términos (además de justificar parcialmente el título de la presente intervención) permitiría plantear las cosas en un ámbito teórico más propicio para nuestro interés. Todos apelan a la práctica para justificar su postura, podría objetar alguien, pero no todos presentan los mismos avales, sería la respuesta. La manera en que aquí se ha apelado al carácter práctico de la hipótesis de la continuidad del yo ha evitado la tentación del lenguaje radical para poder acceder mejor a la raíz del problema. En esa tarea ha creído encontrar su aval en la primera persona del plural máximamente amplia: la de la historia. MacIntyre[35] ha señalado que esta concepción idéntica y continua de la vida humana es la que se puede encontrar en la práctica totalidad de las sociedades tradicionales, sean éstas las de muchos pueblos indios americanos, o las de los pueblos antiguos y medievales que hablaban las lenguas célticas, o las de muchas tribus africanas. La misma concepción se halla más tarde en las sociedades urbanas con una religión compartida, que a veces se origina en sus antiguas

32 Cuando se sale al exterior de la identidad "los otros están más cerca de mí. Me preocupa menos el resto de mi vida y más la vida de los otros" (*ibidem*, pg.281).
33. *Ibidem*, pg.357.

34. Planteada, por ejemplo, por Mary Warnock en *The Uses of Philosophy* (Oxford U.K. & Cambridge U.S.A., Blackwell, 1992), pg.52.
35. En su libro *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London, Duckworth, 1990 (hay trad.cast.: *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, por la que se cita).

predecesoras tradicionales y las reemplaza, como es el caso de la *polis* griega, de los califatos islámicos y del imperio maya. La conclusión que de esta cuasi universalidad extrae MacIntyre es la de que "[dicha] concepción de la identidad y continuidad personales estuvo (...) encarnada en la práctica mucho antes de que se articulara como teoría"[36]. Dicha conclusión puede ser considerada sin esfuerzo como complementaria de la extraída por Taylor[37] nuestra convicción de ser sujetos y protagonistas de nuestras vidas es el producto de una determinada experiencia histórica; las dificultades, por consiguiente, que podemos experimentar relativas a la consistencia de tal convicción remiten igualmente a su génesis.

Insistiendo en la dimensión histórico-funcional del asunto, se está adelantando la respuesta a alguna de las objeciones -tipo *experimento mental*- que en ocasiones se le han planteando a la visión unitaria del yo. Nadie niega que semejante unidad depende de la coincidencia contingente de una variedad de rasgos de los seres humanos, a la que en parte se hizo alusión: la existencia ininterrumpida de los cuerpos humanos desde la concepción hasta la muerte, la relativa continuidad de la memoria, la relativa estabilidad de ciertas peculiaridades del carácter, la estabilidad y la resistencia de las capacidades de reconocimiento...e incluso ahora podríamos añadir el hecho de una variedad de acuerdos y de creencias compartidos en comunidad. No se discute, por tanto, la naturaleza relativamente convencional de este conjunto de supuestos. Como el propio MacIntyre reconoce, "podemos imaginar con facilidad universos distintos del nuestro en los que uno o más de estos rasgos hayan sido abolidos o nunca hayan existido"[38]. En una época en la que los progresos de las biotecnologías, de los trasplantes de órganos, de la clonación, pueden transformar en efectiva ciencia aquello que en un principio era sólo ciencia-ficción, no resulta especialmente costoso para el pensamiento desvincular la identidad personal del criterio de la continuidad física del individuo íntegro en el tiempo y del de la continuidad psicológica ligada a la totalidad de la persona. Los *replicantes* de *Blade Runner*, por ejemplo, tenían recuerdos que en realidad pertenecían a experiencias vividas

36 *Ibidem*, pg.246.
37. Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990 (hay trad.cast. en prensa en Paidós). Para una presentación global de la obra de este autor *vid.* Carlos Thibaut, "Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor", introducción a Ch.Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
38 *Ibidem*, pg.247.

por otras personas y que les habían sido introducidos artificialmente por su creador: incumplían, en consecuencia, aquella explicación de la identidad personal.

Pero semejante incumplimiento, lejos de probar la debilidad teórica de la categoría, refuerza su condición interna a un cierto discurso. Lleva razón MacIntyre al señalar que si los hechos contingentes en los que se basa la aplicación del concepto de identidad fueran -insólitamente- otros, nos hallaríamos en un universo que excluiría la aplicación del concepto de identidad personal tal como nosotros lo entendemos. Ahora bien, para ser coherente con el presunto discurso alternativo, el cazador de androides Deckard debería responder a la pregunta "¿tú te has hecho el *test* del replicante?" que le dirige la androide con un "sí, ¿y qué?", en vez de permanecer en un silencio culpable, que parece implicar la aceptación de identidades *verdaderas* y *falsas*[39]. Esta afirmación de la condición interna -o segunda, si se prefiere- de la categoría permite a su vez explicar por qué en un momento dado el tema del yo emerge como problema: porque las creencias compartidas que sostenían la concepción de la identidad y la continuidad personales han entrado en crisis. Cuando, por ejemplo, no se mantienen creencias como la de la responsabilidad a lo largo de toda la vida o la de la ordenación teleológica de cada vida el concepto de *la misma persona* deviene un auténtico obstáculo epistémológico. Pero lo que se desprende de todo lo expuesto es que el obstáculo no queda removido simplemente declarando, como hace Parfit, que "la identidad personal no es lo que importa"[40] y proponiendo su sustitución por un confuso agregado de conexiones psicológicas. Porque dicho agregado nunca será capaz de desarrollar la función que la categoría de identidad cumplía: dar sentido a nuestras expectativas.

Universidad de Barcelona

39. Por lo demás, la posibilidad de que el *exterminador burocrático* Deckard sea él también un androide resulta esencial en la obra de Philip K.Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (Barcelona, EDHASA, 1ª ed.: 1981) en la que se basa el célebre film de Ridley Scott.
40. Derek Parfit, *op.cit.*, pg.217.

ABSTRACT

The purpose of this study is to show -slightly toning down Hayden White's category- the links between what we could call the "metahistoric discourse" and the discourse of action. We begin by analyzing some aspects of the so called *Verstehen* process. The problem of comprehension allows for transit from one sphere to the other with no undue theoretical violence. The formula stating that the history of philosophy is nothing but the philosophy of past action becomes understandable if what both aim at is to make the conduct of others intelligible. The parallelism is worked out by showing that the central category of *subject* in the historicistic approaches finds its correlation in the notion of *agent* in today's action theorists. The correlation is, of course, not without difficulties, which explains the references to Parfit.

Revista Latinoamericana de Filosofía Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

PASCAL: EL HOMBRE ANTE LA PERSPECTIVA DE LA NUEVA CIENCIA

Virginia López Domínguez

En más de una oportunidad se ha dicho que el pensamiento de Pascal rebasa con mucho el ámbito de la filosofía estrictamente académica, lo cual, sin duda, es cierto, y no sólo por el estilo literario de sus escritos, sino sobre todo si reparamos en una serie de cuestiones anexas que han ocupado tenazmente a los investigadores pascalianos, como la polémica teológica contra el jesuitismo, centrada sobre todo en el problema de la gracia y expuesta en las *Provinciales*, la relación entre su pensamiento y el jansenismo, la cuestión histórica de su evolución y conversión, o las interpretaciones sociológicas del tipo de las de Lucien Goldmann que convierten la filosofía de Pascal en la expresión de una clase social, la nobleza de toga, desplazada por el irresistible ascenso de la monarquía absoluta. Sin embargo, el núcleo de su pensar está constituido por una cuestión indiscutiblemente filosófica: su concepción del hombre. Precisamente, éste será el tema que nos ocupe en el presente artículo. En concreto, intentaré centrarme en el estado en que se encontraba la investigación científica en el momento en que Pascal lanzó a la sociedad sus descubrimientos, para determinar cómo éstos fueron sirviéndole de base para la construcción de su propia antropología. Se trata, pues, de mostrar cómo su concepción del hombre fue surgiendo a partir de una peculiar práctica científica, que inauguró toda una época en la historia de la cultura europea. Para ello, me concentraré preferentemente en dos obras, el Prefacio del *Tratado sobre el vacío*, escrito de juventud, publicado en 1651, y los *Pensamientos*, compuestos por Pascal en los últimos años de su vida con vistas a la redacción de una obra apologética que no terminó. Y a la hora de interpretar esta concepción, me alejaré tanto de las posiciones que hacen de Pascal un racionalista, como ocurre con la llamada escuela de Jean Laporte, representada por Mesnard, Russier o Geneviève Lewis, como de las que lo convierten en un irracionalista, caso de Brunschvicg, para acercarme a las corrientes interpretativas como las de Goldmann, que ven en Pascal un pensador trágico, pero conciliar la visión trágica con la religiosa, se-

gún ha sugerido Henri Gouhier, abriendo una línea interpretativa continuada en España por Joaquín Llansó.

Habiendo hecho estas precisiones, comencemos, pues, por establecer cuál fue la actitud de Pascal ante la ciencia de su época.

Como es sabido, el nacimiento de la modernidad viene acompañado de una serie de descubrimientos que configuran una nueva imagen del mundo, cuya principal característica es el desplazamiento del centro de la naturaleza. En la concepción aristotélica el hombre constituye una unidad con ese universo perfectamente ordenado y jerarquizado, movido por la fuente misma de lo eterno y universal. Pero con la crisis de este modelo llevada a cabo por Galileo se rompe esa armonía y, como dice Jean Mesnard[1], "la universalidad no se define ya por referencia al universo sino al hombre", lo que vendrá a generar cantidad de problemas, el mayor de los cuales es el de erradicar el peligro del subjetivismo y el escepticismo, desde cuyas perspectivas se plantea una de las cuestiones fundamentales de la modernidad: el tema del método.

El primer intento consciente y acabado de reconstruir la universalidad perdida se encuentra en Descartes. Para ello parte inevitablemente del hombre, aunque su conclusión final viene a demostrar la insuficiencia humana para fundar esa universalidad por la necesidad del recurso a otra instancia legitimadora, como es la garantía divina. Ahora bien, más allá de la satisfacción o insatisfacción que pueda producirnos la solución cartesiana, lo innegable es que a él se debe el mérito de la recomposición de un mundo estable a partir de certezas férreas, que no serán en última instancia sino las ideas innatas. Y así lo expresa en carta dirigida a Mersenne en abril de 1630:

> "Creo haber encontrado la manera de demostrar las verdades científicas de un modo que es más evidente que las demostraciones de la geometría".

De este modo, la matemática se convierte en piedra de toque de toda la actividad teórica, fundando un método universal, una nueva lógica en el sentido general del término, opuesta a la retórica y a la silogística, heredada de la Edad Media y aún vigente en la enseñanza del siglo XVII. De su mano, nace la idea de reducir la metafísica a una metamatemática o matemática primera, absoluta-

1. *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 Juin, 1976, p. 338.

mente cierta y autosuficiente que hace del universo un modelo matemático, que es considerado como perfecta expresión del orden armónico regido por un Dios que deberíamos tildar de geómetra[2]. Como sostiene Cassirer en su obra *El problema del conocimiento*, Descartes es un pregalileico que a través de nuevos caminos se comporta como un adversario aristotélico de Galileo, pues "en él revive una vez más el postulado metafísico de llegar a abarcar y agotar con el pensamiento, de una vez para siempre, toda la extensión del ser"[3].

Sin embargo, aun cuando Descartes pensara que sus descubrimientos legaban a la humanidad principios universales perfectos y seguros, en cuyo desarrollo deberían aplicarse sus discípulos durante varios siglos, la imagen del mundo y del hombre construida por él se derrumbó rápidamente. Uno de los principales responsables fue Blaise Pascal.

En efecto, en el *Tratado de las cónicas* (1640), escrito por Pascal cuando aún era un adolescente (sólo tenía 16 años), nos encontramos ya con un intento de elaborar una nueva geometría ajena a la preeminencia del álgebra cartesiana. Al quitar universalidad a la reducción algebraica, el filósofo viene a demostrar el carácter limitado del método cartesiano, lo cual fue visto perfectamente por Leibniz, quien así lo expresó en una carta dirigida a Etienne Perier, con motivo de la ordenación de los escritos matemáticos de Pascal, en la que afirma:

> "Lo que subyace a la matemática pascaliana es la voluntad de oponer un nuevo método (la geometría proyectiva, con raíces en Desarques) frente a otro ya existente (la mathesis universalis cartesiana)".

Aún más claros y contundentes son, en este sentido, los trabajos sobre Física y, en concreto, el *Tratado sobre el vacío* (experiencias en 1646-7, publicación en 1651), porque frente a la física cartesiana de los torbellinos basada en la continuidad del espacio físico, Pascal descubre la presencia del vacío, de hiatos en el espacio, que no son otra cosa que la presencia de la nada en el cosmos y que constituyen un auténtico obstáculo para su penetración racional. El mundo, pues, adquiere una nueva imagen que admite dentro de sí lo incompren-

2. "¿No está así el universo teórico todo constituido por otra cosa que el juego de variaciones de una sola matemática universal, expresión infalible del Dios geómetra?". Albiac, G.: *Pascal*, p. 51.
3. I, p. 488.

sible y que produce ese espanto, ese terror ante los espacios infinitos, al que se refiere el fragmento 201 de *Pensamientos*. Con la entrada del vacío el universo no puede concebirse ya como una inmensa máquina perfectamente regulada sino como una totalidad de fuerzas opuestas y contrarias cuya permanente tensión hace que nada sea estable y sólido.

Si, por otra parte, añadimos a estos dos trabajos los estudios pascalianos sobre el cálculo de probabilidades y el cálculo infinitesimal, se refuerza aún más este cambio en la visión del universo. El matemático Pascal parece interesarse más por lo fortuito que por la férrea necesidad de las concepciones mecanicistas, por lo inaprensible más que por lo fácilmente regulable. De este modo, pues, la certeza cede su paso al convencimiento de que no todo es comprensible. La transparencia de lo racional en la materia y en el mundo en general se opaca, se oculta, para permitir la entrada en escena de la zozobra y el azar.

Como si esto fuera poco, tan sólo 20 años después de la muerte de Descartes se descubre la velocidad finita de la luz y Newton rehabilita, frente a las ideas claras y distintas, la oscura noción de vacío. El modelo universal ha quedado definitivamente resquebrajado, pero la conciencia filosófica de este desmoronamiento aparece antes, precisamente con Pascal. El es quien con toda claridad denuncia a Descartes por inútil y falso, como afirma en el frag. 887, quien se mofa de los dogmáticos que pretenden conocerlo todo y comprende que la filosofía sólo puede construirse a partir de la destrucción de esa totalidad homogénea y sin fisuras que está actuando como su supuesto, de ahí que, según dice en el frag. 513, burlarse de la filosofía sea realmente filosofar.

La conciencia de la inutilidad del método cartesiano y de la imposibilidad de llegar a explicaciones absolutamente universales aparece ya en el Prefacio del *Tratado sobre el vacío*, que puede considerarse como un breve pero denso discurso sobre el método.

Allí Pascal reconoce que el modelo formal que ofrece el cartesianismo no es válido para ciencias como la física, que han de construirse a partir del método experimental. Sin embargo, esto no supone una admisión sin reservas de la validez de la constatación empírica. Ella siempre es parcial, limitada, porque una ley universal está constituida por un número infinito de casos singulares y resulta imposible constatarlos todos uno a uno, siempre puede quedar un caso que contradiga la ley o, en palabras de Pascal, "con que sólo quedase un único caso sin examinar, ello bastaría para invalidar la definición general. Pues en todas las materias cuya

prueba consiste en experiencias y no en demostraciones, no es posible realizar aserción universal alguna a no ser mediante la enumeración general de todas las partes o de todos los casos diferentes".[4]

Nos encontramos aquí con el descubrimiento del valor epistemológico de lo negativo en su sentido más radical: es lo que no sabemos lo que de alguna manera condiciona lo que sí sabemos. Y digo en su sentido más radical, porque ya Descartes había utilizado un procedimiento similar en las *Meditaciones metafísicas* al admitir entre los motivos de duda la hipótesis del genio maligno, pero el recurso a dicha hipótesis era meramente provisional, de un modo parecido a como lo es la reducción al absurdo en las demostraciones matemáticas, en las que se admite algo como verdadero sólo hasta que se demuestre su imposibilidad. El descubrimiento de Pascal, a diferencia de la hipótesis de las *Meditaciones*, implica la completa transmutación de los principios de verificabilidad científica y, como bien ha observado Hans Küng, se asemeja extrañamente a lo que tres siglos más tarde Popper formulará como la base del principio de falsabilidad.

Así pues, al convencimiento de la insuficiencia de la razón para dar cuenta del mundo, se suma ahora la conciencia de que también la experimentación es insuficiente, con lo cual se reconoce para la física un valor dudoso o, en el mejor de los casos, tan sólo probable. La razón por la cual el hombre no puede alcanzar un conocimiento universal absolutamente válido es su situación ontológica: el hombre es parte de un todo y, en cuanto tal, posee un carácter relativo, pues su situación depende de la relación con las demás partes del todo, sólo puede aspirar, pues, a una perspectiva particular, que le impide conocer la totalidad. Así lo reconoce Pascal en el frag. 172:

> "Si el hombre se estudiara en primer lugar vería cuán imposible es seguir más allá. ¿Cómo podría una parte conocer el todo? Pero tal vez aspire a conocer al menos las partes con las que guarda proporciones. Pero las partes del mundo tienen todas ellas tal relación y tal encadenamiento la una con la otra que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo.
>
> Por tanto, al ser todas las cosas causantes y causadas, ayudadas y ayudantes, mediata o inmediatamente, y al mantenerse todas unidas entre sí por un vínculo natural e insensible que liga incluso a las más alejadas y a las más diversas, creo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, y también que es

4. Pascal, B., *Obras*, Madrid, Alfaguara, 1981, p. 727.

imposible conocer el todo sin conocer las partes".

Es esta incapacidad de acceder a la totalidad lo que provoca en el hombre el sentimiento de una carencia imposible de satisfacer. En ella se encuentra la fuente de la verdadera angustia pascaliana que, como dice A. Béguin, no es sino "la del pensamiento que ya no está seguro de dominar su objeto".[5]

Con todo, no puede considerarse a Pascal como un escéptico, a pesar de su declaración a favor del pirronismo en el frag. 691. De hecho en el mismo Prefacio del *Tratado sobre el vacío* da las pautas para una construcción positiva de las ciencias. La clave de esta construcción consiste en oponer a la unidad metodológica cartesiana una regionalización de los saberes, en admitir que no existe un único saber absoluto sino distintos saberes parciales que han de poseer métodos diferentes apropiados al objeto al que se refieran.

En concreto, en el Prefacio Pascal distingue entre dos tipos de saberes: aquellos que dependen de la memoria y, por tanto, son meramente históricos o repetitivos, entre los cuales se encuentran la historia, la geografía, la jurisprudencia y la teología; y aquellos que dependen del razonamiento, como la geometría, la aritmética, la música, la medicina, la física, la arquitectura y todas las ciencias sometidas a la experiencia y al razonamiento. Estas últimas disciplinas son absolutamente dogmáticas, la razón tiene en ellas la última palabra y la autoridad resulta completamente inútil.

Por otra parte, en los saberes históricos y teológicos no existe progreso alguno, pues la perfección es en ellos conservación (en el caso de la teología, conservación de los libros sagrados, que, al ofrecer la verdad revelada, constituyen la única autoridad que consigue resolver los problemas que de suyo resultan incomprensibles para la razón), mientras que en los otros saberes la perfección se logra con el tiempo mediante un avance continuo en el conocimiento que consiste en progresar sacando provecho tanto de la experiencia propia como de la de los predecesores. Este afán de progreso es lo que distingue al hombre de los animales, ya que, como dice Pascal, "las colmenas de las abejas tenían hace mil años exactamente las mismas medidas y las mismas formas que hoy".[6] Claro que aunque Pascal admita la existencia de ciencias evolutivas, el progreso que se da en ellas es relativo, pues está limitado por la incapacidad humana para alcanzar un conocimiento seguro de lo infinito.

5. Pascal: *Obras*. Madrid, Alfaguara, 1981, p. 727.
6. *Pascal par lui-même*, p. 45.

En suma, el verdadero método para hallar la verdad consiste en saber distinguir claramente la clase de ciencia que se maneja y en distribuir en su justa proporción la credulidad y la desconfianza evitando lo que Pascal denomina "la desgracia del siglo":

> "La explicación de esta diferencia debe hacernos lamentar la ceguera de los que aportan la mera autoridad como prueba de las materias físicas, en vez del razonamiento y la experimentación, e inspirarnos horror ante la maldad de los que emplean el mero razonamiento en la teología, en vez de la autoridad de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. Hay que levantar el valor de esos tímidos que no se atreven a inventar nada en física y confundir la insolencia de esos temerarios que crean novedades en teología.
>
> Sin embargo, la desgracia del siglo es tal que vemos muchas opiniones nuevas en teología, desconocidas de toda la antigüedad, defendidas con firmeza y aceptadas con aplauso; mientras que las que se producen en física, aunque en pequeña cantidad, parece que deben ser convencidas de falsedad en cuanto se opongan, por poco que sea, a las opiniones establecidas" [7].

Como bien ha observado Jean Mesnard[8], la idea pascaliana de regionalización de los saberes nos ofrece un saber discontinuo constituido por múltiples cadenas de deducción con igual solidez, perfectamente fundamentadas y desarrolladas, cuya pluralidad puede llegar a provocar conclusiones contradictorias. Y así, continúa Mesnard, nos vemos obligados, por ejemplo, a reconocer al mismo tiempo la grandeza y la miseria del hombre, una contradicción irresoluble tanto para el método geométrico como para la razón misma. Mesnard cree que es la revelación la que proporciona al respecto un nuevo principio que permite realizar la unión de los contrarios.

Es muy posible que la revelación cristiana haya servido a Pascal como sugerencia para solucionar las conclusiones contradictorias obtenidas a partir de su práctica científica, en la medida en que el cristianismo está centrado en una contradicción primordial que, como decía San Pablo en la epístola a los corintios, convierte en sabiduría lo que es locura para la razón, la contradicción de un Dios hecho hombre, es decir, la de lo absoluto convertido en finito, la del espíritu encarnado, la del rey de la creación humillado y miserable

7. P. 724
8. *Op. cit.* p. 338

Lo cierto es que esta solución se plasma en el pensamiento pascaliano a través de tres nociones de las que nos ocuparemos inmediatamente: el espíritu de geometría, el espíritu de sutileza o finura y el ideal del hombre honesto.

Siguiendo las sugerencias de Pascal, la tradición ha distinguido y contrapuesto dos disposiciones espirituales, ***géometrie*** y ***finesse***. Para ello se ha basado en las siguientes fuentes: los *Pensamientos* 511, 512, 751, *El discurso sobre las pasiones del amor* y el opúsculo *Sobre el espíritu de la geometría*. Sin embargo, cuando uno lee con detenimiento estos textos se encuentra con un panorama un tanto oscuro y en cierto sentido desalentador, porque no coincide totalmente con la visión que por lo común nos ofrecen los historiadores de la filosofía. Resumiendo, podríamos decir que son tres las grandes dificultades que se plantean. En primer lugar, se observa que Pascal no habla de dos sino de tres espíritus: el de geometría, el de sutileza y el de justeza. Es cierto que Joaquín Llansó, traductor de una de las mejores ediciones castellanas de *Pensamientos* afirma que por el contexto es posible identificar estos dos últimos espíritus, pero la cuestión no es tan fácil como podría pensarse en un principio y al menos requiere una justificación. En segundo lugar, se comprueba que el tratamiento del espíritu geométrico no es homogéneo y que entre los *Pensamientos* 511 y 512 existe una contradicción que hizo pensar al editor Brunschvicg que eran fragmentos de distintas épocas. En general lo que se aprecia es que los límites de estas disposiciones no está claramente determinados y presentan contradicciones, pero ¿es correcto resignarse simplemente a eludirlas, como afirma, por ejemplo, José Perdomo en su obra sobre el conocimiento en Pascal? Finalmente, a esto se suma la dificultad que encierran las expresiones *finesse* y *justesse*, no sólo para su traducción sino incluso para su comprensión en la propia lengua francesa en la que también resultan un tanto vagas y en la que actualmente no mantienen la significación pascaliana. Comencemos, pues, por el espíritu de geometría.

En el opúsculo *Sobre el método geométrico* Pascal define este método, que considera como el más perfecto al que puede llegar el hombre, a través de dos reglas principales:

> "la una, no emplear ningún término cuyo significado no se hubiese explicado previamente con toda claridad; la otra, no exponer jamás ninguna proposición que no se demostrase con verdades ya conocidas, es decir, en una palabra, en definir todos los términos y en probar todas las proposiciones" (p.280).

De acuerdo con esto, el espíritu de geometría no sería sino la facultad de razonar, que capta la verdad de un modo unívoco y cuantitativo y opera por definición y deducción. Se trata del método propio de la actividad científica, que ofrece un conocimiento puramente especulativo o teorético y consiste en aplicar unas reglas lógicas a partir, como veremos a continuación, de definiciones previas o postulados convenidos, que constituyen, por tanto, el límite de su aplicación.

En efecto, Pascal reconoce que el verdadero orden consiste en definirlo todo y en demostrarlo todo, pero también que utilizar este método de un modo exhaustivo es totalmente imposible para el hombre, porque existen ciertos términos, los que llamamos primitivos, que no pueden definirse sino a partir de sí mismos, es decir, sin caer en un círculo vicioso, y del mismo modo existen unas primeras proposiciones que resultan indemostrables. En el caso de la geometría, estas primeras proposiciones son definiciones y, como todas las que constituyen la geometría, no se refieren al contenido del término a definir, sino que consisten sólo en una imposición de nombre, son definiciones nominales, no reales, y en consecuencia, son puramente convencionales. Pero igual que las proposiciones primeras suponen una idea que se impone a la razón con toda claridad y evidencia a causa de su gran simplicidad.

Y así, resumiendo, sostiene Pascal:

> "Este orden, el más perfecto entre los hombres, consiste, no en definirlo todo y en demostrarlo todo, ni tampoco en no definir nada o en no demostrar nada, sino en mantenerse en un término medio de no definir las cosas claras y comprendidas por todos los hombres y en definir todas las demás, y en no demostrar las cosas conocidas por todos los hombres y demostrar todas las demás. Contra este orden pecan igualmente los que se lanzan a definirlo todo y demostrarlo todo, y los que no se ocupan de hacerlo en las cosas que no son evidentes por sí mismas" [9].

Desde un primer momento, pues, se indica la absoluta necesidad de recurrir al método racional para dar una explicación del mundo, pero a su vez se recalca su insuficiencia, la sugerencia de ser complementado con otra capacidad espiritual que, al menos, pueda dar cuenta de la verdad de esas proposiciones primeras y esos términos primitivos que constituyen el supuesto de la ciencia.

A este problema responde, precisamente, el frag. 511. Veámoslo:

9. p. 281.

"[...] los unos sacan bien las consecuencias de pocos principios, y es ésta una rectitud de sentido.

Los otros sacan bien las consecuencias de cosas en las que hay muchos principios [...]

Existen, pues, dos clases de espíritu: una penetra viva y profundamente en las consecuencias de los principios y es el espíritu de justeza. La otra abarca un gran número de principios sin confundirlos y es el espíritu de geometría. El uno es fuerza y rectitud de espíritu. El otro es amplitud de espíritu".

Como vemos, el espíritu de justeza aporta al conocimiento una rectitud de sentido, de hecho, el término *justesse* expresa fundamentalmente exactitud, precisión, aunque en esta época tiene también un sentido religioso que no hay que perder de vista. El espíritu de justeza es el instrumento que ajusta el pensamiento a la verdad, a la realidad, y esto a través de una penetración viva y con una fuerza que hace pensar en la presencia inmediata del objeto del conocer. En oposición a la amplitud del espíritu geométrico, que por su carácter discursivo es capaz de manejarse con una multitud de principios a la vez, el espíritu de justeza se caracteriza por la estrechez y la profundidad, acercándose notablemente a la intuición y las inferencias inmediatas.

Por todas estas razones, J. Perdomo ha visto en él la disposición espiritual propia del conocimiento fáctico, por la cual se aprehenden y se afirman hechos y seres, así como el instrumento adecuado para la captación de la verdad de los principios de la ciencia.[10]

Frente a este texto, sin embargo, se encuentra el siguiente fragmento, 512, que opone el espíritu geométrico ya no al de justeza sino al de sutileza o finura, adjudicando al primero unas características opuestas a las anteriores. Vamos a detenernos un momento en él:

En el espíritu geométrico -nos dice- "los principios son palpables, pero alejados del uso común, de suerte que cuesta volver la cabeza hacia ese lado por falta de costumbre; pero por poco que se la vuelva hacia allí, se ven los principios plenamente.[...]

Pero en el espíritu de fineza los principios son de uso común y están a la vista de todo el mundo. No hay más que volver la cabeza sin hacerse violencia; no es cuestión sino de tener buena vista, pero es menester tenerla buena: porque los principios son tan sutiles y tan numerosos que es casi imposible que no se escape

10. pp. 172 ss.

alguno. Ahora bien, la omisión de un principio conduce al error; asi, es preciso tener la vista bien clara para ver todos los principios y, después, el espíritu justo para no razonar falsamente sobre principios conocidos [...]".

Y continúa exponiendo la incapacidad humana de explicar lo captado por el espíritu de fineza, ya que éste se mueve en la inmediatez del sentimiento y en medio de una pluralidad que Pascal califica de infinita, para más adelante afirmar:

"Es preciso ver la cosa de un golpe, de una sola mirada y no por progreso de razonamiento, al menos hasta un cierto grado".

En oposición al fragmento anterior, se nos muestra aquí el carácter limitado, parcial, de esa amplitud que parecía definir al espíritu de geometría. Su principal defecto es su incapacidad para captar el todo, con la multitud de los casos individuales que son excepción de las reglas, los matices que distinguen incluso a los casos individuales que se puedan sujetar a una norma general, se trata de una incapacidad para captar lo contradictorio y lo individual.

Pero antes de continuar profundizando en este aspecto, intentemos completar la visión general del problema recalcando las principales características del espíritu de sutileza, sin olvidar que las posibles traducciones castellanas sólo recogen parcialmente o de un modo inexacto el sentido que Pascal da a este término.

En primer lugar, este espíritu se caracteriza porque sus principios son de uso común, no abstractos, sino concretos y cotidianos, por tanto, su campo de aplicación por excelencia es la vida misma, y por extensión, también las disciplinas humanísticas, como, por ejemplo, la estética, donde, según los frag. 525 y 586, no debe admitirse un único ideal o modelo de belleza válido para todos, o como la moral, y la filosofía. Así lo reconoce Pascal en el frag. 513, en el cual nos dice lo siguiente:

"Geometría. Sutileza.

La verdadera elocuencia se burla de la elocuencia, la verdadera moral se burla de la moral. Es decir, que la moral del juicio se burla de la moral del espíritu, que no tiene reglas.

Pues al juicio pertenece el sentimiento, como las ciencias pertenecen al espíritu. La fineza es parte del juicio, la geometría del espíritu.

Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar".

En segundo lugar, hemos dicho que este espíritu es equiparable con el sentimiento, y ello porque es capaz de captar la verdad de un modo ambivalente, ambiguo y cualitativo, ya que consigue sentir e interpretar una multitud de elementos confiriéndoles unidad y significado. Por su capacidad para unificar lo contradictorio, el espíritu de sutileza no puede demostrar sus conclusiones y se sitúa al margen de las reglas lógicas, manejándose siempre con un lenguaje analógico. Pero, además, esta captación de la pluralidad en la unidad se realiza de un modo inmediato, de un "vistazo", de "golpe". Se trata, pues, de una intuición sintética.

Si ahora volvemos al frag. 513 y comparamos entre sí estos tres campos de aplicación del espíritu de sutileza que hemos mencionado anteriormente, observamos que en todos ellos se da la intuición sintética, en la filosofía porque burlarse de ella significa rechazar el carácter contradictorio que tradicionalmente se ha otorgado a las distintas corrientes de pensamiento y admitir su validez en un nivel superior que las concilie, en el caso de la moral y del arte, porque se trata también de colocarse en un nivel superior que no acepta las reglas dadas por una época, reglas generalmente admitidas como un hábito, sino de crear normas contemplando la singularidad del caso.

Ahora bien, si por último nos remontamos históricamente buscando el origen de esta noción pascaliana, lo encontraremos, como observa Alicia Villar, en la retórica senequista, a través de la unión de dos de sus términos claves: *ingenium* y *subtilitas*. Si bien esto es correcto, su fuente más directa es, según Fumarolli, el estilo de San Agustín, que tanta preponderancia había adquirido en los medios jansenistas gracias a la publicación del *Augustinus* [11].

Con todas estas precisiones volvamos ahora al problema que dejamos en suspenso. Hemos definido el espíritu de justeza en relación a la verdad como capacidad de penetración y rectitud, pero al considerar el espíritu de sutileza hemos comprobado que no existe verdad parcial sin referencia a la totalidad, y que esta totalidad sólo es captable por este último espíritu, es decir que, en cuanto órgano privilegiado de la verdad, el espíritu de justeza está subordinado al de sutileza. Y, dado que en contraposición al de geometría, hemos caracterizado a ambos como intuitivos, se puede decir que *l'esprit de justesse* es un aspecto de *l'èsprit de finesse*.

Y habiendo resuelto este problema, podemos volver a la contraposición inicial y su intento de resolución a través de la noción de hombre honesto.

11. Villar, A.: *Pascal: ciencia y creencia*, p. 105.

Según hemos visto y como confirma la interpretación de Sciacca, parece que la intención de Pascal era la de mostrar la complejidad del espíritu humano a través de la postulación de una pluralidad de disposiciones adecuadas al objeto al que se refieran, pero dentro de esta pluralidad es indudable que él prestó mayor atención al espíritu de geometría y al de sutileza, y en torno a ellos elaboró una contraposición que se corresponde con la de otras dos nociones fundamentales en la filosofía pascaliana: razón y corazón. Para estudiar esta correspondencia vamos a analizar el frag. 110 de *Pensamientos*.

> "Conocemos la verdad no solamente por la razón sino también por el corazón. Es este último modo como conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no tiene parte alguna en ello, intenta combatirlos. Los pirronianos, que no tienen por objeto más que eso, trabajan inútilmente. Sabemos que no soñamos en absoluto. Sea cual fuera la incapacidad en que nos encontremos para probarlo por la razón, dicha incapacidad no concluye otra cosa que la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues los conocimientos de los primeros principios: espacio, tiempo, movimiento, números, son firmes como los que nos dan nuestros razonamientos, y sobre esos conocimientos del corazón y del instinto es preciso que se apoye la razón y que fundamente todo su discurso. El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados de los cuales uno sea el doble que el otro. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza aunque por diferentes vías - y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ésta demuestra para quererlas recibir".

Nuevamente se plantean aquí dos órdenes de realidad, a cada uno de los cuales corresponde un modo de acceso diferente. Ambos son vías de captación de la verdad y, por tanto, poseen evidencia y firmeza semejante aunque cada uno la ejerce en el ámbito que le es propio, pero si se extralimitan fallan, por este motivo, resulta tan imposible como ridículo intentar mostrar el uno con los principios del otro. Mientras el conocimiento del corazón consiste en una aprehensión inmediata, es decir, en una intuición, el conocimiento

racional se realiza a través de la demostración, en consecuencia, ambos pueden complementarse perfectamente. En efecto, razón y corazón se hallan estrechamente vinculados en el proceso del conocimiento, pues el corazón es el punto de partida del libre ejercicio de la razón. De ahí que Pascal rechace las posiciones extremas que reducen el conocer a cualquiera de estos dos aspectos y que de él no se pueda afirmar que sea exclusivamente un racionalista o un irracionalista. La voluntad de mantenerse al margen de los extremos se expresa en su rechazo tanto del escepticismo como del dogmatismo y a la vez se expresa también en su aceptación de las críticas que ambos se imputan entre sí. Según Pascal, los dogmáticos están en lo cierto cuando reconocen que no se puede dudar de los principios naturales, pero son incapaces de demostrar su evidencia racionalmente, mientras que los escépticos no se equivocan cuando denuncian el carácter limitado de la razón, pero son incapaces de mantener sus principios hasta el final sin caer en contradicciones. En realidad, Pascal no sólo no admite las últimas consecuencias de los escépticos sino que afirma su imposibilidad práctica, real, y así lo ha expresado claramente en el frag. 131:

> "¿qué hará, pues, el hombre en este estado? ¿Dudará de todo? ¿Dudará de si vela, de si se le pellizca, de si se le quema?, ¿dudará de si duda?, ¿dudará de si existe? [...] Nunca ha habido, efectivamente, un perfecto pirroniano".

Cuando la certeza teórica es imposible, hay que recurrir a la certeza práctica, y éste es justamente el dominio del corazón, por eso Pascal dice en el frag. 131: "Hablando de buena fe y sinceramente no se puede dudar de los principios naturales".

Pero intentemos definir aún más el alcance de este término, corazón, que parece ser tan amplio como el de fineza. En efecto, la palabra corazón es utilizada por Pascal con gran frecuencia, p.e., en los *Pensamientos*, más de 100 veces, pero no siempre con el mismo significado. A veces se refiere con ella al sentimiento, otras al instinto y otras a la voluntad. Y así como existe una imprecisión significativa, también existe una diferente valoración, porque el corazón es tanto el vehículo de acercamiento a Dios como un lugar repleto de inmundicias.

Sin embargo, hay una significación que subyace a todos estos empleos. Philippe Sellier, p.e., ha indicado que no hay más de una acepción de la palabra corazón en Pascal y que corazón designa toda

la profundidad del alma.[12]

Efectivamente, a pesar de su falta de precisión, Pascal recoge en la palabra corazón su significado común de centro de actividad, núcleo y raíz de la persona, es decir, lo más auténtico del hombre, y con ella traduce el esfuerzo por fundar la unidad del conjunto de las facultades humanas, pues el corazón no sólo es puro querer, sino la raíz común del conocer y el sentir. Así pues, el corazón sería el fondo indiferenciado del alma, y la razón una de sus facultades más diferenciadas. Como dice Sellier, Pascal recupera con este término el sentido bíblico del hombre integrado, que también aparece en San Agustín, pues en ambos casos el corazón representa el dinamismo interior de la persona en la multiplicidad de sus actos sin establecer una distinción clara entre lo corporal, lo espiritual o las distintas facultades. Es este hombre completo quien de todo corazón se dirige a buscar a Dios.

Así pues, el problema fundamental del hombre a este nivel sería, como más tarde para Fr. Schiller, el de la desintegración, la escisión interior, su incapacidad para reunir razón y corazón. Lo perfecto sería ser geómetra y sutil al mismo tiempo, pero esto es, si no imposible, al menos sí muy poco frecuente, porque en la práctica, quien posee un espíritu no comprende nada del otro (frag. 512, 751). Sin embargo, se puede postular un ideal de hombre completo, al que Pascal denomina ***l'honnête homme***, es decir, el hombre honesto y define en el frag. 647:

> "Hombre honesto. Es preciso que no se pueda decir de uno ni que es matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un hombre honesto. Sólo esta cualidad universal me agrada. Cuando al ver a un hombre uno se acuerda de su libro es mal signo.
>
> Quisiera que uno no se apercibiera de cualidad alguna, sino en el momento de encontrarla y usarla, nequid nimis (nada en demasía), por miedo a que una cualidad se imponga y haga bautizar".

El hombre honesto es, como vemos, el hombre universal que comprende la totalidad de las disposiciones posibles y rehúye de todo especialismo, es, por tanto, aquel que consigue sintetizar dentro de sí los múltiples aspectos de la realidad, incluso los contradictorios. Y al hacerlo, se coloca por encima de todas las etiquetas y cualidades que se le puedan adjudicar, no depende de actividades o valores prefijados, sino que es él mismo, comprometiéndose con los proble-

12. *Pascal et saint Augustin*, p. 136.

mas vitales, el que crea modos propios de conducta. En este sentido, se puede decir que se trata del ideal del hombre autárquico, que se basta a sí mismo y, por ello, en diversas oportunidades se lo ha comparado con la idea kantiana del hombre como fin en sí mismo, con la idea de dignidad. En efecto, la expresión hombre honesto no es totalmente equivalente a la de hombre honrado. Aunque de hecho la incluya, el término tiene un valor rigurosamente antropológico. El tipo del hombre honesto es la meta de un largo proceso de desarraigamiento de la realidad, iniciado en el hombre de mundo y continuado en el hombre de ciencia. De ahí que nadie pueda comenzar siendo honesto, ni que siquiera se trate de una actitud que se pueda enseñar:

> "No se enseña a los hombres a ser honestos -dice Pascal en el frag. 778- , y se les enseña todo lo demás. Y nunca se precian tanto de no saber nada de lo demás como de ser hombres honestos. No se precian de saber más que la única cosa que no aprenden".

La honestidad es, pues, la meta de un largo proceso interior por el cual el ser del hombre se plenifica, logra su exacto y verdadero modo de ser. No en vano, en su *Segundo discurso sobre la condición de los grandes*, Pascal coloca la honestidad por encima de todas las grandezas, tanto las naturales como las artificiales.

Por todas estas razones, la categoría de hombre honesto constituye un auténtico descubrimiento de Pascal y no se la puede asimilar a la teoría de la honestidad en Meré, como se hace con frecuencia. Es cierto que para Meré la honestidad no sólo era urbanidad y buenas maneras, sino también dominio de sí mismo, delicadeza de sentimientos y sabiduría de vida, pero el hombre honesto de Meré presentaba también un aspecto de superficialidad e indiferencia, era el *bon vivant*, la persona ociosa, sin oficio definido, que está en todo pero se desinteresa de todo, buscando únicamente su propia felicidad, un tipo que recoge, como observa Sciacca, una sabiduría entre escéptica y estoica con trazos de refinado epicureísmo y que, sin duda, recuerda a Montaigne (presentado literariamente en el *El cortesano* de Baltasar Castiglione, 1528). El hombre honesto de Pascal, en cambio, es un hombre comprometido con la contradicción y la dificultad de la vida, no es un desinteresado. Es cierto que se podría pensar que la búsqueda de una síntesis de factores contradictorios pudiese conducir a la indiferencia. Sin embargo, esto no es así, porque cuando el hombre honesto, en la medida en que es el ideal del hombre, se enfrenta a

la cuestión religiosa, no debe permanecer indeciso. Como dice Goldmann, entonces la filosofía del sí y del no al mismo tiempo da un sí rotundo al cristianismo.

Llegamos así a una contradicción dentro de la filosofía pascaliana, contradicción que sólo podrá comprenderse aclarando la situación del hombre en el mundo, lo que no es sino su condición existencial, calificada por Pascal como desproporción y resumida en el extenso frag. 199.

Como venimos mostrando a lo largo de esta exposición, es la práctica científica, el conocimiento de la naturaleza, lo que conduce a Pascal a sus concepciones antropológicas. Por eso, el frag. 199 comienza con la siguiente reflexión:

> "He ahí dónde nos llevan los conocimientos naturales. Si no son verdaderos, no hay verdad en el hombre; si lo son, encuentra en ellos un gran motivo de humillación, forzado a rebajarse de una u otra manera. Y, puesto que no puede subsistir sin creerlos, deseo que antes de entrar en mayores investigaciones acerca de la naturaleza, la considere una vez seriamente y sin prisa, que se mire también a sí mismo - y que juzgue si tiene alguna proporción con ella, por la comparación que hará de sus dos extremos".

Y los dos extremos que se presentan en la naturaleza son dos infinitos, uno de grandeza y otro de pequeñez:

> "Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima. Podemos enriquecer nuestras concepciones hasta más allá de los espacios imaginables, pero no concebiremos más que átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna [...] Que el hombre, volviendo en sí, considere lo que él es en comparación con lo que es; que se vea a sí mismo como perdido, y que, desde esa pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir, el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades, las casas y a sí mismo, en su justo valor. ¿Qué es el hombre en el infinito?".

Evidentemente, el hombre es una nada ante el infinito, pero ni siquiera puede sentirse seguro en su pequeñez, porque también allí pisa sobre un abismo de infinitud:

"Quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. No solamente quiero pintarle el universo visible, sino la inmensidad que de la naturaleza puede concebirse en el recinto de esta abreviación de átomo. Que vea ahí una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta tierra, animales, y, en fin, cirones, en los que volverá a encontrar aquello que los primeros mostraron, y hallando todavía en los otros las mismas cosas sin fin y sin reposo, que se pierda en esas maravillas, tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión; pues ¿quién no admirará que nuestro cuerpo, que no hace mucho no era perceptible en el universo, imperceptible él mismo en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo respecto de la nada adonde se puede llegar?".

Y así, el hombre inserto en la naturaleza tiene una posición ambigua y paradójica, es una nada frente al infinito y un todo frente a la nada, está en medio de la nada y el todo, pero como a su vez se encuentra infinitamente alejado de los dos extremos, nunca puede saber con certeza si se halla en el centro. Así, el hombre está perdido entre dos inmensidades insondables y opuestas entre sí, completamente desarraigado y en perpetuo estado de desequilibrio, impotente para salir de semejante situación:

"Ardemos en deseos de encontrar una sede firme y una última base consistente para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se quiebran y la tierra se abre hasta los abismos. No busquemos, pues, punto de seguridad y firmeza. Nuestra razón se ve siempre decepcionada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo envuelven y le huyen".

En esta situación de desequilibrio en la que todo parece perder sentido surgen inevitablemente la angustia y el vértigo, la existencia se torna absurda e incomprensible, de ahí que se haya considerado a Pascal como un predecesor de Schopenhauer, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger, Sartre y el existencialismo en general. Este estado de abandono es tal que ni siquiera el conocimiento o la sabiduría consiguen socorrer al hombre porque, cuanto más sabe, más evidente se le hace la magnitud de su ignorancia. Ahí reside su verdadera miseria, pero también allí, en el pensamiento, se encuentra su grandeza, su dignidad, porque

gracias a él consigue hasta cierto punto elevarse y dominar esa naturaleza que tanto lo sobrepasa. Así lo expresa Pascal en el siguiente fragmento, el 200:

"El hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo lo aplastase, el hombre seguiría siendo superior a lo que lo mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce.

Toda nuestra dignidad consiste, por tanto, en el pensamiento. De ahí es de donde tenemos que elevarnos, y no desde el espacio, desde el tiempo que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar bien: he ahí el principio de la moral".

Frente a esta visión trágica de la vida humana es posible asumir dos actitudes distintas. Una consiste en permanecer en la inestabilidad, prendido de las apariencias y entregado a la fascinaciónamenazante del vacío, lo cual genera dos estados aparentemente contradictorios, pero que en el fondo tienen una raíz común: el aburrimiento y la diversión. La otra consiste en desembarazarse de la vanidad para ir hacia Dios y esto significa correr el riesgo de lo cierto, porque supone encaminarse hacia el infinito aunque éste sólo sea concebido como pura posibilidad nunca confirmada.

Vamos a comenzar indagando la primera de estas opciones, que es preferentemente desarrollada en varios capítulos, titulados "Vanidad", "Miseria" y "Aburrimiento", según la clasificación de las copias recogida por la edición de *Pensamientos* hecha por Lafuma.

El tema de la vanidad del mundo no es, evidentemente, ninguna novedad, ya que ha sido planteado desde antiguo por las distintas religiones y por la filosofía misma. En el caso de Pascal, la inspiración se encuentera en la Biblia, en la idea de la vida como "vanidad de vanidades y todo vanidad" que aparece en el Eclesiastés, pero también la insistencia en la vanidad está relacionada con el descubrimiento del vacío en el universo, porque la vanidad consiste en ocultar bajo falsas apariencias lo que es pura vacuidad y, por tanto, miseria y defecto. Esta vanidad de la que nadie escapa, ni siquiera aquellos que la denuncian, según se comprueba a través del frag. 627, se presenta bajo diversos aspectos. En primer lugar, es incapacidad para comprender el objeto, que siempre resulta escurridizo, y como consecuencia de ello, se vuelve búsqueda de la adulación y deseo de lisonja en quien no quiere

aceptar sus propias limitaciones.

Para ello, el hombre cuenta con una facultad que convierte lo aparente en real y podría haber sido, como se dice en frag. 44, *"regla infalible de verdad"* si a su vez no fuera *"maestra de error y falsedad"*. Esta facultad es la imaginación. Ligada al deseo, la imaginación es caprichosa y vacilante, unas veces ofrece la verdad y otras confunde lo ficticio con lo real, pero su poder es tan grande que las más de las veces consigue dominar al hombre. Vamos a detenernos en una parte de este importante texto, frag. 44, para luego hacer algunas precisiones sobre él que nos permitan aclarar la naturaleza de la imaginación:

> "Esta soberbia potencia, enemiga de la razón que se complace en controlarla y dominarla, para poner de manifiesto cuánto es su poder en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza. Tiene sus felices y sus desdichados, sus sanos, sus enfermos, sus ricos, sus pobres; hace creer, dudar, negar la razón; suspende los sentidos, los hace sentir; tiene sus locos y sus sabios; y nada nos desanima tanto como el ver hasta qué punto llena ella a sus huéspedes de una satisfacción muy distinta, en plenitud y entereza, a la de la razón. Los hábiles por imaginación se sienten autosatisfechos de un modo que está razonablemente vedado a los prudentes. Miran a la gente con seguridad; discuten con osadía y confianza; los demás, con temor y desconfianza; y esa alegría del rostro les da frecuentemente la ventaja a los oídos del auditorio, hasta tal punto gozan de favor los sabios imaginarios ante jueces de la misma naturaleza. No puede volver sabios a los locos, pero los hace felices, para envidia de la razón, que sólo puede hacer a sus amigos miserables, cubriéndolos la una de gloria y la otra de vergüenza [..].
>
> Jamás puede la razón superar enteramente la imaginación, mientras que la imaginación desmonta por completo a la razón de su escaño con harta frecuencia [...]
>
> La imaginación decide acerca de todo; origina la belleza, la justicia, y la felicidad, que lo es todo en el mundo [...] He ahí los efectos de esta facultad engañosa que parece habernos sido expresamente dada para inducirnos a un error necesario".

En primer lugar, quisiera recalcar que, según Pascal, la imaginación construye una segunda naturaleza que con su corrupción viene a oscurecer, casi a desplazar la primera naturaleza, la verdadera esencia del hombre. Esta segunda naturaleza se mantiene como fruto del hábito, a ella pertenecen las leyes, las normas morales, las instituciones, que han de ser consideradas como simples costumbres, variables según las épocas y siempre vanas.

En segundo lugar, gracias a este texto se comprueba que Pascal ha sido un antecesor de la teoría de la preeminencia del deseo imaginario sobre la razón, característica de Spinoza.

Y finalmente, se observa también que la imaginación no es valorada tanto desde una perspectiva estrictamente gnoseológica como desde una perspectiva moral, con lo cual no andan descaminados quienes ven en Pascal primordialmente un moralista. En efecto, si consideramos los principios que según Pascal conducen al error y que aparecen mencionados tanto en este fragmento como en el siguiente, se observa que además de las enfermedades y los sentidos, se cita como potencias engañosas a las pasiones, dándoles un tratamiento mucho más extenso que en los casos anteriores. Así, entre estos principios de error se encuentra, en primer lugar, el apego a las tradiciones y a las opiniones infantiles, impuestas por la autoridad, que no son sino la prueba de la dificultad y el temor del hombre para pensar por sí mismo; en segundo lugar, la seducción ante la novedad, que no es sino la expresión de la propia insustancialidad humana que se deja fascinar por una opinión que inevitablemente ha de ser desplazada por otra más novedosa; y finalmente, el "amor propio", el interés personal que obnubila la visión de la realidad intentando acomodarla a las propias necesidades, en suma, el egoísmo, que es el significado que tiene la expresión amor propio en el siglo XVII. Así lo manifiesta expresamente Pascal en el frag. 978:

> "La naturaleza del amor propio y de ese yo humano consiste en no amar más que a sí mismo y no considerar más que a sí mismo. Pero, ¿qué podrá hacer? ... Se quiere grande y se ve pequeño; quiere ser feliz y se ve miserable: quiere ser perfecto y se ve lleno de imperfecciones; quiere ser objeto del amor y la estima de los hombres y ve que sus defectos no merecen otra cosa que su aversión y su desprecio. Este embarazo en que se halla produce en él la más injusta y criminal pasión que sea posible imaginar: puesto que concibe un odio mortal contra esa verdad que lo reprende y que lo convence de sus defectos. Desearía aniquilarla y, no pudiendo destruirla a ella misma, la destruye en la medida en que le es posible en su conocimiento y en el de los demás".

Y llegamos aquí a un punto clave dentro de la concepción antropológica pascaliana: la idea de que eso que llamamos yo es un fantasma que posee un carácter absolutamente imaginario, pues

como nos dice el frag. 101, ¿dónde está ese yo, si no está ni en el cuerpo ni en el alma?, ese yo sólo es producto de la costumbre, y la incomprensión de esta verdad es la principal fuente de angustia e inmoralidad. De ahí que Pascal afirme en el frag. 597 que el yo es odioso o que en frag. 806 confiese dolorido que *"incesantemente trabajamos en el embellecimiento y conservación de nuestro ser imaginario y dejamos de lado lo verdadero"*. Y digo dolorido, pues para Pascal ir hacia sí mismo no es sino dejarse ganar por el vértigo de la pequeñez y la constante carencia que en su aspiración no se detiene nunca, es dejarse absorber por la inanidad del vacío. De este modo asistimos a la disolución del ego cartesiano, un yo sustancial, que actúa como soporte, como sustrato para las ideas innatas, que son sus accidentes, y que es utilizado como primera evidencia desde la cual construir toda la filosofía.

Frente a esta disolución, ya lo hemos dicho, existen dos opciones fundamentales: la primera es quedarse inestable planeando sobre el abismo y así surgen el aburrimiento y la diversión. El aburrimiento, entendido según la acertada interpretación de J. Mesnard, como angustia, en cuanto sentimiento del propio vacío:

> "Aburrimiento -dice el frag. 622- . Nada le es tan insoportable al hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin diversión, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Irresistiblemente surgirá del fondo de su alma el aburrimiento, la maldad, la tristeza, la pesadumbre, el despecho, la desesperación".

Y la diversión, como medio para olvidar el espanto y la miseria de la condición humana, distrayéndose en multitud de ocupaciones cuyo fin aparente es la consecución de unos bienes que en realidad son ficticios e imaginarios, y cuyo auténtico fin no es sino evitar el reposo y la meditación, que enfrenta al individuo al carácter trágico de su existencia:

> "Quien no ve la vanidad del mundo es bien vano él mismo Pero, ¿quién no la ve, excepto los jóvenes que están completamente sumidos en el ruido, en la diversión y en el mañana?
>
> Mas quitadles su diversión, les veréis consumirse de aburrimiento, sientes entonces su nada sin conocerla, pues es ser muy desgraciados el estar en una tristeza insoportable, tan pronto como uno se ve reducido a pensar en sí mismo y a no estar entretenido" Frag. 36.

Frente a estos dos movimientos hacia la nada, que son la agitación de la diversión y la pasividad del aburrimiento, existe para Pascal una posible apertura hacia el infinito, hacia Dios, que naturalmente ha de comenzar con el odio al propio yo y la incorporación a la totalidad. Esa apertura a lo infinito se ofrece a través del corazón, capaz de sentir a Dios. Pero como las verdades del corazón no pueden ser enseñadas, a la hora de defender la existencia divina, Pascal no opta ni por una demostración ni por una apología basada simplemente en una creencia sin más, sino por una apuesta que muestra la conveniencia para nuestra vida de la aceptación de una creencia religiosa, una apuesta que ha sido objeto de múltiples interpretaciones y a cuya explicación podrían dedicarse páginas enteras, pero que aquí presentamos solamente como el punto culminante de la antropología pascaliana. Una apuesta que de ningún modo contrasta con la precariedad e inestabilidad del mundo y de la vida humana, sino que viene a confirmarlas, porque presenta la fe transida por el azar y el riesgo, como síntesis entre la posibilidad del fracaso y la esperanza del éxito. Naturalmente esta fe no podrá dirigirse a una divinidad prístina y perfectamente transparente para el hombre, pues ello restaría ese componente de riesgo que caracteriza la apuesta. Tendrá que apuntar a un Dios que se muestra sólo parcialmente y que gusta de ocultarse (frag. 781 y 242), un ***Deus absconditus*** en el sentido de Nicolás de Cusa, como *coincidentia oppositorum*, y que de algún modo permita la coexistencia de lo infinito junto a lo finito, múltiple, contradictorio y azaroso.

Mediante esta última conciliación se otorga una coherencia definitiva, aunque evidentemente paradójica, a los aspectos encontrados que hemos señalado tanto en el hombre como en la naturaleza, una conciliación entre la visión del mundo nacida de la nueva ciencia y la concepción cristiana.

Desde el punto de vista teórico, es decir, desde la filosofía, se justifica esta síntesis de lo contradictorio mediante la **razón de los efectos**, una expresión que pertenece al lenguaje técnico de la nueva físicca y que alude a una razón propia del saber vital, dinámica o existencial, capacitada para la captación de lo cualitativo y paradójico, y opuesta a la categoría de causa-efecto en cuanto modo de comprensión de lo puramente mecánico.

Desde el punto de vista del corazón, de la fe, la necesidad de conciliar lo que de suyo parece inconciliable, se explica como resultado de la degradación humana provocada por el pecado original y como un elemento más que apunta hacia el plan divino

de redención y salvación. Y así Pascal puede decir en el frag. 149:

"Dios ha querido rescatar a los hombres y ofrecer la salvación a aquellos que la buscan; pero los hombres se han hecho tan indignos de ello que es justo que Dios rechace a algunos a causa de su endurecimiento, lo que concede a otros por una misericordia que les es debida".

Con ello queda justificada la admisión de la gracia divina y a la vez permanece abierta esa nueva vía antropológica descubierta por Pascal, que no por nueva, deja de enraizarse en la tradición más claramente unificadora de Occidente, como es el cristianismo. Por eso podemos decir para concluir que, aunque Pascal sea un moderno que anticipa con mucho temas propios de la filosofía contemporánea, sigue siendo un hombre de su tiempo, comprometido con la fe y con una fe determinada: la cristiana, en su versión más genuina, la de los libros sagrados y la de los primeros Padres.

Universidad Complutense

ABSTRACT

This article studies the most important notions of Blaise Pascal's anthropology considering them as a result of his peculiar scientific practice. From this point of view tries to harmonize the contradictions characteristic of this tragic thought, whose culmination is the betting for a hidden God.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

CRÍTICA A LA DISTINCIÓN ENTRE CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO Y CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA*

Javier Echeverría

1. *Conocimiento científico y actividad tecnocientífica.*

La filosofía empirista de la ciencia se constituyó con la emergencia del positivismo lógico en el Círculo de Viena. Aunque Popper criticó el inductivismo de autores como Carnap, Schlick, etc., su realismo crítico mantuvo suficientes puntos en común con el empirismo lógico como para que, desde muchos puntos de vista, sus contribuciones puedan ser englobadas dentro de una corriente de pensamiento empirista que, aparte de haber contribuído decisivamente a la aparición de la filosofía de la ciencia como disciplina internacionalmente reconocida, ha ejercido una influencia preponderante hasta los años 60. Putnam la denominó *received view*, o concepción heredada[1]. Otros autores la calificaron como *orthodox view*[2] o *standard view*. Obras como las de Hempel o Nagel constituyen sus expresiones más sistemáticas: no en vano desempeñaron el papel de libros de texto en numerosas Universidades. Algunos autores (Toulmin, Polya, Hanson, Putnam, Quine, y el propio "segundo" Wittgenstein) formularon agudas críticas a algunas de las tesis principales de esta *received view*. Sin embargo, su auténtica crisis se inicia a partir de la publicación en 1962 de la obra de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, así como de otros muchos libros posteriores que acusaron la influencia del revulsivo kuhniano: Lakatos, Feyerabend, Laudan, Barnes, Floor y otros muchos.

*Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación PB92-0846-C06-01 sobre "Aspectos pragmáticos de las teorías científicas" financiado por la Dirección General de Política Científica del Ministerio de Educación y Ciencia en España, con ocasión de una estancia investigadora del autor en el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid. Agradezco a ambas instituciones el apoyo recibido.

1. Así tradujeron Eloy Rada y Pilar Castrillo dicha expresión al castellano en su edición del libro de Frederick Suppe, *La estructura de las teorías científicas* (1979).
2. Por ejemplo Feigl (1970).

En el presente artículo no me ocuparé de comentar la crisis de la concepción heredada en toda su globalidad [3], sino tan sólo de uno de sus pivotes fundamentales: la distinción entre el contexto dejustificación y el contexto de descubrimiento científico. Sin embargo, antes de pasar a dicho comentario crítico, conviene señalar que, a mi modo de ver, al entrar en crisis dicha distinción algo más profundo está cambiando: algo que afecta a la filosofía de la ciencia en su totalidad.

La grieta principal afecta al propio concepto de *teoría científica*, e incluso de *conocimiento científico*. Para Popper, "las ciencias empíricas son sistemas de teorías; y la lógica del conocimiento científico, por tanto, puede describirse como una teoría de teorías"[4]. Ello implica concebir a la ciencia como una *teoría*, o si se prefiere como una red de *elementos teóricos*, por decirlo en los términos del programa estructural de Sneed y sus seguidores[5]. Pues bien, los estudios sobre la ciencia post-kuhnianos subrayan aspectos de la ciencia bastante diferentes de los puramente teóricos: la ciencia es sobre todo una *actividad*, cuyos objetivos desbordan la antigua búsqueda de la verdad o, más modestamente, de un mejor conocimiento del mundo o de la realidad. Muchos autores recientes mantienen este tipo de tesis. Barry Barnes, por ejemplo, afirma taxativamente que "la ciencia es algo más que pensamiento e ideas; en esencia, es una actividad"[6]. Y habría que decir más: para bien o para mal, la ciencia, y sobre todo la *tecnociencia*, es una acción modificadora y transformadora de la "realidad" o del "mundo", sean éstos lo que sean. El conocimiento científico no es más que una parte de la acción tecnocientífica. Tratamos de conocer *para* modificar e incluso para transformar radicalmente aquello que conocemos.

3. Véase mi libro de 1989, *Introducción a la metodología de la ciencia: filosofía de la ciencia en el siglo XX*, cap. 2, pp. 23-73 al respecto, así como mi ponencia ante el X Congreso de la Sociedad Valenciana de Filosofía de marzo de 1993, "La crisis de la filosofía analítica de la ciencia", en curso de publicación en las *Actas* de dicho Congreso.
4. Popper (1962), p. 57.
5. El programa estructural (*structural view*) propuesto por Sneed en 1971 puede ser considerado como la tentativa más coherentes de tratar de armonizar las críticas de Kuhn con algunas de las tesis básicas de la filosofía analítica de la ciencia. A partir del momento (Moulines 1982 y Balzer-Moulines-Sneed 1987) en que asumió que la comunidad científica (CC) es una componente más de la estructura de una teoría, cabe decir que dio un paso fundamental para tratar algunos de los aspectos pragmáticos de las teorías científicas. Sin embargo, el programa estructural ha seguido estando marcado por sus análisis y reconstrucciones de la ciencia en términos casi exclusivamente teoréticos.
6. B. Barnes (1987), p. 8.

Desde una perspectiva muy diferente a la de los sociólogos de la ciencia, algunos defensores del tratamiento computacional del descubrimiento científico han insistido asimismo en que la ciencia no puede ser reducida al conocimiento científico. Shrager y Langley, por ejemplo, después de aclarar que "following the tradition in artificial intelligence, we divide scientific behavior into *knowledge structures* and the *processes* or activities that trasform them"[7], enumeran una larga lista de estructuras de conocimiento científico (datos, taxonomías, leyes, teorías, conocimientos básicos, modelos, explicaciones, predicciones y anomalías[8]) para contraponerla a continuación a una lista paralela de actividades científicas, tales como la observación, la formación (y revisión) de taxonomías, la formación (y revisión) de leyes inductivas, la formación (y revisión) de teorías, la formación de leyes deductivas, el proceso de explicación, el proceso de predicción, el diseño de experimentos, los procesos de manipulación y las evaluaciones[9]. Independientemente de que podrían proponerse diversas críticas a ambos listados, sobre todo por la ausencia de estructuración de los mismos, la distinción misma entre conocimiento científico y actividad científica resulta significativa: la práctica científica ha pasado a ser un tema importante en la filosofía actual de la ciencia y, como veremos más adelante, las insuficiencias de la distinción positivista entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento provienen en buena medida de ello.

De acuerdo con la *received view*, la reflexión y los estudios sobre la ciencia habrían de conducir, tarde o temprano, a una Teoría de la Ciencia, o si se prefiere a una *Metateoría*, puesto que desde Popper se daba por sentado que lo fundamental de la ciencia son las teorías. El filósofo de la ciencia habría de preocuparse de estudiar las teorías científicas tal y como éstas le vienen dadas por otros seres humanos (los científicos) que las han elaborado: las grandes obras científicas (*Principia Mathematica*, *Traité de Chymie*, etc.) y los libros de texto serían los *referentes* principales para los filósofos de la ciencia. La filosofía *standard* de la ciencia era *metacognitiva*, pues su objeto principal consistía en analizar y reconstruir racionalmente los conoci-

7. J. Shrager y P. Langley (1990), p. 3.
8. *Ibid.*, pp. 3-5. A continuación precisan que podrían añadirse las hipótesis, las exploraciones, los instrumentos y las representaciones, sin que ello agote la lista de estructuras cognoscitivas posibles en la ciencia.
9. *Ibid.*, pp. 3-5. Tampoco en este caso la lista es exhaustiva. Shrager y Langley aceptan también los procesos de aceptación, de revolución científica, de formación y revisión de modelos y, en otro orden de cosas, los procesos de comunicación entre científicos, de toma de notas, de percepción y de construcción de instrumentos de medida.

mientos generados por los científicos. Frente a esta *Metaciencia* de inspiración analítica, en los últimos quince años han ido surgiendo estudios muy diferentes sobre la ciencia. Se ha prestado una atención creciente, por ejemplo, a la función desempeñada por las instituciones científicas en la recepción y promoción de las nuevas teorías y descubrimientos. Asimismo se han estudiado la construcción de los hechos e hipótesis en los laboratorios, la influencia de los instrumentos experimentales y de medición, la selección de los términos científicos, así como la elaboración de diversas representaciones científicas para los conceptos y teorías; y hay que aludir al estudio de las interrelaciones entre ciencia y tecnología, con todo lo que ello implica, por ejemplo, a la hora de evaluar las *acciones tecnocientíficas* propuestas por un determinado grupo investigador o empresa de I+D, decidiendo entre unas opciones y otras. La actual vigencia de estas mismas siglas, I+D, nos debería llevar a pensar que la actividad científica no sólo genera conocimiento. La relevancia social de la ciencia no sólo depende de sus grandes elaboraciones teóricas, sino sobre todo de sus aplicaciones prácticas. Por ello mismo, la filosofía de la ciencia debe dejar de ser únicamente una filosofía pura (o *filosofía del conocimiento científico*) para pasar a ser, *además*, una filosofía práctica, en el sentido de una *filosofía de la actividad científica.*

2. *La distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento.*

La formulación de esta distinción suele ser atribuída a Reichenbach, aunque ya Popper en su *Logik der Forschung* presuponía algo similar.[10] La intención de Reichenbach al proponerla era delimitar un ámbito propio para la disciplina entonces emergente: la filosofía de la ciencia. Las cuestiones que atañen al contexto en el que tienen lugar los descubrimientos científicos, según Reichenbach, no debían ser objeto de la epistemología ni de la filosofía de la ciencia, sino de la psicología o de la historia de la ciencia. Lo único que interesa a la filosofía de la ciencia es el resultado final de las investigaciones de los científicos. La génesis de las teorías

10. H. Reichenbach (1938), pp. 6-7. Para un estudio de los precedentes de esta distinción, que algunos remontan hasta Aristóteles y Euclides, ver Laudan (1980) y Hoyningen-Huene (1987). La tentativa euclídea de demostrar incluso las evidencias geométricas supone, en efecto, una cierta distinción entre conocimiento científico y justificación (demostrativa) de dicho conocimiento. Tesis similares pueden hallarse en los *Analíticos* de Aristóteles, en donde se trata de basar el conocimiento científico, incluído el de las ciencias físicas, en principios.

y los avatares que hayan llevado a un descubrimiento debían de ser estudiados por otros especialistas. El ánimo demarcacionista que caracterizó a los integrantes del círculo de Viena y a sus colaboradores se manifestó también en lo que respecta a la roturación de un ámbito propio y exclusivo para la filosofía de la ciencia.

En el seno del positivismo surgieron en los años 50 las primeras críticas al respecto, en buena medida por influencia del segundo Wittgenstein, cuyas *Philosophische Untersuchungen* habían sido traducidas al inglés en 1953. Autores como Toulmin y Hanson se vieron particularmente influídos por las nuevas ideas wittgensteinianas, llegando a afirmar que también en los descubrimientos científicos cabía encontrar pautas racionales e incluso una lógica del descubrimiento, tesis que había sido previamente afirmada por Polya para el caso de las matemáticas [11]

En 1970, Feigl se quejaba de los muy diversos ataques (basados en malentendidos, según él) que habían llevado a cabo destacados filósofos de la ciencia (Hanson, Kuhn, Polyani, Feyerabend, etc.) contra la distinción positivista entre el contexto de descubrimiento y el de justificación.[12] Sin embargo, la polémica entre los autores de inspiración historicista y los defensores del positivismo no versaba tanto sobre la distinción misma, sino sobre la exclusión propugnada por los empiristas lógicos del contexto de descubrimiento para la filosofía de la ciencia. De hecho, Hoyningen-Huene piensa que en la década de los 60 y de los 70 ambos bandos estaban fundamentalmente de acuerdo con tesis similares a las de Salmon, quien escribió en 1970 que "the distinction between the context of discovery and the context of justification is a major focal point for any fundamental discussion of the relations between history of science and philosophy of science".[13] A lo largo de los años posteriores, en cambio, sí se han hecho diversas críticas a la distinción misma entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, mostrando que está conectada con distinciones tan relevantes para la filosofía de la ciencia como la que hay entre lo factual y lo normativo[14] o entre lo lógico y lo empírico[15], o incluso entre la historia de la ciencia internalista y externalista[16]. Recientemente, Lenat y otros muchos autores que propugnan la utilización de modelos computacionales pa-

11. Ver Hanson (1958 y 1971), así como Polya (1954, ed. 1968).
12. Feigl (1970), p. 4.
13. W.C. Salmon (1970), 70.
14. Ver Salmon 1973 y Siegel 1980.
15. Ver Salmon 1970 y Popper 1972.
16. Feigl 1970 y 1974, Heidelberger 1976.

ra analizar el descubrimiento científico, se han ocupado de reconstruir diversas fases del mismo en función de las reglas heurísticas seguidas por los científicos en esta fase de sus investigaciones.[17] Por influencia de Kuhn, numerosos autores han optado por añadir un tercer término a la distinción[18], e incluso un cuarto. Esta ha sido, por ejemplo, la opción de Goldman[19], para quien la actividad de resolver problemas científicos incluye la generación o propuesta de los mismos, su indagación (*pursuit*), testar las soluciones posibles y, finalmente, la toma de una decisión: el descubrimiento y la justificación no serían, por lo tanto, pasos consecutivos, sino interactivos; asimismo, no cabe adscribir una fase de la resolución de problemas científicos a la lógica y el resto a la historia, a la psicología o a la sociología de la ciencia.

La distinción reichenbachiana otorgaba a los filósofos de la ciencia el contexto de justificación como su ámbito propio de estudio e investigación. Los filósofos de la ciencia de tendencia historicista reivindicaban la conveniencia de ocuparse también del contexto de descubrimiento, en colaboración con los historiadores, psicólogos y sociólogos de la ciencia. Pero, a mi entender, lo que resulta inservible es la distinción misma, al menos en la medida en que la filosofía de la ciencia quiera ocuparse de la ciencia como actividad, y no sólo como búsqueda de conocimiento. La actividad científica es mucho más amplia y variada de lo que se supone al hablar solamente de descubrimiento y justificación, y por ello la distinción ha de ser reformulada radicalmente.

Una última observación, antes de pasar a enunciar una propuesta alternativa. Se habrá observado que utilizo frecuentemente el término *tecnociencia*. Con ello se alude, por una parte, al conocido debate sobre las relaciones entre ciencia y tecnología. Como es sabido, la tecnología no puede verse reducida a una simple aplicación de las teorías científicas, y no sólo porque hay numerosos ejemplos históricos en los que el avance tecnológico ha determinado la aparición de nuevas teorías y disciplinas científicas, sino porque la tecnología tiene sus propios procesos de cambio y de evolución, aun

17. Ver Polya 1968, Hanson 1971 y Lenat 1982. Las investigaciones sobre modelos computacionales para dichas reglas heurísticas en los procesos de descubrimiento científico han dado lugar a múltiples contribuciones en los últimos años. Véase, por ejemplo, la obra de Langley, Simon, Bradshaw y Zytkow (1987) y el libro editado por Shrager y Langley (1990).
18. Ver Laudan 1977 y 1980, Nickles 1980 y Hoynigen-Huene (1987) para referencias más amplias al respecto.
19. A.I. Goldman (1983), 21-48.

cuando siempre haya una interacción entre el avance científico y el avance tecnológico.

Pero por otra parte, la investigación científica actual está profundamente mediatizada por la tecnología, hasta el punto de que numerosos problemas científicos sólo pueden ser abordados cuando se ha producido el progreso tecnológico preciso para ello: la invención de los ordenadores digitales constituye un ejemplo característico. En la medida en que la filosofía de la ciencia no quiera restringirse a la ciencia clásica, habrá de tomar como objeto de estudio el conocimiento y la actividad tecnocientífica. Pues bien, la distinción reichenbachiana resulta completamente insuficiente para poder desarrollar dicho proyecto, debido a que los avances en tecnología no dependen sólo de descubrimientos, sino también de invenciones. La propuesta alternativa que se hace a continuación trata de establecer un marco general común para el análisis conjunto de la actividad científica y de la actividad tecnológica.

3. *Los cuatro contextos de la actividad tecnocientífica*

Conviene distinguir *cuatro contextos* de la actividad tecnocientífica: el *contexto de enseñanza* (y difusión), el *contexto de innovación*, el *contexto de evaluación* (y valoración) y el *contexto de aplicación*.

La tecnociencia es una actividad social altamente artificializada y profesionalizada, capaz de ser aplicada a los más diversos ámbitos de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura para producir modificaciones y, en su caso, mejoras. Por consiguiente, es acción transformadora del mundo. Ello implica la necesidad de esforzarse en la búsqueda de nuevos conocimientos, ciertamente, pero la tecnociencia no se agota en la búsqueda de la verdad: no es su única meta, contrariamente a lo que pensara Popper. Una filosofía de la tecnociencia debe de partir de principios muy diferentes a los de la *received view*, por decirlo en términos kantianos, no sólo debe ser una filosofía pura, sino también una filosofía práctica. Ha de ser capaz de "justificar", o mejor, de evaluar, el conocimiento científico y la actividad científica. El sabio griego dedicado a la contemplación tiene muy poco que ver con el científico actual, afanado normalmente en generar una pequeña mejora o implementación de un saber o de unos artefactos que habían sido previamente construídos por otras personas y que él sólo puede pretender mejorar o superar en aspectos muy limitados y en ámbitos restringidos, derivados de su especialización.

Por ello es importante considerar, en primer lugar, el proceso de

formación de los tecnocientíficos, en la medida en que sus conocimientos y sus habilidades ulteriores, aun pudiendo modificarse considerablemente, siempre están profundamente influídas por esa fase de formación.

Vimos que la filosofía *standard* de la ciencia prescindió de los procesos de *génesis y elaboración de los hechos y de las teorías científicas*, que debía ser objeto de los historiadores de la ciencia; mucho menos le atrajo la *génesis y formación de los científicos mismos*, ámbito en donde sólo podían plantearse cuestiones pedagógicas, psicológicas o sociológicas. La escuela *constructivista* (Latour, Woolgar, Bastide, Knorr-Cetina, etc.) ha insistido en los años 80 en el primer punto, interesándose en los procesos de elaboración del conocimiento científico, más que en sus resultados finales, y afirmando taxativamente que "most of the reality with which scientists deal is highly preconstructed, if not wholly artificial".[20] La ciencia se *fabrica*: y ese proceso de construcción implica decisiones, compromisos y negociaciones entre los propios científicos, por una parte, pero también entre la comunidad científica y los agentes sociales que interactúan con los agentes científicos. Su elaboración responde a objetivos múltiples, y no sólo a una ilimitada búsqueda de la verdad.

Ahora bien, no sólo la ciencia es preconstruída: también los científicos son preformados. Lo cual equivale a afirmar que poseen pautas metodológicas previas en lo que atañe a la búsqueda del conocimiento, pero también pautas previas de actuación. De ahí que, si queremos reflexionar en términos generales sobre los contextos en los que se desarrolla la tecnociencia actual, se pueda tomar como punto de partida el *contexto de enseñanza*. Conviene precisar que no se utiliza el término de *educación*, pese a su mayor raigambre filosófica. Como bien ha indicado Barnes, hay que distinguir entre la *educación científica*, en la que se concibe al conocimiento científico como una forma relevante de cultura, y la *preparación científica*, orientada a proporcionar habilidades específicas para funciones concretas[21]. La enseñanza de la tecnociencia no versa sólo sobre los grandes descubrimientos y teorías científicas, sino también sobre técnicas y procedimientos concretos de manipulación de los datos y de las observaciones. Está orientada tanto al conocimiento como a la actividad.

La enseñanza de la tecnociencia es por ello *el primer contexto* en donde la actividad tecnocientífica se ejerce. Las *matrices disciplinares*

20. K. Knorr-Cetina (1981), p. 3.
21. Ver B. Barnes (1985, pp. 15-17 de la traducción al castellano de 1987).

de Kuhn han de ser interiorizadas en esta primera fase, en la cual los futuros científicos y tecnólogos aprenden sistemas conceptuales y lingüísticos, por una parte, pero también técnicas operatorias, modos de manejar instrumentos, métodos de resolución de problemas, procedimientos para generar representaciones e imágenes científicas y para transformarlas entre sí y, en general, múltiples *sistemas de signos tecnocientíficos*.

Cada estudiante ha de demostrar que ha adquirido un determinado nivel de *competencia* en el manejo de todos esos sistemas sígnicos y operatorios. Como es bien sabido, las matemáticas, la informática y las prácticas de laboratorio suelen ser utilizadas en muchas titulaciones más como un procedimiento de selección que como unas materias orientadas a generar conocimiento racional y teórico. La competencia sígnica es un requisito previo para ser un profesional en cualquier especialidad tecnocientífica y las pruebas que han de superar los candidatos raras veces suelen ser de tipo teórico. Lo esencial es saber utilizar bien esos instrumentos, que ulteriormente serán las herramientas básicas en el ejercicio profesional.

Conviene asimismo subrayar que, tras esta fase de formación, la mayoría de los titulados pasan directamente al ejercicio profesional, es decir a aplicar en los ámbitos correspondientes esas competencias adquiridas. La inmensa mayoría de los tecnólogos y científicos que se gradúan en las Universidades no se dedicarán jamás a la investigación ni a la búsqueda de nuevas teorías y descubrimientos; ni mucho menos, por supuesto, a la justificación de los conocimientos que han aprendido, tanto teóricos como prácticos. Lo que harán es aplicarlos para modificar y transformar, aunque sea mínimamente, la realidad. No por ello dejan de ser reconocidos como expertos, trátese de científicos o de tecnólogos. Por consiguiente, la inmensa mayoría de los tecnocientíficos no se ocupan jamás del contexto de descubrimiento ni del contexto de justificación. Pasan directamente del contexto de enseñanza al contexto de aplicación. Aunque sólo fuera por este motivo, la distinción positivista resulta completamente inadecuada si queremos reflexionar sobre la tecnociencia en su globalidad.

Hay que resaltar que el conocimiento científico no es presentado en el contexto de enseñanza de la misma manera que había sido obtenido al ser descubierto. La docencia posee sus propias técnicas de presentación, justificación, valoración y aplicación de las teorías científicas, y éstas no suelen coincidir con las usadas en los restantes ámbitos de la actividad científica. Escribir un libro de texto eligiendo

los problemas, las ilustraciones y los contenidos a abordar, plantea a los expertos problemas absolutamente distintos a los de escribir una memoria o un informe sobre una cuestión concreta. De hecho, la comunidad científica suele especializar a unas personas en el primer cometido y a otras en el segundo. Lo que resultaría simplificador (e idealizador) sería restringir la actividad científica al segundo caso, sin mencionar el primero. Los expertos en las diversas materias no sólo se ocupan de generar nuevo conocimiento: también orientan buena parte de sus esfuerzos a generar nuevas maneras de presentar el conocimiento científico.

Asimismo es importante subrayar que los diversos procesos de enseñanza y aprendizaje nunca son una actividad exclusivamente individual: están profundizamente mediatizados por la comunidad científica, en primer lugar, y en último término por la sociedad. Al menos en la enseñanza reglada, los temarios, los contenidos, las prácticas y los niveles de competencia que hay que adquirir están determinados previamente. Tras la interacción entre los agentes docentes, que representan a la comunidad científica, y los estudiantes, que prefiguran a las futuras comunidades científicas y profesionales, a cada individuo se le evalúa en términos relativos, dilucidando su mayor o menor competencia y aptitud con relación a sus compañeros, al par que corrigiendo, motivando y, en general, *normalizando* las representaciones mentales que el sujeto individual se haya podido hacer del conocimiento y de la práctica científica. En resumen, el ámbito por excelencia en donde predomina la *ciencia normal kuhniana* es el contexto de enseñanza. Las diversas comunidades científicas siempre pugnan por tener agentes activos en defensa de sus paradigmas en el ámbito docente.

Una última observación, antes de pasar al segundo contexto de la actividad tecnocientífica. La enseñanza no sólo tiene lugar en las aulas. Hay otros escenarios sociales en donde también se ejerce una actividad científica que tiene como objetivo enseñar, aunque sea bajo una modalidad más débil: se trata de la difusión y la divulgación científica, que suele llevarse a cabo a través de revistas, medios audiovisuales, programas divulgativos de radio y televisión, suplementos periodísticos, libros de bolsillo, etc. Toda esta actividad, cada vez más importante en la sociedad actual, debe ser incluída en este primer contexto. Las formas de presentación de la tecnociencia vuelven a cambiar, permitiéndose modificaciones importantes del conocimiento científico siempre que dichas presentaciones susciten el interés del gran público. A lo largo de esta labor de divulgación científica se genera una *imagen social* de la investigación y del progreso tecnocientífico, por lo cual no pueden desdeñarse estas formas de *fabricación de conocimiento*, por mucho que en ocasiones lleguen a utilizarse modalidades espúreas y carentes de rigor para introducirlo. Ha habido grandes científicos (Darwin, Einstein, Descartes, el propio Galileo) cuyo talento para la divulgación no ha desmerecido en nada de su talento para la investigación científica. Y aunque estos casos sean más bien excepcionales, hay que recalcar que no hay teoría científica que pase a formar parte del acervo cultural de una sociedad si no sabe modificarse y presentarse bajo ropajes adecuados para el gran público. Habrá quien diga que eso no es la "auténtica ciencia". Mas habrá de ser precavido, porque no son pocos los filósofos de la ciencia que reflexionan exclusivamente a partir de esas imágenes puramente divulgatorias del conocimiento científico. Más sensato será reconocer, por consiguiente, que dentro de la actividad científica hay niveles muy diferentes de precisión y de rigor.

Vayamos ya al segundo contexto de la actividad científica, al que denominamos *contexto de innovación*. Con esta denominación retomamos el antiguo contexto de descubrimiento, pero también añadimos la función de innovación y de invención que ha caracterizado históricamente a los ingenieros y a los técnicos. Los tecnocientíficos no sólo descubren nuevos hechos, proponen nuevas hipótesis, elaboran nuevas tablas de datos o enuncian nuevas leyes y nuevas teorías. También inventan nuevas notaciones y nuevos lenguajes (matemáticos, informáticos) o construyen nuevos instrumentos de medida, de observación o de cálculo. Una nueva taxonomía y un nuevo sistema de denominaciones, como el propuesto por Lavoisier, pueden generar mucho más progreso científico que el descubrimiento de un nuevo hecho. Las innovaciones tecnocientíficas no sólo generan nuevo conocimiento: en numerosas ocasiones posibilitan nuevas formas de acción, tanto para los científicos como para la sociedad.

Puede haber innovaciones en todos y cada uno de los contextos de la actividad científica[22]: las renovaciones pedagógicas y de los planes

22. Toulmin ya había señalado en su libro de 1972, *Human understanding*, que la ciencia se caracteriza por hacer propuestas innovadoras; en su caso, dicha tendencia a la innovación, que según Lakatos caracteriza a la ciencia, se refería básicamente al conocimiento. Aquí estoy ampliando este tipo de propuestas, y por consiguiente también afirmando implícitamente que la tendencia a la innovación es consustancial a la actividad tecnocientífica. En este artículo no entro en el debate sobre si esa tendencia está basada en una epistemología naturalizada, que lleva al ser humano a tender a mejorar su inserción en el entorno. Al respecto me limito a señalar que, si de tal cosa se tratase, habría que hablar de una *epistemología artificializada*.

de estudio producen efectos modificadores sobre la propia ciencia y sobre la sociedad. En cuanto a las nuevas aplicaciones, es obvio que el éxito y el progreso de la ciencia dependen directamente de estas innovaciones en muchísimos casos. Renovar los instrumentos y la infraestructura investigadora de un laboratorio o de un departamento puede ser más importante, a medio plazo, que esforzarse en resolver cuestiones para las cuales no se cuenta con los medios adecuados. Y otro tanto cabe decir de los criterios de evaluación: también éstos cambian y se modifican en los diversos ámbitos de la actividad científica.

Pasemos al *tercer contexto*, el *de evaluación*, término con el cual se retoma una parte de lo que era el antiguo contexto de justificación, pero ampliando considerablemente su dominio.

Cabe evaluar las teorías y los descubrimientos científicos en función de criterios epistemológicos o metodológicos: una teoría con mayor contenido empírico (o más falsable, como diría Popper) puede ser preferible a una teoría metafísica u omniexplicativa, al igual que una teoría perfectamente axiomatizada y bien fundada lógica y metodológicamente puede ser preferida a otra en fase de estructuración conceptual. La mayor potencialidad heurística propuesta por Lakatos es asimismo otro criterio para la evaluación de programas de investigación: pero no es el único. Los matemáticos ingleses del siglo XVIII se empeñaron en preferir la notación newtoniana para el cálculo diferencial por motivos patrióticos; pero tuvieron que acabar reconociendo su error al ver cómo su ciencia era superada por los matemáticos continentales. En el caso de la tecnología, los criterios de evaluación son aún más variados: desde la utilidad para la guerra, para la agricultura, para la salud pública o para el bienestar social, hasta la mayor facilidad de manejo, la rentabilidad, la competitividad frente a propuestas rivales o la fiabilidad y seguridad de los artefactos, los criterios utilizados para evaluar las innovaciones tecnológicas han sido y son múltiples y diversos.

Los propios criterios metodológicos y epistemológicos han cambiado a lo largo de la historia, y a veces de manera muy radical. No hay que olvidar, por poner un ejemplo ilustrativo, que la compatibilidad con el texto de la Biblia fue un criterio importante para la evaluación científica durante muchos siglos. Como bien muestra el desarrollo de la filosofía, desde Platón a Kant, pasando por Descartes, también cabe hacer *innovaciones axiológicas* mediante las cuales se propongan nuevos sistemas de valoraciones para el conocimiento y la actividad tecnocientífica (y para otras formas de actividad social). Ello no conduce a ningún relativismo axiológico. Valores como la publicidad y la internacionalización del saber científico son, hoy por hoy, irrenunciables, aunque el primero se vea seriamente amenazado por el resurgimiento de las tendencias al secretismo. Las innovaciones filosóficas, que las ha habido, y muchas, pueden dar lugar al establecimiento de sistemas de valores mejores, que a la larga pueden llegar a transformar la propia actividad científica, como bien se mostró en la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII.

Pongamos de nuevo un ejemplo: es mejor que todo ser humano pueda acceder al conocimiento científico y pueda practicar, al menos en principio, actividades científicas, a que la tecnociencia quede circunscrita a una casta, a un país o a un grupo de poder. Por consiguiente, es mejor que todo el mundo pueda acceder a la tecnociencia, al menos en su primera fase, o contexto de enseñanza. Y así podríamos seguir extrayendo consecuencias para *justificar* unas formas de actividad científica y preferirlas a otras: y ello no sólo en función de criterios epistemológicos.

Como puede verse, es posible una *filosofía de la actividad científica*, entendida como una filosofía práctica, además de la *received philosophy of science* orientada prioritariamente a la reflexión sobre el conocimiento científico. El contexto de innovación aporta importantes cuestiones a ese nuevo tipo de filosofía de la ciencia, que habrá que empezar a estudiar y debatir.

Mas volvamos a las evaluaciones y valoraciones que son usuales hoy en día, para mostrar hasta qué punto este tercer contexto no se circunscribe a la justificación de los descubrimientos o del conocimiento científico en general. Los exámenes, la lectura de tesis dostorales inéditas, los *referees*, los Comités científicos de las revistas, la recepción de las innovaciones en los Congresos y en las Sociedades Científicas, o la evaluación de los proyectos de investigación y de las patentes son, por supuesto, expresiones paradigmáticas de este tercer ámbito, pero también lo son los informes que elaboran los expertos para que se tomen unas decisiones u otras, o los peritajes que llevan a cabo profesionales cualificados, o incluso la determinación de las líneas prioritarias de investigación en un país o en una empresa. La comunidad científica sigue desempeñando una función primordial en este tercer contexto, pero se advierte ya la presencia de agentes sociales externos a ella, en particular en lo que se refiere a la valoración de las innovaciones tecnológicas. La habilidad retórica, la adecuada presentación de la tecnociencia, la capacidad argumentativa y persuasiva, e incluso unas ciertas técnicas de *marketing* y relaciones

públicas, constituyen con frecuencia variables decisivas para el éxito de una u otra propuesta. La actividad científica no se reduce a la investigación y a la generación de nuevo conocimiento, como bien puede verse.

Los *valores* que determinan el ámbito de justificación y evaluación son muy diversos, como ya se advirtió, además de cambiantes: el rigor, la consistencia, la simplicidad, la generalidad, la capacidad explicativa e incluso la belleza han sido determinantes de lo que globalmente podemos denominar como ciencia clásica. En el caso de la tecnociencia, la utilidad, la facilidad, el coste, la rapidez, la eficacia y la rentabilidad son otros tantos nuevos valores que suelen ser tenidos muy en cuenta. Sería un error pensar que estos nuevos valores no son racionales, o concluir apresuradamente que, a la vista de esta transmutación de los valores que determinan a la tecnociencia, entonces todo vale[23]. Lo que ocurre es que la racionalidad científica no se reduce ya a una teoría del conocimiento racional, sino que debe incluir también una teoría de la acción racional.

En cualquier caso, siempre hay una *sanción o juicio social* sobre la actividad científica. No es la contrastación con la experiencia lo que determina la validez o invalidez de una novedad científica, sino su contrastación con otros agentes sociales, cuyas tablas de valores pueden ser cambiantes.

La tecnociencia, por último, es activa al aplicarse para modificar, transformar y tratar de mejorar el medio, el entorno, el mundo o la realidad: cada lector podrá elegir el término que más le plazca. Por ello hay que distinguir un *cuarto contexto*, el de *aplicación de la tecnociencia*.

Ya hemos mencionado que la actividad cotidiana de numerosos profesionales (médicos, enfermeras, economistas, arquitectos, ingenieros, documentalistas, etc.) representa una primera forma de aplicación de la tecnociencia y no cabe duda de que se trata de una *acción*, guiada por criterios muy distintos de los puramente epistémicos. Pero el ejemplo más paradigmático lo constituyen los artefactos que han modificado nuestra vida cotidiana: los electrodomésticos, por ejemplo, pero también el automóvil, el teléfono, los ordenadores o los productos farmacéuticos. La fuerza de la tecnociencia como factor transformador del mundo se exhibe en este cuarto contexto, y no sólo en las indudables modificaciones de la actividad militar a las que la tecnociencia ha dado lugar, sino también en la generación de mejores condiciones de vida para capas muy amplias de la población o en la profunda revolución ocasionada en el ámbito de las comunicaciones entre los seres humanos. Las ilustraciones de este cuarto contexto de la actividad científica son tan obvias que no nos detendremos en ellas.

Mencionaré únicamente que también en este ámbito las producciones y los artefactos tecnocientíficos sufren cambios muy profundos en su manera de ser presentados y manufacturados. Lo más importante consiste quizás en que, tanto para producir esos artefactos como para hacerlos funcionar, los diversos tipos de profesionales tienen que vincularse entre sí con objeto de producir transformaciones eficaces sobre el medio en que quieren actuar. La división del trabajo científico que se había constatado en los contextos precedentes, y que ya comenzaba a menguar en el contexto de evaluación, tiende aquí a flexibilizarse: la tecnociencia funciona como un sistema en el contexto de aplicación, independientemente de que las acciones que genera son muy diversas. Por otra parte, la dependencia de esos artefactos con respecto al conocimiento científico teórico pasa a ser cada vez más laxa. Si ha sido bien construído, un artefacto tecnocientífico debería poder ser usado por cualquier ser humano, independientemente de que no comprendiera el por qué de las instrucciones que tiene que seguir, ni mucho menos pudiera justificar teóricamente su buen funcionamiento. El criterio predominante de valoración es actualmente el *it works* (funciona), pero cabe aplicar otros muchos: desde la rentabilidad económica hasta la utilidad social, pasando por la facilidad de uso o por la mayor o menor capacidad transformadora de la propuesta tecnocientífica[24]. La política y la gestión de la tecnociencia pasan a ser fundamentales, trátese de entidades públicas y privadas; en último término, acaba siendo la propia sociedad, a través de sus múltiples agentes, la que impone sus criterios de aceptación de las innovaciones tecnocientíficas cuando éstas son presentadas en el contexto de aplicación. La comunidad científica tiende a ocupar un papel secundario, dejando la

23. Recuérdese que en su libro *Contra el Método*, Feyerabend basaba esta conclusión en un criterio estrictamente epistémico: siguiendo esa "Contrarregla medológica" tendría lugar una mayor producción de conocimiento científico: más teorías, más hipótesis, más hechos, más investigación. Lo que estamos sugiriendo implica criticar esa priorización de lo epistemológico, tan característica de la *received view* y de la mayoría de sus críticos. Al introducir los cuatro contextos de la actividad tecnocientífica, la producción de nuevos conocimientos no tiene por qué ser maximizada como objetivo deseable.

24. Obsérvese que en este contexto se habla de la mayor capacidad transformadora, y no ya de la mayor capacidad heurística o de la mayor capacidad explicativa, por mencionar dos criterios de valoración típicos de la filosofía de la ciencia centrada en el conocimiento científico.

inicativa a políticos, empresarios, consumidores y usuarios. Si la tecnociencia ya era una forma de cultura en el contexto de enseñanza, ahora vuelve a serlo, aunque su modo de inserción no tiene por qué ser exclusivamente lingüístico: las imágenes, los artefactos, los aparatos y su capacidad para resolver problemas sociales e individuales concretos se convierten en las formas de implantación de la tecnociencia como cultura en este cuarto contexto de la actividad científica.

Aunque estos cuatro ámbitos se presentan como separados, debido a que he seguido utilizando una cierta metodología analítica (de muy grueso calibre, que habrá de ser complementada con análisis más finos), hay que señalar que pueden estar fuertemente interrelacionados entre sí, y que de hecho interactúan y se influyen recíprocamente. Por supuesto, cabría añadir muchos matices y precisiones a la propuesta aquí realizada, pero habrá ocasión de hacerlo en contribuciones y debates ulteriores. No hay que olvidar que la distinción entre los cuatro ámbitos de la actividad científica puede aplicarse a la propia propuesta que aquí estamos haciendo. Tiempo habrá de presentarla de manera más formalizada para que resulte aceptable, o al menos sugerente, en los diversos foros en donde tienen lugar tanto la actividad científica propiamente dicha como la labor de reflexión sobre la ciencia que caracteriza a la filosofía de la ciencia.

Instituto de Filosofía, CSIC

BIBLIOGRAFÍA:

W. Balzer, C.U. Moulines y J.D. Sneed (1987): *An Architectonic for Science*, Dordrecht, Reidel.
B. Barnes (1985): *About Science*, Oxford, Blackwell (trad. en Barcelona, Labor 1987).
B. Barnes y D. Edge (eds.) (1982): *Science in Context*, Londres, Open Univ. Press.
F. Bastide (1985): *The semiotic analysis of scientific discourse*, Paris, Ecole des Mines.

R.J. Blackwell (1969): *Discovery in the Physical Sciences*, Notre Dame, Indiana.
R.J. Blackwell (1980): "In Defense of the Context of Discovery", *Revue Internationale de Philosophie* 34, 90-108.
D. Bloor (1976): *Knowledge ans Social Imaginery*, London, Routledge & Kegan Paul.
V. Cappeletti y M. Grmek (eds.) (1982): *On Scientific Discovery*, Dordrecht, Reidel.
E. Chmielecka (1982): "The context of discovery and justification: a reappraisal", en W. Krajewski (ed.), *Polish Essays in Philosophy of Natural Sciences*, Dordrecht, Reidel, 63-74.
M.V. Curd (1980): "The logic of discovery: an analysis of three approaches", en T. Nickles, 201-219.
J. Echeverría (1989): *Introducción a la metodología de la ciencia: la filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcelona, Barcanova.
H. Feigl (1970): "The "orthodox" view of theories: remarks in defense as well as critique", en M. Radner y S. Winokur (eds.), *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
H. Feigl (1974): "Empiricism at bay? Revisions and a new defense", en R.S. Cohen y M.W. Wartofsky (eds.), *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, Dordrecht, Reidel.
P.K. Feyerabend (1975): *Against Method*, London, NLB.
A.I. Goldmann (1983): "Epistemology and the theory of problem solving", *Synthese* 55, 21-48.
M.D. Grmek, R.S. Cohen, G. Cimino (eds.) (1981): *On Scientific Discovery*, Dordrecht, Reidel.
G. Gutting (1980): "The logic of invention", en T. Nickles, 221-234.
N.R. Hanson (1958): *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
N.R. Hanson (1961): "Is there a Logic of Scientific Discovery?", en Feigl y Maxwell (eds.), *Current Issues in the Philosophy of Science*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
N.R. Hanson (1971): "The idea of a logic of discovery", en N.R. Hanson, *What I do not believe and other essays*, Dordrecht, Reidel.
N.R. Hanson (1972): *Observation and Explanation*, London, Allen & Unwin.
N.R. Hanson (1973): *Constellations and Conjectures*, Dordrecht, Reidel.
M. Heidelberger (1976): "Some intertheoretic relations between Ptolomean and Copernican Astronomy", *Erkenntnis* 10, 323-336.

C.G. Hempel (1965): *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press.
P. Hoyningen-Huene (1987): "Context of Discovery and Context of Justitication", *Studies of the History and Philosophy of Science* 18:4, 501-515.
K. Knorr-Cetina (1981): *The Manufacture of Knowledge*, Oxford, Pergamon.
C.R. Kordig (1978): "Discovery and justification", *Philosophy of Science* 45, 110-117.
I. Lakatos (1978): *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
L. Laudan (1977): *Progress and its Problems*, Berkeley, Univ. of California Press.
L. Laudan (1980): "Why was the logic of discovery abandoned?", en T. Nickles, 173-183.
Th.S. Kuhn (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, segunda edición (1970).
P. Langley, H.A. Simon, G.L. Bradshaw y J.M. Zytkow (1987): *Scientific discovery: Computational explorations of the creative processes*, Cambridge, MIT Press.
B. Latour (1992): *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor.
D. Lenat (1982): "AM: An artificial intelligence approach to discovery in mathematics as heuristic search", en R. Davis y D. Lenat (eds.), *Knowledge based systems in artificial intelligence*, New York, McGraw Hill.
M. Lynch y S. Woolgar (eds.): *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, MIT Press.
R. McLaughlin (1982): "Invention and induction: Laudan, Simon and the logic of discovery", *Philosophy of Science* 49, 198-211.
R.K. Merton (1973): *The Sociology of Science*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
C.U. Moulines (1982): *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza.
E. Nagel (1954): *The Structure of Science*, New York, Harcourt & Brace.
T. Nickles (ed.) (1980): *Scientific Discovery, Logic and Rationality*, Dordrecht, Reidel.
T. Nickles (1980b): *Scientific Discovery: Case Studies*, Dordrecht, Reidel.
M.J. Pazzani y M. Flowers: "Scientific Discovery in the Layperson", en Schrager y Langley (eds.), 403-435.
G. Polya (1968): *Patterns of plausible inference*, Princeton, Princeton Univ. Press.

M. Polyani (1974): *Personal Knowledge*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
K.R. Popper (1934): *Logik der Forschung*, Viena, Springer.
K.R. Popper (1972): *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
H. Putnam (1975): *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2 vols.
W.V.O. Quine (1953): *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard Univ. Press.
H. Reichenbach (1938): *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press.
W.C. Salmon (1970): "Bayes's theorem and the history of science", en R.H. Stüwer (ed.), *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
W.C. Salmon (1973): *Logic*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
J. Schrager y P. Langley (1990): "Computational Approaches to Scientific Discovery", en Schrager y Langley (eds.), 1-25.
J. Schrager y P. Langley (eds.) (1990): *Computational models of Scientific Discovery and Theory Formation*, San Mateo, Morgan Kaufmann.
H. Siegel (1980): "Justification, discovery and the naturalizing of epistemology", *Philosophy of Science* 47, 297-321.
H. Simon (1977): *Models of Discovery*, Dordrecht, Reidel.
J.D. Sneed (1971): *The Logical Structure of Mathetical Physics*, Dordrecht, Reidel.
F. Suppe (1974): *The Structure of Scientific Theories*, Chicago, Univ. of Illinois Press.
R. Taton (1955): *Causalité et accidents dans la découverte scientifique*, Paris, Masson.
S. Toulmin (1970): *Human Understanding*, Princeton, Princeton Univ. Press.
L. Wittgenstein (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Oxford Univ. Press.
S. Woolgar (1991): *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos.
E. Zahar (1983): "Logic of discovery or psychology of invention?", *British Journal for the Philosophy of Science* 34, 243-261.

ABSTRACT

This paper critizices Reichenbach's distinction between context of discovery and context of justification. The crisis of the *received view* in the philosophy of science is commented, together with some alternative proposals. The author claims that philosophy of science should consider not only scientific knowledge, but also scientific activities. Furthermore, a renewed philosophy of science must study and analyse the present *technoscience*, in addition to classical scientific theories. The positivistic distinction between discovery and justification does not provide an adequate conceptual framework to understand the complexity and plurality of technoscientific activities. Consequently, a new distinction of four contexts of scientific activities is proposed: the *contexts of learning, innovation, evaluation and application.*

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

"SE DEBE", ENTONCES "YO DEBO": ¿IMPLICACION?

Osvaldo Guariglia

Como es sabido, R.M. Hare establece una equivalencia *semántica* entre una "proposición imperativa universal" y una proposición prescriptiva, cuya tesis *lógica* básica es la siguiente: cualquier juicio moral enunciado por el hablante en determinadas circunstancias lo obliga a sostener ese mismo juicio moral en toda otra circunstancia, cuyas propiedades universales que la caractericen sean similares en todos los aspectos relevantes, por el mero carácter lógico de los términos que utiliza, puesto que de la proposición prescriptiva universalizable se implica *lógicamente* un imperativo singular dirigido al mismo hablante.

> (i) «Lesiones contra la tesis de la universalizabilidad son lógicas, no morales. Si una persona dice "*yo* debo actuar de una cierta manera pero *nadie* más debe actuar de esa manera en circunstancias similares en sus aspectos relevantes", entonces, de acuerdo con mi tesis, está utilizando mal la palabra "debo": implícitamente se está contradiciendo a sí mismo» [1]

Con respecto a esta tesis (i), P. Winch ha argumentado muy plausiblemente que, cuando alguien se pregunta, "¿qué *debo* hacer realmente?" en un auténtico conflicto de deberes, y resuelve que "ésto es lo que *yo debo* hacer", «no hay nada en el significado o en el uso de la palabra "debo" que lo comprometa lógicamente a aceptar como corolario: "y cualquier otro en una situación como ésta *debe* hacer lo mismo"»[2]. La refutación de Winch va directamente contra la tesis semántica de Hare, de acuerdo con la cual un hombre que rehusa a aceptar ese corolario de "*yo debo*" «está utilizando mal la palabra "debo"». Para alcanzar esta conclusión, Winch apela al famoso cuento de H. Melville, «Billy Budd, marinero», cuya intriga es brevemente la siguiente. En el año 1797 estaban enfrentadas en

1. Hare, *1963*, p. 32. Véase también, *1981*, p. 20 - 21.
2. Winch, *1972*, p. 161. Cp. Kolenda, *1975*, pp. 460 - 465; Norton, *1980*, pp. 520 ss.

guerra la Francia revolucionaria e Inglaterra. La Armada inglesa había sufrido una ola de rebeliones y motines de sus marineros, que habían llegado a poner en peligro la supervivencia de la marina. El barco de guerra de su majestad, el «Indómito», bajo las órdenes del capitan Vere, se hace a la mar con una tripulación escasa y hace una leva forzada entre los marineros de los buques mercantes próximos, entre los cuales ingresa al barco Billy Budd, un joven y gracioso marinero, que pronto se hace popular entre la tripulación y goza de la estima de los oficales, salvo de uno, el maestro de armas. Éste, impelido por sentimientos oscuros con respecto al marinero, lo acusa falsamente ante el capitán de pretender soliviantar a la tripulación. El capitán Vere decide confrontar al maestro de armas con el inocente Billy Budd, quien al escuchar la acusación reacciona violentamente y de un solo golpe de puño mata al maestro de armas. El capitán Vere procede a formar un tribunal de guerra con sus oficiales superiores, quienes habrán de juzgar el acto criminal de Billy Budd que, según el código naval, merece la pena de muerte. Aquí alcanzamos el clímax del relato que toma forma dramática y filosófica en el discurso que el capitán Vere dirige a sus oficiales subordinados, al verlos vacilar en la aplicación de la pena de muerte al reo: «[...percibo en Uds.] una turbada vacilación, que no dudo procede del choque del deber militar con el escrúpulo moral, escrúpulo animado por la compasión. Por lo que toca a la compasión ¿cómo puedo dejar de compartirla? Pero, teniendo en cuenta obligaciones superiores, lucho contra los escrúpulos que puedan debilitar la decisión». Y más adelante añade: «...que no es sólo el corazón lo que se conmueve en vosotros, sino también la conciencia personal [...pero], en la posición que ocupamos, la conciencia personal ha de ceder a la imperial, formulada en el código bajo el cual actuamos exclusivamente en nuestras funciones» [3].

La conclusión que Winch extrae de este cuento, pese a su carácter de ficción, es, sin embargo, muy pertinente, dado que una de las exigencias de la tesis lógica de la universalizabilidad es la de la transparencia de las comparaciones interpersonales. En breves términos, el capitán Vere, según Winch, se encuentra en el medio de dos exigencias, cada una de las cuales están enunciadas por un "debo" universalizable: el de la "conciencia personal" que le prescribe no condenar a un "inocente a los ojos de Dios", y el de la "conciencia imperial" que le ordena cumplir sin vacilaciones con el código naval. Él se decide por esta última alternativa y urge a los

3. Melville, *1975*, pp. 188 - 190.

miembros de la corte marcial a tomar la misma decisión, con todo el pesar que ello le provoca hasta el mismo día de su muerte. Pero lo importante para la tesis de la universalizabilidad, es el hecho de que *otra persona* en exactamente las mismas circunstancias *habría actuado* de otra manera: «[para] alcanzar esta decisión [de no condenar a Billy Budd] - afirma Winch - yo no pienso que tendría que apelar a otras consideraciones distintas que aquellas a las que apela el mismo Vere. Ocurre que pienso que yo encontraría las consideraciones relativas a la inocencia peculiar de B. Budd demasiado poderosas como para ser superadas por la apelación al deber militar» [4]. En otros términos, lo que Winch afirma es que una *expresión* como "yo debo hacer *fr* en estas circunstancias" no es (o no solamente) una proposición prescriptiva sino también la "expresión de una decisión" de quien la enuncia, que *revela* con ello un aspecto importante de su personalidad moral, imposible de intercambiar con otro [5].

Antes de exponer mi propia conclusión, voy a presentar otro caso moral ficticio pero no menos famoso que el de *Billy Budd*, el presentado en el breve cuento de J.L. Borges, *Emma Zunz*. La anécdota es, en este caso, aún más simple: el catorce de enero de 1922 Emma Zunz encuentra un telegrama que le anuncia la muerte de su padre, que habitaba, exiliado bajo un nombre falso, en el Brasil. Él había debido escapar bajo la acusación de haber cometido un desfalco como cajero de la misma fábrica en la que ahora trabajaba E.Z.: «su padre, la última noche, le había jurado que el ladrón era [Aarón] Loewenthal, [...] antes gerente de la fábrica y ahora uno de los dueños». Ese mismo día, E.Z. fija una cita luego de las horas de trabajo con Loewenthal, bajo el pretexto de que desea hacerle algunas revelaciones con respecto a la próxima huelga que se prepara en la fábrica; se hace violar previamente por un marinero extranjero, cuyo barco parte esa noche, penetra en la fábrica vacía, sube al estudio de Loewenthal y allí lo mata con su propio revólver: «desde la madrugada anterior, ella se había soñado muchas veces dirigiendo el firme revólver, forzando al miserable a confesar la miserable culpa y exponiendo la intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana. (No por temor, sino por ser un instrumento de la Justicia, ella no quería ser castigada)» [6].

Como Melville, Borges nos confronta con las exigencias de,

4. Winch, *1972*, p. 163.
5. Cp. Winch, *1972*, pp. 165 - 169.
6. Cp. Borges, *1974*, p. 567.

por un lado, la "justicia de Dios" y, por el otro, el derecho positivo. La alternativa para Emma Zunz también puede ser expresada por dos "debo": "¿debo reparar el crimen cometido por Aarón Loewenthal en perjuicio de mi padre, que fue la causa de su ruina y de su miserable muerte o debo respetar el fallo de la justicia, que declaró culpable a mi padre y a nadie más, aunque yo sospeche que su versión es cierta y que el verdadero delincuente fue Loewenthal?". Así planteada, la elección de Emma Zunz nos revela, en efecto, algo esencial de su carácter, que nos permite, a su vez, comprender la fuerza del sentimiento de obligación para con su padre, el cual la impele a soportar las penurias que preceden y siguen a su acto: «verdadero era el tono [...], verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios»[7]. Difícilmente, en cambio, alguien podrá tomar la misma decisión que ella, aun considerando todas las circunstancias agravantes del caso. Dicho de otro modo, no solamente entre alternativas éticamente equiparables, sino también entre alternativas moralmente contrarias, dado que una está dentro de lo moralmente permitido y la otra - el crimen - no, las fórmulas utilizadas para expresarlas incluirán al verbo "deber$_2$" en *primera persona*, en cuyo caso es evidente que éste usado *en esa persona no es universalizable*.

La solución de esta paradoja es, sin embargo, bastante simple. En efecto, el ordenamiento por tiempos, modos y personas de nuestros paradigmas verbales al que estamos acostumbrados desde la escuela primaria, siguiendo una vieja tradición gramatical que se remonta a los estoicos, nos ha hecho creer firmemente que las distintas personas de un mismo verbo comparten, junto a la raíz verbal, el mismo significado, incluyendo la correspondiente fuerza ilocucionaria. Esto es verdad para la mayoría de los verbos que expresan actividades o estados físicos, como "correr" o "estar sentado", pero cambia cuando se trata de verbos que expresan estados interiores, como por ejemplo "sentir un dolor". En este caso, en efecto, mientras que en primera persona, "yo siento dolor de estómago", el acto de habla es *expresivo*, en segunda persona, "tu sientes dolor de estómago", el acto de habla es *descriptivo*, pues señala un hecho observacional que puede ser confirmado o refutado. Algo similar ocurre con el verbo "deber$_2$": mientras que "yo *debo*" enuncia el "estado de decidido" del hablante y constituye, en consecuencia, un acto de habla *expresivo*, en *tercera*

7. Borges, *1974*, p. 568.

persona, y especialmente en la forma *impersonal*, "se debe", es un acto de habla *yusivo* que enuncia una norma con validez intersubjetiva. Es por ello que la relación entre el verbo en tercera persona y en primera persona no es una relación de implicación lógica, como propone Hare, sino que tiene otro carácter. Uno puede aducir, en efecto, una norma enunciada en tercera persona como un *fundamento* para sostener una determinada decisión en *primera persona*, de un modo similar al que lo hace el capitan Vere cuando enfrenta a la corte marcial con la letra desnuda del código naval. Pero no se sigue del simple enunciado en abstracto de una norma que la decisión que habrá de tomar el agente sea una *consecuencia meramente lógica* derivada de ese enunciado. Tomar una decisión por *razones* lógicas, en efecto, revela, como bien señala Winch, un aspecto del carácter moral de una persona que nos es de otro modo inaccesible, si no es por el camino de la expresión del hablante en *primera persona* (o del autor omnisciente que, como en el caso de Borges, nos revela el interior de la conciencia de su personaje) que nos comunica las razones por las cuales él o ella tomaron tal o cual decisión. En consecuencia, la afirmación metaética de Hare según la cual quien dice "yo debo" se compromete «*lógicamente* a sostener "y cualquier otro en mi lugar también debe"», no se sostiene.

Para concluir, deseo señalar que es en este punto en donde, a mi juicio, convergen dos posiciones morales enfrentadas, que desde hace más de una década dominan el panorama de la filosofía práctica, me refiero al universalismo y al neoaristotelismo o comunitarismo. En efecto, una posición universalista semántica como la de Hare no da cabida en la reflexión moral más que a la deducción lógica, relegando todo lo demás al ámbito de la psicología. Alguna forma de aristotelismo, como el que defiende aquí Winch, pero del cual participan filósofos como Gadamer y Bubner, en Alemania, y B. Williams, A. MacIntyre, etc., en el ámbito anglosajón, se limitaría a presentarnos la decisión moral como una manifestación del carácter de una persona, modelado a su vez por la educación en el interior de una determinada tradición o por medio de usos y costumbres de una cierta cultura histórica. Una posición universalista como la que yo defiendo, sin embargo, no reniega de la influencia que tienen en la deliberación moral la formación y la costumbre ni tiene porqué rehusarse a admitir el importante rol que éstas desempeñan en la toma de decisiones morales. También admite que la verdadera personalidad moral de un individuo se habrá de revelar a través de las decisiones que tome de manera autónoma, es decir, por el conjunto de circunstancias y

razones por los que se sienta, en última instancia, *obligado*. Lo que una posición universalista sostiene, en cambio, por oposición a todas las propuestas hermeneúticas o comunitarias, es el *peso decisivo* que para la deliberación moral y la consiguiente resolución para actuar tienen las razones provistas por los principios morales universales sostenidos, a su vez, en algún esquema lógico-práctico como el de *universalizabilidad*, peso que los coloca, por su imparcialidad y objetividad, muy por encima de otras razones, como las que pueden provenier de los alicientes a realizar alguna idea de la *buena vida*. Y es precisamente esto lo que *define* a la *tradición* universalista de la modernidad.

Universidad de Buenos Aires
y Dto. filosofía práctica, CIF, CONICET.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS

Anscombe, G.E.M., *1981 a*: «Modern Moral Philosophy», en: *Collected Papers*, vol.3, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 26-42.

Anscombe, G.E.M.,*1981 b*: «The First Person», en: *Collected Papers*, vol. 2, pp. 21 - 36.

Borges, J.L., *1974*: *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

Guariglia, O., *1992 d*: «Universalismo e particolarismo nell'etica contemporanea», *Teoria* (Pisa) 12/2 (1992) pp. 15 - 40.

Guariglia, O.,*1993 a*: *Ideología, verdad y legitimación*, 2ª edición corregida y aumentada, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Guariglia, O.,*1994 a*, «Una clasificación tentativa de los actos ilocucionarios del español», *Filología* 1994 (a publicarse).

Guariglia, O.,*1994 b*, *Universalismo e neoaristotelismo nell' etica contemporanea*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994 (a publicarse).

Hare R.M., *1952*: *The Language of Morals*, Oxford - New York -Melbourne, Oxford University Press, 1964.

Hare R.M., *1963*: *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Hare R.M., *1971*: *Practical Inferences*, Londres - Basingstoke, Macmillan, 1971.

Hare R.M., *1981*: *Moral Thinking (Its Level, Method, and Point)*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Hare R.M., *1989*: *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Kolenda, K., *1975*: «Moral Conflicts and Universalizability», *Philosophy*, 50 (1975) pp. 460 465.

MacIntyre, A., *1981*: *After Virtue*, Notre Dame, Univ. Notre Dame P., 1981.

MacIntyre, A., *1988*: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres - Duckworth, 1988.

MacIntyre, A., *1990*, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1990.

Melville, H., *1975*: *Benito Cereno; Billy Budd, marinero*, t.e. Madrid, Alianza ed., 1975.

Norton, D., *1980*: «On an Internal Disparity in Universalizability-Criterion Formulations», *Review of Metaphysics*, 33 (1980) pp. 519 - 526.

Taylor, C.C.W., *1965*: «Critical Notice: *Freedom and Reason*», *Mind* 74 (1965) pp. 280 - 298.

Tugendhat, E., *1979*, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort M., Suhrkamp, 1979.

Tugendhat, E., *1984*, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984.

Tugendhat, E., *1993*, «El *yo*», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 19 (1993) pp. 3 - 16.

Vendler, Z., *1976*: «A Note to the Paralogisms», en: G. Ryle, (comp.), *Contemporary Aspects of Philosophy*, Londres - Henley on Thames -Boston, Oriel press, 1976, pp. 111 - 121.

Williams, B., *1981*, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge U.Pr., 1983.

Williams, B., *1985*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1985.

Winch, P., *1972*, *Ethics and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

ABSTRACT

In this paper I examine the metaethical thesis of R.M. Hare that «if a person says 'I ought to act in a certain way, but nobody else ought to act in that way in relevantly similar circunstances', then he is implicitly contradicting himself». P. Winch has argued against Hare that when somebody says 'This is what I ought to do', there is nothing in the meaning of 'ought' which logically commits him to accepting as a corollary: 'And anyone else in a situation like this ought to do the same', because the meaning of 'ought' in this sentence is primary 'expressive'. As a proof of his contention Winch exposes the story of the well known tale of H. Melville, «Billy Budd, Foretopman», and places himself in the shoes of captain Vere. With the aid of another story, «Emma Zuntz», of J.L. Borges, I demonstrate that the difference between the prescriptive and the expressive meaning of 'ought' lies in the difference of the grammatical person: in the first person, it is expressive; in the third, impersonal, universalizable and prescriptive.

Revista Latinoamericana de Filosofia, Vol. XX, N° 2, (Noviembre 1994)

DISCUSION

¿COMO ES POSIBLE ACEPTAR SIN CONTRADECIRSE "DEBO HACER X" Y NO ACEPTAR "SE DEBE HACER X"?

Margarita M. Valdés.

Osvaldo Guariglia argumenta en su texto en contra de la tesis sostenida por Richard Hare según la cual si un agente acepta en una situación S una proposición prescriptiva, digamos, "Juan debe decir la verdad", entonces, si otro, o él mismo, se encuentra en una situación idéntica a la que se encuentra Juan, tiene que aceptar, bajo pena de caer en contradicción, la correspondiente prescripción en la tercera o primera persona, a saber, "él debe decir la verdad" o "yo debo decir la verdad". En esto consiste, según Hare, la universalidad o el carácter universalizable de una prescripción moral. En palabras de Hare: «Si hacemos juicios morales diferentes en situaciones que admitimos son idénticas en cuanto a sus propiedades descriptivas universales, nos contradecimos» (R. Hare, *Moral Thinking*, 1981, p. 21). De la tesis de la universalizabilidad de Hare se desprende que si en una situación concreta yo acepto una prescripción moral en primera persona, digamos "debo decir la verdad en *S*", entonces, tengo que aceptar, so pena de caer en contradicción, que cualquier otro agente que se encuentre en una situación igual a la que yo me encuentro debe decir la verdad; esto es, cuando llego a la conclusión de que debo decir la verdad en *S* implícitamente estoy aceptando la norma universal "se debe decir la verdad en *S*". Por otra parte, Hare también sostiene que una norma universal implica lógicamente las prescripciones singulares correspondientes, de modo que si acepto una norma universal, tengo que aceptar, como una cuestión de lógica, la correspondiente prescripción en primera persona.

Esta última tesis que parece "obvia", pues parece simplemente aseverar que de una proposición universal se puede derivar la correspondiente singular, puede ser cuestionada y, de hecho, Guariglia intenta en su texto mostrar mediante contraejemplos y argu-

mentos que la tesis de Hare es falsa. Ofrece un argumento general para mostrar que de una "proposición imperativa universal" no se sigue lógicamente la correspondiente prescripción en primera persona, de modo que podemos racionalmente aceptar la primera y no aceptar la segunda; por otro lado, trae a colación dos ejemplos tomados de la literatura en los que se puede apreciar que aceptar una prescripción moral en primera persona no siempre nos obliga a aceptar la correspondiente norma universal. Estoy de acuerdo con las conclusiones de Guariglia; sin embargo, no lo estoy tanto con la explicación que él ofrece de por qué de una norma moral universal no se sigue lógicamente la correspondiente prescripción moral en primera persona y viceversa. Reconstruiré primeramente el argumento general de Guariglia y, luego, expondré las razones de mi desacuerdo.

El argumento de Guariglia se encuentra en la p. 4 de su texto y puede resumirse así:

(1) Hay verbos que expresan actividades y estados físicos del agente y verbos que expresan estados internos; (2) todos los verbos que expresan estados internos son tales que no significan lo mismo cuando se conjugan en primera persona que cuando se conjugan en segunda o tercera persona; (3) el verbo "deber" es uno de esos verbos en los que "debo" no significa lo mismo que "debes", "deben" o "se debe"; (4) la razón por la que no significan lo mismo es que cuando digo "yo debo hacer X" lo que hago es expresar un estado interno, una decisión de hacer X, en tanto que cuando digo "todos deben hacer X" o "se debe hacer X" mi acto de habla tiene una función yusiva, es decir, enuncia una norma con validez intersubjetiva; (5) por lo tanto, concluye Guariglia, quien sostiene que "todos deben hacer X" o "se debe hacer X" implica lógicamente "yo debo hacer X" cometen una falacia de equivocación. Por las mismas razones, la aceptación de una prescripción en primera persona no nos obliga lógicamente a aceptar el correspondiente imperativo universal. La dificultad con la tesis de Hare, según el argumento de Guariglia, está precisamente en que aquel filósofo no se percata de la variación en el significado del verbo "deber" cuando pasamos de la conjugación impersonal a la conjugación en primera persona del singular y viceversa y, de esta manera, ve una relación de implicación donde no la hay.

Antes de expresar mi desacuerdo con las distintas premisas del argumento de Guariglia, quiero reconocer que destaca un problema real al señalar que la frase "yo debo hacer X" tiene con frecuencia una

fuerza ilocucionaria peculiar distinta de la que tiene el impersonal "se debe hacer X". Sin embargo, no creo yo que este dato sea suficiente para establecer una diferencia semántica entre las distintas personas del verbo "deber".

Paso, pues, a exponer mis desacuerdos con el argumento de Guariglia. Los expondré siguiendo el orden de sus propias premisas.

1. En primer lugar, la división de los verbos de acción en dos categorías según que expresen "actividades o estados físicos" o "estados interiores" del agente parece problemática al menos por dos razones; (i) si el materialismo en alguna de sus versiones es verdadero, resulta que todos los estados internos de la persona son a la vez estados físicos, estados neurofisiológicos, de modo que la distinción sería impracticable; y (ii) hay al menos algunos estados de las personas, tales como estar enojado, tener miedo o, incluso, tener dolor, que no podríamos clasificar como estados solamente "físicos" o sólo "internos", pues, en el mejor de los casos, son una mezcla de ambos. Más aún, si Wittgenstein está en lo correcto y ningún verbo puede expresar (denotar) sólo un estado interno, la distinción que traza Guariglia parte de un supuesto falso.

2. En segundo lugar, aun suponiendo que pudiéramos distinguir entre verbos que expresan estados internos y verbos que expresan estados físicos del agente, la tesis de que un verbo que expresa un estado interno nunca significa lo mismo cuando se conjuga en diferentes personas gramaticales, presenta problemas: (i) parece suponer una concepción de los estados internos como cosas que ocurren en "el interior" del agente y que sólo él puede conocer directamente y expresar mediante oraciones en primera persona, esto es, parece suponer la tesis de la privacidad de los estados internos; (ii) si sostenemos que el verbo "deber" tiene distintos significados cuando se conjuga en las diferentes personas gramaticales, entonces, no podríamos validar ciertas inferencias simples que hacemos comúnmente y parecen inobjetables; por ejemplo, no podría yo inferir a partir de "*debo* pagar mis deudas" dicho por Guariglia, que *él debe* pagar sus deudas; (iii) por otro lado, si efectivamente "yo debo" tuviera un significado distinto a "tu debes" o "se debe", parecería que podríamos aprender el significado de una de esas expresiones sin aprender los otros, pero esto parece enteramente falso; cuando alguien aprende a usar el verbo "deber", o para el caso, cualquier otro verbo que exprese cualquier estado mental o externo del agente, aprende simultáneamente su uso en diferentes personas. Más aún, dado que aprendemos el significado de todas las palabras en situaciones públicas, para poder usar el verbo en primera persona es necesario

que seamos capaces de usarlo en segunda y tercera persona[1]. Si esto es así, difícilmente podremos sostener que el verbo significa distintas cosas en las diferentes personas gramaticales.

3. Cuando Guariglia explica la razón por la que el verbo "deber" no significa lo mismo en las oraciones "yo debo" y "se debe" apela a los distintos tipos de actos ilocucionarios que se suelen realizar con ellas. Mientras que la primera es la expresión de una decisión, nos dice, la segunda es la enunciación de una norma con validez intersubjetiva. Sin embargo, tengo mis dudas acerca de que el enunciado "yo debo" sea en todos los casos la expresión de una decisión. Si aceptamos que hay deberes jurídicos, por ejemplo, puedo aceptar que debo votar o que debo pagar impuestos, sin que esto signifique que he decidido votar o pagar impuestos. En el terreno moral, puedo igualmente aceptar en una situación concreta, por ejemplo, que debo decir la verdad, sin que esto equivalga a tomar la decisión de decir la verdad en esa situación. Ana Karenina se dice a sí misma en reiteradas ocasiones "Debo dejar a Vronsky" y nunca decide hacerlo. Por otra parte, la posibilidad de realizar actos inmorales nos obliga a admitir, entre otras cosas, que en ocasiones decidimos actuar en contra de lo que moralmente consideramos que debemos hacer. Por lo tanto, dudo que "debo" sea siempre la expresión de una decisión, como parece sostener Guariglia. Lo cierto es que mediante la emisión de la frase "yo debo hacer *X*" podemos hacer muy diversos tipos de cosas: podemos expresar nuestra aceptación de ciertos valores morales (cuando digo "debo combatir la injusticia"), podemos expresar nuestro deseo de ser reconocidos ("debo mostrar de lo que soy capaz"), podemos enunciar un rompimiento amoroso ("debo dejarte"), podemos también expresar una decisión, como señala Guariglia. Pero esto último, de ninguna manera es algo que esté por así decirlo prefigurado en "el significado" de "yo debo". Considerar que es parte de dicho significado es confundir los aspectos semánticos de la oración con algunos de sus aspectos pragmáticos.

Las dificultades que he señalado, difícilmente pueden subsanarse restringiendo la tesis y sosteniendo que la frase "yo debo hacer *X*" expresa una decisión sólo en el caso en que el agente perciba un conflicto de deberes (como parece sugerir Guariglia), pues, por un lado, he mostrado que en caso de haber un conflicto semejante podemos llegar mediante la deliberación a aceptar "yo debo hacer *X*"

1 Véase M. Platts, *Moral Realities*, Routledge, Londres, 1991, cap. 3, en donde el autor investiga las relaciones entre valorar y desear. El caso de la posible desconexión entre valorar *X* y tener el deseo de hacer *X* aparece en las pp. 85-91.

y sin embargo no decidirnos a hacerlo; por otro lado, si sostenemos que "yo debo hacer *X*" usada en ciertos contextos expresa una decisión y que por lo mismo tiene un significado diferente en esos contextos de uso, tendríamos que admitir que la misma frase tiene tantos significados diferentes como posibles actos ilocucionarios diferentes pudiéramos realizar mediante su emisión. Esto, como he señalado antes, tiene la consecuencia indeseable de que nos impediría validar ciertas inferencias sumamente simples que hacemos de ordinario.

Para terminar, quisiera reiterar que estoy de acuerdo con la conclusión de Guariglia acerca de que no es irracional aceptar una norma general y no aceptar en una situación concreta la correspondiente prescripción en primera persona, como tampoco es signo de irracionalidad aceptar una prescripción moral en primera persona y no estar dispuesto a aceptar la correspondiente generalización. Mis razones para creer que esto es así, son diferentes de las de Guariglia y brevemente dichas son las siguientes: aceptar una norma moral es aceptar que un cierto tipo de acción es valioso, esto es, reconocer un valor moral en ciertas maneras de actuar, verlas como intrínsecamente deseables, contar con lo que Anscombe llama "una caracterización de la deseabilidad" de ese tipo de acciones. En este sentido, aceptar una norma moral, tal como "se debe ser generoso", es equivalente a aceptar una razón para realizar ciertas acciones, digamos, acciones generosas. Pero tener una buena razón para hacer *X* no basta para decidir hacer *X* en una situación S, esto es, para aceptar que yo debo hacer *X* en *S*. Pues, por una parte, hay, desde luego, la posibilidad de percibir en *S* un conflicto entre distintas "normas generales", es decir, entre la realización de distintos valores reconocidos por el agente; por otra parte, siguiendo ciertas ideas de Mark Platts[2], parece posible que un agente vea un tipo de acción como valioso, digamos, las acciones valientes, tenga una caracterización de la deseabilidad de ese tipo de acción, y, sin que esto sea una irracionalidad de su parte, no acepte la prescripción "debo ser valiente". En este último caso, podríamos decir que el agente reconoce un valor general, pero no llega a la conclusión de que debe actuar de conformidad con él (tal vez por malo, o porque "no va con su personalidad", pero no por irracional). Si lo anterior es correcto, vemos que de la aceptación de una norma general no se siguie lógicamente la aceptación de la correspondiente prescripción en

2. Véase M. Platts, *Moral Realities*, Routledge, Londres, 1991, cap. 3, en donde el autor investiga las relaciones entre valorar y desear. El caso de la posible desconexión entre valorar *X* y tener el deseo de hacer *X* aparece en las pp. 85-91.

primera persona y, por lo mismo, que no es irracional aceptar la norma "se debe hacer *X*" y no aceptar "yo debo hacer *X*".

Tampoco parece irracional aceptar un deber en primera persona y no aceptar la correspondiente norma general. En el caso de percibir un conflicto entre valores, la personalidad del agente, como señala Guariglia, inevitablemente se refleja en el mayor o menor peso que concede a la realización de unos u otros valores en sus deliberaciones; de modo que un agente en una situación *S* puede aceptar que debe hacer *X* sin pretender que todos los agentes en *S* deben hacer *X*. Pero, además de la personalidad del agente, yo diría de su "carácter", está la singularidad de su situación: la situación de un agente no sólo está determinada por los factores externos u "objetivos" relevantes, sino también por factores internos o subjetivos, por el conjunto de sus creencias, deseos y demás actitudes proposicionales que lo singularizan. De modo que podemos decir que dos agentes nunca están en situaciones idénticas. Si lo anterior es correcto, entonces, podemos empezar a ver por qué de la aceptación de una prescripción en primera persona (o en segunda o tercera persona para el caso), no necesariamente pasamos a dictar normas generales.

Para terminar quisiera volver a Hare y su tesis de que toda prescripción moral es universalizable. En mi opinión, la idea de que si uno acepta una prescripción moral en una situación *S*, entonces está racionalmente obligado a aceptar la misma prescripción para todo sujeto "que se encuentre en una situación con las mismas propiedades descriptivas universales" que *S*, es o bien falsa o bien trivial, dependiendo de la manera como interpretemos la frase "las mismas propiedades descriptivas universales". En efecto, la tesis se convierte en falsa si no incluímos en dichas propiedades las propiedades mentales de los agentes que actúan, esto es, sus actitudes proposicionales. Así, si Juan y Pedro se encuentran en una mismísima situación, pero tienen creencias o deseos considerablemente distintos, es falso que tengamos que emitir el mismo juicio moral o dictar la misma prescripción cuando juzgamos la acción de Juan que cuando juzgamos la acción de Pedro. Supongamos, por ejemplo, que Juan y Pedro son dos policías con plenas facultades, igualmente armados, entrenados y capaces de disparar, que se encuentran en un mismo sitio y persiguen a un mismo criminal que ha matado a decenas de personas inocentes y ha amenazado con matar a muchas más; de pronto se encuentran ambos frente a un individuo que huye, Juan cree que ese individuo es el criminal, pero Pedro no lo cree así, es más, Pedro cree que es su propio padre. No diríamos en este caso que si juzgamos que Juan debe disparar su arma, tenemos que juzgar,

bajo pena de cometer una contradicción, que Pedro también debe disparar. Por otro lado, la tesis de Hare se convierte en una trivialidad si decretamos que dos sujetos se encuentran en una misma situación si y sólo si no sólo la situación tiene las mismas propiedades descriptivas universales desde el punto de vista interno de los agentes; esto es, comparten las mismas creencias, intenciones, deseos, rasgos de carácter, etcétera. En este caso la tesis de Hare parece convertirse en una mera ejemplificación del principio de indiscernibilidad de los idénticos. Si Juan y Pedro son una réplica exacta el uno del otro externa e internamente considerados, y si, además, nosotros sabemos esto, entonces, volviendo al ejemplo anterior, *sí* parecería irracional sostener que Juan debe disparar pero Pedro no. Sería tanto como afirmar a=b y Fa pero no Fb.

El problema con los deberes morales que una persona llega a aceptar es, precisamente, que pueden ser ***demasiado singulares;*** esto es, el contexto en el que se produce la acción de un agente puede ser de alguna manera un contexto único. La singularidad de los deberes morales se muestra en todo su esplendor en ciertos casos de conflicto en los que llegamos a la aceptación de una prescripción en primera persona. En ocasiones resulta natural pensar que mis razones para considerar que debo hacer *X* son razones demasiado personales: mi fidelidad a un amigo entrañable, la compasión que siento por una persona enferma querida, mi compromiso con una institución. En esos casos difícilmente pensaríamos que llegar a la conclusión de que debo hacer *X* me obliga racionalmente a aceptar que todos debe hacer *X* o que se debe hacer *X*. Pero la razón por la que no acepto la generalización, creo yo, no es que el verbo "deber" signifique distintas cosas en primera y en tercera persona, sino que juzgo que mi propia situación es tan peculiar que difícilmente alguien más se encuentra en la misma, no digamos ya todos. Podría, desde luego, hacer una generalización trivial, esto es, pasar de "debo hacer *X* en *S*" a "se debe hacer *X* en *S*" siempre y cuando incluya en *S*, como señalaba antes, todos los factores externos e internos que caracterizan mi situación; pero en este caso mi generalización no sería sustantiva, equivaldría a algo así como lo siguiente: "cualquiera que se encuentre en la situación en la que yo me encuentro y sea como yo, debe hacer *X*", lo cual no sería más que una reiteración de que debo hacer *X*.

En suma, mis juicios morales acerca de mis propios deberes en situaciones concretas no sólo revelan rasgos de mi personalidad, sino que también son expresión de la situación singular en la que me encuentro. En ocasiones mi situación no se distingue de la de otros (por ejemplo, mi situación de ser maestra no se distingue en ese

respecto de la situación de otras personas de ser maestros), en esos casos si acepto un deber en primera persona referido a esa situación (digamos, "debo preparar mis clases") suelo aceptar la generalización ("todos los maestros deben preparar sus clases"). En otras ocasiones, en cambio, mi situación es demasiado singular y cuando concluyo "debo hacer X" puedo no estar dispuesta a aceptar "se debe hacer X", pues, como dije anteriormente, si mis razones para juzgar que debo hacer X son demasiado personales, mi generalización sería inevitablemente falsa o trivial.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

LOS EJEMPLOS LITERARIOS EN LA FILOSOFIA MORAL
Comentario al trabajo de Osvaldo Guariglia

María Herrera Lima.

Como comentario al texto del Prof. Guariglia he decidido referirme sólo a un aspecto más bien marginal del mismo: el uso de ejemplos literarios en la filosofía moral. En este caso, al qué hace Peter Winch del relato de H. Melville, «Billy Bud, Marinero»[1] que recupera Guariglia, y al cuento de Borges que introduce este último [2].

El tema de los ejemplos literarios en filosofía, y en especial en ética, se inscribe en la discusión más amplia acerca de la naturaleza del juicio moral. Cuando el razonamiento práctico-moral es considerado en su lógica interna como independiente de los contextos en que se realiza la acción, el acudir a ejemplos podría ser visto como una distracción innecesaria; o, al menos, como lo recuerda Peter Winch, éstos tendrían que ser "triviales" para despojarlos tanto como fuera posible de su carga emocional. Si, en cambio, se considera que el razonamiento práctico es una forma de resolución de un problema o conflicto práctico, las consideraciones acerca de lo que constituye en cada caso la respuesta "correcta" ("apta" en el ámbito práctico-instrumental, y "válida" en el normativo) no pueden determinarse de manera concluyente o absoluta fuera de los contextos en que tiene lugar la acción. Para esta segunda manera de concebir los juicios prácticos los ejemplos resultan indispensables, ya que sólo a través de ellos podemos comunicar la fuerza real del lenguaje que emplearíamos al referir la acción en primera persona. La manera en que expresamos nuestras preocupaciones morales, nos dice Winch, no puede separarse de los motivos y consideraciones morales que hacen que estas cuestiones sean importantes para nosotros[3].

El debate en torno a estas cuestiones ha avanzado considerablemente desde los días en que Winch publicó ese trabajo (1965), y se habría generado un cierto consenso sobre la necesidad de prestar mayor atención a los contextos de las decisiones morales. Si en su tiempo, el trabajo de Winch fue recibido con alguna reticencia por

1. «Billy Bud, foretopman», de Herman Mellvile, en *Four Short Novels*, Nueva York, Bantam Books, 1959. Citado por Peter Winch, en: «The Universalizability of Moral Judgements», en: *Ethics and Action*, Londres, Routledge, 1972.
2. «Emma Zunz», de J.L. Borges, en: *El Aleph*, Buenos Aires, 1949.
3. Winch, *1972*, p. 155.

lo que parecía un acercamiento peligroso a posturas relativistas, desde la ventaja que nos proporciona ahora la distancia temporal, podemos ver en cambio con mayor claridad algunos de sus indudables aciertos. El primero de ellos se refiere al argumento central del trabajo de Guariglia, que comparte con Winch, y para el que ambos han acudido a ejemplos literarios: para refutar la concepción de R.M. Hare sobre el carácter lógico de la tesis de la universalizabilidad de los juicios morales.

Otro de estos aciertos tiene que ver con la manera en que Winch usa los ejemplos literarios. Es interesante notar el refinamiento de este empleo: no incurre en usos "moralizantes" de los mismos (la primera tentación a evitar); tampoco confunde las descripciones de situaciones y conflictos morales "representados" en los textos con "evidencias" de una fenomenología moral. Si bien no considera explícitamente las mediaciones de las diversas voces narrativas, sí las introduce como una forma de contrastar las posturas representadas y como un vehículo para desentrañar la caracterización de la situación moral propuesta por el autor. Al mismo tiempo, guarda la suficiente distancia crítica con respecto de esas construcciones ficticias, lo que le permite modificar las condiciones de estas situaciones hipotéticas cuando así parece requerirlo la reflexión sobre la naturaleza de las decisiones en casos difíciles. No obstante, podríamos problematizar algunos de los aspectos de las interpretaciones ofrecidas tanto por Winch como por Guariglia, llevando hasta sus últimas consecuencias la idea de la voz del autor como un "juez" que ha orientado en una cierta dirección las posibles soluciones al conflicto presentado (a pesar de la aparente "apertura" del mismo en la construcción narrativa) dadas las creencias morales que subyacen a la caracterización ofrecida. Lo cual deja abierta la posibilidad de interpretaciones alternativas, por ejemplo, al introducir una concepción diferente de la justicia, y de la relación de ésta con la moralidad, podría proponerse --polemizando con el autor-- una caracterización más adecuada de un universalismo ético "sensible" a los contextos de la acción, sin incurrir en oposiciones irreconciliables entre posturas contextualistas y universalistas.

Por otra parte, Winch aprovecha las ventajas que aporta esta clase de ejemplos, esto es, permiten al lector ponerse en el lugar del otro y considerar no sólo lo que hubiera de hecho de encontrarse en su situación, sino aquello que hubiera sido lo correcto hacer en esas circunstancias. Winch distingue entre lo que un agente (como en el caso del capitán Vere, en la historia de Billy Bud) pensó que debía hacer en el momento de tomar la decisión, y lo que retrospectivamente pudiera ver como lo correcto o moralmente debi-

do. De ello pueden obtenerse dos posibles conclusiones: la que Winch atribuye a Sidgwick (o al tipo de universalismo que él representa) y que consiste en considerar que el agente pudo equivocarse al tomar la decisión, a pesar de sus buenas intenciones y su deseo de actuar correctamente (por diversas clases de razones, tales como: información insuficiente, o un razonamiento inadecuado) y, por tanto, emitir un juicio diferente al considerar la situación bajo una nueva luz. O, en todo caso, esto es lo que tendría que hacer quien juzgara la acción imparcialmente, ya que en palabras de Sidgwick: «No podemos juzgar que una acción sea correcta para *A* e incorrecta para *B*, a menos que podamos encontrar en las circunstancias de ambos, alguna diferencia que implique una diferencia razonable en sus deberes. De tal modo que si juzgo cualquier acción como correcta para mi, implícitamente la juzgo correcta para cualquier otra persona cuyas circunstancias y deberes no difieran de los míos en aspectos importantes»[4]. La otra conclusión posible, que Winch defiende, es la de que el agente en cuestión pudiera enfrentar una situación de auténtica perplejidad moral, y encontrar buenas razones (o formas auténticamente morales del "debe") que lo condujeran en direcciones opuestas de actuación.

Winch quiere refutar aquí solamente el que alguien sostenga que del enunciado "esto es lo que yo debo hacer" se derive como corolario lógico el que "cualquier otro en una situación semejante deba hacer lo mismo"[5]. No niega que ese pueda ser frecuentemente el caso, sino que sostiene que esto debe argumentarse de manera distinta a la apelación de los usos correctos o incorrectos del "debe". En este punto, como lo hemos indicado ya arriba, las tesis de Winch y Guariglia convergen, no así en las implicaciones que ambos derivan del ejemplo analizado.

Para Winch, el conflicto que presenta la historia de Melville no supondría sólo, o en primera instancia, un enfrentamiento entre la legislación militar (o el derecho positivo) y la moralidad, sino que lo que le resulta interesante del ejemplo es precisamente el que puede ser visto como situado *dentro* de la esfera de la moralidad. Aunque en un primer acercamiento se presente como un conflicto entre la obediencia debida a la ley militar y los "afectos" del corazón (la llamada a la compasión por parte de una mujer pariente del acusado), más adelante en el relato mismo, Melville lo caracteriza como una

4. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1907. Citado por Winch, *1972*, p.151.
5. Winch, p. 161.

oposición entre dos motivos morales: «ya que no se trata sólo del corazón lo que te impulsa, sino de la conciencia, la conciencia privada»[6] A pesar de una cierta ambigüedad en la oposición que hace Melville entre la ley militar como "razón pública" y la "conciencia privada" (que podría conducirnos a una interpretación diferente del conflicto de la que él propone) Winch se siente autorizado a concluir que se trata de una oposición entre dos demandas morales ("debe") incompatibles. El capitán Vere reflexiona acerca de lo que debe hacer, y el resultado de esa reflexión es que debe cumplirse la ley. Si bien el que antes de morir el capitán repita insistentemente: "Billy Bud, Billy Bud" no significa tanto que se hubiera arrepentido de la decisión que tomó (que seguía considerando la correcta dadas las circunstancias del caso) sino más bien que sufría las consecuencias de una elección trágica; es decir, de una decisión que dejaba necesariamente insatisfecha alguna de las "demandas" morales que exigían por igual respuesta.

Las conclusiones más importantes que Winch quiere extraer del ejemplo analizado, son, además de la refutación de la tesis lógica de Hare, las siguientes: 1) contextualidad de las decisiones morales. El contexto de la acción afecta la decisión sobre lo que debe hacerse a partir de la idea de las "posibilidades morales" de que dispone un sujeto, de éstas dependen las conclusiones válidas para esa situación, sin que de ello pueda generalizarse o emitir juicios acerca de las decisiones de otros sujetos[7]. 2) La tesis correlativa de que la reflexión moral supone no sólo considerar las circunstancias externas del caso (atribución de deberes, aplicación de normas legítimas) sino investigar algo acerca de la realidad interna del sujeto. Es una forma de autoconocimiento, no porque quiera sostener alguna idea de la moral como "auto-realización", nos dice, sino porque: «...lo que un hombre averigua acerca de sí mismo es algo que sólo puede ser expresado en términos de las creencias morales bajo cuya consideración ha llegado a tomar una decisión»[8].

De ello se desprende que dos sujetos enfrentados a la misma evidencia (o en las mismas condiciones externas) podrían llegar a conclusiones diferentes a la luz de su reflexión moral. Así, Winch considera que si él se hubiera enfrentado a la misma situación del capitán Vere, le hubiera resultado inaceptable «condenar a un hombre inocente ante los ojos de Dios»[9]. 3) Finalmente, la "apertura" de las decisiones morales, dada la ausencia de reglas o criterios fijos que pudieran guiar las decisiones en cuestiones morales.

6. *Ibidem.*, p. 157.
7. *Ibid.*, p. 169.
8. *Ibid.*, p. 168.

Una cierta sensibilidad a los contextos de la acción parece innegable, Winch encuentra en el mismo Hare un reconocimiento de la dificultad para establecer lo que pueda significar "igualdad de circunstancias" para la aplicación de las normas morales,[10] pero aún así, los alcances que se atribuyan a esa "sensiblidad" pueden llevarnos a conclusiones divergentes en teoría moral. Guariglia parece rechazar la versión enfática del contextualismo de Winch, asociándola a las posturas comunitaristas en el debate actual en ética, por el hecho de hacer depender la validez de los contextos de la acción. Si bien aquí valdría la pena introducir dos precisiones a la crítica de Guariglia: por un lado, la distinción entre la validez de las normas y la validez de las acciones morales, ya que lo que Winch hace depender de los contextos locales es la validez de las acciones más que la de las normas (a la manera de algunos comunitaristas) y ello tendría que impedir asimilarle a dichas posturas o al menos, nos exigiría una mayor cautela. Por otro lado, lo que sostiene Winch no es tanto que las decisiones morales sean el resultado del "carácter" de las personas (moldeado por una tradición, como lo sugieren los neo-aristotélicos) sino que dentro de un mismo universo de creencias morales pueden presentarse demandas incompatibles. Esto es, en el ejemplo que nos ocupa, no se trata de enfrentar sistemas de creencias y valores inconmensurables (en la vieja formulación relativista) sino de considerar la posibilidad de que existan auténticos dilemas morales.

Cabe preguntarse, sin embargo, si efectivamente nos vemos compelidos a aceptar esta lectura de Winch como la única alternativa razonable. La respuesta bien puede ser negativa si acudimos, por ejemplo, a la distinción que propone la ética discursiva entre las normas susceptibles de universalización, y aquellas que dependen de contextos particulares y sólo pueden ser defendidas apelando a "buenas razones" (sin que ello las reduzca al irracionalismo, como bien apunta Winch) pero sin que puedan ser generalizadas, o derivarse de ellas validez universal. Si este fuera el caso, el problema de la decisión del capitán Vere podría ser visto como un problema de "aplicación". Esto es, como un "caso difícil" al que sin embargo podría buscarse solución dentro del marco del sistema legal. O, llevando el

9. *Ibid.*, p. 163.
10. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963. Citado por Winch, p. 169.

caso más lejos, si las condiciones de justicia no se cumplen -- por ejemplo, porque el marinero no tiene ocasión de defenderse y presentar sus motivos para actuar -- se trataría de un caso de justicia insuficiente, o de una forma de organización legal --la militar-- injusta ella misma. Así, no se trataría de un conflicto entre dos nociones de justicia (a la manera en que podría sugerir MacIntyre) sino de una deficiencia dentro de una misma idea de justicia (como imparcialidad). Pero habiendo llegado hasta este punto, se habría introducido otra distinción, ausente en el tratamiento del problema por parte de Winch, entre un "derecho justo" y un "derecho injusto", o de un punto de vista moral desde el cual podría juzgarse la legitimidad del derecho positivo, como lo ha sugerido Javier Muguerza en un trabajo reciente[11]. Siguiendo el planteamiento de este último, podríamos sostener que las decisiones jurídicas no constituyen solamente un problema hermenéutico, o de interpretación de los ordenamientos legales, sino que pueden enfrentar situaciones en las que no exista una sola respuesta correcta. Dado que los jueces tienen una capacidad restringida para "crear derecho", existirían verdaderos límites para el mismo, y casos "trágicos", en los que la única solución justa supone vulnerar el orden jurídico.

En el caso de Billy Bud, el marinero, y su juez, el capitán Vere, podríamos ir más allá de Melville (como "juez" implícito en la narración) y por ejemplo, proponer una solución acudiendo a recursos legales y replanteando el problema como una tensión entre un rigorismo legal y un ejercicio benévolo de la ley. O ir más lejos que Winch, y proponer una solución ética (desde un "punto de vista moral" más abarcante) a la insuficiencia del derecho positivo. En ambos casos se habría evitado el planteamiento relativista, como lo propone Guariglia, aunque no se suprima la idea del conflicto o dilema moral auténtico como experiencia de los sujetos involucrados.

Por último, el segundo ejemplo propuesto por Guariglia, el cuento de Borges "Emma Zunz", presenta un caso más complicado para la filosofía moral, ya que no se trata solamente de justificar la venganza, el "hacer justicia por mano propia". Aquí aparecen cuestionados los supuestos de la idea institucional de justicia, ya que ésta es incapaz de tomar en cuenta las diferencias de poder entre los sujetos sociales, y por ello, resulta inevitablemente parcial en sus sanciones. Más bien parecería que Borges introduce una estrategia subversiva y consigue

11. Ver: J. Muguerza, «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», Ponencia leída en el *VII Congreso Nacional de Filosofía y III de la Asociacion Filosófica de la República Argentina*, Noviembre 1993.

para ella la complicidad de los lectores. Al evitar emitir un juicio sobre el caso presentado, el autor obliga a lo lectores a convertirse en "jueces" no sólo del caso en cuestión sino de la idea de justicia. No obstante, la caracterización de la situación que ofrece el autor orienta y restringe las posibles conclusiones del caso con mayor fuerza aún que en el ejemplo anterior.

Queda sólo concluir con Guariglia, el que la reflexión acerca de aspectos importantes para la filosofía moral, como la idea de conflicto y decisiones difíciles, se ve enriquecida con la introducción de ejemplos literarios.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

FE DE ERRATAS

En la nota de Claudia Razza "La *Lebenswelt* entre fenomenología y metaforología" (*RLF*, XX, Nº 1, otoño 1994, pág. 108), se deslizó un error en el punto 6. Donde dice: "La ciencia no se funda ... sobre su *Lebenswelt*", debe decir "La ciencia $_{n}$ se funda ..."

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, Nº 2 (Noviembre 1994)

RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES

Osvaldo Guariglia

En sus dos agudas discusiones las profesoras M. Valdés y M. Herrera plantean algunas objeciones y dudas a mi trabajo sobre el significado de "debo" en primera y tercera persona, a las que *debo* -en alguno de sus sentidos - responder. Lo haré brevemente y restringiéndome a los puntos que, de ser correctos, invalidarían mi tesis principal.

1. En primer lugar considero necesario reiterar, por si no he sido claro en el propio artículo, el carácter de mi tesis con respecto al verbo "deber": se trata de un examen crítico de la afirmación *metaética* de Hare, según la cual, quien enuncia "yo debo" es forzado a admitir por el significado semántico del verbo "deber", el cual es, en todos sus usos morales, *prescriptivo y universalizable*, "y cualquier otro en mi lugar también debe", so pena de contradecirse *lógicamente*. Es esta tesis el blanco central de las críticas de Winch: «no hay nada en el significado o uso de la palabra "debo" que lo compromete lógicamente a aceptar [ese] corolario»[1]. Es en apoyo de esta enfática afirmación que Winch desarrolla la historia del capitan Vere y del marinero Billy Budd, para concluir que el tipo de expresiones a las que pertenece la emisión "yo debo" es tan enigmática «porque [éstas] parecen sortear el abismo existente entre proposiciones y *expresiones de decisión*», mientras que, en realidad, ese vacío no se puede saltar. Al contrario, sostiene Winch, «es porque pienso que decidir es una parte integrante de lo que llamamos "resolver lo que yo debo hacer" por lo que he acentuado la posición del agente en todo esto. Pues tiene sentido decir que un hombre ha decidido lo qué él hará, pero no que ha decidio lo que algún otro hará»[2]. La tesis de que enunciar "yo debo hacer X" es básicamente un acto ilocucionario *expresivo* que informa sobre un estado de ánimo del hablante/agente, a saber: que ha resuelto hacer

1. Winch, *1972*, p. 161.
2. Winch, *1972*, p. 165.

X y está decidido a llevar a cabo ese acto, es la tesis central de Winch, que yo también acepto. M. Valdés objeta esta tesis por las siguientes razones:

(1) Supondría un compromiso con una suerte de concepción metafísica que establece una tajante separación entre "estados físicos" y "estados psíquicos o interiores", que podría resultar falsa si alguna forma de materialismo es verdadera.

(2) Convierte a las expresiones que revelan estos estados internos en alguna forma de lenguaje privado.

(3) Si la expresión "yo debo" revela una decisión, no se podría hacer inferencias como las que habitualmente se hacen, a saber: si yo digo "debo pagar mis deudas", mi interlocutor puede sostener válidamente que "Guariglia debe pagar sus deudas".

(4) Por último, sostiene Valdés, que alguien diga, como Ana Karenina, "debo dejar a Vronsky", no equivale a que ella se decida a hacerlo.

Con respecto a (1). La diferencia entre actos de habla *expresivos* y enunciativos o directivos se basa en el examen de las reglas que rigen la fuerza ilocucionaria de distintos recursos verbales, que a su vez permiten una taxonomía de los fenómenos lingüísticos en el nivel *pragmático*. A diferencia, pues, de un acto de habla aseverativo, cuyo objetivo es el de presentar una descripción del mundo como verdadera, el de un acto expresivo consiste, en las palabras de Searle, «en expresar el estado psicológico especificado en las condiciones de sinceridad con relación al estado de cosas especificado en el contenido proposicional. Los paradigmas de verbos expresivos son: "agradecer", "felicitar", "disculparse", "condolerse", "deplorar", etc.»[3]. A mi juicio, esta distinción entre categorías de actos de habla por el modo de presentar la realidad exterior a su intelorcutor, por un lado, y por la intención de revelar un sentimiento, una emoción y, en general, un estado de ánimo del hablante al oyente, por el otro, responde a claras reglas de la gramática del lenguaje hablado, que son públicas e intersubjetivas. En otros términos, las distinciones pragmalingüísticas entre las fuerzas ilocucionarias que introducen distintos actos de habla tienen su propio status científico y son compatibles con cualquier teoría neurofisiológica, psicológica o metafísica de las relaciones entre mente y cuerpo. Distinguir, pues, entre actos de habla expresivos y enunciativos no compromete a aceptar ninguna posición metafísica o teórica en estos otros campos.

3. Searle, *1979*, p. 15.

Con respecto a (2). En parte esta objeción ha sido respondida en el párrafo anterior. Sin embargo, creo conveniente aclarar en qué sentido afirmo que "yo debo hacer *X*" es un acto de habla expresivo, que comunica al interlocutor *algo* propio del hablante, al que éste tiene un acceso privilegiado. La expresión del *sentido del deber* por parte del hablante al oyente tiene una gramática completamente paralela a la expresión de una *intención*, tal como ésta es analizada por Wittgenstein:

> § 659 «¿Por qué quiero, además de aquello que hago, comunicarle también una intención? - No porque la intención fuese algo más que lo que entonces tuviera lugar. Sino porque yo quiero comunicarle algo sobre *mí* que va más allá de lo que entonces pasaba. Yo le abro a él mi interior cuando digo lo que entonces quería hacer. Pero no a causa de una autoobservación, sino por medio de una reacción (también se podría llamar a esto una intuición).
>
> § 660 La gramática de la expresión "yo quería decir entonces..." está emparentada con la de la expresión "yo podría entonces haber continuado"».[4]

Es precisamente porque se comparte la gramática de las expresiones de sentimientos de obligación, de intenciones y, en general, de actitudes proposicionales por lo que el oyente interpreta que el hablante le está revelando algo sobre sí mismo, cuya condición de sinceridad consiste en que él efectivamente siente lo que dice. El punto en el análisis de Wittgenstein reside en demostrar que es la gramática profunda de tales expresiones que ambos hablantes comparten, lo que permite la comprensión de lo que en cada caso se *mienta*. Con ello se evita toda posibilidad de un lenguaje privado, de modo tal que *todos* comprendemos cuando alguien nos dice, frente a una determinada situación de *su* vida, "*yo* debía hacer lo que hice, pese a lo difícil que me resultaba tomar esa decisión", pues simplemente conocemos por propia experiencia las dificultades y vacilaciones con las que habitualmente nos enfrentamos en el momento de *cumplir con lo que consideramos es nuestra obligación*. Por cierto, son los actos de habla expresivos los que nos permiten acceder a la comprensión de la *psicología moral* subjetiva que corresponde a fenómenos tales como el "sentido del deber", el "sentirse obligado", el "sentir gran pesar por la decisión a tomar", o el "estar decidido a todo"

4. Wittgenstein, *PhU*, p. 264.

etc. Reconocer y admitir este lado de la acción moral como un componente inseparable de la acción y de la decisión del agente no implica, de ninguna manera, *reducir* el fundamento de tal acción exclusivamente a estos aspectos. El lado objetivo, en efecto, está provisto, a mi juicio, por las normas y principios universales que se sustentan en la razón argumentativa práctica.

Con respecto a (3). Luego de lo expuesto en el parágrafo anterior, la explicación de porqué se puede inferir válidamente de (*i*), "yo debo pagar mis deudas", (*ii*), "Guariglia debe pagar sus deudas" es sencilla: reside en la condición de sinceridad del acto de habla expresivo, la cual nos permite presuponer que el hablante se está *expresando verazmente*. Lo mismo ocurre, en efecto, con la expresión de cualquier estado somático, por ejemplo: de (*i**), "me duele la cabeza", se puede inferir válidamente, (*ii**), "a Guariglia le duele la cabeza". Por cierto, yo puedo mentir sobre la existencia de supuestas deudas, por ejemplo, como pretexto para no comprar una rifa en beneficio de alguna institución caritativa, y puedo simular un dolor de cabeza, por ejemplo, para no tener que concurrir a una comida que no me atrae. En ambos casos, la mentira con relación a mis deudas y la simulación con respecto a mi dolor de cabeza determinarán la falsedad de las dos proposiciones en tercera persona, pero la inferencia seguirá siendo válida.

Con respecto a (4). El enigma que me propone M. Valdés excede, en realidad, la expresión de una decisión e involucra la compleja temática bautizada como "debilidad de la voluntad" o, con el término aristotélico, *akrasía*. Desde los famosos versos que Eurípides puso en la boca de Fedra, «conocemos nuestros nobles deberes pero no los llevamos a cabo, los unos por pereza y los otros porque prefieren el placer a lo bello»[5], el tratamiento tanto literario como filosófico del asunto ha sido muy vasto, dado que se trata de uno de los problemas centrales de la psicología moral. Desde el punto de vista pragmático, la solución es sencilla, aunque dudo que sea convincente para mi distinguida y estimada crítica, quien la hallará tautológica. En efecto, si alguien expresa: "debo hacer X" y no lo hace, no satisface una condición necesaria para que el acto de habla sea exitoso: la condición de *sinceridad*, razón por la cual esa emisión no constituye una

5. Cp. Eurípides, *Hipólito*, vv. 380 ss. Una reseña del debate al respecto se encontrará en mi *Ética y Política según Aristóteles*, (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992), vol. 2, p. 265 n. 64.

auténtica expresión de una *decisión*, que supone como condición de sinceridad que el hablante *esté resuelto* a hacer X. De hecho, podría decirse que hay como una escala implícita de *fuerza* en la expresión de la decisión en la que, siguiendo la notación de Searle y Vanderveken, *0* representaría el grado normal de resolución, *-1*, un grado más débil, y *+1*, el grado más fuerte. En español hacemos habitualmente esta distinción por los siguientes medios: para el grado *-1* utilizamos el *potencial*, "yo *debería* hacer X", mientras que para el *+1*, el giro verbal "yo *tengo que* hacer X". La forma apropiada, pues, de manifestar las vacilaciones de Ana Karenina sería la expresión: "yo *debería* dejar a Vronsky, pero...", que expresa, precisamente, que el proceso de deliberación y sinceramiento del propio agente (o sus cavilaciones, psicoanalíticamente hablando) no ha concluído aún.

2. En relación con las observaciones de M. Herrera, deseo hacer solamente un comentario a sus dudas sobre *mi* interpretación de Winch. Ella, en efecto, afirma:

> «Guariglia parece rechazar la versión enfática del contextualismo de Winch, asociándola a las posturas comunitaristas en el debate actual en ética, por el hecho de hacer depender la validez de los contextos de la acción. Si bien aquí valdría la pena introducir dos precisiones a la crítica de Guariglia: por un lado, la distinción entre la validez de las normas y la validez de las acciones morales, ya que lo que Winch hace depender de los contextos locales es la validez de las acciones más que la de las normas (a la manera de algunos comunitaristas) y ello tendría que impedir asimilarle a dichas posturas o al menos, nos exigiría una mayor cautela».

Sin embargo, Winch parece comprometerse explícitamente con una posición contraria a *toda* posible universalización, ya que su propia conclusión a las palabras de Hare, en las que este último admite que «no podemos conocer todo lo concerniente a la situación concreta de otra persona real - incluyendo de qué manera [esa situación] lo afecta, que es lo que consituye el *quid* de la diferencia», reza textualmente: «Pero se debe admitir que, dentro de la clase de juicios morales a la cual esta observación se aplica - esto es, preeminentemente el juicio de un agente sobre lo que él debe hacer -, el principio de universalizabilidad es *ocioso*»[6]. A mi modo de ver, esta

6. Winch, *1972*, p. 169, con nota 20 incorporada al texto.

última afirmación va más allá de una razonable duda sobre la diversidad de los contextos de aplicación de una misma norma o de un mismo principio moral y se extiende hasta abarcar un cuestionamiento de *todo principio universalizable*. Frente a esto, la tesis defendida por Herrera, a saber, que «dentro de un mismo universo de creencias morales pueden presentarse demandas incompatibles», supone, a mi juicio, la preexistencia de principios y normas reconocidas por los distintos agentes morales que precisamente por ello *difieren* en cuanto a su aplicación. La diferencia es aquí similar a la que se presenta en cualquier caso en el que dos expertos chocan en el diagnóstico y solución de un mismo caso, como cuando dos médicos, frente a un mismo enfermo agudo, juzgan de modo distinto el tratamiento a aplicar: por ejemplo, que se debe intervenir quirúrgicamente y que no. A nadie, sin embargo, se le ocurrirá afirmar a causa de esta divergencia que la ciencia médica es *vana*. Cuando, en cambio, Winch extrae esta conclusión y pone todo el énfasis en el modo en que la situación afecta en cada caso al agente como el aspecto determinante, su posición no escapa al reproche de ser un relativista con relación a la validez de principios universales.

Agradezco tanto a M. Valdés como a M. Herrera sus detallados comentarios y la oportunidad que éstos me brindan de intentar aclarar algunos aspectos dificultosos de mi tesis.

REFERENCIAS

Searle, J., *1979, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Act*. Cambridge - London - New York, Cambridge U.P.

Winch, P., *1972, Ehtics and Action*. London, Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, L., *PhU, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1977.

Revista Latinoamericana de Filosofia, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

RESPUESTA A LUIS VILLORO

Ezequiel de Olaso

Hace exactamente un año los compañeros del Comité de Redacción de esta revista dedicaron ese número a festejar uno de mis cumpleaños más redondos. Les agradezco sinceramente esta nueva muestra de amistad. Quienes enviaron su colaboración para ese número, Alfonso Gómez–Lobo, Jorge Gracia, Oswaldo Porchat, Quintín Racionero, David Sobrevilla, Roberto Torretti y Luis Villoro son distinguidos filosófos de nuestra área cultural y aún más allá de ella, y amigos muy queridos con quienes comparto diversas empresas culturales, entre otras, la que supone defender la calidad, la continuidad y la puntualidad con que ha aparecido esta revista hace hoy justamente veinte años. Todos ellos tocaron en esos trabajos, directa o indirectamente, temas de mi habitual preocupación filosófica. No podría detallar esas fructíferas conjunciones sin un imprudente empleo del espacio. Sin embargo haré una excepción con el ensayo de Luis Villoro ("Una alternativa al escepticismo. Anotaciones". *RLF* XIX, 2. Primavera 1993: 303–312). En esta respuesta, pues, quiero cifrar mi gratitud a los organizadores y colaboradores de ese número.

Desde hace años procuro llamar la atención sobre la pertinencia filosófica del escepticismo antiguo, en particular del que real o fantasiosamente se considera que deriva de Pirrón y se suele llamar, por ello, 'pirrónico' (en lo sucesivo 'el escepticismo'). Además he insinuado posibles líneas de crítica a esa actitud. Villoro ha examinado algunos de mis estudios sobre el tema y propone una refutación del escepticismo. Que lo haya hecho el autor del más importante e influyente libro de teoría del conocimiento en lengua española nos obliga a considerar sus argumentos con el mayor cuidado.

La refutación de Villoro depende esencialmente de la primera de las cuatro proposiciones que atribuye al escepticismo. Esa proposición reza así:

"El escepticismo pirrónico da por supuesta una concepción del conocimiento que acepta sin discusión. La misma concepción es compartida por el dogmático, aunque uno y otro ofrezcan salidas teóricas opuestas" (303).

Que "el escéptico pirrónico da por supuesta una concepción del

conocimiento" parece una descripción razonable del escepticismo. Podría ir un poco más lejos y admitir que en muchas reflexiones del escéptico es claramente perceptible que supone una concepción "fuerte" del conocimiento.

En cambio me siento algo distante de la interpretación de Villoro cuando afirma que el escéptico "acepta [esa concepción del conocimiento] sin discusión" y que [esa concepción del conocimiento] es compartida por el dogmático". Pareciera que se está sugiriendo que el escéptico posee una concepción propia del conocimiento y que el dogmático comparte esa concepción del conocimiento que profesa el escéptico. Si admitiéramos esta descripción estaríamos muy cerca de decir que el escéptico admite dogmas o, si se quiere, opiniones. Ahora bien, en la medida en que eso ocurriera el escéptico no sería consecuente con su constante precepto de abstenerse de tener opiniones. Si este fuera el caso, el análisis debería detenerse aquí: ese escéptico es incoherente; más aún, se auto–refuta. Apenas comenzada, la aventura del escéptico debería darse por concluida. La actitud escéptica sería digna de que le concediéramos, a lo sumo, unos instantes de atención por una sola vez.

Es verdad que Villoro no saca de su descripción la consecuencia que he sacado yo. Pero su descripción es peligrosa porque conduce a ese cargo de auto–refutación, y la consiguiente descalificación inicial de la actitud escéptica.

Sin embargo, el problema que enfrentamos tiene un componente innegable: es cierto que el escéptico supone una concepción del conocimiento y que el dogmático la suscribe. Debemos tratar de alcanzar una descripción legítima según la cual el escéptico no acepta ingenuamente esa suposición y cae así en auto–refutación. Que la descripción sea legítima depende de que yo la sustente en textos: esto es lo que no puedo hacer aqui (en otro lugar he mostrado que "el punto de partida" de las investigaciones escépticas es un concepto dogmático, cf. Olaso 1988). Propongo una posible solución articulada en tres pasos:

1. La concepción del conocimiento que supone el escéptico es la del dogmático;
2. El escéptico supone deliberadamente˘esa concepción del conocimiento del dogmático;
3. El escéptico no acepta˜ esa concepción del conocimiento, esto es, inicia con ella un razonamiento pero no un razonamiento˜ in propria persona˘ . Es claro que si lo hiciera caería en el error de opinar. En rigor, su arte de discutir consiste en tomarla como "punto de partida" de su razonamiento para mostrar que esa proposición inicial, unida a

premisas que el dogmático considera verdaderas, conduce a conclusiones inaceptables. Es decir que el escéptico no da por supuesta una concepción propia del conocimiento, tampoco acepta implícitamente una concepción dogmática del conocimiento, mucho menos la admite sin discusión. El escéptico procede˜ ad hominem˘ .. Todo el desarrollo de su argumento es una discusión de la premisa inicial. La conclusión aspira a ser una refutación de la premisa inicial. No es una refutación que él haga suya: simplemente muestra que las premisas que acepta el dogmático conducen, según la lógica que suscribe el dogmático, a la negación de la proposición inicial del dogmático.

Es decir que el escéptico no comienza por poner algo (la concepción del conocimiento) sino por asumir "for the sake of the argument" una concepción del conocimiento que profesa el dogmático, no él. En su arte de discutir el escéptico, creo yo, aspira a no poner nada. No discutiré ahora si eso es posible: concedamos que él no pone nada y que lo único que está en discusión son las afirmaciones del dogmático. Admitamos que a veces el escéptico pueda tener éxito contra las afirmaciones del dogmático. Todo lo que quiero decir aqui es que ese éxito está limitado por el alcance que posea la tesis del dogmático que él se ha propuesto destruir.

Pero esto suena demasiado abstracto. Tomemos un ejemplo, el argumento de la discrepancia o "diafonía" de opiniones –el primero de los tropos de Agrippa. No lo voy a examinar en detalle, voy a ofrecer una versión que nos permita discutir la estrategia argumental del escéptico:

4. Para que haya conocimiento respecto de un tema filosófico tiene que haber sólo una opinión y esta debe ser indiscutida.
5. Pero de hecho hay conflicto de opiniones respecto de un (cualquier) tema filosófico.
6. Por lo tanto, no hay conocimiento.

El escéptico no suele explicitar 4. La conclusión niega que haya conocimiento, pero, pese a las apariencias retóricas, no debe entenderse que es una negación general o incondicional. En efecto, sólo puede regir para el conocimiento que tiene las características que se le adjudicaron en la primera premisa, es decir, que sea la única alegación sobre un tema y que sea indiscutida. La observación siguiente es esta: como nadie, o casi nadie, subscribe hoy esa concepción dogmática del conocimiento, en consecuencia el éxito del escéptico tiene, en este caso, un alcance extraordinariamente limitado.

Esto no significa que todas las objeciones del escéptico sean exitosas ni tampoco que tengan tan escasas consecuencias como las que se comprueban en el caso del argumento de la discrepancia. Las objeciones contra las teorías que ofrecen justificaciones del conocimiento son de mucho mayor alcance, tanto las que alegan el regreso contra los fundacionismos como las que alegan circularidad contra los coherentismos.

Quiero concluir con un par de sugerencias. Me parece que es preciso comenzar por exonerar al escéptico de una descripción de su actitud que haga factible el cargo inmediato de auto–refutación. También creo que como estrategia general de discusión con el escepticismo conviene no buscar una refutación universal que abarque de una vez y para siempre todos los argumentos del escepticismo; me parece más promisorio examinarlos pacientemente uno a uno y mostrar que aunque muchos de ellos son sólidos tienen un alcance excepcionalmente limitado.

No sé si esta presentación del arte de discutir escéptico es convincente. Creo que he ido más lejos y he expuesto con mayor claridad que en estudios anteriores lo que pienso sobre el tema. Y esta es la ventaja que siempre depara el privilegio de discutir con Luis Villoro.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF.

REFERENCIA

OLASO, E. de (1988) "Zetesis", *Manuscrito* IX, 2 (Campinas, Brasil): 7–32.

Revista Latinoamericana de Filosofia, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

NOTAS

ACTUALIDAD DEL TEMA DEL HOMBRE: LOS ESTUDIOS DE LA MUJER*

María Isabel Santa Cruz

En este trabajo me propongo plantear, de un modo muy breve, algunos problemas que me parecen importantes en las discusiones de teoría feminista, corriente ésta cuya importancia entre las direcciones actuales de pensamiento ya no puede soslayarse. Abordaré muy rápidamente la naturaleza de los así llamados "estudios de la mujer" con particular referencia a lo que ocurre en nuestro medio, donde su inserción es reciente. En un segundo momento, plantearé algunos problemas teóricos en torno a la categoría de género. Trataré de aportar algunos elementos de definición y sugeriré finalmente que la aplicación de esta categoría de análisis puede justificarse si se sostiene la dimensión utópica del feminismo como teoría social[1].

En un seminario dedicado al tema del hombre puede parecer, tal vez, paradójico, hablar de los estudios de la mujer. Si elegí este término, "estudios de la mujer", es porque es el que se usa en nuestro medio, como traducción no muy afortunada del nombre "Women's Studies", acuñado por las norteamericanas.

Aunque quepa preguntarse cuál es la validez y la pertinencia de lo que se ha tomado de Estados Unidos, los *Women's Studies* han servido y siguen sirviendo de referencia, positiva o negativa, para los estudios de la mujer en Europa y otras partes[2], incluyendo, claro está, la Argentina. Se los llame así o de otra manera, parece innegable que

* Este trabajo fue presentado en el Seminario Internacional sobre "El Tema del Hombre: Tradición y Actualidad", que tuvo lugar los días 13, 14 y 15 de septiembre de 1993 en el City Hotel de Buenos Aires, con el patrocinio de la Fundación Ortega y Gasset Argentina y el auspicio del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Agradezco a Ezequiel de Olaso por haberme invitado a participar en el Seminario.

1. Muchas de las ideas que acá presento han sido discutidas dentro del grupo de trabajo colaborativo que integro con Ana María Bach, María Luisa Femenías, Alicia Gianella y Margarita Roulet en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
2. Cf. Degraef, Véronique, "Le pouvoir passe partout", *Les Cahiers du Grif* 45 (1990), p.106.

se trata de estudios feministas o, por lo menos, estrechamente vinculados con el feminismo.

Quiero hacer una breve observación inicial sobre el significado de este término. El feminismo, en sus orígenes ligado al liberalismo, aparece como movimiento político de reivindicación y emancipación por parte de las mujeres que reclaman derechos, conscientes de su exclusión de "los derechos del hombre" y, en consecuencia, de la racionalidad y de la autonomía. Es problemático definir al feminismo ya que que ha asumido diferentes formas históricamente y en la actualidad hay una gran diversidad de grupos productores de prácticas tanto políticas como discursivas, que resisten los intentos clasificatorios. Así pues, si queremos caracterizar al feminismo de un modo muy general, podríamos decir que se trata de un complejo entretejido de prácticas y de teorías muy diversas, pero que coinciden en denunciar y criticar la supremacía masculina y la consiguiente situación injusta de sujeción u opresión en la que se han hallado y se hallan las mujeres, más allá de las diferentes maneras que esa sujeción asuma en diferentes contextos sociales. Además, conciden en hacer esa crítica y esa denuncia a la luz de una voluntad de cambio y de la convicción de que esa situación, al menos en principio, es revertible[3].

Más allá de que quienes trabajan en ellos a nivel institucional sean pioneras, ideólogas, radicales, rezagadas o furgón de cola y arrivistas[4], los estudios de la mujer representan, al menos en principio, el ala académica del movimiento de las mujeres por la reivindicación de su autonomía y la lucha contra el silenciamiento de sus voces que sistemáticamente ha tenido lugar en las instituciones[5]. Sin embargo, puede decirse que en los últimos tiempos se ha ido conformando un "feminismo intelectual" o de profesionales universi-

3. Cf. Gordon, Linda, "What's new in Women's History" en de Lauretis, Teresa (ed.), *Feminist Studies. Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 29; Braidotti, Rosi, "Théories des études féministes. Quelques expériences contemporaines en Europe", *Savoir et différance des sexes. Les Cahiers du Grif* 45 (1990), p. 43; Remy, Monique, *De l'utopie àl'intégration. Histoire des mouvements des femmes*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 17. Sobre la dificultad de definir al feminismo, puede verse el trabajo de Karen Offen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs* 14 (1988) 1.

4. Cf. Boxer, Marilyn, "For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States", en Keohane, N., Rosaldo, M., Gelpi, B. (eds.), *Feminist Theory. A Critique of Ideology*, The University of Chicago Press, 1982, p. 245; Braidotti, Rosi, "Théories des études féministes: quelques expériences contemporaines en Europe", *Les Cahiers du Grif* 45 (1990) p. 44.

5. Si en los Estados Unidos los estudios de la mujer en sus inicios surgieron por analogía con los "black studies", en el ámbito europeo son más bien equiparables a los estudios marxistas tal como se desarrollaron unas décadas atrás. Cf. Collin, Françoise, "Ces études

tarias, que poco o nada se halla vinculado a la práctica política emancipatoria. Hay una relativa pero real autonomía de lo teórico y de la acción[6]. Esto genera problemas difíciles, porque pareciera que el trabajo teórico no redunda en un progreso político y, a lo sumo, lo acompaña y lo sigue. Y cabe entonces preguntarse si quienes se abocan a los estudios de género sin una militancia política en movimientos o acciones de liberación pueden considerarse feministas o no.

Es interesante señalar que en nuestro país los estudios de género se han desarrollado más por influencia de lo que ocurre en Estados Unidos y en Europa que como resultado de las luchas del movimiento de mujeres. Aun cuando históricamente el movimiento político es anterior a la reflexión crítica, su influencia en los estudios teóricos es débil y no articulada.

La denominación *Women's Studies* se adoptó en Estados Unidos a principios de la década del 70. En su origen se los llamó "estudios feministas" y éste es el nombre que se ha impuesto mayoritariamente en Francia y otros países de Europa, aunque hay grupos que se inclinan por hablar de "estudios sobre los roles de sexo", "estudios sobre las relaciones de sexo", "estudios de lo femenino" o "estudios de género", entre algunas otras denominaciones[7].

En lugar de "estudios de la mujer" prefiero emplear "estudios de género", que ofrece una serie de ventajas, no sólo estratégicas, sino metodológicas y epistemológicas. En primer lugar, elimina la ambigüedad de la expresión "estudios de la mujer", que en español es ya más limitada que en inglés[8] porque no recoge el plural "mujeres" y corre así el riesgo de tener connotaciones esencialistas. Además, y es

qui sont `pas tout'. Fecondité et limites des études féministes", *Les Cahiers du Grif* 45 (1990), p. 86.

En nuestro país son una trasposición de los estudios de la mujer de los Estados Unidos, pero no han seguido con la misma orientación. Suele decirse que los estudios de la mujer son el ala académica del feminismo. Pero esa es una afirmación general que, al menos en nuestro medio, no todas estarían dispuestas a compartir. En efecto, hay muchas militantes feministas que sostienen que lo teórico no tiene valor político emancipatorio. Y hay muchas teóricas que se dedican a "temas de mujer", como suele llamárselos, que no están dispuestas a considerarse en las filas feministas.

6. Cf. Collin, F., *ob. cit.*, p. 89.

7. Cf. Braidotti, R., *ob. cit.*, p. 42; Collin, F., *ob. cit.*, p. 82; Boxer, M., *ob. cit.* p. 241.

8. Cf. Boxer, M., *ob. cit.* p. 241. Si en un primer momento se pudo pensar en los estudios feministas como inter-disciplinarios o transdisciplinarios, creo que en la práctica se configuran como estudios multidisciplinarios, en la medida en que diferentes mujeres trabajan en ellos desde su disciplina especializada. Ese es el modo en que los estudios de la mujer están estructurados en este momento en nuestro medio.

esto lo más importante, apunta a mostrar que estudios de la mujer no son los practicados exclusivamente por **sujetos** mujeres, ni aquellos cuyo **objeto** de estudio son las mujeres. Porque no son estudios de un tópico cualquiera llevado a cabo por mujeres ni tampoco tratamientos que se hacen desde cualquier disciplina recortando a las mujeres como un objeto entre otro. Ni el sujeto ni el objeto son aptos para definir este tipo de estudios; el criterio para definirlos es que ellos utilizan para analizar los fenómenos la **categoría de género**. Y es por eso que preferimos hablar de "estudios de género". Todo objeto es susceptible de hacerse objeto de los estudios de género: una época, una obra, un mito[9]. Y, también, claro está, un texto o un problema filosóficos. Por otra parte, al menos en principio, la aplicación del género al análisis de los fenómenos puede, o podría, ser llevada a cabo por hombres [10].

Pero la ventaja principal de hablar de "estudios de género" es que abre la perspectiva, en la medida que indica que se sale del ámbito restringido de las mujeres tomadas por sí solas, para llevar a cabo un examen mucho más complejo y más rico.

El término "género" que usamos en español[11] es una traducción directa de "gender", aunque no tiene exactamente las mismas connotaciones que la palabra inglesa, lo cual genera de entrada algunas dificultades[12].

Las preocupaciones por el género como categoría analítica surgen recién a fines del siglo XX. Están ausentes en los cuerpos de teoría o en la argumentación del siglo XIX y la mayor parte del nuestro. Como señala Joan Scott[13], en la década del 80, las teóricas feministas introdujeron en los cuerpos de teoría, no sin dificultades, el

9. Cf. Collin, F., *ob. cit.*, p. 83.
10. aunque este punto es bastante discutible, pues probablemente el pensamiento tiene que tener una raíz en la experiencia y las experiencias de las mujeres son de diferente naturaleza que las experiencias de los hombres, a partir de las cuales se ha construido todo el saber teórico de Occidente. Cf. Heath, Stephen, "Male Feminism", en Jardine, A. y Smith, P. (eds.), *Men in Feminism*, N. York-London, Methuen, 1987, pp. 1-32.
11. no en España, donde las teóricas feministas no usan esta categoría y trabajan con el concepto de patriarcado, como Celia Amorós y Amelia Valcárcel.
12. Cf. de Lauretis, Teresa, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London, MacMillan, 1989, p. 4. Para esta autora, un corolario interesante de la peculiaridad linguística del inglés "gender" en su acepción que refiere al sexo es que la noción de género que ella discute y así toda la relación que tiene con la representación son totalmente intraducibles en lenguas romances, lo que ofrece un obstáculo a quien quisiera proponer una concepción internacionalista, por no decir universalista, del proyecto de teorizar al género.
13. Cf. Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico",en Amelang, James y Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, trad. cast., Valencia, Eds. Alfons el Magnanim, 1990, pp. 23-26.

término "género" para referirse a la organización social de la relación entre los sexos, con el propósito de rechazar el determinismo biológico implícito en el uso de términos como "sexo" o "diferencia sexual". Además de poner el acento en el carácter cultural de la femineidad, importaba subrayar el carácter relacional de sus definiciones normativas. Por otra parte, se trataba de mostrar que los estudios de la mujer no debían focalizar demasiado estrecha y separadamente a las mujeres, sino que para entender su realidad, para comprenderlas y definirlas, había que analizarlas en sus relaciones con los hombres. Pero lo más importante era que con la introducción del género no sólo se agregaban nuevos sujetos históricos y nuevos temas de análisis, sino también un reexamen crítico de las premisas y modalidades del trabajo intelectual existente. Es decir, se presumía que podría introducirse un cambio en los diferentes paradigmas disciplinarios.

En nuestro medio, la mayor parte de los trabajos teóricos no han incorporado todavía un enfoque desde el género cuando abordan como tema a la mujer o las mujeres. A veces, esa introducción es meramente formal, porque en realidad usan "género" como sinónimo de "sexo" o como sinónimo de "mujer" o "mujeres", no van más allá y siguen trabajando disciplinariamente del mismo modo en que lo hacen habitualmente. Usar el término no es usar la categoría de análisis. En su mayor parte, los estudios teóricos sobre la mujer que se hacen en nuestro país trabajan, pues, en un nivel descriptivo, porque se preocupan sólo por hacer visibles a las mujeres, a las que recortan como objeto de estudio, sin variar en realidad la óptica de análisis. Esos trabajos no incursionan en el modo en que la política y otras formas socioculturales construyen al género[14]. La sustitución de "mujer" por "género", tomados como sinónimos, puede ser en buena medida estratégica, porque suena más "objetivo" y menos comprometido con el feminismo, urticante en los espacios institucionales. Parece esto una suerte de búsqueda de legitimidad académica, como la que llevaron a cabo las feministas norteamericanas en la década del ochenta[15].

El uso descriptivo de la categoría de género resulta hoy del todo inaceptable, y no pueden ignorarse los actuales debates sobre el

14. Cf.Cangiano, María C. y DuBois, Lindsay (eds.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 12-14.
15. Cf. Scott, J., *loc. cit.* En su uso descriptivo el género es un concepto asociado con el estudio de las cosas relacionadas con la mujer. De ahí que se lo haya usado para estudiar temas de mujer, niños, familias, pero no cuestiones tales como la guerra, la diplomacia o la política.

significado y legitimidad de este concepto particularmente en el ámbito anglonorteamericano.

La etapa actual de la teoría feminista es una etapa de reconceptualización y de elaboración de nuevos términos[16]. Hay un cambio en el análisis conceptual de las relaciones sociales por el cual se comprende a la humanidad y el género puede ser encarado como uno de los aparatos ideológicos que *construyen* al sujeto social, no como sujeto trascendental sino como sujeto de las relaciones sociales materiales[17]. No es casual que en los últimos años han aparecido gran cantidad de trabajos feministas de carácter filosófico. Los estudios históricos, literarios o antropológicos a lo sumo emplean la categoría como herramienta. Es tarea de la filosofía hacer el examen crítico del significado y alcance del concepto de género, de la legitimidad o ilegitimidad, de la conveniencia o inconveniencia del empleo de esta categoría y del objetivo del mismo. Porque la filosofía, si queremos citar a Deleuze, "consiste siempre en inventar conceptos". "La filosofía no es comunicativa, como tampoco contemplativa o reflexiva: es creadora, o aun revolucionaria, por naturaleza, en tanto no deja de crear nuevos conceptos. La sola condición es que ellos tengan una necesidad, pero también una extrañeza, y los tienen en la medida en que responden a verdaderos problemas. El concepto es lo que impide al pensamiento ser una simple opinión, un parecer, una discusión, una charla"[18]. La filosofía, pues, genera conceptos cuando una época o una situación los exigen, cuando hay un problema que requiere ser planteado, claramente formulado y, en lo posible, respondido. El género es uno de esos conceptos: es necesario y extraño y responde a nuevos problemas, problemas que surgen cuando se estudian las relaciones sociales teniendo en cuenta las diferencias culturales entre hombres y mujeres.

16. Cf. de Lauretis, "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica, en Cangiano y DuBois (eds.), *ob. cit.*, p. 74. De Lauretis señala tres momentos en el feminismo reciente. A principios de los setenta, al preguntarse qué o quién es una mujer, hallá muy pronto que la mujer no existe, que sólo hay mujeres y que la existencia misma de la mujer es paradojal, porque está a la vez atrapada y ausente del discurso. En un segundo momento, el feminismo advirtió que una teoría feminista debe partir y centrarse en esa paradoja. Con la aceptación de que el discurso y la epistemología de la teoría feminista está dentro de sus determinantes sociales y discursivos y, al mismo tiempo, fuera de ellos superándolos, se abre una tercera etapa, la actual, de reconceptualización y de elaboración de nuevos términos.
17. *Ibid.*, p. 87-88.
18. Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, pp. 186-187.

No puedo entrar aquí en una presentación de las diferentes posturas frente al género ni de las discusiones entre quienes denuncian las limitaciones del concepto -especialmente feministas de grupos socialmente discriminados o partidarias de posiciones deconstructivistas- y quienes defienden la conveniencia de su uso como herramienta de análisis de las relaciones sociales. Me limitaré a ofrecer una caracterización de la categoría, cuyo empleo considero valioso y fértil.

Propongo definir al género como la forma de los modos posibles de descripción y prescripción de prácticas de seres humanos en relación con las prácticas de otros seres humanos, forjadas social, histórica y culturalmente en función de las diferencias sexuales entre ellos. El género no es algo que pertenezca ni forme parte de los seres humanos tomados en sí mismos, sino que es un modo de representación y de autorrepresentación simbólica y cultural de las relaciones entre sus prácticas. Decimos que se trata de una forma porque no tiene contenido empírico y puede contener, así, la variación de los modelos posibles de relaciones entre las prácticas que se den en distintos contextos históricos, sociales o culturales. Esta caracterización del género es, creo, mucho más rica en posibilidades que aquellas que lo consideran estructuralmente ligado al poder, como una "forma primaria de relaciones significantes de poder"[19]. En tal sentido, aunque en la mayor parte de las instancias históricas y actuales las relaciones de género están estructuradas como relaciones jerárquicas y opresivas de un grupo sobre otro, pienso que el género no tiene por qué implicar relaciones de dominación por necesidad.

El género es uno de los ejes a través de los cuales se puede organizar y comprender la igualdad, las diferencias, la opresión, la subjetividad y la identidad, que se configuran en y a través de las relaciones sociales[20]. Nadie puede negar que las diferencias, desigualdades, opresiones, discriminaciones e injusticias son de muy diverso tipo y naturaleza. En ellas operan la raza, la etnia, la edad, la clase social, las elecciones sexuales, la nacionalidad, las regiones, etc. Esos diversos ejes constitutivos de la subjetividad son coexistentes, pero su prioridad varía o puede variar según los individuos o según las circunstancias. El género, entonces, como categoría de análisis, no es la clave universal para el examen de las relaciones de poder

19. Cf. Scott, J., *ob. cit.*, p. 44.
20. Cf. de Lauretis, T., "Sujetos excéntricos...", pp. 93-94. Bordo, Susan, "Feminism, Postmodernism, and Gender Scepticism", en Nicholson, Linda (ed.), *Feminism /Postmodernism*, New York and London, Routledge, 1990, p. 139).

diferencial entre seres humanos. No es el punto de vista de los puntos de vista. Es una de las perspectivas, que enfoca a las relaciones humanas teniendo en cuenta uno de los ejes de la identidad de las personas. Como dice Françoise Collin[21] la fecundidad de los estudios de género constituye simultáneamente una limitación. Esta autora, quien hace una interesante comparación entre los estudios feministas y los estudios marxistas, señala con acierto que aunque la toma de conciencia política, de un grupo dominado, puede dar lugar a un nuevo esclarecimiento teórico de la realidad, debe cuidarse de ciertos riesgos. Ante todo, no debe convertir una hipótesis nueva para estructurar un análisis en una afirmación ideológica general. Y, además, no debe volverse una lectura totalizante y aun totalizadora de la realidad, es decir, no debe confundir el ser **una** lectura de la realidad con su ser **la** lectura, la única valida y legítima.

La fertilidad del género como categoría de análisis no está sólo en que permite examinar, de un modo que no permiten hacerlo las teorías sociales actuales, las desigualdades entre hombres y mujeres y el poder diferencial entre ellos. Su fertilidad consiste además en que, entendida formalmente, permite pensar la posibilidad de relaciones sociales marcadas genéricamente pero en las que se dé igualdad y no jerarquía entre quienes son diferentes.

Al emplear la categoría de género, la teoría feminista analiza el presente para proyectar modos de pensamiento sobre el futuro y formas de evaluar el pasado. La teoría feminista tiene una necesaria dimensión utópica, que para algunos corresponde a la "parautopía" o a la "heteropolítica" [22], porque la denuncia de la sociedad injusta y sexista se hace a la luz de la existencia posible de un modelo social proyectado en el futuro.

El componente utópico es el que complementa la crítica negativa propia de las posiciones teóricas feministas, la enriquece y, en buena medida, la justifica o le da sentido. Porque una crítica negativa se justifica y puede generar líneas de acción positivas en la medida en

21. Cf. Collin, F., *ob. cit.*, pp. 86-87.
22. Cf. Bouchard, Guy, "Les utopies féministes et la science fiction", *Imagine* 44 (1988), p. 63. Es mejor reservar el nombre de utopía para las encarnaciones ficticias del tema sociopolítico y considerar para-utopías a las manifestaciones teóricas de ese tema, sean laicas o religiosas. "Y para designar al conjunto de la problemática ligada al tema sociopolítico idealizado, utilizo la noción de heteropolítica, que se opone a la vez a la teoría política que no se preocupa por la ciudad ideal y a la política en tanto actividad social de adquisición, de conservación y de ejercicio del poder. En ese sentido, las observaciones sobre la dimesión "utópica" del feminismo corresponden a la para-utopía o a la heteropolítica en general, según hagan abstracción o no de las descripciones novelescas de la sociedad no sexista" (p. 67).

que se hace a la luz de un modelo que se considera mejor y más justo y que, como tal, puede promover acciones tendientes a su realización. El pensamiento utópico opone y asimismo propone[23]. Puede oponer precisamente porque propone.

El componente utópico tiene un potencial muy interesante para el feminismo, porque aunque no ofrezca soluciones al problema de las relaciones sociales, al sostener como deseable
cierto esquema relacional, permite plantear los problemas de una manera más precisa y permite plantear una redefinición de las relaciones entre los sexos. La postulación de un modelo deseable tiene asidero en tanto se construye sobre una realidad existente, pero no queda atrapada por ella. Lo que se llama ilusiones son a menudo, en verdad, una visión más amplia del pasado y del presente[24]. No se trata de proponer una imagen precisa y estática del futuro, sino sugerir el sentido de los valores generales a realizar[25] . Tampoco se trata de pintar el cuadro de una sociedad feliz, que por su perfección sería un ideal inalcanzable o irrealizable. Se trata de proponer un modelo social estructurado sobre la base de relaciones igualitarias entre seres humanos diferentes, sin que ello implique ninguna definición de lo que mujeres y varones son o deberían ser. La igualdad es condición necesaria pero no suficiente de una sociedad moralmente buena. Ella sólo se presenta como condición de posibilidad para que pueda diseñarse y edificarse un orden social fundado en el universalismo y la justicia[26].

Como afirma S. Benhabib[27], el posmodernismo, cuyas propuestas deconstructivistas han atraído a muchas teóricas feministas como Judith Butler y Teresa de Lauretis, ha producido en el feminismo una retirada de la utopía. Y eso es sumamente dañoso desde el punto de vista del potencial crítico y positivo que pueda tener la teoría. El

23. Kumar, Krishan, *Utopianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 107.
24. Kumar, Krishan, *ibid.*
25. Patai, Daphne, "Beyond Defensiveness: Feminist Research Strategies", en Barr, M. & Smith, N. (eds.), *Women and Utopia. Critical Interpretations, New York and London, Lanham, 1983, pp.* 150-51.
26. Cf. Santa Cruz, María Isabel, "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones", *Isegoría* 6 (1992), p. 149.
27. Cf. Benhabib, Seyla, "Feminism and Posmodernism: an Uneasy Alliance", *Praxis International* 11 (1991) 2, pp. 146-147. Cf. también Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, New York, Harvester, 1989, pp. 228-229.

pensamiento utópico es, en efecto, un imperativo práctico moral, ya que sin un principio regulativo de esperanza se vuelve impensable una transformación hacia una sociedad más igualitaria. Las mujeres tienen mucho que perder si renuncian a la esperanza utópica de "lo totalmente otro".

Universidad de Buenos Aires

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, Nº 2 (Noviembre 1994)

SOBRE LA CERTEZA*

Magdalena Holguín

En su libro *Skeptical Essays*[1], Benson Mates se propone defender la tesis según la cual los problemas tradicionales de la filosofía constituyen verdaderos "nudos intelectuales", cuyos modelos paradigmáticos serían las antinomias lógicas y semánticas. La estructura general de estos problemas es la de una argumentación que, partiendo de premisas aparentemente incontrovertibles, conduce a conclusiones paradójicas. Mates no sólo afirma que los múltiples intentos de la filosofía clásica dirigidos a solucionarlos han resultado infructuosos, sino que los esfuerzos realizados desde perspectivas más contemporáneas no logran tampoco su cometido.

Por lo general, la estrategia empleada para deshacer las antinomias ha consistido en buscar y exponer lo que se presume serían falacias implícitas en la argumentación y eludir así la paradoja resultante. Otros autores se ocupan más bien de identificar dificultades conceptuales que impidan admitir las premisas. En ambos casos, sin embargo, conceden que se trata de auténticos problemas filosóficos, cuya solución exige invalidar la estrategia argumentativa que los genera.

En contraposición a estos intentos, Mates considera otro tipo de procedimiento consistente en "disolver" en lugar de "resolver" el problema. El método empleado en estos casos tiene por finalidad mostrar que el problema no tiene sentido y que, por consiguiente, tampoco exige en principio una solución. Desde esta perspectiva, lo que se pone en cuestión es la propia inteligibilidad de la formulación problemática en su conjunto. De ser correcta esta posición, no sólo sería imposible hablar en estos casos de auténticos problemas filosóficos; sus pretendidas soluciones estarían igualmente desprovistas de sentido.

* Ponencia presentada en el VII Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía realizado en Bogotá en abril de 1989.

1. Benson Mates, *Skeptical Essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Mates niega que con esta última estrategia se obtengan mejores resultados que con las anteriores. Para demostrarlo, dedica el resto de sus ensayos a explicitar por qué razones los dos problemas antinómicos por excelencia - el de la existencia del mundo exterior y el de la libertad - deben seguir siendo considerados tanto inteligibles como insolubles, con la consecuencia, sin duda indeseable para muchos, de que no se ha derrotado aún el escepticismo y debiera, por el contrario, admitirse como la única posición filosófica coherente.

No es mi propósito entrar a dilucidar si los prolijos y rigurosos argumentos ofrecidos por Mates en favor de tales consideraciones consiguen o no sus objetivos. Intentaré más bien presentar algunas de las ideas expuestas por Wittgenstein en su libro *Sobre la certeza*[2], por considerar que representan una de las más interesantes versiones del método "disolutivo" de los problemas filosóficos. En este texto, Wittgenstein no sólo hace referencia explícita a los temas escépticos, sino que es posible encontrar allí una configuración que compendia la mayor parte de los desarrollos teóricos correspondientes a diversos períodos de su evolución intelectual.

Para comenzar, diremos que, en general, la propuesta de disolución de los problemas filosóficos, así como la estrategia metodológica que recurre al análisis del lenguaje para mostrar la carencia de sentido de estas formulaciones paradójicas, son ambas atribuibles a Wittgenstein. Podría afirmarse que varios filósofos de otras tendencias suscribirían asimismo el proyecto descrito; sus puntos de partida, sin embargo, divergen radicalmente y por ello considero de interés especificar las líneas principales de su tratamiento del tema.

Desde el *Tractatus* hasta los últimos escritos, podemos identificar en la obra de Wittgenstein una preocupación constante por el estatuto de los problemas filosóficos, relacionada con su concepción de la filosofía como actividad. Por otra parte, las detalladas descripciones que aparecen en las *Investigaciones filosóficas* y en los llamados "escritos de transición" en torno al solipsismo, el lenguaje privado, los metalenguajes y las actitudes proposicionales, incidirían directamente sobre los problemas que trataremos a continuación, pero desbordan el alcance de este artículo.

Sobre la certeza toma como punto de partida de la reflexión varios de los artículos que conformas los *Philosophical Papers*[3] de G.E. Moore.

2. Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (*Über Gewissheit*, 1969). Traducción de Josep Lluis Padres y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988. En adelante SC.
3. G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Traducción de Carlos Solís. Madrid: Taurus, 1972.

Aquel que da su nombre a la traducción española, "Defensa del sentido común", presenta una serie de proposiciones empíricas cuya certeza afirma el autor como algo incuestionable y ha sido considerado tradicionalmente como un intento dogmático de refutación del escepticismo, en especial en lo que se refiere a la existencia de los objetos externos y de otras mentes. Conviene señalar desde ahora que Wittgenstein no necesariamente considera correctos los argumentos ofrecidos por Moore. Por el contrario: Moore supone que estos problemas son auténticos problemas filosóficos y que de alguna manera su propuesta es una auténtica solución. En este sentido, la posición asumida por Wittgenstein implica, junto con la crítica a las dudas escépticas, la crítica de las refutaciones dogmáticas como aquella intentada por Moore. Esto no le impide utilizar las reflexiones de Moore, al incorporarlas dentro de una perspectiva que diverge radicalmente de la de este autor.

Dado que en los escritos de Wittgenstein resulta particularmente difícil encontrar líneas argumentativas expuestas de manera sistemática, he agrupado lo relativo al problema que nos ocupa bajo dos temas principales: la imposibilidad de una duda generalizada y el problema de la fundamentación.

Sobre la certeza presenta dos maneras de abordar el problema de la duda que se hallan interrelacionadas en el texto. La primera remite al conocido método wittgensteineano de analizar aquellos juegos de lenguaje particulares en los cuales se utilizan habitualmente las expresiones relativas a la duda y a la certeza. Estos involucran situaciones en las que se sospecha haber incurrido en una equivocación, tanto como aquellas que implican la imposibilidad teórica o práctica de no estar en lo cierto. El minucioso análisis de estas situaciones concretas está dirigido a mostrar que habría casos límites en donde la duda pierde todo sentido, deja de ser concebible. Wittgenstein ilustra las fronteras de la duda razonable mediante el contraste entre cometer una equivocación y estar loco, así como en la diferencia que media entre suponer algo falsamente y tener una concepción del mundo que diverge radicalmente de la nuestra.

De las consideraciones anteriores concluye Wittgenstein la imposibilidad de concebir de manera inteligible una duda generalizada: las dudas razonables o con sentido están circunscritas a contextos de uso concretos, delimitados por juegos particulares de lenguaje. La generalización de la duda indica que se ha realizado el procedimiento analógico y falso que da lugar a los pseudoproblemas filosóficos. Si bien en posible y adecuado dudar dentro de ciertos jue-

gos, dudar en general no es más que una extensión inválida del concepto de duda cuyo único resultado será la imposibilidad de determinar qué podría significar una duda semejante, esto es, equivale a destruir los fundamentos mismos de su inteligibilidad. La terapia correspondiente consiste en indicar el funcionamiento que de hecho tienen las expresiones que involucran el concepto de duda en los juegos de lenguaje corrientes. El lenguaje regresa entonces de sus vacaciones.

La metodología descrita se complementa con una argumentación tendiente a demostrar que toda duda presupone una certeza. Encontramos aquí un importante elemento adicional: Wittgenstein sostiene que dudar forma parte integral de aquellos juegos de lenguaje en los que se aprende a juzgar y todo juicio presupone la certeza. Determinar cómo se decide en favor o en contra de la verdad de una proposición implica el haber aceptado de antemano un sistema de creencias de donde surgen los diversos procedimiento establecidos para comprobar o invalidar aserciones. La certeza de nuestras creencias básicas no se apoya en el hecho de que sean incontrovertibles desde el punto de vista lógico: remite más bien a los hechos y acciones que conforman una forma de vida, una figura del mundo. "Evidencia es lo que *aceptamos* como seguro, es la evidencia de que nos desenvolvemos actuando con seguridad, actuando sin duda alguna" (SC 196). La duda hace parte de los métodos que empleamos para invalidar e investigar. Pero tales métodos presuponen un conjunto de convicciones interrelacionadas sistemáticamente, un sistema conceptual dentro del cual se determina la pertinencia de las preguntas y las respuestas, así como la variedad de formas que asume el juzgar como algo que orienta previamente las decisiones respecto de la verdad de cualquier proposición particular.

Según lo anterior, toda duda razonable es, por decirlo así, intrasistémica. Si bien es posible dudar de la verdad de cada afirmación particular, aisladamente considerada, la duda relativa al sistema en su conjunto destruye las condiciones de significatividad del lenguaje y, por consiguiente, las de la formulación de la duda. La posibilidad de dudar exige que se disponga, al menos, de una certeza fáctica: "Si usted no está seguro de hecho alguno, tampoco puede estarlo del significado de sus palabras." Hay en *Cien años de soledad* un pasaje que parece muy apropiado para ilustrar dicha imposibilidad:

> Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde lo impuso a todo el pueblo. Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo. Poco a poco, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad. Entonces fue más explícito. El letrero que colgó en la cerviz de la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo estaban dispuestos a luchar contra el olvido. *Esta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche, y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche.* Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaran los valores de la letra escrita.[4]

La duda presupone la certeza por la imbricación que existe entre hechos, actividades y usos lingüísticos propuesta en la noción de juego de lenguaje. Es aquí donde resulta pertinente la referencia a las proposiciones del sentido común. La inapelable certidumbre que, en opinión de Moore, las acompaña, resulta para Wittgenstein de que expresan rasgos básicos de la figura del mundo que nos hacemos. Nuestras convicciones empíricas conforman un sistema de creencias en cuyo interior tiene sentido la duda; dudar del sistema impide todo uso inteligible del lenguaje en el que tal duda pudiera ser formulada.

Antes de proseguir con el problema relativo a los fundamentos, es conveniente detenernos a examinar el alcance de los argumentos ofrecidos hasta ahora. Es evidente que la concepción esbozada guarda una indiscutible continuidad temática y procedimental con las críticas que en otros escritos dirige Wittgenstein en contra del solipsismo (el análisis de "sé que" en *Cuadernos azul y marrón*, por ejemplo) y que tienen por objetivo demostrar que son a la vez impracticables desde el punto de vista fáctico e implausibles desde el punto de vista teórico, y lo segundo a partir de lo primero.

4. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*. Bogotá: Oveja Negra, 1967, pp. 44-45.

> Pero si a alguien se le ocurriera ponerlo en duda, ¿cómo se manifestaría esta duda en la práctica? ¿Y no podríamos tranquilamente dejarlo dudar, puesto que ello no constituye diferencia alguna? (SC 120).

En primer lugar, veamos lo que afirma el propio Moore en su artículo "Cuatro formas del escepticismo": "La duda no es esencial para cualquier tipo de escepticismo: basta con sostener que cosas del tipo en cuestión son dudosas."[5] En efecto, no es preciso que el escéptico dude de todo y es posible que una duda semejante resulte, en principio, impracticable. No obstante, dicha posición es perfectamente compatible con la posibilidad de afirmar el carácter siempre problemático de la verdad de las afirmaciones en cuestión. P. F. Strawson, en *Naturalism and Skepticism* establece al respecto un interesante paralelo entre Wittgenstein y Hume. Ambos autores coincidirían en sostener que, para todo efecto práctico, la duda generalizada no es inválida sino ociosa: nuestro desenvolvimiento práctico y algunos de nuestros avances teóricos exigen la creencia en un sistema de proposiciones empíricas. Para Hume, la tendencia a aceptarlas como verdaderas es "natural"[1], en el sentido estricto de hacer parte de nuestra naturaleza; todos los esfuerzos de la razón dirigidos a contrarrestar la fuerza de estas convicciones son vanos. Strawson sostiene que en el caso de Wittgenstein se daría un naturalismo análogo al de Hume. No obstante, en este caso sería más apropiado hablar de un "naturalismo social", por cuanto Wittgenstein, en oposición a Hume, admite tanto el carácter dinámico como la estricta convencionalidad de los sistemas de creencias. En razón de este naturalismo compartido, tanto Wittgenstein como Hume coincidirían en afirmar que las tentativas dirigidas a justificar o invalidar estas creencias carecen de todo efecto práctico y son teóricamente inútiles y descaminadas.

Lo anterior, sin embargo, no deja de ser compatible con la falsedad de todas las proposiciones afirmadas. En ello radica la posibilidad de suscribir sin contradicción el escepticismo académico y la necesaria aceptación práctica del sistema de creencias, que comprende la distinción entre el punto de vista del sentido común y el punto de vista filosófico. A este respecto observa Mates que el hecho de que la duda no tenga consecuencias prácticas identificables en manera alguna impide que se configure como auténtico problema filosófico. Para el sentido común y, podríamos agregar, para el lenguaje común,

5. G.E. Moore, *op. cit.*, p. 236.

es probable que el problema formulado no tenga sentido. Pero, de igual manera, las certezas del sentido común dejarían intacta la preocupación teórica del escéptico.

La presentación de Strawson podría dejarnos la impresión de que Wittgenstein, al igual que Hume, es un escéptico académico, tesis que considero insostenible. Este punto nos lleva a un tipo de consideraciones que, más allá del problema de la duda, se refieren a lo que en última instancia la genera: el problema de los fundamentos. Vista desde esta perspectiva, la duda aparece sólo cuando se sospecha del fundamento de la verdad afirmada en las certezas empíricas por considerárselo insuficiente en algún aspecto.

Una primera aproximación a este problema permite formularlo en términos de la distinción entre una duda razonable y una duda posible. En diferentes lugares del texto alude Wittgenstein a los fundamentos de la duda: en ciertas circunstancias concretas, hay motivos para sospechar de la verdad de las aserciones empíricas. A este respecto, discute varias alternativas que explican la diferencia entre certezas subjetivas y certezas objetivas, y examina el problema de si esta distinción coincide o no con la que puede trazarse entre creer y conocer. En efecto, hay una diferencia entre afirmar que sé con certeza algo (las aserciones dogmáticas de Moore) y establecer a satisfacción la verdad de lo afirmado. La posibilidad de la duda escéptica se apoya precisamente en esta diferencia.

Una de las alternativas consideradas por Wittgenstein sería la siguiente: la certeza objetiva dependería de la imposibilidad lógica del error en el caso en cuestión (SC 194). Este criterio de objetividad, por otra parte, podría establecerse con base en la concordancia de la proposición con la realidad y no en la imposibilidad lógica de dudar. Wittgenstein introduce así las dos vertientes clásicas de la fundamentación de la verdad: la lógica y la experiencia.

En el artículo titulado "Certeza"[6] Moore defiende una tesis interesante que resulta de especial pertinencia para este tema: "De la contingencia de las afirmaciones no se sigue la posibilidad de que sean falsas sin un argumento adicional." Moore arguye que una vez determinada la verdad de una proposición empírica, sería absurdo seguir sosteniendo la posibilidad lógica de su falsedad. De ahí concluye que la contingencia es compatible con la absoluta certeza de las proposiciones empíricas y sugiere que no hay razón válida para restringir una certeza de esta índole exclusivamente a las proposicio-

6. P.F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Nueva York: Columbia University Press, 1985, p. 24.

nes lógicas o analíticas.

El planteamiento de Moore al que aludimos presenta dos elementos de gran utilidad para lo que expondremos a continuación. En primer lugar, señala con claridad que la posibilidad lógica de la duda debe entenderse en conexión con la naturaleza contingente de las verdades empíricas; por otra parte, establece una analogía entre la verdad fáctica y la verdad lógica, en cuanto ambas pueden ser conocidas con absoluta certeza. De esta manera, conjugaría las dos nociones de certeza objetiva a las que se refiere Wittgenstein: la imposibilidad lógica de dudar y la comprobada concordancia con lo real. Una proposición empírica es verdadera cuando la evidencia a su favor es tal que suponer su posible falsedad no tendría sentido. En este caso, lo lógicamente posible - continuar dudando - no es razonable.

Veamos ahora cuál es la posición de Wittgenstein. No sólo en este último escrito, sino desde el *Tractatus*, el problema de deslindar lo lógico de lo empírico es una de sus preocupaciones centrales, para algunos intérpretes, el núcleo fundamental de su posición filosófica. Sintetizando tal vez abusivamente su concepción, podríamos decir que, aun cuando esta clasificación tradicional de las proposiciones no es por sí misma objetable, no es la única ni la más adecuada para ciertos propósitos filosóficos y, por el contrario, puede suscitar una serie de confusiones conceptuales. Considera Wittgenstein que debería ser sustituida por la distinción entre proposiciones descriptivas y normas de descripción. Estas últimas son relativas a los marcos de referencia y no son estrictamente asimilables a las proposiciones lógicas. En efecto, el interés que presentan las certezas de Moore sería el de mostrar que la aceptación de algunas proposiciones empíricas es necesaria para la inteligibilidad de lo que hacemos y decimos. Wittgenstein llama "proposiciones gramaticales" a las proposiciones que pertenecen al sistema de descripción y no a lo descrito. Pero esta distinción no puede determinarse de manera rígida y precisa, como tampoco el concepto mismo de proposición. La imagen de la relación entre el lecho de un río y su corriente ilustra el carácter flexible y dinámico de la distinción. De otro lado, el que una proposición pertenezca a lo descrito o al sistema no depende de que posea una propiedad lógica específica que pueda serle atribuida, como contingencia o necesidad: depende exclusivamente de la función que desempeña en los juegos de lenguaje.

Desde esta perspectiva, la tesis según la cual las proposiciones lógicas se encuentran completamente justificadas respecto de su verdad, mientras que las empíricas no serían en principio susceptibles

de justificación completa, resulta ser una falacia. Wittgenstein recurre a una serie de ejemplos en lo que muestra que la verdad de una proposición matemática no está mejor garantizada que la de una de las afirmaciones básicas del sentido común. "En alguna parte debemos terminar con la justificación, y entonces allí sigue estando la proposición de que *así* es como calculamos." (SC 212). La posibilidad teórica de equivocarnos siempre en nuestros cálculos es análoga a la duda generalizada respecto de las proposiciones empíricas y no se dispone, en el primer caso, de una fundamentación privilegiada. Toda justificación tiene un límite insuperable, los juegos del lenguaje. En este sentido, es evidente que Wittgenstein diverge por completo de Hume: la distinción entre el sentido común y la perspectiva académica sería otra de las tradicionales falacias de la filosofía clásica.

Podría pensarse, sin embargo, que la posibilidad de fundamentación debiera buscarse entonces a nivel de las proposiciones gramaticales. Wittgenstein tiene el mayor cuidado en invalidar este último intento de justificación. Las proposiciones gramaticales no son empíricamente descriptivas y tampoco son descriptivas en ningún otro sentido. Lo que se pretende excluir del tipo de convencionalismo propuesto por Wittgenstein es todo esencialismo, tanto el natural como el mental o supraempírico. Bouveresse[7] se refiere a esta doctrina como "la invención de la necesidad." Aun cuando este tema exigiría un desarrollo más amplio, nos limitaremos aquí a señalar que la concepción que ofrece Wittgenstein de la gramática no permite la apertura a otro "tipo" de fundamentación; por el contrario, sienta las bases de su imposibilidad. El estatuto especial de las reglas depende exclusivamente de su papel en el juego de lenguaje, no de su naturaleza. Por esta razón, si bien son autónomas y necesarias, no son en general independientes de los hechos y de las formas de vida a las que debe remitirse todo juego, como a su origen injustificado e injustificable.

> Las reglas gramaticales, en cuanto codifican técnicas del uso del lenguaje, dicen algo fundamental sobre el mundo al cual se aplican, aun cuando los hechos a los que se remiten no sean descritos por ellas.[8]

Malherbe,[9] en relación con Hume, observa que el escepticismo se re-

7. G.E. Moore, *op. cit.*, p. 272.
8. Jacques Bouveresse, *La Force de la règle*. París: Minuit, 1987.
9. *Ibid.*, p. 109.

fiere a la posibilidad de una fundamentación racional en general y no a la posibilidad de garantizar la verdad de ciertos conocimientos. Si nos atenemos a esta definición, llegaríamos a la paradójica conclusión de que el escepticismo radical de Wittgenstein, implícito en la imposibilidad de todo fundamento, es lo que le permite, en última instancia, eliminar como sinsentidos las dudas escépticas relativas al conocimiento.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

EVELYNE ANDREEWSKY ET ALIA, *Systémique et cognition*, Dunod, Paris, 1991, XII+194 págs.

En la *Présentation générale* (pp. 1-8), E. Andreewsky sostiene que la cognición es un fenómeno complejo, y el surgimiento reciente de las ciencias de la cognición (o ciencias cognitivas) representa una toma de conciencia de tal complejidad, a la que se intenta abordar desde las diversas disciplinas (psicología, filosofía, lingüística, inteligencia artificial) que estudian los diferentes aspectos del espíritu y del conocimiento. Dentro de estas disciplinas se observan dos líneas de interpretación antagónicas respecto de su concepción del espíritu. Para unos, el espíritu es un fenómeno *funcional* cuyas funciones son procesos cognitivos y se trata de caracterizar sus operaciones en términos de modelos. Los modelos funcionales se asocian generalmente a la *metáfora del ordenador*, donde los procesos cognitivos son considerados al modo de programas informáticos: un sistema de inteligencia artificial constituye una versión de laboratorio para evaluar las operaciones cognitivas. Para otros, el espíritu procede del funcionamiento cerebral y su estudio corresponde principalmente a las *neurociencias*, y la conceptualización de los fenómenos cognitivos gira alrededor de investigaciones sobre el sistema nervioso central. Este encuadre epistemológico es, obviamente, muy limitado (p. ej., deja de lado por completo todo el aspecto social), y debe ser superado.

La primera parte de la obra (*Problèmes d' épistémologie systémique*) presenta dos trabajos, de J.-L. Le Moigne ("Sur les fondements épistémologiques de la science de la cognition", pp. 11-49) y de J.-C. Tabary ("Cognition, systémique et connaissance", pp. 51-99), respectivamente. Le Moigne examina el fundamento epistemológico de las ciencias de la cognición y pone en evidencia su interdependencia con las ciencias de la naturaleza y de la inteligencia artificial. Observa que el concepto de teleología es esencial para las aproximaciones constructivistas a los sistemas adaptativos en general y a la cognición en particular. La interdependencia de las ciencias de la cognición con el resto de las ciencias plantea, según Le Moigne, la necesidad de elaborar una nueva noción del *sistema de las ciencias*, diferente de la clasificación de Augusto Comte, a partir de una arquitectura "espiralada" (p. 37), más favorable a las aperturas epistemológicas. "La tabla sinóptica de las ciencias de Augusto Comte", observa, "fue establecida en 1828, y si se han dado a conocer después de 1850 ciertos arreglos de detalle, en general por subdivisiones de especialización, prácticamente no ha sido cuestionada por las instituciones científicas durante más de un siglo" (p. 23). Tabary, por su parte, intenta elaborar una alternativa al realismo metafísico, de modo de constituir una aproximación más adecuada a los problemas fundamentales de la cognición, tales como la relación sujeto-objeto o cuerpo-espíritu. "Hay un rechazo simultáneo de la primacía del objeto propia del realismo y de la primacía del sujeto propia del idealismo kantiano. La relación sujeto/objeto, punto de parti-

da de todo conocimiento, está marcada en definitiva por las propiedades del objeto a conocer y del sujeto cognoscente"(p. 56). Tal alternativa estaría dada por una teoría "autonómica" del conocimiento que, a través de determinaciones tales como autonomía y coherencia, haría del conocimiento una suerte de diálogo del sujeto cognoscente con su entorno.

La segunda parte (*Quelques approches systémiques*) reúne dos trabajos, de E. Andreewsky ("Cognition et langage", pp. 103-126) y J.-L. Vullierme ("Cognition et théorie politique", pp. 127-139), respectivamente. Andreewsky propone una aproximación sistémica a la comprensión del lenguaje, a través de una asociación de la neurolingüística y la inteligencia artificial. Sostiene que el esclarecimiento de ciertas limitaciones del funcionamiento del lenguaje, que se dan en los fenómenos afásicos, pueden colaborar en la explicación de las dificultades que los sistemas de inteligencia artificial enfrentan en su tratamiento del lenguaje natural. "La inteligibilidad de los fenómenos asociados a la cognición nos impone volver a vincularlos a la intuición, al 'buen sentido' o al '*savoir faire*' que el individuo adquiere en sus interacciones culturales y sociales; estas dimensiones se hallan en el corazón de lo que podemos llamar, con Edgard Morin, las propiedades 'ego-geno-etno-céntricas' de todo conocimiento" (p. 114). Vullierme, por su parte, enfatiza el papel fundamental del concepto de *especularidad* tanto en la génesis de la cognición individual como en la de la organización social. La teoría de la especularidad sostiene que el comportamiento de los individuos se determina sobre la base del modelo de entorno social que han elaborado. Tal modelo adquiere la forma de una representación autorreferencial entrecruzada con el modelo que los otros individuoa tienen de cada uno de ellos. De este modo, la unidad social autónoma o *autoridad política*, a través de la teoría de la especularidad, ofrece un medio de aprender la dinámica del proceso cognitivo. "La teoría de la especularidad nos brinda un modo de aprehender la dinámica cognitiva subyacente a las morfologías y las morfogénesis políticas" (p.128).

La tercera parte (*Modélisations*) presenta tres trabajos, de R. Vallée ("La cognition et le paradoxe de l'observation-action", pp. 143-150), B. Bouchon-Meunier ("Représentation et traitements des connaissances imparfaites en intelligence artificielle", pp. 151-158), y J.-B. Grize ("Modélisation systémique, raisonnement formel et cognition", pp. 159-169), respectivamente. Vallée define la cognición "epistemo-praxeológica" de un sistema aislado S como la construcción, por parte de S, de las imágenes evolutivas que elabora acerca de sí mismo y de su entorno. En la medida en que esta *observación-acción* efectuada por S ignora las características (propias y del entorno) que no caben en sus categorías cognitivas y pragmáticas, paradójicamente, tiene la posibilidad de hacer inteligible el universo. "El mundo es, paradójicamente, percibido y modificado por algunas partes de sí mismo y no por entes que le son extraños. Los sistemas que lo conocen y lo transforman, como sus órganos de percepción, de decisión y de realización, están hechos de los mismos materiales que él. Allí se encuentra, probablemente, el punto de partida de una armonía preestablecida de un género nuevo" (p. 150). Bouchon-Meunier, por su parte, se ocupa de las lógicas no clásicas (p. ej., la lógica modal), de los modelos relacionales, de los razonamientos por analogía. Su objetivo es elaborar modelizaciones que permitan captar la estructura de los sistemas físicos. Las modelizaciones de los *sistemas observados-observadores*, a su vez, interactúan con las modelizaciones propias de las disciplinas que estudian los sistemas físicos. Finalmente, el trabajo de Grize aborda el flujo de los razonamientos no formales del discurso

y las nociones más o menos vagas a las que hacen referencia los términos del lenguaje natural (por oposición a los conceptos de los lenguajes formalizados). "Una buena manera (...), si no de definir la actitud sistémica, al menos de ubicarla, es oponerla al cartesianismo" (p. 159), en el sentido de que no existen pensamientos aislados y que el conocimiento es un sistema de relaciones que no se concibe más allá de la comunicación. La ventaja de los lenguajes naturales es su fecundidad, lo que les permite integrar en un discurso elementos de los interlocutores y del entorno, llevando a cabo una modelización discursiva que es una versión espontánea y cotidiana de la modelización sistémica.

Pablo Sebastián García
Universidad de Buenos Aires

KARL-OTTO APEL Y RICCARDO POZZO (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, 620 p.

Al recorrer la amplia bibliografía de los escritos de Karl-Heinz Ilting (+1984), con que Paolo Becchi cierra esta publicación colectiva dedicada a la memoria del extinto filósofo, se puede comprobar la extensa tarea desarrollada por el homenajeado. La dilatada producción del autor revela un asiduo tratamiento de las cuestiones de filosofía práctica; por otra parte, el número de trabajos dedicados a la exégesis de las concepciones ético-políticas de Hegel delata uno de los centros de interés e inspiración fundamentales de su pensamiento.

Precisamente, Karl-Otto Apel alega en el prólogo de esta Gedenkschrift que los esfuerzos intelectuales de Ilting culminaron en la idea de una renovación de la filosofía práctica, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Así, nuestro autor se vio ante tres tareas fundamentales: analizar y comentar las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, realizar la fundamentación y exposición de la filosofía práctica y, por último, reconstruir críticamente su historia. No quedaría completa esta somera aclaración de lo cometidos filosóficos de Ilting sin decir que a la reconstrucción y exégesis histórica aplicó el rigor de los métodos de la filosofía analítica contemporánea.

El volumen que constituye el objeto de este comentario trata de remedar con su contenido la triple tarea que había tomado para sí este eminente erudito y filósofo. Si amalgamamos la preocupación por el pensamiento ético-político de Hegel con el interés por la historia de la filosofía práctica en general, veremos que los tópicos de la fundamentación y la reconstrucción histórica organizan los artículos que agrupa esta obra colectiva.

De esta forma, hallamos dos grandes secciones. La primera (Grundfragen der praktischen Philosophie) está dedicada al tratamiento de cuestiones de índole más bien sistemática, aunque algunos de los artículos aborden temas históricos, como el caso del trabajo de Hans-Georg Gadamer (Die Gegenwart

der sokratischen Frage in Aristoteles) y, al menos en parte, el de Wolfgang Kuhlmann (Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik). Los asuntos examinados en los trabajos son de variada índole; la fundamentación de las normas, la ética del discurso, el análisis semántico de los términos normativos, la falacia naturalista y la semiótica del signo estético constituyen algunos de los tópicos que se desarrollan en este apartado. Además de los artículos mencionados anteriormente, citaremos, entre otros, el de Paul Lorenzen (Politische Ethik), Karl-Otto Apel (Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intelektualistischen Fehlschluss?), Peter Rohr (Moralische PrÑferenzen), Ricardo Maliandi (Anerkennung oder Argumentation?), Luisa H. Meyer (Anerkennung, Zumutbarkeit und Diskusion als praktische Prinzipien. Einige Anmerkungen zu den Grundlinien der praktischen Philosophie von Karl-Heinz Ilting), Adela Cortina (Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentÂmliche Deontologismus der praktischen Vernunft) y Robert Zimmer (Der Selbstbezug des Nsthetischen Zeichens). Jacques D`Hondt, Herbert SchnÑdelbach, Frank Werner Veauthier, Kuno Lorenz y Hans Georg Hoppe se cuentan también entre los colaboradores de esta sección.

La segunda (Zur Geschichte der praktischen Philosophie) es de carácter marcadamente histórico; entre los artículos que recoge prevalecen los dedicados a la interpretación de diferentes aspectos del pensamiento ético-político hegeliano, aunque no faltan aquellos que se dedican a la filosofía práctica kantiana, como el de Manfred Riedel (Interpretation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Ueber den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre von "Faktum der Vernunft"), a la filosofía de Fichte (Claudio Cesa, Zum Begriff des Praktischen bei Fichte) e incluso al pensamiento jurídico de Giambattista Vico (Vittorio Hîsle, Recht und Geschichte bei Giambattista Vico). Entre los artículos dedicados a Hegel citaremos el de Norberto Bobbio (Hegel und das Recht), Paolo Becchi (Die Wurzeln der Ethik der Ueberzeugung) y Riccardo Pozzo ("Bourgeois" oder "citoyen"? Zu Hegels Begriff der bÂrgerlichen Gesellschaft). Aleksa Buha, Lewis White Beck y Domenico Losurdo son otros tantos autores que dedican sus trabajos a temas hegelianos.

En su mayor parte, los escritos desarrollan tópicos de la filosofía práctica y de su historia en forma independiente de las concepciones del autor que se memora. Así ocurre con Hans-Georg Gadamer y Paul Lorenzen, para nombrar dos colaboradores notables, del mismo modo que con el excelente trabajo de Adela Cortina, en la sección sistemática, y el de Manfred Riedel, en la histórica. En cambio, artículos como el de Karl-Otto Apel o el de Ricardo Maliandi entablan un diálogo polémico y crítico con las concepciones de Ilting acerca de la fundamentación de la filosofía práctica. La exégesis de aspectos específicos del pensamiento práctico del filósofo es el objeto de los artículos de Peter Rohr y Luisa H. Meyer. En otros casos, los trabajos prosiguen el desarrollo de problemas e hipótesis formulados por el mismo Ilting, como, por ejemplo, el artículo de Robert Zimmer, que constituye una prolongación del interés que sostuvo el homenajeado por renovar las cuestiones de la estética del S. XVIII, y el de Ricardo Pozzo, que se inspira en una observación del extinto filósofo acerca de la ambigüedad del concepto hegeliano de `ciudadano'.

Finalmente, no podemos concluir nuestro comentario sin antes mencionar la satisfacción que causa comprobar la presencia de dos argentinos en un volumen

de carácter internacional que reúne colaboradores tan destacados. Nos estamos refiriendo, naturalmente, a la participación de Ricardo Maliandi y Luisa H. Meyer.

Oscar M. Esquisabel
Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación-UNLP

ERNEST SOSA, *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, xi + 298 pp.

ERNESTO SOSA, *Conocimiento y virtud intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica y UNAM, 1992, 418 pp.

Knowledge in Perspective es una colección de trabajos de Sosa que cubre un período de 25 años de intensa producción. Si bien casi todos estos materiales han sido publicados previamente en revistas especializadas, se han introducido modificaciones para evitar las repeticiones y dar al libro una mayor unidad. Este último objetivo se logra debido a la coherencia temática que presentan todos los trabajos aquí incluidos. En cuanto a las repeticiones, dada la complejidad de los temas, siempre terminan siendo bienvenidas.

Knowledge se encuentra organizado en cuatro partes de cuatro capítulos cada una: I) "Qué es el conocimiento y cómo es posible"; II) "Teorías de la justificación"; III) "Virtud intelectual y perspectiva epistémica: presentación de un punto de vista"; IV) "Virtud intelectual en perspectiva: el punto de vista desarrollado".

El objetivo del libro es presentar y defender una teoría del conocimiento que Sosa denomina perspectivismo de virtud. Se trata de una estrategia emparentada fuertemente con el confiabilismo, aunque según nos advierte el autor, existen diferencias importantes entre sus posiciones y el confiabilismo de Ramsay, Armstrong, Dretske, Goldman, Nozick, Swain, y otros.

La primera parte del libro tiene que ver con cuestiones relativas a la naturaleza del conocimiento. El capítulo 1, "The analysis of "Knowledge that p" ", es una propuesta de solución para el problema de Gettier. Se introduce una tesis externalista que servirá de primera formulación del perspectivismo epistémico que se irá desarrollando y fortaleciendo a medida que el libro avanza. En el capítulo 2, "How do You Know?", se continúa con la cuestión de las condiciones que una creencia debe exhibir para poder calificar como conocimiento. Se analiza el concepto de evidencia, y se discute la naturaleza de los principios epistémicos. En el capítulo 3, "On our Knowledge of Matters of Fact", nuevamente lo que motiva las reflexiones de Sosa es el colapso del concepto tradicional de conocimiento ante los contraejemplos de Gettier. Sosa proporciona un análisis de nuevos contraejemplos con el fin de extraer moralejas que sirvan para iluminar la naturaleza de diferentes tipos de conocimiento empírico (como la clasificación de cosas en clases, la identificación de personas y cosas, etc.). El capítulo 4, "Presuppositions of Empirical Knowledge", sirve de cierre a la primera parte de este libro. Se expo-

nen aquí las principales conclusiones alcanzadas acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento. Nuevamente la estrategia consiste en partir de casos anómalos. Se argumenta que un análisis de estos casos revela presuposiciones de nuestro conocimiento empírico que sirven de sustento para una concepción del conocimiento según la cual a) conocemos solamente cuando creemos correctamente lo que es evidente para nosotros; b) para que algo sea evidente para nosotros, debemos creer razonablemente en ello; c) el marco de creencias, presupuestos, experiencias, etc., en el que apoyamos nuestra creencia razonable no debe estar afectado por ninguna falsedad.

La segunda parte de este libro es quizás la que más agradecerán los lectores que desean obtener una vista panorámica de las más importantes discusiones contemporáneas en teoría de la justificación epistémica. Sosa pasa revista a las contribuciones más actuales en la materia y discute minuciosamente con algunos de los autores más destacados. En este sentido, el capítulo 5, "Epistemology Today", es un buen ejemplo de cartografía conceptual. Sosa nos proporciona útiles referencias para orientarnos en las complejas controversias que se llevan a cabo en el área de la teoría del conocimiento. El capítulo 6, "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized", es una evaluación crítica de los proyectos de Rorty y Quine. El capítulo 7, "Old Doctrines Newly Defended", pone en la mira tres proyectos coherentistas: los de Bonjour, Davidson y Leherer. Se proporciona una defensa del fundacionismo en contra del ataque de Davidson, y se examinan dos versiones de fundacionismo internalista (evidencialismo y criteriología). En el capítulo 8, "Reliabilism & Intelectual Virtue", se presenta una versión "genérica" de confiabilismo y se examinan sus principales problemas. Se concluye esta segunda parte señalándose las principales diferencias entre la epistemología confiabilista que Sosa desea defender y el confiabilismo genérico.

En la parte tercera del libro, Sosa nos ha prometido exponer con mayor amplitud sus propios puntos de vista. El capítulo 9, "The Foundations of Foundationalism", propone un examen de los problemas del fundacionismo. Se trata de realizar un diagnóstico que nos permita formular una versión aceptable del fundacionismo. En ultima instancia esta versión, por cierto que diferente de la del cartesianismo, es la del perspectivismo de virtud. En el capítulo 10, "The Raft and the Pyramid", se continúa con este tema. Se examina la naturaleza de la controversia entre el fundacionismo y el coherentismo. Algunos argumentos clásicos en contra del coherentismo son analizados cuidadosamente. Sosa sostiene que el coherentismo no ofrece una alternativa satisfactoria ante un derrumbe total del edificio fundacionista. Se presenta sumariamente una alternativa: el confiabilismo. "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence" es el título del capítulo 11. Sosa muestra el lugar que las intuiciones más saludables del coherentismo pueden tener en el marco de una epistemología confiabilista. Según se argumenta, aunque un coherentismo radical resulta insostenible, resulta valiosa la noción de coherencia entendida como virtud epistémica. El capítulo 12, "Testimony and Coherence", discute el problema de la legitimidad del testimonio; una cuestión que tradicionalmente ha resultado embarazosa para las versiones clásicas del fundacionismo. El capítulo 13 se titula "Knowledge and intellectual virtue". Qué facultades han de ser consideradas epistemicamente virtuosas? Qué las hace virtuosas? Se ofrece una concepción teleológica de virtud intelectual. En el capítulo 14, "Methodology and Apt Belief", se analiza el concepto de justificación epistémica en términos de dos nociones: justificación propiamente dicha y aptitud epistémica. Se trata de redefinir el rol de la justificación en el proceso de valida-

validación epistémica. La justificación es presentada así como una manera en que una creencia puede ser apta para conocimiento, mientras podemos admitir otras maneras cuya aptitud para el conocimiento no depende de justificaciones previamente establecidas: percepción, introspección, memoria. Desplazar la justificación de su rol central nos permite evitar problemas de circularidad y regreso al infinito. El capítulo 15, "Equilibrium in Coherence?", ofrece una discusión de la estrategia del equilibrio reflexivo, y algunas reflexiones sobre el relativismo. El capítulo 16, "Intellectual Virtue in Perspective", cierra el libro presentando en forma sumaria las tesis del perspectivismo de virtud; se pasa revista a algunas de las principales objeciones, y se expone una defensa.

Ahora es tiempo de decir algo acerca de *Conocimiento y Virtud Intelectual.* Se trata también de una compilación de trabajos de Sosa. Aunque el orden y la organización de este libro es diferente a la de *Knowledge,* su contenido es muy similar. El libro consta de una Introducción escrita por Carlos Pereda y Margarita Valdéz, y de 14 capítulos. De estos 14 capítulos, 11 son traducciones de trabajos incluidos en *Knowledge* (o al menos resulta haber un fuerte parentesco).

El capítulo 1, "La incoherencia del escepticismo", como lo indica su título, propone estrategias para la refutación del escepticismo. El capítulo 2 corresponde al 6 de *Knowledge.* El capítulo 3 combina partes de los capítulos 2 y 3 de *Knowledge,* mientras que el capítulo 4 es común a ambos libros. Los capítulos 5 y 6, "La experiencia y la intencionalidad" y "Proposiciones y actitudes indicadoras", presentan un *blend* de problemas de filosofía de la mente y epistemología. El capítulo 7 corresponde al capítulo 5 de *Knowledege;* el capítulo 8 corresponde al 9; el 9 al 10; el 10 al 11; el 11 al 13, y el 13 al 14. Los capítulos 12 y el 14 guardan correspondencia con el capítulo 16 de *Knowledge,* que combina partes de ambos.

Las traducciones de los materiales aquí reunidos han sido llevadas a cabo por diferentes especialistas de la Argentina y México. Debemos festejar que estos trabajos de Sosa hayan sido traducidos al español en un volumen. No es frecuente encontrar en nuestro idioma trabajos tan actualizados, y al mismo tiempo comprensivos, sobre teoría del conocimiento.

Samuel Monder

JULIA ANNAS, *The morality of Happiness,* New York-Oxford, Oxford University Press,1993. Págs.455 + Primary and Secondary Sources + Index Locorum.

En los últimos tiempos ha resurgido, en el ámbito de los estudios éticos, el interés por la noción de virtud y, con ella, por la concepción de "vida del agente" como un todo y, consecuentemente, por la felicidad como fin de la vida. Se hace, pues, indispensable para una estudiosa del mundo clásico como Julia Annas revisar estas concepciones, que vertebran la ét ca antigua, pero a la luz del interés reciente. De modo que Annas sitúa la concepción ética clásica en el marco de los debates del último siglo. Urge, a su juicio establecer similitudes y

diferencias, descartando paralelos apresurados o intentos de arropar a la ética clásica con los preconceptos de la moderna .

Cada generación debe realizar su propia lectura e interpretación de los clásicos a fin de hacérselos (a sí misma) inteligibles. Tal, brevemente expuesto, el objetivo de esta obra: Annas interroga, investiga y desafía, desde una lectura problemática y a partir de los análisis de la ética contemporánea, a los autores clásicos, mostrando así sus peculiaridades, sus limitaciones y su capacidad de dar aún respuestas que permitan iluminar los desarrollos actuales de la ética.

En efecto, tras descartar, por escasos, fragmentarios o poco sistemáticos todos los aportes que precedieron a Aristóteles, centra su interés en las corrientes éticas que se desarrollan a partir de sus tratados. Annas intenta mostrar lo que llama "la estructura intelectual de la ética clásica", aunque reconoce que -a diferencia de las actuales- las denominadas *teorías* clásicas carecen de las marcas de las teorías contemporáneas. Comprenderlas importa, entonces, el beneficio de acceder a modelos alternativos que favorecen una intelección más rica de la problemática ética. Aunque Annas no lo plantee en estos términos, la doble pregunta implícita parece ser "¿qué puede aprender la ética contemporánea de la ética antigua y cómo responde la ética antigua a las inquietudes de la ética contemporánea? De modo que Annas no se interesa por una *historia de la ética clásica*. Sino que, como ella misma enfatiza, su obra es un análisis selectivo de algunos de los conceptos claves de la ética antigua. Con ese objetivo en vistas, la estudiosa prioriza el examen de la noción de virtud y otras concepciones vinculadas a ella, aún a costa de recortes temáticos. Tampoco expone la estructura de los distintos sistemas éticos de antemano y como un todo. Prefiere que a lo largo de una discusión problemática y comparativa, los sistemas emerjan con sus propias peculiaridades. Esto -como la autora reconoce- exige del lector un singular compromiso con la obra y la discusión llevada a cabo.

Desde un punto de vista metodológico, Annas se propone -con éxito- desglosar cualquier propuesta de la ética antigua de su virtual contexto metafísico, sosteniendo no sólo la legitimidad de tal cesura sino también la autonomía de los sistemas éticos examinados, sin pérdida de coherencia. Es preciso tener en cuenta, además, que la ética antigua ignora la división actualentre cuestiones ética y metaéticas

Annas divide la obra en cinco partes: dedica la primera a las que denomina "ideas básicas". En la segunda examina los argumentos que apelan a la naturaleza en búsqueda de justificación. En la tercera estudia la noción de "buena vida". En la cuarta revisa el orden de nuestras prioridas en aras de una "vida feliz" y, por último, en la quinta parte recoge los contrastes teóricos y las conclusiones

Ante la imposibilidad de abordar todos y cada uno de los temas que desarrolla Annas, me centraré sólo en los que despertaron en mí mayor interés.

¿Cómo debe ser mi vida? o ¿Cómo debo vivir ? son, según Annas, las preguntas fundamentales de la ética antigua. "Mi vida debe ser virtuosa", es la respuesta, "porque la virtud es lo único que puede llevarme a la felicidad", el fin de la vida del hombre. Aristóteles, los peripatéticos, Epicuro, los estoicos y los escépticos tienen, respectivamente, distintas respuestas sobre qué es la virtud, pero la pregunta es igualmente válida para todos ellos. La clave es, entonces, saber qué es, en cada caso, la virtud. Pero, antes aún, es importante saber qué implicancias tiene, en general, la noción clásica de virtud.

Ahora bien, qué es la virtud para los antiguos dista de asemejarse a nuestra concepción actual y, en este sentido, el examen de Annas es iluminador. Hay virtudes -afirma Annas- en la medida en que hay personas virtuosas (subrayando, de este modo, un nominalismo ético) o, mejor dicho, en la medida en que las personas se hayan hecho a sí mismas virtuosas. Ser virtuoso o vicioso depende de cómo *nos vamos haciendo a nosotros mismos*. Por lo tanto la virtud implica una disposición estable (Aristóteles) o estado (*hexeis*) del alma del agente y es, en definitiva, resultado de la actividad del agente respecto de sí mismo. En este "hacerse a sí mismo" interviene la reflexión del agente respecto de su propia vida como un todo y del *fin* con vistas al cual vive y se hace. Este fin -aclara Annas- dista de suponer una teleología metafísica o religiosa. El *telos* es inmanente y responde a la concepción de "vida como un todo" que guía al agente.

Este marco permite entender la noción de "hábito": Cuando la modernidad opone hábito a eticidad ignora que para el pensamiento clásico se llega a un cierto hábito gracias a la razón y a la continua elección del agente de cómo quiere que sea su vida. Annas subraya que alcanzar un hábito implica haberse construido con vistas a tal virtud y es, en consecuencia, una especie de resultado (no estático) que hemos obtenido gracias a la constante modelación de nosotros mismos. De este modo, el hábito recupera su carga de eticidad gracias a la elección permanente del agente de aquello que lo hace virtuoso.

Razón y virtud, razón y ética están a la base de cualesquiera de las concepciones éticas de la antigüedad y este es un punto que Annas desarrolla con agudeza y claridad argumentativa. De manera que, cómo se lleva a cabo el "plan de vida", qué virtudes se priorizan, cuáles relaciones se entablan entre virtudes y sentimientos, descansan sobre la base de un sujeto racional agente de sus actos, donde aún los sentimientos están controlados por la virtud y guiados por la razón. Celebramos este énfasis (no habitual) en la noción de "sujeto agente" (que identifica como "she"), pues la modernidad, no sólo se arrogó la *invensión del sujeto* sino que opacó con su concepción toda otra alternativa. Quizá, este énfasis en la noción de sujeto agente opaca un presupuesto -a mi modo de ver- muy fuerte de la ética antigua: el de la *desigualdad* de los seres humanos (y el peso socio-político consiguiente que esto tuvo).

Si, en la antigüedad, los seres humanos edifican sus vidas en pos de la virtud, guiados por la razón, entonces, la noción de "estructura de la virtud" indica -según Annas- cuál es el ideal de vida de las personas plenamente virtuosas, con completa posesión de la *phrónesis*, cuya función normativa es manifiesta.

Entre los puntos de divergencia de los tratamientos clásicos y contemporáneos está la denominada "apelación a la naturaleza".

Pero ¿Cuál es el papel de la naturaleza en la ética clásica? Annas distingue al menos dos sentidos: (i) "naturaleza" es aquello que nos es dado (caracteres u aspectos de los que no podemos escapar). También (ii) "naturaleza" es el fin u objetivo del desarrollo humano. Esta última es -a juicio de Annas- la apelación a un *ideal ético* regulativo articulado en una teoría ética, en términos de la cuál se pueden ubicar, criticar y modificar aquellos aspectos de las creencias éticas que descansan sobre la mera convención.

Annas se esfuerza en mostrar que esta concepción no conlleva a un esencialismo, aunque reconoce, que en algunas escuelas (los estoicos, por ejemplo), tuvo derivaciones deterministas. Annas insiste en que los filósofos antiguos reconocieron la riqueza de la "naturaleza humana" y sus capacidades, y sostuvieron, además, que un agente idealmente virtuoso tendría una vida

internamente armoniosa y unificada entorno a sus virtudes. Tal el sentido de la naturaleza como ideal ético regulativo. La escisión propuesta por Annas a la noción de naturaleza plantea algunos interrogantes que giran entorno a la manera en que esa noción, aún escindida, obra como punto de sutura entre el plano ontológico y el ético, entre el plano de la necesidad y el de un ideal regulativo.

Suele objetarse que la ética antigua es *egoísta*. Sin embargo, a juicio de Annas, esto es infundado y prefiere denominarlas "*self-concern* ethics", es decir, éticas que atañen a la propia persona. Ser virtuoso supone tambien tener en cuenta el bien de los otros y nos ocupamos de los otros de un modo no-instrumental cuando somos realmente virtuosos.

Ahora bien, en una ética hedonista ¿ es posible ocuparse de los otros en tanto que sí mismos (*other-concern*) ? Esta pregunta permite a Annas examinar por un lado a los cínicos, que expresamente rechazan todo valor intrínseco en lo que atañe a los demás y, por otro lado a los epicúreos y a los escépticos. Escrupulosamente señala los puntos de tensión entre la *ataraxia* como *télos* y *mi* preocupación por los amigos. Pero, ¿ la preocupación por los demás se limita sólo al ámbito de los amigos o lo excede ? Si esto último es así, la preocupación ¿se extiende a los conciudadanos ? o ¿ a toda la humanidad ? Las respuestas surgen de la comparación, el contraste y el reconocimiento de la influencia mutua del aristotelismo y el estoicismo.

Como estas escuelas defienden teorías de la justicia que exceden la noción "virtud del carácter", Annas examina cuál es el lugar de la justicia en tales teorías en relación con las instituciones. Una de las mayores dificultades de las éticas eudemonísticas es extender la noción de justicia como virtud del carácter al plano social. Reconoce en los epicúreos el aporte más interesante en este sentido. En efecto, aceptan la noción de contrato, pero -como muy bien subraya Annas- "contrato" no debe entenderse necesariamente a la manera hobbesiana sino, por el contrario, subrayando el carácter cooperativo de la asociación entre los individuos. Entonces, si bien Annas reconoce que la teoría epicúrea presenta dos niveles, éstos no entran en conflicto -como muchas veces se ha sugerido- si se comprende que cada una de las nociones de justicia requiere de una diferente motivación. Los dos niveles corresponden (i) a la actitud del agente hacia la justicia como modo de lograr su propia *ataraxia* y (ii) a su actitudante la justicia como fenómeno que le permite cooperar con los demás.

Ahora bien, el objetivo a alcanzar es la felicidad. Con la sola excepción de los Cirenaicos, la felicidad es aquel fin al que la vida del agente como un todo tiende. Si esto es así en todas las escuelas de la antigüedad, ¿qué se entiende, pues, por felicidad ? La estrategia de Annas es comparar las posiciones antiguas, digamos, la de los epicúreos y los estoicos, con una contemporánea, en este caso, la ética consecuencialista y la kantiana, respectivamente. Annas subraya, entonces, algunas diferencias significativas. En efecto, para los epicúreos, la felicidad no es episódica, antes bien suponen una concepción *katastemática*, que requiere, previamente, del desarrollo de la virtud.

El énfasis de Annas, entonces, se vuelca en mostrar que -a diferencia de lo que suele asegurarse- las posiciones éticas clásicas no defienden la concepción del sentido común sobre qué es la vitud y la felicidad, de modo que no reafirman el *status quo*. Un caso significativo lo constituye Aristóteles, que si bien toma los *endoxai* como punto de partida se aleja de ellos para proponer una concepción de felicidad del todo ajena a la del hombre común. Antes bien tanto sus concepciones, como las de los epicúreos y los estoicos, sobre la virtud y la felicidad, son ajenas al sentido común y se basan en la noción regulativa de

naturaleza.

El desdoblamiento de la noción de naturaleza permite a Annas sortear algunas paradojas, que resueltas por esta vía, enriquecen de manera significativa a las teorías de los autores clásicos. El eje de la obra, constituido por las nociones de virtud, preocupación por los otros y felicidad, exhibe y enfatiza las diferencias entre las teorías éticas clásicas y las modernas, en lo que aquellas tienen de no estructuradas y jerárquicas. Por cierto, la obra de Annas exige, a la par que proporciona, una lectura minuciosa, problemática, enriquecedora y controvertible de los clásicos. Su reconocida formación en esa especialidad le confiere una soltura crítica y una distancia teórica notables, que le permiten tanto recorrer problemas textuales como confrontar a los filósofos clásicos entre sí y con sus *colegas* contemporáneos.

María Luisa Femenías (UNLP-UBA)

JULIO DE ZAN, *Libertad, poder y discurso*. Editoriales Almagesto-Fundación Ross. Buenos Aires. 1993. 248 páginas.

Este libro recopila, reformulados, artículos que el autor publicó en años anteriores, con el añadido de tres extensos textos aún inéditos. El título del libro reseña los temas en él abordados. Tomados los capítulos en conjunto, predomina en ellos un fuerte sesgo polémico orientado en torno al problema modernidad-posmodernidad. El primer capítulo esboza una teoría crítica de la racionalidad y se intenta refutar las posiciones de G.Vattimo y M.Foucault. En los dos capítulos posteriores se ocupa el autor del concepto de libertad, examinando las relaciones entre los conceptos negativo y positivo de aquélla. El cuarto capítulo presenta un análisis de la esencia del poder político, con el objetivo de encontrar una diferenciación neta entre éste y el poder económico, es decir, se retoma el tema de los capítulos anteriores acerca de las relaciones entre lo público y lo privado, con el fin de elucidar, en suma, las relaciones entre la sociedad y el Estado. Los dos últimos capítulos, finalmente, exponen algunos de los motivos centrales de la ética de la comunicación, la cual es considerada por el autor como la única vía posible para la reconstrucción de una nueva legitimidad que supere la crisis que, a juicio de De Zan, aqueja a la actual legitimidad política.

El núcleo del libro lo constituye el capítulo cuarto, "El poder político", que aparece, no sólo como el trabajo más extenso, sino también como el de más largo aliento. Quizás por eso sea también aquél en que las falencias del libro se vuelven más notorias. De Zan intenta construir una "teoría pura de lo político" recurriendo a la recepción que realiza J.Habermas de la obra de H.Arendt. Desgraciadamente, es muy poco lo que se avanza fuera del marco proporcionado por estos autores, y lo que es más notable, cuando se intenta reformular ese marco teórico se sale completamente fuera de él para analizar las relaciones entre Estado y sociedad puramente en términos de la vieja teoría de los factores de poder, los cuales son sumariamente subsumidos bajo el concepto

de "racionalidad estratégica" y enfrentados al poder político, el que tendría un carácter exclusivamente "comunicativo" en tanto es patrimonio de toda comunidad constituída como tal. Por tanto, el *status* del Estado queda indefinido entre dos polos. El primero es el de negociador entre los factores de poder, simultáneamente, este negociador está enfrentado a todos ellos representando a la sociedad. El segundo es el de instancia que extrae exclusivamente su legitimidad del poder "comunicativo" que se genera en la sociedad. Así, el diagnóstico del autor acerca de la crisis de legitimidad que afectaría al poder político "[...]se debería interpretar más profundamente como consecuencia de un reflujo de las fuentes mismas de la generación del poder en la sociedad, y [...]esta retracción del poder político está motivada porque éste no encuentra los espacios adecuados para su autoproducción[...]" (p.160). El autor realiza una transpolación del diagnóstico habermasiano, primero a una consideración global de lo político, después a la realidad argentina. El resultado es que en ambos momentos permanece en una pura abstracción incapaz de alcanzar los fenómenos que se quieren aprehender.

La misma abstracción vuelve a aparecer en el último capítulo "Crisis de legitimidad y ética del discurso", en el que se intenta mostrar que la ética comunicativa es el único medio para superar aquella crisis, pero al mismo tiempo se analiza la necesidad de imponer límites a dicha concepción de modo que la efectividad misma de lo político no quede anulada y paralizada por el debate. Como resultado, la teoría de la acción comunicativa, a la que en la p.183 se consideraba como la explicitación o reconstrucción racional de las fuestes comunicativas del poder, de la legitimidad y de la normatividad social, a la vez que se rechazaba su carácter utópico, es recategorizada en la p..230 como una utopía que tiene ya siempre algún lugar en el mundo de la vida y se le adjudica un carácter similar al de las ideas regulativas kantianas. Por tanto, se vuelve incierto para el lector cuál es el mérito explicativo real de dicha ética si ante el impiadoso embate de la realidad debe ceder el lugar a la ética de la responsabilidad y hasta ¡al cálculo estratégico!

Llama la atención del lector la vehemencia con que De Zan defiende, paradójicamente, la corrección de la ética del diálogo racional frente a propuestas divergentes: "La mera racionalidad estratégica es insuficiente para explicar la constitución de la sociedad civil y de la civilización misma. Con ella no hubiera podido salir el hombre de la situación prehistórica hobbesiana de lucha de todos contra todos (a pesar del intento de Hobbes de demostrarlo), o hubiera retornado indefectiblemente a ella. Si la racionalidad estratégica fuera la única real no existiría siquiera el lenguaje, y la historia humana como tal nunca habría comenzado [...] Desde el momento que un hombre dirigió a otro la primera palabra [...] comenzó a tejerse la trama de la intersubjetividad, a constituirse el mundo de la cultura en la cual no domina la racionalidad estratégica sino la racionalidad comunicativa" (p..234). Pretender que la teoría de la acción comunicativa, más que un intento de explicación de la modernidad -y sobre todo en relación con la interpretación weberiana de ésta- es la clave de toda la historia humana es una evidente exageración que deja perplejo al lector y hace dudar de la consistencia de la defensa. Desafortunadamente, no es éste el único ejemplo en este libro en que todo aquél que no acepte las teorías de Habermas y Apel es, o vertiginosamente homologado con los defensores del monismo metodológico (p.180), o tachado de irresponsable intelectual, o "[...] cómplice de la desmovilización intelectual que el neoliberalismo requiere [...]"(p.16), etc.

El autor entiende su posición como una tercera vía superadora de un universalismo abstracto y un contextualismo histórico relativista. La razón comunicativa es interpretada como una *razón históricamente situada*. De Zan no nombra aquí a sus interlocutores, pero es fácil imaginarlos, ya que a continuación indica el carácter *nacional* de esa razón históricamente situada, de modo que no pueda ser equiparado con los defensores de un iluminismo cosmopolita. No queda claro en el texto y más bien se lo asume comouna evidencia por qué esa "situación histórica" de la razón es identificada con el problema de la nación; es decir, se realiza una adscripción de la razón comunicativa que evite todo conflicto con la identidad nacional, pero en ningún momento se explica por qué se consideran sinónimos el tematizar el "mundo de la vida" en el sentido en que lo entiende Habermas con la tematización de la nación. La situación histórica de la razón para De Zan tiene que ver inmediatamente con la identidad nacional, ninguna otra adscripción situacional de esa razón es siquiera sospechada, por ej. clase, sexo, tiempo, geografía (esta última no es un sinónimo inmediato de lo nacional), etc. Esta razón históricamente situada permitiría el diálogo entre los pueblos, pero otra vez se cae en la abstracción ya que ese diálogo está rígidamente pautado según la razón comunicativa (de otro modo correspondería a una razón estratégica), con lo cual sabemos ya adónde se dirige el diálogo, sabemos también en qué consiste la especificidad del nexo social definido por la acción comunicativa, o sea sabemos que se constituye así un *ethos* dialógico que sería la forma de vida común de los pueblos, por tanto "los supuestos y [...] los contenidos sustanciales de la cultura nacional de los pueblos que son los que definen su propia identidad [...]" serían nada más que un *ethos* secundario, y de valor anecdótico que carecería desde el vamos del papel fundamental que se le quiere dar.

Luis Alejandro Rossi

GARZON VALDES, E.Y SALMERON, F.(ED.) *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

La obra, escrita para homenajear a Luis Villoro en ocasión de su septuagésimo cumpleanos, reúne diecisiete artículos elaborados expresamente para la presente edición. Los textos recorren los variados temas tratados por el autor: el realismo y el relativismo, la relación entre conocimiento y acción, el concepto de ideología, la identidad nacional y la historia del indigenismo son comentados y discutidos por autores relacionados con los temas y la obra de Villoro.

En cuanto a los problemas concernientes al realismo y el relativismo, Ulises Moulines propone evitar tanto el relativismo, que conduce a la imposibilidad del discurso racional, como el platonismo implícito en la condición de verdad de la definición tradicional de saber, mediante su reformulación, pues considera que la definición de Villoro tendría consecuencias relativistas. Pérez Ransanz y Olivé, en cambio, objetan un posible realismo metafísico en Villoro. La primera, partiendo de la relación entre verdad y justificación como parámetro para distinguir entre internalismo y externalismo, caracteriza al autor como externalista. Halla en él además dos usos de objetividad ; en un caso, la objeti-

vidad epistémica es dependiente de las razones disponibles en una comunidad, en otro está respaldada por la verdad en términos de correspondencia, única explicación satisfactoria de la posibilidad de la objetividad; reconoce, sin embargo, dificultades en la admisión conjunta de la existencia de objetos ontológicamente independientes de los marcos conceptuales, pero , a la vez, gnoseológicamente dependientes. Esto además conduciría a la idea de una única descripción ideal del mundo. Estas dificultades, sostiene, podrían evitarse, si se suprime el supuesto de la verdad como propiedad intrínseca y absoluta de las proposiciones. León Olive, por su parte, defiende la idea de un realismo interno y de la verdad como aceptabilidad en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas, posición que confronta con el realismo metafísico que atribuye a Villoro, ya que implicaría la necesidad de admitir que sólo hay una única descripción verdadera y completa del mundo, pues Villoro concebiría la realidad como constituida por hechos y objetos independientes de los marcos conceptuales, y, en consecuencia, la existencia del hecho enunciado es independiente del acto de su enunciación. En una perspectiva diferente, Ernesto Sosa analiza la naturaleza ontológica de las experiencias sensoriales y la naturaleza de la mente que las constituye.

Otros autores indagan las relaciones entre problemas epistémicos y éticos. Jesús MosterIn introduce dos observaciones relativas a la racionalidad práctica; examina las precondiciones respecto de los grados de predeterminación y libertad y de preferencia o indiferencia, y enuncia las diferencias entre creencia y aceptación racional. El artículo de Nuño desarrolla una serie de reflexiones acerca del complejo problema del determinismo de las acciones humanas y la posibilidad de la libertad en el contexto de la crítica del dualismo de origen cartesiano. Camps, por su lado, analiza el rol de las creencias en valores morales frente al individualismo contemporáneo y el escepticismo ético. También con relación a la conexión entre conocimiento y acción, Salmerón presenta su comentario como una prolongación de las preocupaciones de Villoro por las relaciones del pensamiento con las formas de dominación; tomando como punto de partida a Platón, introduce la crítica de Kant de la facultad de juzgar como conciliación de la filosofía clásica con la ciencia moderna y describe la posición de Villoro como antikantiana, pues el origen de sus reflexiones radicarla, según él, en el pragmatismo. En la misma dirección, Pereda reconoce las contribuciones de Villoro respecto de los marcos prácticos de la empresa epistémica, al mismo tiempo que discute su concepto de saber, al que califica de relativista epistemológico, e introduce una contrapropuesta según la cual el concepto de saber tiene un sentido límite y un sentido operativo, esto es, como creencia razonable; de allí concluye la necesidad de una ética de las creencias, o más precisamente, de la argumentación.

Los problemas vinculados a la conexión entre las nociones de creencia e ideología son tratados por Ezequiel de Olaso, quien remite las dificultades que halla en el análisis de Villoro a las ambigüedades del concepto marxiano de ideología, ya que su aspecto doxástico puede interpretarse de maneras diferentes según repose en la ignorancia, la falsa conciencia o la voluntad de engañar. Sánchez Vázquez responde a la crítica que hace Villoro de su concepción de la ideología, de orientación marxista; señala que la crítica de la ideología desde el punto de vista gnoseológico no basta para invalidarla desde el punto de vista de su justificación por el interés particular de un grupo social puesto que no existe, según él, una instancia de justificación que no responda a un interés particular aunque éste puede ser universalizable. Mariflor Aguilar

se interesa por lo que denomina la dialéctica entre dominación y liberación en la obra de Villoro, esto es, cómo un pensamiento crítico y liberador llega a adquirir una función conservadora y se convierte en ideológico; esta tensión, cree ella, se articula en torno a otra oposición conceptual, la de la autonomía individual frente a una ética comunitaria.

El indigenismo y la cuestión de la identidad colectiva de los pueblos latinoamericanos es el eje de los trabajos de Garzón Valdés, de la Peña, MartInez Contreras y Florescano. El primero hace hincapié en la antinomia entre el respeto a la identidad indígena y la necesidad de su progreso en el marco de las complejas conexiones entre el individuo, su etnia y la nación en sentido moderno. MartInez Contreras aborda las relaciones entre lo europeo, lo autóctono y lo mestizo desde el pensamiento de Sartre. También Florescano centra su análisis en el problema de la alteridad, esto es, cómo reconocer y explicar al otro, a través de las concepciones del indígena en distintos períodos de la historiografía mexicana.

La compilación se cierra con el trabajo de Isabel Cabrera sobre la experiencia y el lenguaje religiosos. En suma, este brevísimo comentario de los artículos reunidos sólo pretende indicar que en esta compilación es posible encontrar temas fundamentales de la discusión filosófica de nuestro tiempo. Completan el volumen una respuesta de Villoro a las discrepancias y objeciones presentadas y una pormenorizada bibliografía de su obra compilada por Cristina Roa.

Evelyn T.Vargas
UNLP-CONICET

JESÚS: PADILLA GALVEZ, *Referenz und Theorie der möglichen Welten (Darstellung und Kritik der logisch-semantischen Theorie in der Sprachanalytischen Philosophie)*, Frankfurt/Mn.-Bern-New York, Peter Lang, 1989, 314 pp. (Europ. Hochschulschriften, Reihe XX, Bd. 267.)

Jesús Padilla Gálvez es un joven profesor español (nacido en Almería en 1959) doctorado en la universidad alemana de Colonia en 1988. El libro que reseñamos, publicado en alemán como volumen 267 de la serie XX de las Publicaciones Universitarias Europeas, nos propone en esencia los resultados de sus investigaciones para ese doctorado y es una grata sorpresa para quienes nos ocupamos de temas próximos del campo de la lógica y de su filosofía.

El propósito del libro es claro: analizar críticamente la relación entre lenguaje y mundo. La crítica se refiere fundamentalmente a las teorías dominantes acerca de esa relación. Como es obvio el punto central del análisis será el tema de la referencia, tema que en la actualidad conduce inexorablemente a temas como el de los mundos posibles, la identidad transmundana, la rigidez referencial, el esencialismo, etc. El trabajo de Padilla comienza con la crítica a la teoría causal de la referencia de Kripke, pasa de allí a la teoría de las descripciones y a una reconsideración del concepto fregueano de "sentido" (Sinn). La crítica a la concepción kripkeana lleva naturalmente a la problemáti-

ca filosófica del "mundo" desde la perspectiva de la semántica de "mundos posibles". Nuestro autor vuelve a insistir en un punto crítico importante, a saber, que la interpretación de Kripke supone una metafísica prekantiana, de modo tal que la relación entre lo designado y la referencia se describe en el marco de una peculiar relación de causalidad.

Padilla concede un lugar fundamental a las oposiciones fregueanas "Sinn-Bedeutung" y "Gegenstand-Begriff" para toda teoría lógico-semántica, pero procede también a una revisión crítica de su "ascenso semántico" (semantischer Aufstieg), cuya estrategia fundamental consiste - como es notorio - en el cambio de tema: de los fenómenos, al lenguaje sobre los fenómenos. Esta estrategia, iniciada por Frege y popularizada por la filosofía analítica, no está exenta de dificultades. El comienzo de la tarea crítica de Padilla se centra en un examen de la semántica kripkeana, especialmente la de *Naming and Necessity*, y su tratamiento de la identidad mediante la teoría de los mundos posibles. Según nuestro autor el error de Kripke consiste en equiparar el "Sinn" del nombre con una descripción (además del supuesto correcto de que la identidad debe satisfacer la ley de Leibniz sobre los indiscernibles). Dicha equiparación sólo valdría en contextos extensionales. Padilla insiste en cambio en que el concepto fregueano de "Sinn" es intensional y que hay que entenderlo como "perspectividad" o, en sentido husserliano, como "momento". Por otra parte para la teoría causal de la referencia de Kripke no existe estrictamente el sentido: "*La referencia no es otra cosa que una comunicación causal, que conecta el momento originario de la donación de nombre con el objeto o bien la persona.*" (pp. 281-282.)

El paso siguiente es la revisión de la teoría de los mundos posibles. La identidad - como es notorio - se define en ella de modo contrafáctico: dos términos son idénticos si y sólo si tienen la misma referencia en todos los mundos posibles. Por supuesto, con esta definición recién comienzan los problemas de la identidad intermundana, y de los mismos mundos posibles. Nuestro autor se decide por considerarlos **índices para modelos** de un lenguaje rico, pero no para todos los modelos posibles, sino sólo para los que satisfacen la referencia. La tesis kripkeana de que los términos individuales, y no la predicación, son las unidades atómicas del lenguaje no es aceptada por Padilla, quien analiza dicho presunto primado de los términos singulares en el marco del problema del acceso al lenguaje. Aquí se nos recuerda que "*la función de los términos singulares consiste en comunicar de qué objeto del lenguaje se afirma algo.*" (p. 285.) (Y ese algo primario es un predicado afirmado o negado.) El resultado a que arriba nuestro autor es que **la teoría causal de la refencia de Kripke, en la que el "Sinn" queda absorbido en aquella, es inaplicable**. Padilla defiende la distinción fregueana entre sentido y referencia, que resulta clara cuando se pone de relieve la diferencia entre el conocimiento de la verdad de un enunciado y el conocimiento de las proposiciones expresadas mediante un enunciado: para comprender la referencia de una expresión no basta saber a qué se refiere el hablante. Por lo demás explicita nuestro autor un círculo vicioso en la explicación causal de la referencia: según dicha teoría cuando existe una referencia ello sólo acontece porque las propiedades del objeto considerado son necesarias; pero su ser necesarias hay que deducirlo de la referencia. Por lo tanto se debe suponer una referencia previa, y así siguiendo *ad infinitum*.

Las noticias que hemos dado testimonian que el trabajo de Padilla es un cuidadoso y pormenorizado análisis de las dificultades de la teoría causal de la referencia. No podemos dar cuenta en tan breve espacio de los minuciosos detalles de la obra, pero no podemos dejar de señalar las numerosas

circularidades y *regressiones ad infinitum* que el autor expone prolijamente respecto de las tesis de Kripke, en especial en el caso del concepto de verdad.

El tema de la descripción y la designación rígida es también extensamente considerado. Como se recordará el nombrar supone una descripción rígida cuando conviene al objeto en todas las situaciones imaginables posibles y permite su reconocimiento. La designación rígida se caracteriza como un proceso de "mención" que se remonta al ritual originario del "bautizo". La referencia kripkeana es así instituida mediante un acto inicial de **ostensión** acompañado de la expresión del término. Contra esta caracterización kripkeana de la designación rígida nuestro autor presenta ejemplos que carecen tanto del ritual del bautizo ostensivo, cuanto de la cadena conservadora de la referencia. En el discutido caso del "arma secreta" (existente) se tiene una correspondencia entre la expresión y la descripción de su contenido determinada por un **acuerdo**. Por lo tanto es falso que sólo los designadores rígidos bautizados por ostensión tengan acceso a la referencia.

El recurso metafísico a la potencialidad (i.e. a una teoría de mundos posibles, conforme a la técnica lógica predominante en la actualidad) para resolver el problema de la referencia es también rechazado por Padilla merced a un cuidadoso examen, entre otros temas, de la identidad transmundana del objeto de los designadores rígidos. Las críticas del autor no se dirigen en general contra los desarrollos formales, muchos de ellos inobjetables, sino "contra los cuestionables supuestos metafísicos sobre los que se construyen" (p. 290). El problema de la identidad transmundana -como se recordará - está intimamente ligado a la tesis del esencialismo, que Kripke (y otros, como Rescher) comparte. Padilla rechaza dicha teoría y le imputa ser portadora de sinsentidos. Junto a ello insiste en que toda teoría cuantificacional correcta prescinde de la oposición esencial-accidental y enfatiza -siguiendo a Quine - que es inútil buscar un criterio adecuado para determinar propiedades esenciales mediante la teoría de los mundos posibles.

No podemos ocultar que se encuentran aspectos discutibles en la obra de Padilla Gálvez, pero tampoco queremos dejar de señalar que el libro que comentamos está inteligentemente escrito, que es rico en ejemplos y críticas bien construídas, que propone interesantes soluciones a numerosos problemas semánticos y que contribuye a avivar una discusión siempre abierta en el campo de la lógica y la filosofía.

Jorge Alfredo Roetti
CONICET -UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR -

OBIOLS, G. A. y RABOSSI, E. (comps), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, 1993, 173 pág.

Esta obra reune los trabajos presentados en las "Jornadas sobre enseñanza de la filosofía", que se realizaron en el Museo Roca de la Ciudad de Buenos

Aires, los días 5 y 6 de agosto de 1993. Ellos son el resultado del Proyecto "Programa para el mejoramiento de la Enseñanza de la Filosofía" subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA y que tiene como objetivo principal efectuar un diagnóstico de la práctica docente en Filosofía para renovarla en todos sus niveles con recomendaciones y acciones concretas. El libro contiene no sólo los artículos leídos durante las Jornadas, sino también las discusiones críticas a cargo de invitados especiales, quienes reconocen coincidencias, presentan objeciones o amplían el punto de vista expuesto en busca de consenso. Una consideración exhaustiva de cada uno de ellos, excedería los límites de este trabajo. Trataré más bien de ofrecer una guía de los principales planteos y aportes que sirva de exhortación a la lectura del texto mismo.

La compilación de los trabajos se hizo en función de cuatro núcleos temáticos. Uno general, que incluye el artículo "Enseñar Filosofía y Aprender a filosofar: Nuevas reflexiones" de E. Rabossi, en el cual se plantea la dependencia de las estrategias didácticas respecto del enfoque ya sea crítico, dogmático o ecléctico del conocimiento filosófico mismo, privilegiando el modelo crítico. Este es también el único artículo que aborda el problema de la dimensión profesional de la práctica filosófica, proponiendo alternativas a las clásicas de docencia e investigación para permitir una mejor inserción laboral del filósofo en la sociedad.

El segundo núcleo temático trata cuestiones de la enseñanza filosófica en el nivel universitario. El artículo "Seminarios de Grado y Posgrado en la enseñanza de la Filosofía" de M. Costa, tiene consideraciones realmente valiosas sobre el rol docente, metodología, finalidad y evaluación de seminarios, según sean de Grado o Posgrado.

El tercer artículo "La enseñanza de la Filosofía como la enseñanza de una técnica: el problema de los instrumentos de evaluación" de M. C. González y N. Stigol argumenta en favor de un modelo crítico (MC) de la enseñanza de la Filosofía que dista en mucho del modelo vigente (MV). Mientras que el MC consiste basicamente en la enseñanza de un conjunto de habilidades críticas que apuntan a filosofar, es decir, a producir tesis filosóficas argumentativamente justificadas, el MV intenta solamente conocer posturas filosóficas. Me parece particularmente importante la consulta de la lista de habilidades e instrumentos de evaluación a la hora de establecer los objetivos y de elegir las estrategias didácticas adecuadas. Por otra parte, considero que el MC debe ser complementado con un serio estudio acerca de los criterios de selección y organización de los contenidos sobre los cuales se aplican tales habilidades críticas.

El segundo artículo de esta sección, "Los seminarios en la enseñanza de la Filosofía", de las mismas autoras junto a E. Rabossi, no es sino una aplicación del enfoque crítico a un seminario por lo que creo que debería haberse ubicado en tercer lugar. La propuesta de que el trabajo monográfico se realice **durante** el seminario para su lectura y discusión pública le permite al alumno enriquecer su trabajo con el apoyo docente e introducirse en la praxis filosófica profesional.

El tercer núcleo temático plantea interrogantes más específicos como la incorporación de la temática del género para mejorar la enseñanza de la Filosofía. El artículo "Género y enseñanza de la Filosofía" de M. I. Santa Cruz, particularmente debatido durante las Jornadas, insiste en la necesidad de tomar conciencia del rasgo androcéntrico de la Filosofía y del prejuicio existente en medios académicos respecto del valor de los estudios de género. Es necesario,

por tanto, tomar una posición fundada respecto de estos estudios y, si se les otorga valor, introducir sus aportes en la enseñanza de la Filosofía. La autora propone cuatro alternativas de inclusión: 1) como una carrera, un programa, un área; 2) como una asignatura particular; 3) como contenido particular dentro del programa de varias materias; 4) como un enfoque que esté presente en cada una de las asignaturas. Luego de analizar ventajas y desventajas de cada una de ellas, privilegia la cuarta alternativa, aun cuando advierte que requiere conciencia de género por parte de quien enseña Filosofía.

A. C. Couló en su artículo "Filosofía y divulgación" establece alternativas y condiciones a tener en cuenta para la difusión del conocimiento filosófico. Considera que los medios de comunicación masivos pueden ser un instrumento útil, no sólo para la renovación de la enseñanza secundaria sino también como un aporte a la educación no formal.

El cuarto núcleo temático aborda problemas de la enseñanza filosófica en el nivel medio. El desenvolvimiento de actitudes es frecuentemente minimizado o completamente ignorado en la planificación de objetivos. M. Frassineti de Gallo en su trabajo "Las actitudes en la enseñanza filosófica" trata este tema desde dos ángulos: 1) cómo generar actitudes positivas o negativas respecto de nuestra materia y 2) cómo generar actitudes positivas a través del aprendizaje. Con respecto al primero, ofrece indicadores concretos para diagnosticar el grado de interés o rechazo de la materia y establece los factores que favorecen u obstaculizan el aprendizaje. En cuanto al segundo, sugiere una lista de actitudes deseables y, a partir de ella, un conjunto de contenidos, técnicas didácticas y recursos para ejemplificar esta temática en el nivel medio. El propósito del trabajo es principalmente didáctico, y la experiencia de la autora en esta materia le otorga un singular valor. Podría servir como disparador de una reflexión ética sobre los valores y su aprendizaje que fundamentara la elección de la pedagogía adecuada.

El artículo siguiente de G. Obiols y L. Agratti analiza la incidencia que las distintas concepciones de la filosofía han tenido sobre la enseñanza misma, a través del análisis de los programas y libros de texto. Es sorprendente observar que, a pesar de la diferencia en los contenidos que incluyen, todos los textos coinciden en su forma pues ofrecen una gran cantidad de información y casi ninguna actividad para los alumnos. En las notas a este artículo se pueden consultar los textos que sí tienen cierta preocupación didáctica.

El mismo autor presenta su "Proyecto de lineamientos curriculares básicos para el área de Filosofía en la escuela secundaria" para acordar un programa mínimo de las asignaturas filosóficas. Propone que el área de filosofía comprenda al menos dos asignaturas "Lógica y Metodología de las Ciencias" y "Problemática filosófica", que deberían impartirse en los dos últimos años del nivel medio, con una carga horaria de al menos tres horas semanales y en **todas** las modalidades de la escuela secundaria. Sería conveniente incluir una asignatura específica de ética, para permitir al alumno tomar conciencia crítica de las normas y valores sociales vigentes. En cuanto a la especificación de objetivos, en sus tres áreas: contenidos, habilidades y actitudes, remito a la lectura del texto, sobre todo en lo que respecta a criterios de selección y organización de contenidos, poco considerados en el resto de los artículos. Finalmente se refiere al problema de la formación de los profesores del ciclo medio. El punto fue objeto de reiterada discusión debido a la falta de articulación entre la Universidad y la escuela secundaria y a la existencia de muchos profesores que sólo tienen títulos supletorios. Esta situación debe ser revertida ofreciendo cursos de actualización en los que participen especialistas

de las distintas cátedras universitarias y exigiendo la posesión del título específico para enseñar filosofía.

M. T. José, en su artículo "Filosofía: prejuicios y confusiones" da respuestas claras a los cuestionamientos más comunes con los que debe enfrentarse el profesor de Filosofía, a saber, el de la inutilidad, oscuridad, falta de conexión con la realidad y desvalorización de la Filosofía frente a la Ciencia.

El libro se cierra con una bibliografía actualizada que incluye libros y publicaciones periódicas sobre la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía en general, en sus particulares asignaturas y en sus diferentes niveles.

Sobre el tema de la enseñanza de la Filosofía existe una amplia bibliografía, pero no siempre se cumplen los requisitos que presenta esta obra, i. e., a) fundamentación teórica, b) apoyo empírico, c) atención a las peculiaridades de la enseñanza filosófica en nuestro país. De ahí la importancia y singular valor de estos estudios, en los que se toma posición sobre las cuestiones que presenta la enseñanza de la Filosofía, desde la perspectiva de quienes la profesan.

S.G. Di Camilo

Cuadernos sobre Vico. Nro 1 - 1991 Consejo Directivo: Director: Prof.Dr. José M. Sevilla Fernández (Univ. de Sevilla) Director Adjunto: Prof. Dr. Miguel A. Pastor Pérez (U.N.E.D. Centro Asociado de Sevilla).

El consejo consultivo está conformado con los conocedores más destacados del pensamiento viquiano a nivel internacional. A partir del pensamiento de Giambattista Vico como eje de sus estudios, *Cuadernos sobre Vico* mantiene un perfil interdisciplinario, dirigido a reunir estudios y colaboraciones desde los más diversos ámbitos científicos y filosóficos que se presten, apuntando entre sus objetivos centrales al estudio histórico, la investigación temática, y la difusión e información de ideas. Asimismo, se interesa especialmente por los temas que esclarecen aspectos relacionados con la cultura española e iberoamericana.

El contenido de este n'mero se divide en tres partes. La primera, más amplia, se denomina "Estudios sobre Vico y la cultura hispana". La segunda, "Estudios viquianos", comprende tres artículos que relacionan el pensamiento de Vico con Hobbes, Derrida, y la poética de la modernidad, respectivamente. La tercera incluye la bibliografía viquiana disponible en castellano, anunciando para los próximos números, índices de estudios bibliográficos críticos e informativos. Se irán publicando también traducciones al español de textos viquianos. Finalmente, se adjunta la normativa que regula las propuestas de colaboración.

Redacción y Administración. Cuadernos sobre Vico. Prof. Dr. José M. Sevilla. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Avda. San Francisco Javier sn. 41005-Sevilla

Martín H. Sisto

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, N° 2 (Noviembre 1994)

CRONICA

VII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA:

Entre el 22 y el 26 de noviembre de 1993 se celebró en Río Cuarto, Córdoba, el VII Congreso Nacional de Filosofía y III de la Asociación Filosófica de la República Argentina. Luego de la lamentable desaparición física del Dr. José Julian Prado, Secretario general del Congreso, se hizo cargo de la organización del mismo el Prof. Carlos Perez Zavala, quien merece un reconocimiento por el éxito de la labor asumida en difíciles circunstancias. El Congreso contó con la presencia de importantes invitados extranjeros, tales como Javier Muguerza, Manuel Reyes Mate y Javier Echeverría del Instituto de Filosofía de Madrid, Hans Poser de Berlín, León Olivé y H.Cerrutti Guldberg de México, Renato Cristín de Trieste y Manuel Cruz de la Universidad de Barcelona.Abrió las sesiones el Prof. Andrés Roig de Argentina con una disertación sobre "La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana". Las sesiones plenarias estuvieron a cargo de A.Cupani, H.Faas, M.Presas, E.de Olaso y O.Guariglia y Ricardo Maleandi de Argentina, y J.Muguerza, M.Reyes Mate, J.Echeverría y M.Cruz de España.

Los temas de las mesas redondas fueron:"La construcción de la subjetividad femenina: debates filosóficos sobre el género","La enseñanza de la filosofía","Libertad y tolerancia en el Siglo XVIII, "Leibniz:aspectos actuales de su filosofía", "Concepto y alcance de la ética aplicada" "La relación matemática-mundo","Filosofía y sofística en la polis global", "Constructivismo y relativismo", "Crisis de la Universidad o Universidad en crisis", "Etica y postmodernidad".Las ponencias fueron leídas en forma simultánea de acuerdo con las distintas áreas temáticas y contaron en la mayoría de los casos con discusiones interesantes. Al final del congreso se renovaron las autoridades de la Asociación filosófica de la República Argentina (AfRA). La presidencia quedó a cargo de Carlos Perez Zavala de Río Cuarto y la Secretaría de Eduardo Flichman de Buenos Aires. Como actividades complementarias del Congreso se realizó la presentación del libro de J.J.Prado *Problemas filosóficos de la inteligencia, del acto y de la cultura*, edición póstuma de la Universidad Nacional de Río Cuarto, y de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que en

forma conjunta editan el Instituto de Filosofía de Madrid, el Instituto de Filosofía de del UNAM,México y el Centro de Investigaciones Filosóficas (Cif) de Buenos Aires,Argentina.

María Julia Bertomeu

EL XIII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA

Del 4 al 9 de julio de 1994 se realizó en la Universidad de los Andes, Bogotá, capital de Colombia, el XIII Congreso Interamericano de Filosofía organizado por las Sociedades Interamericana y Colombiana de Filosofía.

Bajo la consigna "El trabajo filosófico de hoy en el Continente", el propósito del congreso fue mostrar la práctica filosófica realizada en las Américas sin restricción temática alguna. Esto se vió reflejado en la variedad y amplitud de temas, tanto de las conferencias, como de más de un centenar de comunicaciones que tuvieron lugar en simposios simultáneos organizados en las siguientes áreas: Filosofía Antigua y Medieval, Filosofía de la Ciencia I, Democracia, Pensamiento Filosófico Americano, Estética, Descartes-Spinoza, Filosofía de la Ciencia II, Etica, Filosofìa y Cultura, Filosofìa del lenguaje, Filosofía política I, Filosofía Moderna y del Siglo XX, Etica II, Filosofía de la Lógica I, Filosofía de la Liberación, Filosofía política II, Epistemología, Hegel, Etica III, Filosofía de la Lógica II, Derechos Humanos, Filosofía de la Mente, Filosofía Política III.

Tampoco faltó el aporte enriquecedor de especialistas europeos como Adela Cortina (U. de Valencia), Juan F. Selles Dauer (U. de Navarra), Reyes Mate (Instituto del CSIC de Madrid), Gianni Vattimo (U. de Torino), Patrice Vermeren (París I) y Fritz Wallner (U. de Viena).

Las conferencias estuvieron a cargo de Carlos Alchourrón (U. de Buenos Aires, "Para una lógica de la razón"), Francisco Bravo (U. Central de Venezuela, "¿Puede la acción política ser una acción

moral?"), Donald Davidson (Berkeley U., "Objectivity of Values"), Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown U., "Platón contra Tucídides"), Osvaldo Guariglia (CIF, "Universalización y universalismo en la Ètica contemporánea"), Alberto Cordero Lecca (CUNY, "La aceptación de las cualidades ocultas"), Selkjo Loparic (U. de Campinas, "Etica y finitud"), Thomas McCarthy (Northwestern U., "On the Pragmatics of Communicative Reason"), Francisco Miró Quesada (U. de Lima, "Filosofía norteamericana y filosofía latinoamericana: divergencias y convergencias"), Ulises Moulines (U. de Munich, "¿Existe progreso genuinamente científico?"), Ezequiel de Olaso (U. de San Andrés, "Escepticismo cognitivo en los Estados Unidos y en América Latina"), León Olivé (UNAM, "Razón y sociedad: ¿pueden tener un enfoque y una solución racionales los grandes problemas sociales contemporáneos?"), Miguel Orellana Benado (U. de Santiago de Chile, "Naturaleza humana, formas de vida y pluralismo en la Ètica"), Mario A. Presas (CIF, "La verdad de la ficción"), Manuel Reyes Mate ("La razón anamnética: un desafìo del espíritu judío a la razón occidental"), Richard Rorty (U. of Virginia, "Truth and Rationality"), Alberto Rosales (U. Simón Bolivar, "Hombre, cuerpo y conciencia"), Fernando Salmerón (IIF UNAM, "Problemas morales de la diversidad cultural"), Plinio J. Smith (U. de Curitiba, "Escepticismo, terapia y vida común"), Ernesto Sosa (Brown U., "Objetividad en la Ètica"), Marilena de Souza Chaui (U. de San Pablo, "Espinoza e a idea de parte de natureza"), Gianni Vattimo ("Ermeneutica, democrazia, emancipazione").

Paralelamente se llevó a la cabo la elección del nuevo presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Así, Eduardo Rabossi (Argentina) cedió su puesto a Carlos B.Gutiérrez (Colombia).
También tuvo lugar la presentación del proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofìa y de sus seis primeros tomos por parte de Siglo del Hombre Editores y los Comités Editorial y Académico de la Enciclopedia.

Marcelo Mendoza Hurtado

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XX AÑO 1994

ARTICULOS

Julia Annas: Argumentaciones éticas a partir de la naturaleza: Aristóteles y después 221
M.F. Burnyeat: ¿Qué sucede cuando Aristóteles ve el color rojo y oye el Do mayor? 3
Manuel Cruz: Comprensión e identidad. Encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción. 237
Javier Echeverría: Crítica y propuesta a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación 283
Osvaldo Guariglia: "Se debe", entonces "yo debo": ¿implicación? 303
Luis Eduardo Hoyos Jaramillo: La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento **195**
Virginia López Domínguez: Pascal: el hombre ante la perspectiva de la nueva ciencia 259
S.F. Martínez: Realismo interno versus realismo contextual, el caso de la mecánica cuántica 53
M. Reyes Mate: El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental 37
Marcelo Sánchez Sorondo (h): Del alma al espíritu: la antropología de Tomás de Aquino 21
Pablo da Silveira: Teoría de la Justicia y concepciones del Bien: el caso de John Rawls *versus* Sandel & Co. 63

DISCUSION

Mariflor Aguilar Rivero: Ideología: creencia, verdad y consenso 145
Osvaldo Guariglia: Respuesta a algunas objeciones 327
María Herrera Lima: .Los ejemplos literarios en la filosofia moral. Comentario al trabajo de Osvaldo Guariglia 319
Ezequiel de Olaso: Respuesta a Villoro 333
Margarita M. Valdés: ¿Cómo es posible aceptar sin contradecirse "debo hacer X" y no aceptar "se debe hacer X"? **311**
Luis Villoro: Respuesta a Mariflor Aguilar 157
John R. Welch: Hacia una lógica de analogía: una contrapropuesta 161

NOTAS

Magdalena Holguín: Sobre la certeza 347
Mario A. Presas: En busca de sí mismo 87
Claudia Razza: El *Lebenswelt* entre fenomenología y metaforología 95
Arleen Salles: Racionalidad, emociones y acción moral 111
María Isabel Santa Cruz : Actualidad del tema del hombre: los estudios de la mujer 337
Felipe Soeiro Chaimovich: Locke e o argumento do sonho 135
Nicanor Ursúa: Cerebro y conocimiento:hacia una reconsideración científico-natural de las categorías 125

ESTUDIO CRITICO

Antonio Battro: Filosofía y ciencia cognitiva 169

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Carlos Thibaud, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno).*(Miguel Giusti).
Casertano, Giovanni, *L'eterna malattia del discorso (quatro studi su Platone*) (Graciela M. de Pinotti).
Marie Mc Ginn, *Sense and Certainty*, (Sergio Palavecino).
David Sobrevilla (comp). *Filosofía, política y estética en la* Crítica del Juicio *de Kant.* (María J. Bertomeu). 181
Evelyne Andreewsky et alia, *Systémique et cognition*, (PabloGarcía);
K.O Apel y R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, (Oscar Esquisabel);
E.Sosa, *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, y
E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, (Samuel.Monder);
J. Annas, *The morality of Happiness*, (María .L. Femenías);
J. de Zan, *Libertad, poder y discurso.* (L.uis A. Rossi);
Garzon Valdes, E.y Salmeron, F.(ed.) *Epistemologia y cultura en torno a la obra de Luis Villoro.* (Evelyn.T.Vargas);
J.: Padilla Gálvez, *Referenz und Theorie der möglichen Welten* (J. Roetti);
Obiols, G.A, y Rabossi, E. (comps), *La filosofía y el filosofar.* (S. Di Camilo);
Cuadernos sobre Vico. (M. Sisto) 357

CRONICA

VII Congreso Nacional de Filosofía: (María J. Bertomeu)
Ciencia hoy:
XIII Congreso Interamericano de Filosofía (M. Mendoza Hurtado) 377

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Manuel Cruz: Calidades de la espuma

L.E. HOYOS JARAMILLO. Dirección: Depto. de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Colombia, Ciudad Universitaria. Bogotá. Colombia.

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ. Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctora por la Universidad Complutense (Madrid). Es Profesora titular de Filosofía en esta última Universidad. Se dedica especialmente al estudio del idealismo alemán, habiendo traducido la *Reseña de Enesidemo* de Fichte, *El sistema del idealismo trascendental* de Schelling y *Para una filosofía de la intersubjetividad* de Fichte. Libros publicados: *La concepción fichteana del amor y Fichte.* Artículos en *RLF*, Revista de Filosofía (Madrid), Diánoia, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Dirección: Urbanización El Tomillar 27, San Lorenzo del Escorial, 28200 Madrid. España.

S.F. MARTÍNEZ. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. Circuito Mario de la Cueva. Ciudad de la Investigación en Humanidades. Ciudad Universitaria. DF 14510. México.

CLAUDIA RAZZA. Egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Reconocimiento del título en la Universidad de Trieste. Posgrado en la Universidad de Trieste, becada por el Gobierno Italiano. Actualmente miembro de la cátedra de Filosofía del Lenguaje en la misma Universidad. A cargo de un seminario sobre el tema que investiga: la metáfora extralingüística. Dirección: Sistiana, 10 34019 Trieste, Italia.

REYES MATE. Dirección: Instituto de Filosofía CSIC. Pinar 25, 28006 Madrid, España.

ARLEEN L. F. SALLES. Doctora en Filosofía (State University of New York at Buffalo, 1992). Su tarea de investigación se centra en temas de ética, especialmente el desarrollo del carácter moral y el papel que juegan las emociones en la vida moral. Dirección: 33 Corsa Terrace #10B, Ridgewood, NJ 07450 USA.

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO. Universidad Lateranense. Facultad de Filosofía. Decano. Roma 00120. Italia.

MARIA ISABEL SANTA CRUZ. Profesora de Filosofía (UBA, 1967). Doctora en Historia de la Filosofía (Univ. de París - Sorbona, 1972). Profesora asociada regular de Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Investigadora independiente del CONICET. Directora de proyectos de investigación de UBA y CONICET. Autora de numerosas publicaciones tanto sobre Filosofía Antigua -particularmente sobre Platón y Plotino- como sobre Teoría de Género, en el país y en el extranjero.

PABLO DA SILVEIRA. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades de Montevideo (Universidad de la República). Investigador del Programa de Teoría Política del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH). Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica del Uruguay. Dirección: Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), Zelmar Michelini 1220, 11100 Montevideo, Uruguay.

FELIPE SOEIRO CHAIMOVICH. Dirección: R. Nove de duhlo, 652. 04739 - 010. Sao Paulo - S.P. Brasil.

LUIS VILLORO. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de El Colegio Nacional. Premio Nacional de Ciencias en Filosofía e Historia (México 1985). Premio de la Universidad Nacional Autónoma de México en Investigación en Humanidades (México 1990). Antiguo Embajador de México ante la UNESCO (1983-1987). Autor de numerosos libros y artículos sobre filosofía e historia de las ideas. Los más recientes: *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México. *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México. *El pensamiento moderno (Filosofía del Renacimiento)*, Fondo de Cultura Económica y El Colegio Nacional, México. Dirección: Río San Angel 63, Departamento 10, Col. Guadalupe YNN 01020, México, D.F.

NICANOR URSUA es doctor en Filosofía por la Universidad de Munich (Alemania). Catedrático de Teoría del Conocimiento en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (Departamento de Filosofía). Autor, entre otros, del libro "Cerebro y Conocimiento: un enfoque evolucionista" (editorial Anthropos, Barcelona 1993) publicado recientemente. Dirección privada; Paseo de la Fe nº 50 B. 20007 San Sebastián.

JOHN R. WELCH es doctor en filosofía por Boston University, y profesor de filosofía en la Saint Louis University-Madrid. Anteriormente ha sido profesor en la University of Southern California-Madrid, Wellesley College, University of Massachusetts-Boston, y Boston University.

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 (Wordstar - MS Word - Word Perfect, 5.0 y ss.). Se solicita el envío de un disco de cualquier tipo 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 anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, 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 la 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 (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones 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.