

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XIV N° 1

Ernesto Sosa: Filosofía en serio y libertad de espíritu

Mark Platts: ¿ Tiene algún porvenir la filosofía moral ?

Samuel Cabanchik: Juegos de lenguaje, significado y sentido

Raúl Orayen: Sobre relevancia, deducibilidad y condicionales:

Respuesta a Miró Quesada y Dorothy Edgington

Angel Cappelletti: Aristóteles y las teorías del origen de la vida

Luis A. Camacho: Hacia una lógica de la argumentación por analogía

Ricardo Ferrara: Sobre la filosofía hegeliana de la historia

Tomasini Bassols: Reglas y lenguaje privado: un reciente estudio de Kripke

Concurso Bernardo Houssay

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. XIV, N° 1- MARZO 1988

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Oswaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (México)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)	Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Puerto Rico)	Margarita Valdés (México)
Enrique Villanueva (México)	Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201z
U.S.A.

Argentina

Individuos.....	A 100
Instituciones.....	A 200

Exterior:

Individuos.....	US\$ 18
Instituciones.....	US\$ 26

Por vía aérea, recargo de.....US\$ 4

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Editor responsable: Oswaldo Guariglia. 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.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1988

Volumen XIV

N° 1

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Ernesto Sosa: Filosofía en serio y libertad de espíritu	3
Concurso Bernardo Houssay	26
Mark Platts: ¿ Tiene algún porvenir la filosofía moral ?	27
Samuel Cabanchik: Juegos de lenguaje, significado y sentido	35

DISCUSION

Raúl Orayen: Sobre relevancia, deducibilidad y condicionales: Respuesta a Miró Quesada y Dorothy Edgington	53
--	----

NOTAS

Angel Cappelletti: Aristóteles y las teorías del origen de la vida	75
Luis A. Camacho: Hacia una lógica de la argumentación por analogía	79

ESTUDIO CRITICO

Ricardo Ferrara: Sobre la filosofía hegeliana de la historia	89
Tomasini Bassols: Reglas y lenguaje privado: un reciente estudio de Kripke	95

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Libros recientes sobre Hume (Margarita Costa). Margaret A. Hagen: Varieties of realism, Geometries of Representational Art (Carola Blaquier).	
Juan José Acero Fernández: Filosofía y análisis del lenguaje (Lourdes Valdivia). N.L. Cordero: Les deux chemins de Parménide (María Luisa Femenías)	104
Crónica	126

COLABORADORES

ERNESTO SOSA. Véase RLF X, 1 (marzo 1984)

MARK PLATTS. Miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de *Ways of Meaning* (London, 1979), compilador de *Reference, Truth and Reality* (London, 1980). Publicaciones recientes: "Desire and Action", *Nous* 1986, "The Object of Desire", *Crítica* 1985, y "Hume and Morality as a Matter of Fact", *Mind* 1988.

SAMUEL CABANCHIK. (1958). Egresado de la carrera de filosofía (Universidad Nacional de Buenos Aires). Docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Becario de Perfeccionamiento del CONICET. Publicaciones: *El absoluto no sustancial, ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean Paul Sartre*, premio "Coca-cola en las artes y las ciencias" 1984; artículos y comunicaciones a congresos sobre filosofía de la mente y el lenguaje. Dirección: Instituto de Filosofía. 25 de Mayo 217, Buenos Aires. Argentina.

RAUL ORAYEN. Véase RLF XI, 3 (noviembre 1985)

ANGEL CAPPELLETTI. Véase RLF IX, 2 (julio 1983)

LUIS CAMACHO NARANJO. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid (1967) y Doctor en Filosofía por la Catholic University of America (Washington, D.C. 1973). Autor de *Introducción a la lógica* (Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1983) y *Lógica Simbólica Básica* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1987). En colaboración ha publicado también *Causalidad y Determinación* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1977), *Filosofía para la Educación diversificada* (EUNED, 1979) y *Conocimiento y Poder* (Nueva Década, 1981). Autor de numerosos artículos en inglés y español en revistas de Costa Rica y Estados Unidos. Dirección: Asociación Costarricense de Filosofía. Escuela de Filosofía. Universidad de Costa Rica.

RICARDO FERRARA. Véase RLF IX, 1 (MARZO 1983)

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS. Véase RLF XIII, 3 (noviembre 1987)

FILOSOFIA EN SERIO Y LIBERTAD DE ESPIRITU

Ernesto Sosa

Mi tema es una gran división que separa a los filósofos tanto en la ética como en la filosofía de la ciencia. Es esta una de las grandes divisiones filosóficas de todos los tiempos:

LIBERTAD	SERIEDAD
Subjetivismo	Objetivismo
Relativismo	Absolutismo
Antirrealismo	Realismo
Historicismo	Universalismo

Por comodidad terminológica bautizo estas dos posturas con sendos rótulos. A la izquierda está la "filosofía de libre espíritu", y a la derecha la "filosofía en serio". Para abreviar aún más digamos que a un lado está la tradición de "libertad; y al otro la de "seriedad."

Expongo una concepción de la tradición de seriedad y considero ataques a la misma por parte de la filosofía del libre espíritu en sus diversas formas: el deconstruccionismo y textualismo de Derrida, el historicismo y sociologismo de Foucault, el neopragmatismo de Rorty, la hermenéutica de Gadamer, y otras. Sin definir cada una de estas formas que hoy adopta la tradición de libertad, extraigo de ellas una crítica combinada a la seriedad. Examinó también algunas de sus ideas positivas, pero sobre todo considero su crítica combinada a la seriedad.

La crítica "combinada"--llamada aquí "de libre espíritu" por comodidad--no tendría el apoyo de *todo* espíritu libre: Pero todos los bandos contribuyen a ella, algunos más extensamente que otros. La influencia del pensamiento libre se extiende más allá de la filosofía académica: no sólo en los estudios históricos, con Foucault, sino también en la teoría crítica y literaria, hoy muy extendida, con Derrida, Rorty, y otros. Un movimiento aliado lo es el de Critical Legal Studies, cuyo teórico Roberto Unger predica el dominio de la ideología por sobre todo valor o norma, y la falta de base para cualquier estructura político-legal; y aboga en favor de la revisión y el cambio constante:

la destrucción de toda estructura sin necesidad de base alguna ni fin ulterior que lo justifique, como cabría suponer).¹

En años recientes casi todo el mundo quiere unirse al campo de la libertad. Pero si hemos de evitar esclavizarnos a la moda eso aquí no importa o importa poco. Regresemos a las cuestiones mismas.

1. Filosofía en serio

La filosofía en serio de que hablo es la tradición platónica comprometida con una realidad objetiva cognoscible por la mente pero independiente de ser conocida o siquiera concebida o de cualquier forma pensada--independiente al menos de cualquier pensamiento humano. Esto deja cabida para el idealismo, n.b., y hasta el Obispo Berkeley tiene su lugar debido en esa tradición: los espíritus Berkeleyanos, desde el Ser Supremo para abajo, realmente piensan, sin que su pensar requiera para su realidad el apoyo de ser pensado por cualquier otro pensamiento; sus pensamientos poseen, por lo tanto, una realidad independiente de ser objeto de cualquier pensamiento humano. Lo mismo acerca del *cogito* cartesiano. Y lo propio con respecto a mucha axiología y ética cuyos fundamentos para el bien o el derecho residen en la preferencia humana; lo cual les permite a dicho bien o derecho tanta objetividad como se encuentre en tal preferencia, preferencia que será como sea, independientemente de lo que nadie piense al respecto, y que podría inclusive existir sin ser objeto de pensamiento alguno.

Según nuestra filosofía en serio, además, la realidad objetiva nos provee no sólo de objetos de conocimiento, sino también de puntos de partida y métodos obligatorios. Estos puntos de partida y métodos definen una estructura ahistóricamente permanente que determina el uso legítimo de la razón, y fija las condiciones y extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien, y el derecho.

Muchos ven hoy a tal filosofía como algo demasiado *solemne*, y la rechazan porque se consideran serios pero no solemnes.²

¹ Véase, de Unger, "The Critical Legal Studies Movement," *Harvard Law Review* 96 (1983). Además: *Passion: An Essay on Personality* (New York: The Free Press, 1984).

² La teoría crítica de Habermas es un caso especial, difícil de categorizar por su vacilación sobre si tomar un vuelco trascendental. Raymond Geuss ha demostrado que Habermas vacila ya a mediados de la década de los sesenta. Véase *The Idea of a Critical*

Por ejemplo, muchos rechazan el realismo moral y el objetivismo axiológico al tiempo que aceptan la objetividad de la naturaleza. Otros rechazan de cuajo el realismo, tanto en la estética como en la ética, tanto en las matemáticas como en las ciencias naturales. En su tiempo los positivistas lógicos rechazaron todo realismo por considerar que la supuesta cuestión es una pseudo-cuestión sin valor alguno. Pero la cuestión ha enterrado al positivismo y hoy se debate extensamente, atrayendo aún el realismo moral considerable y creciente atención seria.

La filosofía en serio y la de libre espíritu constituyen confines opuesto, y muchos quedan en el medio, sin aceptar ninguna de las dos en forma absolutamente pura. He escogido extremos opuestos para un contraste más obvio y dramático. Sin embargo, en lo que sigue designaré como libre espíritu a cualquier filosofía que revele rasgos notables de libertad, aunque no muestre el perfil libre completo.

Conozco dos reparos a la oposición entre la filosofía en serio y la de libre espíritu. En primer lugar, ¿existe hoy siquiera *una* escuela o *un* movimiento de fama--sea analítico o sea continental--que se aproxime a nuestro extremo de seriedad? Supongamos que no. No es fácil determinar la importancia que pueda tener eso. No nos interesa la moda. Además, las escuelas y los movimientos atraen la atención pública por su oposición dramática a la sabiduría convencional. Esta por contraste carece de formulación explícita y de etiqueta llamativa.

Por otro lado, se me ha caracterizado el ensayo presente como "la filosofía analítica angloamericana contra el mundo." Pero así se comete un error doble. Por el lado analítico, piénsese en los diversos tipos de neopragmatismo, sólo el más radical de los cuales ha de considerarse aquí. Por el otro lado no olvidemos al tomismo y al marxismo, y en especial sus formas institucionalizadas. La filosofía de libre espíritu está ampliamente representada dentro del análisis, tanto como lo está la filosofía en serio fuera del análisis. Nuestra controversia no sigue pautas geográficas ni ideológicas.

Como última advertencia preliminar, subrayo: *no* pretendo dar ninguna prueba en favor de la tradición de seriedad, ni siquiera razones positivas que

Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pág. 64: "En algunos de sus primeros ensayos Habermas sigue a Adorno en adoptar una concepción contextualista de la reflexión; luego, a mediados de la década de los sesenta, parece sobrecogerse ante el espectro del relativismo, y retirarse hacia un tipo de trascendentalismo." Geuss provee apoyo textual.

basten para apoyarla. Quiero más bien considerar el razonamiento *en contra* de esa tradición.

Esta sección introductoria contiene las siguientes seis observaciones:

- a. La filosofía en serio comprende tradiciones platónicas de realismo objetivo.
- b. Cree ella en objetivos reales de conocimiento y en métodos objetivos para la razón.
- c. La seriedad y la libertad definen confines opuestos: casi todos caemos en el centro.
- d. Quizá no exista ni siquiera una escuela o movimiento de fama que se encuentre hoy cerca del confín serio--pero eso tiene poca importancia.
- e. La división entre la seriedad y la libertad no es ni geográfica ni ideológica.
- f. No se ofrecerá aquí ningún argumento en favor de la seriedad--sólo una defensa en contra de los ataques que provienen del lado de la libertad.

2. Filosofía de libre espíritu

Es un fin tradicional de la filosofía en serio descubrir crecientemente la estructura objetiva de la Razón.

¿Qué fin puede quedar si se rechaza la existencia misma de tal estructura? Lo que queda es por supuesto la tarea de la filosofía a la manera del libre espíritu, con toda su variedad. Para muchos espíritus libres el Verbo no sólo era en el principio sino que--por increíble que parezca--era y sigue siendo todo lo que hay. Para Jacques Derrida, por ejemplo, "...no existe nada fuera del texto," y "...jamás ha existido nada que no sea la escritura."³

Los pronunciamentos de Derrida encuentran eco en la introducción de Richard Rorty a su libro *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pag. XXXVII: "El realista intuitivo piensa que hay tal cosa como la verdad Filosófica porque piensa que, en lo pro-

³ *Of Grammatology*, traducida por G.C. Spivak (Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1976; págs 158-59).

fundo, debajo de todos los textos, hay algo que no es simplemente otro texto más, sino aquello a lo cual los textos intentan "adecuarse." El pragmatista piensa que no hay nada de eso."

Los espíritus libres son a menudo textualistas, lectores y autores que viven para la Conversación, cuyo único objetivo ulterior si es que alguno tiene es el de seguir y seguir sin fin.

Los espíritus libres tratan a veces de comprender cómo las cosas en el sentido más amplio del término se entrelazan en el sentido más amplio de la expresión. Y afirman que les ayudan a aproximarse a ese objetivo su mas ligero equipaje metafísico y sus compromisos epistemológicos menos ambiciosos. En la cultura, los espíritus libres servirían de críticos con utilidad general y diversa, de comentaristas universales, rechazando a veces toda matriz disciplinaria o propósito profesional en común.

Hasta aquí la vida y dirección más aptas para hoy según el espíritu libre. A continuación su alegato en contra de la seriedad.

3. Críticas a la tradición de seriedad

Se alega que sólo un temor sin base alienta la tradición de seriedad: una dicotomía de que o bien existe la armadura segura de la Razón o nos enfrentamos a un caos de arbitrariedad moral e intelectual. Pero se responde que por el contrario es esta supuesta Ansiedad Cartesiana⁴ lo que requiere exorcismo. Emancipados de tal dicotomía, podríamos superar la disyuntiva entre objetivismo y relativismo, tarea más bien práctica que teórica. Lo que se requiere hoy es reconocer profundamente que el fin propio del hombre no es el de reflejar ninguna Realidad inerte, sino el de procurar la solidaridad entre los que viven.⁵

⁴ Frase de Richard Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), pág. 18.

⁵ Compárese, de Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" *Nanzan Review of American Studies* (1984). Una filosofía de la solidaridad es lo que encuentra Richard Bernstein en los escritos de Arendt, Gadamer, Habermas, y Rorty, como tema importante que comparten todos. Véase, de Bernstein, "Praxis, Practical Discourse, and Judgment", op. cit. págs. 171-233.

Dos argumentos principales constituyen la mayor pretensión del espíritu libre a la atención seria. El primero es el argumento en contra de la *teoría* y a favor de la *frónesis*, en contra de la posibilidad del cálculo algorítmico sobre cualquier cuestión valorativa, sea práctica o teórica, y a favor de la deliberación y el juicio sabio. El segundo se basa en el supuesto fracaso de la filosofía en serio. "En vista de su fracaso total," se nos dice, "es hora de poner coto a sus pretensiones. La epistemología en particular merece una muerte ignominiosa por su repetida mentira de que fundaría la cultura si le otorgásemos suficiente tiempo y atención. Consideremos a continuación estos dos argumentos.

4. Primera crítica a la seriedad: la *frónesis* versus la *teoría*

El oprobio converge de todos lados en contra de la preocupación tradicional del filósofo por legitimar o fundar diversas partes de nuestra cultura. Se nos ha dicho, por ejemplo, que la justicia y la libertad son inconmensurables y que no existe ningún principio que le dé prioridad a ninguna de ellas sobre la otra ni que nos indique cómo escoger en cualquier circunstancia posible.

También se nos ha dicho que el juez y el legislador no reciben de la ética o la moral principios universales de los cuales siempre se pueda *deducir* cómo juzgar o cómo legislar. Deliberan ellos, por el contrario, considerando razones a favor y razones en contra y estimando el peso relativo de estas.

Todo eso parece correcto e importante. Y si fundar o legitimar quiere decir dar axiomas o teorías generales y coherentes que impliquen todo lo fundado, entonces no estamos los seres humanos por ahora en condiciones de fundar la ley o la moral o la ciencia propia. Además, si lográsemos fundar así la ciencia propia eso sería hacer más y mejor ciencia. En cuanto a la ley y la moral, simplemente porque no hayamos tenido éxito hasta ahora, eso no quiere decir que debamos abandonar el esfuerzo. ¿Dónde estaría la física si Galileo, Newton, y Einstein hubiesen pensado así? Además, supongamos que *fundamentalmente* existen varios factores inconmensurables; y supongamos que sea imposible elaborar una teoría general y coherente que implique lógicamente decisiones para todos los casos posibles o aún probables; aún así, no se sigue que debamos optar a favor de la libertad y en contra de la seriedad. Pues esos factores fundamentales que inconmensurablemente entran en juego--a favor o en contra-- cuando se evalúa o se decide, pueden ser factores cuya validez sea aún así objetiva, absoluta, y universal.

Eso en cuanto a valores y razones para decidir o actuar. Pasemos a considerar más generalmente la naturaleza y validez de nuestras creencias.

"La precisión, la consistencia, el alcance, la simplicidad, y la fecundidad" son valores que según Thomas Kuhn valen para la opción entre las teorías científicas.⁶

Cuando estos valores chocan unos con otros, nos dice Kuhn, científicos racionales pueden caer en desacuerdo sin que nadie muestre por ello ninguna falta de información o fallo intelectual. Lo que alega Kuhn acerca de la ciencia lo encuentra Hans-Georg Gadamer (inspirado en Aristóteles) difundido por sobre toda nuestra vida y cultura. La deliberación y el juicio práctico son radicalmente diferentes de la prueba mecánica o el cálculo algorítmico. El juez que invoca precedentes constituye un modelo apropiado, pero no así el contador haciendo cuentas. Si usted solemnemente promete asistir a una reunión pero luego su niña necesita medicina y puede ayudarle el que la reciba temprano, y usted no puede asistir a la reunión y darle la medicina temprano, ¿qué debe hacer? ¿Existe alguna regla que nos resuelva este dilema? ¿Podemos tan siquiera abrigar la esperanza de *inventar* alguna regla dado el caso? No parece nada probable, ya que los factores pertinentes tienen toda la apariencia de ser inconmensurables (en el sentido apropiado). ¿Cuán solemne fue la promesa? ¿Cuán importante es la reunión? ¿Cuánto peso tiene el derecho del grupo a nuestra lealtad? ¿Qué grado de seriedad tiene la enfermedad de la niña? ¿Cuáles son las consecuencias probables? ¿Las posibles? ¿Qué riesgo o dolor o incomodidad se siguen de alguna demora? ¿Con cuánta seguridad se puede opinar sobre todo eso? Con la seguridad que sea, no existe ninguna esperanza plausible de que se pueda llegar a una solución por medio de ningún cálculo. Ninguno de los factores pertinentes admite medida métrica alguna, y mucho menos admiten ellos medida métrica que compartan en común. Al menos no se divisa ni de lejos ninguna medida accesible para nosotros los seres humanos, ni ahora ni en el horizonte más remoto. Tales decisiones prácticas no admiten sustituto para la deliberación por parte de un juez sabio y sensato, para la *frónesis* en lugar de la *teoría*.

Aunque se conceda que nuestra falta no sea meramente epistémica, y que ningún aumento de inteligencia o información la llenaría (lo cual no es nada obvio ni seguro), ¿qué se ha logrado demostrar aún así? Simplemente porque la razón no vista camisa de fuerza, ¿inferimos que puede saltar a la luna? No vale tal inferencia lunática, pues bien se sabe que la realidad no es perfectamente determinada, no al menos en términos accesibles a nuestros cerebros. ¿Cuándo comienza la noche, o tan siquiera el crepúsculo? ¿Cuándo comienza la calvicie o tan siquiera la pobreza de cabello? Tales preguntas nos rodean constantemente aunque normalmente no seamos conscientes de ello. Y aunque

⁶ "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", in *The Essential Tension* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

no haya diferencia precisa entre calvicie y su ausencia, existe aún así diferencia obvia entre calva brillante y cabellera tupida. El día no se vuelve noche en ningún instante exacto, pero sí se nota la diferencia entre el mediodía y la medianoche.

Recuérdese la Ansiedad Cartesiana, la temible disyuntiva que requiere la determinación bien definida so pena de caos moral e intelectual. ¿No se le pierde el miedo al notarse por todas partes la ausencia de ambas cosas: la determinación y también el caos? Del hecho de que ninguna alternativa sea obligatoria es falaz inferir que toda alternativa sea permisible. Y si el asno de Buridan nos parece absurdo y su aprieto repugnante a la razón, eso quizá requiera terapia, pero ¿quién es hoy devoto tan radical de la Razón? ⁷

Por supuesto que no se puede aplicar la *frónesis* en un vacío lógico. La razón deliberativa necesita percatarse de valores y de hechos sobre los cuales basar su deliberación. ¿De dónde obtiene el espíritu libre tales valores y hechos? ¿Por qué se acepta que uno ha hecho una promesa o que la hija niña está enferma? ¿Por qué suponer que esos factores sean pertinentes a nuestra decisión? Gadamer habla por muchos cuando apela aquí mismo al saber común, a la tradición y al precedente. Y es innegable por supuesto que somos criaturas de nuestro tiempo y grupo, instruidos en su forma de vida y sus hábitos mentales desde el amanecer de nuestra razón. Pero nuestra cuestión no requiere sociología ni antropología, sino filosofía. Deseamos saber no sólo cómo llegamos a ser como somos. Deseamos saber si es bueno o correcto o apropiado que seamos así, y de ser así, por qué. Deseamos saber no sólo cómo llegamos a creer que el termómetro marca la fiebre y que la fiebre es síntoma de enfermedad. Deseamos saber también si nuestra forma de llegar a dicha creencia la hace creencia razonable o apropiada, y de ser así, por qué.

Deseamos saber no sólo cómo derivamos nuestra creencia de que haber prometido es una buena razón para cumplir lo prometido, sino también si es bueno o razonable creer tal cosa, y de ser así, por qué.

Saber cómo se adquieren nuestros conocimientos científicos o de sentido común nos da una buena parte de la respuesta a nuestros interrogantes filosóficos acerca de la naturaleza y justificación de nuestras creencias, o eso cabe suponer. Pero no es posible que así se nos provea la respuesta completa ya

⁷ Martha Nussbaum también se inspira en Aristóteles para su tema del lugar y la naturaleza de la deliberación a la manera de la *frónesis*. De importancia para este tema son su artículo reciente: "The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1 (1985) X151-201; y su libro *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

que tanta superstición y maldad se adquieren también por medio de las tradiciones y el sentido común de la tribu. La ideología Nazi, el *apartheid* Sudafricano, y la forma de vida de los Ik son sólo tres de los ejemplos más notorios.⁸

Es por tanto natural preguntarse cuáles son las diferencias fundamentales, cómo se explica, lo más simple y generalmente que se pueda, la superioridad de una forma de vida sobre las otras. Sería quizá difícil generalizar, pero si en efecto hay diferencias generales, como sin duda las hay, será posible formularlas, darles algún grado de orden sistemático, y explicar con algún grado de generalidad la superioridad de un sistema sobre los otros. Es verdad que tarde o temprano se llegará a un nivel donde ya no exista otra alternativa que la de reafirmar el contenido del sistema propio y por tanto caer en una *petitio*: mejor dicho, caer en eso si la discusión toma la forma de un debate contra sistemas opuestos. Pero eso no significa que tal reafirmación sea delito intelectual, como tampoco lo sería reafirmar la ley de no contradicción en contra de alguien que la negara. Se ha tildado tal razonamiento de "demasiado fácil," pero lo que no es fácil es comprender dicha acusación. Supongamos que se llegue a una posición de decir que fundamentalmente siempre es algún factor F lo que justifica alguna creencia propia, sea cual fuere la creencia. Como tal factor F se puede proponer la experiencia, la intuición, la convención, la coherencia--con suerte será algo simple y unitario. Y supongamos que se nos pregunte qué nos justifica en adoptar precisamente esa misma creencia de que es el factor F lo que les da justificación a nuestras creencias. ¿Qué alternativa existe a decir que aquí una vez más es la presencia del factor F? ¿Se nos objeta que eso sería una *petitio* circular? Si se trata de un debate lo sería, por supuesto, y aunque reflexionásemos sin debatir, dicho razonamiento sería aún así circular aunque ya no fuera una *petitio*; pero a este nivel eso es inevitable, y lamentarlo es tan inútil como lamentar que no sea posible construir una esfera cúbica.⁹

Es a esta altura del argumento donde surge la gran tentación de decir que fundamentalmente todo es relativo y que el factor F no es nada más que *nuestra* fuente básica de justificación, que otros pueden diferir, y que cada cual a lo

⁸ Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon & Schuster, 1972).

⁹ Que las razones se acaban es un tema conocido del Wittgenstein último. Pero ¿impone eso relatividad a la forma de vida? Y si no se puede entender cómo sea posible errar en privado excepto por referencia a una forma de vida pública, ¿qué se gana con eso si no hay manera de entender cómo el grupo pueda errar? O ¿se postulará un grupo de grupos? y ¿adónde se apela allende el último meta-grupo? ¿Podría ser esto un nuevo argumento para la existencia de Dios, o será la misma vieja idea de Dios como el eterno Pensador de Ideas? Véase, de Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), para relexiones (¿y variaciones?) sobre el tema de Wittgenstein.

suyo. Y esta tendencia una vez en pie es fácil que se extienda a la verdad y también a la moral. Y bien, si lo que se dice es que no existe verdad, justificación, bondad, o corrección, *punto*, sino sólo justificación, etc., *relativo* al sistema S, (para S1, S2,...), entonces nuestra justificación para nuestro propio sistema es sólo relativa al mismo, y eso equivale a decir que afirma su propia justificación, verdad, o lo que sea, que la afirma al menos implícitamente, por implicación. Por supuesto, muchos sistemas radicalmente diversos y hasta chocantes pueden hacer lo mismo; y eso incluye el de los Nazis, el de los dirigentes Sudafricanos, y quizá el de los Ik. ¿Qué necesidad hay de sobrecargar nuestro propio sistema con un axioma de que no existe justificación alguna (ni verdad, etc.) que no sea relativa a algún sistema, en el sentido de que no existe ni siquiera la noción de justificación (verdad, etc.) por sí misma, sin referencia explícita o implícita a ningún sistema? Sobrecargar así nuestro sistema sería gratuitamente autodestructivo. Si todo lo que se dice cuando uno habla de la justificación del propio sistema es que el sistema está justificado relativamente a sí mismo, y si esto se reduce a la autoaprobación, explícita o implícita, y si muchos sistemas que chocan mutuamente pueden hacer lo mismo, ¿cómo puede mi compromiso con mi propio sistema ser otra cosa que arbitrario? Y si es esa su condición, ¿cómo puede la justificación de nada con relación a tal sistema sobrepasar esa arbitrariedad? ¿De dónde saldría el incremento adicional de justificación? Y ¿cómo lograría sanar la falta en los principios fundamentales del sistema: los principios relativamente a los cuales se debe lograr toda la justificación que jamás se logre?

Gadamer nos ofrece la siguiente defensa:

"Es un error grave suponer que el énfasis sobre el factor esencial de la tradición que siempre se requiere para entender uno algo implica que se deba aceptar la tradición dogmáticamente y que se comprometa uno con el conservadurismo sociopolítico...En verdad la confrontación con nuestra tradición histórica es siempre un reto crítico a la misma...Toda experiencia es una confrontación tal."¹⁰

Pero, como arguye Richard Bernstein, Gadamer nos deja sin punto de apoyo para la crítica a la propia tradición:

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, "The Problem of Historical Consciousness," en Paul Rabinow y William M. Sullivan (editores), *Interpretive Social Science: A Reader* (Berkeley: University of California Press, 1979), Pág 108.

Lo que afirma Gadamer acerca de cómo Aristóteles entiende la ley natural (el elemento universal)--como algo esencialmente abierto a la interpretación y que se especifica sólo en una situación ética concreta que requiera elección y decisión--es paradigmático, para Gadamer, de la aplicación de todo principio ético y toda norma. Pero, como enfatiza Aristóteles y reconoce Gadamer, la *frónesis* presupone la existencia de *nomoi* (leyes establecidas) en la *polis* o comunidad. Es esto lo que previene la degeneración de *frónesis* hacia el mero ingenio o cálculo que caracteriza al *deinos* (la persona ingeniosa). Dada una comunidad en la cual existe un reconocimiento vivo, una aceptación en común de principios éticos y de normas, entonces sí tiene sentido la *frónesis* como la mediación de tales universales en situaciones particulares.

El problema para nosotros hoy, la característica principal de nuestra situación hermenéutica, es nuestro estado de gran confusión e inseguridad (algunos dirían caos) con respecto a las normas o "universales" que deban gobernar nuestras vidas prácticas. Gadamer reconoce--pero no creo que se enfrenta debidamente con las cuestiones que ello implica--que vivimos en un tiempo en que las mismas condiciones requeridas para el ejercicio de la *frónesis*--la aceptación en común y la estabilidad de principios universales y leyes--se ven amenazadas (o no existen)...

Además, Gadamer no clarifica adecuadamente el tipo de discurso que es apropiado cuando surgen cuestiones acerca de la validez de normas básicas (universales). ¿Cómo se alcanzan tales reconocimiento y validez? Cuando se cae en desacuerdo serio sobre las normas que deban aceptarse, ¿debemos oír a todos los participantes? Cuando se le insiste con dichas cuestiones, Gadamer frecuentemente habla de otro tema. Nos dice que tales universales son herencia tradicional, que son esencialmente abiertos, y que se puede especificar su significado sólo por medio de la aplicación a situaciones concretas y prácticas. Pero esto no nos aclara la cuestión acerca de qué hemos de hacer en una situación en la cual existe confusión o conflicto sobre cuáles normas o universales son apropiados, o acerca de cómo evaluar la validez de tales normas.¹¹

Si la *frónesis* es por definición la aplicación de leyes ya aceptadas en la comunidad, sin embargo, es entonces inútil para decidir cualquier cuestión sobre la cual no existan leyes pertinentes, lo cual en una comunidad dada podría ocurrir con respecto a cómo superar algún defecto percibido en las leyes

¹¹ Bernstein, op. cit., págs 154-8.

básicas. Lo que es más, si se define así la *frónesis*, entonces ¿cómo podremos siquiera comprender la posibilidad de un defecto en alguna ley básica?

¿No existe una *frónesis* más profunda que no se *define* como la aplicación de leyes o reglas ya aceptadas, sino que más bien se ha de emplear en la evaluación de las costumbres más fundamentales? ¿No se puede también deliberar sobre asuntos sin conexión alguna con dichas costumbres, o al menos sobre asuntos cuya evaluación admite muchos factores con pertinencia que no se deriva de ninguna regla o ley de aceptación común?

Lo que es más, y lo que parece crucial, ¿no existen dos tipos fundamentalmente diferentes de leyes? Hay por supuesto leyes cuyas legitimidad y fundamento yacen en el mero acuerdo comunitario, de tal forma que si la comunidad hubiese optado por requerir la conducta opuesta, esa hubiese sido entonces la conducta obligatoria, con igual legitimidad y fundamento. Por ejemplo, si debe uno conducir por la derecha o por el contrario debe hacerlo por la izquierda depende de qué regla se adopte al respecto en la comunidad. Pero si se debe o no ponerse fin a la vida de un prójimo al azar y a sangre fría por el puro placer de hacerlo no parece ser una cuestión del mismo tipo. Abstenerse de esto no es un requisito que deriva su validez simplemente de las convenciones arbitrarias del grupo. Nos topamos aquí con una pregunta al estilo del *Eutifrón*: ¿Son las costumbres buenas porque prescriben lo bueno, o es lo bueno bueno por ser algo que requieren las costumbres? Y la respuesta es que todo depende: depende, por ejemplo, de si se habla de conducir o de asesinar.

Si no existe algo más profundo que la voluntad individual o colectiva, si no es posible que tal voluntad se pueda *equivocar*, ya que no hay nada a lo cual necesite "adecuarse," entonces ¿qué sentido puede tener"...nuestro estado de gran confusión e inseguridad (algunos dirían caos) con respecto a las normas o "universales" que deban gobernar nuestras vidas prácticas"? O bien existe algo más allá de la decisión comunitaria con respecto a lo cual evaluarla, o no es fácil comprender por qué preocuparnos sobre la decisión a tomar, ya que por definición será la correcta.

5. Segunda crítica a la seriedad: el desacuerdo

El segundo argumento principal en contra de la filosofía en serio la considera un fracaso monumental a la que se le ha dado su oportunidad y que no merece más atención, ya que no ha "pagado." Y ¿por qué ha fracasado, por qué ha funcionado tan pobremente? La razón fundamental a que se reduce aquí la retórica de fracaso radica en nuestra notable falta de acuerdo a la vez diacrónica y sincrónicamente. Pero ¿por qué es tan importante el acuerdo? ¿Se ha de re-

chazar y abandonar cualquier institución o actividad en la cual no se alcance el acuerdo? ¿Se ha de aceptar y retener cualquier institución o actividad que rinda acuerdo extenso y estable? Bajo ese criterio Atenas no compite con Esparta, y los cultos fanáticos merecen respeto y apoyo.

No es posible que sea el acuerdo de por sí lo que tiene importancia. Luego ¿qué tipo de acuerdo ha de ser? Hay una restricción plausible que es anatema para los partidarios del libre espíritu: que sea un acuerdo explicable por la corrección de su objeto. Pero en realidad no hay nada raro aquí acerca del acuerdo en particular; es más bien esta una característica que comparte el acuerdo con nuestros métodos y facultades legítimos en general: con la percepción y la memoria, por ejemplo.

Compárense el acuerdo de que p, la percepción aparente de que p, y la memoria aparente de que p.

La aceptabilidad de tales "ofrecimientos" mejora siempre a través de la explicabilidad del ofrecimiento por la verdad de lo ofrecido, y por el contrario empeora si se presenta una explicación mejor que prescinda de suponer que sea verdad lo ofrecido. Para un tratamiento más completo del tema habría que desenredar la variedad de hebras que entrelazándose forman una tradición viviente. Baste aquí con distinguir una vez más entre reglas como la que determina por qué lado de la carretera uno ha de conducir, y reglas como la que prohíbe el asesinato premeditado.

La filosofía en serio acepta una realidad independiente de ser pensada, pero aún así cognoscible. Esa realidad se dice que nos provee no sólo de objetos de conocimiento, sino también de métodos y puntos de partida obligatorios para nuestra razón. Y estos métodos y puntos de partida constituyen una estructura de la Razón que determina las condiciones y la extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien y el derecho. Finalmente, descubrir más y más de esta estructura se nos propone como el fin principal propio de la filosofía. Así, para los que toman la filosofía en serio de esa forma, existen hechos de la naturaleza y de la lógica que no se derivan de los pensamientos o decisiones de nadie, y existen también *desiderata* de la moral cuya validez no se deriva de la voluntad individual o colectiva (cada una de las cuales podría seguramente haber decidido de forma diferente, y aún de forma contraria a la forma en que de hecho deciden). Por ejemplo, es un hecho de la naturaleza que la Tierra es redonda, y la Tierra podría haber sido redonda aunque nunca hubiese evolucionado el reino animal, y aunque jamás hubiese existido ningún pensador finito. Por lo que respecta a la lógica, ¿qué alternativa puede haber a que nada sea auto-diverso? Y en cuanto a la ética y los valores, infligir dolor *simplemente* por hacerlo hubiera sido maligno aunque todos nos hubiésemos convertido a algún culto de magia negra que afirmase lo contrario.

El espíritu libre se opone a la seriedad cuando no reconoce nada independiente de la voluntad colectiva: ni hechos de la naturaleza, ni verdades de la lógica, ni valores morales. ¿Cómo responden entonces a la creencia en la redondez independiente de la Tierra y a la intuición lógica de que la auto-diversidad es absolutamente imposible? ¿Cómo explican la convicción compartida por tantos de que esas son verdades independientes cuya condición no se deriva de la creencia o el deseo de nadie? La tierra podría haber sido redonda aunque la vida no hubiese evolucionado y jamás hubiese existido pensamiento alguno. Y la Tierra era redonda y sus capas superficiales contenían diversas sustancias aún antes de la evolución de la vida (para no mencionar el pensamiento consciente). De otra forma, ¿cómo explicar tal evolución? Para que la vida y el pensamiento consciente pudieran evolucionar, era necesaria la pre-existencia de algunas sustancias, o como mínimo la pre-existencia de ciertos sucesos o procesos exentos de vida o pensamiento, es decir los sucesos o procesos evolucionarios a través de los cuales eventualmente evolucionaron la vida y el pensamiento. Y aunque no los conozcamos en detalle, alguna naturaleza y algún carácter propio han de haber tenido esos sucesos y procesos, si hemos de suponer que por su medicación se explicaría la evolución de la vida y el pensamiento.¹²

6. ¿Qué hacer con las intuiciones?

Hablando acerca de las intuiciones, Richard Rorty arguye de la forma siguiente:

[El neopragmatista]...tiene *un solo* argumento para pensar que estas intuiciones y vocabularios deben ser extirpados: arguye que la tradición intelectual a la cual pertenecen las mismas no ha pagado, ha llegado a ser un incubo...El dogmatismo de intuiciones no es ni mejor ni peor que la incapacidad del pragmatista para dar argumentos que no sean circulares.

¹² Una lúcida defensa del realismo fuerte ofrece William Alston en "Yes, Virginia, There is a Real World," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* Vol. 51 (1979) 779-808; y también Alvin Plantinga en "How to be an Anti-Realist," *Proceedings and Addresses of the APA*, Vol 56 (1982) 47-70. Una interesante *vía media* ofrece Hilary Putnam *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

El resultado de la confrontación entre el pragmatista y el realista intuitivo acerca de la importancia de las intuiciones puede describirse o bien como un conflicto de intuiciones sobre la importancia de las intuiciones, o bien como una preferencia por un vocabulario en lugar de otro. El realista preferirá la primera descripción, y el pragmatista la segunda. No importa qué descripción se use, siempre que quede claro que *la cuestión es acerca de si la filosofía debe intentar hallar puntos de partida naturales que difieran de tradiciones culturales...* El realista intuitivo piensa que existe tal cosa como la Verdad Filosófica porque piensa que, en lo profundo, debajo de todos los textos, hay algo que no es solamente un texto más sino aquello a lo cual varios textos intentan "adecuarse." El pragmatista no piensa que haya nada así. Pero sí piensa que en la competencia entre vocabularios y culturas se producen nuevas y mejores formas de hablar y de actuar--no mejores por referencia a una norma conocida con anterioridad, sino simplemente mejores en el sentido de que llegan a *parecer* claramente mejores que sus antecesores.¹³

"Lo que requiere ser debatido entre el pragmatista y el realista intuitivo, "dice Rorty en ese mismo lugar (pág xxix), "es *no* si tenemos intuiciones al efecto de que 'la verdad es más que la afirmabilidad' o de que 'la física moderna choca con nuestro sentido de responsabilidad moral'. *Por supuesto* que tenemos tales intuiciones. ¿Cómo podríamos escapar de tenerlas? Hemos sido educados en una tradición intelectual construida sobre tales creencias...Así, la querella del pragmatista contra el realista intuitivo debería ser acerca del *status* de las intuiciones--acerca de su *derecho* de ser respetadas--y no acerca de cómo es posible 'unificarlas en una teoría coherente' o 'explicar cómo surgen, de tal modo que se les pierda el respeto'. Para tratar a su oponente de forma apropiada, el pragmatista debe comenzar por admitir que las intuiciones realistas en cuestión son tan profundas y compelentes como dice el realista. Pero luego debe de cambiar de tema al preguntar, 'Y ¿qué debemos *hacer* acerca de esas intuiciones--extirparlas o hallar un vocabulario que les haga justicia?"

Pero eso en realidad no es cambiar de tema: lo que uno deba hacer es siempre parte del tema. Y en efecto existe una manera elegantemente simple y concluyente de poner coto a los problemas de la vida: poniéndole fin a la vida

¹³ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1982), Pág. XXXVII. Ofrece así Rorty su solución al problema que encontramos anteriormente en Gadamer, de cómo darle sentido a la posibilidad de que nuestras más profundas costumbres, reglas, y tradiciones resulten haber sido imperfectas.

misma. Sin llegar a ese extremo, se puede optar por la vida simple del monje o del soldado, o cualquiera de mil otras. Muchas son las formas de anestesiarse ante las torturas de la filosofía, pero las más drásticas anestesian también para sus consuelos. Y si uno se detiene antes de la solución final, ¿a qué distancia? Y ¿sobre qué base? Una y otra vez se nos recita la letanía de la tradición, la solidaridad, la comunidad, las formas de vida... Sólo dos de los más grandes se separan del coro: uno apela directamente a Dios por medio de su "verdad subjetiva," y el otro rechaza la "manada" en favor de la voluntad de poder del Superhombre.

Por supuesto que se puede dejar la filosofía. ¿Cuántos se le acercan en primer lugar? Se puede también dejar la historia y la geografía y la astronomía. Uno puede rehusar mirar por el telescopio, o inspeccionar mapas o escudriñar documentos. ¿Vale la pena todo eso? Y si somos firmes, tendremos poco que decir, y poco motivo de preocupación, acerca del firmamento, o de los océanos, o del pasado histórico. Y para aligerar nuestra carga de ignorancia, podríamos hasta negar que existan tales cosas, o mejor aún purgar nuestro lenguaje de todo vocabulario pertinente. Puede uno inclusive tomar un voto personal, dejando a la comunidad que actúe como le parezca. Una vez más, ¿por qué la obsesión de la solidaridad, por qué el fetiche del acuerdo comunitario? Lo que es más, ¿por qué creer en tal comunidad en primer lugar? Una vez que se rechaza la creencia en una Tierra independiente, y la creencia en una ley independiente de identidad lógica, y la creencia de que la malicia pura es maligna de por sí, no creo que nadie pueda sostener la creencia en prójimos independientes de sí mismo. Y entonces ¿qué he de creer yo? ¿Que los otros dependen de mí y de mi pensamiento? Quizá el Superhombre pueda lograr eso, o quizá puedan aquellos suficientemente voluntariosos como para derivar la misma Divinidad de su verdad subjetiva. Los demás no somos tan egocéntricos. ¿Cómo pues hemos de pensar acerca de esa Comunidad cuya forma de vida se supone fundamento de nuestro ser y la solidaridad con la cual se exalta como el significado de nuestras vidas? ¿Depende cada uno de sus miembros del pensamiento y vocabulario de los demás? Y ¿dependen todos los demás de cada uno?

Es eso por supuesto el fallo fatal de cualquier idealismo fácil. Pero si lo usamos en contra del neopragmatismo, el fallo es nuestro, pues este no rechaza la independencia de la Tierra sólo para afirmar su dependencia de nuestro pensamiento y nuestra forma de vida. El neopragmatismo rechaza el realismo,

pero no en favor del idealismo o el monismo neutral o cualquier otro ismo tradicional.¹⁴

7. El neopragmatismo

Como hemos visto, el neopragmatista rechaza el realismo *no* a favor de algún otro ismo tradicional, sino porque rechaza el debate mismo. Por tanto, no debemos presionarlo a que nos explique la condición ontológica de su Comunidad. La noción misma de condición ontológica es lo que se rechaza ahora, y no puede emplearse en contra del neopragmatismo sin caer en una *petitio*.

Existe la Tierra y existe también la comunidad, pero no es cierto que la Tierra sea independiente de la comunidad y su vocabulario y su forma de vida, ni tampoco que los miembros de la comunidad sean independientes unos de otros. Pero tampoco hay ninguna dependencia, en *cualquier* dirección.

Al contrario, la noción misma de dependencia se rechaza ahora junto con su manera de pensar inútil y fuera de moda. Naturalmente eso no quiere decir que se deja de creer en la Tierra, o que se deja de rechazar la auto-diversidad, etcétera. Lo que se deja de hacer es de dar por sentada la noción de necesidad, de necesidad metafísica, y una vez que se rechaza tal noción de necesidad, se rechazan las modalidades metafísicas, y con las modalidades metafísicas se pierde la noción de dependencia metafísica también. (Las modalidades metafísicas

¹⁴ Quizá otros espíritus libres se ajusten más a la tradición, al menos de la forma que sugiere Derrida cuando escribe (op. cit. pág. 288) que el "...paso 'afuera de la filosofía' es mucho más difícil de concebir que lo que generalmente se imaginan aquellos que piensan haberlo hecho ya hace mucho, con gran facilidad, a los cuales por lo regular se los traga la metafísica en el cuerpo entero del discurso que ellos dicen haber separado de ella". Compárese también (pág. 284): "...el paso allende la filosofía no consiste en doblar la página de la filosofía (lo cual usualmente se reduce a filosofar pobremente), sino en continuar leyendo a los filósofos *de cierta manera*." (Aparentemente, aunque "...nunca ha existido nada que no haya sido escritura, " ahora no habrá más escritura, al menos no escrita por aquellos que van allende la filosofía, pues estos se ceñirán a leer *de cierta manera*.) Un ejemplo del paso "afuera de la filosofía" hacia las fauces de la metafísica lo constituye quizá el pronunciamiento de que el sujeto mismo "...no está en el centro...sino en la periferia, sin identidad fija, para siempre descentrado, *definido* por los estados a través de los que pasa." (De Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), pág. 20. El subrayado es mío.) Recuerdos de la teoría Humeana de la persona como haz de estados mentales, luego del monismo neutral de Bertrand Russell y William James, y últimamente de la teoría de la persona como proceso, de Derek Parfit. Ese debate es todo lo serio que podía ser.

sicas son la necesidad, la posibilidad, etcétera, estudiadas por la disciplina de la lógica modal. Las nociones de dependencia metafísica y de *condición ontológica* están estrechamente ligadas con las modalidades metafísicas.)

Pero si creemos en la Tierra y su redondez, existe entonces para nosotros algo distinto de todos los textos, es decir, la Tierra y su redondez (aproximadamente) de tal forma que si algún texto dice que la Tierra es plana, entonces ya que la tierra es redonda (lo cual no es ningún texto) ese texto está en un error (*contra* Derrida y Rorty, como hemos visto, y *contra* los textualistas en general). Y si rechazamos la malicia pura por maligna, y si aprobamos la salud y el bienestar físico como en sí mismos categóricamente buenos, son estos luego fines relativamente a los cuales podemos evaluar cualquier cosa, inclusive la contrucción de vocabularios y de culturas.¹⁵

¡Cuán fácilmente rechazable es *cualquier* campo rechazando sus intuiciones o sus datos propios! Quítense los datos y se suprime la teoría. Quítense el telescopio, y ni Galileo es astrónomo. Quítense los documentos, y ni Gibbon es historiador. Suprímense las intuiciones modales, y ni Leibniz es filósofo.

Queda de todas formas finalmente el problema íntegro de cómo darle sentido a la posibilidad de mejorar nuestra práctica, sea moral o intelectual. Si la voluntad, individual o colectiva, es el único "fundamento" de la práctica; si, mejor, no hay tal cosa como un fundamento de nuestra práctica, si sólo hay lo que hacemos y punto, entonces ¿en qué sentido concebible se puede decir que nos *equivocamos* en cualquier aspecto de nuestra práctica? Aunque uno se contradiga, con un poco de fuerza de voluntad eso no tiene por qué importarle sobremanera. Si nuestro cuerpo de creencias no tiene lugar para las modalidades, luego ¿cómo puede formularse siquiera la *posibilidad* de que algún punto equivoca? Y lo mismo en cuanto a la práctica moral.

Finalmente, ¿qué futuro queda para la filosofía si abandonamos la seriedad y adoptamos la libertad? El espíritu libre es a menudo suficiente filósofo co-

¹⁵ Véanse de nuevo los pasajes de Derrida y de Rorty *supra*, y compárense, de Arthur Danto, "Philosophy as/and/of Literature" (*Proceedings of the American Philosophical Association* Vol. 58 (1984) No. 1, págs 5-20), en la pág. 13 del cual se señala que "...es enteramente compatible con estar unida por medio de una red de efectos recíprocos que una obra literaria tenga referencia, como si dijéramos extratextualmente, aunque la referencia puede complicarse tanto por referencias intra como por las intertextuales. E *Prelude* y *Finale* de *Middlemarch* se refieren cada uno al otro, tanto como la novela que enmarcan, y ambos se refieren o aluden a Santa Teresa, la cual no es un texto salvo en un sentido tan lato que haría...[de cualquier teoría textualista que la admitiese como siendo ella misma un texto, una] teoría tímida y decepcionante."

mo para formular una tesis general. El neopragmatismo de Rorty, por ejemplo, es una filosofía de lo que funcione, y de ver cómo las cosas se entrelazan, una idea de Wilfrid Sellars empleada repetidamente por Rorty. He aquí lo que se nos dice. Primero con respecto al funcionar:

El pragmático no piensa que haya tal cosa como "los propósitos para los cuales construimos vocabularios y culturas" por medio de los cuales se podrían evaluar los vocabularios y las culturas. Pero sí piensa que en la competencia entre los vocabularios y las culturas, se producen nuevas y mejores maneras de hablar y de actuar--no mejores relativamente a ninguna norma conocida con anterioridad, sino simplemente mejores en el sentido de que llegan a *parecer* claramente mejores que sus antecesores.¹⁶

En cuanto a entrelazarse las cosas:

El pragmatismo niega la posibilidad de sobrepasar la noción de Sellars de "ver cómo las cosas se entrelazan"-lo cual, para el intelectual libresco de tiempos recientes quiere decir ver cómo los distintos vocabularios de todas las variadas épocas y culturas se entrelazan...En una cultura post-filosófica se aclararía que eso es *todo* lo que puede ser la filosofía. No hay respuesta para ninguna pregunta acerca de la relación entre el pensamiento de nuestro tiempo--las descripciones que usa, los vocabularios que emplea--y algo que no sea simplemente algún otro vocabulario.¹⁷

Finalmente, en declaración de Rorty al Congreso de Guadalajara de la Sociedad Interamericana de Filosofía, publicada recientemente, se pone de relieve la importancia que ahora se le da al *juego*:

Es mi esperanza que ahora, al final del siglo, los filósofos quizá podamos recobrar la idea de Hegel de que las culturas y los lenguajes se comparan con las culturas y los lenguajes pasados y futuros y no con ninguna fuerza extra-humana como Dios, o la ley moral, o "el mundo real". Si entretejemos nuestras creencias y nuestros deseos en vez de intentar adecuarlos a algo distinto de ellos, eso nos permite u-

¹⁶ Rorty, op. cit., pág. xxvii.

¹⁷ Lbid., pág. xxxix-xl.

nirnos a Schiller en evaluar al juego como la posibilidad más alta para la vida humana.¹⁸

Si funcionar bien es--como sugiere Rorty--estar contento o satisfecho según el criterio propio o según el de la cultura, y si ese es nuestro más alto objetivo para la filosofía del funcionamiento, ¿cómo puede esa filosofía hacerle frente a la argucia del vendedor, o a la bota del tirano? Según la filosofía del funcionamiento se nos podría conducir de la luz del sol a una vida horriblemente peor en alguna cueva, si los pastores se cuidasen de tenernos bien satisfechos: más satisfechos y menos desatisfechos de lo que estamos ahora, aunque son vidas brutalmente empobrecidas. Sintiéndonos bien, y con horizontes reducidos bien satisfechos, seríamos conceptualmente *incapaces* de tan siquiera sentirnos descontentos, por sobre toda una variedad de dimensiones a las cuales en la cueva se nos niega acceso. Nuestras vidas aún así serían *mejores*, ya que --por el cambio operado en nosotros--nos *parecerían* mejores.

"La filosofía del funcionamiento," diría quizá en respuesta, "tiene recursos frente a nuestra objeción. La argucia del vendedor y la bota del tirano tienen que realizar algo sumamente delicado. No pueden simplemente extirpar la memoria histórica, pues así no se retiene lo requerido para que las víctimas puedan juzgar que su situación supera a la anterior. Hay que permitirles a las víctimas la capacidad para el juicio histórico comparado. Al mismo tiempo, no se les puede permitir una memoria histórica demasiado fiel, por miedo de que recuerden lo suficiente como para darse cuenta de su gran pérdida. Aún suponiendo que algo tan delicado sea factible a gran escala, se podría aún así rechazar la objeción apoyándose uno en la repugnancia de la vida en la cueva desde nuestra perspectiva presente."

Recuérdese el poder carismático (Hitler, Mussolini, el reverendo Jones), los efectos de las modas sobre la preferencia humana, la plasticidad del gusto (el fenómeno de los gustos adquiridos, por ejemplo); etcétera. Tales fenómenos impresionan respecto de lo que se puede conseguir con un mínimo de escrúpulos y un máximo de poder. No me convence por tanto la objeción de que la tarea de los pastores sea demasiado delicada para ser factible. Recordemos, además, que para el neopragmatismo el mayor valor de "nuevas y mejores formas de hablar y de actuar" se deriva de que estas llegan a "...parecer claramente mejores que sus antecesores." ¿Cómo entonces se ha de escoger *ahora*

¹⁸ Richard Rorty, "From Logic to Language to Play, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986) 747-753. Versión al español "De la lógica al lenguaje y al juego", *Cuadernos Americanos* III 3 (Nueva Época, mayo junio 1987) pp. 107-116

entre recibir A o B en un momento t, si se dan ambas de las siguientes dos condiciones: (i) ahora se prefiere recibir A y no B en el momento t, pero (ii) ahora también se sabe que en el momento t uno preferirá B y no A en ese momento? ¿Resulta tal situación tan siquiera racionalmente coherente? Necesitamos oír más al neopragmatista.

En cuanto a la idea de que las cosas se entrelazan, ¿cómo se entiende? Históricamente se asocia eso con aquella apoteosis de la modalidad que fue el idealismo objetivo, con su teoría coherentista de todo. Pero esto no tendrá gran atractivo para los que rehusan levantar la mirada de lo concreto y contingente. Con el rechazo de las modalidades se pierde nuestra mejor explicación de la implicación necesaria; y, faltándonos eso, estamos sin pista sobre cómo entender lo que es la coherencia; y si entrelazarse las cosas no es la coherencia, nos quedamos sin noción alguna de lo que pueda ser, mucho menos de si es algo que debamos tratar de entender o describir, y menos aún si merece ser nuestro mayor objetivo como filósofos.

8. Resumen

El espíritu libre rechaza la base de la filosofía en serio rechazando por ejemplo su concepto clave de la necesidad, y con ella toda la modalidad lógica. La franqueza obliga a reconocer que tenemos intuiciones modales, pero estas se han de ignorar o extirpar. Pues son fragmentos sin valor si se separan de la tradición intelectual que les da lugar. Y toda esa tradición hay que deconstruirla o demolerla a favor de algo más eficaz, que funcione mejor, algo que al menos "pague mejor." Y ¿por qué, más específicamente, no ha "pagado bien" la tradición? Dos razones principales se ofrecen. *Primero*, la tradición nos ha dado lo que Derrida llama una "diáspora de institutos y lenguajes,...publicaciones y técnicas que siguen unas tras otras,"¹⁹ una Babel de revistas y sociedades, escuelas y movimientos. No es *ese* el camino hacia la objetividad y el progreso. *Segundo*, la Razón de la tradición, con sus axiomas y algoritmos objetivos, ya no resulta creíble. La *frónesis* y el buen juicio desplazan el cálculo y la deducción como formas de llegar a las creencias y las decisiones de forma responsable y justificada. Se requieren por supuesto datos y valores pertinentes para el uso de la *frónesis* deliberativa, aunque los valores pertinentes choquen inconmesurablemente. Pero tales datos y valores los deriva con frecuencia el espíritu libre de la tribu y no de ninguna realidad objetiva: se apela aquí con Gadamer a los "prejuicios y tradiciones." Se requiere así que

¹⁹

Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press. 1978). pág 81.

nos dediquemos no a reflejar la realidad muerta sino a mejorar el diálogo comunitario, no a la objetividad sino a la solidaridad.

Arguyo al contrario: *Primero*, la dicotomía de objetividad o solidaridad es falsa. Deseamos *ambos*: la reflexión e investigación y *también* la comunidad, y a veces cada una en parte como medio para la otra. *Segundo*, una aceptación cuerda de la *frónesis* no significa que abstractamente *todo vale*, y que *sólo* la voluntad individual o colectiva puede determinar lo que vale aquí y ahora. Es falaz inferir el historicismo y el relativismo del rechazo de la determinación algorítmica. *Tercero*, ¿por qué el fetiche del acuerdo comunitario? Según se vislumbra hoy, eso nos compromete al estado totalitario. Hay muchas instituciones valiosas para las cuales no hay acuerdo en el horizonte; no sólo las de política, sino también las de psiquiatría y muchas otras médicas, por ejemplo, y aún en las ciencias es el acuerdo cuestión de grado cambiante. Existe acuerdo institucionalizado en las grandes religiones, en efecto más que en cualquier ciencia, pero no entre ellas. ¿Decidiremos tales desacuerdos por votación? El acuerdo no es un fin en sí mismo, y aunque lo fuere no justificaría cualquier medio, no por ejemplo la lobotomía de cuestiones difíciles que hasta ahora eluden acuerdo alguno. Finalmente, se puede por supuesto cerrar los ojos a los datos intuitivos de la filosofía, o permitir que nos laven el cerebro. Pero, ¿qué se demuestra con eso? y ¿cómo se puede defender el rechazo de datos intuitivos sin apoyo en otros datos intuitivos? Hasta ahora el espíritu libre se apoya en el rechazo del cálculo algorítmico y, a menudo, en la adopción del acuerdo y la solidaridad como fin primordial. Pero esto rinde los argumentos ya considerados, y se ofrece ahora esta respuesta en solidaridad dialógica.*

* Este trabajo fue presentado en el coloquio sobre racionalidad organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en Noviembre de 1986 (y aparecerá en sus actas); una versión anterior--titulada ahora "Dos tradiciones: seriedad y libertad"-- formó parte (y aparecerá en las actas) del congreso organizado por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, el cual tuvo lugar en Galicia, en Septiembre de 1986.

Ambas discusiones me sirvieron de buena ayuda, por lo cual expreso aquí mi gratitud. Finalmente fue ofrecido en Septiembre de 1987 en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía celebrado en Córdoba, Argentina.

ABSTRACT

Philosophers have long taken sides in a great divide by adopting one or more of a set of views that tend to go together:

FREEDOM	SERIOUSNESS
Subjectivism	Objectivism
Relativism	Absolutism
Antirealism	Realism
Historicism	Universalism

On the left is "freespirted philosophy"; on the right "serious philosophy". Abreviating, on one side lies the tradition of "freedom"; on the other that of "seriousness". The paper lays out a view of seriousness, and considers recent attacks on that view from the side of the freespirited: deconstruction and textualism, hermeneutics, critical theory, and the new pragmatism. Without defining what all forms of freedom have in common, the paper draws from them a combined critique against seriousness. It also examines, occasionally and in passing, positive ideas conjured up by the free. But mainly it considers their combined critique of seriousness.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La Revista Latinoamericana de Filosofía instituye la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudicará cada dos años al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a los trabajos.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: deben estar escritos en español o en portugués; no han de exceder las doce mil palabras, incluidas las notas; deben estar redactados en forma de artículos; han de firmarse con seudónimo y en sobre cerrado aparte ha de firmarse la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de julio de 1988.

Los trabajos deben enviarse a Revista Latinoamericana de Filosofía, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo N. Guariglia, Ezequiel de Olaso y Mario A. Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay, nacido en Buenos Aires hace un siglo, la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

¿TIENE ALGUN PORVENIR LA FILOSOFIA MORAL?

Mark Platts

1. Karl Kraus dijo que la moralidad es una enfermedad venérea: su primera etapa es la virtud, su segunda etapa el aburrimiento, y la última etapa la sífilis. Uno no tiene que pensar mucho tiempo para darse cuenta del hecho de que Kraus estaba hablando de las ortodoxias de la moralidad sexual de su tiempo; tampoco es difícil encontrar algunos casos de críticas más extensas a las morales ortodoxas en una cultura dada. Incluso se pueden encontrar algunos casos, como el de Nietzsche, de una crítica fuerte a la moralidad en su totalidad - una crítica fundada en alguna evaluación no moral. Pero yo quisiera empezar con un muy breve estudio de *otro tipo* de crítica de la moralidad, otro tipo de crítica menos explícitamente evaluativa.

2. No sería nada nuevo sugerir que la moralidad está hecha un lío, si no es que nació así. Una u otra variante de escepticismo sobre la moralidad parece acompañarla estrechamente; los desafíos de esos escepticismos tienen una importancia particular debido al carácter distintivo de su blanco: no solamente amenazan nuestras *creencias* sino nuestras *prácticas*.

Recientemente dos libros escritos por filósofos prestigiados han influido nueva vida a la discusión filosófica acerca del escepticismo moral: *After Virtue* de Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), y *Ethics and the Limits of Philosophy* de Bernard Williams (Londres: Fontana, 1985). Desde luego, los métodos y las ideas de estos dos autores son diferentes desde varios puntos de vista; sin embargo, hay un acuerdo explícito entre ellos de que la moralidad es ahora radicalmente defectuosa.

Frente a esta clase de sugerencias, surgen por lo menos las siguientes preguntas. (Pensando en estas preguntas saldrán a la superficie las diferencias entre las ideas de Williams y las de MacIntyre).

(i) ¿La moralidad siempre ha estado hecha un lío o su supuesto estado defectuoso es de origen más reciente?

(ii) Si el lío es de origen más reciente, ¿qué lo produjo? ¿Cambios (acrecimientos o supresiones) *dentro* de la moralidad o cambios en el mundo *fuera* de la moralidad o alguna combinación *específica* de esos dos tipos de cambio? ¿Juega un papel importante en la producción del lío algún cambio en nuestras *creencias* acerca del estado de la moralidad?

(iii) Si, por otra parte, la moralidad siempre ha estado hecha un lío, ¿se debe esto a algún tipo de *incoherencia* dentro de la moralidad o se debe "meramente" a algunas condiciones contingentes que, hasta la fecha, siempre se han dado en el mundo? Cualquiera que sea el caso, ¿cómo puede explicarse el fracaso persistente de la gente en términos de no haberse dado cuenta del estado siempre defectuoso de la moralidad?

(iv) Cualquiera que sea el diagnóstico del supuesto estado de la moralidad, ¿cuáles son las posibilidades de rectificar la situación? ¿se puede salvar algo de las ruinas o es el abandono total la única opción auténtica?

Ahora bien, tampoco sería muy novedoso sugerir que la *filosofía* de la moralidad está hecha un lío. (En el caso de Williams es evidente, desde el título de su libro, que esta sugerencia le importa por lo menos tanto como la sugerencia acerca de la moralidad en sí). Supongamos que la moralidad sí es, de una u otra manera, irreparablemente defectuosa y también que nos hemos dado cuenta de ese hecho: ¿no nos queda otra posibilidad sensata que el abandono total de esta "institución singular"?

Es una buena pregunta - la pregunta, por ejemplo, de Hume y de Strawson - la de - si aún en ese contexto *podríamos* abandonar la moralidad - si *podríamos*, por ejemplo, dejar de tener las *reacciones emocionales distintivas de la moralidad*. Muchos dependerían aquí de lo que se ponga en el lugar de tales reacciones: no todas las reacciones emocionales son reacciones *morales*, y por lo tanto es un error pensar que la alternativa sería una vida sin ninguna reacción emocional fundada en ningún tipo de evaluación.

Supongamos pues, que, de una u otra manera, el abandono de la *moralidad* sí es una posibilidad auténtica. Después del abandono, podríamos seguir con el estudio filosófico de la institución ahora desierta - igual a la posibilidad de seguir con el estudio filosófico de la brujería o del teísmo. Tal actividad podría parecernos bastante pobre. Sin embargo, es importante reconocer que en este contexto la moralidad sería más semejante al teísmo que a la brujería. En el caso del teísmo queda, por ejemplo, una tarea en parte filosófica y de gran interés: la tarea de identificar las necesidades e intereses que la institución del teísmo supuestamente satisfacía, los cuales *explican*, por lo menos en parte, la persistencia de la institución, junto con la tarea posterior de contemplar y evaluar las opciones alternativas dirigidas a la satisfacción de esas necesidades e intereses. Las mismas preguntas surgirían después del abandono total de la moralidad. Representarían en parte la materia para algún porvenir de la filosofía moral, en parte para algún porvenir de su sucesor.

Esa posibilidad la he desarrollado bajo la hipótesis de que la moralidad es, de una u otra manera, irreparablemente defectuosa. Hay aquí otra analogía con el teísmo. En el caso de los líos del teísmo y de la filosofía del teísmo mucha gente ha creído que hay una conexión en sentido contrario entre los dos líos: es decir, mucha gente ha creído que el teísmo es irreparablemente defectuoso debido al fracaso de la filosofía del teísmo en cumplir con la tarea de articular una teoría filosófica coherente acerca del teísmo. Y esta parece semejante a la idea de MacIntyre en relación con la moralidad: su idea es que la moralidad está en crisis precisamente *debido* a los fracasos de los filósofos de la moralidad: la moralidad está hecha un lío esencialmente filosófico.

Como sugerencia sociológica acerca de las causas del supuesto estado de la moralidad, la idea de MacIntyre me parece francamente increíble; por lo tanto no la creo. Sociológicamente hablando, los filósofos no somos tan *importantes*. Pero la sugerencia sociológica no es el asunto importante; para llegar al asunto importante es menester precisar un poco más de las relaciones entre la moralidad y la filosofía de la moralidad.

3. Cuando nos enfrentamos con cualquier "institución" humana, con cualquier *tipo* de "práctica" humana, surge de inmediato el problema de *identificar* esa "institución", esa "práctica". Tomemos el ejemplo de la "institución" científica. Como una caracterización inicial - tosca pero eficaz - podemos decir que esta "institución" consiste en por lo menos las siguientes actividades: las investigaciones científicas empíricas como los experimentos de laboratorio; la invención de explicaciones científicas; la postulación de leyes y teorías científicas; la publicación de artículos y libros científicos; la participación en coloquios científicos; la enseñanza científica; la administración de becas para la investigación científica; etc., etc., etc...

Frente a una "institución" de este tipo, uno puede imaginar, en términos generales, dos clases de teorías acerca de la "institución." (No estoy diciendo que todos los que proponen teorías siempre tienen claro el tipo de teoría que están proponiendo). Una teoría sería *interna* a la "institución", a la "práctica", si quienes participan en la "práctica" hacen lo que hacen porque creen, aunque sea "tácitamente", en la teoría. Una teoría es *externa* a la "institución" si no se satisface esa condición. ¿Cuál es el contenido de la condición? Una parte del contenido puede expresarse así; si los participantes dejan de creer en la teoría interna, entonces *ceteris paribus* abandonarán la "práctica", dejarán desierta la "institución".

Deberíamos prestar atención a dos puntos importantes antes de seguir. Primero, en el ejemplo dado, la caracterización provisional de la "institución" científica bien podría parecer tosca e *ineficaz*: esto se debe al hecho obvio de que en esa caracterización se usa repetidamente el adjetivo 'científico'. Y se-

gundo, la frase '*ceteris paribus*', aun cuando esencial en la explicación de (una parte del contenido de) la condición, podría provocar el riesgo de destruir la fuerza de la condición. La idea detrás del uso de la frase es obvia: aun después de dejar de creer en la teoría interna a una "institución", los participantes podrían seguir dentro de la institución, podrían seguir con la "práctica", por una gran variedad de razones: la inercia, la falta de imaginación, por costumbre, por el hecho de que así siguen recibiendo sus sueldos, etc., etc., etc... Es imposible dar de antemano una lista completa de todas las motivaciones posibles en virtud de las cuales los seres humanos entran en, o siguen en, "una" actividad dada. Por lo tanto, puede parecer que la distinción entre las teorías internas y las teorías externas es, empíricamente hablando, una distinción indiferenciada.

Pero vamos a suponer que esas dos inquietudes son eliminables: además, vamos a suponer que la teoría interna a la "institución" científica es una teoría filosófica. Entonces, en este caso, podemos ver cómo los fracasos de los filósofos de la ciencia podrían producir una crisis en la ciencia "misma". En estas circunstancias, la ciencia necesita una fundamentación filosófica: no es que los filósofos estén donde no tienen por qué estar, sino que están donde deberían estar.

4. Muchas preguntas, muchos supuestos, muchas dudas... Pero regresemos al tema de la moralidad.

Nos enfrentamos con la "institución singular" de la moralidad. Esta "Institución" consiste en por lo menos los siguientes elementos: nuestros pensamientos y juicios morales - las evaluaciones específicas ('Esa era una acción valiente'), las evaluaciones generales ('Esa sería una buena acción'), los juicios prácticos ('Eso es lo que deberías hacer', 'Tuve que hacerlo'); nuestras prácticas morales, como el castigo y la recompensa; y nuestras emociones morales, como el agradecimiento y la culpa (no la vergüenza, un asunto totalmente diferente y no moral).

Ahora bien: podemos contemplar la posibilidad de que haya una teoría interna a esta "institución", junto con la posibilidad de que esa teoría sea filosófica. Y, finalmente, podemos contemplar la posibilidad de que esa teoría filosófica sea filosóficamente indefendible. Bajo estos supuestos, nos enfrentamos con un caso donde el trabajo de los filósofos de la moralidad pone de manifiesto una crisis en la moralidad "misma". En estas circunstancias, la moralidad necesita una fundamentación filosófica; y *ex hypothesi* en estas circunstancias la moralidad no tiene lo que necesita.

Todo esto ha sido un intento de hacer explícito los supuestos fuertes detrás del escepticismo tanto de MacIntyre como de Williams (entre muchos otros). La tesis de que la moralidad está hecha un lío tal que los filósofos pueden distintivamente apreciarlo no es una tesis nada sencilla ni nada obvia. Quisiera seguir con algunas reflexiones acerca de dos aspectos cruciales de esa tesis compleja y oscura.

5. El problema de la identificación de la "institución singular" de la moralidad recientemente ha recibido un poco de atención pero todavía me parece insuficiente. Ahora solamente voy a decir que una parte del problema y la atención que el problema ha recibido es un asunto de metodología filosófica. No sirve para nada enfrentarse con la pregunta general '¿Qué es la moralidad?'. Lo que deberíamos hacer es considerar, caso por caso, algunos *elementos* de la institución de la moralidad, y preguntarnos acerca de lo que los distingue de otras cosas *específicas*.

¿Por qué ha de ser una contestación útil a la pregunta, por ejemplo, '¿Qué distingue a los juicios morales (de todos los tipos y en todos los contextos) de juicios no morales (de todos los tipos y en todos los contextos)?'. La historia de las "contestaciones" a preguntas tan generales, o aun más generales, representa una inducción deprimente; en cambio, en relación con algunas preguntas mucho más específicas, creo que hay mucho más que decir y más posibilidades de llegar a un acuerdo. Algunos ejemplos de tales preguntas específicas - que ahora *no* voy a tratar de contestar serían:

(1) ¿Por qué es la culpa un sentimiento moral y no lo es la vergüenza? (Este tipo de pregunta será crucial para la evaluación de la duda de Hume y Strawson cp. § 2)

(2) ¿Cuándo es el juicio 'Qué feo te comportaste con ella' un juicio moral, cuándo es un juicio de urbanidad, y cuándo es un juicio estético?

(3) ¿Qué distingue una evaluación moral específica de una acción dada de una descripción sociológica de la "misma" acción? ¿Y de una descripción psicológica? ¿Y de una descripción física?

(4) ¿Cuál es la diferencia entre el castigo y el 'tratamiento médico' en un manicomio.

(5) ¿Por qué se ha dicho que la crítica a la moralidad que hace Nietzsche está fundada en alguna evaluación no moral?

Tales preguntas no son fáciles de contestar, pero creo que son contestables. Sin embargo, si alguien dice que todavía son demasiado generales, yo diría que probablemente tenga toda la razón.

6. El otro aspecto de la "problemática" de MacIntyre y Williams es metodológicamente más difícil. Si hay una teoría interna a la "institución" de la moralidad, esa teoría sería objeto de una "metafísica descriptiva" (en el sentido de Strawson) de la moralidad. Tal metafísica articularía los rasgos más generales de nuestro 'esquema conceptual' en relación con la parte de este esquema que trata el asunto de la moralidad.

En el trabajo de Williams y de MacIntyre uno encuentra un escepticismo acerca de la posibilidad de una metafísica de este tipo que sea sustantiva y *coherente*. Y es fácil entender el escepticismo: Primero, porque *nuestro* pensamiento moral es el resultado de diversos "inputs" históricos que no son de ninguna manera *obviamente* compatibles; y segundo, porque algunos elementos supuestamente distintivos del pensamiento moral son, en sí mismos, de coherencia dudosa (por ejemplo, la idea de "las razones externas para actuar"). Sin embargo, en un sentido importante esos escepticismos me parecen superficiales; *porque todos los escepticismos de este tipo presuponen que es fácil identificar la teoría interna a la "institución" de la moralidad*. Y esto, insisto, no es nada fácil: mejor dicho, hasta ahora no tenemos ninguna idea acerca de cómo podríamos identificar tal teoría. (Recuérdense, por ejemplo, las dificultades con la distinción interna-externa que mencioné en § 3.)

Primero, no sirve de nada enfocar lo que la gente dice *acerca* de la moralidad: y este se debe no sólo al hecho de que la teoría interna a la institución bien podría ser una teoría que la gente *tácitamente* acepta, sino también al hecho de que muchos otros factores pueden influir en lo que la gente dice *acerca* de la moralidad - la cortesía, el auto-engaño, confusas ideas medio-"filosóficas", etc.

Hay una analogía estrecha: lo que la gente dice *acerca* de su capacidad de saber dónde está no tiene nada que ver con la tarea strawsoniana de elucidar, dentro de una metafísica descriptiva, tal capacidad.

Tampoco es obvio que sirva de algo enfocar lo que la gente dice *usando* el vocabulario moral. Strawson expresó una duda análoga al comienzo de *Individuals*; y en el caso específico de la moralidad, el trabajo reciente de Simon Blackburn en relación con lo que él llama 'el cuasi-realismo' refuerza esta duda. Un ejemplo: nadie puede negar que usamos el vocabulario de 'verdad', 'hecho', 'conocimiento', etc., con aplicación a los juicios morales. Pero esto no muestra que creemos que literalmente hay hechos morales, etc. etc.: Blackburn ha mostrado cómo alguien que acepta completamente una teoría 'proyec-

tivista' al estilo de Hume podría llegar, consistentemente, a adoptar tal uso de 'verdad', 'hecho', etc. La moraleja que yo saco -no Blackburn- es que nuestro uso del vocabulario moral, y otras partes de nuestro vocabulario, es neutral en relación con la pregunta '¿Cuál teoría es interna a nuestra "institución" de la moralidad?'.

Pero si no sirve examinar lo que la gente dice acerca de la moralidad y si tampoco sirve examinar su uso de vocabulario moral, ¿cómo se puede detectar la teoría interna a la "institución" de la moralidad (si hay tal teoría)? Aquí tendré que ser dogmático, breve y esquemático. Veo solamente una posibilidad: elaborar, elucidar y evaluar esta posibilidad me parece la tarea más urgente para el porvenir de la filosofía moral.

En gran parte la historia de la metafísica de la moralidad es la historia de los intentos *directos* de enfrentar los problemas metafísicos. Otra vez, la inducción acerca de los resultados de tales intentos es deprimente; más importante, tales intentos generalmente han sido dirigidos a la pregunta acerca de lo que *debería* ser la metafísica de la moralidad - han sido contribuciones a la metafísica 'revisonista' más que a la metafísica 'descriptiva'. Pero hay una estrategia diferente, nada nueva, que consiste en "reducir" los problemas metafísicos a los problemas de la *psicología moral* (con la esperanza de que los problemas de este último tipo sean más *manejables*). Es decir: la mejor manera de descubrir la teoría interna a nuestra práctica moral es mediante la investigación de la realidad de nuestra psicología moral (*no* de lo que decimos acerca de tal psicología).

Muy brevemente, lo que requiere esa estrategia es lo siguiente. Primero, una descripción verídica de las conexiones entre la adopción de un sistema de valores morales y la aceptación de razones para actuar. Esta es una parte del problema tradicional del "internalismo". Lo que quisiera enfatizar ahora es la necesidad de investigar este asunto *dentro de una teoría general de las razones para actuar*, especialmente una teoría general de los deseos. Creo que, sujeto a pequeñas *modificaciones*, el resultado de la investigación será una prueba de un tipo de "internalismo analítico": el resultado de que no hay *ninguna* diferencia entre valorar y desear.

Segundo, lo que es necesario es el desarrollo de una teoría de las *variedades* de deseo. Aquí podrían ayudarnos mucho los trabajos de Thomas Nagel y de Stephen Schiffer. Luego con ese catálogo en mente, tendremos que enfrentar la pregunta: ¿de qué tipo son los deseos morales? Yo creo que el resultado será que los deseos morales son de un tipo distintivo -lo que Nagel ha llamado 'deseos motivados' y que Schiffer ha llamado "razón- siguiendo" deseos'. Además, creo que la reflexión acerca de este tipo de deseos mostrará, en consecuencia, que *nuestra* metafísica de la moralidad es "objetivista", y "cognosci-

tivista": esto es, que "tácitamente" vemos a nuestros propios deseos morales como *respuestas* a deseabilidades *independientes* de nuestros deseos.

Pero lo importante, no son estas creencias mías acerca de los resultados de tal investigación. Lo importante es reconocer la necesidad de, y la dificultad de, descubrir precisamente cuál es nuestra metafísica de la moralidad, cuál es la teoría interna a nuestra "institución" de la moralidad. Tal vez esa teoría sea defectuosa, tal vez sea defectuosa de una manera distintivamente filosófica. Tal vez tengamos que evaluar de nuevo todos nuestros valores morales. Tal vez, tal vez... pero estas tareas revisionistas tendrán una motivación clara y una temática diáfona sólo después de haber descubierto nuestra metafísica descriptiva de la moralidad.

Universidad Nacional Autónoma de México.

ABSTRACT

This paper examines the claim that morality is in a mess- a mess which philosophers can distinctively appreciate. First, with reference to the views of Alasdair MacIntyre and Bernard Williams, an attempt is made to spell out the tacit presuppositions of such a claim, together with some of the consequences for philosophy of the claim's being accepted. It is then suggested that there is a certain superficiality in the claim as customarily made due to the neglect of the difficulties involved in identifying the precise philosophical presumptions of our moral thought and practices. Finally, a methodology is sketched for overcoming those difficulties.

JUEGOS DE LENGUAJE, SIGNIFICADO Y SENTIDO

Samuel M. Cabanchik

Una de las tareas centrales que debe acometer cualquier filosofía del lenguaje es dar respuesta a dos cuestiones íntimamente relacionadas pero distintas: "¿qué es el significado de las palabras?" y "¿qué es el sentido de las proposiciones?". Reformular estas preguntas justificadamente es el objetivo dominante de este artículo.

Me propongo lograr la consecución de tal objetivo, retomando alguna de las posiciones que L. Wittgenstein sostuvo al respecto. Por una parte, es mi intención acceder a una exégesis de los puntos de vista wittgenstenianos que, a partir de la dilucidación de la noción de juegos de lenguaje, evite ciertas discusiones muy actuales en la literatura especializada, centradas fundamentalmente en las cuestiones acerca del "seguir una regla", un tema por cierto, al que Wittgenstein dedicó numerosas e importantes reflexiones.¹ Sin embargo, creo que no se ha atendido debidamente a una cuestión básica en el planteo de Wittgenstein, que condiciona muchos aspectos conceptuales involucrados en la discusión referida: la distinción entre explicaciones causales y justificaciones racionales. En otro lugar² me he ocupado de ella. Aquí sólo quiere justificar la estrategia adoptada. Me opongo, por ejemplo, a la opinión de Rodríguez Tirado, que en su artículo "Seguir una regla: tres interpretaciones", sostiene que es sorprendente que en nuestro medio filosófico, aun no se haya reconocido la importancia de la discusión de lo que es seguir una regla, cuando, según su opinión, el tema es de una importancia capital tanto en relación con problemas de filosofía de las matemáticas, como en relación con multitud de otras cuestiones en filosofía de la lógica, de la mente y del lenguaje.³ Precisamente, afirmar esto, es desconocer la esencia misma de la tarea crítica llevada a cabo por Wittgenstein. En efecto, la distinción conceptual entre causas

¹ Fundamentalmente, *Investigaciones*, párrafos 185 a 242.

² "Causas y razones en la filosofía de Wittgenstein", *Análisis filosófico* Vol. VII, N° 1, Mayo de 1987

³ Alvaro Rodríguez Tirado, "Seguir una regla: tres interpretaciones", *Crítica*, Vol. XVIII, N°53, México, Agosto de 1986.

y razones separa la "filosofía de la psicología" de cuestiones lógicas o semánticas, mientras que según se nos decía en el texto de Rodríguez Tirado, los temas en torno del seguir una regla las juntan. Si se toma en cuenta seriamente la distinción, muchos asuntos que pertenecen al seguir una regla se disuelven como problemas filosóficos generados por errores gramaticales. Veámoslo más de cerca circunscribiéndonos al trabajo de Rodríguez Tirado. Allí se nos dice que, si se rechaza la explicación de la significación lingüística a través de procesos psicológicos subjetivos y privados, como hace Wittgenstein efectivamente, para hacer justicia a la idea intuitiva de objetividad respecto de ese significado, o bien se acepta la existencia objetiva de reglas independientes de la práctica de los usuarios concretos del lenguaje, o bien se adopta una posición causalista al respecto, pues según el autor, el punto de vista comunitario que algunos atribuyen a Wittgenstein, no recogería esa idea de objetividad.⁴ Respecto de esto último, creo plausible la opinión de Rodríguez Tirado, pero el problema mismo ante el cual se presentan estas diversas soluciones está descaminado. Si bien Wittgenstein se detiene en el análisis de las soluciones, su tarea primordial es una crítica de los problemas. En este sentido, el problema planteado de que *debe* haber algún modo de dar cuenta de esa objetividad reconociéndole un contenido a la idea de entendimiento como fuente de la cual emana el uso correcto de un signo, esto es, como fuente de criterios respecto de la aplicación de las reglas⁵, es en sí mismo producto de una confusión resultante del desconocimiento de la distinción entre causas y razones. Y, desde luego, la respuesta causalista a esta cuestión es profundamente antiwittgensteiniana. En mi opinión, la noción de juegos de lenguaje es el complemento positivo de la tarea crítica de la filosofía de Wittgenstein en este ámbito. Soy conciente del carácter dogmático con que se presentan aquí estas afirmaciones. Pero su función es justificar una exclusión y una estrategia, y en lo que sigue no podrán recibir un apoyo argumentativo directo.

Por otra parte, la clarificación de la noción de juegos de lenguaje en relación con las preguntas por el significado y el sentido, podría servir para estimular ulteriores desarrollos sistemáticos de muchas sugerencias wittgensteinianas, dando lugar a opciones teóricas en filosofía del lenguaje bastante diferentes de algunas líneas favorecidas actualmente, como la de John Searle, por ejemplo.

4 Para una extensa discusión de esta cuestión y otras asociadas al problema del seguir una regla, véase Holtzman, Steven H. and Leich, Christopher M., *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

5 Rodríguez Tirado, *Op. cit.*, pág. 24

I

Es ampliamente conocido y aceptado que el lema "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" tiene en Wittgenstein a uno de sus primeros cultivadores. Pero esto no es en principio más que un lema, y será la primera tarea desarrollar la idea que expresa. Ante todo, para tener una visión justa de la idea de Wittgenstein, debemos remontarnos al *Tractatus*, pues es en esta obra donde aparece ya la conexión de significado y uso. En efecto, en la proposición 3.3 se lee: "sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado". La palabra alemana que traduce "significado" es *Bedeutung* que también puede traducirse por "referencia", acentuando así la diferencia entre sentido (*Sinn*) de la proposición y significado de las palabras - en este caso los nombres -. Por otra parte, en las proposiciones 3.326 a 3.33 queda claro que el uso de un signo, que "convierte" al signo en símbolo, es una condición necesaria y suficiente de su significado, por lo que el "es" de "el significado es el uso" es aquí expresión de una equivalencia. La conexión entre uso y significado o referencia que se establece en la primera obra de Wittgenstein merece especial atención. Wittgenstein, al igual que el Russell de esa época, sostiene que los significados de los nombres son los objetos nombrados por ellos (*Tractatus* 3.203). De esta tesis, pareciera seguirse que el portador de un nombre y su referencia son lo mismo. Sin embargo, como bien ha señalado Hidé Ishiguro, Wittgenstein nunca confundió ambas cosas y, por lo tanto, no sostuvo que los nombres fuesen rótulos de los objetos. De acuerdo a esta observación, "no es una parte de la teoría del *tractatus* el que, si un símbolo es lógicamente simple y no puede ser analizado más, puede conseguirse una referencia independientemente de su aparición en una proposición y antes de ella"⁶.

La equiparación de la referencia con el uso permanece con ciertas variantes en toda la obra de Wittgenstein. Lo que se modifica es su posición respecto de las relaciones entre los nombres propios o las expresiones en general y los objetos a los que se refieren, de modo que lo dicho hasta aquí es extendible más allá del *Tractatus*. Ahora bien, puesto que la fijación de la referencia es la fijación que las palabras ocupan en la proposición desde el punto de vista de su sintaxis lógica, a medida que Wittgenstein abandona la idea de que las oraciones son figuras de los hechos, el lema "el significado es el uso" es, cada vez más, este otro: "el significado de una palabra es el lugar que ocupa en la

6 Hidé Ishiguro, "Uso y referencia de los nombres", en Peter Winch y otros, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pág. 5

gramática del lenguaje". En general, Wittgenstein no sostendrá que ese lugar pueda ser fijado y determinado con exactitud de una vez y para siempre. Se pueden citar al respecto diversos textos, pero bastará el parágrafo 183 de la primera parte de *Investigaciones*: "...pero aquí tenemos que cuidarnos de pensar que hay alguna totalidad de condiciones que corresponde a la naturaleza de cada caso (por ejemplo, respecto del caminar de una persona) de modo que, por así decirlo, él no podría *sino* caminar, si todas ellas fueran satisfechas"⁷. Un ejemplo actual de la posición criticada por Wittgenstein lo da Searle en *Actos de habla*, Capítulo III, cuando propone dar explicaciones lingüísticas de los actos ilocucionarios enumerando las condiciones necesarias y suficientes para un acto ilocucionario determinado⁸. Quizá se nos diga, en base al ejemplo que Wittgenstein pone entre paréntesis, en el texto que acabamos de citar, que aquí se trata de otra cosa. Sin embargo, bastará atender a las preguntas involucradas en los párrafos 185 y 186 para darse cuenta de que no es así. En efecto, allí se trata de formular - y quizá comenzar a responder - preguntas tales como estas: ¿cómo se fija la *aplicación de una regla*? ¿qué relación hay entre la "indeterminación" en la aplicación de las reglas y los *límites de un juego*? Y en los párrafos 84 y 85 la negación de que las reglas fijarían con estrictez "los movimientos en un juego" es casi explícita. Además, ya en el parágrafo 26 de la *Gramática* se explicita un motivo de duda respecto de la legitimidad de comparar los juegos de lenguaje con juegos tan "estrictos" como el ajedrez, si bien en esta época este juego es el paradigma predilecto de Wittgenstein.

Respecto de si el significado (*Bedeutung*) de una palabra viene dado o no por la gramática que mediante un conjunto de reglas fijan su uso, dada la conocida distinción entre reglas constitutivas y regulativas⁹ es relevante preguntarse hasta qué punto esta distinción puede rastrearse en la obra de Wittgenstein. Una tarea de esta índole queda fuera del propósito de este trabajo. Sin embargo, si hemos venido a parar al problema de las reglas y su carácter respecto de la dimensión significativa del lenguaje, es porque necesitamos explicitar lo que está detrás de la expresión "la gramática del lenguaje" o "la gramática de una expresión", ya que esta idea es la que ahora carga con el peso de dar cuenta del significado de las palabras. Y en el parágrafo 32 de la *Gramática* queda claro que explicitar - explicar o describir la gramática de una palabra - es encontrar las reglas que rigen su uso. En este punto convendrá re-

7 *Investigaciones*, pág. 74

8 John Searle, *Actos de habla*, Madrid, Ed. Alianza, 1980

9 *Op. cit.*, pág. 42.

formular siguiendo a Wittgenstein, la primera de nuestras preguntas. No preguntaremos pues, "¿qué es el significado de una palabra?", ya que según Wittgenstein "el estudiar la gramática de la expresión 'explicación de significado' enseñará algo sobre la gramática de la palabra 'significado' y protegerá contra la tentación de buscar en torno de uno algún objeto al que podría llamar 'el significado'"¹⁰.

II

El desplazamiento de la pregunta por el significado, a la pregunta por la explicación del significado, no sólo aparece desde el comienzo en el *Cuaderno azul*, ocupa la mayor parte de la sección segunda de la primera parte de la *Gramática*, y en ambos lados Wittgenstein introduce, con carácter previsual, una alternativa que agotaría el campo de posibilidades de las explicaciones del significado de una palabra: la explicación por definición ostensiva y la explicación por definición verbal. Pero al modo de una refutación por el absurdo, sólo presenta estas posibles explicaciones para mejor despacharlas como inadecuadas e ineficaces. En efecto, lo que Wittgenstein sostendrá es que no obtenemos mediante ninguno de los dos expedientes la explicación que buscábamos: en el segundo caso, es decir, con la definición verbal, porque esto demoraría simplemente el momento de aparición de la definición ostensiva, pues lo que nos interesa ahora no es responder cómo adquiere significado una palabra determinada, sino cómo *puede* ser significativa *cualquier* palabra o, todavía más rotundamente, cómo es que las palabras son palabras, es decir, símbolos que están por - o se refieren a - cosas del mundo o, en forma más general, cómo pueden formar parte de movidas efectivas de un juego de lenguaje. Es evidente entonces, que de las dos sólo la definición ostensiva podría en principio adecuarse a nuestra indagación. Y es precisamente a esta opción que Wittgenstein dedica un importante número de textos, tanto en las dos obras citadas como en las *Investigaciones* mismas. Ahora bien, la preocupación de Wittgenstein al desarrollar el problema no es en general positiva sino más bien crítica. De este modo, su argumentación se encamina a mostrar lo que *no* debe ni puede considerarse una explicación adecuada del significado de las palabras antes que a mostrar cómo podría ser una explicación adecuada, aun cuando la tarea negativa debiera preparar el terreno para la positiva. Pero además; su crítica de la definición ostensiva se mueve todo el tiempo en el límite de la filosofía del lenguaje con lo que hemos llamado "filosofía de la

10 *Cuadernos*, pág. 27

psicología", y a decir verdad, muchas veces no se sabe de qué lado del límite está el discurso wittgensteiniano.

La tarea de la definición ostensiva es darle significado a una palabra, por lo que, como observa Wittgenstein, no puede ser necesario estar familiarizado con la palabra antes de su definición por ostensión, pues de lo contrario este gesto no contribuiría solo y por sí mismo a la explicación del significado de la palabra. Supongamos entonces, para usar un ejemplo del propio Wittgenstein, que estamos ante un lápiz rojo y queremos lograr que alguien distinga el color de los demás aspectos distinguibles en el lápiz, como el lápiz mismo por ejemplo. A fin de evitar la innecesaria familiaridad con la palabra, uso "tove" para nombrar el color, y señalando al lápiz digo: "llamo a esto 'tove'". Es claro que, *si esto es todo*, ni el sonido 'tove' ni el dedo por sí mismos lograrán identificar el color separándolo de otras características que, para un conocedor del castellano, podrían estar en lugar de "tove" en la definición, de modo que "esto se llama 'tove'" podría ser interpretado como "esto se llama 'lápiz'", "esto se llama 'redondo'", etc. En una palabra, ¿cómo se logra la referencia con este solo expediente? La forma general de la definición ostensiva es "esto se llama 'x'" donde 'x' es una variable a interpretar, 'esto' refuerza lingüísticamente el gesto del dedo señalando algo en el mundo, y la expresión "se llama" es justamente el núcleo de la definición, pues actúa, por así decir, como un *indicador de nombre*. Es la expresión "se llama" la que realmente define el sonido que le sigue como un nombre al otorgarle ese lugar en mi práctica lingüística, esa función gramatical y ninguna otra. Entonces, tenemos que la definición ostensiva no podría por sí misma asegurar la identidad de la referencia por un lado, quedando indeterminado el reemplazo de 'esto' al interpretar la 'x', es decir, pudiendo la palabra que se dé en cada caso por 'x' ser interpretada de diversas maneras; y, por otro lado, para que la definición ostensiva sea tal, es necesario tener ya una gramática que contenga un dispositivo para indicar la función del nombre, de lo contrario no sabría que se trata de una definición ostensiva en lugar de cualquier otra cosa. Así, puesto que "se llama" es en castellano una indicación de la función de nombrar, "esto se llama 'tove'" me dice que, por ejemplo, determinado color -en el caso de que el oyente interpretara de este modo el sonido- se nombra con ese sonido, el rojo por ejemplo. Pero si yo no supiera ya este papel jugado por la expresión "se llama", podría entender, por ejemplo, "esto se usa para 'tove'", donde "se usa para" sería mi forma de entender "se llama". Dicho brevemente, la definición ostensiva supone ya una gramática y reglas de uso, de modo que sólo puede ser un expediente útil "dentro de un cálculo" cuando ya han sido satisfechas las condiciones mínimas de ese cálculo: "pregunta sensatamente el nombre solo aquél que ya sabe qué hacer con él" (ver párrafos 25 a 38 inclusive, de las *Investigaciones*). Este es, en esencia, el sentido de la crítica wittgensteiniana, que de ningún modo termina en una negación de todo valor y utilidad,

en general, de la definición ostensiva, sino que sólo se dirige en su argumentación, contra la opinión de que este instrumento tiene el mágico poder de otorgar significado a las palabras. Y bien, si ninguna de las opciones consideradas por Wittgenstein es una buena caracterización de la explicación de cómo las palabras, *en general*, significan lo que significan, nuestra pregunta originaria, que en términos más usuales de la actual filosofía del lenguaje dice: "¿qué decimos acerca de una expresión lingüística cuando especificamos su significado?", exige aún una respuesta.

En el párrafo 32 de la *Gramática* la explicación de la significación no es ni puede ser, según Wittgenstein, una proposición de experiencias, y su naturaleza no es causal, sino una regla o convención. Ahora bien, si especificar el significado de una palabra consiste en mostrar su lugar en la gramática del lenguaje al que pertenece, y esto supone a su vez poder enunciar las reglas que circunscriben ese lugar, deberemos decidir acerca de qué debe ser algo para ser una regla. Este es sin duda un camino posible para desarrollar el problema abierto por la pregunta acerca de la dimensión significativa del lenguaje, e incluso Wittgenstein mismo se ocupó de transitar este camino. Sin embargo, por las consideraciones hechas más arriba, opino que la mejor manera de desentrañar la perspectiva wittgensteiniana es dilucidar su uso de la noción de juegos de lenguaje. Es lo que haremos ahora, en la sección siguiente.

III

No creo que sea posible decidirse acerca de qué *quiso decir* Wittgenstein con la expresión "juegos de lenguaje", y de hecho *dijo* cosas notablemente diversas sobre ello en diferentes pasajes de sus obras.

Así, en el *Cuaderno azul* los juegos de lenguaje son "formas primitivas de lenguaje o lenguajes primitivos" mientras que en el *Cuaderno marrón* se los "define" como "sistemas completos de la comunicación humana". Por su parte, el párrafo 23 de las *Investigaciones* nos presenta una lista tan heterogénea de juegos de lenguaje que nos hace imposible encontrar el "elemento común" que legitimaría el que a todos los demos como juegos de lenguaje. Y antes de presentar esta lista, en el mismo párrafo se nos dice: "la expresión 'juego lingüístico' tiene por función evidenciar *el hecho* de que el hablar un lenguaje forma parte de una *actividad*, o de una *forma de vida*". Y ya en el párrafo 19 se lee: "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida". Una observación muy importante viene dada en el párrafo 130 de esta misma obra: "nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje - no son, por así decirlo, primeras aproximaciones que ignoran la fricción y la resistencia del ambiente. Los juegos de lenguaje son establecidos como *términos de compa-*

ración, con vistas a arrojar luz sobre los hechos de nuestro lenguaje, no sólo a través de semejanzas sino también de diferencias". En el párrafo 71 Wittgenstein aclara que entenderá la expresión "juego de lenguaje" por analogía con la palabra "juego", y acerca de ésta nos ha dicho en los párrafos 66 a 70 que no es posible trazar *el* límite de la aplicación de esta palabra, sino que los juegos forman una familia, son apariciones y desapariciones de semejanzas, una complicada red de parecidos que se entrecruzan en diferentes grados. Pero no seguiremos ya recorriendo los textos de Wittgenstein, pues no nos haría avanzar un paso en la consecución de nuestros objetivos. En función de ellos ha de optarse por una caracterización que, si bien originada en Wittgenstein mismo, no pretenda ser ni la mejor ni la auténtica ni la definitiva, sino la adecuada a los fines de este artículo. Y bien, estas son las observaciones que me parecen más útiles en función de nuestros actuales intereses: (1) la aplicación que se haga de la expresión "juegos de lenguaje" estará emparejada, en cuanto a su laxitud y vaguedad, con la aplicación que se haga de la palabra "juego"; (2) así como el jugar es una actividad que forma parte de nuestra "historia natural", así también ocurre respecto del jugar juegos de lenguaje; (3) jugar un juego de lenguaje es participar en una forma de vida; (4) así como podemos inventar juegos de diversa clase, también podemos inventar juegos de lenguaje; (5) los juegos de lenguaje que inventamos nos sirven como términos de comparación para dilucidar problemas originados en nuestro lenguaje natural y ordenarlo de una manera posible; (6) un juego, lingüístico o no, involucra generalmente mucho más que lo que viene dado por las condiciones necesarias y suficientes para jugarlo. Aun cuando creo que todas estas observaciones están explícitamente hechas en los textos de Wittgenstein, es posible que algunas de ellas necesiten aclaraciones. Sin embargo no intentaré proporcionar aquí estas aclaraciones puntualmente para cada una de las seis observaciones ni tampoco para las que pudieran resultar menos evidentes. Me propongo, en cambio, dilucidar la cuestión en forma un tanto más indirecta, a través de consideraciones acerca de un juego en particular, confiando en que estas consideraciones nos permitirán tener una visión más clara de la estrategia wittgensteiniana.

Si queremos describir los distritos más antiguos de la ciudad, y no alguno de los sectores periféricos recientemente agregados a ella, deberemos olvidarnos de juegos como el ajedrez y atender a otro tipo de juegos. Y entre los muchos que quizá pudieran ser elegidos igualmente con buen tino, escogeré algún juego de barajas, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, con las barajas pasa como con las palabras, en el sentido de que hay un enorme abanico de usos posibles que otorgan valores muy diferentes a las cartas en cada juego. Piénsese, por ejemplo, en el siete de oro que es, en cierto sentido, "otra carta" en juegos tan distintos como el truco, el chinchón, la escoba y la básica. Y esto sin duda alguna pasa con las palabras, pues cumplen las tareas más diversas en las múltiples situaciones en las que son usadas, y a

veces sus funciones son incluso contrarias entre sí. En segundo lugar, es tradicional hablar en filosofía de "el lenguaje", como si el sentido de la expresión fuera transparente y sus límites precisos, cuando más bien parece el correlato de la visión mística de algunos autores, como lo era el mundo como totalidad en el *Tractatus*. Es evidente, sin embargo, que tiene tan poco sentido y utilidad hablar de "el lenguaje" como lo tendría hablar de "el juego de barajas". En efecto, hablamos de los diferentes juegos de cartas y no de "el juego..." y de la misma manera nos pide Wittgenstein que hagamos respecto del lenguaje, atendiendo a los diferentes juegos a los que es posible jugar con sus palabras y no al puñado de éstas en que supuestamente consistiría. Y bien, dentro de las muchas clases de juegos a escoger ha de preferirse alguno. Escogeré el truco por su flexibilidad y fundamentalmente porque es un juego con mucho "chiste" (point), gracia que la mayoría tendrá presente por ser un juego muy conocido entre nosotros¹¹

Cada una de las cuarenta barajas que intervienen en el juego, será para nosotros un verdadero símbolo, pues posee un valor en virtud de las reglas y, por lo tanto, es portador de juego, es decir, es jugable. Una carta es, si se nos permite la expresión, "la mínima unidad de sentido", pues puede significar por sí misma, aunque también en combinación con otras. Ahora bien, lo que tendremos ahora que encontrar, son las reglas que gobiernan el juego, sea atribuyendo valores, sea regulando su desarrollo. Distinguiremos tres tipos de reglas: definitorias (RD), operatorias (RO) y adicionales (RA). Además de estos tres tipos de reglas, hay dos jugadas posibles: truco (T) y envideo (E). Enumeramos a continuación las reglas:

RD₁: Tabla de valores de los símbolos para T;

RD₂: tabla de valores de los símbolos para E;

RD₃: tabla de valores que atribuyen puntaje a las movidas (movida=df realización de una jugada);

RO₁: una movida es hecha, o bien en virtud de la sola comparación de los símbolos 1-1 de los contrincantes para T, o bien diciendo "Truco" o "envideo", ya en grado mínimo, ya en cualquier grado superior, o bien "negándose a jugar". (Si se está en juego, negarse a jugar es imposible, por lo que

11 Se trata de un juego de envite, también llamado en algunas regiones "Truque", que se juega con barajas españolas. El ganador del juego es quien llega primero a completar treinta puntos. Cada jugador recibe tres cartas por mano, y con ellas compite con sus contrincantes respecto de las dos jugadas básicas del juego: truco (T) y envideo (E). En relación a T, una especie de tabla de valores jerarquiza diversas cartas, otorgando el máximo valor al as de espada. Recuérdese el verso del bello poema de Borges "El Truco": "...la autoridad del as de espadas/...

El envideo, por su parte, relaciona a las cartas de un jugador en la misma mano, según su palo. Así, dos cartas del mismo palo "sirven" para el envideo. Mayores precisiones en cuanto a las reglas del juego se encontrarán en el texto mismo de este trabajo.

este gesto se computa como una jugada más. Sin embargo, esto es característico de muchos juegos de cartas, y por ello no lo hemos incluido en las jugadas. En este juego que nos ocupa, esta especie de jugada no jugada, se realiza colocando las cartas sobre el mazo):

RO₂: si una movida ha sido hecha, no aceptarla involucra sin más, que aquel que ha hecho la movida gane un punto.

RO₃: si una movida que ha sido hecha, es aceptada, se ganan o se pierden tantos puntos cuantos hayan sido puestos en el juego según RD₃.

El criterio para considerar a una regla como adicional, es que no incida en el avance del juego en cuanto a la atribución de puntos. Dicho de otra manera, una regla es adicional si y sólo si no atribuye ni directa ni indirectamente puntaje alguno a las movidas del juego. Como es sabido por todo jugador de truco, en este juego de barajas hay, además del lenguaje verbal y el de los cartones pintados, un lenguaje de gestos correlacionado con los valores atribuidos a las cartas por RD₁. En consecuencia, nuestra primera regla adicional será la siguiente:

RA₁: tabla de correlaciones de gestos con símbolos (cartas) según RD₁. (Para que esta regla entre en juego son necesarios al menos cuatro jugadores, caso en el que se juega en parejas).

Así como esta regla adicional depende de una regla definitoria, hay otra que tiene carácter operatorio, y que formularemos así:

RA₂: si una jugada E ha sido realizada y no aceptada, quien hizo la movida no está obligado a mostrar su juego. (Esta regla es importante por ser la complementaria de otra que no es adicional sino operatoria de E, y queda afuera de nuestras consideraciones). Finalmente, digamos que hay una especie de regla operatoria cero (R00), que dice que cada vuelta o mano del juego se juega con tres y sólo tres piezas (cartas).

Y bien, a pesar de que estas reglas hasta aquí formuladas no son todas las reglas del truco, pues faltan aun las fundamentales reglas definitorias y operatorias de T y E, puede apreciarse ya la complicada "red lógica" (o lúdica) en que consisten. En efecto, tenemos diferentes categorías de reglas, aplicables al juego y a las jugadas (las primeras son las que vimos) y diferentes tipos de jugadas. Y esta complejidad lógica de la red de reglas del truco, *en cuanto a su forma exclusivamente*, es quizá similar a la que podemos hallar en múltiples juegos de lenguaje. Considerémoslo seriamente.

En primer lugar, es importante tener presente que no se trata de tomar esta descripción que hemos hecho como un molde en el cual debamos ahora encajar cualquier juego, lingüístico o no. Sólo decimos que cualquier juego, lingüístico o no, puede ser descripto de modo *similar*, en cuanto al *tipo* de descripción dado, aun cuando la complejidad lógica variará seguramente en forma notable de un juego a otro. Pensemos por ejemplo en la lista de juegos de lenguaje del parágrafo 23 de las *Investigaciones*. Quizá este tipo de descripción funcione bien en los juegos del tipo de dar órdenes, elaborar y contrastar

una hipótesis, preguntar, traducir de un lenguaje a otro, etc., pero difícilmente se adecue a juegos lingüísticos del tipo de dar las gracias, contar chistes o rezar. En segundo lugar, el nivel de descripción del sistema de reglas del truco desarrollado es más bien metalúdico que lúdico, o, dicho de otra manera, se ha descripto más bien la *forma* de las reglas que las reglas mismas que los jugadores concretos de una concreta partida de truco aplicarán en el transcurso de la partida. Como fue anunciado en el comienzo del trabajo, aquí deseamos evitar las discusiones en torno del seguir una regla, por lo que nos basta afirmar el siguiente condicional: *si* jugar al truco es aplicar o seguir ciertas reglas, entonces estas reglas quedan especificadas, en cuanto a su forma, por nuestra descripción. En tercer lugar, la descripción ha evidenciado el tipo de nociones involucradas en el tratamiento de los actos lingüísticos como movidas de un juego, pues podemos generalizar nuestras observaciones diciendo que cualquier juego incluirá (1) ciertas pautas reformulables en términos de reglas; (2) alguna clase de jugadas (o varias); (3) movidas; (4) posiciones a las que se llega o de las que se parte¹². Ahora bien, si el juego lingüístico considerado fuera el de hacer razonamientos deductivos, por ejemplo proposicionales, tendríamos entonces reglas de formación y transformación (en lugar de definitorias y operatorias), inferencia (y no ya T o E como en el truco), realizaciones de inferencias (movidas) y la posición inicial en las premisas y en la conclusión la posición final (llegar a la conclusión es ganar el juego). Confeccionar tablas de verdad podría ser también tratado como un juego). Confeccionar tablas de verdad podría ser también tratado como un juego. En este caso, las reglas definen las conectivas, las jugadas son V y F, las movidas los cálculos concretos en cada fila a partir de las definiciones, y la posición final "tautología" o "contingencia" o "contradicción". (Ganar el juego es simplemente no equivocarse)¹³.

¿Qué resulta de estas consideraciones? Por un lado, que los juegos de lenguaje pueden ser, en principio, un expediente filosófico idóneo para explicitar la gramática de determinada palabra o frase, al crear condiciones específicas, en general artificiales e imaginarias, para que con su ayuda pueda seguirse el comportamiento de la expresión del caso. Por otro lado, algo mucho más importante puede afirmarse a partir de las anteriores observaciones, en relación

12 Un esquema similar ha sido usado por Sellars para el ajedrez, en "Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos", cap. 11 de *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971.

13 Un interesante uso de la noción de juegos de lenguaje en relación con cuestiones de filosofía de la lógica se hallará en Hintikka, *Lógica, juegos de lenguaje e información, temas kantianos de filosofía de la lógica*, Madrid, Ed. Tecnos, 1976, fundamentalmente el capítulo II

con el punto seis formulado más arriba. En efecto, podríamos preguntar cuál es el mínimo necesario para que podamos considerar un juego como siendo tal juego. En el caso del truco, por ejemplo, este mínimo, es decir, las condiciones necesarias y suficientes para que haya una partida de truco, serían RD_1 y el primer disyunto de la disyunción RO_1 -además, claro está, de RO_0 -. Esto quiere decir que, aún en cuanto a las reglas, las condiciones necesarias y suficientes no son conmensurables con ellas, y así se muestra la diferencia de estrategia entre Wittgenstein y algunas filosofías del lenguaje, como la de Searle por ejemplo. Pero además, ¿no hay mucho más que queda afuera y sin embargo pertenece al juego? "¿un partido de truco sin E ni, en cierto sentido, T?", se nos diría con tono de escándalo. ¿Y qué hay de la posibilidad del engaño y la simulación? ¿no es acaso esencial al *point* del juego? Y bien, esto que decimos del truco creo que es la característica saliente de los juegos de lenguaje tal como son inventados y utilizados por Wittgenstein. En este sentido, aun cuando pudieran servir como instrumentos del análisis, no creo que sea ése su principal destino. Téngase en cuenta en este punto, que el caso individual no es en Wittgenstein un ejemplo a través del cual ganamos claridad para pasar luego rápidamente a la generalización de los resultados de su consideración. Un juego de lenguaje es único, no tanto como caso sino como tipo que abarca sólo un caso: él mismo. Para no caer en formulaciones paradójicas, digamos que, si bien nos interesan los juegos de lenguaje como tipos y no como casos, los límites que separan diferentes tipos son borrosos. No olvidemos la idea de "parecidos de familia". Los juegos de lenguaje son, si se nos permite la metáfora, ciertas concentraciones de fibras más o menos emparentadas entre sí y diferentes de los otros conjuntos de fibras que forman el tejido infinito de las acciones humanas, lingüísticas y no lingüísticas. Pero en cualquier caso sólo se trata de fibras: "lo que mantiene unido el barco al muelle es una sogá y la sogá consta de fibras, pero su consistencia no la recibe de ninguna fibra que la atraviese de un extremo al otro, sino del hecho de que hay un vasto número de fibras que se entrelazan"¹⁴.

Desandemos brevemente las reflexiones que nos han traído hasta aquí. Nuestra investigación se dirigía a reformular y desplegar la interrogación por el significado de las expresiones lingüísticas en general, y ello nos condujo a su vez a la elucidación de una noción más o menos amplia de los juegos de lenguaje. Vimos entonces, que la significación puede verse como una función del uso de expresiones en el contexto de un juego de lenguaje, y que este contexto, aun limitándonos sólo a las reglas que lo constituyen y describen, desborda las condiciones mínimas fijadas como necesarias y suficientes para el uso de determinada expresión, lo que pone en duda el proyecto mismo de la

determinación estricta del significado. Para comprender mejor este punto convendrá atender más de cerca al uso wittgensteiniano del término gramática.

Es suficientemente conocida la distinción wittgensteiniana entre gramática superficial y profunda. Y es claro que cuando hablamos de "especificar el lugar en la gramática" hablamos de la profunda y no de la superficial. Ahora bien, la estrategia wittgensteiniana no es buscar la clase de todas las reglas que fijan el uso de una palabra, en primer lugar, porque considera que no hay tal totalidad sino que se trata de una clase abierta, y en segundo lugar, porque no acepta que las reglas fijen con estrictez ese lugar gramatical de la palabra. En cambio, diseña cuantos juegos de lenguaje su fértil imaginación le permita, con el fin de llevar a la superficie esa profundidad. Con otras palabras, construyendo juegos de lenguaje y especificando las reglas de cada uno de los juegos que se entrecruzan, explicitamos el espacio de significado de las palabras que habitualmente se oculta detrás de los numerosos enredos que el tejido del lenguaje natural crea. Un juego de lenguaje es una especie de experimento que establece condiciones especiales para que los significados de las palabras se hagan explícitos. Cada juego desenvuelve una posibilidad más para palabras y enunciados, por lo que mediante esta estrategia caminamos en dirección opuesta a la de enunciar las condiciones necesarias y suficientes para el uso de una expresión, ya que abrimos aun más la clase de las reglas involucradas. Volvamos una vez más al juego de barajas. Que la misma carta, por ejemplo el siete de oro, tenga distintos valores ("significados") en distintos juegos no crea problemas, pues basta saber qué juego se está jugando para hacer un buen uso del símbolo. Por el contrario, rara vez sabemos a qué juego estamos jugando como usuarios del lenguaje natural, no tanto debido a una torpeza o incapacidad propias, sino a que los juegos de lenguaje sólo se dan generalmente, en medio de complejos entrecruzamientos de sus gramáticas. Supongamos la palabra "posible". Ante el problema de determinar su significado, o de responder a preguntas como "¿qué entiende Ud. por 'posible'?", construiremos diferentes juegos de lenguaje, o más aun, toda una trama de juegos integrados en una *forma de vida*, un verdadero mundo simulado, por así decir, y luego nos dedicaremos a contemplar el comportamiento de la palabra en esta trama. Cuando abandonemos la tarea, no obtendremos un solo lugar en el sentido de un punto en el campo visual, sino que habremos hecho simplemente explícito todo un espacio de significado antes oculto en el uso que hacíamos del signo, pues los diversos usos van proyectando alrededor del signo una especie de sombra que llamamos su significado. Pero como ya se dijo, los juegos que inventemos "crearán", en cierto sentido, nuevas posibilidades para esa palabra. Por ello, dicho sea de paso, la tarea de Wittgenstein, a veces quizá a pesar suyo, es mucho más creativa y positiva de lo que suele admitirse, pues contri-

buye a amplificar y hacer más discriminativa nuestra visión de las cosas¹⁵. La gramática profunda no es, como en el *Tractatus*, la que un lenguaje perspicuo lógicamente posible evidenciaría en la superficie misma de sus signos alguna vez, eliminando entonces desde ese momento la distinción superficie/profundidad, sino que la dimensión de profundidad se ubica ahora en la superficie misma, pues no hay un más allá de los usos de los signos en los juegos de lenguaje, y cada juego de lenguaje, al ampliar el espacio de "significado" de los signos, "genera profundidad", por así decir, desde la superficie misma (esta actividad era expulsada como ilícita en el *Tractatus* por dar lugar sólo a sinsentidos (*Unsinn*)). En fin, reemplazar la pregunta "¿qué es el significado?" por "¿qué es lo explicado por la explicación del significado?" o por "¿qué es lo especificado cuando se especifica o caracteriza el significado?" es legítimo y conveniente, primero, por que *todo* lo que nos interesa sobre la cuestión del significado de las palabras es lo que una explicación de ese significado debe entregarnos, de modo tal que nada esencial queda en el camino al pasar de una pregunta a la otra; y, en segundo lugar, porque a diferencia de la parálisis en que nos sume la pregunta originaria, su reformulación nos permite comenzar a buscar una respuesta. Y esto es, me parece, suficiente justificación de la reformulación desarrollada a través de la dilucidación de la noción de juegos de lenguaje.

IV

Por un lado, el camino hacia una reformulación de la segunda de nuestras preguntas originales, es paralelo al que acabamos de recorrer, y para convenirse de ello basta leer el parágrafo 84 de la *Gramática*, pues allí puede leerse (parafraseando): "el sentido de la proposición es el papel que ella juega en el cálculo (...) Es lo que viene dado por la respuesta a la pregunta por la explicación del sentido. Es decir, un sentido se distingue de otro como la explicación del primero se distingue de la explicación del otro. Por otra parte, una proposición lo es sólo en un lenguaje, y comprender una proposición significa comprender un lenguaje. Una proposición es un signo -una combinación de signos entre muchas otras posibles -en un sistema de signos". Y a continua-

¹⁵ Desde esta perspectiva sería importante considerar hasta qué punto el concepto mismo de filosofía no cambia profundamente desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones*, aun cuando Wittgenstein mismo no atendió debidamente esta transformación.

En cuanto a la palabra "posible", una buena idea de cómo puede realizarse la tarea referida, se obtendrá de la lectura de los párrafos 44 a 66 de la primera parte del *Cuaderno marrón* (ver *Cuadernos*). Consúltense también las *Investigaciones*, párrafos 151-155 y 179-19

ción podríamos seguir: "explicitamos el sentido de una proposición cuando la hacemos jugar como movida en distintos juegos, haciendo superficial así su gramática profunda". Sin embargo, la pregunta retomada de esta forma no da cuenta de una dimensión diferente que cobra en general la cuestión del sentido en el pensamiento de Wittgenstein. Lo que por esta vía responderíamos es más bien esta pregunta: "¿qué es lo que hacemos cuando especificamos el significado de una proposición?". De modo que, por otro lado, se hace necesario abordar la cuestión del sentido desde otra perspectiva. En la presente sección nos ocuparemos de dos aspectos, íntimamente relacionados, del sentido en Wittgenstein: su indecibilidad y su articulación con el sinsentido. Dicho de otra manera, en el pensamiento de Wittgenstein la pregunta por el sentido es la pregunta por sus límites.

Conviene que nos ubiquemos respecto de cómo ingresa, a partir de Frege, la noción de sentido (*Sinn*) en el *Tractatus*. Como se recordará, Frege introdujo la distinción sentido-referencia (*Bedeutung*) en su teoría semántica de los nombres propios, a fin de resolver ciertos problemas generados en torno de los enunciados de igualdad. Supongamos la simple ecuación " $a=a$ ". Si bien su verdad analítica está garantizada, es cierto que no lo está menos su vaciedad, pues no parece decirnos nada. Pero una expresión como " $a=b$ " sí parece decirnos algo. Ahora bien, si este último enunciado es verdadero, " b " debe referirse a lo mismo que " a ". Pero si "referirse a" es la única forma en que los nombres pueden relacionarse semánticamente con sus objetos, otra vez parece que tenemos una vacua tautología. De esta forma, se hace necesario, según Frege, introducir un nuevo vínculo semántico. Se dirá entonces, que " a " y " b " se refieren a lo mismo pero de modo diferente. Esta diferencia modal será el sentido de esas expresiones. En síntesis, según este autor, todas las expresiones significativas de un lenguaje dado tienen sentido, y si el lenguaje del caso fuera uno lógicamente adecuado, también todas ellas tendrían denotación. Dentro de las expresiones así tratadas, esto es, los nombres propios, Frege incluye las proposiciones, cuya referencia son lo verdadero y lo falso, mientras que sus sentidos serán los diversos contenidos proposicionales a través de los cuales logran referirse a estos dos objetivos (verdad y falsedad).

Y bien, ¿cuál es la situación de todo esto en el *Tractatus*? Wittgenstein establece en esta obra, una diferencia semántica muy importante entre nombre y oraciones (o proposiciones, en este contexto no es importante tomar una decisión al respecto): los nombres tienen referencia (*Bedeutung*); las proposiciones sentido (*Sinn*). Esto resulta, en parte, de la distinción entre dos vínculos semánticos diversos: nombrar y figurar. Los nombres nombran o refieren a objetos; las proposiciones figuran o pintan o describen estados de cosas (hechos). Lo que hemos llamado "significado de la proposición" es lo figurado por ella, esto es, el estado de cosas. ¿Qué es entonces el sentido de una proposición? Que la proposición no dice o no puede decir su sentido -figurarlos sigue de 4.1212: "lo que se puede mostrar no puede decirse" y 4.022: "la proposición no dice o no puede decir su sentido". ¿Y qué es, justamente, aquello que ninguna proposición puede aseverar respecto de sí misma? Su for-

ma lógica de figuración, que es la forma compartida por la figura y el estado de cosas por ella figurado. Este es, luego, el lugar del sentido en el *Tractatus*: el *a priori* lógico-formal que posibilita necesaria y suficientemente el poder expresivo del lenguaje, y como tal *a priori* es indecible, y sólo mostrable por sí mismo al figurar o *significar* un estado de cosas determinado. Ahora bien, ¿qué sucede en el pensamiento del "otro Wittgenstein" con la noción de sentido desde el punto de vista de su decibilidad?

Coincidimos aquí con Hintikka, que en su artículo "Language-Games" sostuvo que la relación figurativa del lenguaje con el mundo, propia del *Tractatus*, no desaparece en el Wittgenstein posterior, pero pasa a ocupar otro lugar. En lo que a nuestro asunto se refiere, importa señalar que ahora esta relación se ha vuelto decible dentro de los juegos de lenguaje, y el último ámbito donde se detiene el análisis ya no es entonces, la figuración, sino los juegos de lenguaje, o, con ciertos matices, las reglas. Este será, según Hintikka, un nuevo lugar para lo indecible. De la misma forma que la referencia última de los nombres que conforman las proposiciones elementales en el *Tractatus* sólo puede ser elucidada a través de proposiciones que usan significativamente esos mismos nombres, así las reglas de los juegos de lenguaje pueden ser explicadas por medio de dilucidaciones, y estas son movidas en juegos que se juegan siguiendo esas reglas. Ellas serían entendidas sólo si las reglas lo son, y éstas sólo se entienden a su vez *jugando de hecho al juego*. Así, el juego de lenguaje o, mejor aún, aquello que define sus límites, es tan inefable como la forma de figuración, y en ambos casos no se trata de otra cosa que del sentido¹⁶. Es el momento de articular la noción de *Sinn* con la de *Unsinn* (sinsentido). Veámoslo.

En el *Tractatus*, el ámbito del no-sentido se articula en *Unsinn* y *Sinn-loss*. A esta última categoría pertenecían tanto las tautologías como las contradicciones, y su aspecto esencial y definitorio era su imposibilidad de constituirse en una figura, pues o bien lo figuran todo (tautología) o bien nada (contradicción). Ninguna de las dos fija condiciones de verdad, pues aquélla es incondicionalmente verdadera y ésta incondicionalmente falsa. Por su parte, dentro del *Unsinn* deben distinguirse el simple ruido o mancha (azar puro) del sinsentido filosófico, que a su vez puede resultar del uso de conceptos formales¹⁷ como de la confusión entre modo formal y material de hablar. De hecho, las proposiciones del *Tractatus* incluyen ejemplos de ambos tipos de sinsentido. Ahora bien, todas estas distinciones descansan en la teoría de la figura-

¹⁶ Hintikka, "Language-Games", en *Dialectica*, Vol. 31, Nº 3-4 (1977)

¹⁷ Este tipo de sinsentido filosófico en el *Tractatus* se relaciona con la inconsistencia de la teoría fregeana a raíz de su distinción categorial entre concepto -o más generalmente, función- y objeto.

ción -tal vez en combinación con el atomismo lógico de Wittgenstein en aquellos tiempos. ¿Cuál será el criterio para la distinción entre sentido y sinsentido a partir de la noción de juegos de lenguaje? El sinsentido se produce, según la nueva óptica filosófica de Wittgenstein, cuando una movida perteneciente a determinado juego de lenguaje, es hecha en otro juego de lenguaje pretendiendo que sin embargo pertenece a este último. En su esclarecedor artículo sobre el argumento del lenguaje privado, J. W. Cook cita el siguiente texto de Moore: "(Wittgenstein) implicó entonces que cuando decimos "esto no tiene sentido" siempre queremos decir "esto no tiene sentido *en este juego particular*"; y en respuesta a la pregunta "¿por qué lo llamamos 'sinsentido'? ¿qué se quiere decir al llamarlo así?" dijo que cuando le llamamos a una oración "sinsentido" es "a causa de alguna similaridad con oraciones que tienen sentido", y que "el sinsentido surge siempre de formar símbolos análogos a ciertos usos, donde esos símbolos no tienen uso"¹⁸. Luego, siempre habrá algún juego respecto del cual no puedo retroceder para enunciar sus condiciones de sentido, pues él mismo sería el paradigma que me otorga un criterio para trazar límites entre sentido y sinsentido. Y de hecho, estos límites son borrosos en la selva lingüística del lenguaje natural. Volvamos ahora a nuestra segunda pregunta original.

Paralelamente a nuestra reformulación de la pregunta por el significado de las palabras, dijimos que es posible hacer lo propio con la pregunta por el sentido de las proposiciones, pero aclarando sin embargo, que esta tarea asentaba correctamente una pregunta ligeramente distinta: "¿Qué es el significado de una proposición?". Acabamos de ver que la cuestión del sentido es algo distinta, y que esta noción cobra toda su importancia articulada con la noción de sinsentido, esto es, cuando aparece la cuestión de los límites del sentido, que se confunde con la cuestión de los límites de lo decible, pues sólo lo que tiene sentido es decible. Finalmente, el sentido de una proposición o de una regla o del espacio de un juego de lenguaje desde el punto de vista de sus lí-

¹⁸ J. Cook, "La tesis de Wittgenstein sobre la privacidad", en E. Villanueva, *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM, 1979. El texto de Moore pertenece a *Philosophical Papers*, London, 1959, pp. 273-4.

Obras de Ludwig Wittgenstein utilizadas

- *Tractatus Lógico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 1973, traducción de Tierno Galván. (Abreviatura: *Tractatus*);
- *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Ed. Tecnos, 1976. (Abreviatura: *Cuadernos*);
- *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1984. (Abreviatura: *Investigaciones*);
- *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, 1969. (abreviatura: *Gramática*).

mites mantiene en Wittgenstein siempre un aspecto de inefabilidad. Respecto de esto, la noción de juegos de lenguaje resulta indispensable para trazar los límites del sentido, como parece indicarlo el texto de Moore. La cuestión del sentido deberá ser retomada por sí misma en otro lugar. Por el momento, sólo podemos darle una vez más la palabra a Wittgenstein: "yo me inclinaría a decir: 'debo comenzar por distinguir sentido y no-sentido. Antes de esta distinción ninguna otra cosa es posible, y *no puedo fundar esta distinción*'" (fin del párrafo 81 de la *Gramática*. El subrayado es mío).

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

This paper aims at elucidating Wittgenstein's notion of "language- games" in relation to the reference of words and the meaning of sentences. My interpretation tries to point a way out of recent discussions concerning Wittgenstein's remarks on rule-following. If my account is right I think some of the difficulties under discussion might disappear. Finally, I point out the relevance of the notion of *Sinn* in connection with that of meaning.

DISCUSION

SOBRE RELEVANCIA, DEDUCIBILIDAD Y CONDICIONALES:

RESPUESTA A MIRO QUESADA Y DOROTHY EDGINGTON

Raúl Orayen

Francisco Miró Quesada y Dorothy Edgington se han ocupado en las páginas de esta revista de mi artículo 'Entailment, deducibilidad y condicionales del lenguaje ordinario'¹.

Dividiré esta respuesta en dos partes, dedicando I a las críticas de Miró Quesada y II a las contribuciones de Dorothy Edgington.

I

Miró Quesada sintetiza fielmente² mis objeciones a la lógica relevante de Anderson y Belnap (en adelante, 'A & B'), somete algunas de ellas a interesante crítica (aunque aceptando mi objeción central a A & B) y propone luego una nueva versión de la lógica relevante (que constituye una alternativa a la de A & B). Para comodidad del lector, haré una síntesis de las tesis del mi ensayo pertinentes (sección 1) y un esquema de la posición de Miró Quesada (sección 2). En la sección 3 analizaré críticamente sus ideas y en la 4 haré un balance de la discusión.

1. *Mis tesis*

En 'Entailment...' llamo argumento de Lewis' a la siguiente prueba formal:

- | | | |
|----|--------|-----------------------------|
| → | → | |
| 1. | A & -A | (Premisa) |
| 2. | →A → | (1, Simplificación) |
| 3. | -A | (1, Simplificación) |
| 4. | A v B | (2, Adición) |
| 5. | B | (3,4, Silogismo Disyuntivo) |

* La fórmula (8) de RLF, v. XI, n° 3, p. 230, debe leerse

$[(A \& -A) \rightarrow (A \& -A)] \rightarrow [A \rightarrow (-A \rightarrow (A \& -A))]$

¹ Mi ensayo apareció en esta revista, v. XI, n° 3, pp. 217-38, y el de Miró Quesada, 'Acerca de las ideas de Orayen sobre deducibilidad y relevancia', en el mismo número, pp. 239-55. La nota de Dorothy Edgington, 'Un argumento de Orayen en favor del condicional material' se publicó en la RLF vol XIII, N° 1, marzo 1987. Cuando cite a estos autores, o a mí mismo, indicando sólo números de página, me estaré refiriendo a estas publicaciones.

² Salvo por un malentendido menor que mencionaré en la sección 2, nota 8.

Si cada paso del argumento de Lewis es legítimo y se aceptan otras propiedades de la deducción que habitualmente no cuestionan los relevantistas (como la transitividad), debemos concluir que 'A & -A' implica lógicamente 'B'³, o, en la notación de la lógica relevante, que $A \& -A \rightarrow B$ (donde ' $\rightarrow$ ' simboliza la conversión de la relación de deducibilidad, y no la mera implicación material). Pero parte de lo que dicen los relevantistas es que la última no es válida (desde el punto de vista del significado intuitivo de ' $\rightarrow$ '). Al discutir las objeciones de los lógicos relevantes al argumento de Lewis sostuve las siguientes tesis:

- (Ta) Toda sistematización lógica se basa en intuiciones (p. 221). Pero a veces hay conflicto entre intuiciones (p. 221). No conozco ningún criterio general para decidir estos conflictos (p. 221), pero me parece razonable privilegiar las intuiciones más resistentes, i.e., las que uno tiende a conservar después de un análisis minucioso de la colisión de ideas (pp. 222-3). Pero la resolución de un conflicto es "revisable": pueden surgir nuevos argumentos teóricos que obliguen a elecciones de intuiciones distintas a las que se hicieron en un estadio anterior (p. 228, supra).
- (Tb) Hay conflicto de intuiciones en torno al argumento de Lewis. Algunas reglas intuitivas (Simplificación, etc.) llevan a una conclusión antiintuitiva (que $A \& -A \rightarrow B$) (p. 226).
- (Tc) En el conflicto aludido en (Tb), las intuiciones más resistentes son las que respaldan las reglas (pp. 226-7).

De acuerdo con (Tc), (Tb) y el criterio propuesto en la tercera oración de (Ta), sería razonable concluir que $A \& -A \rightarrow B$. Pero al final de (Ta) se reconoce que nuevos argumentos teóricos pueden obligar a revisar una solución dada anteriormente a un conflicto de intuiciones. En el artículo analizo, pues, la objeción que ofrecen A & B en contra del argumento de Lewis (basada en una crítica al Silogismo Disyuntivo)⁴. Luego de tal análisis concluyó defendiendo otra tesis:

3 Observación importante para lo que sigue: llamo 'conclusión del argumento de Lewis', no a la fórmula 5 del argumento citado, sino a la afirmación lógica que se infiere de considerar válido tal argumento, y según la cual 'A & -A' implica lógicamente 'B' (suprimiré a menudo las comillas cuando esto no acarree confusión).

4 Mi argumentación en contra de esta objeción de A & B es la tarea principal que acometo en mi artículo; pero no me ocuparé aquí de ella porque Miró Quesada acepta estos argumentos míos y está interesado en otros más generales, desarrollados también en mi ensayo.

(Td) A & B no dan ninguna argumentación sólida contra el argumento de Lewis, que represente un agregado a las intuiciones que chocaban con la conclusión de tal argumento.

Las tres tesis (Ta)-(Tc) sugerían que, en el conflicto analizado, era razonable atender más las intuiciones que respaldan al argumento de Lewis que aquella que van en contra de su conclusión. Pero (Ta) admite la provisoriedad de todo "balance" de intuiciones, y eso condujo a un análisis de nuevos elementos de juicio que llevó a (Td). Si se respeta lo concedido al oponente por la última oración de (Ta), (Td) no puede arrojar una conclusión definitiva respecto del argumento de Lewis: sólo puede concluirse que hasta esta etapa del análisis del problema (cuando se han analizado las intuiciones en pro y en contra del argumento de Lewis y las argumentaciones teóricas adicionales de A & B respecto de las reglas allí usadas), los balances favorecen a la lógica clásica más bien que a la relevante. El lector puede constatar que, a pesar de una simpatía poco disimulada por conclusiones más generales, en mi artículo no defiendo explícitamente una tesis más fuerte que la siguiente:

Conclusión: Los argumentos de A & B a favor de la lógica relevante y en contra de la implicación lógica clásica son completamente defectuosos⁵.

2. La posición y críticas de Miró Quesada

Al criticar las objeciones que yo hago a la lógica relevante en mi ensayo, Miró Quesada no ataca —más bien defiende— mi conclusión general, referida únicamente a los argumentos de A & B (ver la Conclusión que enuncié en el resumen anterior). Miró Quesada es consciente de que el objetivo principal de mi artículo es defender algunas reglas y principios clásicos de los ataques de A & B (ver cómo describe "la esencia" de mi trabajo en p. 240) y de hecho dice que estoy "en lo cierto" al afirmar que A & B no dan argumentos adecuados que fundamenten su ataque al Silogismo Disyuntivo (ver 2º párrafo de p. 251). Pero en el camino a mi conclusión contra A & B, yo doy en 'Entailment...' otros argumentos más generales en contra del relevantismo, algunos basados en un balance de las intuiciones sobre el argu-

5 Ver p. 218, infra, 219, supra y p. 232. He criticado argumentos de otros autores en favor de enfoques relevantistas en publicaciones posteriores. Casi todas mis críticas están recogidas en el cap. V de mi libro *Lógica, significado y ontología* (México, UNAM). (Miró Quesada no se ocupa en su ensayo de mis críticas a otros autores).

mento de Lewis. Es acerca de esta última cuestión que Miró Quesada manifiesta discrepancias. Antes de pasar a ellas, mencionaré que, además de criticar algunos argumentos míos contra el relevantismo, Miró Quesada defiende una versión propia de la lógica relevante (sintetizada más abajo). En 'Entailment...', yo no atacué de manera específica esta posición⁶, pero los argumentos generales que me discute Miró Quesada también se dirigen implícitamente contra ella. En la sección 3 añadiré algunos argumentos específicos sobre este nuevo enfoque relevantista. En lo que sigue, describiré primero las discrepancias de Miró Quesada y luego sus propuestas sobre un enfoque relevante alternativo.

Miró Quesada no ataca, pues, mi conclusión general de 'Entailment...' ni mi tesis (Td) (ver sección anterior para la formulación de las tesis más que cito). Su argumentación tampoco se apoya en el rechazo de (Ta) o (Tb). Hay una parte de (Tb) respecto de la cual Miró Quesada tiene un reparo que formular, pero si es usado ese reparo en su argumentación, ni la parte que le ofrece dudas es esencial para la mía⁷. (Ta) y (Tb) resultan, pues, aceptables, en lo esencial, a Miró Quesada. Ya dije antes que tampoco objetaba (Td) en mi Conclusión. ¿Dónde radica la discrepancia? En (Tc).

Según (Tc), las intuiciones que respaldan las reglas usadas en el argumento de Lewis, son "más resistentes" que la intuición en contra de su conclusión (ver nota 3 de esta respuesta). Mi balance de intuiciones, aunque provisorio, se inclina, pues, por la lógica clásica y no por la relevante (porque la lógica clásica apoya las reglas y la conclusión, siendo esta última rechazada por los relevantistas). Miró Quesada rechaza este balance: piensa que las intuiciones en favor de las reglas no son, en conjunto, tan fuertes como la intuición en contra de la conclusión. Dice de esta última:

"La impresión de que no tiene fundamento intuitivo es tan

6 Aparece formulada por primera vez en el trabajo que estoy respondiendo.

7 El reparo se debe a que, estrictamente hablando, Miró Quesada no cree que existan conflictos de intuiciones en lógica (lo cual afecta (Tb), pero no la segunda oración de (Ta)); pero no está completamente seguro (ver pp. 253-4) y no lo usa como premisa. Yo tampoco dependo de que haya o no tales conflictos, porque podría afirmar que en el caso que analizo no hay igual intensidad entre las intuiciones en pugna, unas se imponen a otras anulándolas. Pero aunque no me sea imprescindible sostenerlo en mi argumento original, sí creo que hay tales conflictos.

fuerte que conduce a su rechazo" (p. 244)⁸.

No son tan fuertes, en cambio, los apoyos intuitivos de las reglas: el Silogismo Disyuntivo y la Adición, no resultan intuitivas en todas sus aplicaciones. El Silogismo Disyuntivo no se usa de manera intuitiva cuando se parte de premisas contradictorias, como fue observado por los comentadores de Colonia (p. 252) y Routley (p. 251). La Adición tampoco resulta siempre intuitiva. Miró Quesada admite que lo es en algunos casos, como cuando infiero ' $m \leq n$ ' de ' $m = n$ ' (éste había sido mi ejemplo), o ' $A \leq B$ ' de ' $A = B$ ' (ejemplo suyo). Pero según su fino análisis, los casos en que resulta intuitivo aplicar la Adición se apoyan en una definición preexistente, cuyo definiens es de estructura disyuntiva (como las definiciones usuales de ' $\leq$ ' y ' $=$ '; ver p. 249). En ausencia de una definición tal, la aplicación de la Adición no es nada intuitiva (y es sin apoyo en definiciones de la estructura aludida que se usa en el argumento de Lewis). Resumiendo, el balance alternativo es éste: hay fuerte rechazo intuitivo de la conclusión; las intuiciones en favor de las reglas (que indirectamente son apoyos de la conclusión) no son tan fuertes, porque hay casos en que resulta anti-intuitivo apelar al Silogismo Disyuntivo, y similarmente respecto de la Adición. Naturalmente, este balance se puede usar como un argumento intuitivo en contra del argumento de Lewis y su conclusión (dos cosas que todo lógico relevante desea refutar). Miró Quesada considera, en cambio, que carecen de todo fundamento intuitivo los siguientes tres ataques, que otros autores han dirigido contra el argumento de Lewis: (i) el ataque fundado en el rechazo de la transitividad del entailment (p. 246, nota 16), (ii) el ataque basado en el abandono de la Simplificación (p. 247), y (iii) la objeción sustentada por los argumentos de A & B contra el Silogismo Disyuntivo (p. 251)⁹.

Después de haber criticado mi balance de intuiciones y llegado a uno alternativo, Miró Quesada se apoya en este último para construir un sistema de lógica relevante. Dos reglas tenían problemas intuitivos: la Adición y el Silogismo Disyuntivo. De am-

8 Un malentendido menor. Dice Miró Quesada: "No creemos (...) como parece desprenderse de lo que dice Orayen, que la impresión de ser contraintuitivo que produce el principio de escoto sea débil" (p. 244). En realidad, afirmé que era indiscutible la existencia de una fuerte intuición en contra del principio (p. 221, (iii)), sólo aduje que había otras intuiciones más fuertes que llevaban a una conclusión contraria a la primera (pp. 226-7).

9 Como mencioné antes, Miró Quesada sí acepta los argumentos de Routley y los comentadores de Colonia contra el Silogismo Disyuntivo.

bas, la que está en peor situación es la primera, porque muchísimas inferencias autorizadas por ella parecen arbitrarias y absurdas. El Silogismo Disyuntivo, en cambio, sólo resulta anti-intuitivo en algunos usos extraordinarios y es muy evidente en los usos normales (para más detalles, véase la interesante comparación de ambas reglas en p. 253). Miró Quesada opta, pues, por admitir el Silogismo Disyuntivo, con la única restricción de que la lógica en que se use no deberá utilizarse en aplicaciones paraconsistentes (limitación que no afecta las aplicaciones normales; ver p. 253). La Adición, en cambio, deberá abandonarse o someterse a restricciones mucho más severas.

Al analizar las razones por las cuales la Adición resulta a menudo anti-intuitiva, Miró Quesada formula un principio que le servirá de guía para construir su sistema relevante. Es un principio de "encauzamiento", que puede formularse así en una primera aproximación: **"las premisas deben de imponer un cauce a la conclusión"** (p. 247, destacado suyo). Esta formulación es metafórica, pero el contexto y los ejemplos muestran claramente su significado. Si yo aplico la regla **modus ponens** a dos premisas $A, A \supset B$, arribo a una fórmula determinada. La regla no me da la posibilidad de extraer de las premisas dadas muchas conclusiones, de las cuales puedo elegir una cualquiera con arbitrariedad: la conclusión es B. Soy "encauzado" a una única fórmula, y las directivas que tengo determinan exactamente cuál es. El caso de la Simplificación (que es el primer ejemplo analizado por Miró Quesada) es apenas un poco más complicado: de $A \& B$ la regla permite obtener dos conclusiones (A, B). Pero, nuevamente, las directivas nos dicen exactamente cuáles son las dos conclusiones permitidas y no me permiten la elección arbitraria de una entre infinitas conclusiones posibles. La Adición presenta un contraste con éstas, y otras reglas usuales "porque la premisa A no impone sino la mitad de la conclusión, pero no la impone toda. En efecto, en lugar de derivar $A \vee B$ de A, se puede derivar $A \vee C$, $A \vee D$,..." (p. 248). En suma, la regla $A / A \vee B$, no me da directivas para construir una o dos fórmulas perfectamente determinadas, sino que me permite elegir una cualquiera de infinitas conclusiones permitidas. Por esta razón, flota un aire de arbitrariedad en algunas aplicaciones de la regla: si elijo una B sin conexión temática con la premisa A, y llego a la conclusión A y B, da la impresión de que la lógica no me guió a una determinada conclusión, sino que me dio excesiva libertad de elección y eso me permitió obtener una conclusión que puede parecer absurda en el contexto. El principio de encauzamiento exige eliminar la

Adición. Pero todavía tenemos dos problemas por delante: (1) aunque las explicaciones y ejemplos adicionales deben haber aclarado la idea, no di aún una formulación no metafórica del principio de encauzamiento, y (2) eliminar todo uso de la Adición resulta demasiado drástico, porque algunas aplicaciones de la regla son frecuentes en matemáticas y no parecen intuitivamente objetables (inferir $m \leq n$ de $m = n$, por ejemplo). Veamos cómo atiende Miró Quesada ambas cuestiones.

Después de otra versión metafórica del principio de encauzamiento, Miró Quesada utiliza una regla exacta, según la cual "la conclusión no debe tener más variables que las premisas" (p. 250). Esta formulación no recoge fielmente su idea inicial, como se advierte si se analiza la regla de inferencia $A, A \supset B / B \vee C$, clásicamente válida, y en cuya formulación no aparecen más variables en la conclusión que en las premisas, a pesar de lo cual es claramente objetable desde el punto de vista de Miró Quesada. La solución obvia es exigir que toda variable que aparezca en la conclusión haya aparecido antes las premisas. Esta formulación rescata la idea intuitiva de Miró Quesada. Naturalmente, es una condición restrictiva para la admisión de reglas deductivas, que funciona como condición necesaria y no suficiente. Es obvio que en la última formulación de Miró Quesada, y en la versión corregida que propuse luego, 'variable' no se utiliza en el sentido de **variable de cuantificación**, sino que se aplica también a lo que Quine llama 'letras esquemáticas', como las letras proposicionales, las constantes individuales, etc. Siguiendo la terminología de Miró Quesada, llamaré 'principio de relevancia fuerte' a la exigencia de que no aparezcan en la conclusión variables ausentes de las premisas. Supondré que este principio de relevancia traduce adecuadamente su principio de encauzamiento original (como es obvio por los ejemplos y explicaciones suyos).

Miró Quesada hace un interesante aporte al análisis de nuestras intuiciones lógicas al tratar de deslindar cuáles son los casos de Adición que resultan intuitivamente aceptables. Adelanté ya que, según su análisis, los casos en cuestión son aquellos que se apoyan en una definición previa cuyo definiens tiene estructura disyuntiva. En estos casos, es la definición previa la que proporciona cierto cauce a la inferencia (p. 249). La observación es interesante, y puede advertirse que, en efecto, la presencia en el contexto de una definición que posee las características señaladas parece quitarle la apariencia de arbitrariedad a la inferencia por Adición. Este análisis parece dejar abierta la posibilidad de permitir ciertas aplicaciones de la regla de Adición sin violentar

nuestras intuiciones. Miró Quesada parece interesado en un intento de este tipo y formula, entonces, una regla a la que, según él, se sujeta la Adición en matemáticas. Cito:

"Por eso, el uso de la adición en la demostración matemática se reduce al siguiente caso:

- (1) $F(A,B) = \text{def } A \vee B$ permite la regla $A \rightarrow + (A,b), B \rightarrow + (A,B)$
 (...)

Desde luego, debe tomarse el proviso de que $F(A,B)$ es simbólicamente diferente de $A \vee B$ " (p. 249)

Miró Quesada no formula de manera completa un sistema relevante determinado. Lo que hace es: (1) destacar con diversos argumentos la conveniencia de construir sistemas relevantes en varias direcciones alternativas (pp. 247-8, 251-3) y (2) proponer algunas condiciones que debe satisfacer un sistema relevante que resulte deseable a la luz del balance de intuiciones que ha defendido. Al sintetizar sus propuestas, dice: "Nuestra propuesta de relevancia fuerte se reduce a estos tres puntos: eliminación del principio de adición, la conclusión no debe tener más variables que las premisas y el proviso referente al principio de contraposición" (p. 250).

La propuesta no define unívocamente un sistema lógico determinado, porque hay más de uno que satisface las condiciones. Hay en el artículo de Miró Quesada cierta ambigüedad respecto de la Adición, porque en el pasaje citado propone eliminarla y antes había admitido que en ciertos casos (respaldados por ciertas definiciones) era intuitiva, útil, y respetaba en cierto modo peculiar el principio de encruzamiento descrito antes de modo metafórico. ¿Debe entenderse que la eliminación de la Adición es tajante, o que se permiten aquellas aplicaciones "reducibles" al caso descrito en la cita de p. 249 que transcribí dos párrafos más atrás? No lo sé, pero cuando critique la propuesta, haré un dilema que tendrá en cuenta ambas posibilidades. La regla acerca de las variables de la conclusión y las premisas debe corregirse en la línea de mi principio de "relevancia fuerte" (ver tres párrafos más atrás), y debe atenuarse permitiendo ciertas excepciones, si se desea rescatar los casos de Adición antes tratados. Si se quiere eliminar completamente la Adición, se puede suprimir el primer punto, que se desprende de una adecuada formulación del segundo (por ejemplo, la que propuse antes). El punto referido a la contraposición es una restricción a este principio que resulta necesaria para evitar que la Adición se desprenda de la Simplificación (que es aceptada or su acatamiento de la relevancia fuerte y su fuerte apoyo intuitivo).

Concluyo aquí la síntesis de las críticas y propuestas positivas del artículo de Miró Quesada.

3. Análisis crítico de la posición de Miró Quesada

En 'Entailment...' sostuve que las intuiciones en favor de las reglas usadas en el argumento de Lewis eran más fuertes que la intuición en contra de su conclusión. Miró Quesada sostuvo lo contrario. Respecto de la conclusión (que constituye el llamado "principio de Escoto, la tesis de que $A \& \neg A \rightarrow B$; ver nota 3 de esta respuesta) nos dice: "una vez que se comprende, la impresión de que no tiene fundamento intuitivo es tan fuerte que conduce a su rechazo" (p. 244). Pero los lógicos clásicos no rechazan el principio de Escoto. Luego, de la frase citada se sigue la consecuencia absurda de que, o bien no hay lógicos clásicos, o bien tales lógicos no comprenden el principio de Escoto. Para peor, el contexto en que aparece la frase citada hace claro que Miró Quesada no se está refiriendo a las intuiciones de los legos, sino a la de personas con un conocimiento de lógica "más sofisticado". Los lógicos clásicos cuenta, entonces, como un contraejemplo pertinente.

A pesar del perverso contraejemplo anterior (que muestra la necesidad de ser prudente en las afirmaciones generales sobre intuiciones¹⁰), pienso ahora que hay cierto nivel de análisis en el cual el balance de intuiciones hecho por Miró Quesada es más exacto que el mío¹¹: cuando un grupo de estudiantes inteligentes que asiste a un primer curso de lógica enfrenta por primera vez la Adición y el principio de Escoto, no tiene en favor de la regla una intuición tan fuerte como la que siente contra el principio. Mi propio análisis (p. 227) sugería una conclusión distinta respecto de la Adición debido a una selección unilateral de ejemplos: yo tomé casos en que la Adición es, sin duda, muy intuitiva; pero Miró Quesada, si bien acepta esto, señala que los casos que yo tengo en cuenta forman una familia especial y muestra

10 Al advertir las consecuencias de la afirmación demasiado general que hace Miró Quesada, temí haber incurrido en un error similar. Pero releendo mi texto, encontré que había insertado frases u observaciones que atenuaban mis afirmaciones generales sobre intuiciones (véase el 'suelen revisar sus intuiciones' de p. 222 —no subrayado originalmente—, o el 'casi' de 'casi todos los legos en lógica' de p. 226, o la nota 11).

11 En mi artículo, el balance de intuiciones no jugaba un papel tan importante como otros argumentos y estuve muy lejos de hacer un análisis de intuiciones tan rico como el de Miró Quesada.

que las aplicaciones que no son de ese tipo especial pueden carecer totalmente de apoyo intuitivo.

Lo característico de la familia de aplicaciones intuitivas es que tienen lugar en un contexto en el que cierta definición "guía" la aplicación de la regla. El uso de la Adición en el argumento de Lewis no es de este tipo ni parece intuitivo, lo cual confirma el balance de Miró Quesada.

Concedo, pues, que al nivel de legos que empiezan a adentrarse en la lógica (y que por tanto no han sido todavía pervertidos ni por lógicos clásicos ni relevantes), las intuiciones están en contra de la lógica clásica y del principio de Escoto. Pero sostuve en mi ensayo (haciendo una concesión a mi oponente que ahora juega a mi favor) que un balance de intuiciones es provisorio y nuevos elementos de juicio puedan modificarlo (ver final de (Ta), sección 1 de esta nota). Mostraré a continuación que las intuiciones que defiende Miró Quesada llevan a consecuencias inaceptables. No puedo probar, claro, que resultarían inaceptables a todo el mundo, pero sí que violentan intuiciones básicas muy difundidas, algunas de las cuales son sostenidas **por el mismo** Miró Quesada en el artículo que estoy respondiendo. Comenzaré por su tratamiento de la Adición y seguiré luego con el principio de encauzamiento.

En vista de su análisis de la Adición, Miró Quesada debe optar por uno de estos dos caminos: o bien considera que la Adición es siempre inválida (lo cual es una consecuencia del principio de encauzamiento en todas las versiones analizadas), o bien acepta algunos casos, pero no todos, haciendo una demarcación como la que sugiere su texto de p. 249 citado en la sección anterior (ver cita larga, cerca del final de la sección). La primera alternativa choca con intuiciones muy fuertes, muy útiles, que se usan mucho en matemáticas y ante los cuales nadie parece tener objeción (inferir $m \leq n$ de $m = n$, etc.). Para no chocar con estas intuiciones fuertes, puede escogerse el segundo camino y aceptar las aplicaciones de la Adición que están permitidas por el principio según el cual

"(1) $F(A,B) = \text{def } A \vee B$ permite la regla $A \rightarrow F(A,B), B \rightarrow F(A,B)$ " (p. 249).

El problema es que según la teoría de la definición aplicada habitualmente en el desarrollo de sistemas formales (y salvo aclaración en contrario, es razonable suponer que Miró Quesada usa tal teoría), una definición es una convención de abreviatura arbitraria, y dada una fórmula disyuntiva cualquiera $A \vee B$, yo siempre puedo hacer la convención notacional de que la abre-

viaré mediante $F(A,B)$, introduciendo así una definición como la caracterizada en la cita recién transcrita (no hay dificultad en respetar el proviso agregado luego por Miró Quesada, de que $F(A,B)$ sea simbólicamente diferente de $A \vee B$). Como en los manejos usuales de las definiciones también se permite que en el curso de una demostración un símbolo definido sea reemplazado por la combinación de signos de que es abreviatura, podemos legitimar fácilmente cualquier uso de la Adición., Sea $A / A \vee B$ un caso de Adición en que estamos interesados. Para esa fórmula $A \vee B$ introducimos la definición $F(A,B) = \text{def } A \vee B$ (podemos introducir distintos signos F para pares A,B distintos, con lo cual F no será una mera abreviatura de $\vee$ con sintaxis distinta). Luego construimos la siguiente inferencia:

- (i) A (Premisa)
- (ii) $F(A,B)$ (Por la definición establecida y el principio (1) citado)
- (iii) $A \vee B$ (Eliminación de F de acuerdo con su definición)

También la segunda alternativa ha llevado a problemas: al formular una regla con la intención de permitir sólo algunos casos de Adición, terminamos validando toda aplicación de la regla. Para librarnos de esta dificultad, tendríamos que introducir extrañas modificaciones en la teoría de la definición, algo que Miró Quesada no sugirió en su texto. El análisis que hace Miró Quesada de la Adición conduce, pues, o a la eliminación de aplicaciones intuitivas de la regla, o a la aceptación de usos de ella que no son intuitivos. Al final de la sección anterior, habíamos visto que se podían interpretar las propuestas positivas de Miró Quesada de dos maneras divergentes. Vemos ahora que ninguna de ellas puede contentar todas nuestras intuiciones.

Analizando las dificultades intuitivas de la Adición, Miró Quesada había formulado un principio de encauzamiento que consideraba obvio después de un examen de las intuiciones pertinentes. El principio es propuesto como una condición que una regla lógica debe cumplir para resultar admisible¹². Veremos ahora que la condición descalifica reglas completamente intuitivas, algunas de las cuales son incluso ofrecidas por Miró Quesada como ejemplos a favor de los cuales existe apoyo intuitivo absoluto.

Dice Miró Quesada (p. 255, nota 24): "Esto no quiere decir que

¹² En este punto convendría revisar las versiones del principio estudiadas hacia el final de la sección 2.

no haya principios lógicos evidentes ni reglas de inferencia absolutamente válidas, (...); agrega, luego de dar algunos ejemplos, una última ilustración: "Otra regla absoluta es $(X)FX \rightarrow FX$ o $(X)FX \rightarrow Fa$, $(X)FX \rightarrow Fb$..."¹³. Pero en $(X)FX$ no aparece ni la 'a' ni la 'b', etc. El principio de encauzamiento no permite esta regla "absoluta"¹⁴. Obsérvese que contra ella se pueden formular exactamente los mismos cargos que hacía Miró Quesada a la Adición. Esta regla era escandalosa porque la premisa no "determinaba" todos los componentes de la conclusión, y en lugar de inferir $A \vee B$ de A , yo podía inferir $A \vee C$, $A \vee D$, etc. (ver sección 2). Bien, en el presente caso, yo puedo, en lugar de inferir Fa de $(X)FX$, elegir Fb , Fc , etc. Las razones alegadas para eliminar la Adición también eliminan esta regla "evidente" y "absoluta".

Cuando se define la conjunción de dos proposiciones como la afirmación de ambas, resulta intuitivo (y no recuerdo alumnos a los que no les haya resultado así) inferir que una conjunción es falsa si uno de sus componentes lo es. Eso conduce a las reglas de inferencia, muy intuitivas:

$-A / -(A \& B)$, $-B / -(A \& B)$

Puede advertirse que ambas violan los principios de relevancia fuerte (o el principio de encauzamiento).

De acuerdo con una intuición usualmente aceptada en lógica (también por Miró Quesada; ver p. 247), si una fórmula se deduce de un axioma que forma parte de un conjunto de cuatro, la fórmula también se deduce del conjunto de los cuatro. Pero si se deduce del conjunto de los cuatro, también se deduce de la conjunción de los cuatro (cosa que tampoco es negada en los sistemas relevantes usuales). Eso conduce a reglas como

$A_1 \rightarrow B / A_1 \& A_2 \& A_3 \& A_4 \rightarrow B$

que también violan el encauzamiento (o la relevancia fuerte).

En la presente nota, retiro un argumento que formulé en 'Entailment...' contra $A \& B$: no sostengo más que las intuiciones en favor de las reglas del argumento de Lewis son más fuertes

13 Faltan dos 'F' en la formulación de esta regla en la nota 24, pero se trata claramente de erratas.

14 Recuérdese como se usa la noción de variable en la formulación del principio.

que la intuición en contra del principio de Escoto¹⁵. Acepto que en cierta etapa del estudio del problema las intuiciones que se presentan son, más bien, las mencionadas por Miró Quesada. Pero no considero elementos de juicio últimos a dichas intuiciones; creo que nuevos elementos de juicio pueden obligarnos a revisar un sistema de intuiciones previamente adoptado. En el presente caso, he mostrado que las intuiciones anti-reglas-de-Lewis defendidas por Miró Quesada conducen a la eliminación de reglas de enorme obviedad, algunas de las cuales son citadas por el mismo Miró Quesada como reglas evidentes y de validez absoluta. Esto muestra que el sistema de intuiciones que Miró Quesada opone a la lógica clásica es incoherente y debe ser revisado. De aquí no se desprende que la revisión deba favorecer a la lógica clásica (podría encontrarse otro sistema de intuiciones fuertes y coherentes, que no fuera clásico), pero sí se desprende que el ataque a la lógica clásica de que me he ocupado en estas páginas es defectuoso. No he mencionado en esta sección algunos puntos de acuerdo con Miró Quesada: él piensa que no son sostenibles los intentos de fundamentar la lógica relevante sobre la base de un rechazo de la Simplificación o de la transitividad del entailment (ver sección anterior); yo también he sostenido lo mismo en publicaciones previas¹⁶. Hay acuerdo también sobre el intento de $A \& B$, porque Miró Quesada acepta mis críticas a las objeciones que ellos hicieron al Silogismo Disyuntivo (p. 251). El desacuerdo principal, de que me he ocupado en esta sección, gira en torno a las propuestas relevantistas del propio Miró Quesada. Hay también otro punto de divergencia, acerca de las ideas de Routle Miró Quesada acepta su rechazo del Silogismo Disyuntivo en base a argumentos paraconsistentes que yo he criticado en otra parte¹⁷ (no me dedico aquí a ellos porque no son los que subyacen a la propuesta que Miró Quesada desarrolla en su ensayo).

4. Balance de la discusión con Miró Quesada¹⁸

La discrepancia básica de Miró Quesada con mi 'Entailment...' es su rechazo a mi tesis de que, en cierto conflicto de in-

15 Este no fue mi argumento más fuerte de 'Entailment...'. Ver nota 4 de esta respuesta.

16 Ver texto citado en nota 5 de esta respuesta.

17 Ver texto aludido en nota 5.

18 Temo que el balance siguiente no refleje todo lo que he aprendido del trabajo de Miró Quesada.

tuiciones, las más fuertes apoyan la lógica clásica. En esta nota he aceptado su objeción y admitido que hay cierto grupo de fuertes intuiciones en contra de la lógica clásica. Surge aquí un nuevo desacuerdo. Miró Quesada piensa que las intuiciones aludidas son perfectamente confiables y se apoya en ellas para atacar la lógica clásica y hacer algunas propuestas relevantistas. Por mi parte, creo que las intuiciones en cuestión deben revisarse, porque conducen a consecuencias inaceptables; más aún, muestro que el sistema de intuiciones al que adhiere Miró Quesada presenta inconsistencias. Esto no implica que la lógica clásica sea la correcta; pero sí muestra que un nuevo ataque contra ella es defectuoso (Miró Quesada y yo coincidimos en pensar que algunos otros ataques relevantistas a la lógica clásica están mal fundados; hay un desacuerdo adicional acerca de cierto enfoque relevantista-paraconsistente, del que me he ocupado en mi libro citado en nota 5).

Subyacen a la discusión anterior algunos desacuerdos sobre cuestiones filosóficas más generales. Miró Quesada y yo coincidimos en que las intuiciones son insubstituíbles. Pero se advierte en su texto que él tiene una confianza teórica muy grande en las intuiciones fuertes (al menos en terreno lógico). Piensa, por ejemplo, que si algo es obvio, no podrá deducirse de ello nada anti-intuitivo ("la afirmación que de reglas de inferencia obvias, es decir evidentes, se pueden derivar resultados contraintuitivos no me parece sostenible..." (p. 252), "Cuando se trata de lógica, de principios obvios no puede llegarse a resultados que no son obvios..." (p. 246). Si Miró Quesada estuviera en lo cierto, podríamos tener la seguridad de que adhiriéndonos a una tesis lógica obvia nunca podríamos inferir luego de ella algo contra-intuitivo que pudiera sacudir nuestra fe en la tesis original. En mi discusión me he guiado precisamente por la creencia contraria. No me parece que las intuiciones y las creencias que nos resultan obvias sean medios infalibles de conocimiento, ni siquiera en terreno lógico. Creo que la adhesión a intuiciones puede ser afectada por consecuencias anti-intuitivas que podamos extraer de ellas posteriormente¹⁹, y creo que eso ocurre con las intuiciones relevantistas defendidas por Miró Quesada. Curiosamente, él mismo me proporciona ilustraciones de cómo algo obvio puede llevar a algo no obvio: encuentra "intuitivamente

19 Es por esta razón que sí creo en la existencia de conflictos de intuiciones (ver nota 7 de esta respuesta). La confianza de Miró Quesada en que de algo intuitivamente obvio no podrá deducirse algo contra-intuitivo alimenta la hipótesis contraria.

evidente" un principio de encauzamiento que defiende con vigor (a partir de p. 247); pero, como ya he mostrado, este principio implica que es incorrecta la deducción de Fa a partir de $(X)FX$, y esto debería ser contra-intuitivo para Miró Quesada, porque al final de su texto encuentra que tal inferencia es garantizada por una regla absolutamente válida.

Debido a mi actitud hacia las intuiciones lógicas, mi defensa de la lógica clásica ante ataques relevantistas no es dogmática y tiene un carácter algo experimental. ¿Qué discute un lógico relevante al negar que $A \ \& \ \neg A \rightarrow B$? No está negando que esa fórmula es válida cuando ' $\rightarrow$ ' se interpreta en términos de la noción técnica usual de deducibilidad (i.e., cuando ' $\rightarrow$ ' representa la conversa de la relación de consecuencia lógica definida de modo modelístico **standard**). Lo que el lógico relevante aduce es que tal noción técnica no concuerda con nuestras intuiciones pre-sistemáticas acerca de la deducibilidad. Pues bien: yo no tengo (ni imagino cómo podría tenerse) un argumento general para mostrar que la lógica clásica es la sistematización más natural de nuestras intuiciones lógicas pre-sistemáticas.

Mi actitud ante cada propuesta relevante que analizo es, pues, la de investigar si el sistema que propugna es más fiel que el clásico a nuestras intuiciones usuales. En el caso de la propuesta de Miró Quesada, he tratado de mostrar que no es así. Olvidemos la inconsistencia de su sistema de intuiciones lógicas, reteniendo sólo la más básica, la que usa de modo más inmediato para oponerse al argumento de Lewis; dejamos de lado, pues, las intuiciones que se agregan a la convicción de que la Adición es incorrecta (como las referentes al principio más general de encauzamiento, a la ley $(X)FX \rightarrow Fa$, etc.). Mostré antes que Miró Quesada no puede rechazar sólo parcialmente la Adición (un intento de rechazar sólo las aplicaciones que no estaban "encauzadas" por una definición llevó a que toda aplicación de la Adición era válida). En ese caso, para cortar la derivación de $A \ \& \ \neg A \rightarrow B$, Miró Quesada debe negar que $m = n \rightarrow m \leq n$. Creo que rechazar la segunda fórmula violenta más nuestras intuiciones que aceptar la primera. Nunca puse en duda que la ley $A \ \& \ \neg A \rightarrow B$ choca nuestras intuiciones, como dicen los relevantistas. Pero las contradicciones son un fenómeno semántico raro (incluso su significatividad ha sido puesta en duda) y que algo tan raro se comporte lógicamente de un modo extraño me sorprende menos que la afirmación de que la inocente fórmula $m = n$ no implica la no menos inocente $m \leq n$. Para no ser dogmático, debo admitir

que habrá personas que no reaccionen como yo mismo ante esta elección de intuiciones. Pero no dudo de cuál sería la elección de la mayoría de los matemáticos (una clase de seres humanos que hace intenso uso de la deducción lógica) ante la alternativa: ¿aceptarían ellos que de $m = n$ no puede extraerse $m \leq n$, como precio para cancelar la inferencia de $A \ \& \ \neg A \rightarrow B$? Sea cual sea el valor de nuestras intuiciones pre-lógicas (i.e., anteriores a un estudio sistemático de lógica), no me parece que la elección de Miró Quesada respecto de la alternativa mencionada sea la más fiel a las intuiciones usuales (y recuérdese que todo el intento del lógico relevante es obtener un sistema más ceñido a tales intuiciones). En la sección 3 he mencionado otras consecuencias extrañas de la propuesta de Miró Quesada.

Una observación final. Estoy lejos de haber probado que no puede haber un sistema relevante que se ajuste más que el clásico a la concepción intuitiva pre-sistemática de la deducibilidad. Supuesto que se encontrara un sistema tal, ¿probaría eso que el sistema clásico es defectuoso? No, porque podría sostenerse que la lógica clásica utiliza un sentido técnico de deducibilidad más útil que el pre-sistemático. A pesar de esta afirmación, creo que encontrar un sistema relevante tal, sería de interés para quienes consideramos importante la exploración de nuestros sistemas conceptuales, científicos o no.

II

Dorothy Edgington expresa simpatía por mis críticas a $A \ \& \ B$, formula luego objeciones a una conjetura que hice sobre una posible aplicación de la lógica relevante, y propone después una solución a un enigma que yo dejé planteado al final de mi artículo. Trataré las últimas dos cuestiones en secciones separadas.

1. Sobre una reforma relevantista a un análisis del condicional

En 'Entailment...' (sección 7, pp. 233-5) mencioné ventajas y desventajas de una propuesta de Faris sobre el condicional ordinario y sugerí la conjetura de que las desventajas podrían eliminarse introduciendo matices relevantistas en un análisis. Faris sostuvo²⁰ que un condicional ordinario 'si p , entonces q ' es verdadero si sólo si se cumple la siguiente

20 J. A. Faris, *Truth-Functional Logic*, Routledge and Kegan, Paul, Londres, 1962, pp. 117 y ss.

Condición E: Hay un conjunto S de proposiciones verdaderas, tal que q es deducible de S con agregado de p .

En 'Entailment...' mostré que, en muchos casos no triviales, la condición E explica bien las razones por las cuales aceptamos condicionales (no contrafácticos) del lenguaje corriente o científico. Un ejemplo adicional es el siguiente. Dice H. G. Wells en su clásico *Esquema de la Historia Universal*: "Si la quijada de Heidelberg perteneció a un hombre de Neanderthal y no hay error en cuanto a la antigüedad que se asigna a aquel resto, la raza de Neanderthal pervivió durante más de 200.000 años"²¹.

El antecedente de este condicional no implica, ni formal, ni analíticamente, al consecuente; tampoco hay una relación de causalidad entre los hechos referidos por ambos enunciados (que cierta quijada haya pertenecido a un tipo de hombre, y no estemos equivocados respecto de la antigüedad atribuida a ese resto, no es la causa de que tal tipo humano haya existido más de dos mil siglos). ¿Por qué cree Wells, entonces, tal condicional? La condición E y algunos pasajes del libro dan la respuesta: en el cap. VIII se dice que la antigüedad de la quijada en cuestión se estima en 250.000 años, y en el X que los Neanderthal fueron exterminados hace 25 o 40.000; si al antecedente del condicional se le "suma" esta información (que hace entonces el papel de S), se puede inferir de allí el consecuente²², probando que el condicional es aceptable de acuerdo con la condición E.

Pueden multiplicarse los ejemplos bien explicados por Faris. Pero desgraciadamente, su análisis tiene una consecuencia anti-intuitiva: implica que el condicional corriente tiene las mismas condiciones de verdad que el condicional material. En efecto, si $p \supset f$ es verdadero, p es falso o q verdadero, y en ambos casos hay un conjunto S de proposiciones verdaderas que agregado a p permite la inferencia de q . En el primer caso, puede tomarse $S = \{\neg p\}$; en el segundo, $S = \{q\}$ (para el análisis del primer caso, recuérdese que en lógica clásica, $p \ \& \ \neg p$ implica q). Y si $p \supset q$ es falso, p es verdadero y q falso, en cuyo caso será imposible encontrar proposiciones verdaderas que agregadas a p permitan deducir q (porque no puede deducirse una falsedad de verdades). Hemos mostrado que si el condicional material es verdadero

21 H. G. Wells, *Esquema de la Historia Universal*, Anaconda, Bs. As., 1952, p. 71.

22 Estrictamente hablando, se necesita también la premisa implícita de que si los Neanderthal existieron en dos momentos del tiempo, existieron también durante el lapso comprendido por ellos.

también lo es el condicional ordinario correspondiente, de acuerdo con la condición E, y algo totalmente paralelo para el caso de falsedad de $\supset$.

En 'Entailment...' sugerí que se podía evitar esta consecuencia del análisis de Faris si se reforzaba la condición E con restricciones de tipo relevantista. Si se exige que en la inferencia de q a partir de p y S sólo se utilicen inferencias permitidas por la lógica relevante, ya no se podrá deducir q de $p \& \neg p$, y quedará bloqueada parte de nuestra prueba anterior.

Para impedir que la mera verdad de q verifique 'si p, entonces q', puede exigirse que p sea usado de un modo no trivial en la inferencia de q a partir de p y S. Por eso pueden adaptarse las restricciones que impiden la prueba del teorema clásico $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ en los sistemas de deducción natural relevantes de A & B23.

Dorothy Edgington desconfía, tanto del análisis original de Faris, como de las enmiendas que yo propongo. Dice, respecto de lo primero: "(...) me parece que el análisis entimemático-deductivo de los condicionales [así llamo yo en 'Entailment...' al análisis de Faris] es, en cualquier caso, incorrecto. (...) Supongamos que tanto el antecedente como el consecuente resultan ser verdaderos. Esto sería normalmente considerado suficiente para verificar el condicional; pero claramente no es suficiente para mostrar que el consecuente es deducible del antecedente junto con otras verdades". Este supuesto contraejemplo no es tal: el análisis de Faris permite que el consecuente pertenezca a S, en caso de ser verdadero (no exige usar otras verdades), y debido a ello la condición E lleva a la misma conclusión que Edgington en el caso analizado (ver dos párrafos atrás, la prueba de que la condición E verifica los condicionales con consecuentes verdaderos).

Me parece más peligroso el ejemplo que da Edgington para objetar mi propuesta de introducir matices relevantistas en la condición E. Dice la autora: "Supongamos que yo creo que el partido será cancelado porque todos los jugadores tienen fiebre. Yo creo que, llueva o no llueva, el partido será cancelado; esto es, si llueve, el partido será cancelado, y si no llueve, el partido será cancelado. Pero claramente, el antecedente sólo será una premisa redundante en cualquier derivación del consecuente". El ejemplo parece probar que un condicional podría ser aceptado

23 Sobre el uso de estas restricciones en el caso que nos ocupa, ver mi nota 'Conditionals and Relevance. A Reconsideration', *Crítica*, vol. XVII, n° 50, México, Agosto 1985, pp. 73-7.

como verdadero en casos en que su antecedente no puede usarse para deducir su consecuente de la manera prescrita por la condición E modificada (recuérdese que en la versión relevantista, la condición E requiere que p sea usado de modo no trivial en la inferencia, no será satisfecho el requisito). Tengo algunas dudas acerca de la eficacia de este contraejemplo. En la situación epistémica imaginada por la autora, no dudo que sería perfectamente natural afirmar 'llueva o no llueva, el partido será cancelado'. Pero obsérvese que esta oración no tiene explícitamente la forma de un condicional 'si p, entonces q'. Si la convertimos en un condicional, a saber, la oración 'si llueve o no llueve, el partido será cancelado', obtenemos un enunciado que ya no parece tan natural afirmar en las condiciones epistémicas descriptas. La diferencia parece ésta: en la oración 'llueva o no llueva el partido será cancelado' se está diciendo, de algún modo, que el partido será cancelado por razones que no tienen que ver con la situación meteorológica, y se sugiere que ésta última será irrelevante respecto de la realización del partido. Nadie podría acusar al hablante de vincular un hecho con una circunstancia irrelevante, porque en cierto modo, lo que el hablante ha hecho es afirmar la desvinculación. En cambio, el condicional 'si llueve o no llueve, el partido será cancelado' parece, a primera facie, afirmar una conexión entre la disyunción y el consecuente, como si la primera fuera relevante para el segundo. Obsérvese qué natural es afirmar la oración que no tiene forma explícitamente condicional (en las circunstancias mencionadas) y qué extraña resultaría la afirmación de la oración condicional. Estas consideraciones representan un problema para la objeción, porque sólo una oración que sea claramente un condicional puede usarse para objetar la condición E modificada. Respecto de los otros dos condicionales que la autora deduce del ya citado ('si llueve, el partido será cancelado', 'si no llueve, el partido será cancelado') haría observaciones análogas: si se aceptan en el contexto descripto, representan un elemento de juicio contrario a la condición E modificada; pero, nuevamente, su afirmación en ese contexto resultaría más rara que la de la afirmación 'llueva o no llueva,...'.

Es muy probable que las dudas expuestas puedan resolverse aduciendo que las dificultades tienen que ver con la relevancia conversacional de los condicionales citados y no con su valor de verdad: los condicionales serían verdaderos en el contexto descripto (supuesto que mi creencia acerca de la no realización

del partido es exacta), aunque sería más apropiado afirmar otras oraciones en esas circunstancias. Como estábamos discutiendo una teoría sobre las condiciones de verdad de condicionales ordinarios, la objeción de Dorothy Edgington contra mi propuesta conservaría toda su fuerza.

Me inclino por la interpretación sugerida en el párrafo anterior y creo, pues, que mi conjetura de que podría salvarse el análisis de Faris agregado de restricciones relevantes no es adecuada. Refuerza esta creencia el hecho de que, después de escribir 'Entailment...', encontré ejemplos aun más contundentes en contra de mi conjetura. Son casos en que uno acepta un condicional porque el consecuente se deriva del antecedente y otras verdades (sin uso trivial del antecedente), pero la derivación es claramente inválida de acuerdo con la lógica relevante. Supongamos que yo sé fehacientemente que el proveedor Juan viene todas las semanas a la empresa B, y que siempre lo hace el lunes o el martes. Sería natural entonces que un lunes, en una oficina de la empresa B, yo afirmara la oración 'si Juan no viene hoy, vendrá mañana'. En las circunstancias mencionadas, la afirmación sería verdadera y conversacionalmente adecuada. Su antecedente permite inferir su consecuente con el agregado de premisas verdaderas adicionales²⁴; pero la regla usada es el Silogismo Disyuntivo, prohibida en la lógica relevante cuya utilización proponía yo para reforzar la condición E. Es fácil construir muchos ejemplos análogos. La condición E reforzada descalifica condicionales perfectamente plausibles.

Las consideraciones que he hecho en esta sección y en la parte I me sugieren que mis objeciones a A & B son más sostenibles que las tibias sugerencias que hice en favor de la posible utilidad de la lógica relevante de esos autores en usos distintos de los que yo criticaba.

2. Sobre un argumento en favor del condicional material.

No considero plausible creer que el condicional del lenguaje ordinario tiene las mismas condiciones de verdad que el material. Debido a esto, consideré paradójico un argumento bastante intuitivo que conduce precisamente a la hipótesis semántica que acabo de rechazar. Al final de mi 'Entailment...' propuse como

²⁴ Debe hacerse el supuesto fuerte de que, al menos en cierto lapso relevante, Juan viene indefectiblemente entre lunes y martes.

problema localizar el error que se cometía en el argumento. Brevemente, éste puede formularse así: a partir de la información de que una bolsa contiene dos bolas, a y b, y de que al menos una de ellas tiene la propiedad P, podemos concluir, seguramente, que si a no tiene tal propiedad, b la tiene. Si reemplazamos la bolsa por un conjunto, y a y b son objetos cualesquiera, parece que se mantiene la plausibilidad del argumento. Pero así formulado, tiene la consecuencia de que una disyunción permite inferir un condicional del lenguaje ordinario (se toma un conjunto de dos proposiciones, y P se identifica con la propiedad de ser verdadera; obsérvese que en este caso, la afirmación de que una de las dos proposiciones es P equivale a su disyunción). En esta línea, podemos probar que los condicionales del lenguaje ordinario son condicionales materiales.

¿Cuál es el error cometido en el argumento, supuesto que éste sea incorrecto? Dorothy Edgington da una respuesta, muy atractiva por su poder explicativo y la elegancia con que permite tratar el problema. La respuesta es también un poco descorazonadora, porque si la teoría en que se basa es adecuada, casi todo lo que se ha pensado en lógica del condicional es terriblemente defectuoso. El intento de solución se basa en la teoría de los condicionales de Ernest Adams. En este punto, la presente nota dejará de ser autocontenida: como no tengo nada que agregar el esbozo de esta teoría que hace Edgington (y llevaría algunas páginas tratar de reproducirlo), remitiré al lector a la exposición de la autora²⁵, y aquí sólo haré dos observaciones adicionales. La primera es que la teoría usada por Edgington suministra claramente una solución (sea cierto o no que es la única teoría que lo hace): no solamente muestra en qué casos un argumento como el formulado es defectuoso, sino que también da una explicación de por qué el argumento es plausible en algunas de sus aplicaciones. La segunda observación es que uno de los aportes de la nota de Edgington es independiente de la validez de la teoría de Adams (aunque haya sido inspirado por ella). La autora no se limita a interpretar cuál es el error cometido en el argumento: también proporciona una prueba de que es incorrecto, en la que no es necesario usar la teoría mencionada. Es perfectamente plausible suponer que si A implica lógicamente B,

²⁵ Es muy conveniente complementar la nota de Edgington citada con su artículo 'Do Conditionals Have Truth Conditions?', *Crítica*, vol. XVIII, n° 52, México, Abril 1986, pp. 3-39.

y las estructuras de A y B no son muy complejas, todo elemento de juicio que me haga creer en A me hará creer en B. Sobre esta base, puede mostrarse que la disyunción 'p o q' no implica siempre el condicional 'si no p, entonces q', porque hay evidencias que me hacen creer lo primero y no lo segundo. Haciendo una variación de mi ejemplo de las bolas a y b, Dorothy Edgington hace la siguiente ilustración²⁶. Supongamos que sé que b no es roja y también sé que a proviene de una colección de bolas en la cual el 99 % son rojas. Estas condiciones epistémicas me harían creer (aun sin seguridad absoluta) que una de las dos bolas es roja, lo cual equivale a una disyunción (puede que por razones conversacionales, yo no afirme esa disyunción, al estar en condiciones de afirmar algo más informativo y breve, pero de todos modos debo creer que es verdadera). Sin embargo, en la situación descrita, yo no creería el condicional 'si a no es roja, b lo es': pensaría en efecto, que si a no es roja, se trata de una de las excepciones de la colección original, en cuyo caso ninguna de las dos bolas es roja²⁷. En otras palabras, en las condiciones epistémicas dadas yo me inclinaría por aceptar que si a no es roja, ninguna de las bolas lo es, no que si a no es roja, b lo es. Luego, este condicional no se infiere de la afirmación de que una de las dos bolas es roja: la última afirmación es apoyada por creencias que no dan apoyo al condicional.

ABSTRACT

This note is a reply to "Acerca de las ideas de Orayen sobre deducibilidad y relevancia", by Francisco Miró Quesada (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XI, N° 3, November 1985), and to "Un argumento de Orayen en favor del condicional material", by Dorothy Edgington (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIII, N° 3, March 1987). Both articles are commentaries upon my paper "Entailment, deducibilidad y condicionales del lenguaje ordinario" (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XI, N° 3, November 1985).

²⁶ Considero la más conveniente de tres alternativas mencionadas por ella y desarrollo un poco más el ejemplo.

²⁷ Recuérdese lo que sé de la bola b.

NOTAS

ARISTÓTELES Y LAS TEORÍAS DEL ORIGEN DE LA VIDA

Angel J. Cappelletti

Para quien distingue clara y explícitamente la naturaleza orgánica de la inorgánica y lo vivo de lo inerte, como lo hace Aristóteles (*De anima* 412 a 13-14), parece ineludible preguntarse acerca del origen de la vida. Sin embargo, cuando, como él, se concibe al mundo y a todas las especies naturales como existentes desde siempre, la cuestión deja de tener el mismo sentido que tiene para quienes admiten una evolución de lo viviente. Las especies (minerales, vegetales, animales) son lo que son desde toda la eternidad. A cada una de ellas le corresponde una forma substancial única e inmutable, que la define y constituye su fundamento metafísico. Esa forma no es sino la "Idea" platónica inmersa en la materia. Fácil resulta comprender por qué los biólogos fijistas del siglo XIX se remitían tan frecuentemente al aristotelismo, por qué el estagirita fue consagrado como el filósofo anti-evolucionista por excelencia. Y, sin embargo, el mero hecho de que la forma (o Idea) esté inmersa, para Aristóteles, en la materia, esencialmente indeterminada y determinable, sujeto de todo movimiento y de todo cambio, sugiere la existencia de un tránsito (y de un lapso) en la aparición de las especies.

Estas, en efecto, se constituyen cuando las respectivas formas substanciales surgen de la potencialidad de la materia. Pero la materia primera es única y universal, lo cual significa que todas las especies vivientes y no vivientes tienen una raíz común y nacen de una única matriz. De hecho, Aristóteles reconoce la continuidad no sólo de toda vida sino también, en alguna medida, de toda realidad natural. Advierte la existencia de vegetales difícilmente diferenciables de la materia inorgánica; señala en ciertas especies la transición entre la vegetal y lo animal y en otras el eslabón entre diferentes clases de animales; no deja de aclarar que el hombre continúa en todo a los cuadrúpedos superiores, excepto en la razón (*Hist. anim.* VIII 1; *De part. anim.* 681 a-b)¹.

¹ W.D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, 1981 p. 185 Cfr. G. Sarton, *Historia de la ciencia*, Buenos Aires, 1965, II pp. 661 sgs.

Al enunciar el principio de la homología de los órganos (entre alas, aletas y patas, por ejemplo) y la ley de los órganos equivalentes; al elaborar, en un ingente esfuerzo taxonómico una "scala naturae" para los animales, el filósofo fijista y esencialista se constituye de hecho en uno de los predecesores fundamentales de las modernas teorías evolucionistas, aunque no lo crea así un historiador de la ciencia como Abel Rey². No sin razón Darwin admira al biólogo Aristóteles más que a Cuvier y Linneo³.

Aristóteles admite la generación espontánea, esto es, el nacimiento de algunas formas inferiores de la vida a partir de la materia inorgánica. Esto no contradice su teoría de las especies eternas, ya que gusanos y mosquitos surgen del barro desde siempre, y por otra parte está de acuerdo con su concepción de las formas que emergen de la potencialidad de la materia. Contradice, en cambio, lo que la biología moderna acepta, a partir de Pasteur, es decir, que "omne vivum ex ovo" y "omnis cellula cellula".

En el contexto de las modernas teorías evolucionistas (de las cuales sigue Aristóteles siempre separado por su básico fijismo) podría decirse que se ofrecen dos explicaciones acerca del origen de la vida y de la aparición sobre la tierra de las primeras formas vivientes: 1) la teoría de la generación espontánea, 2) la teoría del origen extra-planetario⁴.

La primera fue defendida en el siglo pasado por Haeckel, Spencer y otros biólogos y filósofos y, en nuestro siglo, por Giglio Tos, Oparin, etc.

Estudios últimos enuncian la teoría de que las moléculas orgánicas evolucionaron primero fuera de todo organismo, para agruparse y formar luego sistemas paulatinamente más complejos, sujetos a los principios de la evolución⁵. La segunda, denominada "teoría de los cosmozoarios", sustentada por Helmholtz, Richter, Thomson etc., tiene dos variantes: A) la *litopanspermia*, la cual supone que las semillas de los seres vivientes llegaron en meteoritos (y se basa en el hecho de que en éstos se encuentran rastros de carbono) y

² Abel Rey, *El apogeo de la ciencia griega*, México, 1962, I pp. 117-118. Cfr. E. Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, New York, 1942.

³ Ch. Darwin, *Life and Letters* III p. 152 (cit. por Ross).

⁴ G. Delgado Palacios, *Orígenes de la vida*, Caracas, 1904, pp. 35 sgs. Cfr. C.B. Anfinsen, *Bases moleculares de la evolución*, Buenos Aires, 1966.

⁵ Ch. Léouvier, *El origen de la vida*, Madrid, 1970, p. 49.

B) la *radiopanspermia*, que supone los gérmenes de la vida llegados en el polvo movido por la radiación cósmica (según Arrhenius).

La segunda teoría es insatisfactoria en cuanto no hace sino diferir el problema al medio extra-terrestre. Si se la admitiera, el problema mismo quedaría intacto: o los gérmenes astrales (cosmozoarios) son eternos o han nacido de la materia inorgánica. La primera ha logrado mayor aceptación y no ha sido conmovida, como algunos creyeron, por los experimentos de Pasteur, el cual no formuló una teoría sobre el origen de la vida, aunque demostró que, en las condiciones presentes y observables, no se produce sobre la tierra ninguna generación sino a partir de otro ser viviente de la misma especie⁶. Tal demostración contradice, en cambio, las opiniones de Aristóteles y de su discípulo Teofrasto, fundadas obviamente en una insuficiente observación en la carencia de instrumentos adecuados.

Sin embargo, este Aristóteles que se equivoca, tanto al afirmar la eternidad y fijeza de las especies vivientes como al suponer que algunos animales (gusanos, mosquitos, etc.) nacen continuamente de la materia inanimada (limo, carne putrefacta etc.), puede considerarse antepasado fecundo aun en sus errores⁷.

En efecto, al admitir que de la materia inerte surgen formas elementales de la vida no sólo continúa (aunque en un sentido ilimitado) las ideas de Anaximandro y Jenófanes sino que abre paso a Haeckel, Spencer, Oparin etc.⁸ El enorme prestigio de Aristóteles, "el filósofo" por antonomasia, prepara el camino a quienes van a formular una teoría de la evolución cósmica e integral. Por otra parte, al vincular, de un modo general, la presencia del éter o pneuma (portador del calor vital) con el surgimiento de la vida, preanuncia (aunque en un sentido bastante lato) la teoría del origen astral y de algún modo abre también la vía a Helmholtz, Richter, Arrhenius etc. Aristóteles no admite que las simientes de los seres vivos lleguen (por cualquier medio que sea) a la tierra. Pero considera que el éter (o pneuma), que proviene de los astros (y particularmente del sol) y que es una sustancia diferente de los cuatro elementos (con los cuales se integran todos los cuerpos terrestres) es condición indispensable para el surgimiento del alma y de la vida. El principio de la vida no

⁶ A. Dubos, *Pasteur y la ciencia moderna*, Buenos Aires, 1971, pp. 44 sgs.

⁷ O. Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, 1961, p. 238.

⁸ Cfr. A. J. Oparin, *El origen de la vida*, 1924.

debe buscarse, para el estagirita, en la materia sino en la forma. Por eso el alma es definida por él como "la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia" (*De anima* 412 a 19-20) o como "el acto primero de un cuerpo natural orgánico" (*De anima* 412 b 4-5)⁹. Sin embargo, como las almas más perfectas, que son las de los astros, cuerpos vivientes eternos, surgen de la potencialidad del quinto elemento, esto es, del éter, Aristóteles piensa que toda vida supone la presencia del mismo. Debe estar presente, por tanto, en la simiente de todas las especies (vegetales y animales) y aunque no ha de confundirse con el alma o causa de la vida, es, no obstante, una condición indispensable para que surjan el alma y la vida y, como dice Peck, constituye "el instrumento inmediato del alma", por medio del cual ella se expresa¹⁰. El modo en que el éter llega a las simientes no queda muy claramente establecido, pero es, sin duda, a través de los rayos del sol. Los escolásticos decían por eso: "Homo et sol generant hominem". En todo caso, es claro que, para Aristóteles, el calor del éter hace posible el funcionamiento del alma y el cumplimiento de los diversos movimientos vitales (*De part. anim.* 652 b)

Demás está decir que la ciencia moderna considera el éter aristotélico como una substancia imaginaria. Y, sin embargo, también este error del estagirita abre camino a una de las modernas teorías acerca del origen de la vida (la de los cosmozoarios). Más aún, abre camino a la actual teoría fotoquímica del origen de la vida¹¹.

De esta manera, podría decirse que, al errar doblemente (defendiendo 1) la generación espontánea, 2) la idea del éter como calor vital), Aristóteles sintetiza y preanuncia las modernas teorías de la generación espontánea y del origen astral de la vida. Por una parte, considera que ciertos animales muy simples nacen de la materia inanimada; por otra, sostiene que la vida supone siempre la presencia del calor astral. Une la teoría de Haeckel con la de Arrhenius (y aun con la de Desguin y Dauvillier) sin haber llegado a formular propiamente ninguna de ellas (en la medida en que su biología esencialista y fijista lo mantiene alejado del evolucionismo). Los errores de los grandes filósofos suelen ser premonitores y fecundos.

⁹ Cfr. G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976, pp. 285-286.

¹⁰ A.L. Peck, Aristotle, *Generation of Animals*, Cambridge, Mass., 1963.

¹¹ En la teoría fotoquímica del origen de la vida, propuesta en 1939 por Desguin y Dauvillier, que descarta la energía volcánica (por demasiado intensa), el papel energético de la biopoyesis se atribuye a los rayos ultravioletas llegados con la luz solar (Cfr. A. Dauvillier, *L'origine photochimique de la vie*, Paris, 1958. Es claro que la teoría aristotélica del calor vital aparece aquí analógicamente retomada

HACIA UNA LOGICA DE LA ARGUMENTACION POR ANALOGIA.

Luis A. Camacho

1. Es probable que la inmensa mayoría de nuestros razonamientos, por lo menos los que hacemos en forma inconsciente, sean por analogía. Esto quiere decir que proceden de un caso particular a otro caso particular, sin pretender obtener una ley universal. Se trata, incluso, del paso de un caso concreto en cuanto tal a otro caso concreto que se le parece, sin que se tomen realmente como *particulares*, es decir, como partes de un todo al cual tipificarían. Sorprenden, sin embargo, dos hechos con relación a la analogía:

- Dentro de este tipo general de argumentación se incluyen varias formas muy diferentes;

- Los investigadores y expositores de la lógica han dedicado muy poco esfuerzo a clarificar este tipo general de razonamiento.¹

El predominio del razonamiento por analogía con relación a razonamientos inductivos y deductivos es un asunto empírico que no podemos probar. Bástenos con explicar nuestra afirmación, en la esperanza de que alguien la pruebe algún día. Dentro del molde del razonamiento deductivo se acomodan sin duda muchos de nuestros razonamientos en la vida cotidiana, especialmente en la forma del *modus ponens* y del silogismo disyuntivo. Pero parecen ser mucho más frecuentes los casos en que procedemos de la siguiente manera:

(1) X se parece a Y;

(2) X tiene las características C1...Cn;

(3) Por tanto, Y tiene también las características C1...Cn.

Los casos quizá más típicos tienen que ver con las decisiones diarias, y estos son justamente los ejemplos frecuentes en los libros de texto: compramos hoy tal o cual producto porque la última vez que lo usamos nos resultó

¹ Irving Copi en *Introducción a la lógica* (Buenos Aires; Eudeba; numerosas ediciones a partir de 1962) le dedica una sección; L. Susan Stebbing en *A Modern Introduction to Logic* (Londres: Methuen, 1931; Nueva York: Harper, 1961) dedica el capítulo XIV, muy interesante, a este tema. El lector también puede encontrar un capítulo breve en Luis Camacho *Introducción a la lógica* (Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica, 1983). En la segunda edición de esta obra, próxima a aparecer, este capítulo ha sido ampliado considerablemente.

satisfactorio en calidad y precio; vamos a tal o cual restaurante una vez más porque las otras veces que hemos ido nos ha ido bien. Puesto que en estas situaciones razonamos a partir de las características de casos en el pasado para justificar nuestras expectativas sobre el futuro, es natural que los criterios usuales de valoración de analogías sean en realidad aspectos en la evaluación de probabilidades: cuanto mayor sea el número de casos y de aspectos esenciales en que se apoya la analogía, más convincente resulta ésta; las premisas aducidas para la conclusión del razonamiento analógico deben ser relevantes para la conclusión; si hay desemejanzas en aspectos esenciales entre los casos pasados y el siguiente la analogía no es convincente, pero si el parecido que se afirma se da en casos muy diferentes mencionados en las premisas entonces la analogía resulta más convincente. Aplicados estos criterios al ejemplo de nuestra visita al restaurante tendríamos lo siguiente: cuanto mayor el número de casos en el pasado, y mayor el parecido de estos en cuanto a la calidad de comida y servicio, tanto mejor; la analogía debe referirse a aspectos relevantes (si los casos anteriores coinciden en que había luna llena, no podemos concluir de allí que la próxima vez la comida será buena); si nos enteramos que ha cambiado el cocinero podemos suponer que la comida ya no será igual, pero si en el pasado el cocinero ha cambiado muchas veces y sin embargo no ha variado la calidad de la cocina, entonces más bien la analogía es más convincente.

2. Basta una sencilla enumeración de ejemplos, sin embargo, para darnos cuenta de la enorme complejidad de lo que englobamos dentro del esquema común y el nombre de "analogía". Citemos algunos, tomados al azar de distintas fuentes, que hemos resumido al máximo:

2.1 "Cayeron Duvalier en Haití y Marcos en Filipinas: también caerá Duarte en El Salvador."

2.2 "La línea aérea XX nunca lo ha defraudado; tampoco lo hará la próxima vez que viaje en ella"

2.3 "El átomo se parece al sistema solar; el núcleo se comporta respecto de los electrones como el sol con relación a los planetas."

2.4 "La luna brilla únicamente por la luz que recibe del sol; el poder papal es como el sol y el poder civil como la luna; por tanto, el poder civil deriva del poder papal."

2.5 "El corazón es como una bomba que impulsa la sangre; por tanto, no tiene nada que ver con la bondad o maldad del individuo."

Una de las diferencias más obvias entre estos ejemplos tiene que ver con el grado de participación personal en los hechos: mientras en 2.2 se supone que el individuo ha tenido una experiencia personal que se espera repetir, en los demás casos se trata de conocimiento en el que normalmente no tenemos experiencia personal directa. Sabemos que Duvalier y Marcos--ejemplo 2.1-- perdieron el poder y esto lo hemos visto y/o oído en periódicos, televisión y radio y cuando se trata de noticias de este tipo los medios contemporáneos de comunicación de masas dicen la verdad. Quizá nunca hemos reflexionado sobre este hecho, pero confiamos siempre en las noticias de dichos medios porque sabemos que el desprestigio que se seguiría de una noticia falsa sería económicamente catastrófico para ellos. Si bien los medios de comunicación masiva con frecuencia manipulan las noticias, rara vez las inventan en forma completa. De ahí que una buena parte de nuestros conocimientos procedan de los medios de comunicación, sin que tengamos experiencia directa de los hechos respectivos.

Los casos 2.3 y 2.5, en cambio, suponen elaboradas teorías científicas que tardaron siglos en ser formuladas. En cuanto a 2.4 (una analogía muy usada en la Edad Media para defender la autoridad papal), este razonamiento presupone el conocimiento de la relación entre el sol y la luna, que no obtenemos por simple observación, y supone además una particular manera de entender la sociedad. La analogía funciona únicamente si se comparten todas esas presuposiciones-- de lo contrario ni siquiera es inteligible.

Hay otra diferencia, a nuestro juicio más importante aún. Mientras en todos los casos citados pasamos de algo conocido, o mejor conocido, a algo de lo que sabemos menos, en cambio en 2.1 y 2.2 hay, además, un elemento adicional: aquello a lo que se refiere la conclusión del argumento analógico es algo que no ha ocurrido aún, un supuesto hecho futuro que *se espera* tenga lugar. Antes se ha dicho que quizá sea este el tipo más frecuente de analogía. Lo importante es que podemos distinguir entonces dos aspectos diferentes en los argumentos analógicos:

- A1 :de lo ya conocido a lo que aún no conocemos;
- A2 :del pasado al futuro.

Si bien en los casos de A2 está presente siempre el aspecto A1, la inversa no es verdadera: podemos tratar de entender lo desconocido a partir de lo conocido sin que se dé el paso de hechos pasados a hechos futuros.

Volvamos al ejemplo 2.4. Si bien conocemos la relación entre el sol y la luna, sería inexacto afirmar que la analogía en este caso nos da conocimiento de la relación entre el poder papal y el civil; justamente algunos teólogos y

filósofos del siglo XIV, como Marsilio de Padua y William de Ockham, cuestionaron esta doctrina y, por tanto, rechazaron la analogía. A veces, como en el caso de Dante Alighieri², un análisis detallado del fundamento de la analogía--la relación física entre el sol y la luna--sirvió de base para el rechazo de la doctrina de la supremacía del poder papal sobre el civil. Para quienes creían firmemente en dicha superioridad, la analogía venía simplemente a reforzar una creencia--para ellos la analogía era explicativa, mientras que para los demás no lo era. En boca de un apologista, la analogía serviría en el mejor de los casos para tratar de defender un punto de vista; es decir, para tratar de convencer a otros, o--en el peor de los casos--para defenderse de ataques. Por tanto, a simple vista no hay aquí un paso de algo conocido a algo desconocido, sino más bien de algo conocido a algo discutible, opinable, problemático. Podemos precisar un poco más: se trata de un acto fallido por fundamentar una creencia considerada verdadera por el que usa la analogía.

Pero veamos otro ejemplo, muy diferente de los que venimos analizando:

2.6 "Hay siete orificios en la cabeza, que es la parte más importante del cuerpo humano (boca, dos ojos, dos orejas, dos agujeros en la nariz); hay, por tanto, siete planetas".³

En este caso saltan a la vista dos cosas: en primer lugar, no parece haber ninguna relación entre el antecedente (lo que se afirma sobre la cabeza humana) y el consecuente (el número de planetas). En segundo lugar, y esto es más grave, sabemos que el consecuente es falso. Podemos adelantar la afirmación de que ninguna analogía nos convence de algo que sabemos que es falso. Por lo demás, parece que es muy fácil reconstruir deductivamente las analogías falsas como casos de implicación material falsa:

-si p entonces q; p es verdadero pero q es falso; luego es falso que si p entonces q.

En el caso que nos ocupa tendríamos:

-si la cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, entonces los planetas son siete. La cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, pero es falso que los planetas sean siete. Por tanto no es verdad

² Véase Walter Ullmann *Medieval Political thought* (Inglaterra: Penguin Books, 1965), p. 192.

³ Stebbing, obra citada, p. 251.

que si la cabeza, parte más importante del cuerpo, tiene siete orificios, entonces los planetas son siete.

3. Para llevar a cabo la reconstrucción formal de la analogía podemos dar los siguientes pasos: en primer lugar, debemos distinguir entre lo que podemos llamar la *analogía* y lo *analogado*, asumiendo que la primera constituye la o las premisas y lo segundo constituye la conclusión.

Los ejemplos que señalábamos al comienzo se pueden plantear entonces de la siguiente forma:

- 2.1 (a) "Si cayeron Duvalier en Haití y Marcos en Filipinas, entonces también caerá Duarte en El Salvador".

- 2.2 (a) "Si la línea aérea XX nunca lo ha defraudado, entonces tampoco lo hará la próxima vez que viaje en ella".

- 2.3 (a) "Si el átomo se parece al sistema solar, entonces el núcleo se comporta respecto de los electrones como el sol con relación a los planetas".

- 2.4 (a) "Si la luna brilla únicamente por la luz que recibe del sol, y el poder papal es como el sol y el poder civil como la luna, entonces el poder civil deriva del poder papal".

- 2.5 (a) "Si el corazón es como una bomba que impulsa la sangre, entonces no tiene nada que ver con la bondad o maldad del individuo".

Reduzcamos ahora todos los casos anteriores al simple esquema $p > q$, donde p puede ser un conjunto de proposiciones (caso 2.4 (a)). Como sabemos, pueden darse cuatro casos desde el punto de vista de la combinación de valores veritativos: que tanto p como q sean verdaderos, que ambos sean falsos, que p sea verdadero y q falso, o que p sea falso y q verdadero. Obviamente el caso más interesante es cuando q es falso. Ninguna analogía construida entonces con un antecedente verdadero tendrá validez, pues al ser p verdadero y q falso se vuelve falso el enunciado condicional correspondiente. Si sabemos que q es falso, entonces de antemano desechamos cualquier analogía tomada como antecedente. Sabemos que el número de planetas no es siete; ningún antecedente, por verdadero que sea, nos convencerá de que sean siete.

4. Antes de proseguir conviene introducir aquí la útil distinción entre demostración y explicación que usan autores como, por ejemplo, Nozick⁴. A

⁴ Robert Nozick *Philosophical Explanations* (Harvard University Press, 1981), Introduction.

partir del esquema $p > q$ podemos distinguir entre ambas de la siguiente manera: en la demostración estamos seguros de la verdad de p y procedemos a obtener la conclusión, q , con la certeza de que, si aplicamos correctamente las leyes de la lógica, entonces q tendrá que ser verdadera. El procedimiento, es, pues, enteramente deductivo. En la explicación, en cambio, procedemos al revés: estamos seguros de la verdad de q pero no sabemos cómo derivarla de otras proposiciones. Procedemos entonces hacia atrás, buscando un antecedente p con el cual construir el enunciado condicional. En este caso, puesto que q es verdadero, el condicional seguirá siendo materialmente verdadero tanto si p es verdadero como si es falso. Si p es verdadero, entonces tendremos la posibilidad de reconstruir la explicación como demostración; en caso de que sea falso no hemos perdido el tiempo, pues seguimos en presencia de una explicación: el enunciado condicional correspondiente nos indica de que modo las cosas *podrían* haber sido, aunque de hecho no sean así.

5. Podemos dar aun un paso más, y distinguir entre *conocimiento* y *creencia*, con el propósito de analizar diferentes posibilidades desde el punto de vista de quien usa una analogía. Siguiendo aproximadamente a Nozick⁵ diremos que el sujeto S conoce que p , donde p es una proposición, si se dan cuatro condiciones: p es verdadero, S cree que p , si p es verdadero entonces S cree que p y si no fuera el caso de que p sea verdadero entonces no sería tampoco el caso de que S crea que p . De aquí se sigue una conclusión sencilla y obvia: mientras es contradictorio decir que S sabe que p pero p es falso, en cambio no lo es afirmar que S cree que p pero p es falso.

Volvamos ahora a los casos de analogía en que el consecuente es falso. La analogía no tiene entonces ningún poder persuasivo una vez sabida la falsedad del consecuente. Pero, ¿qué ocurre mientras no lo sabemos, mientras únicamente suponemos que es verdadero? De nuevo tenemos que volver a la distinción básica entre razonamientos que pasan de lo conocido a lo desconocido, en general, y los que proceden del presente o pasado al futuro. En el primer caso podemos decir simplemente que el valor veritativo de la correspondiente proposición no es conocido por el sujeto, y que éste, o alguna otra persona, hará los esfuerzos requeridos para la correspondiente verificación o refutación. Aquí la distinción se da entre el valor veritativo (verdadero o falso) de la proposición en sí misma y la actitud epistémica que el sujeto tenga respecto de dicha proposición.

En cuanto a proposiciones sobre el futuro la situación es mucho más complicada. Si sostenemos que toda proposición es verdadera o falsa, entonces habrá que decir que las proposiciones sobre el futuro son verdaderas o falsas.

5 Nozick, obra citada, p. 172 ss.

Aplicando la teoría de Tarski, la proposición "mañana lloverá" es verdadera si y sólo si mañana lloverá. Hay en esto una paradoja: puesto que tratamos de proposiciones contingentes, es decir, que pueden ser verdaderas o falsas, la proposición "mañana lloverá" podría ser en principio verdadera o falsa (en el supuesto de que toda proposición sea verdadera o falsa). Pero si en tiempo t_1 dicha proposición que se refiere al futuro, es decir a un tiempo posterior (digamos t_2), es verdadera, entonces el futuro es necesario y la proposición es necesariamente verdadera. A muchos (presumiblemente también a Aristóteles, véase el capítulo 9 de *De la Interpretación*) este enfoque nos deja insatisfechos e irritados. Uno tendería a decir más bien que "mañana lloverá" --enunciado fáctico-- no puede ser verdadero ni falso mientras se refiera a un hecho que aún no se ha dado, y que sólo en un tiempo posterior, digamos t_2 , podemos encontrar el hecho presente al que se refería en futuro la proposición anterior y que hace verdadera o falsa la proposición, diferente a la primera, "llueve". Las discusiones al respecto parecen interminables en nuestros días, y bástenos con enunciar nuestra posición. En cuanto se aplica al tema que nos ocupa, digamos entonces que--en nuestro modo de ver las cosas-- las analogías del tipo "X ocurrió, luego X ocurrirá" no pueden analizarse satisfactoriamente con una simple lógica a-temporal de dos valores.

6. La referencia al sujeto que emplea la analogía, hecha hace un momento, nos remite a otra característica de los razonamientos por analogía: lo que podemos llamar el trasfondo o contexto dentro del cual la analogía adquiere sentido para el sujeto que la usa. Esto se puede ver en los ejemplos: para el marxista convencido de la inevitabilidad, degradación e inminencia de la crisis del capitalismo no hay muchas diferencias entre Duvalier y Duarte; las actuaciones de uno y otro serían meras manifestaciones del desarrollo histórico de un estado clasista llamado a desaparecer. Para el teólogo medieval la prioridad del poder papal sobre el civil sería tan natural como el hecho de que la luna refleje luz ajena. En estos ejemplos hay una serie de presuposiciones que el sujeto tiene pero de las que su interlocutor en otra etapa histórica puede carecer. La comparación del corazón con una bomba hidráulica presupone la familiaridad con el funcionamiento de estos aparatos; la analogía adquiere sentido--incluso antes de saber si es persuasiva-- únicamente si sabemos a qué se refiere la comparación. De ahí que la distinción entre conocimiento y creencia sea útil en este contexto: no sólo nos interesa el valor veritativo de las proposiciones, condición esencial para determinar si realmente hay conocimiento, sino que también nos es necesario determinar las creencias de quien usa las analogías, para poder entender lo que quiere decir.

Es este condicionamiento histórico de las analogías lo que puede ayudarnos en la historia de la ciencia. Sin duda el razonamiento analógico ha jugado un papel muy importante en el desarrollo de la ciencia; la utilización de una analogía en el esclarecimiento de un problema nuevo ha sido con frecuencia

un factor de gran importancia en el éxito o fracaso de una empresa teórica e incluso podría reconstruirse la historia de la ciencia a partir de las analogías utilizadas.

7. Es más frecuente, en filosofía de la ciencia, hablar de *modelos*. También es más frecuente trazar la trayectoria de diversos modelos en la historia de la ciencia. Así, por ejemplo, la mecánica newtoniana sirvió de modelo en el desarrollo posterior de la ciencia en el doble sentido de tomarse como guía en el planteamiento de problemas y de proporcionar la metodología a seguir en el esclarecimiento de un problema. "Modelo" es una noción más complicada-- y quizá más ambigua-- que "analogía". Pero parece claro que en la utilización de modelos hay aspectos analógicos: si volvemos a nuestra formulación inicial, el razonamiento seguido se podría esquematizar así:

- "Si X se parece a Y, y X tiene las características C1...Cn, entonces Y tiene las características C1...Cn"

Un ejemplo lo tendríamos en la obra de Borelli sobre el vuelo de las aves⁶; en forma simplificada podríamos resumir así el razonamiento: "si las aves se parecen a las partículas en movimiento, y las partículas en movimiento se comportan de acuerdo con las leyes de la mecánica newtoniana, entonces las aves en vuelo se comportan de acuerdo con las leyes de la mecánica newtoniana"

El problema, como todos sabemos, es que las leyes de la mecánica newtoniana nos dicen muy poco acerca de lo específico en el vuelo de las aves. Y menos aún acerca de los procesos biológicos de los animales y plantas en general, para cuya comprensión fue necesario esperar que se desarrollase la química. Pero podemos defender la posición de Borelli si nos colocamos en sus circunstancias históricas: en el momento en que escribe es la mecánica newtoniana el único instrumento de la ciencia que ha tenido gran éxito en la interpretación de los fenómenos naturales, y es natural que se tome como punto de partida para el análisis de nuevos hechos. De ahí que la historia de la ciencia pueda verse también como el paso de la utilización de teorías exitosas en la explicación de fenómenos variados a la formulación de nuevas teorías que empiezan tambaleándose bajo el peso de una analogía inadecuada hasta que se pueden desprender de la misma para formular sus propias explicaciones y leyes, con lo cual--si tienen éxito-- a su vez se tomarán como analogía básica para la exploración de otros campos aún desconocidos.

Universidad de Costa Rica.

ABSTRACT

Although most of our everyday reasonings seem to be analogical in character--i.e., they proceed from a singular case to another, similar one--very little has been said about this type of inference. The paper begins by differentiating between two kinds of analogies: from the known to the unknown and from the past to the future. The first kind seems to be very frequent in science. The second often takes place in common-sense inferences and is the one alluded to in logic textbooks. An analysis of diverse examples gives us the opportunity to formulate analogical reasonings as conditional statements. Four situations then arise as to the truth-value of the conditional, and this brings us to the distinction between conditional demonstration and explanation. Finally, another distinction is brought in: between knowing that p and believing that p. This last distinction leads to pragmatic considerations related to the historical character of the use of analogies.

ESTUDIO CRITICO

SOBRE LA FILOSOFIA HEGELIANA DE LA HISTORIA¹

Ricardo Ferrara

En la introducción Brauer (B) nos advierte que el centro de esta investigación no es tanto la misma filosofía de la historia como la forma en la que es captada su estructura y dinámica (13); podríamos decir que aquí la filosofía hegeliana de la historia es encarada a través de dos grandes tópicos: su relación sistemática con la filosofía del derecho (19-101) y su fundamentación en una metafísica del tiempo concebido como tiempo histórico (105-195).

En la primera parte B. determina el lugar sistemático de la filosofía de la historia (19-38) para luego establecer que ella es el fundamento de la filosofía del derecho (39-101). B. resuelve las ambivalencias sistemáticas (19-28) de la filosofía de la historia en una síntesis en la que la filosofía de la historia y la filosofía del derecho se articulan como dos formas complementarias de exposición de la filosofía del espíritu objetivo: una exposición "diacrónica" por parte de la filosofía de la historia (30), una exposición "sincrónica" por parte de la filosofía del derecho entendida como teoría de la última fase del espíritu mundial (Weltgeist), es decir, como teoría del Estado moderno que sucede a la Revolución Francesa (29-30). Esta doble forma de exposición no es privativa de la filosofía del espíritu absoluto, es decir, en la filosofía del arte y en la filosofía de la religión (26-27). Pero la conexión entre filosofía de la historia y filosofía del derecho es más estrecha que la existente entre exposiciones complementarias: la primera se convierte en el fundamento de la segunda. Porque para Hegel el fundamento de la filosofía del derecho no es un derecho natural "abstracto" (Rousseau, Kant), ni la costumbre de un "espíritu nacional" (el Volksgeist de von Savigny), ni la autoridad de un Estado particular (G. Hugo), sino el derecho absoluto del "espíritu mundial" para determinar las objetivaciones que corresponden a la libertad en tal etapa de su desarrollo histórico, un derecho que es reconocido por el filósofo de la historia mundial. Sin olvidar la crítica dirigida por Hegel al iusnaturalismo revolucionario "abstracto" (36) B. prefiere detenerse en la crítica dirigida a la conservadora escuela histórica del derecho, es decir, a F.K. von Savigny (39-64) y a su maestro, Gustav Hugo (64-94). Un estudio de 25 páginas sobre la diferente noción de espíritu nacional y derecho consuetudinario en von Savigny y en He-

¹ OSCAR DANIEL BRAUER - *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1982. (Problemata, 92).

PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM

International Quarterly Journal / Volume 12, 1987, No 2-3

THE FINAL FOUCAULT: STUDIES IN HIS LAST WORKS
A Special Double Issue \$9.95

MICHEL FOUCAULT: the ethics of care for self as the
practice of freedom; an interview translated by Joseph Gauthier

KARLIS RACEVSKIS : michel foucault, rameau's nephew, and
the question of identity

GARTH GILLIAN: foucault's philosophy

JAMES BERNAUER: michel foucault's ecstatic thinking

DIANE RUBENSTEIN: food for thought: metonymy in the late
foucault

THOMAS FLYNN: foucault as parrhesiast: his last course
at the collège de france

JAMES BERNAUER and THOMAS KEENAN: the works of
michel foucault 1954-1984

michel foucault: a biographical chronology

David M. Rasmussen, Editor / James Bernauer, Guest Editor
Subscription Rates \$15 Student / \$20 Individual / \$55
Institutions / Send check or money order to PHILOSOPHY &
SOCIAL CRITICISM, Department of Philosophy, Boston
College, Chestnut Hill, MA 02167 USA

gel sirve de marco a la alusión a von Savigny hecha por Hegel en la nota al parágrafo 211 de su Filosofía del derecho (FD). La fundamentación del derecho queda anclada en el pasado cuando, con Savigny, se privilegian la costumbre y la jurisprudencia y a la vez se minimizan el poder legislativo y la codificación de la ley. B. llega a afirmar que el "espíritu nacional" de Savigny es el pasado mismo hipostasiado (53). Ahora bien, cuando Hegel dice que la justificación histórica de una institución demuestra que ésta ha perdido su sentido y su derecho (FD, §3, nota) descarta el pasado histórico pero no el juicio de la historia mundial (56). En cuanto a G.Hugo, mencionado o al menos aludido por Hegel en FD § 3, § 57, § 211, B. dice que es su teoría del derecho natural y no su historia del derecho el objeto de la crítica de Hegel (69); en particular B. llama la atención sobre la cuarta edición del manual de derecho natural de Hugo que apenas antecede en un año a la FD de Hegel y que no ha sido utilizada por la exégesis hegeliana (ib.). En oposición al iusnaturalismo racionalista inspirado en Ch. Wolf, Hugo prefiere entender el derecho natural a la manera estoica de Ulpiano, como derecho de la naturaleza sobre el hombre y no como derecho del hombre mismo (70). En ese supuesto, algunos pretendidos derechos naturales carecen de valor "perentorio" y gozan de un valor relativo, por ejemplo, la liberación de la esclavitud, la propiedad privada; en consecuencia Hugo puede legitimar (relativamente) la esclavitud y a la vez impugnar (relativamente) la propiedad privada en nombre del Estado para defender los intereses de la nobleza contra las reivindicaciones de la burguesía advenediza (73-83). Ahora bien, es contra esta sistematización de Hugo que Hegel defiende a la vez el derecho de todo hombre a ser liberado de la esclavitud y el derecho de propiedad privada como logros sucesivos de la historia del espíritu (advenimiento del cristianismo, etc.) y no como derechos naturales que habrían regido desde siempre (FD § 57, nota), justamente en esos logros queda justificado el tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia (FD § 62, fin de nota). En este caso B. nos deja un ejemplo de justificación histórica, pero no relativista, del derecho. Este no parece ser el caso de otro ejemplo con el que se cierra esta parte de la investigación. En efecto, entre el totalitarismo de Hugo que deriva de la autoridad del Estado el derecho de propiedad y de todo contrato y el liberalismo clásico que antepone el derecho de propiedad y de contrato a la autoridad estatal, Hegel pretende intercalar la precaria mediación de las corporaciones y de los estamentos sociales (93). Ahora bien, B. interpreta que esta manera de armonizar sociedad civil y Estado representa la comprensión (y reflejo) de una época por parte del filósofo más que una síntesis cabal entre dos concepciones filosóficas (93). Con esta relativización queda insinuado el problema "filosofía y tiempo [epocal]".

Este problema será planteado formalmente por B. (171s) después de emprender un rodeo en el que considera previamente la forma del método dialéctico (105-133) y la metafísica hegeliana del tiempo (135-195). La funcionalidad del primer paso no es tan obvia como la del segundo; careciendo de mejor

explicación (15) podemos conjeturar que la relación entre dialéctica y tiempo supone que el tiempo es el "devenir intuido" y que el devenir es el núcleo de la dialéctica. B. se propone solamente elaborar la "forma fundamental" de la dialéctica (107). Por ello entiende, en primer lugar, la relativa numeración y figuración de sus momentos. Cabe enumerar tres momentos dialécticos (unidad, desdoblamiento, síntesis) solamente cuando los extremos del desdoblamiento se unifican en un mismo sujeto, como ocurre en el sistema del espíritu; en cambio en el sistema de la naturaleza y, sobre todo en sus determinaciones iniciales (como el tiempo), pasa a regir la tétrada (112, cf. 139). En el orden figurativo esa forma fundamental es representada por flechas que, en determinados puntos, cambian de dirección y acaban formando triángulos y rombos; esto permite a B. esquematizar partes del sistema hegeliano como si fueran "rombos de rombos" (120s, 203s). En segundo lugar, esa forma fundamental encuentra un paradigma en la interpretación que da B. del comienzo de la Lógica: aquí cuatro momentos (ser inmediato [sensible?], nada, ser [puro?], ser ahí) son relacionados por tres movimientos (perecer, surgir, devenir) de los cuales el "devenir" es "pura contradicción" entre ser y nada, mientras que la síntesis sería el "ser-ahí" (117). Este paradigma es aplicado luego a algunas partes del sistema (120-133) para concluir que la conocida división cuatripartita de la Filosofía de la historia pierde así su presente excepcionalidad.

Con el capítulo IV llegamos al momento resolutivo de la tesis de B.: el estudio del tiempo natural (135-155) e histórico (155-171) como premisa del problema "filosofía y tiempo". En polémica con Heidegger B. sostiene que Hegel no entiende aristotélicamente el tiempo de la naturaleza, es decir, el tiempo que es correlato del espacio (135s.). Al privilegiar el pasado como la verdad del tiempo y como su "obra" Hegel debe reducir el tiempo al "trabajo del espíritu" y no al movimiento circular del cielo (138-139). En este sentido el "sujeto" del devenir temporal no sería "naturaleza" en sentido aristotélico sino la subjetividad abstracta del puro intuir (cf. Enciclopedia, § 258, nota). No es el "ahora" instantáneo sino el devenir lógico, pura contradicción de ser y no ser, lo que constituye el "concepto del tiempo" (144); no es un presente finito sino "el presente eterno" el que absorbe todas las dimensiones del tiempo (143). En este sentido el "concepto" de la Lógica es "potencia del tiempo" (149) entendido como genitivo objetivo, en cuanto que domina al tiempo, no sino genitivo subjetivo, en cuanto dominado por el tiempo (cf. Enciclopedia, ib.). En la misma línea nos inclinamos a pensar que, para Hegel, el devenir lógico captado en el nivel inferior de la intuición es el tiempo de la "naturaleza" mientras que ese devenir captado en el nivel supremo del pensar conceptual es más "eternidad" que tiempo, aun cuando una no se dé sin el otro. Por eso nos resulta un tanto osada la afirmación de B., que la Lógica es "la descripción de las formas puras del tiempo" aun cuando cautamente agregue: "en su estructura eterna" (147). En las páginas consagradas al tema "tiempo y

subjetividad" (152-155) B. no advierte que en ese contexto podría haber estudiado el "tiempo propio" del sujeto en el nivel de la "representación" (cf. Enciclopedia, § 452), que ocupa un lugar intermedio entre la intuición y el concepto; al respecto hay textos interesantes que se remontan a la época de Núremberg y de Jena. El tiempo propio del espíritu subjetivo configuraría la mediación entre el tiempo de la naturaleza y el tiempo del espíritu objetivo o tiempo histórico. A falta de mediación B. rescata una bella comparación hegeliana: el devenir implacable de Cronos que devora a sus propios hijos encuentra su fin en Júpiter, el dios de la *pólis* (155). En la sección consagrada a exponer el tiempo de la historia mundial los textos reflejan el vocabulario de la "historia" o el "espíritu" mientras que el vocabulario del "tiempo" epocal aflora solamente cuando se llega a plantear el problema "filosofía y tiempo". La estructura del tiempo histórico queda recogida en el triple movimiento de alteración, renovación y progreso (157-158). Este progreso centrado en la conciencia de la libertad tiene una meta que para B. es algo pretérito en cuanto que resulta de la obra del espíritu (159s.), de un trabajo artístico (160-164). Esa meta "no es el Estado en sí sino el modo cómo el hombre conoce en su Estado la obra de su libertad" (164), es decir, el espíritu absoluto en la forma del arte, de la religión y de la filosofía. Este espíritu absoluto suprime el tiempo tan sólo en cuanto que capta el principio del tiempo o, en otras palabras de B., el absoluto es el tiempo captado en pensamientos (170). En este contexto la relación entre filosofía y tiempo se presenta en este interrogante: ¿cómo la filosofía puede comprender y absorber a su tiempo cuando es éste el que la produce y condiciona (172)? Este planteo no tiene cabida en las interpretaciones que suprimen uno de los términos de la alternativa: el "historicismo" (Dilthey) que reduce a la filosofía a mero producto de la época, el "escatologismo" (Kojève) que la eleva al rango de final de la historia (172s.). Ahora bien B. piensa que la filosofía hegeliana no se comprende a sí misma como verdad última e irrefutable (192) y que, por otra parte, ella no es un apéndice al libro de la historia sino la cuna interior del espíritu que produce un nuevo tiempo histórico (193). Hegel se habría aproximado al problema antes planteado cuando en 1820 sostiene que la historicidad de la filosofía se fundamenta en una metafísica del tiempo (174s.). Esta "metafísica del tiempo histórico", no elaborada por Hegel, debería mostrar cómo una misma "totalidad histórica" produce las diversas formas del espíritu (objetivo y absoluto) y a la vez se constituye por ellas (175). Esa "totalidad histórica" ¿sería el verdadero absoluto hegeliano? ¿sería el espíritu absoluto (absolute Geist) o el espíritu mundial (Weltgeist) o ambas cosas? Otros tantos interrogantes que nos muestran que la clave de la filosofía hegeliana de la historia reside en la relación entre espíritu objetivo y espíritu absoluto (13). Al respecto y a modo de ejemplo quisiéramos señalar un punto frágil en esta construcción. B. afirma que para Hegel el acontecimiento esencial de la historia es el mismo espíritu absoluto (166) pero éste "no es el Dios cristiano sino aquello que se mani-

fiesta por él en la religión cristiana: el "pensamiento" del hombre (168). En apoyo de esta tesis B. se limita a citar una frase que las *Werke* insertan en su edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (B. cita la reedición de Suhrkamp, t. 17 p. 273). Ahora bien, esta frase ha dejado de pertenecer al texto asegurado críticamente en la reciente edición de W. Jaeschke (G. W. F. Hegel: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Band 5, Hamburg, 1984, p. 238). Ahora esa frase es remitiada a nota, como variante de un pasaje de la lección de 1827 que figura en la edición de Lasson y que es confirmado literalmente por el apunte de Hube. En Lasson y Hube se dice que el "hombre en sí" es el "pensamiento del hombre" para oponer esta perspectiva del "pensar abstracto" a la certeza sensible de la conciencia creyente. No se dice que ese "pensamiento del hombre" sea el espíritu absoluto, como reza el agregado de *Werke* y como supone B. en su crítica a Theunissen. Para ello deberá apoyarse en otros argumentos que no son dados. Pero el mismo B. reconoce que una discusión de este tipo exigiría un tratado aparte (168).

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

REGLAS Y LENGUAJE PRIVADO: UN RECIENTE ESTUDIO DE KRIPKE

Alejandro Tomasini Bassols

Hay muchos buenos libros de filosofía, así como hay muchos buenos libros de historia de la filosofía, pero libros en los que se combinan tratamiento filosófico con reconstrucción filosófica son más bien raros. Precisamente a este selecto grupo de clásicos de la filosofía pertenece el libro de Saul A. Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Basil Blackwell, Oxford (1982)). Evidentemente, una afirmación así tiene que venir acompañada por un buen número de razones que la apoyen. En lo que sigue, nuestra tarea consistirá justamente en avanzar dichas razones, pero más que polemizando lo haremos indirectamente, es decir, tratando de ofrecer una descripción del rico contenido del libro que muestre que nuestra evaluación es acertada.

Tal vez lo más conveniente sea enunciar de inmediato mi plan de trabajo. *Grosso modo*, mi exposición constará de dos partes, una descriptiva y otra más breve crítico-evaluativa. En la primera, ofreceré una sinopsis del texto, destacando las principales líneas de argumentación, así como el carácter novedoso y decisivo de la interpretación y de la reconstrucción kripkeanas. En la segunda, apuntaré a lo que en mi opinión son posibles puntos débiles de la argumentación (debo decir desde ahora que yo veo muy pocos), los méritos incuestionables del libro y aludiré a lo que otros exégetas de renombre han dicho sobre los mismos temas o sobre el trabajo de Kripke. Terminaré con una evaluación que, espero, recogerá adecuadamente lo dicho en esta reseña.

Desde varios años antes de que publicara Kripke su interpretación de las ideas centrales de las *Investigaciones Filosóficas*, circulaba un borrador de lo que de hecho son las dos primeras secciones del texto que ahora nos ofrece, a saber, "La Paradoja Wittgensteiniana" y "La Solución y el Argumento del 'Lenguaje Privado'". Posteriormente, estas dos secciones del libro aparecieron en *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, editado por I. Block.

Ahora se nos entregan estos textos, pero enriquecidos por el extraordinario Postscripto "Wittgenstein y las Otras Mentes". Junto con este material y muy en el estilo personal de Kripke, habría que mencionar las numerosas notas al pie de página, las cuales a menudo no sólo sirven para meramente esclarecer algo dicho en el texto principal, sino que constituyen auténticos desarrollos del tema que el autor está en ese momento considerando.

Ir en contra de tradiciones fuertemente arraigadas no es algo que pueda hacerse sin correr grandes riesgos. Kripke lo hace y lo hace exitosamente. Su

lectura de las *Investigaciones* se concentra, básicamente, en las secciones 138-242, pues es en ellas que, contrariamente a la interpretación más aceptada, Kripke percibe el núcleo del así llamado 'argumento del lenguaje privado'. La conclusión de lo que normalmente se identifica como un argumento que se inicia en la sección 243, Kripke la detecta en la sección 202. Lo que, de acuerdo con él, se inicia a partir de la sec. 243 es una *aplicación* de los resultados de la discusión que comienza en la sec. 137. ¿Cuál será esa conclusión y de que discusión emerge? Aparentemente, Wittgenstein presenta la culminación de su investigación enunciando una paradoja: "Esta era nuestra paradoja: ningún curso de acción podría estar determinado por una regla, porque puede hacerse concordar a todo curso de acción con una regla". Según Kripke, "la 'paradoja' es quizá el problema central de las *Investigaciones Filosóficas*" (p. 7). En concordancia con esto, Kripke intentará reconstruir el problema que Wittgenstein planteó y articular su "solución". Sigamos pues, el curso de la lectura que de las *Investigaciones* hace Kripke.

Según Kripke, lo que Wittgenstein inventó fue un "problema escéptico", el más radical quizá de todos los que hayan sido formulados hasta ahora. Lo que Wittgenstein habría mostrado sería que cualquier línea de conducta, de acción, de aplicación de signos, de principios, de definiciones, de convenciones, etc. es interpretable de modo no-estandar, puesto que para cualquier regla que se proponga siempre será posible enunciar otra regla que dé cuenta del mismo modo que la original de los casos pasados y que, no obstante, no coincida con ella en cuanto a casos futuros. En otras palabras, siempre será posible recurrir a una regla para interpretar una regla dada. La objetividad de las reglas, por consiguiente, no puede consistir en una propiedad intrínseca de ellas, consideradas aisladamente. Esto tiene consecuencias incalculables.

La importancia de esta aparente nimiedad se vuelve algo tangible e imposible de pasar por alto cuando consideramos ejemplos particulares que ilustran el problema. Kripke construye uno muy personal y muy claro aunque, sin duda, inspirado por algunas de las muchas cosas que dice Wittgenstein tanto en las *Investigaciones Filosóficas* como en las *Remarks on the Foundations of Mathematics*. El ejemplo de Kripke versa sobre una sencilla regla aritmética: la regla de la operación de sumar. Al iniciar a un niño (un marciano, etc.) al mundo de la aritmética, se le inculcan, e.g., las siguientes ecuaciones:

$$1 + 1 = 2$$

$$2 + 1 = 3$$

$$3 + 1 = 4 \quad ('+' \text{ significa "más"})$$

Puesto que no se le puede "inculcar" al niño todas las sumas posibles, lo más que puede hacerse es encauzarlo y esperar que en los casos futuros siga por sí solo como antes, bajo la dirección de su maestro, lo hizo. Nosotros esperamos y confiamos en que el niño reaccionará como nosotros lo hace-

mos, pero no está ni muchos menos excluido que el niño acepte lo que se le inculcó pero prosiga de este modo:

$$4 * 1 = 6$$

$$5 * 1 = 7$$

$$6 * 1 = 8$$

$$7 * 1 = 10$$

$$8 * 1 = 11$$

$$9 * 1 = 12 \quad ('*' \text{ significa "tás"})$$

Si se le dice que no ha entendido, el niño puede replicar que ha entendido perfectamente y que está haciendo *exactamente lo mismo*. ¿Cómo hacerle ver que no lo está haciendo y, sobre todo, cuál sería el fundamento de nuestra demostración? Por lo pronto, la única respuesta vedada es aquella que tal vez se tendría mayor tentación de dar y que sería dada en términos de la "claridad", "objetividad", etc., de la regla. Esto es así porque, como yo dije, para cualquier regla que el profesor pretenda invocar habrá otra, divergente o no-estandar, que la absorba y a la que el niño podrá recurrir. De hecho, hay un número infinito de ellas.

Como bien dice Kripke, Wittgenstein se enfrenta a su "problema escéptico", suscitado por las reglas y su aplicación, en los dos contextos en los que sería *prima facie* absurdo sostener que el error es posible. Uno de ellos es el de las matemáticas; el otro el de lo que sucede cuando queremos emplear el lenguaje para referirnos a lo que pasa "dentro" de nosotros. Y así como Frege pudo sostener que sólo un retrasado mental podría no aprehender una regla aritmética una vez que le ha sido "explicada" con suficiente claridad, con variedad de ejemplos, etc., así también alguien podría exclamar lleno de indignación: "¡Si hay algo de lo que estoy seguro y acerca de lo cual todo el mundo podría equivocarse menos yo, es de mis 'estados internos', aquello de lo que hablo cuando afirmo que me pica, me duele, etc.! ". El escepticismo de Wittgenstein acaba con esta mala retórica, puesto que hace ver que el concepto de regla mantiene - recurriendo a la terminología del *Tractatus* - "relaciones internas" con el de corrección y que este excluye lógicamente la posibilidad de no equivocarse. Pero es precisamente el desconocimiento de estos esenciales vínculos conceptuales lo que constituye el supuesto de quien piensa que sólo él sabe o conoce lo que le pasa.

Ya se trate de reglas aritméticas o de reglas para la aplicación de palabras de sensación, nos enfrentamos aquí a un mismo problema escéptico: ningún número de casos pasados de aplicación de una regla puede generar una lectura unívoca de ella de modo tal que garantice que en los casos subsiguientes se seguirá la regla de acuerdo con lo que se supone que eran nuestras intenciones pasadas. Por lo pronto, podemos decir que, al enfatizar el problema de las reglas, Kripke ha efectuado una lectura original de Wittgenstein, pero esta originalidad se acrecienta inmensamente cuando él nos hace ver en Wittgenstein

a alguien que a un problema escéptico ofrece no una "solución directa" sino una "solución escéptica". Ya vimos en qué consiste el primero, pero ¿en qué consistirá esta última?. "Una solución escéptica de un problema filosófico escéptico empieza (...) concediendo que las afirmaciones negativas del escéptico son incontestables. Sin embargo, nuestra práctica o creencia ordinaria está justificada porque -a pesar de las apariencias contrarias- no tiene ella por qué requerir la justificación que el escéptico ha mostrado que es insostenible. Y mucho del valor del argumento escéptico consiste precisamente en el hecho de que ha mostrado que una práctica ordinaria no puede ser defendida de cierto modo, si ha de defenderse en lo absoluto. Una solución escéptica también debe comportar (...) un análisis escéptico o una explicación escéptica de creencias ordinarias para impugnar lo que *prima facie* es su referencia a un absurdo metafísico" (pp. 66-67).

La exposición de Kripke está llena de comparaciones filosóficas muy útiles, al igual que incorpora discusiones de esfuerzos alternativos por resolver los mismos problemas a los que se enfrentó Wittgenstein. Hay por lo menos dos respuestas clásicas para intentar evadir la "paradoja wittgensteiniana": el conductismo y lo que tal vez podría llamarse la 'tesis de la simplicidad'. Kripke, en opinión del reseñista de modo irrefragable, muestra que en el fondo dichas respuestas no representan opciones viables. La respuesta en términos de disposiciones es errada en última instancia por dos razones: el número de disposiciones es finito y lo que estaba en cuestión era precisamente la idea de que un número finito de pasos, decisiones, aplicaciones, etc. pasadas podría generar la garantía de que se siguiera haciendo "lo mismo" en el número infinito de casos futuros. Y, en segundo lugar, la tesis disposicional no elimina la posibilidad de que tengamos disposiciones que nos llevan al error o de que seamos propensos a incurrir en equivocaciones. De ahí que la primera gran alternativa de hecho no funcione. Pero tampoco lo hace la segunda, es decir, la idea de que optamos por seguir aplicando las reglas como lo hacemos porque este es el modo más simple de proseguir (como si estuviéramos optando entre hipótesis para la explicación de algún fenómeno). Kripke resume así su discusión de este punto: "el escéptico de Wittgenstein argumenta que él no sabe de ningún hecho acerca de un individuo que pudiera construir su estado de querer decir más antes que tás. En contra de esta afirmación las consideraciones de simplicidad son irrelevantes" (p.39). En esta parte del texto encontramos, asimismo, una bonita discusión de la idea de Dummett de que no se le puede negar al hombre lo que se le concede a una máquina. Kripke analiza esta posición y, basándose en pensamientos de Wittgenstein, muestra que 'máquina' tiene dos sentidos: puede significar el objeto material, el cual de seguro puede descomponerse, y puede significar el programa y entonces se vuelve a aplicar el argumento escéptico. La moraleja de todas estas discusiones es clara: no hay una refutación directa del problema escéptico planteado por Wittgenstein.

La segunda parte del texto, que es la más larga, contiene la articulación kripkeana de la "solución" wittgensteiniana del problema escéptico. La reconstrucción que nos ofrece lleva a Kripke a efectuar exégesis detalladas y comparaciones sutiles. Y hay que reconocer que todas las consideraciones de carácter histórico que hace son en verdad reveladoras e iluminadoras, trátase de Berkeley, Quine, Goodman, Davidson o Ryle. Pero particularmente valiosas son, por una parte, la confrontación de los enfoques del *Tractatus* y de la filosofía del Wittgenstein maduro y, por la otra, las conexiones que el autor establece entre diversas facetas de los pensamientos de Wittgenstein y de Hume. En relación con esto último, es interesante notar que no sólo ambos filósofos plantearon problemas escépticos y ambos respondieron con soluciones escépticas (el segundo con respecto a la causalidad y la inducción y el primero con respecto a las reglas y su aplicación), sino que hay además puntos de vista sustanciales en los que coinciden: el *Treatise* y el *Tractatus*, por ejemplo, convergen en sus respectivos tratamientos de la causalidad y del yo. (Habría sido interesante añadir, como mera curiosidad histórica, que hay otro gran acuerdo entre ellos, viz, la aceptación de lo que se conoce como la 'guillotina de Hume'). En lo que a las filosofías de Wittgenstein atañe, Kripke aúna a la precisión la lucidez. Así, él nos lleva de la Teoría Pictórica, en la que lo que se defiende es una teoría de condiciones de verdad, a una concepción del lenguaje como algo basado en condiciones de aseverabilidad. Kripke expone la transición de este modo: "Wittgenstein reemplaza la pregunta '¿Qué debe ser el caso para que esta oración sea verdadera?' por otras dos: primero '¿Bajo qué condiciones puede aseverarse (o negarse) de modo apropiado esta forma de palabras?'; segundo, '¿Cuál es el papel, la utilidad en nuestras vidas de nuestra práctica de aseverar (o negar) bajo estas condiciones la forma de palabras?'" (p. 73)

Lo que a continuación hallamos es una reproducción en prosa, magníficamente lograda, de un pensamiento que, a la manera de un diamante, tuvo que ser pulido una y otra vez desde diferentes ángulos para alcanzar el grado de perfección que alcanzó y que automáticamente queda distorsionado o deformado cuando se pretende aplicarle categorías rígidas o tradicionales, cuando se pretende "escolastizarlo". Kripke, con mayor o menor parquedad pero siempre en la buena dirección, nos aclara nociones claves del pensar wittgensteiniano, como lo son las de acuerdo, criterio y forma de vida. Con Kripke alcanzamos dos resultados netos, importantes y, creo, definitivos: Wittgenstein no era ni un conductista ni un verificacionista.

En cuanto al *Postscript*, pienso que puede afirmarse que es realmente una pequeña obra maestra. Kripke, siendo en ello coherente, vuelve a ver en Wittgenstein a un escéptico, en relación esta vez con el problema de las "otras mentes". El resume muy bien todo su planteamiento como sigue: "El método de Wittgenstein en su discusión del problema de las otras mentes corre paralelamente a su método en la discusión de las reglas y el lenguaje privado tra-

tados en el texto principal. Una vez más, él plantea una paradoja escéptica. Aquí la paradoja es el solipsismo: la noción misma de que podría haber otras mentes que la mía, con sus propias sensaciones y pensamientos, no parece tener ningún sentido. Una vez más, Wittgenstein no refuta al escéptico, mostrando que sus dudas surgen de una sutil falacia. Al contrario, Wittgenstein está de acuerdo con el escéptico en que el intento por imaginar las sensaciones de otros de acuerdo con el modelo de las mías es en última instancia ininteligible. Más bien, Wittgenstein da una solución escéptica, argumentando que cuando las gentes de hecho usan expresiones para atribuir sensaciones a otros, realmente no pretenden hacer ninguna aseveración cuya inteligibilidad quede minada por el escéptico (solipsista). (...). Una vez más, la interpretación correcta de nuestro discurso normal comporta una cierta inversión: no los compadecemos porque les atribuimos dolor, les atribuimos dolor porque los compadecemos" (pps. 141-2). Así, el Wittgenstein de Kripke nos habría enseñado que, si partimos de *nuestros* estados mentales, de *nuestras* sensaciones, de *nuestros* pensamientos, etc. resultará imposible que los conceptos que podamos formarnos de ellos sean extendibles a otras personas. Partiendo de su aceptación del *dictum* lichtenberguiano de que lo único que se tiene derecho a decir es 'hay pensamiento' y no 'yo pienso' y apoyándolo con toda una batería de argumentos, Wittgenstein habría concluido que "No tengo ninguna idea de un 'yo' en mi propio caso, menos aún de un concepto genérico de un 'yo' que, además de 'mí', incluya a 'otros'. Ni tengo una idea de lo que sea 'tener' como una relación entre un 'yo' y el dolor de muelas" (p. 124). Lo sorprendente, empero, es que hablamos con sentido de los dolores, pensamientos, etc., de otros. ¿Cómo es ello posible? La solución está a la vista: "abandonemos el intento por preguntar qué es un 'yo' y cosas así y *miremos* en cambio el *papel* real que desempeñan en nuestras vidas las adscripciones de estados mentales a otros. Si seguimos esta recomendación obtendremos una 'solución escéptica' para nuestra nueva paradoja escéptica" (P. 134). Estaremos entonces en posición de comprender que las "confesiones" de dolor son una nueva conducta de sensación, sólo que más refinada, más sofisticada, que el empleo de la primera persona tiene que completarse con el de la tercera, que necesitamos criterios sólo en el caso de la tercera y segunda personas, etc. Aprender a usar el juego de lenguaje de lo mental no es trasponer egos, sino (*inter alia*) reconocer situaciones en las cuales las adscripciones de estados mentales son significativas. En cuanto a la utilidad, "La respuesta de Wittgenstein está encapsulada en su bien conocido aforismo. 'Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que tiene un alma'" (p. 137). Con descripciones así, tocamos fondo en cuanto a la comprensión de la naturaleza humana y llegamos, por ende, al final de las elucidaciones.

Estos son los grandes temas y los lineamientos generales de la presentación de Kripke. Es claro que he tenido que dejar de lado, por razones de espacio, un sinnúmero de sutilezas que hacen del texto uno de lectura sumamente

grata y estimulante. Hay, empero, un par de puntos, probablemente de menor importancia, en relación con los cuales al reseñista le parece que pueden elevarse dudas u objeciones.

En primer lugar, hay un cierto desequilibrio en el texto: Kripke le concede demasiado poco espacio al esclarecimiento de nociones fundamentales como la de criterio o la de forma de vida. Esta última en particular es tratada de modo tan somero que lo que el autor nos dice equivale, a final de cuentas, a una cierta distorsión del pensamiento de Wittgenstein. La prueba de que el tratamiento kripkeano es inadecuado es que Kripke trata por separado dos nociones que están ligadas, viz., la de forma de vida y la de acuerdo. La caracterización kripkeana de forma de vida ("El conjunto de respuestas en las que nos ponemos de acuerdo y el modo como se entrelazan con nuestras actividades es nuestra *forma de vida*" p. 96) es a todas luces insuficiente: es el de forma de vida un concepto demasiado rico para quedar debidamente aprehendido mediante una sentencia como esa. Las formas de vida comportan, efectivamente, acciones lingüísticas y extra-lingüísticas por parte del individuo, pero también conforman una dimensión social y cultural y este es un rasgo de ellas que no queda apresado y debidamente presentado en la reconstrucción de Kripke.

Más alarmante aún es la *paradójica* tesis central de Kripke, a saber, que "Wittgenstein inventó una nueva forma de escepticismo" (p. 60). Describir así al autor de *On Certainty* suscita de inmediato un sentimiento de rechazo. Kripke está consciente de que su descripción es altamente controvertible, puesto que él mismo admite que "Wittgenstein nunca concede, y con toda seguridad nunca concedería, la etiqueta 'escéptico'" (P. 63). ¿Por qué entonces Kripke califica de 'escépticos' tanto al planteamiento como a la "solución" de Wittgenstein? Es mi opinión que esta interpretación, un tanto perversa, procede de una incompreensión seria, profunda, de la concepción que Wittgenstein tenía de la filosofía. 'Filosofía', para nosotros, tiene ahora dos significados: nos remite, en primer lugar, a lo que tradicionalmente se llama 'filosofía' y, en segundo lugar, a esa peculiar actividad intelectual inventada por Wittgenstein relacionada con la primera y semejante a ella pero cuya labor consiste ni más ni menos que en destruirla. Al hacer de Wittgenstein un "escéptico", Kripke ubica su labor y sus resultados dentro del grupo de obras que pertenecen a la primera categoría. Con ello pierden enormemente en originalidad la labor de Wittgenstein y, lo que es peor aún, se le desvirtúa. Creo entonces que puede afirmarse que, aunque la *reconstrucción* de Kripke es en general correcta, su *interpretación* es defectuosa e inaceptable. El problema es que este error vicia el todo de su presentación.

Kripke ha sido acusado, pienso que con razón, de no haber comprendido a Wittgenstein en diversos puntos, e.g., lo que significa 'ser guiado' en nuestra aplicación del simbolismo, la supuesta "sustitución" de condiciones de verdad por condiciones de aseverabilidad, etc. Pienso que N. Malcolm, en su magnífico libro, *Nothing is Hidden*, ha efectuado lo que tal vez sea la mejor revi-

sión crítica de la interpretación de Kripke. Pero vale la pena notar que, en general, las objeciones de Malcolm son si no de detalles sí de puntos secundarios o adyacentes. Kripke *puede* asimilar la crítica de Malcolm pues, como Malcolm mismo reconoce, él está "de acuerdo con la interpretación 'social' de Kripke" de lo que es seguir una regla (*Nothing is Hidden*, p. 171). Y esto es muy importante porque constituye, por así decirlo, la columna vertebral de la reconstrucción de Kripke. Con Kripke y Malcolm a la cabeza quedan definitivamente eliminadas como interpretaciones admisibles lecturas como la de Colin McGuinn (Véase su *Wittgenstein on Meaning*). Y puede afirmarse que, en relación con este punto particular, "polémicas" como la entablada por Hacker y Baker (*Scepticism, Rules and Language*) resultan enteramente estériles y superfluas. Por ejemplo, (aparte de que dan la impresión de querer refutar *todo* lo que Kripke dice, lo cual ya es sospechoso), ellos sostienen que "la observación de que seguir una regla es una práctica no tiene directamente nada que ver con prácticas *sociales*. Su único interés es con el hecho de que el seguir reglas es una *actividad*, una regularidad normativa de conducta que exhibe el *Auffassung* de uno, que manifiesta cómo comprende uno una regla" (*Scepticism, Rules and Language*, p. 16). Si para algo debía servir la interpretación de Kripke era precisamente para refutar esta clase de lecturas y para evitar que alguien volviese a intentar ponerlas en circulación. Lo que es realmente increíble es que sean "expertos" en Wittgenstein quienes desvirtúen la enseñanza de quien supuestamente es su maestro y que no sepan reconocer lo valioso de interpretaciones como la de Kripke. Frente a "críticas" como las de ellos, el ensayo de Kripke permanece incólume.

Quisiera señalar un error en la transcripción de un texto de Wittgenstein. En la sec. 244 de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein dice: "las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales, de sensación y usadas en su lugar". En el texto de Kripke, (p. 134), en lugar de 'usadas' (used) se dice 'aprendidas' (learnt).

Hay un punto que a mí personalmente me resulta de cierto interés y curiosidad. Kripke hace una reconstrucción de ciertas discusiones de Wittgenstein habiéndonos advertido que lo que él nos ofrece no es "ni el argumento de Wittgenstein ni el de Kripke: más bien, es el argumento de Wittgenstein como le llamó la atención a Kripke, como representó un problema para él" (p. 5). Pero de la lectura del texto, que como ya dije considero que en general es fiel a Wittgenstein, se sigue que a Kripke le impresionó sobremanera el argumento de Wittgenstein. la reconstrucción de Kripke es, repito, sumamente convincente. Mi curiosidad reviste entonces la siguiente forma: ¿qué quedará ahora de aquel filósofo (en el primero de los dos sentidos de la palabra aludidos más arriba) que con tanta fuerza abogó por la teoría causal del significado, que nos aseguró que las identidades en las que sólo aparecen designadores rígidos son necesarias, que "refutó" (i.e., ofreció una "solución directa" de ella) la teoría de la identidad, etc.? ¿Habría ese filósofo aprendido realmente la lección

wittgensteiniana? Eso es algo que, aparentemente, sólo podremos dilucidar cuando Kripke nos haga otro regalo filosófico, lo cual esperamos que suceda pronto.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

LIBROS RECIENTES SOBRE HUME

- J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, London, International Library of Philosophy, Routledge & Kegan, Paul, 1980; 166 p.
- PETER JONES, *Hume's Sentiments - Their Ciceronian and French Context*, Edimburgh, The University Press, 1982; 230 p.
- DAVID FATE NORTON, *"David Hume" Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982; 329 p.
- DONALD W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984; 371 p.
- JOAO PAULO MONTEIRO, *Hume e a Epistemologia*, Estudos Gerais, Série Universitaria, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984; 249 p.

A diferencia de otros filósofos modernos, Hume fue poco estudiado hasta épocas recientes, aun en su país de origen. La primera obra comprehensiva sobre su filosofía es la de Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, aparecida en 1941, que con justicia dirigió la atención hacia aspectos del pensamiento de Hume prácticamente ignorados hasta entonces. Sólo la teoría humeana del conocimiento, en particular su crítica de la causalidad, había sido objeto de estudio minucioso, pero al aislar esa problemática de otras cuestiones igualmente relevantes dentro del pensamiento de Hume, éste quedaba, si no desvirtuado, al menos empobrecido y en cierto modo "terminado". La misión histórica de Hume parecía haberse reducido a extraer las consecuencias escépticas de las teorías empiristas de Locke y Berkeley, estimulando con ello la reflexión crítica de Kant.

Se ha dicho que el mayor mérito de la obra de Kemp Smith, cuya interpretación naturalista de la filosofía de Hume es discutida actualmente, consistió precisamente en provocar la discusión en torno a las tesis centrales del filósofo. En la actualidad se ha intensificado el interés por la filosofía práctica de Hume, retomada en muchos aspectos por filósofos contemporáneos. Por otra parte mientras que Hume ha sido reconocido por los positivistas como su antecedente histórico más importante, no se concedió la misma importancia a sus aportes a la filosofía analítica, que sólo actualmente están recibiendo un justo reconocimiento.

De los numerosos trabajos sobre Hume que se han publicado después de la aparición de la obra de Kemp Smith, me referiré sólo a cinco de los aparecidos en la última década.

El libro de J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, es, en mi opinión, el más completo y sistemático que se haya escrito sobre el tema. Puede citarse otro trabajo muy valioso, *Passion and Value in Hume's Treatise*, de Páll S. Ardal, publicado en la década del 60, pero como lo indica el título, se limita al *Tratado*, mientras que el de Mackie abarca también la *Investigación sobre la moral*. En su obra, Mackie pone de relieve los aspectos más positivos de la moral humeana, de modo que se nos aparecen como evidentes y adecuados a la realidad moral de nuestra vida cotidiana. En sendos capítulos —el segundo y el séptimo— se refiere respectivamente a los predecesores y a algunos sucesores de Hume. Considera a unos y otros como participantes de un debate, iniciado por Hobbes, que culmina en la doctrina moral de Hume.

El pesimismo de Hobbes es atacado, por una parte, por los defensores de la moral racional: Clarke, Cudworth, Wollaston, Balguy; y por otra, por los defensores del sentido moral: Shaftesbury y Hutcheson. Al parecer, Hume dirime la cuestión. Con notable claridad y concisión, Mackie expone las tesis centrales de cada uno de los moralistas británicos, señalando al mismo tiempo aspectos de ellas que resurgen en teorías posteriores: la formalidad de la ley moral en Cudworth anticipa la teoría de Kant; la relación que Wollaston establece entre lenguaje y acción puede ser considerada como exactamente opuesta a la de Austin. Esto último lo lleva a interesantes consideraciones sobre el lenguaje.

Observa luego cómo Hume retoma algunos de estos temas y los desarrolla con gran agudeza y realismo. Se refiere, en primer lugar, a uno de los aspectos fundamentales de la moral de Hume: la relación entre la razón y las pasiones, que caracteriza como una psicología de la acción. En otro capítulo desarrolla lo que denomina la epistemología moral de Hume. En ambos casos, la terminología resulta muy adecuada para delimitar dos aspectos que conviene separar si se quieren despejar ambigüedades frecuentes en el sistema de Hume.

En lo que atañe a la cuestión ético-epistemológica, Mackie se refiere a la función de la razón en la moral de Hume. Al respecto considera que no puede sostenerse una tesis fuerte, como que un conjunto de creencias, aun morales, sean capaces de motivar la acción, pero sí una tesis débil, en el sentido de que ningún razonamiento demostrativo, conocimiento causal o información fáctica puede, *por sí solo*, sin el auxilio de una pasión o deseo, influir sobre las acciones. Pero de esto no se seguiría, sin embargo, que la razón no pueda ser fuente de distinciones morales, es decir, desempeñar un papel epistemológico, aunque se la descalifique en el plano de la

acción. No obstante, Mackie admite que es difícil, si no imposible, dilucidar qué quiere decir Hume a través de sus vacilaciones y ambigüedades.

Luego de exponer los argumentos de Hume en contra de un uso práctico de la razón, Mackie concluye que el filósofo está defendiendo distintas tesis a la vez al afirmar que las distinciones morales no derivan de la razón, y que los argumentos que esgrime sólo prueban alguna de esas tesis pero no todas. Este es uno de los pasajes en que Mackie, sin desmedro de la claridad expositiva que exhibe en toda la obra, da mayores muestras de sutileza en el análisis de la intrincada moral de Hume.

En otro capítulo, titulado "Variantes del sentimentalismo", Mackie discute la moral de Hume en el contexto de una clasificación actual de las teorías morales en descriptivistas, dentro de las cuales entrarían las emotivistas, y prescriptivistas, proponiendo finalmente una interpretación a la que da el nombre de "teoría objetificacionista", que hace resaltar la dimensión social del sentimentalismo ético de Hume.

En el capítulo que trata de las virtudes naturales, Mackie muestra que pueden extenderse a éstas los principios en que Hume funda las virtudes artificiales, con un fuerte acento en las convenciones sociales. Todo acto de aprobación moral, sostiene Mackie, se inserta en un sistema de evaluación, aunque no nos explica cómo se constituye ese sistema, cuyo origen debería ajustarse a los principios de la epistemología humeana. La inserción en ese sistema daría cuenta de la aprobación que otorgamos a ciertas acciones que producen beneficios o son agradables a otros, independientemente de nuestros intereses personales. Si bien la referencia a un sistema de evaluación no es explícitamente afirmada por Hume, la interpretación de Mackie puede aceptarse en cuanto es coherente con otras tesis humeanas.

Por otra parte, aunque Hume atribuye expresamente a ciertas virtudes un origen artificial, hace depender la aprobación que suscitan de una simpatía natural con el interés público. Es decir, que lo natural y lo artificial se conjugan en la moral de Hume de manera que no puede afirmarse que haya formulado distintas teorías explicativas para distintos tipos de virtudes, con lo que violaría el principio de parsimonia que establece para las ciencias humanas.

En el último capítulo, Mackie expone sus conclusiones, en las que reitera consideraciones formuladas a lo largo del libro, insistiendo en la teoría de la objetificación como la interpretación más consistente con los distintos y aparentemente inconciliables elementos que concurren en el sistema moral de Hume.

Peter Jones anuncia en la Introducción de su obra, que la considera como un preludio para investigaciones ulteriores y que su enfoque es a la vez analítico e histórico.

El aspecto analítico se advierte, por ejemplo, en su preocupación por encontrar en Hume definiciones adecuadas de términos ambiguos, como "*sentiment*", que en el contexto de la época significa tanto sentimiento como opinión y que Hume emplea con frecuencia. Esto lo conduce, a su vez, a indagaciones históricas. Se preocupa por establecer qué autores y obras han tenido mayor influencia sobre el pensamiento de Hume. Al respecto, le interesa destacar que Hume escribía para una pequeña élite de intelectuales, que podían comprender el sentido de sus alusiones porque se movían en un medio cultural común. O sea que, si bien el sistema de Hume es novedoso, como él mismo lo proclama con juvenil entusiasmo, su contexto es compartido por sus presuntos lectores.

En ese contexto se destaca Cicerón quien, junto con Bayle, habría convencido a Hume de que los dogmas metafísicos y religiosos carecían de su pretendida certeza. No obstante, Hume quiere reivindicar los puntos de vista prerrelexivos de la vida común, como lo señala también D. Livingston en una obra a la que me referiré en esta misma nota, pues advierte que una aplicación frecuente de los instrumentos escépticos nos sume en la mayor perplejidad.

En el primer capítulo, Jones considera la influencia de Cicerón y la de pensadores franceses, entre otros Malebranche y Fontenelle, como fundamentales para comprender el pensamiento de Hume. Sostiene, por una parte, que Hume nunca adoptó el punto de vista materialista-reduccionista surgido a principios del siglo XVIII, lo que lo hizo apartarse progresivamente de Newton en su concepción de los fundamentos de la ciencia. Esto se debería, según Peter Jones, a su total falta de interés en la ciencia de su época. Sólo le habría atraído la metodología de Newton, que aplicó exclusivamente al estudio de la naturaleza humana. Por otra parte, Jones considera que Kemp Smith ha exagerado la influencia de Hutcheson, es decir, discute la interpretación naturalista que Smith hace de la filosofía de Hume.

En los capítulos subsiguientes, Jones se ocupa de aquellos temas humeanos en que se hacen más evidentes las influencias arriba mencionadas. En el capítulo 2 se refiere a la crítica escéptica de la religión, sobre todo respecto del fundamento de credibilidad de los milagros. Esta cuestión lleva a Hume a analizar la validez de los testimonios. Su interés se centra, según Jones, en el status epistémico de los relatos sobre milagros. Hume considera que, dado que el conocimiento es un fenómeno social, los testimonios de otros de-

sempeñan un papel importante, pero puesto que el lenguaje es convencional, no puede existir ninguna conexión necesaria entre el testimonio y la realidad. Esto lo conduce a afirmar que el conocimiento que proporcionan los testimonios es sólo probable, como todo conocimiento acerca de hechos, aunque en este caso no se funda en una semejanza estricta sino en una analogía, lo que proporcionaría un grado menor de probabilidad. Después de extenderse en consideraciones acerca de la superstición, la religión en sus diversas formas y su relación con el sentimiento, Jones señala que se encuentran observaciones paralelas en filósofos contemporáneos de Hume, tanto ingleses como franceses.

En el capítulo 3, Jones se ocupa de otro aspecto de la filosofía de Hume que ha sido poco tratado: sus ideas sobre estética, llamada entonces crítica, poniendo nuevamente de relieve la influencia de autores franceses.

En el capítulo 4, Jones analiza el tratamiento que Hume hace del lenguaje. Considera que no se desarrolló una teoría al respecto pero que se interesó por la retórica y la empleó él mismo en la presentación de sus libros. Otro aspecto importante de la cuestión son las consideraciones que Hume hace sobre las palabras en relación con el contrato y la promesa, acentuando el carácter convencional del lenguaje. El interés filosófico por el lenguaje, que ha tenido un notable desarrollo en los últimos tiempos, debe reconocer, según lo señalan unánimemente los críticos contemporáneos de Hume, su deuda con este filósofo.

En el capítulo quinto y último de la obra, Jones, emulando a Passmore, trata de establecer las intenciones y objetivos de Hume. Su conclusión es que Hume trató de formular una filosofía secular del hombre para el hombre. Recalcó el papel de la filosofía en la sociedad, el cual consistiría, según él, en inculcar la moderación, que considera ventajosa en todos los campos.

Después de subrayar los inconvenientes del escepticismo, Hume recomienda una forma mitigada, a la que nos conducirían tanto el sentido común como la reflexión. Termina señalando que el escéptico radical no puede mantener su posición, porque se le hace imposible conducirse en la vida en medio de sus dudas.

He reseñado brevemente la obra de Jones, para mostrar la variedad de temas que abarca, algunos poco frecuentados por los estudiosos de Hume. Es también digno de mención que reúne una cantidad asombrosa de datos acerca de los pensadores que influyeron sobre Hume y acerca del contexto en que vivieron y pensaron, lo que será de innegable utilidad para aquellos investigadores que no tengan fácil acceso a esa bibliografía, exhaustivamente recorrida

por el autor. Sólo es de lamentar que Jones no haya hecho una mayor elaboración de esos materiales, como si no le hubiese alcanzado el tiempo después del enorme esfuerzo bibliográfico. Creo que fue consciente de ello al calificar su obra de preludio. Un preludio riguroso y rico, sin duda, que esperamos sea seguido de un desarrollo más crítico y aligerado de los temas.

En David Fate Norton se advierte la misma preocupación que en los anteriores por ubicar el pensamiento de Hume en su contexto histórico. En el prefacio de su libro, afirma que siempre se ha interpretado a Hume parcialmente: o bien como un escéptico negativo, o bien como un naturalista positivo. Para Norton, ambas interpretaciones tienen algo de verdad, pues considera que Hume es escéptico en el plano especulativo y realista en el plano moral. Para probar su tesis, Norton presenta el contexto en que desarrollaron su pensamiento Hume y sus contemporáneos y luego hace un análisis filosófico de esos desarrollos.

En la Introducción, pasa revista a las que considera interpretaciones parciales de Hume, desde Reid hasta los últimos críticos actuales, agrupándolos en las dos líneas interpretativas que señaló en el prefacio. La parcialidad criticada sería consecuencia, según Norton, de no haber prestado atención al hecho de que Hume y sus contemporáneos sufrieron no sólo una crisis especulativa sino también una crisis moral. A esta última se refiere en el primer capítulo.

Al igual que Mackie, considera como punto de partida para la reflexión ulterior la publicación de las principales obras filosóficas de Thomas Hobbes. El hecho básico a considerar es que en esa época tanto la filosofía natural como la filosofía moral habían entrado en crisis y los intentos de superar esa doble crisis habrían sido el motor de los desarrollos filosóficos que culminan en Hume. La crisis de la filosofía natural habría tenido una recuperación más rápida, al formarse un consenso general en torno a las teorías de Galileo y Newton, mientras que la crisis moral, por el contrario, se habría acentuado. A criterio de Norton, se trataría de una crisis de objetividad. Las cualidades morales habrían pasado a ser tan subjetivas como las cualidades secundarias de las cosas.

A continuación Norton clasifica a quienes lucharon por fundar nuevas teorías morales realistas en: racionalistas, que conciben la moral por analogía con las matemáticas y empiristas, que consideran que las distinciones morales son objetivas pero que nos son conocidas a través del sentimiento. La teoría moral de Hume —sostiene Norton— debe ser vista como formando parte de esa tradición moral anti-escéptica, mientras que su filosofía especulativa

entronca con una tradición distinta.

Considera que Hume adhiere sólo parcialmente a la escuela del sentido moral y en esto se aparta de Kemp Smith, a quien atribuye dos errores de interpretación: suponer que la teoría moral sentimentalista de Hutcheson es subjetivista y no-cognitivista —lo que sería a su vez una forma de escepticismo moral— y juzgar que la epistemología de Hume se funda en los mismos principios que su moral, lo que haría de él un naturalista no-esceptico.

En el capítulo 2, Norton hace un cuidadoso análisis de la filosofía de Hutcheson, tratando de mostrar que fue mal interpretado por Kemp Smith, quien considera que el sentido moral es en ese autor una facultad no cognitiva.

En el capítulo 3 Norton señala la tensión entre el sentimiento y la razón que caracterizaría a los filósofos del sentido moral y sostiene que en Hume, en particular, la evaluación moral requiere una actividad previa de la razón. Es decir, frente a la posición racionalista, que intentaba aproximar la moral a la geometría y a la filosofía del sentido moral, que pretendía fundarla enteramente en sentimientos, Hume se encontraría en una posición intermedia, según la cual la razón y los sentimientos cooperan en el establecimiento de las distinciones morales. Para llegar a esta conclusión Norton se apoya en la *Investigación sobre la moral*. Pero para ello es preciso dar cuenta del sentido en que Hume afirma la servidumbre de la razón. Según Norton, Hume tomó como modelo la esclavitud de la Roma clásica, en que los griegos cultos instruían a los jóvenes romanos. La razón es, pues, para Hume, un esclavo inteligente. Rechaza, en cambio, la concepción autoritarista de la razón de los teólogos conservadores. Admite, entonces, que la razón puede modificar los deseos y corregir el lenguaje, conduciéndonos a consideraciones desinteresadas. En una carta a Elliot de Minto, Hume atribuye esta misma función correctiva a los sentimientos. Le interesaba subrayar, sobre todo, que los sentimientos morales son signos de un correlato objetivo, un estado de cosas público. En otros pasajes de este capítulo, Norton observa que, en la *Investigación*, Hume hace una apelación al sentido común y a los sentimientos comunes de la humanidad. ¿Pero es esto lo mismo que la razón? Si es así, se trataría de algo muy semejante al *bon sens* de Descartes, que nos parece absolutamente inaplicable en el caso de Hume. En esta parte, Norton da la impresión de valerse de la ambigüedad con que Hume emplea al término "razón" para conjurar el subjetivismo que no deja de advertir en la teoría humeana de la evaluación moral.

El capítulo 4, dedicado a Turnbull y Kames, es parentético, ya

que esos filósofos son mencionados como lectores de Hume que reaccionan contra toda forma de escepticismo, sin que sus críticas aporten ningún elemento nuevo a las tesis de Norton. Puede, por tanto, omitirse o postergarse su lectura sin que se altere la continuidad de la exposición.

El capítulo 5 retoma el problema del escepticismo de Hume, analizando las críticas provenientes de la escuela del sentido común, representada por Reid y Beattie. La opinión general es que Hume no respondió a esas críticas porque compartía las tesis básicas de dicha escuela. Sin embargo —observa muy sutilmente Norton— si bien Hume afirma que nuestras propensiones naturales nos conducen a ciertas creencias; por ejemplo, a creer en la existencia del mundo exterior, en lo que coincide con los filósofos del sentido común, su actitud es básicamente distinta, pues no considera que aquello en que creemos deba necesariamente ser verdadero. Su desconfianza se debe a que no comparte con sus críticos la convicción de que Dios es la garantía de verdad de esas creencias. Esto lo conduce al escepticismo y no ve otra manera de mitigarlo, según Norton, que recurrir a la razón.

Nuevamente Norton aboga por una interpretación racionalista de Hume. Me parece algo arriesgada su afirmación de que Hume "alienta una metafísica racional, analítica, como medio de obtener una mejor comprensión del mundo y del hombre". En el pasaje de la primera *Investigación* citado por Norton, se han omitido lo que en mi opinión son expresiones importantes para juzgar el tipo de metafísica propuesto por Hume: "investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano". Esta parece ser la "verdadera metafísica" que permitirá destruir "la falsa y adulterada". Esta discusión nos llevaría demasiado lejos, pero quiero señalar al menos, que lo afirmado por Hume en este pasaje sugiere más bien el emprendimiento de una metafísica de la experiencia, como la que fuera desarrollada por Kant, y no una metafísica racionalista que nos llevaría a una mejor comprensión del mundo en el sentido tradicional. Por otra parte, el propio Norton, en el título de su obra, utiliza el término "metafísica" en su sentido clásico, pues considera a Hume como un escéptico en esa materia.

Norton prevé las objeciones que pueden hacerse al respecto y admite incluso la ambigüedad del término "razón" en la filosofía de Hume, pero intenta resolverla interpretando los distintos sentidos como distintas "formas" de razón, una de las cuales, la razón crítica (¿por qué no entendimiento?) sería la encargada de corregir nuestras creencias e inducir en nosotros un moderado escepticismo.

En el capítulo final, Norton se refiere nuevamente al escepticismo de Hume, esta vez en relación con los escepticismos tradicionales. Después de señalar que Hume se refiere por lo menos a cinco clases distintas de escepticismo —moral, religioso, cartesiano o antecedente, pirrónico y académico— hace una caracterización general del escepticismo y luego una exposición crítica del pirronismo, del cual tuvo Hume, en opinión de Norton, una visión distorsionada, basada en la versión de Diógenes Laercio. Su conclusión es que la forma de escepticismo a la que más se adecua el de Hume, es la académica. No obstante, señala numerosos rasgos del escepticismo de Hume no reductibles a las formas tradicionales.

La tesis central de Norton —anunciada en el título de su obra, es una presentación interesante y verosímil de la filosofía de Hume, que hace resaltar su adhesión al sentido común, característica de la filosofía británica, y su interés por los problemas prácticos. Es en este terreno donde, según Norton, es más visible esa adhesión, mientras que en el orden especulativo llega a conclusiones escépticas moderadas.

La obra de Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, dirige nuestra atención a Hume como historiador y considera que en sus escritos está implícito un sistema de filosofía de la historia. En el Prefacio, Livingston afirma que Hume buscaba reformar la filosofía tomando como paradigma la historia, dado que para él la ciencia fundamental es la ciencia del hombre, que es una ciencia histórica. Por eso Livingston se propone dilucidar las ideas de Hume acerca de la naturaleza del tiempo, los límites del conocimiento histórico y el *status* de los objetos de ese conocimiento. En la Introducción añade que quizás debería considerarse a Hume como uno de los primeros filósofos de la historia.

En el capítulo primero, Livingston analiza lo que considera el problema fundamental de Hume; el de la existencia del mundo exterior. Hume examina tres posiciones al respecto. La primera es el sistema popular, que considera que las percepciones son nuestros únicos objetos y que algunas de ellas tienen una existencia ininterrumpida. La segunda representa para Livingston algo así como el despertar de la conciencia filosófica emergiendo de la conciencia vulgar. Es el fenomenalismo, es decir, la posición que sostiene que todas nuestras percepciones son discontinuas. Esta doctrina conduciría fatalmente al escepticismo, pero la conciencia continúa aferrada al sistema popular. Para aliviar la tensión dialéctica se recurre a una tercera teoría, que Hume llama "de la doble existencia", aún más alejada de la conciencia vulgar que el fenomenalismo. Livingston considera que, pese a haber sido interpretado alter-

nativamente como apoyando uno u otro de esos puntos de vista, Hume demuestra que ninguno de los tres es coherente. Lo que hace en la sección II de la parte IV del Libro I del *Tratado* es, según Livingston, analizar distintas metafísicas de la experiencia y sus relaciones dialécticas, no exponer su propia teoría. Se llega así inevitablemente a una conclusión escéptica. Hume sostiene, entonces, que sólo la distracción puede curarnos del escepticismo. Habiéndose "curado" a sí mismo, presenta un "marco para interpretar la experiencia", que es lo que Livingston llama su "tesis trascendental". Es decir, Hume estaría postulando un marco categorial interno a nuestro pensamiento popular y filosófico acerca de lo que experimentamos.

Mientras que el fenomenalismo y la teoría de la doble existencia constituirían lo que Hume llama la "falsa filosofía", regida por los principios de autonomía y ultimidad (*ultimacy*), que abarca prácticamente toda su historia, la "verdadera filosofía" es para él la que reconoce la autoridad del sistema popular y lo transforma en una estructura a priori para interpretar la experiencia. Pero si bien, en opinión de Livingston, Hume logró purgar a la filosofía del principio de autonomía, continuó suponiendo el de ultimidad, es decir, manteniendo la distinción entre la apariencia y la realidad. De ahí que la verdadera filosofía no logre liberarse del escepticismo. Al final del capítulo, Livingston discute el escepticismo de Hume, confrontándolo con el pirronismo antiguo.

En el capítulo 2, Livingston clasifica a los filósofos en sistemáticos y dialécticos e incluye a Hume entre estos últimos, junto con Platón, Hegel y Wittgenstein. Para mencionar sólo un aspecto de esta inteligente y atractiva caracterización, Livingston considera que la dialéctica de libertad y necesidad es la idea clave de la *Historia de Inglaterra*. Aplicando este criterio a los demás escritos de Hume, Livingston demuestra que todos presentan una estructura dramática, incluso el *Tratado*, aunque admite que el modelo newtoniano también está presente en esta obra, entrando a menudo en conflicto con el modelo dialéctico. Livingston nos remite nuevamente a las percepciones y dirige nuestra atención a las teorías humeanas de las relaciones de ideas y de las distinciones de razón. Señala que, según Husserl y otros representantes de la escuela fenomenológica, ambas son métodos idóneos para investigar las estructuras a priori de la experiencia. La finalidad de la última parte de este capítulo es mostrar que las percepciones no son para Hume simples átomos fenoménicos y criticar el excesivo énfasis que se ha puesto sobre su psicología asociacionista.

El capítulo 3 se refiere a lo que Livingston llama el primer prin-

cipio de la filosofía de Hume, a saber, que las ideas simples derivan de impresiones simples semejantes. Según una interpretación que Livingston llama "del lenguaje privado", Hume identifica las ideas con imágenes mentales privadas y éstas con los significados de las palabras. Es decir, el principio es considerado por esta interpretación como una generalización acerca del origen de las imágenes y como fundamento del criterio de significación de las palabras. La crítica de los que adoptan esta interpretación es que los significados no pueden ser imágenes privadas, porque en ese caso la comunicación sería imposible, ya que ésta presupone un mundo y un lenguaje públicos. Según Livingston, Hume no elabora una teoría del significado pero, dado que considera que el lenguaje es una convención que se va desarrollando en cierto modo "naturalmente" para satisfacer las necesidades de comunicación, rechaza implícitamente que los significados de las palabras sean imágenes mentales privadas.

Livingston sostiene que en la *Investigación* el lenguaje es considerado no sólo como una convención sino como la condición de posibilidad de todas las convenciones. Esas convenciones no son concebidas estáticamente sino que Hume considera que los sistemas de convenciones son el producto de un desarrollo histórico. Luego sigue una serie de interesantes consideraciones sobre el lenguaje en Hume, que lo muestran como predecesor de teorías contemporáneas.

Livingston observa que Hume demostró escaso interés por los problemas conceptuales de la ciencia teórica, porque fue esencialmente un moralista, un historiador y un hombre de letras, que se habría limitado a extender el paradigma de la filosofía moral a la física y a la matemática. Pero, si aceptamos la interpretación de Livingston, tendríamos que reconsiderar el subtítulo del *Tratado*, pues en lugar de proponerse aplicar el método experimental de la filosofía natural a las ciencias del hombre, como anuncia, Hume se habría propuesto exactamente lo contrario. Al respecto, Livingston considera que su newtonianismo es meramente ritual.

Livingston coincide con Kemp Smith en que la contribución principal de Hume a la filosofía no es su renombrado análisis de la causalidad sino su teoría de la simpatía.

En el capítulo 4 Livingston se ocupa de la concepción humeana de la historia, y en lo que constituye a mi criterio la parte más brillante de su obra, analiza el concepto humeano del pasado que, según Livingston, distinguiría el empirismo de Hume de todas las otras formas de empirismo. No sería fenomenista, ni pragmatista, ni lógico (positivismo) sino histórico.

Señala Livingston en primer lugar que, entre los "conceptos primitivos" de la teoría humeana del significado, se encuentra la referencia al pasado. Es decir que, junto a los conceptos intemporales —los matemáticos, por ejemplo— existirían otros que implican un pasado, a los que Livingston llama conceptos narrativos.

Livingston nos recuerda que, según el primer principio de Hume, el presente (impresión), a diferencia de lo que sostienen las teorías tradicionales, tanto racionalistas como empiristas, es inteligible y sólo deja de serlo cuando se transforma en pasado (idea). Por eso Hume considera como paradigmática, siempre en opinión de Livingston, la estructura de la investigación histórica y de ella deriva categorías de significado y comprensión.

En el capítulo 5 Livingston distingue en Hume dos concepciones del tiempo: un tiempo intemporal, compuesto de partes indivisibles y un tiempo temporalizado (*tensed*), referido al yo, del que somos conscientes a través de las pasiones. Sólo por abstracción se obtendría la idea del tiempo intemporal, como un mero orden de sucesión. Pero el tiempo de nuestro mundo moral es un tiempo vivido en el que los hechos no se suceden meramente sino que cobran importancia narrativa. Livingston señala que al hacer del presente del historiador el punto desde el cual se juzga sobre el significado de los hechos pasados, se comprometió con una forma de relativismo histórico. Otra consecuencia es que los hechos morales serían para Hume inobservables, dado que no son objetos naturales sino existencias narrativas.

El capítulo 6 está dedicado a la explicación causal. A propósito de las dos definiciones de causa que da Hume, Livingston observa que lo que el filósofo pretende es proporcionar un criterio empírico para aplicar a las cosas el predicado "es una causa", y que para ello examina las convenciones lingüísticas que permiten esa aplicación. Livingston deplora que Hume no haya desarrollado más la cuestión de las convenciones lingüísticas que intervienen en nuestras inferencias y juicios causales y aplicado sus conclusiones en el terreno de la ciencia teórica. Según Livingston, el no haberlo hecho sería otra consecuencia del interés exclusivo de Hume por la filosofía moral.

Después de examinar el teísmo de Hume, que se aparta de la religión tradicional, Livingston señala que para Hume las explicaciones morales no apelan a causas sino a razones, con lo que muestran que si bien un hecho puede ser irregular no por ello es irracional y que, en consecuencia, la historia no es absurda. Hume habría sido, según Livingston, el primero en plantear el problema de si la forma de explicación es la misma en las ciencias naturales y en

las ciencias del espíritu.

En el capítulo 7, Livingston demuestra que, si bien no todas ellas se encuentran en los escritos de Hume en forma explícita, tienen su raíz en su filosofía las tres tesis en que se funda el modelo de explicación por *covering-laws* (leyes abarcales) de Hempel.

En el capítulo 8, titulado "Comprensión histórica", Livingston señala que Hume es el único pensador que es a la vez un gran historiador y un gran filósofo y que las conexiones entre su obra histórica y su obra filosófica no han sido en general reconocidas. Muchos críticos consideran que Hume concibe la naturaleza humana como inmutable, lo que lo habría llevado a desconocer el carácter singular de los hechos históricos. Livingston coincide sólo en parte con esta crítica, pues Hume parece admitir que los principios de la naturaleza humana se modifican en función de las circunstancias sociales e históricas. Es decir, la naturaleza humana tiene en todo caso una doble dimensión: como parte de la naturaleza, puede ser considerada como atemporal pero, además, el ser humano es un ser en el tiempo que reflexiona sobre sus acciones por medio de asociaciones narrativas de ideas. La primera es, según Livingston, sólo una abstracción a partir de la segunda.

Sostiene Livingston que Hume no considera que haya leyes empíricas de la acción humana que tengan vigencia en todo tiempo, pero sí que se observan regularidades válidas dentro de un período, que Livingston llama hegelianamente "espíritu de una época". Contrariamente a la interpretación de Collingwood, la de Livingston es perfectamente compatible con la idea del progreso de la mente humana.

En función de la evaluación que Hume hace de las evidencias históricas y de su teoría de que la reconstrucción histórica depende del descubrimiento de causas o razones morales, Hume se desinteresa por la historia de los bárbaros. Más que no comprender sus razones, Hume piensa que nos podríamos descubrir ninguna, dado que, en su opinión, los bárbaros no han alcanzado el nivel de la reflexión. O sea que, para Hume, los bárbaros carecerían de historia: su conducta es cíclica, no progresiva. La línea interpretativa de Livingston lo conduce a afirmar que su rechazo de los bárbaros no muestra que la concepción humeana de la historia sea anti-histórica, sino que Hume sólo está dispuesto a admitir como histórica una acción cuya causa nos es moralmente comprensible. Abona esta interpretación el hecho de que, hacia el final de su vida, habiendo leído otras historias, Hume reconociera que incluso los bárbaros, pese a sus costumbres tan distintas de las de los sajones ilustrados, podían llegar a ser comprendidos y, en consecuencia, incorporados

a la historia.

Así como la filosofía es para Hume el conocimiento vulgar mismo metodizado y corregido, considera también que los juicios narrativos (históricos) pueden ser metodizados y corregidos por los criterios intemporales de la filosofía. El problema de Hume como filósofo de la historia sería entonces, como sostiene Livingston en el capítulo 9, el de corregir los juicios narrativos. Al llegar a este punto, Livingston cuenta con elementos suficientes como para afirmar que la concepción humeana de la filosofía es esencialmente histórica y que su teoría de las ideas se construye en torno a una relación narrativa entre las existencias presentes y pasadas. El mundo moral, a su vez, es un conjunto de convenciones que se han desarrollado no-reflexivamente a lo largo del tiempo. Los filósofos emplean criterios abstractos, intemporales, pero nunca totalmente independizados de sus orígenes narrativos. Los criterios de la vida cotidiana conservan su autoridad con independencia de la filosofía.

Para ejemplificar la corrección filosófica de los juicios narrativos, Livingston nos muestra cómo, en la *Historia*, Hume denuncia los errores de los ideólogos políticos *whigs* en su interpretación de la historia de la constitución inglesa. Hume trata de mostrar, en contra de esas interpretaciones, que la constitución no es una estructura legal abstracta sino una estructura histórica. Es decir, su crítica más fuerte se dirige contra aquellos que, a su criterio, buscaban una fuente de autoridad política independiente de todo marco narrativo.

El capítulo 10 se inicia con una nueva referencia a lo que Hume llama la falsa filosofía, es decir, la que intenta independizarse de los criterios de la vida cotidiana. Como posición especulativa, Hume la considera meramente ridícula, pero advierte que, llevada al campo político, se transforma en una suerte de sedición o subversión destructiva del orden social. Por eso la *Investigación* es interpretada por Livingston como una obra contrarrevolucionaria, escrita en un lenguaje político y militante. La metafísica denunciada por Hume al final de esa obra, sería la falsa filosofía en tanto pretende salir a la calle y contaminar la vida política de la sociedad.

Livingston señala dos errores que, en su opinión, Hume intenta corregir en ese terreno: una falsa concepción de la razón en política y una falsa concepción del orden narrativo, que Hume llama la concepción providencialista de la política.

En cuanto al primer error, habría surgido de la distinción cartesiana entre un orden de la vida común, dubitable, y un mundo racional, evidente. A estos dos órdenes corresponderían también dos lenguajes. Trasladada esta distinción al orden social y político,

nos encontraríamos con dos sociedades: una temporal, sometida a los procesos históricos y otra racional, eterna e intemporal. A esto le llama Livingston cartesianismo político, que en su línea "izquierdista" habría conducido a la revolución como restauración de un orden igualitario atemporal. La concepción narrativa de Hume lo llevó a rechazar, según Livingston, los partidos políticos modernos, a los que consideraba basados en principios atemporales, como la ley natural y el contrato social y por tanto en la falsa filosofía.

El segundo error que Hume denuncia es el providencialismo político, tanto en su variante religiosa como en la secular, firmemente establecido en su época, que juzgaba el presente desde el futuro. Según Hume, toda profecía es imposible. Sólo podemos considerar ciertos hechos como un "prólogo" cuando los hechos "prologados" ya han sucedido. La unidad narrativa que así se constituye otorga significación a los hechos pasados a la luz del presente, pero no a los hechos presentes a la luz del futuro. Livingston distingue el presente intemporal del presente narrativo y señala que las existencias narrativas pueblan el mundo moral.

En el capítulo final Livingston juzga el conservadorismo atribuido a Hume. Se cierra así una obra brillante, interpretativa de principio a fin. Puede decirse que Livingston nos presenta una lectura inédita de Hume, en la cual el pasado, el tiempo, el lenguaje y la vida cotidiana son los principales protagonistas. Los estudiosos de Hume y de la historia de la filosofía moderna en general, encontrarán este trabajo particularmente enriquecedor.

A pesar de que gran parte de la literatura reciente sobre Hume se ocupa de distintos aspectos de su filosofía práctica y de su filosofía de la religión, no faltan tampoco trabajos que renuevan la discusión en torno a los tópicos clásicos de la epistemología humeana: la causalidad, la identidad, el conocimiento científico y el escepticismo. Entre ellos se cuenta el de J. P. Monteiro, *Hume e a Epistemologia*, que reúne una serie de estudios publicados entre 1972 y 1978.

En la Introducción el autor observa que, pese a haber sido calificado de empirista, quizá la mayor relevancia de la filosofía teórica de Hume resida en su crítica radical, tanto del racionalismo de inspiración cartesiana como del empirismo.

En el primer capítulo, Monteiro se refiere a la relación entre teoría y observación en la filosofía de la ciencia de Hume. Comienza por lo que se ha llamado el "problema de Hume", es decir, su teoría de la inducción. Según Monteiro, no puede reducirse a ésta la teoría de la ciencia de Hume, pues en ese caso el filósofo sería una especie de "observacionista". Es decir, dado que la inferencia inductiva no va más allá de lo observable, la ciencia se reduciría a la

observación y la previsión. Monteiro no admite que esto sea todo lo que Hume tiene que decir al respecto.

En efecto, si analizamos la aplicación que Hume hace de su método al estudio de la naturaleza humana, veremos que ello lo lleva a postular el hábito como causa de la inferencia inductiva. Por ser inobservable, el hábito es, como acertadamente señala Monteiro, una hipótesis. Su conclusión es que si Hume no incluyera las hipótesis en su teoría de la ciencia, habría una contradicción entre ésta y la manera como Hume construyó su propia ciencia del hombre. Esta estaría constituida, según Monteiro, por un conjunto de hipótesis acerca de los mecanismos inobservables de la naturaleza humana y sería un término teórico, pero no como el átomo o el electrón, sino más bien como la libido. Aquí también cabría agregar, en apoyo de esta tesis, que, a diferencia de otros filósofos modernos, Hume no se compromete en ningún momento con una ontología materialista.

Coincido con Monteiro en que lo que Hume ha descubierto es una disposición natural no observable, a la que no podría llegarse por una simple inducción. La caracterización del *hábito* como una propensión natural para adquirir *hábitos* me parece un interesante aporte a la interpretación de la epistemología de Hume. Parece quedar claro que Hume no puede ser considerado como un mero inductivista observacionista. Lo que no veo igualmente claro es que esto lo aleje tanto a Newton como sostiene Monteiro en algunos pasajes. Los puntos de coincidencia estarían dados, en mi opinión, por el hecho de que Hume, al igual que Newton, no finge hipótesis especulativas, del tipo cartesiano, pero sí hipótesis que tienen algún fundamento en la experiencia. Ha sido observado por otros críticos, entre ellos por Noxon, a quien Monteiro cita en su trabajo, que Newton prefirió dejar de usar el término "hipótesis" para designar sus conjeturas, a fin de que no se las confundiera con las especulativas, pero continuó formulándolas bajo otros nombres a lo largo de su obra. Lo que sí quedaría definitivamente descalificada es cualquier pretendida identificación de la metodología científica que propugna Hume con la inducción baconiana.

En el segundo capítulo de su obra, Monteiro se refiere a la hipótesis newtoniana de la gravedad y trata de establecer cuál es, para Hume, su estatuto epistemológico. Monteiro observa que en algunos pasajes parece ser para él una causa y en otros un principio general. En un intento de conciliar los distintos textos humeanos, Monteiro recurre a la distinción de Strawson entre significado y referente.

Nuevamente vuelve a ponerse en cuestión la interpretación de Hume como mero observacionista. La conclusión de Monteiro es que pueden distinguirse en Hume distintos niveles de observación: un nivel vulgar, que correspondería al *Tratado* y otro científico, correspondiente a la *Investigación*.

En cuanto al capítulo 3, titulado "*Kant Leitor de Hume*", comparto con Monteiro su interpretación kantiana de la epistemología de Hume, pero disiento en la acusación que dirige contra Kant, de haber sido un lector poco riguroso de Hume. Tampoco coincido con Monteiro en que el a priori kantiano se encuentre prefigurado en Hume al punto de que sólo le habría faltado darle ese nombre al concepto de causa. Cuando Hume habla de un "mecanismo instintivo" no hay duda de que se mantiene en un plano psicológico, de modo que para Kant ese mecanismo seguiría siendo empírico, si bien en un sentido amplio, no en el más estricto de lo que procede de las impresiones. Distinguir el plano empírico del trascendental fue una de las principales preocupaciones de Kant, quien de ninguna manera admitiría que pueda hablarse del efecto de una repetición como algo a priori. De todos modos, debe admitirse que en este punto Hume está señalando un camino que sólo después de Kant se hace evidente y el intento de Monteiro de aproximar Hume a Kant es compartido por muchos críticos de la filosofía moderna. Por otra parte, si Kant sólo tuvo acceso a la *Investigación*, como parece más factible, y no al *Tratado*, no podía tener clara la teoría de las facultades en Hume, que sólo puede intentar reconstruirse en base a ambos textos y a través de múltiples ambigüedades.

Mucho más convincente me parece el capítulo 4, en el que Monteiro muestra que Hume desarrolló una epistemología naturalista en la que pueden reconocerse rasgos pre-darwinianos. La interpretación del hábito como instrumento de supervivencia superior a la razón, que nos permite ajustar los medios al fin, me parece una muestra de la fecundidad del pensamiento de Hume y su influencia en teorías posteriores.

Monteiro añade que, al refutar la hipótesis religiosa en el argumento del designio, expuesta por Cleantes en los *Diálogos sobre la religión natural*, Hume habría demostrado, a través de las palabras de Filón, que el orden y la adaptación se explican suficientemente por fuerzas naturales que eliminan las formas incapaces de supervivencia. Esta sería, en opinión de Monteiro, una clara anticipación del principio de selección natural en versión pre-darwiniana. No obstante, no se trataría de una teoría evolucionista, ya que toda idea de transformismo está ausente en Hume.

En el capítulo 5, Monteiro se refiere al uso de la ironía en la obra

de Hume. Detecta, especialmente en los *Diálogos*, lo que denomina "mensajes codificados", que revelarían lo contrario de lo expresado por el interlocutor.

Monteiro reitera el empleo por Hume del principio de parsimonia, que descalificaría, como sostuvo en el capítulo anterior, cualquier explicación del orden y la adaptación en el mundo por un proyecto divino.

El capítulo 6 se refiere explícitamente a la censura. La hipótesis de Monteiro, que comparte con Noxon, es que Hume habría compuesto un discurso estratégico para protegerse de la censura, que consistiría en atribuir las opiniones peligrosas a uno de los interlocutores. Sigue una serie de interesantes acotaciones bibliográficas que muestran que, no obstante su prudencia, Hume no logró ponerse a salvo de sus enemigos ideológicos.

En el capítulo 7, Monteiro compara las teorías de Hume y Freud, mostrando cómo ambas se apartan del hedonismo tradicional, al afirmar que no todos los objetos que producen placer son considerados buenos y que, en consecuencia, el placer no es el principio de la acción en cuanto a su finalidad. Al señalar que el conflicto entre el placer y la realidad hace necesario el ejercicio del entendimiento, Hume estaría anticipando a Freud. Hasta aquí la comparación de Monteiro resulta atractiva y convincente pero luego recae, en mi opinión, en una interpretación excesivamente racionalista de Hume, al atribuirle "un hedonismo calculado y razonable", como el que Ricoeur atribuye a Freud. En cuanto tiende a minimizar el papel de las pasiones como causa o motor de las acciones humanas, esta interpretación le quitaría a la moral humeana una de sus características más revolucionarias.

En cambio, me parece que Monteiro hace resaltar notablemente sus rasgos novedosos y positivos, cuando interpreta la institución de la justicia como un ejemplo de sustitución del principio del placer por el de realidad. En la institución política interviene la inventiva humana y no puede negarse el papel del entendimiento. Destacarlo en este contexto me parece otro de los aportes positivos de Monteiro a una lectura actualizada de Hume. La justicia, presentada no como una negación de la naturaleza sino como una autocorrección de la misma, da a esta concepción, como señala Monteiro, un carácter menos restringido que en Freud. Cabe pensar que quizás Hume haya sido una fuente de inspiración para el fundador del psicoanálisis.

En el octavo y último capítulo, Monteiro reitera una de sus tesis a mi criterio más interesantes, al afirmar que, si bien Hume sostiene en diversos pasajes de su obra que existe una perfecta continuidad

entre el sentido común y el conocimiento teórico, se produce una ruptura entre ambos en el punto en que el segundo no se limita a intentar una generalización de los principios descubiertos por el sentido común, sino que construye hipótesis acerca de lo que está más allá de lo observable. La generalización inductiva, característica del sentido común, no superaría esos límites, mientras que las causas generales descubiertas por la ciencia serían, por el contrario, inobservables. Este descubrimiento lo habría hecho Hume al intentar construir la ciencia del hombre. La tesis de la continuidad entre ambas formas de conocimiento sería, pues, insostenible.

Luego Monteiro confronta esta conclusión con dos teorías que afirman la continuidad de ambas formas de conocimiento, sostenidas respectivamente por Reid y Quine. Monteiro coincide con este último en que las creencias del sentido común se fundan en un mecanismo innato genéticamente transmitido, pero esto lo conduce a considerar las conjeturas del sentido común como naturales y en consecuencia, como distintas de las científicas. La continuidad se le aparece como un mito forjado por Hume y re-editado en la actualidad por la filosofía de la ciencia de Quine.

El carácter polémico de la obra de Monteiro producirá sin duda fructíferas confrontaciones con otras interpretaciones actuales de la epistemología de Hume.

MARGARITA COSTA
Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

MARGARET A. HAGEN, *Varieties of Realism, Geometries of Representational Art*. New York, Cambridge Univ. Press, 1986.

Este libro se ocupa de la relación entre la percepción, la geometría y el arte. El tema no es nuevo pero su enfoque es muy original.

Oponiéndose a la postura tradicional, que considera el arte occidental como el único regido por principios geométricos, afirma que todo arte representativo de cualquier cultura o período de la historia explota el hecho de la perspectiva natural, de la geometría de la luz que impresiona al ojo.

Su propósito es ofrecer un sistema de categorías, que permita clasificar todos los estilos representativos en términos de sus

fundamentos perceptivos y geométricos, según la teoría ecológica sostenida por las investigaciones de la escuela perceptualista de James Gibson, con quien la autora trabajó varios años.

Hagen sostiene que toda pintura representativa lograda, pone a disposición del espectador el mismo tipo de información visual que el entorno cotidiano que ella representa. En otras palabras, aplicando el esquema geométrico-formal de Gibson a las representaciones pictóricas, intenta demostrar que la información estructurada en cada una de estas múltiples perspectivas artificiales (estilos), es sólo una de las varias opciones posibles que ofrece la información de la perspectiva natural, estructurada ordinariamente, y que ambas informaciones pueden comprenderse según las nociones de invariante, transformación y grupo de la geometría moderna.

El argumento se desarrolla en tres partes. Las dos primeras explican de manera simple los conceptos principales para la interpretación de la estructura geométrica de la luz, como estímulo e información para la percepción visual. Los antecedentes de esta posición se tratan en detalle en el Apéndice D (la teoría del ángulo visual de Euclides, el desarrollo que le dio el Renacimiento —la "ventana" de Alberti— y la teoría post-renacentista opuesta —Descartes, Berkeley y otros— que considera los estímulos para la visión como extra-visuales).

Si bien Hagen apoya su trabajo en la teoría de Gibson, se aleja de éste en la aplicación de sus conceptos al arte, introduciendo además algunas modificaciones en el significado de ciertas nociones claves, como la de invariante.

Entre los conceptos gibsonianos básicos están los de "gradiente" y "oclusión", que permiten explicar la información obtenida por el ojo en un campo visual estático, y los de "transformación" e "invariante", que resuelven el problema de las constancias visuales: cómo obtenemos información de los objetos en movimiento. Estas transformaciones en la estructura óptica de los objetos se interpretan geoméricamente y se organizan en "grupos", según las propiedades que permanecen invariantes en los cambios. Los cuatro grupos de transformaciones más importantes para el análisis de la información visual son la geometría métrica, la de similaridad, la de afinidad y la proyectiva.

La segunda parte se ocupa de describir estas cuatro geometrías, sus transformaciones, y las imágenes que genera cada una (clase de equivalencia) según sus variantes específicas. Los Apéndices A y B amplían la explicación de algunas transformaciones y propiedades invariantes.

Estos grupos constituyen una escala jerárquica donde cada nivel comprende los anteriores. Tradicionalmente se consideró que en nuestra percepción del mundo las estructuras de la luz eran sólo proyectivas; Hagen afirma que, si bien las percepciones de imágenes métricas, de similaridad y afines no son muy frecuentes, ellas se producen en determinadas situaciones y son muy importantes para la percepción, pues cada invariante es propia de una situación particular y por lo tanto "informativa" para la visión.

Un tema fundamental para el análisis de los estilos y su sistema de clasificación, consiste en que estas estructuras invariantes están *potencialmente* a disposición de cualquier observador que pueda necesitarlas. En este sentido, el artista no sólo es capaz de reconocer esta riqueza informativa, sino también de elegir una de tales posibilidades y representarla coherentemente.

El problema central de esta obra se refiere a la percepción de los cuadros. De esto se ocupa la tercera parte, la más extensa. para ello el concepto matemático de grupo, aplicado a las estructuras visuales, es sumamente esclarecedor pues permite comprender cómo realiza el arte su representación del mundo.

Básicamente, el arte representativo re-presenta en una superficie las estructuras de la luz disponibles para nuestra percepción. Su interpretación como grupos geométricos nos permite considerar los distintos niveles o aspectos a disposición del artista. Éste tiene entonces distintas posibilidades: puede representar las propiedades métricas del mundo —como sucede en algunos de los dibujos de los arquitectos— o puede querer representarlo tal como lo contemplamos desde un determinado punto de observación. En este caso puede optar por presentarlo como algo independiente del observador, y para ello elegirá la estructura invariante de afinidad, o crear un espacio que sea esencialmente una prologación del mundo del espectador, usando entonces las posibilidades de la geometría proyectiva.

Todo lo cual se demuestra aplicando, en primer lugar, el esquema geométrico-formal a las representaciones artísticas en general, y luego a ciertos estilos en particular. La gama de los estilos elegidos es muy amplia —éste es uno de los puntos de interés del libro—, pues los hay tanto de Oriente (arte japonés) como de Occidente (arte renacentista, manuscritos medievales), desde los considerados "primitivos" (arte de las cavernas y de los bosquimanos) hasta los más "evolucionados" (cubismo). La característica de todos ellos —y deben tenerla según el sentido que da

Hagen al término "arte"— reside en que todos son estilos representativos, es decir, en que cualquier espectador medianamente preparado es capaz de reconocer, sin más ayuda, los temas representados.

Esta tercera parte finaliza con la exposición del sistema de categorías a que se aludió. Además de las categorías geométricas ya analizadas, que intervienen en la caracterización de un estilo, este sistema considera también otro factor importante en toda representación artística: en efecto, ésta puede representar sus temas en dos o en tres dimensiones, cada una de las cuales tendrá sus propias exigencias. Por ende Hagen propone como segundo criterio de clasificación el predominio de una u otra forma de composición.

La autora advierte que su sistema no es ni artístico ni histórico, sino solamente perceptivo, y sostiene que las diferencias entre estos tres modos de analizar el tema debieran ser aclaratorias, y no crear una situación polémica o irritativa.

De manera un poco marginal, Hagen trata brevemente la cuestión del pretendido "progreso" del arte. Después de analizar los supuestos sobre los que se apoya la opinión occidental sobre un arte "primitivo", análogo a las representaciones infantiles, comparado con un arte más evolucionado que "dibuja lo que ve", propone despojarse de esta tradición y atender a los datos presentados por su sistema de categorías; pues en cuestiones artísticas "vale más observar lo que la gente realmente hace, que lo que ellos u otros dicen que hacen".

Esta obra, al descubrir y analizar la base perceptiva que subyace en todos los estilos artísticos, permite explicar algunas de las semejanzas y diferencias más importantes entre ellos, a la vez que señala un camino para una nueva comprensión de las "variedades de realismo" en el arte representativo.

Carola Blaquier

CRONICA

JORNADAS DE FILOSOFÍA DE
LAS CIENCIAS EN CHILE

Durante los días 10 y 11 de noviembre pasado se realizaron en la Universidad de Santiago de Chile las Primeras Jornadas Internacionales de Filosofía de las Ciencias sobre el tema "Ciencia, Verdad y Lógica". La iniciativa partió del Programa de Magister en Filosofía de las Ciencias que dirige Miguel E. Orellana Benado (Dr. en filosofía por Oxford), quien integró la Comisión Organizadora junto con don Juan Omar Cofré Lagos (Dr. en filosofía y letras por la Universidad de Salamanca; Universidad Austral, Valdivia) y el Profesor Carlos Verdugo Serna (MA por Washington State University, Saint Louis; Universidad de Valparaíso). Las contribuciones se discutieron en debate abierto y se leyeron en el siguiente orden: Palabras introductorias por el Dr. M. E. Orellana Benado; Dr. Renato Ochoa (Universidad Católica de Valparaíso), "Sabiduría, saber, ciencia"; Profesor Félix Schuster, (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Universidad de Buenos Aires), "La filosofía de las ciencias sociales"; Profesor Wilfredo Quezada (Universidad de Valparaíso) "Observaciones sobre validez de esquemas silogísticos mediante una extensión de la idea antilogística"; Profesor Marcelo Díaz (Universidad de Santiago de Chile) "Aspectos del problema mente-cuerpo"; Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho (Universidad Católica de Río de Janeiro) "Ciencia, verdad y lógica: conceptos en crisis en la filosofía analítica contemporánea"; Profesor Carlos Verdugo (Universidad de Valparaíso) "Algunos problemas sobre la relación entre ética y técnica"; Profesor Julio Castro Sepúlveda (Universidad de Valparaíso) "Notas acerca de confirmación"; Dr. Juan Omar Cofré (Universidad Austral, Valdivia) "Objetos de ficción"; Dr. Mirko Skarica (Universidad Católica de Valparaíso) "Aspectos de la teoría de la enunciación de Frege"; Dr. Miguel Orellana Benado (Universidad de Santiago de Chile) "Zoología y teoría de conjuntos"; Dr. Luis Flores (Universidad Católica de Chile) "Los límites de la racionalidad científica"; Ezequiel de Olaso (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Universidad Na-

cional de La Plata) "Informe sobre proyectos de investigación en la actual teoría del conocimiento". Cerró las exposiciones el Dr. Manuel Atria (Universidad de Santiago de Chile), figura patriarcal de la filosofía de la ciencia en Chile, quien con sus floridos ochenta años ofreció "Una observación en la filosofía de la física". El director del Departamento de Filosofía de la universidad organizadora, Dr. Jorge Zamorano, cuidó con diligencia muchos detalles de la organización. Las actas se publicarán durante 1988.

Ezequiel de Olaso

El 19 de septiembre de este año se fundó en Zürich la "Societas studii conditionis humanae". Se trata de una sociedad internacional que reúne estudiosos de la obra de *Ludwig Feuerbach*. Como presidente ha sido elegido Hans Jörg Braun, vicepresidente: Hans Martin Sass, tesorero: Francesco Tomasoni. Sus miembros fundadores son: Eugene Kamenka, Oswald Bayer, Carl Maria Feuerbach, Peter Anselm Feuerbach, Daniel Brauer, Günther Holzboog, Walter Jaeschke, Alfred Schmidt, G. Schoot, Erich Thies, Fensi Xiong, Jiang Yong-fu, Zhongshang Li, Alfred Kosing, Werner Schuffenhauer, Henri Arvon, Alexis Philonenko, Ferruccio Andolfi, Leonardo Casini, Claudio Cesa, Kazuo Fujimaki, Masamichi Kuwayama, Moon-Gil Chung, Dae-Suk Kang, Hermann Lübbe, Gabriel Amengual, Manuel Cabada Castro, John Glasse, Lawrence S. Stepelevich, Marilyn Chapin Massey, Manfred Vogel, Marx Wartofsky, Shlomo Avineri, Arve Brunvoll, Hermann Levin Goldschmidt, Camilla Salvi. Entre el otoño de 1988 y el de 1990 tendrá lugar un congreso internacional, probablemente en la ciudad alemana de Bielefeld. Dirección: Haus auf der Mauer 6 - 8001 Zürich.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 13.000 palabras; los trabajos de discusión las 4.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.300 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA CONCESIÓN N° 2069
	FRANQUEO PAGADO CONCESIÓN N° 1331