



# **CUADERNOS DE FILOSOFIA**

## **FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

### **UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**LA FILOSOFÍA COMO EXPRESIÓN DE UN TIPO HUMANO**

Eugenio Pucciarelli

**ANÁLISIS ESTRUCTURAL Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE**

Guillermo A. Maci

**EL MÉTODO SOCRÁTICO**

Victoria Juliá

**EL MÉTODO DIALÉCTICO EN PLATÓN**

María Elena Lasala

**EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO**

Margarita Costa

**EL MÉTODO AXIOMÁTICO**

Carlos A. Lungarzo

**EL MÉTODO DE LOS MODELOS**

Armando Asti Vera

**NOTAS Y RESEÑAS**

Perla Aguirre, Hermes A. Puyau, Hugo E. Biagini, Juan Llambías de Azevedo, Francisco García Bazán, Rodolfo Gómez, Nora Stigol de Hagelin, Francisco Leonardo Lisi, Eduardo Carlos Lescano, Hipólito Rodríguez Piñeiro.





**DIRECTOR**

**EUGENIO PUCCIARELLI**

**SECRETARIO DE REDACCION**

**JULIO C. COLACILLI DE MUÑO**

**Dirección postal:**

**Instituto de Filosofía**

**25 de Mayo 217 (2º Piso)**

**Buenos Aires, Argentina**

# **CUADERNOS DE FILOSOFIA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**



**AÑO XII • NUMERO 17 • ENERO - JUNIO 1972**

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723  
Copyright by Universidad de Buenos Aires

Impreso en la República Argentina  
Printed in Argentina

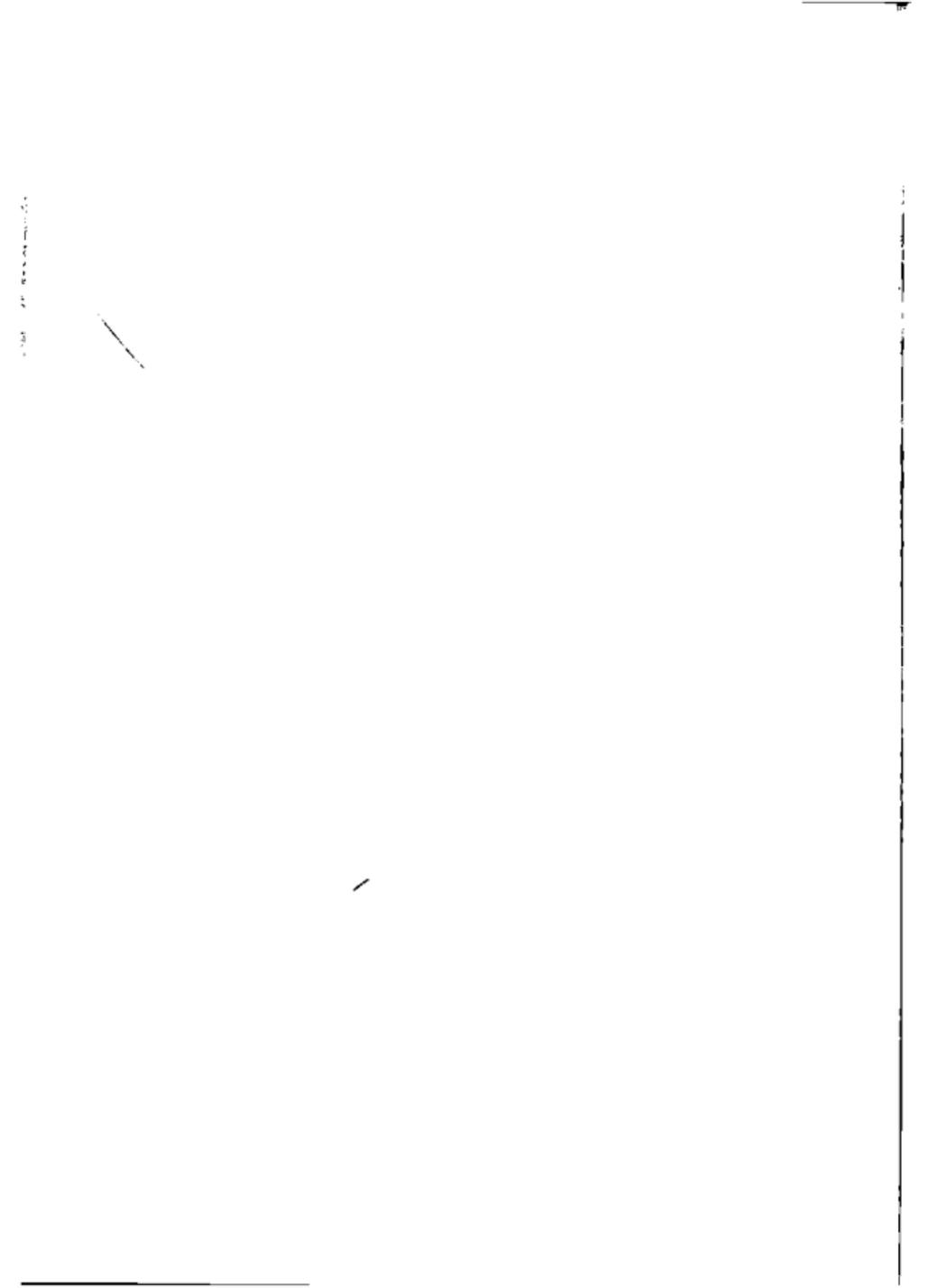
## SUMARIO

### I. ARTICULOS

EUGENIO PUCCIARELLI, <i>La filosofía como expresión de un tipo humano</i> .....	7
GUILLELMO A. MACI, <i>Análisis estructural y filosofía del lenguaje</i> .....	41
VICTORIA JULIÁ, <i>El método socrático</i> .....	63
MARIA ELENA LASALA, <i>El método dialéctico en Platón</i> .....	69
MARGARITA COSTA, <i>El método fenomenológico</i> .....	93
CARLOS ALBERTO LUNGARZO, <i>El método axiomático</i> .....	111
ARMANDO ASTI VERA, <i>El método de los modelos</i> .....	113

### II. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

PERLA AGUIRRE, <i>El concepto de método</i> , por Justus Buchler ..	165
HERMES A. PUYAU, <i>Los métodos de la lógica</i> , por Willard van Orman Quine .....	166
HUGO E. BIAGINI, <i>Science et politique</i> , por Jean Jacques Salomon	169
JUAN LLAMBEÍAS DE AZEVEDO, <i>Responsabilidad y cambio histórico</i> . por Richard Wisser .....	170
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Phenomenology of Religion</i> , por Joseph D. Bittis (comp.) .....	172
RODOLFO GÓMEZ, <i>El pensamiento político de Hegel</i> , por Bernard Bourgeois .....	176
NOBA STIGOL DE HAGELIN, <i>Ética contemporánea</i> , por Mary Warnock	179
FRANCESCO LEONARDO LIEB, <i>Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben</i> , por Dietrich Roloff .....	181
EDUARDO CARLOS LESCANO, <i>Hombre y naturaleza</i> , por Carlos Paris	184
HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, <i>Función de las ciencias y signifi- cado del hombre</i> , por ENZO PACI .....	185
III. INFORMACIONES .....	189



## LA FILOSOFÍA COMO EXPRESIÓN DE UN TIPO HUMANO \*

Por *Eugenio Pucciarelli*

### 1. *La actual crisis de la filosofía*

Nunca ha sido más vivo el contraste entre lo que se esperaba de la filosofía y la opinión negativa que de ella se tiene en amplios círculos del pensamiento de hoy. Una crisis interna lacera su cuerpo dolorido y contribuye a deteriorar su prestigio público. A los ataques lanzados desde sectores extraños, que no han faltado en el curso de su historia, se suman las críticas internas que amenazan con su autodisolución. ¿Qué menos puede conjeturarse al escuchar voces, al parecer autorizadas, que coinciden en asegurar que su misión ha terminado, que las aportaciones positivas de sus sistemas ya no le pertenecen porque han sido recogidas por las ciencias particulares, únicas que pueden enriquecerlas con nuevos descubrimientos? Agréguese a ello que las disensiones internas, que se originan en la coexistencia de una multiplicidad de escuelas animadas por orientaciones divergentes, han desgarrado la unidad de la filosofía. En lugar de constituirse como un cuerpo orgánico de doctrinas destinadas a enriquecerse con el avance histórico, aparece dividida en sectas hostiles que, en más de una ocasión y ante el estupor de los testigos más calificados, ni siquiera logran entenderse a causa de la heterogeneidad de los objetivos que persiguen. Y si fuera poco alentador este cuadro, en el que prevalece la nota de la anarquía, se ha señalado que sus problemas eran sólo aparentes, y en la mayoría de los casos se reducían a cuestiones carentes de sentido, originadas en la deficiencia del lenguaje utilizado para fijarlas y expresarlas. ¿Qué puede esperarse, en consecuencia, de un conjunto de teorías desprovistas de unidad, condenadas a irremediable estancamiento, y que con discusiones académicas y sin proyecciones vitales esterilizan la mejor porción del tiempo de quienes se empeñan todavía en cultivarlas? No es extraño que este cuadro engendre una actitud escéptica en aquellos que confiaban en recoger frutos generosos.

Y, sin embargo, amplios sectores de la cultura contemporánea no sólo no han perdido su fe en la filosofía, sino que esperan una reforma de ella que le permita incorporarse como una fuerza viva al proceso

\* Texto de la comunicación enviada al II Congreso nacional de filosofía, realizado en la ciudad de Alta Gracia (Provincia de Córdoba, Argentina) entre el 6 y el 12 de junio de 1971.

cultural de la humanidad. De ahí que no se haya extinguido la avidez por la filosofía, y que existan quienes pugnan por recoger la herencia de su pasado, informarse acerca de sus posibilidades actuales, apropiarse sus métodos de investigación, reflexionar, sobre sus problemas y, en cierta medida, canalizar a través de ellos las inquietudes más nobles de sus propias vidas. Todos tienen la sospecha de que sin filosofía —sin ideas claras y fundadas acerca del hombre y de la historia, del mundo y de los fines que estimulan la acción moral de los individuos— no es posible una cultura armónica ni una vida plenamente humana. La decadencia del prestigio social de la filosofía no ha anulado la esperanza de que la crisis logre superarse y que lo que ayer era una fuerza eficaz vuelva a ser un estímulo enérgico para la vida espiritual del hombre, especialmente a través de su influjo en el proceso de la formación educativa del individuo en el seno de un mundo saturado de bienes culturales. Sólo con el auxilio de la filosofía será posible disponer de medios para comprender la acción histórica de la humanidad como un todo del que son miembros la política y la economía, lo mismo que la ciencia y la técnica, el arte y la religión. De la filosofía y sólo de ella se espera saber hasta qué punto han de llevarse la duda y la actitud crítica que nos preservan de caer en las extremos igualmente censurables de la ingenuidad y el escepticismo.

¿No son éstas buenas razones para preguntar si la filosofía es patrimonio de todos los hombres o actividad propia de una minoría, condenada al aislamiento y sin eficacia sobre el resto de la humanidad? La cuestión, reiteradamente planteada, suele resolverse en dos sentidos divergentes: unas veces reservando la filosofía para cierto tipo humano, otras, procurando rescatar ese privilegio para que todos los hombres puedan compartirlo en igualdad de condiciones.

## 2. *¿Universalidad de la inquietud filosófica?*

No son pocas las voces que se han levantado para afirmar que la filosofía es connatural al hombre y que sus problemas más generales llaman a la puerta de todas las conciencias. Con algún optimismo se ha sostenido también que, sin necesidad de información especial y de adiestramiento previo, es posible discurrir sensatamente acerca de sus problemas e, inclusive, esbozar soluciones, que no siempre resultan indignas de las que proponen quienes se consagran por entero al difícil ejercicio del filosofar.

Corroborando esta opinión se ha sostenido igualmente que todos los hombres se sienten acosados por los mismos enigmas que el filósofo encierra en los términos técnicos de sus problemas específicos. Se ha expresado también, apoyados en experiencias muy frecuentes, que hom-

bres dedicados a las ocupaciones más diversas, lejos de buscar sosiego en el olvido de cuestiones que arrebatan la tranquilidad y son fuente de dolor, se asoman a ellas en la actitud del que no quiere privarse del gusto equívoco de experimentar el vértigo del abismo. Si el hacer cotidiano, con sus requerimientos materiales siempre apremiantes o con el encanto de una cómoda vida vegetativa, invitan después a olvidarlas, no deja de ser cierto que, al menos una vez, clavaron su aguijón en la conciencia despierta del hombre más ingenuo.

Que los hombres ansían saber y que el conocimiento es fuente de deleite, son afirmaciones repetidas desde la época de Aristóteles. Una vez abiertas las compuertas del afán de conocer, ¿dónde habría de detenerse la corriente? La misma fuerza de su impulso la precipita hacia las cuestiones últimas, aquellas para las que nunca se logra respuesta satisfactoria. El hecho de que la mayoría se detenga a mitad de camino, por la imposibilidad de afrontar adecuadamente las cuestiones a causa de la falta de instrumentos conceptuales idóneos y de adiestramiento intelectual suficiente, no es razón bastante para negar que los problemas surgieron una vez y que el hombre se enfrentó con ellos con el azoramiento propio del que descubre una tierra inhóspita. Al contrario: corrobora el carácter general de la inquietud filosófica, de la que no está excluido ninguno de los hombres por dispar que sea la orientación de los intereses de su vida.

Como una prueba más de esa generalizada difusión de las cuestiones filosóficas, se ha invocado el hecho de que tales problemas afloran ya en las preguntas que los niños enuncian espontáneamente. No sorprende oír, proferidas por la boca infantil, las más graves cuestiones que tienen su lugar natural en el ámbito de la filosofía: preguntas relativas al origen del mundo, a la caducidad de todas las cosas, al nacimiento y a la muerte, a la unidad de la propia persona, al contraste entre apariencia y realidad. No se suprime la importancia de este hecho alegando que esas preguntas mueren con la infancia, ya que, en la adolescencia, al incorporarse al mundo del adulto, mundo configurado por las exigencias que impone la conservación de la vida, encuentra un repertorio de respuestas más o menos convencionales que adormecen la sensibilidad para esos problemas. Sólo en una reducida minoría sobreviven las inquietudes iniciales.

También ha podido sostenerse que los problemas filosóficos surgen en el suelo del sentido común y se apoyan sobre sus experiencias. La filosofía concierne a todos los hombres, desde que nadie podría organizar una conducta coherente en su relación con el mundo y con el prójimo, si no tuviera algunas ideas acereas de ambos términos. La manera de ver y de sentir la presión de las cosas y el impulso de

nuestra vida determinan el curso de nuestra actividad en el mundo. De esa experiencia, que es común a todos los hombres, se alimenta el pensamiento, y la filosofía no es otra cosa que su traducción a términos intelectuales. En forma oscura lo hace la mayoría de la gente; el filósofo se esfuerza por proyectar la más intensa claridad y organizar su saber en un sistema completo. Pero no existe una ruptura total entre las oscuras inquietudes del hombre común y los problemas del filósofo. La más fina elaboración conceptual de este último no rompe la continuidad con aquél ni lo aparta de su fuente de origen, que no es otra que la experiencia común de la humanidad.

Las inquietudes que nacen de la conciencia del desamparo de la vida en medio del universo o de la desorientación frente al bien y al mal en el orden de la conducta, se apoderan de todos los hombres, asaltan al más desprevenido y, por momentos, le arrebatan la tranquilidad. Esto explica que todos los hombres, en distinta medida y con mayor o menor urgencia, se sientan estimulados a proponer respuestas para las preguntas que los acosan, y con pasión más fuerte cuando se trata de cuestiones que parecen afectarlos vitalmente.

¿Cómo se explica que, aun cuando no tenga conciencia clara de su alcance, el hombre más común formula preguntas que, por su contenido, son de clara índole filosófica? La lengua que habla, y que le sirve de instrumento para fijar sus ideas y comunicarse con sus semejantes, le suministra un caudal de vocablos que lo introducen, sin que lo advierta expresamente, en el mundo propio de la filosofía. ¿No es ésa, acaso, una de las funciones que cumplen palabras, al parecer inocentes dado que su uso es frecuente e inevitable, como todo y nada, nacimiento y muerte, libertad y responsabilidad, vicio y virtud, hombre y mundo, conciencia y materia, verdad y error, acción y saber? La lista, que podría ampliarse indefinidamente, muestra que los más espinosos problemas de la filosofía se expresan habitualmente en los términos usuales de la lengua vulgar. ¿Cómo escapar a este destino si desde el instante en que el individuo empieza a hablar se encuentra inmerso en una lengua cuyas palabras le proponen problemas que son filosóficos? Y no se arguya, equivocadamente por supuesto, que tales palabras nacieron en el campo de la filosofía para deslizarse más tarde en la lengua corriente. Su desplazamiento ha sido inverso: del habla cotidiana pasaron a integrar el vocabulario de los filósofos, y la lucha de éstos por la creación de un repertorio de términos técnicos, que entre otras virtudes tuviese la de evitar los equívocos que arrastra consigo la carga semántica normal de la lengua corriente, no ha conseguido prescindir de ese caudal de origen vulgar.

En la mayoría de los hombres las preocupaciones filosóficas nacen de las inquietudes que se originan en las experiencias vitales y de las sugerencias de la lengua que se habla. No es imposible que, en algunos casos, el azar de las lecturas o la conversación con el prójimo participen también decisivamente en su despertar filosófico. Pero aun excluyendo estos factores secundarios, la preocupación filosófica brota alguna vez espontáneamente en todos los hombres.

### 3. *El filósofo como tipo humano*

Por mucho que se recuerden las exigencias de Sócrates —“una vida sin examen no es digna de ser llevada”— o de Séneca —“sin filosofía la vida es apenas una imagen de la muerte”—, no todos los que se han ocupado de esclarecer las conexiones entre la filosofía y el hombre concuerdan en apoyar la tesis optimista, según la cual el filosofar es un rasgo esencial del hombre y, por lo tanto, inseparable de todo individuo.

Para sostener la separación y, en todo caso, el carácter accidental y fortuito del filosofar, unos se basan en la necesidad de distinguir con pulcritud los dominios de la cosmovisión y de la filosofía. Consideran a la primera, que sí es inseparable del hombre, en el plano de las creencias —que versan sobre el mundo, la vida, el obrar, lo sobrenatural—, y reservan para la segunda, que por lo general aproximan a la ciencia sin necesidad de confundirla con ella, un lugar aparte, porque exige una acomodación especial de la conciencia, un adiestramiento, un cultivo técnico, un vocabulario propio, a los que sólo tienen acceso los iniciados.

Toda acción presupone creencias —unas, confieren sentido a la acción y valor a los resultados; otras, hacen posible su eficacia— y ningún hombre, por limitado que sea el radio de su saber, puede pasarse sin ellas. Las creencias gravitan decisivamente sobre el saber y la conducta, imprimen coherencia al desarrollo temporal de una vida humana. Gracias a ellas se interpretan los hechos, y el mundo circundante —que es el escenario inmediato reservado para la actividad cotidiana del hombre— cobra una fisonomía familiar, que facilita toda empresa ulterior, todo proyecto de acción futura. Pero lo familiar se desvanece tan pronto como la crítica somete a examen los hechos del mundo circundante, que empiezan a parecer extraños cuando mueren las creencias a través de las cuales se los interpretaba en la actitud espontánea. Entonces nace propiamente la filosofía: el sentimiento de una ruptura se apodera del hombre en cuya conciencia se realiza el tránsito hacia la crítica.

¿Qué diferencia existe entre el hombre que, un poco por accidente y otro poco por el estímulo de una curiosidad más o menos voluble, se formula las mismas preguntas que en lenguaje técnico enuncia el filósofo?

En el hombre común el descubrimiento de los problemas es accidental, no va seguido de un examen crítico ni de una perseverante búsqueda de soluciones, y se desvanece con respuestas que se improvisan o se toman del acervo común sin atender a sus consecuencias y menos aún a sus fundamentos. Aquel descubrimiento suele dejar escasas huellas, aunque pueda argüirse que no faltan al individuo opiniones, bien o mal expresadas, acerca del sentido de la vida y de los fines de la acción, suficientes para la regulación de su conducta práctica.

En el filósofo, por el contrario, la preocupación es constante y no lo abandona nunca: una y otra vez repite incansablemente las mismas preguntas y coteja sus respuestas con otras similares, recogidas de la tradición o formuladas en su misma época. Con una obstinación singular somete a constante revisión sus teorías, sin perder nunca de vista la vinculación de cada problema especial con la totalidad de la experiencia, esforzándose por alcanzar una unidad que no deje nada fuera de su círculo. Los mismos problemas son examinados críticamente y, a veces, se desvanecen como dificultades aparentes surgidas de la confusión de los términos en que han sido formulados. Su investigación no se realiza al azar: sigue los derroteros trazados por un método, que él mismo ha propuesto y desea someter a prueba, lo cual le asegura un tratamiento ordenado y la posibilidad de alcanzar resultados sistemáticos.

En esta entrega permanente a los problemas, en la actitud crítica que nunca depone su celo, en el método a que ajusta la investigación, en la conciencia del vínculo de la parte con el todo, residen las diferencias entre el filósofo y el hombre que alguna vez se enfrenta con problemas filosóficos. Es también la diferencia entre una vida entregada con pasión al saber desinteresado y vidas proyectadas hacia la acción en busca de riquezas, honores o satisfacciones menos elevadas.

#### 4. *Preocupación utilitaria y actitud contemplativa*

Nadie ignora que la actitud normal del hombre consiste en estar vuelto hacia afuera, ocupado con las cosas, pendiente de las acciones del prójimo. En todos los casos está atento a las agresiones que pueden provenir del contorno más próximo y del futuro inminente. Y siempre está preocupado por extraer el mayor provecho posible de las circunstancias por las que atraviesa. Semejante conducta se adopta de

manera espontánea y no podría evitarse: como ejemplar de una especie viviente cuyo mundo es la naturaleza, al mismo tiempo amiga y hostil, el individuo se coloca en actitud utilitaria. Si la preocupación por lo útil no presidiera sus posibles acciones, perecería el individuo y la especie acabaría por extinguirse. Pensadores que militan en las orientaciones más dispares —Bergson, Scheler, Dewey, Nicolai Hartmann...— concuerdan en reconocer la universal extensión de la actitud utilitaria.

De esta actitud, inherente a la condición del hombre como especie biológica, se desprenden consecuencias que afectan al saber: la visión de la realidad queda limitada a los intereses de la acción eficaz. De ella se excluye todo lo que no conduce al éxito, de lo cual resulta un empobrecimiento de la imagen del mundo y, correlativamente, de los actos y funciones de la conciencia que podrían ponerse al servicio de un saber desinteresado, que registrase todos los aspectos proscriptos por la acción.

En la vida social ocurre una selección similar con proyecciones inmediatas en la esfera de la conducta individual: se descuidan los aspectos originales de todo comportamiento, se inhiben las iniciativas que podrían desembocar en actitudes extemporáneas, difíciles de articular en el complejo de la vida de la comunidad. El individuo se somete, no sin doblegar algunas resistencias personales, a las imposiciones del ambiente: hábitos sociales, dogmas religiosos, ordenamientos legales, prejuicios pseudocientíficos —formas de presión colectiva que trazan de antemano el itinerario posible de una vida humana.

No es empresa fácil desprenderse de los hábitos intelectuales que la acción ha engendrado en el hombre, a fin de volverse desinteresadamente hacia las cosas y hacia sí mismo. Bergson ha señalado la torsión dolorosa y violenta que es menester realizar sobre la dirección habitual de nuestra atención para alcanzar ese fin. Son pocos, por otra parte, los que han tenido la suerte de cumplirla. Hay que liberarse de dos instrumentos sutiles, que han moldeado nuestra inteligencia: el concepto y la palabra. Es tan fuerte la propensión a contemplar lo individual a través de lo general, lo concreto en formas abstractas, a dejar que las palabras piensen y hablen por nosotros, que se requiere un esfuerzo intenso, expuesto siempre al fracaso, para cumplir esa hazaña: la de liberarnos de los instrumentos que parecen acudir en nuestro auxilio.

La visión desinteresada es amplia, rica en pormenores, concreta y viva, pero difícil de alcanzar porque siempre se interpone la imagen nacida de la preocupación utilitaria. Sólo algunos logran conquistarla y colocarse en una postura en que la obsesión de lo útil deja de gravitar sobre el limpio y desinteresado afán de saber. ¿Constituye esta

minoría un tipo humano ejemplarmente representado por el filósofo? Así parece sugerirlo Bergson, que si bien no ha elaborado una tipología —por motivos obvios, entre los cuales no es el menor la subestimación en que tiene a las clasificaciones preparadas por la inteligencia— echa mano constantemente de conceptos que la presuponen. ¿Acaso no ha opuesto el primitivo al civilizado, a fin de rastrear las supervivencias de la mentalidad del primero en los comportamientos intelectuales del segundo? ¿No ha descrito un tipo de *homo loquax*, esclavo de las imposiciones de las palabras? ¿No ha distinguido el *homo faber*, que constituye la inmensa mayoría de la especie humana, del artista, el héroe, el santo, el místico, el profeta y el filósofo? Es cierto que éstos no son mayoría, pero arrastran tras de sí, en calidad de ejemplos o modelos, y siempre dentro de la categoría del tipo, a multitudes enteras y su influencia perdura a través de siglos y aun de milenios. ¿No son ellos, los que al romper los hábitos intelectuales que limitan la visión y empobrecen el saber, abren nuevos mundos a la humanidad?

De acuerdo con esta interpretación sólo puede ser llamado filósofo aquel que logra liberarse de los compromisos de la acción, romper las ataduras pragmáticas, interesarse por la realidad en su concreción y abolir la distancia que lo separa de las cosas para identificarse con ellas en un esfuerzo de simpatía. No mira el mundo desde afuera, ni se contempla a sí mismo a través de la lente que la inteligencia ha pulido para ver la superficie de las cosas y sus relaciones exteriores, sino que se repliega en lo más profundo de sí mismo para asir la vida por dentro y confundirse con su movimiento creador. No plantea sus problemas a la luz del espacio, cediendo a la sugestión de imágenes que yuxtaponen lo que se interpenetra y confunde, sino en la perspectiva del tiempo en cuya viva corriente presente y pasado constituyen una unidad indescapable.

La filosofía es expresión de este tipo humano, que es infrecuente, si se lo considera desde el punto de vista del número de sus ejemplares, pero egregio por la calidad de su visión y la emoción creadora que alimenta su mensaje. Este tipo de hombre ni siquiera puede articular en palabras su mensaje original. A lo sumo puede sugerir el camino, indicar a los demás la postura en que deben colocarse para que la realidad abra su corazón y entregue sus secretos.

Para este tipo humano, la filosofía es menos una doctrina expuesta en conceptos y expresada mediante palabras, que una vía de acceso a la realidad; no consiste en un sistema de pensamientos obediente a las imposiciones formales de la lógica, sino en una actitud de máxima apertura frente a la realidad en la unidad de sus manifestaciones y, a la vez, en una experiencia de la libertad, que sólo puede entenderse,

desde afuera y por analogía, a partir del ejemplo del artista y de su actividad creadora de formas.

### 5. *Contemplación y pensamiento militante*

Esta manera de entender la filosofía —como una actitud de dócil apertura hacia el mundo, de entrega confiada a sus revelaciones, de aceptación gozosa de una realidad en lo que tiene de más íntimo y esencial— es, sin duda, seductora, pero conlleva serias limitaciones. Supone un tipo humano propenso a la contemplación, colocado, por así decirlo, en actitud receptiva y que se limita a asistir sin protesta a un espectáculo que se le brinda. No importa que para proporcionarse ese goce haya debido previamente reprimir algunas inclinaciones naturales. Lo cierto es que una vez colocado en ella se conforma con dejarse afectar, sin intervenir activamente, como no sea para preservar la pureza de la posición que ha logrado conquistar. Semejante actitud arrastra consigo una subestimación de la acción y, por lo tanto, implica una huida frente a un aspecto de la realidad, justamente aquel que reclama la activa participación del individuo en el complejo social en que se desenvuelve su existencia personal. El filósofo tiende a encerrarse en sí mismo, atento sólo a la contemplación de los bienes intelectuales conquistados en su esfuerzo de conocimiento y sordo a los requerimientos prácticos del contorno humano.

¿No hay una paradoja en este comportamiento? El filósofo busca la realidad, pugna por penetrar cognoscitivamente en ella sin extrañarse en su laberinto, sin ser engañado por las apariencias y evitando caer prisionero de sus encantos. Pero en el momento mismo en que sus pies parecen haberse afirmado sobre la tierra prometida, traduce sus impresiones al lenguaje de las ideas, se refugia en los símbolos y en las abstracciones y, sin darse plenamente cuenta, acaba por huir de aquella realidad penosamente conquistada. La filosofía no es un juego frívolo para ratos de ocio, sino una actividad seria que compromete al hombre entero, y semejante huida acusa un modo deficiente de existencia humana. Al trocar la realidad por la abstracción, los conflictos que desgarran a la primera, sobre todo en los planos social y político, o bien se atenúan y desvanecen o bien reciben ilusorias soluciones en la segunda. El filósofo no ha afrontado en serio los problemas que la realidad le ofrecía a manos llenas, y ha eludido tratarlos en el contexto mismo en que aparecían. Y al trasponerlos al mundo de la abstracción, la filosofía ha descendido a la condición de ideología.

Este aislamiento ha sido tradicional en la historia de la filosofía, hasta el extremo que en algunos casos, y no sólo en la dirección idealista sino también fuera de ella, ha pasado por exacerbaciones nota-

bles. Visto desde el medio social en que actúa el filósofo, esta actitud parece altanera y egoísta, y no han faltado reproches graves como la acusación de cobardía moral. Pero la disposición interior del hombre que filosofa no es justamente ésa, sino más bien la soberbia que, para muchos, era un signo distintivo del filósofo, tal vez porque se lo suponía embriagado por la magnitud de su tarea y la importancia de su misión, aparte de su permanente insatisfacción frente a las otras formas del saber.

Al preferir la contemplación a la acción, arrastrado por el afán que lleva a conocer sin alterar la naturaleza del objeto que desafía su curiosidad, el filósofo, en cierto modo, consiente con el orden establecido —social, jurídico, político, económico—, colabora, es cierto que pasivamente, en la conservación de un sistema en que la libertad y la justicia suelen ser privilegio de pocos. Discurrir acerca de la esencia de la libertad, del bien que asegura a la persona, del goce que proporciona su ejercicio, etc., es asunto propio del filósofo, lo mismo que poner en claro la naturaleza de la justicia y su condición de virtud reguladora de las otras perfecciones humanas en el orden de la sociedad. ¿No cabría preguntar también si la justicia ampara efectivamente a todos los hombres y si la libertad, como una espontaneidad que fluye sin trabas desde lo más profundo de cada uno, es realmente una experiencia universalmente compartida? Nadie ignora que el ejercicio de la libertad tropieza de hecho con obstáculos en la acción, que el medio social impone restricciones, a veces barreras infranqueables. En tales condiciones la libertad no pasa de ser una ilusión. ¿Será suficiente que la conducta del filósofo se limite a discurrir sobre la libertad, simulando ignorar los impedimentos que en el orden social dificultan su ejercicio hasta tornarlo imposible?

¿Qué es la filosofía en medio de tal estado de cosas? Apenas una ideología desvinculada de la realidad, y el hombre que la cultiva un ente alienado en un mundo irreal, ajeno a los dolores y responsabilidades que afligen y comprometen a gran número de hombres. No otro era el pensamiento de Carlos Marx, que veía en la filosofía de su tiempo y, más allá de sus fronteras, en toda la tradición intelectual de Occidente, una expresión de la alienación del hombre, de la frustración del individuo entregado a las tareas de la inteligencia y, en cierto modo, prisionero de sus redes, que no por ser sutiles resultan menos oprimientes. Prolongar esa tradición, después de haber descubierto sus contradicciones internas, e insertarse en ella sin oponer resistencias, sería un modo de negarse a sí mismo y condenarse a igual frustración. De ahí la necesidad de superarla, en nombre de los mismos principios éticos sobre los cuales se sustentaba, y exigir que

la filosofía se realice en la acción, negándose como inoperante pensamiento abstracto.

A otro tipo humano habrá de confiarse esa tarea. No ya al contemplador de antaño, enamorado de la perfección de un mundo ideal, sino a una naturaleza que muestre la energía activa del carácter a través de un pensamiento que penetra en la acción para transformar al mundo. No se trata ya de discurrir acerca de la libertad, sino de contribuir a crear las condiciones que hagan posible su ejercicio, empezando por la supresión de las injusticias que son la fuente de las frustraciones.

Esta filosofía militante, que aspira a sustituir a la antigua, no puede ser cultivada por todos los hombres, sino sólo por una minoría enérgica e ilustrada, consciente de su papel en la historia, y que habrá de ponerse a la cabeza de la sociedad. Ese nuevo tipo humano que ha irrumpido en la escena conservará en adelante el privilegio de filosofar, y con tanta mayor tenacidad cuanto más fuertes sean las resistencias que le opone el viejo modo de filosofar, porque el deber de la hora, según la conocida advertencia de Marx, no consiste en "limitarse a interpretar el mundo, sino que impone la necesidad de transformarlo".

## 6. *Los tipos de mentalidad filosófica*

6.1. No basta con señalar los rasgos que definen la mentalidad filosófica: actitud de crítica radical, sensibilidad para los grandes problemas en cuyos términos está comprometido el mismo que los plantea, método de investigación que evita el azar y prescribe ajustarse a reglas severas sin perjuicio de modificarlas cuando así lo aconseja el curso de los estudios, conciencia del vínculo de cada problema especial con la totalidad del ser, impulso práctico que se desprende de la teoría y que incita a traducir las ideas en acción moral.

Tampoco basta con extraer la conclusión de que cada sistema filosófico —incluso el pensamiento de aquellos autores que renunciaron a integrarlo con respuestas y optan por conceder el primado a las preguntas— cuenta con el respaldo de un hombre del que es expresión. Éste puede ser una naturaleza contemplativa sensible a las armonías del universo o una personalidad enérgica e impaciente propensa a percibir los antagonismos y luchas que separan a los hombres y ansiosa de contribuir, con la realización de la filosofía, a crear el orden social que elimine las diferencias.

Queda todavía en pie un hecho. En el dominio de la filosofía no reina unanimidad ni en la manera de presentar los objetivos que cada uno se propone alcanzar como meta de sus esfuerzos, ni en los mé-

todos utilizados para llegar a ese fin, ni, mucho menos, en los resultados que, al cabo de vacilaciones y luchas, logran acumularse. La historia es el espejo que mejor devuelve la imagen de estas disonancias. Contra el optimismo implícito en toda posición filosófica, que pretende encerrar la verdad definitiva, se levanta la voz acusadora de la historia que exhibe, en número difícil de calcular, las contradicciones y las contiendas que jalonan su camino. Sin embargo, los obreros que forjaron esa historia no eran ilusos, ni ciegos, ni fanáticos; tampoco carecían de sentido crítico ni de capacidad de argumentación. Se contaban en sus filas los mejores lógicos que ha tenido la humanidad, creadores y renovadores de esta disciplina y de los métodos de descubrimiento y de demostración, los teorizadores más brillantes de la duda esgrimida como instrumento para alcanzar la verdad. No carecían de experiencia y en nombre de ella estigmatizaron todas las apariencias que pretendían usurpar el lugar de la realidad; no hubo paralogismo, sofisma o antinomia que resistiera el embate de sus críticas. Las seguridades intelectuales, reales o presuntas, que ofrecían los sentidos y la razón fueron examinadas con extremo rigor. Pero en las metas a que todos aspiran, en los métodos utilizados y en los resultados obtenidos parece haberse instalado una contradicción que no sólo obliga a recomenzar el esfuerzo apenas acaba de terminar, sino que mina por dentro la posibilidad misma de una construcción definitiva. No sólo están divididas las opiniones, sino que las disputas, a veces más arduas entre los epígonos que entre los pensadores originales, se repiten con igual aspereza a lo largo de los siglos. A la voz que se alza para defender una opinión se contraponen otra más enérgica dispuesta a condenarla. ¿Qué partido tomar frente al espectáculo de este constante desacuerdo?

No ha de olvidarse, sin embargo, que las divergencias doctrinales, que han alimentado la decepción de los escépticos y han fortalecido sus dudas sobre la posibilidad de hallar verdades válidas para todos, han sido también un acicate para emprender nuevas investigaciones, desde puntos de vista no explorados todavía y que, en más de un caso, han dado frutos inesperados. Tal, por ejemplo, el caso de Kant para quien, según propia confesión, el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma, lo había incitado a superar los términos del planteo tradicional, y a través de un nuevo examen de las antinomias había logrado penetrar hasta los supuestos de la dificultad y arribar a una solución que salvaba el conflicto que parecía anular la obra de la razón. Esas mismas contradicciones, no eliminadas por la vía de un análisis gnoseológico, sino asumidas como un rasgo de la dinámica propia de la razón, permitieron a Hegel trazar una nueva

imagen de la historia de la filosofía. En ella, los sistemas, lejos de excluirse y anularse en virtud de su oposición, se integran en una serie progresiva en cuyo curso se explicitan los diversos aspectos del pensamiento y de la realidad. ¿No mostraría esto que la filosofía es inseparable de su propia historia y que la oposición es el resorte que mueve su avance?

No todos los autores orientan su pensamiento tomando como guía estos modelos. La mayoría se complace en subrayar las diferencias, en detenerse en ellas, y se resiste a conciliar las oposiciones en una serie histórica o en un equilibrio ideal: quiere, más bien, explicarlas desde fundamentos que aspiran a ser neutrales respecto de las posiciones mismas. Por otra parte, el número de orientaciones fundamentales, aunque reducido, es plural, y esto invita a examinar nuevamente la interpretación que pone énfasis en la tipología. ¿A qué han de atribuirse las divergencias doctrinales, que no afectan a los detalles, sino a la orientación básica de los sistemas? Se conocen varias respuestas a esta delicada pregunta.

6.2. Fundada en la creencia de que existen afinidades que permiten organizar familias de pensamientos, la primera inquisición invita a penetrar en el interior de los sistemas a fin de poner al desnudo su núcleo más íntimo —hecho originario, experiencia privilegiada, premisa básica, idea central— de que derivan todas las consecuencias. Semejante núcleo es siempre metafísico, incluso en aquellas orientaciones que rechazan con decisión la posibilidad de la metafísica y se resignan a transitar por el sendero estrecho pero aparentemente más seguro de la experiencia. Descubierta ese núcleo resultará fácil señalar la raíz de las disensiones y advertir qué ideas son compatibles entre sí y cuáles quedan excluidas. Al proceder de esa manera se cae fácilmente en una dicotomía: los puntos en litigio, susceptibles de ser enunciados en proposiciones contradictorias, ponen al desnudo la imposibilidad de conciliar las divergencias. Como la lógica, a su vez, está implícita en toda argumentación y prueba y aun en la simple enunciación de las cuestiones, resulta que el principio de no contradicción rige, en última instancia, la exclusión de los opuestos. Compatibilidad o no compatibilidad de las ideas, lo mismo que la exclusión recíproca de los dos grupos opuestos, están determinadas por este principio. No otro ha sido el criterio empleado por Charles Renouvier al proponerse bosquejar una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas.<sup>1</sup> Del examen, que comprende una revisión de la historia de la filosofía,

<sup>1</sup> CHARLES RENOUVIER, *Los dilemas de la metafísica pura*, trad. de J. Ferrater Mora (Buenos Aires, Losada, 1944), pp. 9-12, 17-18, 220-223; *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, trad. de V. P. Quintero (Buenos Aires, Losada, 1948), I, pp. 8-10, II, pp. 32-33, 172-173.

queda como resultado la oposición polar entre dos tendencias: la que afirma el determinismo y la que realza la libertad.

La afinidad de ciertas ideas y, por lo tanto, su compatibilidad en un sistema, lleva, por un lado, a admitir una sustancia una e infinita, sin origen ni fin, y cuyos modos, sea cual fuere su número, se vinculan solidariamente —tesis determinista que relega al dominio de la ilusión o, en el mejor de los casos, de la ignorancia, las afirmaciones relativas a la existencia de lo diverso, lo independiente, lo posible en el espacio y en el tiempo, lo mismo que la actividad de una inteligencia que delibera, opta y especula. Frente a esta tesis se destaca su contraria, que afirma la libertad y, en conexión con ella, la existencia de una voluntad inteligente, que obra como árbitro de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo. En este ámbito se alza la persona espontánea que tiene ante sí esferas de acción en que puede ejercer su libertad, coordinar, al amparo de leyes, las relaciones entre los hombres, y prodigar sus afanes intelectuales en el conocimiento de la naturaleza que aspira también a someter a su dominio.

Determinismo y libertad son las dos orientaciones antagónicas a las cuales cabe adscribir todos los sistemas que la historia de la filosofía muestra con prodigalidad. Por distintos que parezcan a una mirada superficial, pronto se descubre la compatibilidad de los rasgos internos de cada una de estas dos líneas y que explica su contraposición, ya que los dos núcleos fundamentales se excluyen. Como cada sistema es, por otra parte, obra personal, y cada persona se distingue por un temperamento que condiciona el juego de su inteligencia y su voluntad lo mismo que el movimiento de sus pasiones, la oposición de las dos orientaciones filosóficas se resuelve, en última instancia, en la incompatibilidad de dos tipos humanos que atraviesan toda la historia, razón por la cual ambas posiciones no han dejado de tener representantes en todos los tiempos. Aunque Renouvier se abstuvo de desarrollar en detalle esa tipología, no cabe duda que la misma está implícita en el raíz de su dicotomía. A ésta lo había encaminado el examen de los contenidos y estructura interna de los sistemas, que en definitiva son obra de hombres, y la inclinación manifiesta por el segundo término de la alternativa constituía la prueba de que su autor correspondía a un tipo humano bien definido: el que experimenta la libertad como la orientación fundamental de su vida.

6.3. Las divergencias entre los filósofos, raíz de las controversias que animan la historia, habrían de ser atribuidas, según William James<sup>2</sup>, a diferencias de temperamento, en cuya cuenta deberían car-

<sup>2</sup> WILLIAM JAMES, *Pragmatismo*, trad. de S. Rubiano (Madrid, Jorro, 1923), pp. 7-14, 35-37.

gares igualmente la adhesión o el repudio de determinadas ideas. Más aun que la evidencia de las premisas o el orden correcto de los razonamientos que fundan las conclusiones, serían los temperamentos los responsables de las preferencias intelectuales. Al formular este juicio, James no olvidaba aplicar la conocida frase de Pascal que atribuye al corazón motivos que la razón se empeña en ignorar. Creía que lo que verdaderamente importa en filosofía es que cada uno vea las cosas a su manera y que lo haga rectamente, es decir, acorde con las inclinaciones de su propio temperamento, lo cual supone el rechazo de las maneras de ver opuestas a la suya. Estaba convencido también que lo temperamental, tal vez con inextirpables raíces orgánicas, habría de persistir en el curso de la historia.

El antagonismo existente entre los racionalistas, con su amor a los principios eternos, y los empiristas, con su respeto por los hechos, radicaría, en última instancia, en diferencias de temperamento. Dos "tipos mentales", que James calificaba de "rígido" y de "maleable", enfrentados a lo largo de la historia, permitirían entender los contrastes entre estas dos posiciones. El primero se destacaría por la acentuación de la importancia concedida al intelecto, su actitud preferentemente idealista y optimista, su religiosidad y su propensión a partir de la unidad o suponerla siempre, lo mismo que por su defensa del libre albedrío. El segundo, atendido a los hechos, que son múltiples y cambiantes, concedería el primado a la sensación, tendería al materialismo y al pesimismo, se inclinaría hacia la irreligiosidad y terminaría siendo pluralista y escéptico. Aunque estos tipos son concretos. La inclusión de un individuo en uno de ellos no le obligaría a adherir a todas las consecuencias implícitas en la respectiva posición, quizá porque el tipo puro sólo se da como excepción en algunos individuos. La relación personal con los sistemas no sería más que reacción humana, de satisfacción o disgusto, y nuestros juicios, aun exponiendo su dictamen en términos de crítica intelectual, no disimularían adjetivos de alabanza o descrédito.

6.4. Otra posición se inspira en el hecho de que toda conciencia, que es en definitiva el hogar de la filosofía, es una estructura dinámica cuyas actividades son solidarias, lo que no impide, sin embargo, que prevalezca una sobre las demás —ya sea la intelectual, o la afectiva, o la volitiva. A cada una le es accesible un sector de la experiencia, y cada una elabora y organiza, a su manera, el caudal de datos empíricos recogidos. Estas premisas permitirían entender las divergencias existentes, por ejemplo, entre el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad, que, según la autorizada

opinión de Dilthey<sup>3</sup>, constituyen los tres tipos de cosmovisión sobre cuyo suelo se erigen los sistemas filosóficos. Estos manifiestan, por un lado, la afinidad que les viene de su raíz común, y, por otro, lo que corrobora la originalidad de las respectivas posiciones, la actitud polémica frente a las posiciones opuestas. Así, pese a las diferencias, habría más afinidad entre un naturalista de la Antigüedad (Demócrito), otro moderno (Hobbes) y un tercero, contemporáneo nuestro (Dewey, Santayana), que entre cualquiera de ellos y un idealista de la libertad (Kant, Fichte) y un idealista objetivo (Spinoza, Schelling). El carácter polémico del filosofar deriva de la aspiración de totalidad, que late en cada sistema de ideas, y la pretensión de validez universal de sus resultados.

A nadie se oculta que, en última instancia, la explicación de las divergencias fundamentales basada en una teoría de los tipos humanos apela a ingredientes de índole psicológica —predominio de la inteligencia, de la voluntad o del sentimiento—, pero lo cierto es que el desenvolvimiento polémico de la filosofía a lo largo de la historia viene a corroborar divergencias y afinidades. Hay familias de pensadores que se reconocen a través de la historia por sus rasgos comunes, que se contraponen a los de otras familias.

6.5. Otra manera de afrontar el problema de las divergencias doctrinales y hacerlo por una vía similar a la anterior, es admitir que, en efecto, la filosofía es obra de un tipo humano cuyo rasgo diferencial es la aptitud para reaccionar frente a la totalidad del ser y traducir su experiencia a términos intelectuales. No es un impedimento el hecho que esa totalidad no sea accesible nunca íntegramente, y que sea menester reconstruirla con ingente esfuerzo a partir de los fragmentos que otorga la experiencia. Lo importante es la referencia permanente de las partes a la totalidad, única que puede conferir sentido filosófico a los problemas parciales.

Pero el hecho de que la totalidad haya sido interpretada de varias maneras en el curso de la historia de la filosofía, invita, por ejemplo, a Georg Simmel<sup>4</sup> a explorar lo que denomina el estrato de la mentalidad típica, donde cree encontrar la razón de las divergencias en las orientaciones filosóficas. Se trata de un plano anímico-espiritual intermedio entre los dos extremos de lo universal y lo individual, que se dan con igual legitimidad en el hombre. Mientras el último exhibe al

<sup>3</sup> WILHELM DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de Julián Marías (Madrid, Revista de Occidente, 1944), pp. 55-80, 67-76; *La esencia de la filosofía*, trad. de Elsa Tabernig (Buenos Aires, Losada, 1944), pp. 118-123, 182-185.

<sup>4</sup> GEORG SIMMEL, *Los problemas fundamentales de la filosofía*, trad. de Fernando Vela (Madrid, Revista de Occidente, 1946), pp. 28-33.

desnudo la radical singularidad de cada individuo, irreductible a los demás, el primero corresponde al ejercicio impersonal de una razón, común a todos los hombres, no perturbada por impulsos, apetitos, deseos, pasiones o caprichos. Sus frutos pueden aspirar a universal acatamiento, en el sentido de que todos los hombres, sea cual fuere su localización en el tiempo o en el espacio, no pueden negarle su asentimiento. No ocurre lo mismo con los productos que tienen su raíz en el estrato intermedio de la mentalidad típica, que despiertan adhesiones cabales en ciertos grupos y apasionados rechazos en otros.

Este hecho parece agravar las dificultades del criterio de verdad en el campo de la filosofía: obliga a desechar su interpretación en términos de correspondencia entre el pensamiento y la realidad, y a apreciarlo, más bien, como la correcta expresión de un tipo humano que vierte su mensaje en términos intelectuales y sobre la base de una experiencia que tiene alcance supraindividual.

Esto se explica porque la obra filosófica, resultado de la actividad intelectual de un hombre, contiene un mensaje supraindividual que no alcanza plena universalidad, aunque aspire a ella, y que sólo es acogido por algunos espíritus afines. El número de orientaciones filosóficas es limitado y, aunque con expresiones diferentes, las mismas se repiten en distintas épocas renovando las polémicas con las posiciones opuestas. En cada una, por otra parte, se refleja una imagen del mundo y de la vida que, en virtud de su unilateralidad, excluye aspectos que reciben mejor acogida en otras orientaciones. Por ello se advierte que el número de tipos humanos entregados a la tarea filosófica tiene que ser también limitado y ha de corresponder al número de orientaciones que acusan los sistemas aparecidos en el curso de la historia.

De esta manera se concilian las dificultades que suscitan, por un lado, las diferencias entre el hombre común, acosado por inquietudes filosóficas, y el filósofo, entregado a su examen metódico y empeñado en la búsqueda de solución para sus problemas específicos, y, por otro lado, a partir de la unilateralidad de las experiencias de los tipos filosóficos, se entienden las divergencias entre las doctrinas cuyo número no puede ser elevado y corresponde a las diversidades existentes dentro del tipo genérico del filósofo. La filosofía no es confesión personal ni logra ser ciencia universalmente válida, aunque aspire a alcanzar esa meta. Se mueve en un nivel intermedio, dado el carácter inevitablemente personal de la reflexión que trata de problemas que afectan al hombre entero y de cuyos términos no puede desprenderse.

6.6. La caracterización del tipo del filósofo depende también de la manera como en general se concibe la organización de la estructura anímico-espiritual del hombre. La tentación de separar y oponer inte-

ligencia, afectividad y voluntad es muy fuerte y ha sido repetida con varia fortuna innumerables veces. Menos frecuente, sin embargo, es sostener que el estrato emocional condiciona, en última instancia, la actividad de la inteligencia, al despejar, por así decirlo, un orbe de entidades y valores al que normalmente suele estar cerrado el acceso en virtud de una inhibición espontánea que impide a la inteligencia abrirse paso hacia ellos.

La tentativa de Scheler<sup>5</sup> no deja de ser estimulante en este sentido. El hombre común está constreñido a interpretar pragmáticamente la realidad. No puede eludirlo, a menos que un acto moral —que implica la colaboración del amor, la humildad y el autodomínio— acuda en su auxilio y suprima los impedimentos que no le dejan visualizar entidades que están más allá del mundo circundante y del mundo de la ciencia, ajenas a toda consideración pragmática. Al actuar los resortes emocionales, la percepción se ensancha y se ahonda, y en el campo visual del filósofo comparecen entidades hasta entonces pros-critas.

Todos los tipos humanos —el santo, el genio, el héroe, con la variedad de formas inherente a cada uno— obran en función de un sistema de preferencias, que se aclaran por su conexión con el valor —religioso, espiritual, vital— que le sirve de guía. Pero los valores son aprehendidos por vía emocional. De ahí la importancia de esta actividad en el dominio del saber filosófico.

Misión de la filosofía es ocuparse de esencias y valores, siendo las primeras accesibles por la intuición intelectual, después que la emoción ha despejado el camino. Los otros son captados por vía emocional, de acuerdo con la compleja estructura de este sector espiritual que va desde el estado afectivo sensible hasta el amor y el odio pasando por el sentimiento puro y los actos de preferir y posponer, escalonados en rigurosa jerarquía.

¿A qué han de atribuirse las divergencias doctrinales de los sistemas filosóficos? El filosofar es actividad específica de un tipo humano que se distingue de otros, tanto por sus preferencias espirituales, como por el campo de objetos que integran su saber, como por su actitud frente al mundo en la esfera del obrar moral. Pero la totalidad del mundo de esencias y valores no es accesible nunca a nadie, en razón de su infinitud, y como resulta que a cada hombre, lo mismo que a cada raza, pueblo o época se le revelan ciertas esencias y ciertos valores y no otros, la limitación explica las divergencias. Esto no es

<sup>5</sup> MAX SCHELER, *La esencia de la filosofía*, trad. de Elsa Tabernig (Buenos Aires, Nova, 1959), pp. 10-12, 14-16, 35-36; *El santo, el genio, el héroe*, trad. de Elsa Tabernig (Buenos Aires Nova, 1961), pp. 56 ss., 117-119.

una fatalidad ya que, al menos en principio, podrá superarse por medio de una integración que no desdén ninguna de las aportaciones positivas de la historia. Pero en el estado actual toda divergencia obedece a una limitación.

6.7. También Karl Jaspers<sup>6</sup>, contrariado por el espectáculo de la multiplicidad de orientaciones divergentes, ha propuesto una tipología que le permite dar cuenta de las relaciones entre el pensador y el contenido filosófico de su doctrina. Sus tipos no pretenden tener plena vigencia histórica: se limitan a ser meras aproximaciones a los hechos, adecuadas para dar razón de las discrepancias. Cuatro grupos de personalidades pueden separarse según su orientación intelectual, su tipo de trabajo, sus intereses por lo concreto o lo abstracto, sus modos de expresión y su actitud ante la vida y el pensamiento.

El *tipo observador* está vuelto, en forma no necesariamente sistemática, hacia todo lo que entra en el campo de la experiencia, frente a la cual se coloca en actitud más bien receptiva. Atento a los hechos, suele subestimar lo que es susceptible de calcularse, lo que deriva de premisas puestas de antemano, y, en su expresión, se abandona a un estilo fragmentario que sigue con docilidad el itinerario impuesto por la observación de los hechos. Su contrafigura es el *pensador sustancial*, que persigue encarnizadamente la coherencia, a través de la delimitación rigurosa de las cuestiones y de la averiguación de sus nexos necesarios. Le anima una gran confianza en la capacidad de la razón. lo que le estimula para realizar un trabajo riguroso y profundo que va en pos de una fundamentación lógica que garantice la coherencia íntima del sistema. Se distingue del tipo del *pensar vacío*, indiferente ante la existencia personal como ante las situaciones históricas, y que encuentra una especie de placer estético en la actividad meramente formalista de la razón. Queda, por último, el tipo caracterizado por la *receptividad ordenadora*, sostenido por el ideal de una investigación de todo lo esencial, que lo mantiene a distancia de las cosas, y que por sí mismo no crea ni experimenta nada.

Aunque construída para entender las divergencias doctrinales, no se oculta a Jaspers el valor relativo de esta clasificación. No se trata de establecer una correspondencia rígida entre el tipo de personalidad y la orientación de un sistema filosófico. Tal rigidez sería injustificada, desde que la pretensión de encajillar a los hombres en tipos bien delimitados parece estrellarse contra la realidad psicológica e histórica, que se complace en multiplicar las diferencias individuales. Los hechos muestran que cada individuo es un infinito que alberga, al menos en

<sup>6</sup> KARL JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de M. Mariñ Casero (Madrid, Gredos, 1967), pp. 19-25, 271-272, 284-286.

potencia, todas las posibilidades, que en el curso de la existencia podrán traducirse en comportamientos y realizarse en el pensamiento o en la acción. Los tipos tienen sólo el valor de meras aproximaciones.

### 7. *Las formas del pensar y los sistemas filosóficos*

7.1. Con el problema de la clasificación de los sistemas filosóficos —basada en las irreductibles diferencias que separan a sus contenidos y estructuras, lo que, unido al carácter personal del filosofar, ha llevado a buscar una explicación en el registro de las diversidades anímico-espirituales existentes entre los hombres— se asocia la cuestión no menos delicada de la pluralidad de las formas del pensar que trazan, por así decirlo, el itinerario de las ideas en los dos órdenes del descubrimiento y la demostración. ¿Constituyen también, al lado de los otros, un criterio objetivo para la clasificación de los sistemas? Por forma del pensar ha de entenderse, según la explícita advertencia de Hans Leisegang<sup>7</sup>, un complejo de ideas cuya expresión o desarrollo puede exponerse gráficamente, si se quiere apelar a ese recurso intuitivo, en figuras distintas: círculo simple, círculos concéntricos, pirámide, tabla axiomática, oposición polar. Las ideas siguen un orden susceptible de ser descubierto al analizar la presentación literaria de un pensamiento, con motivo del desarrollo de un sistema filosófico, desarrollo que no está abandonado al azar, sino que obedece a la legalidad propia de cada forma, que parece imponerle el rigor teórico que corresponde a la coherencia del todo.

Las formas del pensar remiten al problema, muy debatido en otra época, de la existencia de una pluralidad de lógicas, que a su vez viene acosado por el espectro de un relativismo que parece comprometer y condenar de antemano los resultados del trabajo intelectual. Al meditar sobre dificultades de esta índole, Heinrich Rickert había lanzado algunos anatemas contra la existencia de una pluralidad de lógicas<sup>8</sup>. Consideraba que sin presuponer la validez de una lógica y sólo de una no era posible alcanzar seguridades teóricas en ningún dominio del conocimiento y que la afirmación, que juzgaba formulada un poco al descuido, de que podría haber diferentes lógicas era un absurdo. Creía, por eso, que en filosofía no sólo se dan problemas y conceptos eternos, sino también eternos sinsentidos.

Muy distinta es la opinión de Leisegang que, sin más auxilio que el método de la investigación histórica, admite la existencia de una

<sup>7</sup> HANS LEISEGANG, *Denkformen* (2te. Aufl., Berlín, W. de Gruyter, 1951), p. 15 ss.

<sup>8</sup> HEINRICH RICKERT, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (Heidelberg, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1930), p. 49, n. 1.

pluralidad de lógicas —formal (Aristóteles), trascendental (Kant), especulativa (Hegel), logística, lógicas bivalentes y aun plurivalentes—, y no siente la necesidad de establecer entre ellas relaciones de prioridad o de subordinación. Se trata, simplemente, de instrumentos que se aplican en diferentes dominios del saber. Y aunque la lógica es independiente de los objetos, cabe admitir tantas lógicas como tipos de conexiones formales es dable comprobar entre los objetos reales o ideales o situaciones objetivas que puedan ser apresadas en sistemas de signos, en moldes de pensamiento o en esquemas intuitivos. De hecho es lo que ocurre en los diferentes campos de la labor de investigación en la actualidad.

No puede negarse, por otra parte, la existencia de una afinidad entre ciertas formas del pensar y ciertas lógicas. Así, por ejemplo, la forma del pensar que adopta la figura de círculos concéntricos encuentra un instrumento adecuado en la lógica especulativa que sigue el juego de oposiciones de la dialéctica. La logística, en cambio, ofrece la posibilidad de un desarrollo más ajustado a la forma del pensar que parte de una tabla de axiomas. La lógica aristotélica parece corresponder mejor a la forma piramidal del pensar. Nada impide, por otra parte, que varias lógicas sean empleadas en el desarrollo de una forma del pensar.

7.2. La determinación del número y la descripción de la estructura de las distintas formas del pensar, habrían sido sugeridas por la historia de la filosofía. Leisegang apela, en efecto, al método de investigación histórica, que le permite analizar en detalle las formas ya señaladas más arriba y cuyo número no pasa de cinco.

La forma circular puede ilustrarse con algunos fragmentos de Heráclito —aparte de que por tratarse del pensar no limitado necesariamente al campo de la filosofía, podrían citarse pasajes del *Evangelio* de Juan, de las *Epístolas* de Pablo, de obras de San Agustín, Eckhart, Boehme, Goethe— en los cuales el pensamiento parece girar sobre un eje hasta volver al punto de partida. La conexión entre las ideas se organiza en cadena, y ésta regresa íntegra al primer eslabón, cerrando la figura geométrica. Los conceptos, unidos entre sí de esta manera, reflejarían sin deformaciones la conexión existente entre los hechos. El fragmento 62 de Heráclito: "inmortales mortales, mortales inmortales", ofrece una estructura llamativa. Los dos extremos, comienzo y fin, aseguran al unirse la perfección del círculo; su contenido no ha de interpretarse como expresión de una identidad en sentido lógico-formal, sino, más bien, como el devenir del uno en el otro, lo que parece corroborado por el resto del fragmento. "viviendo la muerte de aquéllos, de aquéllos muriendo la vida". Este regreso al

punto de partida, que exalta una vez más la perfección de la forma, ha sido señalado también en el fragmento 103: "en la periferia del círculo coinciden el comienzo y el fin".

"Círculo de los círculos" había llamado Hegel a la forma del pensar que siguiera con ejemplar fidelidad en sus obras fundamentales, aunque ya había sido anticipada en el esbozo de sistema representado por sus primeros escritos. Las tríadas dialécticas, que se suceden con regularidad geométrica, constituyen otros tantos círculos que encajan sin violencia en un círculo mayor, que las acoge y contiene y del que, vistas desde otro ángulo, vienen a ser la explicitación de su contenido. Típico, aunque no único, es el esquema de la *Enciclopedia*: ser, esencia y concepto dibujan tres círculos, que a su vez contienen en su interior las respectivas tríadas dialécticas (cualidad, cantidad y medida, para el primero; existencia, fenómeno y realidad, para el segundo; juicio, objeto e idea, para el tercero), que están encerrados en el círculo más amplio de la lógica, envuelto, finalmente, por el círculo máximo del sistema. Este último, concebido como unidad orgánica, abraza, junto a la lógica y en relación dialéctica con ella, la naturaleza y el espíritu, donde también, aunque con otros contenidos, vuelve a reiterarse el juego de los círculos concéntricos, no en calidad de figuras vacías, rígidas, sin vida, sino como unidades dinámicas animadas por el movimiento interno de la dialéctica que se comunica a todas sus partes. Tanto se repiten las figuras que la forma del pensar a base de círculos concéntricos parece obsesiva y hasta excluye la posibilidad de utilizar otras alternativas. Dos razones parecen conjugarse para justificar este resultado. La primera es, sin duda, la dialéctica que articula de manera implacable los conceptos según el modelo triádico, en el cual el número tres no es incompatible con la unidad más exigente, sino que, inclusive, sirve para crearla y sostenerla. La segunda ha de buscarse en el fondo metafísico: el ser (entendiendo por tal la *omnitudo realitatis*, de la cual no está excluido lo posible) es un todo cuyas partes tienen existencia y sentido en cuanto están permanentemente referidas a la totalidad, y sólo desde ella se tornan inteligibles.

La pirámide de conceptos es otra forma característica del pensar. El sistema entero puede figurarse como una construcción arquitectónica, en la cual cada concepto tiene asignado de antemano su lugar preciso. Se presta para las definiciones por género próximo y diferencia específica, la cual, a su vez, descansa en el hecho de que los conceptos se disponen en una serie jerárquica cuyo ápice es el género sumo y cuya base está constituida por la especie ínfima. Entre ambos extremos rige una relación que invita a desempeñar la función de géneros a los conceptos a medida que se asciende en la escala, y la

de especie a medida que se desciende. Así, cada concepto es género respecto de los que están más abajo, y especie en relación con los que figuran más arriba, orden de relatividades que se quiebra en los dos extremos: el más alto no puede ser especie, ni género el más bajo. Esta forma del pensar tiende a disponer todo ente en una escala jerárquica: Aristóteles, los escolásticos, Kant podrían ser mencionados como ejemplos. La convicción de la existencia de un mundo de objetos y de conceptos organizados jerárquicamente —ya sea porque la realidad ostenta esa figura (Aristóteles) o porque la razón la imprime a los objetos (Kant)— inspira esta forma del pensar, que encuentra su mecanismo lógico en la división que separa especies, en el juicio que indica el orden correspondiente a la clasificación, y en el silogismo que enlaza con necesidad las premisas a la conclusión.

A Euclides, en conexión con el modo de proceder de una ciencia determinada, la geometría, que luego se intentara extender al conjunto de la filosofía, en parte por obra de Descartes y, principalmente, de Spinoza, habría que hacer remontar el origen de una forma del pensar que hoy se ha dado en llamar hipotético-deductiva. La definición ha de circunscribir con la mayor pulcritud los conceptos que entran en el sistema. El pensar sigue el itinerario que desciende desde las proposiciones primitivas (axiomas) a las proposiciones derivadas (teoremas), obedeciendo a reglas de transformación que permiten explicitar toda la riqueza del contenido teórico del sistema. Y aunque a la luz de un análisis exigente, la consistencia del mismo no resulte plenamente asegurada, una apariencia de rigor parece salvaguardar los resultados de esta forma del pensar y proporcionar a la filosofía la seguridad teórica de la más exigente de las ciencias.

Queda, finalmente, la forma antinómica del pensar. Mérito de Kant ha sido llamar la atención sobre las oposiciones en todos los terrenos en que opera la razón: naturaleza (contradicciones cosmológicas), libertad (conflicto entre virtud y felicidad a propósito del supremo bien), arte (antinomía del gusto), pero ha vuelto sobre la dificultad al trazar una historia de la razón pura que muestra que las oposiciones surgen tanto en lo que concierne a la consideración del objeto, como respecto del origen del conocimiento e, igualmente, en relación con el método. De esta manera se multiplican las posibilidades de oposición en el campo de la pura teoría. La forma antinómica del pensar ha alcanzado su expresión más alta en la obra de Nicolás de Cusa, en la cual desempeña un papel importante la noción de *coincidentia oppositorum*, exteriorizada en el equilibrio de los antagonismos en el regazo de lo absoluto. Más allá del modo racional de conocer, que separa y excluye los contrarios, se admite la existencia de una intuición intelectual, en que el principio de no contradicción deja

de tener validez, y que capta, con mirada sintética, la coincidencia de los contrarios. En lo absoluto no imperaría la contradicción que obstruye el avance del saber en el dominio de lo finito.

7.3. Las formas objetivas del pensar, en la medida en que los filósofos, con conciencia o sin ella, siguen el movimiento que prescriben al desarrollo de sus ideas, ¿permitirían inferir la existencia de una conexión necesaria con la índole del sistema filosófico y, a través de éste, con el tipo humano que lo profesa? La respuesta afirmativa —correspondencia estricta entre los tres planos— tropieza con escollos de diversa naturaleza.

Los sistemas no se distinguen sólo por su estructura lógica, sino también por su contenido metafísico y su orientación metodológica, lo mismo que por sus proyecciones en el orden de la acción moral. Esta complejidad de factores no permite un ajuste correcto entre los dos primeros términos de la comparación —forma del pensar y tipo de sistema. Los mismos contenidos no excluyen la posibilidad de ser elaborados con auxilio de distintas formas del pensar. Se ha dado el caso, como de hecho la historia de la filosofía se complace en mostrarlo, que el mismo pensador siga, según el territorio que explora, el itinerario que prescribe más de una forma del pensar y que, sin quebrar la coherencia del sistema, combine o emplee sucesivamente las formas circular y piramidal. Estos hechos aconsejan dudar de la existencia de una relación unívoca entre los dos planos y, con mayor razón, de la posibilidad de adjudicar las diferencias a la diversidad de tipos humanos. No hay, finalmente, correspondencia entre las clasificaciones de las formas del pensar y de los sistemas filosóficos. Con justificado derecho cabe dudar de la posibilidad de extender la correspondencia a los tipos humanos que, dado el carácter personal que suele atribuirse a la actividad filosófica, se ha sugerido como última razón de la división de los sistemas filosóficos.

## 8. Conclusiones

8.1. Las reflexiones anteriores sugieren algunas conclusiones. No hay duda que los enigmas del mundo y de la vida —traducidos, a veces, en los términos técnicos de los problemas del ser, el saber y la acción— afectan, aunque con distintos grados de claridad y hondura, a todos los hombres, que no pueden sustraerse a la inquietud que despiertan. Y si no siempre se advierten las conexiones recíprocas entre los problemas, su vínculo con la totalidad y aun la manera como comprometen, en los órdenes del pensamiento y de la acción, al que se aventura en esos dominios, no dejan, por eso, de estar presentes. En

una ínfima minoría constituyen preocupaciones permanentes o que renacen sin cesar y no conceden paz. Pero la conciencia clara de sus términos, la corrección de su planteo y la vislumbre de sus consecuencias están lejos de ser familiares a todos los hombres. La preocupación elemental por el alimento, el abrigo y la vivienda, las rivalidades entre grupos humanos hostiles que degeneran en luchas cruentas, reduce los intereses de la mayoría a las exigencias de la vida vegetativa, al deseo de procurarse distracciones o placeres, no siempre refinados, sin contar con que entre los mejor dotados intelectualmente el afán de poder, de riqueza o de honores obstruyen los caminos de la pura teoría. La sensibilidad para experimentar estos problemas, el rigor metódico que exige su desarrollo, la sagacidad para captar las incógnitas y reducir las a sus términos precisos, que evitan la ambigüedad en el planteo de los problemas, la actitud crítica siempre alerta frente a las aparentes soluciones, no están, por desgracia, al alcance de todos los hombres. Sólo algunos —los que por su "reacción intelectual frente a la totalidad del ser" (Simmel) configuran el tipo humano del filósofo— se entregan con pasión y perseverancia a ese renovado esfuerzo en que consiste el filosofar. Esa minoría acredita la existencia de un tipo humano que vuelca sus energías en esa clase de problemas. La diversidad de inclinaciones que se excluyen en beneficio de la división del trabajo y la necesidad de poseer técnicas para el ejercicio de esa labor y adiestramiento constante para su mejor éxito se conjugan para afianzar la existencia entre los hombres del tipo humano del filósofo.

8.2. Dista de ser homogénea, sin embargo, la manera de plantear los problemas tradicionalmente calificados como filosóficos, e igual divergencia, o todavía mayor, se advierte cuando se examinan las soluciones y hasta la idea misma de filosofía. Esta falta de coincidencia, que en la mayoría de los casos conduce a la exclusión más decidida de las posiciones opuestas, no impide que se mantenga la aspiración a la validez universal de los resultados. Examinado el conflicto a lo largo de la historia se advierte que se repiten, en líneas que podrían considerarse paralelas aunque no siempre sean sincrónicas, ciertas maneras de plantear los problemas y ciertos tipos de soluciones. Esto indicaría que el comportamiento intelectual del filósofo dista de ser único, y que admite posibilidades diferentes, cuyo número no es grande, pero cuya reiteración podría explicarse apelando a la reaparición del mismo tipo humano en distintos lugares y épocas. Podría suponerse, en consecuencia, dado el subsuelo personal de todo filosofar, que hay varios tipos humanos de filósofo, según que el interés se incline por el mundo o por el hombre, por el ser, el saber o la acción, por la actitud

dogmática, escéptica o crítica, por el monismo, el dualismo o el pluralismo, por el materialismo o el espiritualismo, por el optimismo o el pesimismo, etc.

8.3. Las diferencias entre los sistemas —que afectan a su contenido, su estructura y sus proyecciones prácticas— no quedan confinadas en el círculo de la mera teoría ni condenan a los sistemas a una especie de aislamiento solitario. Son, más bien, fuente de interminables polémicas. La contienda se prolonga a través de toda la historia de la filosofía y su vitalidad no parece agotada, ya que en nuestros días se ha avivado con disensiones y rechazos aun más enérgicos que los ya conocidos.

En cada sector asume rasgos propios, desde la intolerancia más extrema hasta posiciones que intentan procurar la conciliación. Sólo una doctrina es verdadera y las restantes no son más que errores, extravíos, desviaciones (dogmatismo). Pero la dificultad se agrava cuando aumenta el número de los pretendientes y cada uno reclama para sí y con igual vehemencia el monopolio de la verdad. Esto incita a suponer que acaso ninguna doctrina sea verdadera, que todas resulten igualmente erróneas y que la verdad sea una aspiración muy alta que ningún hombre puede alcanzar en su plenitud (escepticismo). Entre ambos extremos caben algunas posiciones moderadas: la de los que se conforman con admitir que los fragmentos de la verdad están diseminados por todas las doctrinas y que es menester reunirlos para reconstruir la figura correcta de la verdad (eclecticismo), y la de quienes no obstante sostener que todas las doctrinas son verdaderas, se resignan a confesar su irremediable unilateralidad y proclaman la necesidad de integrar las visiones parciales en una imagen omnicompreensiva (perspectivismo). También se ha sostenido, y con mucho brillo, que la filosofía es un organismo que se desarrolla históricamente según leyes necesarias; que en todos los tiempos encierra el mismo contenido, que necesitaría atravesar fases diversas para alcanzar su explicitación definitiva. No obstante su diversidad y aun oposición, los sistemas serían simplemente grados o momentos sometidos a una sucesión lógica, cuya finalidad no sería otra que el progresivo descubrimiento del pensamiento por sí mismo (historicismo). Inútil proclamar que el último, como resultado de los anteriores, conserva siempre el legado de sus predecesores y aunque su originalidad resultaría más aparente que real, habría un progreso en el sentido de un despliegue más completo de posibilidades anteriores. Pero aún en el orden de las conciliaciones vuelven a repetirse las divergencias y nadie logra eliminar las afirmaciones mutuamente contradictorias. ¿Cómo concili-

liar, en efecto, dogmatismo, escepticismo, eclecticismo, perspectivismo e historicismo?

8.4. Estas posiciones, que han sido propuestas con el deseo de conciliar o, al menos, de atenuar los antagonismos que desgarran a la filosofía, ¿se desenvuelven en el mismo plano que los sistemas opuestos o lo hacen en un nivel más alto que permita, por así decirlo, juzgar desde afuera sin mezclarse en la contienda? Porque una cosa es el hecho histórico de la existencia de sistemas filosóficos distintos; otra es la apreciación de sus divergencias, seguida por el intento de encontrar una conciliación para las discrepancias; y una tercera es el esfuerzo para explicar las diferencias entre los sistemas, lo mismo que entre los intentos de conciliación, apelando al recurso de los tipos humanos, última raíz del problema fundada en el carácter personal de la reflexión filosófica. ¿No será necesario establecer una distinción clara entre los tres niveles, cuya falta de separación conspira contra la validez de los resultados? Las consideraciones que siguen aspiran a salvar algunos descuidos de los planteos tradicionales.

8.5. El primer nivel congrega los hechos que habrán de servir de punto de partida a la reflexión. Nada tienen de común estos hechos con los que integran la teoría en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. En el dominio del saber acotado por las ciencias que suelen calificarse de positivas prevalecen las exigencias de objetividad y de verificabilidad, que al asegurar la validez universal de los conocimientos contribuyen al progreso efectivo del saber y, eventualmente, a la eficacia práctica de sus resultados. Los métodos prescriben la necesidad de atenerse a la experiencia, respetar los datos empíricos recogidos en una inmediatez que sólo la presencia efectiva puede asegurar; admiten la posibilidad de repetir la misma experiencia, aun cuando varíen las situaciones y los observadores, lo mismo que el lugar y el momento; permiten sustituir un observador por otro e, inclusive, reemplazar a éstos por instrumentos registradores que garanticen la identidad de la apreciación, eliminando variaciones y diferencias personales. Estos métodos admiten también un sistema de correspondencias entre los diversos registros sensibles; permiten interpretar, en cuanto es posible, la cualidad en términos de cantidad; prescinden de los aspectos singulares (que suelen considerar como contingentes) de los fenómenos observados para atenerse a lo repetible; indagan lo inmutable o, por lo menos, la ley del cambio (aunque se trate sólo de regularidades estadísticas). Con la transformación de la teoría intuitiva, todavía adherida al costado sensible de la experiencia, en teoría matemática, y el enlace de las ecuaciones generales con los resultados cualitativos y cuantitativos de muchas experiencias diferentes, estos

métodos procuran asegurar la mayor precisión en el conocimiento de la realidad, lo cual se traduce en la posibilidad de prever con máxima seguridad. El hecho es impersonal y accesible a todos los investigadores; no es un fragmento de una realidad bruta, ni ha de interpretarse como la manifestación fenoménica de entidades subyacentes sustraídas al sujeto, sino que resulta de la articulación del dato sensible en un complejo aparato conceptual. Sobre estos puntos hay asentimiento general. Las academias científicas y los congresos internacionales contribuyen a fijar la terminología y hacer posible el intercambio de los resultados, el progreso efectivo del saber y su eficacia práctica.

Distinto es el caso de la filosofía y con mayor razón cuando se discurre, no acerca de sus temas específicos —el ser, el saber, la acción—, sino sobre los resultados de tal ocupación, es decir, cuando los hechos son los sistemas filosóficos mismos. Si el factor personal se advierte en la primera consideración, ya que las cuestiones más generales afectan al mismo que las encara, por depurada que sea su actitud teórica, con mayor fuerza actúa ese factor cuando se trata de los sistemas filosóficos. Éstos no existen como unidades cerradas con figura fija y definitiva: han de ser desentrañados de la obra total de sus autores, contruidos, en la mayoría de los casos, por el estudioso que se asoma a la historia de la filosofía. ¿Cómo podría dejar de proyectar sobre los textos su propia interpretación? Esto se advierte ya en la mera selección de las ideas que considerará como fundamentales y, con más motivo, en la articulación del conjunto. A ello hay que agregar que toda reconstrucción de las ideas de un pensador de otra época se hace siempre desde un presente y no puede negarse que los requerimientos intelectuales de la situación histórica en que se halla colocado el intérprete inciden sobre la elaboración de la imagen que ofrece de esas ideas. No puede desatenderse tampoco el carácter polémico de la filosofía, que resulta de la vocación de totalidad que inspira todo esfuerzo filosófico y de la aspiración a la validez universal de los resultados de cada sistema. La crítica a los predecesores no sólo señala inconsecuencias y pone al descubierto lagunas, sino que también suele desenterrar vetas no exploradas por el investigador original, supuestos no aclarados, consecuencias no advertidas. La interpretación que se reitera a lo largo de la historia enriquece también a su manera al pasado, aparte de que lo incorpora al presente como un elemento vivo y permite alcanzar niveles de comprensión distintos de los que fueron familiares al autor y a sus contemporáneos. El factor personal incide en todos los casos. No hay, por eso, un solo Platón, ni un solo Descartes, ni un solo Kant, sino, más bien, una pluralidad de imágenes, no siempre concordantes, de sus respectivos pensamien-

tos. Esto agrava el problema de la multiplicidad de los sistemas en la medida en que rompe la rigidez que podría favorecer la construcción de líneas de pensamiento a través de la historia. Es cierto que también aquí habrá de apelarse a la experiencia, pero ésta no es física, sino histórica, y está penetrada ampliamente por la personalidad de los investigadores.

8.6. El segundo nivel corresponde a la apreciación del hecho de la multiplicidad, divergencia y oposición irreductible de los sistemas. Un mismo afán reduccionista alienta en quienes trabajan en este nivel, y se ven forzados a considerar dos aspectos de la cuestión. El primero consiste en la delimitación, lo más precisa posible, del núcleo de pensamientos que constituyen cada uno de los sistemas filosóficos, lo que supone el reconocimiento de las ideas originales contenidas en las obras de los creadores, y con esto también la aceptación de la pluralidad de los resultados, de sus divergencias de orientación y de la heterogeneidad de sus contenidos, y, finalmente, de su oposición que es fuente de polémicas multiseculares. El segundo concierne a la apreciación del valor que se atribuye a cada sistema y a su lugar en la serie histórica.

Nuevas dificultades agravan los problemas en este nivel. El intento reduccionista crea justamente lo que se proponía evitar: aparece una nueva multiplicidad que, a su vez, enciende renovadas polémicas. Las luchas ahora se renuevan entre otros adversarios: dogmáticos y escépticos, eclécticos, perspectivistas e historicistas. No sólo no ha logrado suprimirse la diversidad, sino que, en un nivel que se supone más elevado y exterior al primero, aparecen categorías que han sido tomadas del nivel inferior, se apela a procedimientos cuyos resultados eran dudosos en aquel nivel que se procura superar. ¿De dónde salieron los conceptos fundamentales que habrían de permitir la intelección de los sistemas y facilitar la reducción de su número? Acaso no sea indiscreto advertir que se juzga aparentemente desde afuera, pero que en rigor se lo hace olvidando la procedencia de los instrumentos que se utilizan. Contaminado por los instrumentos y resultados utilizados y obtenidos en el primer nivel, no es extraño que en el segundo se repitan análogas dificultades y que la separación entre ambos sea más aparente que real.

8.7 En el tercer nivel aparecería el intento de explicar las diferencias descubiertas en los niveles anteriores apelando a una teoría de los tipos humanos. Esta mantendría el pluralismo, pero reduciría considerablemente el número de concurrentes y, a la vez permitiría interpretar en sentido positivo las diferencias entre los sistemas. Podría alegarse, por ejemplo, que la totalidad del ser, meta de la filosofía, no

es nunca accesible a ningún individuo y que el fragmento percibido, a partir del cual habrá de operarse la reconstrucción de la totalidad, no es el mismo para todos los investigadores. Aparte de que en cada época obran constelaciones de factores que inhiben o estimulan la capacidad de percepción e influyen de manera involuntaria pero efectiva sobre la reacción intelectual de los individuos, cada hombre es, por su parte y en virtud de su propia constitución, permeable para ciertos estímulos e indiferente para otros. Y como estas particularidades se reiteran en el curso de la historia, podría suponerse que un mismo haz de reacciones que se repite en hombres de distintas épocas, autoriza a justificar la explicación basada en la teoría de los tipos humanos. De más está decir que una clasificación de esta índole tendría que brotar de la filosofía misma: los rasgos diferenciadores de los sistemas no serían otra cosa que la proyección en la obra intelectual de las características propias de cada tipo humano.

Si no se aceptara este criterio para la determinación de los tipos (en cuanto a su naturaleza y su número) se caería en el dominio de la psicología, y no puede ignorarse que las dificultades volverían a multiplicarse. La descripción podría acentuar los rasgos psíquicos fundados en la organización somática, si la psicología corresponde a la orientación científico-natural; o pasarían al primer plano los rasgos anímico-espirituales en conexión con el reino de los valores y el mundo de la cultura, si la psicología es de inspiración científico-espiritual; o se tendería a salir de la zona iluminada de la conciencia para buscar en lo inconsciente, personal y colectivo, el inventario de las posibilidades cuyas distintas asociaciones permitirían inscribir a los individuos en diferentes tipos.<sup>9</sup> Al proceder de esta manera se incursiona en el ámbito de ciencias, cuyos resultados difícilmente concuerdan entre sí, pero que, a su vez presuponen sendas filosofías. La aclaración de los supues-

<sup>9</sup> La existencia de dos tipos de personalidad, separables desde el punto de vista de su preferencia por una metafísica dada, está implícita en la clasificación de los sistemas filosóficos propuesta por Benouvier. Aunque la tipología de Dilthey se inspira en el análisis de las cosmovisiones y encuentra para cada grupo de estas el correspondiente tipo humano, acaba por interpretarlo con auxilio de una psicología analítica y comprensiva, cuya elaboración propugna como medio para superar el naturalismo. Scheeler no desdén la aportación de la psicología, enriquecida por sus investigaciones fenomenológicas en el dominio de lo emocional, pero vincula la noción de tipo con el reino de las ciencias y de los valores. Jaspers apela también a la psicología sin descuidar sus relaciones con la cosmovisión. Una interpretación psicológica más osada ha sido expuesta por F. HEINEMAN, (*Existentialism and the modern Predicament*, 1953), quien hace gravitar decisivamente factores visuales e intuitivos (Platón, Descartes), táctiles (atomismo antiguo), sin descartar la reflexión (Kierkegaard, Marcel, Jaspers), la inclinación por el análisis (Hume, B. Russell, G. E. Moore) o por la dialéctica (Hegel, Marx).

tos filosóficos de cada una de ellas devuelve el debate al primer nivel del análisis (8.6).

La teoría expuesta no está libre de otras dificultades. No puede ignorarse que los tipos son siempre ideales y presentan una armonía difícil de corroborar en sus encarnaciones empíricas, que sólo pueden ser meramente aproximativas. Si es forzoso comprender el individuo a través del tipo, ¿no se le exigirá un comportamiento demasiado rígido? ¿No se le pedirá una consecuencia que la vida, sobre todo en el orden filosófico tan acosado por la duda, se resiste a mantener? ¿Como explicar, por ejemplo, los fenómenos de la crisis intelectual y de la conversión ideológica? ¿Qué alegar, por ejemplo, en el caso de Schelling que ha construido sucesivamente varios sistemas, de innegable coherencia pero que se resisten a dejarse clasificar dentro de la misma familia de ideas? Aunque no se repitan muchas veces, hechos de esta índole se han dado históricamente, y obligan a admitir una labilidad o, por lo menos, cierta plasticidad de actitud intelectual que no siempre es compatible con la estructura ideal de los tipos.

Queda también pendiente de consideración el fenómeno del condicionamiento social de las ideas. Los estudios de sociología del conocimiento, a que tan aficionada se muestra nuestra época, indican que los factores sociales no son desdeniables y que, en alguna medida, a veces considerable, inciden sobre el individuo y alteran su comportamiento típico.<sup>10</sup> Al referir todo saber a cuadros sociales, la nueva sociología aconseja renunciar a la pretensión de validez universal de los conocimientos y, por otro lado, concibe al sujeto cognoscente como una individualidad abierta, permeable a las sugerencias y requeri-

<sup>10</sup> Después de señalar la existencia de una pluralidad de géneros de conocimiento, Scheler ha mostrado sus variaciones en función de los cuadros sociales, pero se ha apresurado a contrarrestar la interpretación relativista, que se desprendería de aquellas premisas, afirmando una jerarquía de géneros de conocimiento organizada según un orden *a priori* de valores, que otorga un lugar destacado al saber filosófico. Cf. MAX SCHELER, *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna (Madrid, Revista de Occidente, 1926), pp. 54-70. En un análisis consagrado a la evolución del saber y su conexión con la política, así como a la lógica de las clases sociales, Scheler ha mostrado que orientaciones de pensamiento, que no alcanzan a ser teorías filosóficas, tienen vigencia preferentemente dentro de ciertas clases. En la llamada clase baja, el pensamiento sigue la pendiente del materialismo, mecanicismo, empirismo y pragmatismo, tiende a negar el pasado y a colocarse en actitud optimista frente al porvenir; abraza el punto de vista genético, se inclina hacia el pensar dialéctico y concibe prospectivamente la realización de los valores. Ocurre lo contrario en la clase calificada como alta: espiritualismo, racionalismo e intelectualismo se asocian a la actitud pesimista ante el futuro y favorable respecto del pasado, inclinándose en teoría del conocimiento por el idealismo y el innatismo. Se trata siempre de inclinaciones subconscientes, condicionadas por la clase, que conducen a ciertos modos de pensar y a ciertas formas de intuir. Cf. MAX SCHELER, *Sociología del saber*, trad. de José Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1935), pp. 194 ss.

mientos de su medio ambiente con el que se halla en constante y estrecha relación. Así resulta que todo sujeto está comprometido en un juego en que tienen parte decisiva el yo, el tú y el nosotros.<sup>11</sup> ¿Cómo pretender que la actitud crítica, que caracteriza esencialmente al filósofo y que no debe claudicar nunca, es valla suficiente para contener la indebida intrusión de lo social en el orden del pensamiento puro? Estos reparos obligan a revisar la afirmación temeraria de una relación necesaria entre el tipo humano y el contenido, la estructura y la orientación del sistema filosófico. La relación, innegable de hecho, sería menos rígida y consentiría muchas variantes.

Las presiones sociales derivadas de la estructura de la sociedad, en cuyo seno el individuo está constreñido a desempeñar un papel, aunque no siempre tenga conciencia de que le es impuesto, han sido exploradas recientemente por Herbert Marcuse<sup>12</sup> no sin consecuencias para la filosofía. Al practicar el análisis de la sociedad industrial avanzada, cree descubrir la correspondencia de un tipo humano, configurado en su acción y en sus ideas por las solicitudes del medio, y una orientación filosófica que, aunque aspire a mantenerse en un nivel neutral, sin concesiones ideológicas, reflejaría, sin embargo, los compromisos políticos y, a la vez, las limitaciones de la sociedad a que pertenece. Marcuse está persuadido que el progreso técnico, extendido cada vez más como sistema de dominación, ha contribuido a crear formas de vida en que desaparecen las oposiciones entre existencia privada y pública lo mismo que entre necesidades individuales y sociales, uniformando, por este camino, el pensamiento y la conducta de los individuos. Al invadir todas las esferas de la sociedad y regular desde ellas la vida individual, la tecnología ha terminado por instituir formas de control social y de cohesión colectiva que inhiben las reacciones críticas individuales e impiden a los hombres superar los límites del sistema en que se desarrolla su existencia. Esto no sería más que la consecuencia del cariz político que ha asumido la razón tecnológica.

<sup>11</sup> GEORGES GURWITZ, *Les cadres sociaux de la connaissance* (Paris, P.U.F., 1966), pp. 3-16, 36-43.

<sup>12</sup> HERBERT MARCUSE, *El hombre unidimensional*, trad. de J. García Ponce (México, J. Mortiz, 1968), pp. 12-17, 189-218. La incidencia decisiva de los factores sociales sobre los comportamientos intelectuales de los individuos ha sido subrayada también, aunque desde otra perspectiva, por Jean Piaget. Por un lado ha sostenido la importancia de la base biológica de las funciones cognoscitivas, hasta el extremo de interpretarlas como prolongación de las regulaciones orgánicas, sobre todo en conexión con los intercambios del exterior. Por otro lado ha señalado con igual claridad que el grupo social es la unidad suprema y que las construcciones intelectuales sólo se realizan en la medida en que el individuo es el asiento de interacciones colectivas, cuyo nivel y valor están condicionados por el conjunto de la sociedad. Cf. JEAN PIAGET, *Biologie et connaissance* (Paris, Gallimard, 1967), pp. 421-422.

La filosofía que se desarrolla en esa sociedad traduce a conceptos, sin tener siempre clara noción de sus consecuencias, la conducta de los hombres y se impone a sí misma las limitaciones que provienen de la estructura de la sociedad. En tono de crítica, que no siempre hace justicia debidamente a todas las intenciones de la actual filosofía, se refiere a orientaciones muy difundidas del pensamiento contemporáneo —neo-positivismo y filosofía analítica—, que serían, en su opinión, el reflejo intelectual de una sociedad que ha configurado cierto tipo de hombre.

8.6 De la admisión de la teoría de los tipos humanos para entender las divergencias fundamentales que separan a los sistemas filosóficos, se desprenden varias consecuencias de amplio alcance teórico.

Ante todo, la consideración pluralista de la historia de la filosofía, que no ha de concebirse como una línea que avanza en el tiempo y despliega sucesivamente sus posibilidades, sino como varias series paralelas que se hostilizan sin cesar, lo que corrobora la heterogeneidad de su contenido y su orientación, lo mismo que de sus proyecciones prácticas. Tal consideración propende a despertar en el historiador de la filosofía una actitud de mayor amplitud y tolerancia para las posiciones que se excluyen y estimula el esfuerzo enderezado a comprenderlas desde su raíz.

En segundo término, muestra la necesidad de reformar el concepto de verdad. Esta dejaría de consistir, según el criterio tradicional, en la concordancia de un pensamiento impersonal con una situación objetiva que se propone reflejar, o, según la interpretación más reciente, en el desocultamiento de aspectos de la realidad que permanecían escondidos o ignorados. La verdad no sería otra cosa que la congruencia de la visión del mundo, expresada en cada sistema filosófico, con el tipo humano correspondiente. Habría una pluralidad de maneras de hacer presente la realidad según la estructura y la dinámica de los distintos tipos humanos.

La heterogeneidad de los sistemas filosóficos, fundada en la disparidad de los tipos humanos de que son expresión, no condena al individuo que es encarnación de un tipo a pensar encerrado en el círculo de posibilidades internas propias del tipo. Cada hombre dispone, aunque de hecho en medidas diferentes, de la capacidad de elevarse por encima de las limitaciones propias y de su perspectiva habitual de intereses teóricos y prácticos, y de someter a examen, no sólo las posiciones ajenas, sino también la suya propia. No de otro modo pueden explicarse las crisis intelectuales y el fenómeno de la conversión ideológica.

La consideración pluralista de la filosofía no obstruye el progreso de la reflexión filosófica, ya que juntamente con la posibilidad del

diálogo que favorece el examen de los antagonismos, mantiene encendido el espíritu polémico que alimenta la renovación incesante del pensamiento.

Las mismas divergencias en lo que concierne a la determinación del número, naturaleza, estructura y dinamismo de los tipos humanos —que puede apreciarse a través de la comparación de las tipologías expresamente construidas— mostraría el carácter inevitablemente circular de toda consideración filosófica: entender los sistemas desde los tipos humanos, determinar los tipos a partir de la estructura de los sistemas. Esa circularidad no sería infecunda, ya que cada nuevo movimiento permitiría conquistar ulteriores claridades sobre los términos en disputa. La filosofía se presenta como una tarea abierta.

## ANÁLISIS ESTRUCTURAL Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Por Guillermo A. Maci

Son múltiples y diversas las perspectivas desde las cuales cabe analizar el complejo y creciente campo de investigaciones que se designa con el término de *estructuralismo*. La extensión alcanzada por éstas, cubre hoy la casi totalidad de dominios tradicionalmente denotados bajo el título de *ciencias del hombre*. La magnitud de la difusión actual del estructuralismo ha llevado incluso a señalar en este hecho un fenómeno derivado de la moda, si bien es de lamentar que quienes así lo hacen se sientan generalmente satisfechos una vez que han pronunciado su veredicto a manera de vago exorcismo peyorativo, creyendo que con ello han dado respuesta o cerrado una cuestión, sin advertir que tan sólo han planteado un problema cuya relevancia científica y complejidad son tales que requerirían de por sí un análisis especial y detenido.

Ahora bien, entre todas aquellas diversas perspectivas, optamos en este trabajo por una que consideramos de singular importancia para el pensamiento filosófico actual, y que se orienta hacia el examen de una doble cuestión que puede enunciarse del siguiente modo: ¿qué implicaciones se desprenden del estructuralismo con respecto al problema del sentido en relación al sujeto? ¿Qué problemas plantea, consiguientemente, a la filosofía del lenguaje? El método que vamos a seguir para dilucidar estas cuestiones consiste en tomar como punto de referencia central el campo originario del estructuralismo, es decir, la lingüística. De acuerdo con ello, nuestro examen se articula en los siguientes pasos:

- 1) Principios metodológicos del modelo lingüístico estructural.
- 2) Bases teóricas de la aplicación del modelo lingüístico al dominio de la antropología.
- 3) El universo del sentido en el enfoque estructural. Sentido, sujeto y mundo en la problemática actual de la lingüística.
- 4) Estructuralismo y filosofía del lenguaje.

### 1. Principios metodológicos del modelo lingüístico estructural.

La idea central de Saussure, que dio origen al desarrollo de la lingüística estructural, y que constituye el respecto decisivo en función del cual analiza el lenguaje, consistió en mostrar que los elementos lingüísticos no se hallan dados independientemente del sistema

de la lengua, y que es sólo a partir de éste como podemos reconocerlos. Ello ocurre porque los elementos de una lengua se delimitan y definen en función de las relaciones que sustentan entre sí, o sea en interdependencia con el sistema lingüístico en que se articulan. La perspectiva en que se ubica Saussure es exactamente inversa a la adoptada por el historicismo: mientras en éste se busca entender el fenómeno lingüístico retrotrayéndose, a través de un examen genético, a las formas anteriores para retrazar el sentido de su evolución, el enfoque de Saussure pone en primer plano la organización sistemática de los elementos en un estado dado de la lengua, considerando que para la intelección científica de la lengua tiene prioridad su aspecto sistemático en relación al aspecto evolutivo. Este cambio de estrategia en el análisis del lenguaje se halla implicado en la distinción introducida por Saussure entre *lengua* y *palabra*<sup>1</sup>. Con el término *lengua* denota el código, como institución social o conjunto de convenciones establecidas por un cuerpo social, que tiene su consistencia propia garantizada por un conjunto de reglas destinadas a permitir el ejercicio del lenguaje, cuya finalidad es la comunicación interindividual. *Palabra*, en cambio, designa la operación individual, el acto propio en cada caso de los sujetos parlantes, el cual admite un margen de variación en las expresiones si bien siempre circunscrito dentro de los límites fijados por las reglas de juego lingüístico que autoriza el código común. El cambio de enfoque involucrado en esta distinción constituye la base de las investigaciones lingüísticas posteriores a Saussure, especialmente en el campo de la fonología, con Troubetzkoy, Jakobson y Martinet. A su vez, en esa distinción se hallan implicados los principios básicos del modelo lingüístico estructural, internamente articulados entre sí. Resulta evidente ya el primero de ellos que establece el *carácter sistemático de la lengua*. Si consideramos la lengua *por sí misma* como código (siempre presupuesto en el acto concreto del ejercicio de la palabra por parte de los sujetos parlantes), ésta se nos presenta como un sistema de signos. Ahora bien, el signo lingüístico constituye para Saussure la unidad de dos aspectos, uno perceptible ("imagen acústica"), el *significante*, que sirve de soporte al otro aspecto: el *significado* ("concepto")<sup>2</sup>. De tal modo puede entonces caracterizar la lengua como el sistema de signos surgidos de la mutua determinación de la cadena

<sup>1</sup> FERDINAND DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general* (Buenos Aires, Lozada, 1968), p. 57.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 129.

sonora del significante y la conceptual del significado. Pero en esta recíproca determinación lo que importa no son los términos aisladamente considerados, sino las separaciones diferenciales: el sistema de signos de una lengua se halla constituido por las diferencias de sonido y de sentido en su mutua relación. "El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a deslindamientos recíprocos de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse"<sup>3</sup>. Tanto la materia fónica como el pensamiento, aisladamente considerados se presentan como una masa amorfa donde no sabríamos cómo distinguir ni los elementos significantes ni las ideas significadas. La lengua instituye un orden que hace posible a la vez distinguir los elementos y correlacionarlos, instaura ese orden a través de la *diferencia*, de modo que en lugar de elementos aislados los elementos del sistema no son sino los puntos de intersección de relaciones recíprocas de oposición y diferencia: "Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de diferencias de ideas; pero este enfrentamiento de cierto número de signos acústicos con otros tantos cortes hechos en la masa del pensamiento engendra un sistema de valores y este sistema es lo que constituye el lazo efectivo entre los elementos fónicos y psíquicos en el interior de cada signo"<sup>4</sup>. La noción de valor destaca la mutua determinación de los signos de acuerdo a su posición respectiva. De allí resulta la tesis saussuriana: "La lengua es una forma y no una sustancia"<sup>5</sup>, que le permite delimitar el dominio científico de la lingüística. "La lingüística trabaja, pues, en el terreno limítrofe donde los elementos de dos órdenes se combinan; esta combinación produce una forma, no una sustancia"<sup>6</sup>.

El segundo principio se halla en íntima dependencia con respecto al primero y sienta la *esencial arbitrariedad* que caracteriza a la función lingüística. Esto no se limita a señalar que cada signo, aisladamente considerado como relación de un sonido y un sentido, sea arbitrario, mientras que todos los signos de una lengua constituyen un sistema, de donde resulta que "en la lengua no hay sino diferencias". La arbitrariedad esencial a la que nos referimos resulta

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 203.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 206.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 193.

del postulado de la *autonomía* del orden lingüístico. Una vez que se ha destacado que la lengua instituye un orden que le es propio, se llega a la idea de que el sistema de referencia que una lengua proyecta sobre el universo de la significación es tan válido como el de cualquier otra, y puede servir con la misma eficacia para orientarse en ese universo, como el sistema de longitudes y latitudes sirven para orientarse en relación a los lugares geográficos. Pero ello supone sentir que la lengua no es ni una réplica de las cosas (como figuración pictórica o nomenclatura) ni una réplica del pensamiento (como simple caleo de su articulación), sino que la lengua consiste en la institución de un orden que le es propio y en función del cual es posible delimitar las significaciones en el universo total del sentido. Como postulado epistemológico, significa considerar a la lengua como un sistema cerrado sobre sí mismo, lo que evita recaer en los planteos mentalistas y, lo que es más, delimita rigurosamente el campo científico de la lingüística, al descartar la realidad extra-lingüística como vía para comprender la lengua.

Dado que el sistema de diferencias en que consiste la lengua sólo se hace visible si se consideran los elementos en la dimensión de la coexistencia y no en la de sucesión, se establece un tercer principio que afirma la preeminencia del momento sincrónico sobre la diacronía. Como, según afirma Saussure, "los hechos de la serie sincrónica son relaciones, los hechos de la serie diacrónica, acontecimientos en el sistema"<sup>7</sup>, y puesto que importa investigar el sistema de relaciones en que consiste la lengua, se constituye así una lingüística sincrónica como ciencia de la lengua en su aspecto sistemático, a diferencia de una lingüística diacrónica como ciencia de los estados sucesivos del sistema. Pero resulta evidente la primacía acordada a la sincronía, si tenemos en cuenta que, de acuerdo con el punto de vista adoptado, la diacronía sólo es inteligible si se la aborda a partir de la comparación de los estados anteriores o posteriores del sistema. Si la diacronía es comparativa, en ello mismo acusa su dependencia con respecto a la sincronía. La distancia que se ha tomado frente al enfoque historicista, se advierte en el papel acordado a la historia en relación al sistema: aquélla se hace comprensible en relación a éste. Y es esta subordinación la que cuenta como postulado. Pero es preciso no confundir este aspecto del estructuralismo con el de una escisión y oposición entre diacronía y sincronía. Ello puede parecer quizá válido para el caso de Saussure, pero no es igualmente válido en el estruc-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 157 ss.

turalismo posterior. Lévi-Strauss se remite a Jakobson, haciendo suya la distinción que éste establece entre estática y sincronía<sup>8</sup>: "Sería una falta grave considerar la estática y la sincronía como sinónimos. El corte estático es una ficción: no es sino un procedimiento científico auxiliar, no es un modo particular de ser. Podemos considerar la percepción de un film, no sólo diacrónicamente, sino también sincrónicamente: no obstante, el aspecto sincrónico de un film no es idéntico a una imagen aislada extraída del film. La percepción del movimiento está presente también en el aspecto sincrónico. Lo mismo ocurre con el lenguaje".

El cuarto principio surge a expensas de la distinción de Saussure entre lengua y palabra, si bien ha cobrado un relieve particular en la fonología. Se trata de que *las leyes lingüísticas dan expresión al juego de articulaciones de la lengua, que se sitúan en un nivel inconsciente con respecto al habla, o sea al nivel de locución de los sujetos parlantes*. Este nivel inconsciente si bien tiene en común con el inconsciente freudiano el ubicarse topológicamente en un lugar distinto al de la conciencia, no denota un sistema pulsional con capacidad de simbolización. Se lo ha caracterizado como un inconsciente combinatorio o categorial, y en tal sentido comparable en cuanto a su organización a un sistema categorial de tipo kantiano, si bien a diferencia de éste no se halla referido a un sujeto pensante<sup>9</sup>, en cuanto no se lo presenta como dependiendo de un *cogito* reflexivo que estableciera esa legalidad. Se trata de una combinatoria de la que nadie es sujeto, como un sistema u organización *anónima* que precede a la instauración de un sujeto cogitativo. La idea de una combinatoria ubicada en una localización distinta con respecto a la conciencia y al sujeto pensante, que responde por tanto a una actividad inconsciente, sirve de base a Lévi-Strauss para especular sobre su posible homología con la naturaleza, lo cual permitiría "reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas"<sup>10</sup>. Esta misma idea se halla anticipada ya en 1956 a expensas, entonces, de una reflexión metodológica sobre la regla de economía en la explicación de Jakobson: "La afirmación de que la explicación más económica es también la que —de todas las consideradas— se aproxima más a la verdad,

<sup>8</sup> CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (Paris, Pion, 1958), p. 102.

<sup>9</sup> PAUL RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Éditions du Seuil, 1969), p. 37.

<sup>10</sup> CLAUDE LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. (México, Fondo de cultura Económica, 1964), p. 358.

reposa, en último análisis, sobre la identidad postulada de las leyes del mundo y las del pensamiento"<sup>11</sup>.

## 2. Bases teóricas de la aplicación del modelo lingüístico al dominio de la antropología.

La transposición del modelo lingüístico en el dominio de la antropología, llevada a cabo sistemáticamente por Lévi-Strauss, tiene un antecedente en la sociología, representado por Davy y Mauss, en la noción de intercambio: el intercambio apunta no sólo a desplazar mercancía, sino a poner en relación a los hombres, es decir, a establecer entre ellos relaciones de comunicación. Esta noción tiene su equivalente en lingüística estructural, en la idea de que es posible describir la organización inherente a las lenguas naturales, como sistemas de comunicación, independientemente de aquellos de que hablan las lenguas. Con tanto mayor razón puede entonces afirmar Mauss, como lo recuerda Lévi-Strauss<sup>12</sup>, que "la sociología estaría ciertamente mucho más avanzada si ella hubiera procedido en todo a imitación de los lingüistas".

Por su parte, Lévi-Strauss considera que la fonología, en particular, está destinada a representar, en relación a las ciencias sociales, el mismo papel renovador que, en el contexto de las ciencias exactas, ha desempeñado la física nuclear<sup>13</sup>. A su criterio, la revolución fonológica en lingüística, llevada a cabo inicialmente por Troubetzkoy, puede ilustrar, a través de los pasos esenciales del método fonológico propuesto por éste, la transformación que, por primera vez, conduzca a una ciencia social al nivel de poder establecer relaciones necesarias entre los hechos de su campo de estudio. Siguiendo de tal modo a Troubetzkoy, cita los pasos fundamentales del método fonológico propuesto por éste<sup>14</sup>: "... en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su infraestructura *inconsciente*; ella se resiste a tratar los *términos* como entidades independientes, tomando por el contrario como base de su análisis las *relaciones* entre los términos; introduce la noción de sistema: la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema, ella *muestra* sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura; en fin, ella apunta al descubri-

<sup>11</sup> *Anthropologie structurale*, p. 102.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 40.

miento de *leyes generales*, ya sea halladas por inducción, 'sea... deducidas lógicamente, lo que les da un carácter absoluto' ".<sup>15</sup>

La importancia de un acontecimiento tal en las ciencias del hombre impone, señala Lévi-Strauss, "verificar inmediatamente sus consecuencias, y su aplicación posible a hechos de otro orden"<sup>16</sup>. Es lo que él mismo realiza, por de pronto, en el dominio de los sistemas del parentesco. La aplicación a este dominio se basa en principio en ciertas analogías altamente significativas: "En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de otros problemas), el sociólogo se ve en una situación semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como éstos, aquéllos no adquieren tal significación sino a condición de integrarse en sistemas; los sistemas de parentesco, como los 'sistemas fonológicos', son elaborados por el espíritu en el estadio del pensamiento inconsciente; finalmente, la recurrencia en regiones alejadas del mundo y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de alianza, actitudes paralelamente prescritas entre ciertos tipos de parientes, etc., dan a creer que, en un caso como en el otro, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales, pero ocultas. El problema puede formularse de la manera siguiente: *en otro orden de realidad*, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos".<sup>17</sup>

La correspondencia entre los sistemas de parentesco y los sistemas fonológicos, permite poner en juego los principios generales del modelo lingüístico que antes indicamos. En ambos casos: 1º — se trata de descubrir estructuras (sistemas) establecidos en un estadio inconsciente; 2º — sólo se consideran relevantes para el sistema los elementos diferenciales y opositivos (padre - hijo), (marido - mujer), (hermano-hermana), etc., con lo cual el sistema consiste en el contexto de relaciones; 3º — si bien tales sistemas se hallan arraigados en la diacronía (puesto que se hallan en juego una serie de generaciones) es necesario reconstruirlos en un estado dado del sistema, otorgando así prioridad a la sincronía; 4º — finalmente, el sistema del parentesco instituye un orden en las relaciones, entre los sexos, allí donde la naturaleza no instituye ninguno<sup>18</sup>. De tal modo se entiende el carácter social de la prohibición del incesto, y no simplemente bioló-

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>18</sup> C. LEVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco* (Buenos Aires, Paidós, 1969), p. 66.

gico, pues relaciones del mismo grado de consanguinidad son rechazadas unas y prescriptas otras<sup>19</sup>. Todo lo cual nos remite al postulado de la autonomía de la organización lingüística, transpuesto aquí al plano de la organización del parentesco como instauración de un orden que no resulta simplemente de las leyes naturales (biológicas).

Hasta el momento hemos considerado los aspectos analógicos que toma en cuenta Lévi-Strauss para la aplicación del modelo lingüístico al dominio de la antropología. Pero tales aspectos sólo adquieren el valor que autoriza, a criterio de Lévi-Strauss, su transposición, si es posible admitir que el parentesco constituye por sí mismo un sistema de comunicación y, en tal sentido, resulta comparable a la lengua. Esta es la hipótesis que asume Lévi-Strauss y lo conduce a notables constataciones en la investigación de las estructuras elementales del parentesco: "El sistema de parentesco es un lenguaje; no es un lenguaje universal, y otros medios de expresión y de acción pueden ser preferidos a él. Desde el punto de vista del sociólogo, esto equivale a decir que en presencia de una cultura determinada, se plantea siempre una cuestión preliminar: ¿es el sistema sistemático? Tal cuestión, en primera instancia absurda, no lo sería en verdad sino en relación a la lengua; pues la lengua es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar, y el todo de su existencia está en la significación. Por el contrario, la cuestión debe ser examinada con un rigor creciente, a medida que nos alejamos de la lengua para abordar otros sistemas, que pretenden también a la significación, pero cuyo valor de significación resta parcial, fragmentario o subjetivo: organización social, arte, etc."<sup>20</sup>.

Sobre la base de esta postulación previa, es posible establecer una hipótesis de trabajo para investigar los intercambios matrimoniales "establecer que el conjunto de las reglas de alianza observables en las sociedades humanas no deben ser clasificadas —como se lo hace generalmente— en categorías heterogéneas y diversamente intituladas: prohibición del incesto, tipos de matrimonios preferenciales, etc. Ellas representan diversas maneras de asegurar la circulación de las mujeres en el seno del grupo social, es decir, de reemplazar un sistema de relaciones consanguíneas, de origen biológico, por un sistema sociológico de alianza. Esta hipótesis de trabajo una vez formulada, sólo nos queda emprender el estudio matemático de todos los tipos de intercambio concebibles entre  $n$  participantes (*partemai-*

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>20</sup> *Anthropologie structurale*, p. 58.

res) para deducir las reglas de matrimonio puestas en obra en las sociedades existentes. Al mismo tiempo, descubriríamos otras, correspondientes a sociedades posibles. Finalmente comprenderíamos su función, su modo de operación, y la relación entre formas diferentes" <sup>21</sup>.

Esta hipótesis constituye la base en que se sustenta la investigación sobre el parentesco. Pero la condición esencial que ha permitido llevarla a cabo consiste en "considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una suerte de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, un cierto tipo de comunicación. Que el 'mensaje' esté aquí constituido por las *mujeres del grupo* que *circulan* entre los clanes, linajes o familias (y no, como en el lenguaje, por las palabras del grupo circulantes entre los individuos) no altera en nada la identidad del fenómeno considerado" <sup>22</sup>.

En este mismo texto, se hallan puestas las bases de planteos posteriores (*El pensamiento salvaje*), pues se postula la idea general de que los diversos aspectos de la vida social, incluyendo el arte y la religión, consisten en definitiva en fenómenos cuya naturaleza converge con la del lenguaje. Esto abriría la posibilidad de elaborar un código universal que expresaría las propiedades comunes a las estructuras específicas, correspondientes a cada aspecto" <sup>23</sup>.

Finalmente, la "revolución copernicana" a la que alude Lévi-Strauss que abre el camino a desarrollos recientes en el campo sociológico, consiste en "interpretar la sociedad en función de una teoría de la comunicación. Hoy esta tentativa es posible en tres niveles: pues las reglas de parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes" <sup>24</sup>. Todo el programa desarrollado por las *Mitológicas* se halla ya en germen en los textos citados. . .

### 3. *El universo del sentido en el enfoque estructural. Sentido, sujeto y mundo en la problemática actual de la lingüística.*

El examen de los postulados metodológicos del modelo lingüístico y de las bases teóricas de su aplicación en el dominio de las cien-

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 95.

cias sociales, nos permiten evaluar el cambio de perspectiva operado en relación al problema del sentido. Si confrontamos las posiciones de Saussure y Lévi-Strauss con respecto al lenguaje como sistema de comunicación, advertimos lo siguiente:

1) *Saussure*: al considerar la lengua como institución social, en cuanto sistema de comunicación (código), presupuesto siempre por los actos del discurso individual (palabra), determina el universo del sentido como objetivo, supraindividual e inconsciente.

2) *Lévi-Strauss*: generaliza este encuadre a todo el ámbito de la conducta social, considerando el universo social como un complejo universo de comunicación (sistema) que, a su vez, es objetivo, supraindividual e inconsciente.

El común denominador teórico de las dos posiciones consideradas consiste, en primer lugar, en la delimitación del universo del sentido como objetivo, supraindividual e inconsciente. Supraindividual, en cuanto al código, como sistema de reglas que constituyen la lengua, es una institución social; objetivo, porque en cuanto sistema que articula *significante y significado*, constituye un campo autónomo de significación; inconsciente, en cuanto el código que sustenta los actos de palabra, se halla ya en ejercicio antes de que el sujeto parlante tome conciencia de él. Esta concepción del sentido implica que, ya se trate del acto de discurso individual del sujeto parlante, o de la conducta social en general, sea posible considerarlos como mensajes que es preciso descifrar a partir de los códigos (como institución objetiva) presupuestos por ellos. De tal modo, la significación de los mensajes se determina en función del código.

En los dos casos considerados, el universo del lenguaje en tanto sistema de comunicación, constituye una estructura que se basta a sí misma, una organización autónoma susceptible de ser considerada independientemente de toda realidad extralingüística. Su organización propia no es un calco de la realidad exterior, ni una réplica del pensamiento del sujeto. Por ello puede establecer Hjelmslev como postulado metodológico: "Es científicamente legítimo describir el lenguaje como siendo esencialmente una entidad autónoma de dependencias internas, en una palabra, una estructura"<sup>26</sup>. En tal sentido, la lengua como sistema —contexto de relaciones de oposición y diferenciación que define a sus elementos— se halla presupuesta en el acto del sujeto parlante, estableciéndose entre ellos la relación estructura/acontecimiento. El sujeto parlante se halla así en dependencia

<sup>26</sup> L. HJELMSLEV, *Essais linguistiques* (Copenhague, 1959), p. 21.

con respecto a la lengua como estructura. Como, a su vez, la lengua constituye un mecanismo inconsciente de relaciones, se ubica en una "localización" descentrada con respecto al sujeto. El universo del sentido queda de tal modo radicado en un nivel distinto al de la conciencia. Finalmente, en cuanto ese universo del sentido constituye una institución social, como sistema de comunicación supraindividual, se impone como una instancia objetiva que sobredetermina los actos propios del habla individual.

Este enfoque presupone en su conjunto una inversión de perspectivas con respecto al modo de concebir el sentido: en lugar de considerar el universo del sentido y, consiguientemente el lenguaje, centrado en el sujeto como su lugar originario, es el sujeto el que a través del ejercicio de la palabra *se ubica* en relación al universo del sentido. Hablar es someterse a las reglas de juego fijadas por el código, y es en función de ellas que se hace posible efectuar las variaciones significativas que designan a su autor individual según la posición que asume en el juego, así como un ajedrecista se identifica como "ajedrecista" por la táctica que imprime a sus jugadas<sup>26</sup>. De tal manera, no sólo es el sujeto el que *gira en torno* al mundo del sentido, en lugar de ser su centro, sino que paralelamente la conciencia que el sujeto tiene de la significación tematiza tan sólo un aspecto limitado de ella (significado "para el sujeto"), y se halla sobredeterminada por los efectos de sentido de un código inconsciente (lengua) para el sujeto parlante. Esta problemática resulta convergente, en este punto, con la perspectiva freudiana, en la medida en que ésta pone al descubierto mecanismos de simbolización inconscientes que comprometen dimensiones básicas de la articulación lingüística: semejanza y contigüidad, como lo ha puesto de manifiesto Jakobson desde el punto de vista de la lingüística<sup>27</sup>, y Lacan<sup>28</sup>, en el encuadre psicoanalítico (si bien con ciertas discrepancias, que no hacen al fondo de la cuestión que ahora nos ocupa). Tales mecanismos ponen a su servicio todos los recursos de la retórica<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cf. EMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, Gallimard, 1966), esp. XVIII, *Structure des relations de personne dans le verbe*, pp. 225 y ss.

<sup>27</sup> ROMAN JAKOBSON, *Essai de linguistique générale* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1963), p. 65.

<sup>28</sup> JACQUES LACAN, *Écrits* (Paris, Éditions du Seuil, 1966). Cf. el índice de Jacques-Alain Miller, III, A, 2, *Metáfora y metonimia*.

<sup>29</sup> BENVENISTE, *op. cit.*, esp. VII, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, p. 68.

Si consideramos ahora el dominio total de la cultura, aplicando el criterio estructural, ésta se presenta como la institución de un orden que somete los datos naturales a un sistema de significación, cuya función es la comunicación. "La cultura es también un sistema que distingue lo que tiene sentido y lo que no lo tiene"<sup>80</sup>. "Todo lo que pertenece al dominio de la cultura revela en el fondo valores, sistemas de valores, articulación entre los valores"<sup>81</sup>.

Sobre la base de este encuadre estructural con respecto a la organización propia del mundo del sentido, se abre la posibilidad de replantear todo un campo de problemas relativos al papel que desempeña el sujeto y la situación en el funcionamiento integral del lenguaje. Se trata de la cuestión relativa a las relaciones entre sentido, sujeto y mundo en las investigaciones más recientes de la lingüística estructural. El punto de referencia central se halla en los problemas relativos a las complejas relaciones que ligan lengua y palabra, estructura y función; ¿qué relación media entre la producción de la frase y su articulación en la estructura de la lengua? La elaboración de esta temática conduce a Chomsky a enfrentarse con la versión mecanicista y empirista de la estructura, dominante en Estados Unidos, y encierra implicaciones esenciales para la filosofía del lenguaje. Una interrogación fundamental orienta su planteo: ¿cómo se produce la lengua? Pues cada sujeto parlante fabrica en cierto modo su lengua, sobre la base de modelos ya dados. Pero lo decisivo consiste en comprender de qué modo la fabrica, y Chomsky lo intenta examinando el modo de adquisición del lenguaje. Ahora bien, no se trata, para Chomsky, de recurrir simplemente a los conceptos de comportamiento y aprendizaje, sino que reclama como necesario "un concepto de aquello que es aprendido —una noción de competencia— que está fuera de los límites conceptuales de la teoría psicológica comportamentista"<sup>82</sup>. El análisis de la competencia lingüística, se orienta en una idea fundamental de Humboldt: "Parece claro que debemos considerar la competencia lingüística, el conocimiento de una lengua —como un sistema abstracto que subtiende la ejecución (*performance*), sistema constituido por leyes que concurren a determinar la forma y el sentido intrínseco de un número potencialmente infinito de frases. Tal sistema —una gramática generativa— da una explicación de la

<sup>80</sup> PIERRE DAIK, PIAGET, ALTEUSSER, FOUCAULT, BARTHES, BENVENISTE, LAGAN, WAEL, *Claves del estructuralismo* (Buenos Aires, Calden, 1969), *Estructurismo y lingüística*, p. 112.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> NOAM CHOMSKY, *Le langage et la pensée* (Paris, Payot, 1969), p. 10A..

idea humboldtiana de 'forma de lengua'; que Humboldt, en una nota oscura pero sugestiva de su gran obra póstuma *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, define como ese sistema invariable y constante de procesos que subtienden el acto mental que eleva las señales articuladas estructuralmente organizadas a una expresión del pensamiento. Tal gramática define una lengua en el sentido humboldtiano, es decir 'un sistema recursivamente generado, donde las leyes de generación son fijas e invariables, pero donde el dominio de su aplicación y la forma precisa en que se las aplica no están de ningún modo especificados'<sup>33</sup>. Hemos transcrito íntegramente el pasaje pues en él se halla expresada con la mayor exactitud la problemática teórica que desarrolla Chomsky. A través de él se advierte el sentido preciso en que busca investigar las operaciones del sujeto del habla en su aptitud parlante, en cuanto capacidad que le posibilita reproducir, variándolos infinitamente, ciertos modelos.

El problema del lenguaje queda así focalizado en el sistema de transformaciones que permiten pasar de una estructura sintáctica a otra, de un determinado tipo de enunciado a otro. Con ello se trata de analizar el sistema que regula las transformaciones, como base para comprender la producción de la lengua. Es el aspecto dinámico y productor de la lengua, como sistema de transformaciones, el que le sirve de punto de referencia para comprender el aspecto de la competencia individual, en cuanto gramática interiorizada del sujeto parlante u oyente, y a la vez el aspecto de la lengua como institución<sup>34</sup>. En síntesis, se equilibran los dos aspectos complementarios de lengua y palabra, a través del sistema dinámico que los vincula. Tomando como punto de partida el sistema de producción de la lengua, se abre el camino para comprender el papel del sujeto y su mundo en la dinámica histórica de la producción de la lengua. Mediante el análisis de las producciones lingüísticas se hace posible comprender, a la vez, la organización mental que supone en el sujeto parlante y su situación en el mundo, mediada por el universo de la lengua, como producción de sentido. Se establece el nexo con la realidad extralingüística (pensamiento y mundo) a través de la mediación de la lengua como producción.

En la perspectiva que caracterizamos como intento de ubicar al sujeto y su situación, a partir del universo del lenguaje, tiene particular importancia el trabajo de Benveniste, que intenta especificar

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 108-107.

<sup>34</sup> JEAN PIAGET, *Le structuralisme* (Paris, P.U.F., 1966), p. 72.

el nivel propio de la frase en el contexto del discurso del sujeto parlante. Lo hace apoyándose en la distinción de niveles del análisis lingüístico<sup>35</sup>. El nivel fonemático y el merismático (que corresponde al nivel de los rasgos distintivos de los fonemas) constituyen los niveles inferiores del análisis. Pero, se interroga Benveniste, ¿cuál es el criterio que nos ha permitido distinguir los elementos que corresponden a los respectivos niveles? Su respuesta destaca la importancia de la noción de sentido: "El *sentido* es en efecto la condición fundamental que debe cumplir toda unidad de cualquier nivel para obtener *status* lingüístico. Decimos bien de todo nivel: el fonema no tiene valor *simp* como discriminador de signos lingüísticos, y el rasgo distintivo, a su vez, como discriminador de fonemas. La lengua no podría funcionar de otra manera"<sup>36</sup>. Y agrega: "En lugar de soslayar el 'sentido' e imaginar procedimientos complicados —e inoperantes— para dejarlo fuera de juego reteniendo solamente los rasgos formales, más vale reconocer francamente que él es una condición indispensable del análisis lingüístico"<sup>37</sup>. El criterio de niveles de análisis, permite reconocer la especificidad de un nivel que corresponde a la frase. Esta se distingue de las restantes unidades lingüísticas en cuanto, si bien contiene signos, no es en sí misma un signo, contrastando en tal sentido con los conjuntos de signos pertenecientes a los niveles inferiores al de la frase<sup>38</sup>, de donde resulta posible distinguir dos dominios de la lengua: "La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción. De ahí concluimos que con la frase salimos del dominio de la lengua como sistema de signos, y entramos en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso"<sup>39</sup>.

La frase constituye así una unidad, la unidad del discurso, en cuanto segmento del discurso, pero no como unidad distintiva en relación a otras unidades del mismo nivel. Es pues una "unidad completa" que tiene, a la vez, "sentido y referencia: sentido porque está informada de significación, y referencia porque se refiere a una situación dada. Los que comunican tienen justamente esto en común, una cierta referencia de situación, a falta de la cual la comunicación como tal no se opera, siendo el sentido inteligible, pero quedando la 'referencia' desconocida"<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> BENVENISTE, *op. cit.*, p. 119.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

Tales consideraciones sirven de base a Benveniste para distinguir dos acepciones de la noción de sentido. Una, que caracteriza de la manera siguiente: "En la lengua organizada en signos, el sentido de una unidad es el hecho de que ella tiene un sentido, que es significativo. Lo que equivale a identificarla por su capacidad de llenar una 'función proporcional'"<sup>41</sup>. Pero la otra acepción se descubre cuando interrogamos cuál es el sentido, con lo cual entramos en el dominio de la referencia del lenguaje al mundo de objetos. "Cada enunciado, y cada término del enunciado, tiene así un referente, cuyo conocimiento está implicado por el uso nativo de la lengua. Ahora bien, decir *cuál es* el referente, describirlo, caracterizarlo específicamente, es una tarea distinta, con frecuencia difícil, que no tiene nada en común con el manejo correcto de la lengua"<sup>42</sup>. En otro contexto, Benveniste caracteriza las dos distintas dimensiones del sentido como *semiótica* y *semántica* respectivamente<sup>43</sup>. Por una parte, afirma, sólo se reconoce como perteneciente a la lengua lo que tiene sentido, sin que importe cuál sea, correspondiendo este nivel a la dimensión semiótica, que delimita el campo de lo que tiene sentido. Pero, por otra, cuando pasamos a la dimensión semántica, el sentido resulta del "enclavamiento, de la apropiación en la circunstancia y de la adaptación de los diferentes signos entre sí. Es abiertamente imprevisible, mientras que la semiótica es el sentido cerrado sobre sí y contenido de alguna manera en sí mismo"<sup>44</sup>.

Hemos visto anteriormente que el análisis lingüístico estructural adoptó como táctica necesaria para descubrir el sistema de la lengua, considerar el lenguaje independientemente de la realidad extralingüística. Esta fue la condición para descubrir la compleja articulación del universo de la comunicación. Pero el resultado de los análisis realizados dentro de ese marco, hace posible ahora plantearse a nueva luz el problema de la referencia del lenguaje al mundo. En tal sentido se encamina el análisis de Benveniste, y en ello reside uno de sus aportes esenciales. Pero es preciso comprender que no significa recaer en consideraciones añadidas a partir de la realidad extralingüística, sino que apoyándose en la articulación inmanente al lenguaje como sistema de comunicación, se trata de descubrir el *valor* que adquieren por su integración dentro del orden instituido por el lenguaje, los factores extralingüísticos. Este análisis del funciona-

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 130.

<sup>43</sup> *Claves*, p. 111.

<sup>44</sup> *Ibid.*

miento total del lenguaje es el que ha realizado Jakobson, proponiendo un esquema de las funciones fundamentales que se hallan interrelacionadas en él. Tales funciones tratan de poner en evidencia el sistema de reglas que determinan el funcionamiento del lenguaje, que involucra el orden de la palabra y la referencia a la situación.

De todo lo expuesto podemos concluir que sobre la base del examen del sistema de la lengua se hace posible pasar al análisis de sistema en la producción de la frase, y en este nivel es posible restablecer en todo su alcance el papel del sujeto y la referencia al contexto (mundo). Vemos pues que no hay hechos aislables en ningún nivel del lenguaje. El descubrimiento del sistema o estructura, no significa establecer un automatismo del discurso, sino su naturaleza siempre articulada, el orden propio instaurado por él. La misma producción del discurso no constituye una arbitrariedad, su carácter creador no es identificable con una irrupción que se mantendría segregada, sino que por el contrario, la naturaleza misma del lenguaje hace que todo acontecimiento sea en él articulado y genere en un constante proceso un contexto creciente de relaciones. Por ello, reconocer el carácter singular de la organización del discurso, no puede entenderse simplemente en el sentido de que el discurso constituya una irrupción absoluta, carente de organización, sistema. La creatividad del discurso reside, por el contrario, en el complejo contexto de relaciones en que se articula. Si el discurso reobra sobre el sistema de la lengua, ello no es porque se halle fuera de toda articulación, sino precisamente por su carácter organizado. Como lo ha señalado Barthes, el discurso mismo en cuanto conjunto de frases está organizado y es precisamente en cuanto organizado que aparece como "mensaje de otra lengua". Por ello es posible reconocer en el discurso sus unidades y las reglas a que se ajusta como su gramática<sup>45</sup>. O sea que, si bien hay que admitir la naturaleza específica de la organización del discurso, que lleva a hablar hasta de un código propio, es preciso evitar que una decepción prematura, alimentada por cierta precipitación en la exigencia de resultados que dependen de una investigación en marcha, conduzca a frenarla frente a zonas postuladas de "misterio", por ejemplo, la palabra<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Cf. ROLAND BARTHES, *Elementos de semiología* (Buenos Aires, Edit. Tiempo Contemporáneo, Comunicaciones, 1970). A. J. GREMAB, *Sémantique structurale* (Paris, Larousse, 1966).

<sup>46</sup> Es ésta la desviación que encuentro en ciertos planteos de Ricoeur, cf. op. cit., *La structure, le mot, l'événement*, p. 97.

4. *Estructuralismo y filosofía del lenguaje.*

El cambio de enfoque operado por la lingüística estructural y sus aplicaciones en el dominio de las ciencias sociales consiste, esquemáticamente caracterizado, en partir del universo del sentido, como sistema de signos, para entender el modo de inserción y de juego que en él cumple el sujeto parlante como productor de lenguaje, y el mundo, como su contexto, en cuanto son los dos polos que constituyen, de diverso modo, los referentes reales del lenguaje. Esta perspectiva es exactamente inversa a la que intenta desarrollar una teoría de los signos tomando como punto de partida los actos significantes del sujeto parlante. El sistema constituye ahora el campo de juego dentro del cual toman parte y se identifican a sí mismos los sujetos en recíproca relación entre sí y con el mundo, asignando dentro de él un valor tanto a los sujetos como a sus contextos o situaciones del lenguaje. Se trata entonces de investigar el sistema de tales relaciones que podríamos llamar de *valor de comunicación*, que mediatiza las relaciones intersubjetivas y su referencia al mundo. Por su misma coherencia interna, este encuadre se extiende a todo el proceso de la sociedad y la cultura.

Queda así delimitada una problemática que compromete a la filosofía del lenguaje en su totalidad y que, al abrir nuevas perspectivas de reflexión sobre los procedimientos y resultados del análisis semiológico, permite reinterpretar a nueva luz los planteos más importantes en que aquélla se ha sustentado. Por tal razón se impone revisar el contexto de problemas desarrollados en torno a ese dominio a través de la tradición filosófica, tal como lo hace Chomsky, en particular por lo que respecta a la escuela cartesiana y a las notables reflexiones y anticipaciones de Humboldt<sup>47</sup>. Otro tanto cabe realizar en relación a la fenomenología del lenguaje, para ubicar el nivel en el que se despliegan los análisis de Husserl y Merleau-Ponty, sobre todo si se tiene en cuenta que este último integró al planteo fenomenológico la distinción de Saussure entre lengua y palabra, a través de la oposición entre "palabra hablante" y "palabra hablada"<sup>48</sup>. Un problema esencial a considerar en Husserl es el papel que desempeña la reducción fenomenológica en la delimitación y tematización del universo del sentido, que hace posible desarrollar un examen inmanente

<sup>47</sup> Cf. N. CHOMSKY, *Lingüística cartesiana* (Madrid, Gredos, 1980).

<sup>48</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción* (París, Gallimard, 1949), p. 229. Cf. *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, p. 61.

del lenguaje, en cuanto los análisis se mantienen dentro del circuito del sentido como correlato de los actos intencionales<sup>49</sup>. Este problema adquiere singular importancia si consideramos, especialmente, la teoría "glosemática" de Hjelmslev, donde la concepción combinatoria de la lengua hace posible poner entre paréntesis la realidad extralingüística. A su vez, la idea de una combinatoria semántica, tal como queda bosquejada por Greimas en su *Sémantique structurale*, requiere un examen de sus vinculaciones con el concepto de "presuposición lingüística" de Strawson, como lo ha destacado Ducrot<sup>50</sup>. La consideración del lenguaje como un juego sujeto a ciertas reglas, implicada en esa concepción, impone además revisar la idea de "juegos de lenguaje" (*Sprachspiele*) propuesta por Wittgenstein<sup>51</sup>. En cuanto a la distinción, puntualizada por Benveniste, entre dos acepciones del término sentido, ella involucra todo el contexto de problemas planteados por Husserl y Frege, el primero a través de la relación entre mera intención y adecuación (*Erfüllung*), el segundo, en los conceptos de sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), característicos, para él, de la doble dimensión del lenguaje<sup>52</sup>. Todas estas reflexiones repercuten en la interpretación de la filosofía de Heidegger,

<sup>49</sup> Jacques Derrida en su introducción a la versión francesa del trabajo de Husserl sobre el origen de la geometría (inicialmente publicado por W. Biemel como anexo III del volumen de Husserliana VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (La Haya, Nijhoff, 1954), pp. 385-386), interpreta lo trascendental como "Diferencia", en el sentido que este concepto adquiere en la semiología estructural. Cf. *L'Origine de la Géométrie* (Paris, P.U.F., 1962), Introduction, p. 171. También en relación al problema de la "tradicionalidad" de las objetividades ideales, considera el papel de la "escritura" (*op. cit.*, p. 88). Allí se refiere a la necesidad de considerar los rasgos específicos de la escritura a diferencia de la lengua hablada. Derrida considera un pre-concepto de la lingüística el privilegio acordado a la palabra en detrimento de la escritura. Esta problemática puede consultarse en las obras del mismo autor, *De la grammatologie* (Paris, Minuit, 1967), y *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967). Cf. también RICHARD, *Le conflit...*, p. 254.

<sup>50</sup> Cf. OSWALD DUCROT, *Le structuralisme en Linguistique*, en la obra colectiva *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris, Seuil, 1968), p. 85.

<sup>51</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques* (Paris, Gallimard, 1961), especialmente los párrafos 64-77. Véase también MAX BLACK, *A companion to Wittgenstein's Tractatus* (London, Cambridge University Press, 1964), en particular pp. 222, 225; y JUSTUS HARTNACK, *Wittgenstein und die Moderne Philosophie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1962), IV, 2, pp. 56 ss.

<sup>52</sup> Cf. GOTTFRED FRENZ, *Sinn und Bedeutung, en Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), pp. 38 ss. P. Ricoeur se ha ocupado de este problema en *La structure, le mot, l'événement, en Le conflit des interprétations*, véase p. 87. En esa misma obra realiza un examen de la concepción fenomenológica del lenguaje en Husserl y Merleau-Ponty, confrontándola con el encuadre estructural y sus resultados.

particularmente en lo que respecta a sus dilucidaciones sobre el lenguaje<sup>53</sup>. Es preciso señalar también que la preeminencia acordada a la comunicación sobre la representación, en cuanto meta de la función lingüística, en el estructuralismo, y su orientación más reciente hacia el problema de la producción de la lengua, en el caso de Chomsky, se hallan en conexión con una tesis de Marx sobre el lenguaje como "conciencia práctica", que reclama un examen detenido. En ella se destacan tanto el carácter de "productos" que invisten la conciencia y el lenguaje, como la dependencia de éste con respecto al intercambio: "...el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres"<sup>54</sup>. La vinculación con la problemática marxista es múltiple, ya que también en relación al problema de las ideologías, las investigaciones semiológicas han abierto, especialmente a través de los trabajos de Barthes<sup>55</sup>, la posibilidad de descubrir los aspectos ideológicos comprometidos a nivel de las formas, es decir, el contenido ideológico de las formas, examinando la dimensión connotativa de la articulación lingüística.

El amplio alcance de la temática comprometida en el estructuralismo ha llevado a una reinterpretación del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, despejando dominios de problemas que conciernen a la reflexión filosófica que interroga por el orden propio de la ciencia y la delimitación de campos epistemológicos. Foucault propuso la idea de un análisis de las técnicas de interpretación en Marx, Nietzsche y Freud. A manera de introducción a "esta idea acerca de una historia de las técnicas de interpretación", señala que "el lenguaje, en todo caso en las culturas indoeuropeas, hizo nacer siempre dos clases de sospechas: Ante todo la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. El sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto no es, quizás, en realidad, sino un sentido menor, que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido, siendo este sentido a la vez el sentido más fuerte y el sentido 'de debajo'.

<sup>53</sup> Ciertas implicaciones, en cuanto a la ontología fundamental de Heidegger, han sido analizadas por Ricoeur en relación con su propia concepción de la hermenéutica. Cf. *Le conflit...*, esp. pp. 14 ss., 23 ss., y *Heidegger et la question de sujet*, op. cit., p. 222.

<sup>54</sup> MARX ENGELS, *Ideología alemana* (Montevideo, Pueblos Unidos, 1968), p. 31. Cf. también la *Introducción general a la crítica de la economía política* (Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente), I, p. 29.

<sup>55</sup> BOLAND BARTHES, *El grado cero de la escritura* (Buenos Aires, Alvarés, 1967). También los aspectos metodológicos en *Système de la mode* (Paris, Seuil, 1967).

Esto era lo que los griegos llamaban la *allegoría* y la *hipnoia*. Por otra parte el lenguaje hace nacer esta otra sospecha: que el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma propiamente verbal, y que hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son lenguaje"<sup>56</sup>. Este encuadre general del problema que da origen a la necesidad de recurrir a la interpretación, constituye el hilo conductor en función del cual se hace posible considerar que cada cultura, "cada forma cultural dentro de la civilización occidental, ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice"<sup>57</sup>. Finalmente, sobre tal marco de referencia, plantea la cuestión siguiente: "¿Marx, Freud y Nietzsche no han modificado profundamente el espacio de repartición en el cual los signos pueden ser signos!"<sup>58</sup>.

Por su parte Althusser busca constituir una epistemología del marxismo, que supone dos tareas fundamentales: establecer la diferencia que separa la dialéctica de Marx de la de Hegel, y realizar un intento de articular dialécticamente la dialéctica<sup>59</sup>. Todo ello implica un trabajo de reinterpretación del pensamiento de Marx, a través del cual se haga posible precisar la problemática que le es propia<sup>60</sup>.

En cuanto a Lacan, aplicando el enfoque semiológico al psicoanálisis freudiano, considera que los conceptos de éste delimitan un campo que es menester reinterpretar en términos esencialmente lingüísticos<sup>61</sup>. La noción de inconsciente en Freud implica, desde este punto de vista, la ruptura con la relación sujeto-objeto. Ello conduce a Lacan a des-

<sup>56</sup> MICHEL FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, en revista *Eco* n.º 113/115, p. 684.

<sup>57</sup> Para este enfoque más general véase del mismo autor, *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1969), y *L'archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969).

<sup>58</sup> FOUCAULT, *Nietzsche...*, p. 638.

<sup>59</sup> L. ALTHUSSER, *Pour Marx* (Paris, Maspero, 1965); *Lire la Capital* (Paris, Maspero, 1967). Véase el intento de M. GONZALEZ, *Sistema, estructura y contradicción en "El Capital"*, en *Problemas del Estructuralismo* (México, Siglo Veintiuno Editores, 1967), pp. 50 ss. Cf. la crítica de este trabajo realizada por LUCIEN BÉVÉ, *Método estructural y método dialéctico*, en la obra colectiva, *Dialéctico y estructuralismo* (Buenos Aires, Orbelus), pp. 91 ss.

<sup>60</sup> *Lire la Capital*, II, pp. 164 ss. Sobre los problemas epistemológicos véase la presentación de los trabajos de GEORGES CANGUILHEM, realizada por Althusser, *Epistemología e historia de las ciencias*, y por P. MACHÉREY, *La filosofía de las ciencias de Georges Canguilhem*. Ambos trabajos han sido recopilados en *Eco*, n.º 106, pp. 395 ss. y 400 respectivamente. D. G. CANGUILHEM, *cf. La connaissance et la vie* (Paris, Vrin, 1967). Véase también NOËL MOULOU, *Langage et structures. Essai de Logique et sémiologie* (Paris, Payot, 1969), esp. sec. 7 y 8.

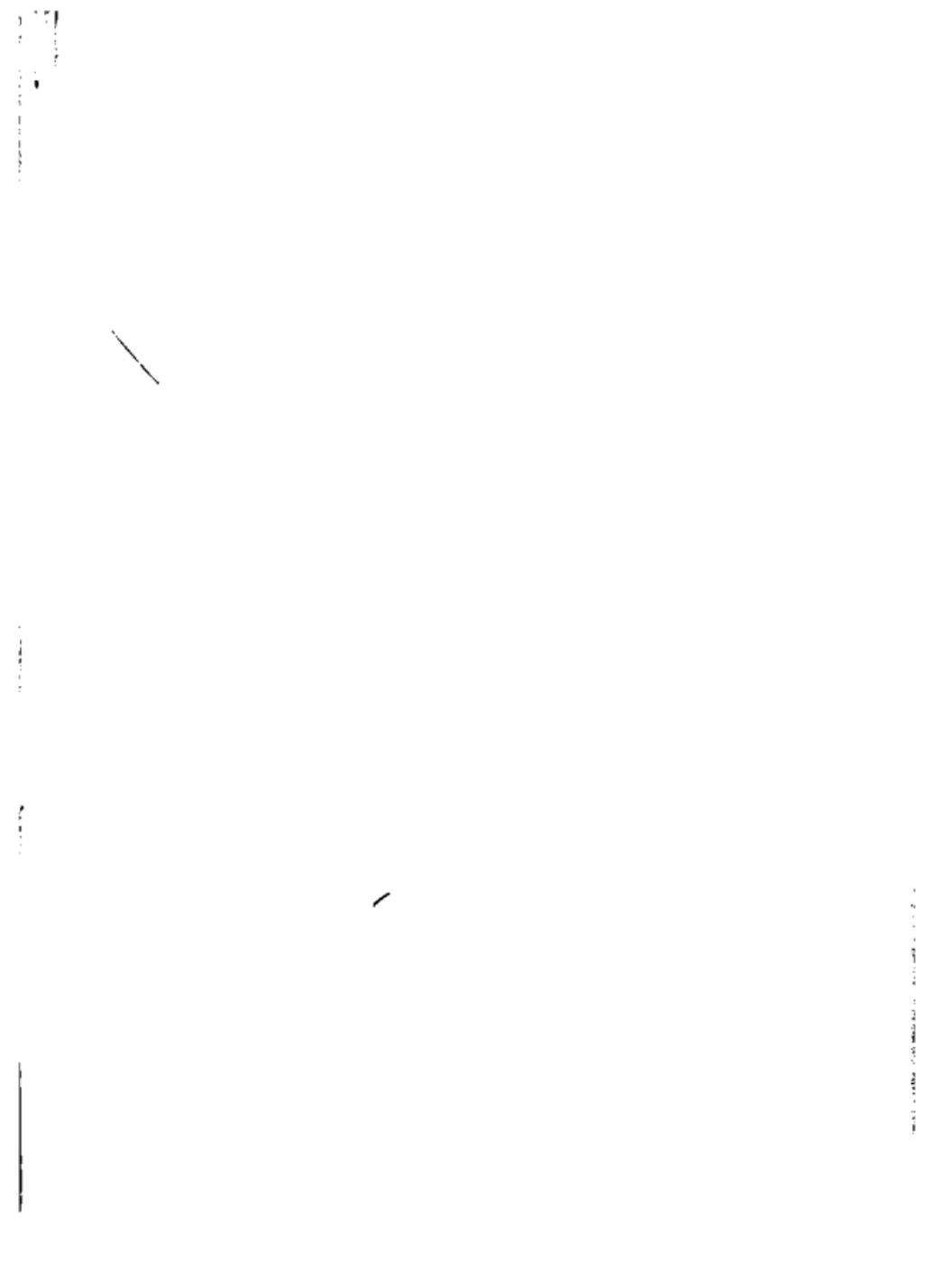
<sup>61</sup> Cf. J. LACAN, *Function et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, en *Écrits* (Paris, Seuil, 1966), p. 287 ss.

pejar la posición propia del inconsciente freudiano a diferencia del concepto pre-freudiano<sup>62</sup>. Resulta así una interpretación de Freud a través de la cual se busca definir y delimitar lo específico de su problemática. Cabe destacar que a lo largo de los planteos a que nos referimos se ponen en evidencia las conexiones internas que vinculan el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud<sup>63</sup>.

Sólo hemos querido indicar algunos problemas y líneas de reflexión que quedan abiertos por el modelo de análisis estructural. La complejidad de problemas que ella involucra, puede advertirse a través de una interrogación que planteamos, de intento, en términos suficientemente generales como para que se haga más apreciable el campo de investigaciones abierto: ¿Cuál es la organización resultante de la experiencia del mundo, que se manifiesta en los sistemas semiológicos como producciones de sentido estructuradas, y correlativamente, cuál es la organización del pensamiento que se halla objetivada en ellas, como producto de un constante proceso de construcción teórica?

<sup>62</sup> Cf. *Position de l'inconscient*, en *Ecrits*, esp. p. 830.

<sup>63</sup> Por su parte RICOEUR, en su libro *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (Paris, Seuil, 1965), sitúa la problemática freudiana en relación con Hegel, Marx y Nietzsche (véase, especialmente, *Livre I. Problematique: Situation de Freud*, pp. 13 ss., y *Livre III. Dialectique: Une interprétation philosophique de Freud*, pp. 337 ss.). Ricoeur lleva a cabo un notable análisis epistemológico que apunta a desencontrar la consistencia propia del discurso freudiano, mostrando tanto los aspectos convergentes como los límites que, a su criterio, presenta la fenomenología en relación con aquél. Para hacerlo, toma en cuenta tanto la orientación seguida por Merleau-Ponty en la última fase de su pensamiento (cf. su prefacio a la obra de A. HUSSERL, *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (Paris, 1960), al que se remite RICOEUR, *op. cit.*, p. 405, nota 90, como los aportes de la lingüística estructural y la escuela de Lacan, proponiendo una interpretación del psicoanálisis como "ciencia exegética" (*op. cit.*, p. 351) y del discurso psicoanalítico como reglado por lo que denomina "semántica del deseo" (*op. cit.*, p. 355). Todo ello sirve de punto de partida para considerar la "crítica concreta" que la semiología y el psicoanálisis realizan de una filosofía abstracta del *cogito* (cf. *Le conflit...*, pp. 238-239). Este tema, ampliamente desarrollado en *Le conflit...*, lo conduce a proponer como "hipótesis de trabajo" lo que llama "reflexión concreta", "es *desir*, el *cogito* mediatisado por todo el universo de signos" (*op. cit.*, p. 260). Lamentablemente no podemos analizar aquí más a fondo las cuestiones que este enfoque plantea.



## EL MÉTODO SOCRÁTICO

Por Victoria Juliá

Este artículo reconoce una doble limitación: 1) Tener en cuenta solamente los testimonios de Aristófanes y de Platón sin entrar en el complicado terreno del llamado "problema socrático". 2) Considerar el problema prácticamente en una sola de las obras juveniles de Platón: el *Cármides*. La elección de este diálogo tiene un motivo. Sócrates no se limita en él (como lo hace, p. e., en el *Eutifrón*) a desenmascarar a uno de los falsarios del saber dejándolo confundido y lleno de resentimiento. El *Cármides* presenta a Sócrates como maestro, desplegando todos los recursos pedagógicos de su método en una técnica de seducción intelectual frente al joven capaz de llegar a convertirse en su discípulo. Nuestra tarea consistirá en desgajar de ese proceso los momentos más significativos, previa caracterización esquemática del medio intelectual en que ese método surge.

*Las Nubes* de Aristófanes encierra una denuncia contra alguien que desde su *phrontistérion*, escuela de almas sabias, atenta contra el "tradicional estilo de vida" ateniense a través de una nueva educación que sorbe el seso a los jóvenes y se alza contra los valores establecidos<sup>1</sup>. Si bien se trata de una crítica general a la sofística (crítica que, por otra parte, Sócrates y Platón podrían suscribir en más de un aspecto) hay un particular ensañamiento con la figura de Sócrates que, paradójicamente, es presentado encarnando todos los vicios y desaciertos de la educación nueva. La explicación de Dover<sup>2</sup> sugiere que a un autor de comedias del siglo V no se le puede exigir discriminaciones demasiado sutiles dentro de un tipo de actividades más o menos similares<sup>3</sup>. Los Sofistas y Sócrates están en lo mismo para Aristófanes, que sólo intenta hacer la caricatura de un modo de vida "anormal", el de los intelectuales, y cuyo fundamento es una gruesa distinción entre lo "normal" y lo "anormal". "Sócrates —dice Dover— era indiferente a lo que Aristófanes, en co-

<sup>1</sup> V. *Nubes*, 94-100 y, especialmente, 899-1130, el largo diálogo entre el razonamiento justo y el razonamiento injusto.

<sup>2</sup> ARISTOPHANES, *Clouds*. Edited with Introduction and commentary by K. J. Dover (Oxford, 1968).

<sup>3</sup> Cf. el paralelo entre Gorgias y Sócrates que traza J. A. COULLEN en "The relation of the *Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes* and Plato's critique of gorgianic rhetoric", en *Harvard studies in classical philology*, vol. 68, 1964.

mún con la mayor parte de su auditorio, consideraba las cosas buenas de la vida. Esa es la razón por la cual lo eligió como víctima de una comedia que explota el lado humorístico de la actividad intelectual" (Introducción, p. LVI).

Simplificado así el problema, Aristófanes queda a la altura de un "inofensivo" libretista para público poco exigente y su testimonio pierde interés filosófico. Pero resulta poco menos que imposible atribuir esa asimilación de Sócrates a los sofistas a la presunta superficialidad de Aristófanes: demasiadas pruebas de agudeza y profundidad la desmienten.

La confusión que se advierte en la comedia es reflejo de una confusión real instalada en el corazón de la *pólis* ateniense, una ciudad incapaz ya de determinar quiénes son sus enemigos y dónde está el verdadero peligro. Aristófanes encarna la mala disposición del público ateniense y crea un personaje que representa lo que Atenas quiere ver en Sócrates y no lo que Sócrates quiere que Atenas encontre en él.

En la *Apología* platónica se libra una difícil batalla entre estos dos Sócrates. Por un lado el de las "dobles acusaciones", especialmente las que vienen de antiguo y le han ido creando, a lo largo de muchos años, un clima de hostilidad demasiado arraigado como para disiparlo con un discurso de defensa. Por otro, el que, indagando incansablemente a sus conciudadanos en una actitud de servicio, no persigue otro fin que el de ayudarlos a hacerse mejores.

En este ambiente tiene lugar la propuesta socrática de un método que permitirá a los atenienses ponerse en situación de emprender una acción beneficiosa para la *pólis*. Aristóteles<sup>4</sup> señala que el ámbito en que Sócrates ejerció su actividad, el de los problemas morales, no se presta para llevar a cabo una empresa de carácter científico<sup>5</sup>. Pero lo verdaderamente importante es precisamente que esa metodología surja en ese terreno, de la esperanza de poder llegar a regular la vida humana —que para Sócrates es vida en la *pólis*—

<sup>4</sup> V. *Metaf.*, 987 b 1 y ss., 1078 b 17 y ss., 1086 a 37 y ss. Cf. las notas de Tricot a estos pasajes en ARISTOTELE, *La Métaphysique* (Paris, Vrin, 1984).

<sup>5</sup> Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, "The fifth-century enlightenment" (Cambridge, 1969): "... quizás a causa de sus primeros estudios científicos, Sócrates insistía en que la ética era un campo del conocimiento exacto que reclamaba la aplicación de un método científico riguroso. Aristóteles consideraba que por ese método la ciencia debía gratitud a Sócrates, pero deploraba que hubiese sido ejercido en una esfera que él consideraba inapropiada." (pp. 424-25).

de acuerdo con un *mátron* que esté más allá de "pasar por lo mismo y no lo mismo".

El *Cármides* parte de la pregunta por la *sophrosyne*, la sabiduría orientada hacia la práctica. Como siempre, esta pregunta primera es formulada "como un pedido de información y no como si estuviese examinando al candidato"<sup>6</sup>. De ahí en adelante Sócrates no hará otra cosa que sacar a la luz las inconsecuencias de las respuestas ofrecidas, volviendo al punto de partida cuantas veces sea necesario. De esa manera procederá a la refutación de Cármides y Critias, y al final del diálogo nos encontraremos con que estamos una vez más en el inicial "¿qué es la *sophrosyne*!". Pero entre la primera y la última pregunta ha pasado algo importante: la refutación de las respuestas equivocadas cumplió su función purificadora y sirvió para despertar en el joven Cármides el deseo del verdadero saber. Este aspecto preparatorio del *elenchos* es sintetizado por Sócrates en 166 cd:

"Yo declaro que hago esto: examinar el razonamiento (*lógos*) en razón de mi propio interés y quizá también del de los otros amigos. ¿O no crees que es un bien común para casi todos los hombres el esclarecer cada una de las cosas cualesquiera sean?"

El criterio de error de las respuestas que se van sucediendo a lo largo del diálogo, es la contradicción que existe entre ellas y una concepción de la *sophrosyne* previa a la indagación. La contradicción sólo puede ser detectada por quien, de alguna manera, ya de antemano posee la respuesta correcta, a saber, Sócrates, a pesar de su negativa en ese sentido:

"Yo investigo siempre contigo el tema propuesto porque no lo conozco. Investigando podré decirte si estoy o no de acuerdo, pero espera a que haya investigado" (165 be).

Esta actitud de pretendida ignorancia<sup>7</sup> es la tan mentada *ironía* socrática que no debe entenderse como un recurso tramposo. Si el interlocutor no es capaz de ir construyendo la respuesta apropiada no "verá" el paradigmático patrón a que debe ajustarse el quehacer humano en cada campo especial. Sería inútil entonces entregarle la fórmula "lista para el consumo", pues ésta no tendría otro valor que el del hablar "dialéctico y vacío" a que se refiere Aristóteles en

<sup>6</sup> R. BOWENSON, *Plato's earlier dialectic*, 2ª ed. (Oxford, 1958). Introd., p. 8.

<sup>7</sup> En 169 b 4 dice presentir o adivinar (*maisthómas*) un atributo esencial a la *sophrosyne*, la utilidad, que le hace dudar de la corrección de las respuestas de Critias.

*De Anima* 402b25-403a2. En 171e-172b prácticamente proporciona la verdadera caracterización de la *sophrosyne*, pero no la reconocerá como tal hasta que el examen la saque a la luz. Simplemente le hace notar a Critias que hasta ese momento "no ha aparecido una ciencia de tales características".

Como señala bien Guthrie, el significado de "engaño" o "fraude" que encierra el término *eironeia* no tiene nada que ver con la ironía que Sócrates emplea cuando dice a alguno de sus jóvenes amigos: "Vamos, examinemos esto nuevamente, porque yo no sé más de lo que tú sabes sobre este asunto". La razón de esta actitud se encuentra en la base misma de su misión, que "no era impartir un cuerpo de doctrina positiva, sino devolver a los hombres su necesidad intelectual e invitarlos luego a unirse a él en la búsqueda de la verdad por medio del método dialéctico de pregunta y respuesta" (Guthrie, p. 447).

En la paulatina aproximación a la verdad que la refutación implica, la función más importante es la que cumple el procedimiento inductivo. Si bien resulta difícil identificar a éste con alguno de los tipos de inducción que hoy podemos encontrar en un manual de lógica, es indudable (y Aristóteles es el primero en reconocerlo) que allí están los cimientos de la *epagogé*.

En el *Cármides* no ocurre, como en otros diálogos, que a la pregunta *¿éste?* se responde con casos particulares. Cármides primero y después Critias contestan con enunciados generales que son supuestas definiciones. Para refutarlas Sócrates, en mayor o menor medida, usa la inducción<sup>8</sup>. Las respuestas son desautorizadas mostrando cómo la pretendida nota definitoria de la *sophrosyne* es en realidad ajena a ella. En el caso, por ejemplo, de la primera definición (159b)<sup>9</sup> Sócrates sigue los siguientes pasos: 1) considera distintas actividades (escribir, leer, tocar la cítara, luchar, etc.) en las que lo sabio (*sôphron*) es la rapidez y no la lentitud. Se extrae entonces una primera conclusión general: en las actividades propias del cuerpo (*katá tó sóma*) la rapidez es lo mejor y, por lo tanto, lo sabio (159cd). 2) hace la misma caracterización en relación a las actividades propias del alma (*tá perí tén psukhén*) (159e-160b).

<sup>8</sup> Salvo en el caso de la segunda definición donde la refutación tiene lugar apelando a la autoridad de Homero (160 e-161 b).

<sup>9</sup> La *sophrosyne* es la lentitud o la falta de precipitación (*hesychiôtês*) en las acciones.

Así se llega a una conclusión que desautoriza la definición propuesta:

"... en todas las cosas relacionadas con el alma y en todas las relacionadas con el cuerpo la rapidez parece ser mejor que la lentitud" (160 b).

Al solicitarse una nueva respuesta, hay una recomendación que no puede pasarse por alto: Sócrates le indica a Cármenes que aplique su inteligencia y se observe a sí mismo considerando las cosas que en él produce la *sophrosyne* para que, reuniéndolas (*kai pánta táuta sullógisámenos*), diga qué le parece que es (160d). Esto supone la presencia de la *sophrosyne* en Cármenes, suposición que no es posible determinar hasta qué punto es tomada en serio por Sócrates. Pero lo que aquí interesa es que se está señalando el carácter del procedimiento a seguir para alcanzar la verdad y que consiste en reconocer las producciones propias de la *sophrosyne* y separar, mediante una operación intelectual, la presencia en ellas del rasgo común que las hace ser sabias, a saber, la *sophrosyne* misma.

En el fondo de todo esto hay un permanente juego entre "universal" y "particular", entre apriorismo y experiencia, que la mayéutica y la doctrina de la reminiscencia tratarán de justificar.

Las sucesivas respuestas irán complicando el panorama con contradicciones (*aloguiai*) inadmisibles y que Sócrates reseña en el resumen final (175a-176a). Se impone reconocer que el examen aparentemente ha fracasado. Pero es el momento en que Cármenes, convencido al principio de poseer la *sophrosyne*, declara:

"Yo ya no sé, Sócrates, si la poseo o no. ¿Cómo podría saber yo lo que ustedes no han podido determinar qué es?" (176 a).

Queda dispuesto entonces a reiniciar junto con Sócrates la investigación malograda. El objetivo inmediato del método se ha cumplido. De ahí en adelante queda casi todo por hacer, porque se ha cumplido la condición previa a todo hacer y que se sintetiza en estas palabras de Mondolfo<sup>10</sup>: "La satisfacción de la exigencia heraclítica del *lógos* común, según Sócrates se puede alcanzar mediante el diálogo, esto es, mediante la cooperación, la solidaridad investigativa de los distintos sujetos, que en la coincidencia recíproca pueden encontrar lo subjetivo que es también objetivo, lo individual que es también universal".

<sup>10</sup> R. MONDOLFO, *Sócrates*, 2ª ed. (Ba. As., EUDORA, 1969), p. 35.

1

2

3

## EL MÉTODO DIALÉCTICO EN PLATÓN

Por María Elena Lasala

Una exposición sobre la naturaleza del método platónico debe hacerse cargo de una primera y computable cuestión: mientras Platón habla de la dialéctica en singular y se refiere a ella sin mencionar ningún cambio significativo en su concepción metodológica a lo largo de su obra, la mayoría de los intérpretes coinciden en la dificultad de descubrir un sentido unitario en este aspecto del pensamiento platónico<sup>1</sup>. El punto de vista que intentamos desarrollar parte de la conciencia de esta dificultad y propone una comprensión de la dialéctica platónica que encierra la posibilidad de atenuar el problema. Como base de la interpretación, sostenemos la imposibilidad de comprender en forma aislada los textos que se refieren expresamente al método y, en consecuencia, la convicción de la inseparabilidad de la metodología y de otros aspectos fundamentales de la filosofía platónica<sup>2</sup>.

### I

#### *La forma fundamental del método: El diálogo*

Podría decirse que no existe comentario sobre Platón que deje de señalar el papel excepcional del diálogo en su filosofía. Es ya un lugar común que el diálogo, como forma de expresión de casi la totalidad de la obra platónica, se explica, desde un punto de vista estrictamente filosófico, por la concepción del diálogo como método, como la forma fundamental de llevarse a cabo el proceso del pensar (el nombre mismo del método, "dialéctica", lo ilustra). Sin embargo,

1 Según R. BOWENSON (*Plato's Earlier Dialectic*), hay muchos elementos en la noción platónica de la dialéctica cuya conexión es difícil de establecer. Habría una neta diferencia entre la dialéctica en *República* y *Fedón*, por un lado, y en *Peдро*, *Sofista*, *Político* y *Fúlebo*, por el otro. El significado de la palabra "dialéctica" habría sufrido así "una alteración sustancial en el curso de los diálogos" (p. 70) y la explicación de la falta de indicaciones platónicas al respecto debería buscarse en la tendencia de Platón a usar este término para referirse a lo que en cada etapa de su "evolución" consideraba como el método supremo.

2 Para V. GOLDSCHMIDT (*Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*), la unidad de sentido del método dialéctico no puede descubrirse mientras se tenga como única base de interpretación los textos metodológicos, sin establecer ninguna conexión entre ellos y la estructura de los diálogos. Goldschmidt parte de la inseparabilidad de ambos aspectos: el método real de Platón resultaría así de una integración de su teoría del método con la práctica metódica que pretende estar fundada en esa metodología, con la marcha del pensamiento que genera las distintas "doctrinas" y se expresa en la estructura de los diálogos.

la cuestión de las razones por las que Platón concebía el diálogo como la forma necesaria de la búsqueda filosófica no ha recibido aún, a nuestro entender, una respuesta satisfactoria. Algunos estudiosos han querido resolver el problema mediante la reducción de esta convicción platónica a la condición de "fenómeno histórico" (R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 70) : 1) La forma de vida de la "polis" clásica —en especial, la democracia ateniense— exigía "la acomodación de la conducta del individuo a la presencia de un espectador". "La naturaleza de un hombre griego es inseparable de la comunidad. Ser visto y ser oído es una condición indispensable para la vida y la forma griegas" (P. Friedländer, *Plato. An Introduction*, p. 154). La inherencia de la conversación a la vida, el carácter social del pensamiento en la democracia ateniense, explicarían en primer lugar el papel asignado por Platón al diálogo. 2) Un segundo modo de explicación parte de la historia personal de Platón, del hecho decisivo de su encuentro con Sócrates. La concepción del diálogo como forma fundamental del método se explicaría así por la supervivencia más o menos inconsciente de la típica conversación socrática —la refutación— en la concepción platónica del método dialéctico.

Si bien ambos modos de explicación constituyen respuestas a determinados problemas, dejan intacta la verdadera cuestión.

El primero de ellos explica quizá por qué Platón nunca dio expresamente las razones de su convicción. El "problema" de la idea platónica del diálogo como método deja de ser tal, si lo trasladamos a ese momento histórico del pueblo griego en que la conversación en sus distintas formas era un factor constitutivo de la comunidad. Lo que para nosotros puede ser una "paradoja" o por lo menos un "problema", era vivido por los contemporáneos del filósofo como una idea comprensible de suyo, no necesitada de aclaración.

El segundo modo de explicación es también una forma de soslayar el problema. No se trata de cuestionar la influencia socrática, influencia cuya profundidad, fuerza y alcance puede medirse con sólo tener en cuenta el papel desempeñado por Sócrates como personaje central de la mayoría de los diálogos platónicos. Por esto mismo, es probable que la enseñanza socrática a través de un modo peculiar de conversación, haya despertado en el discípulo la conciencia del valor del diálogo. Pero esto no quiere decir que Platón al elaborar su método, haya incorporado automáticamente el diálogo y que su convicción de la inherencia del diálogo a la dialéctica carezca de todo fundamento en su propio pensar. Por eso, la innegable influencia socrática no

constituye por sí misma una explicación, a menos que pudiera demostrarse que el método propiamente platónico no exige el diálogo como condición necesaria.

En la primera parte de este trabajo, intentamos señalar un camino por el que sería posible comprender y justificar la necesidad del diálogo en la metodología platónica; en palabras de Robinson: por qué Platón "estuvo absolutamente convencido durante toda su vida de que el método supremo se da sólo en el diálogo".

### 1. Estructura general del diálogo

Antes de abordar el problema de la razón de ser del diálogo como método, es necesario precisar su estructura general, considerada como el marco más amplio donde se insertan los procedimientos dialécticos\*.

Como señala Robinson, el método dialéctico se ejerce en la forma discontinua de la conversación, opuesta al discurso oral continuo y al discurso escrito<sup>2</sup>. ¿Qué clase de conversación constituía para Platón el diálogo propiamente filosófico, es decir, el diálogo como método, como forma general de la búsqueda o del proceso del pensar? El diálogo filosófico es un intercambio oral de preguntas y respuestas a través de las cuales se lleva a cabo la "búsqueda en común". Este dinamismo de preguntas y respuestas debe cumplir una serie de condiciones:

a) El diálogo debe estar bien conducido a través de preguntas bien dirigidas: es necesario un conductor del diálogo que sepa formular las preguntas.

"Los que buscan necesitan de un director sin el cual les sería imposible encontrar..." (*República* VII, 528 b 7-8).

b) La sinceridad en las respuestas es otra condición esencial del diálogo. El interlocutor debe responder lo que realmente piensa, lo que —sea o no verdadero— siente como tal.

3. Como ya se ha dicho, esta idea constituye el significado filosófico de la forma dialógica de los escritos platónicos.

\* Distinguimos en el diálogo como forma fundamental del método dialéctico, una estructura general y la determinación o particularización de esa estructura en función de los "procedimientos" dialécticos que se insertan en ella, es decir, de los modos que debe asumir el pensamiento dentro del molde general del diálogo. Ambas cosas son esenciales para la comprensión de la dialéctica platónica. Esta parte de la exposición se ocupa sólo del primer aspecto haciendo abstracción, por el momento, de los procedimientos dialécticos.

"Y fíjate bien, Critón, al ir aceptando esto sin reservas, no sea que lo hagas en contra de lo que tú mismo sientes..." (*Critón*, 49 d).

c) Las respuestas deben poseer coherencia o consistencia interna, es decir, no deben estar recíprocamente en contradicción.

d) La marcha del diálogo exige el acuerdo entre los participantes.

"Estas cosas deben ser verdaderas no sólo para ti sino para ambos" (*Político*, 277 a).

El diálogo así entendido es contrapuesto por Platón a los modos de discurso de los sofistas por un lado y a la palabra escrita por el otro.

En el primer caso, la oposición está dada por la diferencia de finalidad, diferencia que proporciona el criterio para distinguir el verdadero pensar de su apariencia. El propósito que dinamiza el diálogo platónico e informa la actitud de sus participantes no es vencer y convencer a un interlocutor que juega como adversario. El diálogo filosófico no es ni técnica de la disputa (erística) ni técnica de la oposición (antilogía). Al mismo tiempo, se opone a los modos del discurso oral continuo propios de la retórica practicada por los sofistas. Los tres modos de proceder dejan de lado o pierden de vista, según Platón, el único objeto legítimo del pensar: *la verdad*. El diálogo es el "logos" que, al desarrollarse a través de preguntas y respuestas, va descubriendo hasta hacer completamente presente *la realidad pensada*.

"Cuando se ha discutido en discusiones generosas entre interlocutores en los que ni las preguntas ni las respuestas son inspiradas por la 'mala fe', estalla, sobre el objeto dado, la luz de la sabiduría y la inteligencia con la máxima intensidad que soportan las fuerzas humanas" (*Carta VII*, 344 b).

La sinceridad en las respuestas, mencionada antes como una de las condiciones del diálogo, se funda así en esta actitud básica sin la cual pierde el pensar su verdadera finalidad <sup>4</sup>.

4 No podemos extendernos aquí sobre la oposición "filósofo-sofista" tal como es vista por Platón. J. Zubiri expresó de un modo breve y profundo lo esencial de esta oposición (pp. 214-215):

"...nada tiene importancia para el sofista, y, por eso, nada le importa: sólo le importan sus propias opiniones, y ello, no porque sean importantes, sino porque los demás le dan importancia; no porque las tome en serio sino porque las toman en serio los demás. Aristóteles decía, por esto, que la sofística no era sabiduría, sino apariencia de sabiduría. Dicho en otros términos: frivolidad intelectual. Con lo cual, si bien quedó descalificada por su contenido, planteó a la filosofía el problema de la existencia del sofista..."

## 2. El sentido del diálogo como método

La interpretación que aquí exponemos sobre las razones de la convicción platónica del valor metodológico del diálogo, se basa en el intento de entender la concepción del método en función de algunas ideas fundamentales para la comprensión del sentido del pensar platónico en general. Ellas son la idea platónica de filosofía por un lado y su inseparabilidad de la noción de "paideia" por el otro.

1) *Filosofía y método* \*

La concepción platónica del conocimiento contiene la idea del "métodos" como condición necesaria e intrínseca del pensar. Este se constituye como "ciencia" sólo si se desarrolla metódicamente, es decir, como actividad que se propone alcanzar el conocimiento a través de un proceso rigurosamente determinado y no de un modo inmediato o por azar. Ese proceso se concibe como un esfuerzo continuo sostenido a través de etapas sucesivas que tienen un orden fijo, que forman una progresión ordenada. La idea de que la verdad no puede lograrse sin la mediación de un laborioso proceso de búsqueda sometido a un orden riguroso, se expresa de un modo constante en los

---

A esta situación de la sofística corresponde la de Sócrates. Sócrates se sitúa de una cierta manera ante este tipo de existencia, y de ello dependerá, a su vez, el contenido de la suya propia.

...La seriedad del diálogo y la penosidad del discurrir sólo son posibles por la sustancia de las cosas. Al disolver el ser en pura antilogía, al convertirlo en pura insustancialidad, el hombre se ve abandonado a la deriva de la frivolidad. Y ¿qué es lo que hizo que para estos hombres se perdiera la realidad y la gravedad del 'es'? Beneplacitamente, la pérdida de aquello mismo que lo hizo patente ante los ojos de los grandes pensadores: la mente pensante. Cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre el centro de las cosas, el logos queda suelto y libre... Y éste es el riesgo constitutivo de toda expresión: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara... (Con Sócrates) el 'es' vuelve a recobrar su importancia y su gravedad. Las cosas, entonces, recobran consistencia, se hacen nuevamente resistentes y plantean auténticos problemas. Con ellos, el hombre mismo adquiere gravedad...'

El pensamiento platónico al respecto, desborda los límites históricos de la mencionada oposición: ambos personajes —el filósofo y el sofista— son para Platón expresiones de dos modos de existencia humana, de actitud intelectual y moral y de acción social, absolutamente inconciliables. El problema de esta oposición —tal como es vista desde el ángulo de la actitud filosófica— así como el de la significación histórica real de los sofistas, deben seguir mereciendo la más cuidadosa atención.

\* Nuestro propósito no es dilucidar la idea platónica de filosofía sino aquellos aspectos de esta idea que nos permiten una mejor comprensión del sentido del diálogo como método.

diálogos (ver, por ejemplo, *República* II, 368 d; 376 d; IV, 435,d; VI, 504 b3).

La intensa conciencia de Platón de la necesidad del método penetra hasta tal punto su concepción de la filosofía que, al referirse a la actividad filosófica, todo el énfasis es puesto en el itinerario y en la búsqueda y no en su resultado. La filosofía no es un sistema de verdades sino el proceso en que se desarrolla el pensar que busca esas verdades. La filosofía no sólo es inseparable del método sino que es, ella misma, método. Filosofía y dialéctica se identifican<sup>5</sup>.

## 2) *Filosofía, verdad y acuerdo*

Otro aspecto de la idea platónica de filosofía —en íntima conexión con su concepción de las condiciones del conocimiento— nos permite comprender especialmente por qué el diálogo es visto como el único camino posible de descubrimiento o de acceso a la verdad.

El acuerdo es para Platón criterio de verdad. Es el signo inequívoco por el que la actividad filosófica toma conciencia de la validez de su marcha. Pero ese acuerdo está sometido a determinadas condiciones: no cualquier tipo de acuerdo garantiza la verdad. Es el carácter peculiar de la actividad pensante lo que determina que la concordancia de opiniones que se dan dentro de ella sea un auténtico criterio. ¿Cuál es ese carácter? La respuesta la hallamos en la condición que, según Platón, distingue al verdadero conocimiento: conocer no es sólo hacer afirmaciones verdaderas sino poder "dar razón" de ellas, justificarlas o probarlas (*Menón* 98 a; *Rep.* VI, 506 c). El dinamismo de este "dar razón" lleva siempre implícita la necesidad de exponer lo que se afirma a la crítica, de ponerlo en cuestión. Esto nos pone directamente frente al diálogo y su íntima inherencia al pensar. Sin la posibilidad de responder a todas las preguntas que puedan plantearse en torno a la afirmación dada, no puede hablarse de prueba. Una afirmación no está perfectamente fundada mientras

5 De acuerdo a nuestro punto de vista, filosofía, dialéctica y ciencia (*epistémé*), entendidas unitariamente como proceso de búsqueda en el que se realiza el pensar tendrían en Platón un doble significado: a) en sentido riguroso, constituirían la etapa última del método, por la que finalmente se accede al conocimiento supremo; serían lo que Platón llama la ciencia "misma" o "en sí" (*Rep.* IV, 438 e). b) en sentido amplio, constituirían todo el método, a partir del proceso por el que despierta el verdadero pensar. De este modo, filosofía, dialéctica y ciencia incluirían el procedimiento socrático de refutación y los métodos de las ciencias particulares o "*technai*" necesarios para que pueda darse aquella etapa final.

no pueda sostenerse frente a todos los juicios que la ponen en cuestión. El acuerdo que se produce en este proceso de prueba así entendido es el auténtico criterio de verdad. En consecuencia: la validez de la búsqueda filosófica sólo es posible por el diálogo, porque sin éste no puede darse el acuerdo que acompaña a la auténtica prueba.

Lo dicho permite comprender el sentido de aquella formulación del *Teetetos* (189 e) que Platón no justifica expresamente:

“El pensar no es sino el diálogo silencioso del alma consigo misma”.

Mi diálogo con otro —la búsqueda en común— es posible, porque mi propio pensar se genera como diálogo y, en consecuencia, puedo incorporar “desde dentro”, por decirlo así, la pregunta y la respuesta ajenas.

### 3) *Filosofía y paideia*

La filosofía como actividad pensante es, para Platón, el medio de la “paideia”, el camino a través del cual se desarrolla la “educación” del hombre, la realización de su ser mismo. La comprensión del sentido de esta relación entre el pensar y la paideia, sólo puede lograrse a partir de una cuidadosa indagación de lo que Platón entendía por “razón” o “pensar” como fuerza (“*dynamis*”) del alma. Se ha interpretado dicha relación, dando por supuesto que lo que Platón consideraba como la fuerza formativa del hombre, era un pensar entendido como “mero” pensar, como función o capacidad de conocimiento separable de las otras “partes” del alma. No se ha dudado así en colocar el rótulo de “intelectualismo” a esta posición. Tal actitud interpretativa entrafía, a nuestro entender, una radical incompreensión de la concepción platónica del pensar, que empieza por no tener en cuenta el contexto de problemas dentro del cual esta concepción se elabora. Lo primero que debemos señalar es que esa “fe en la razón” implícita en la idea del pensar como medio de la paideia, se da en Platón como el único suelo firme sobre el que es posible tratar el problema central que pone en marcha su filosofar: el problema del bien y la felicidad humanas. Como Sócrates, Platón arranca de la necesidad, agudamente planteada por su situación histórica, de poner luz en un ámbito oscurecido por la crisis de los valores tradicionales: ¿cuál es la forma de vida más valiosa?, ¿cómo debemos actuar si queremos ser felices?, ¿qué es el bien y cómo podemos alcanzarlo? La pregunta en sus distintas versiones se formula una y otra vez en los diálogos y el modo en que es formulada la convierte en una

exhortación: el filósofo pregunta y, a la vez, nos llama a tomar conciencia de la infinita seriedad de la cuestión. Frente a la ausencia total de verdaderas respuestas desde la que Platón pregunta, sólo cabe recurrir a la interioridad, a la conciencia de la realidad y de mí mismo —de mi relación con la realidad—. Esta conciencia es la única fuerza de la que el hombre dispone para descubrir su fin propio y realizarlo, o —según una noción clave del *Alcibiades*, inseparable de la noción de "paideia"— para practicar el "cuidado de sí mismo". Este llamado a la conciencia es así todo el contenido inicial de la fe platónica en la "razón".

Lo dicho intenta mostrar que la idea de paideia no se constituye en Platón a partir de la noción "intelectualista" de una actividad racional que operaría por sí sola esa paideia sino que, al contrario, la idea de paideia, surgida a partir de la preocupación antropológica central de Platón, procuraría el mareo dentro del cual adquiere sentido la idea platónica del pensar: si el pensar es tal fuerza formativa, debe necesariamente ser una actividad en que todos los elementos constitutivos del ser del hombre —las distintas "partes" del alma, sus distintas "*dynaméis*"— participen y se integren.

Uno de los aspectos más notables de la concepción de la educación de la *República*, a la vez que proporciona un apoyo a este punto de vista, permite ver su conexión con la idea del diálogo como método:

La filosofía o el pensar es un ejercicio de "conversión" (*períagoge*) imagen que resume el sentido de la alegoría de la caverna que inicia el libro VII de este diálogo fundamental. La metáfora alude a un doble movimiento: por un lado es un "darse vuelta" y moverse en torno de lo que se halla situado en la dirección opuesta; esto implica, por el otro lado, el alejamiento del punto de referencia anterior.

"Se trata de la 'conversión' del alma desde un día sombrío hacia el auténtico día, y esta ascensión hacia la realidad es para nosotros la auténtica filosofía (*Rep.* VII, 521 e 6-8).

La posibilidad de tal "movimiento" está dada por el hecho de que la totalidad del ser participe en él: las distintas "fuerzas" del alma convergen, en el pensar, en una dirección común.

"Así como el ojo no podría volverse de la oscuridad hacia la luz sin la compañía de todo el cuerpo, así este órgano (el del conocer) no puede... sino con la totalidad del alma... hasta que se vuelve capaz de soportar la visión del ser y de la parte más brillante del ser, lo que llamamos el bien" (*Rep.* VII, 518 e-d).

Es pues una nueva relación con el mundo, radicalmente opuesta a aquella en la que naturalmente estamos instalados, lo que Platón nos

propone en esta imagen de la filosofía como "conversión". Pero, puede preguntarse, ¿cuál es el criterio que determina el carácter de esa nueva relación o, usando la metáfora platónica, la dirección de la conversión? O sea, ¿qué es lo que permite hablar de una "buena" o "mala" dirección del movimiento del pensar? (*Rep.* VII, 518 d6). Ese criterio está dado por la naturaleza de las fuerzas del alma que entran en juego. Aunque Platón no lo dice expresamente, podemos recurrir a su ejemplo preferido de la "visión" e imaginarnos cómo quizás, lo podría haber explicado: si mis ojos ven sombras, esto es efectivamente un modo de visión; pero el modo más débil, el más próximo a la ceguera. Las sombras no requieren una visión mejor. La visión debe dirigirse hacia lo que le permite desarrollar toda su fuerza. Este es su objeto adecuado. Si una de las condiciones del ver es la luz, la fuerza máxima de la visión habrá de darse cuando ella se dirige hacia la fuente misma de luz.

Esta imagen del pensar es presentada a propósito del problema de la paideia. La acción educativa es precisamente el método en virtud del cual esa "conversión" se produce (*Rep.* VII, 518 d 3-4). Así entendida, se opone a cierta noción corriente según la cual la educación consiste en transmitir información de una mente a otra en un proceso en que el sujeto mismo no tiene participación:

"La educación no es un absoluto lo que algunos proclaman; ellos pretenden introducir la ciencia en el alma como si fuera posible otorgar la visión a unos ojos ciegos" (*Rep.* VII, 518 e).

Este no es el modo por el que el hombre pueda realizar esa conversión en que consiste la verdadera filosofía. El "mito" platónico de la reminiscencia ("anámnesis") presta apoyo a esta idea profundamente nueva de la paideia: conocer es recordar lo que "en otro tiempo" el alma poseía y que, con su encarnación, ha olvidado. Educar es, en correspondencia, transmitir los estímulos necesarios para desencadenar y guiar ese proceso de recuerdo; o, para expresarlo dentro del contexto visto de la *República* —donde la idea de reminiscencia no aparece expresamente— es el modo de despertar y conducir aquellas fuerzas que no pueden ejercitarse mientras permanezcan en una dirección impropia.

A partir de esta idea de paideia, surge con claridad la necesidad del diálogo como método y la identidad de método de enseñanza y método de descubrimiento en Platón: sólo a través de preguntas "bien dirigidas" puedo buscar y encontrar dentro de mí las respuestas. Sólo

el diálogo puede despertar y guiar esa "conversión" por la que el hombre entra en relación auténtica con la realidad y se realiza.

La crítica a la palabra escrita en el *Fedro* nos da algunas claves bien precisas que procuran un apoyo directo a esta interpretación.

Para saber si la retórica corriente es una verdadera "téchne" (ciencia) del discurso, una adecuada manipulación del lenguaje, hay que preguntarse si sus procedimientos alcanzan el fin propio de la palabra: la conducción del alma: "psykhagogia", otro nombre para esa "téchne" de la conversión en que consistía la acción educativa en la *República*. Todo logos, toda expresión, todo lenguaje que pretenda ser un "buen" lenguaje — un lenguaje regido por una "téchne" — debe poder alcanzar ese fin.

El discurso escrito, expresión del discurso oral continuo propio de la retórica practicada por los sofistas, es absolutamente incapaz de enseñar; por un lado se dirige sin discriminación a cualquiera; por el otro, no puede hacerse cargo de ninguna pregunta, es incapaz de responder.

"Podrías creer que hablan como si pensarán, pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen, con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma" (*Fedro*, 275 d-e).

En contraposición, el diálogo es la única forma de discurso que supera los límites que hacen de la palabra escrita un mal lenguaje: el diálogo se dirige a una persona concreta que pregunta y responde desde su propia y particular situación. En consecuencia, es capaz de iluminar los supuestos desde los cuales el individuo habla y piensa, supuestos que determinan su modo propio de compromiso en la búsqueda común. Al mismo tiempo, sólo el diálogo puede hacerse cargo e incorporar en su movimiento todas las preguntas posibles. Por todo esto, el diálogo es la forma misma de un pensamiento capaz de descubrir y educar y, como tal, es el verdadero lenguaje.

## II

### EL DESPERTAR DE LA DIALÉCTICA Y SU OBJETO

Antes de precisar la naturaleza del método en el aspecto de los "procedimientos" dialécticos que le dan su estructura particular, es necesario saber qué se pretende alcanzar con ellos, o sea, en rigor, cuál es el objeto propio del pensar. A la vez, para comprender esto, debemos saber cómo surge la pregunta que señala la dirección de la

búsqueda, cómo se descubre el problema por el que el pensar despierta y se pone en acción. La aclaración de estos dos últimos aspectos —origen y objeto del pensar— constituye la segunda parte de nuestra exposición.

### 1. Importancia y significado de la experiencia de la contradicción

El origen de la reflexión filosófica es, para Platón, una experiencia por la que el hombre, en virtud de una situación de fundamental precariedad, es obligado "desde adentro" a preguntar. Esa experiencia es, en realidad, una interconexión de experiencias, cuyo carácter común es la conciencia de una triple contradicción: en las cosas, entre los hombres y dentro de mí.

a) — El primer aspecto lo encontramos señalado en la *República* VII, 523-524.

Hay un tipo de experiencia sensible que nos revela en las cosas una dimensión que las vuelve extrañas, un aspecto que nos "desubica" ("*átopoi*") frente a ellas e interrumpe nuestra familiaridad en su uso y manipulación. Esta experiencia es la de las cualidades de las cosas: un mismo sentido capta cualidades contrarias y la misma cosa aparece así, liviana y pesada, dura y blanda, pequeña y grande. La sensación presenta dos cualidades opuestas confundidas, como si los contrarios fueran idénticos. ¡Quiere decir esto que lo liviano es pesado y lo bello es feo! El alma entra en estado de "perplejidad", de "falta de salida" ("*aporía*"). En esta situación, "pide socorro al pensamiento". Y surge, por primera vez, la idea de preguntar "qué es" (*tí esti*), por ejemplo, lo grande y lo pequeño.

b) — La contradicción entre los hombres y en el interior de cada hombre —el hecho de la oposición de creencias y opiniones— constituyen las dos formas del desacuerdo y, como tales, para Platón, los signos irrecusables de la ignorancia.

Platón se refiere siempre, no al desacuerdo sobre los hechos sino, casi exclusivamente, al desacuerdo sobre los distintos valores que constituyen el criterio para juzgar una conducta humana: la justicia, el coraje, la veracidad, la piedad. En este plano, el hombre huye del reconocimiento de la contradicción: admitir la coexistencia de opiniones opuestas, entre los otros y yo y dentro de mí, equivale a admitir ignorancia sobre lo que juega como sostén mismo de mi acción. Por eso, como señala Goldschmidt (op. cit., en nota 2, pp. 25-26), el simple hecho de que alguien pueda juzgar de un modo distinto al

nuestro nos resulta insoportable. Cada uno "tiene mil razones para darse razón a sí mismo", razones que nada tienen que ver con una búsqueda pura de la verdad. El valor mismo de nuestra vida —no simplemente de un "modo de ver" las cosas— se pone en cuestión en ese desacuerdo. El hombre, pues, lucha con todas sus fuerzas para ahogar la conciencia de la contradicción. Tomando como base numerosos textos de los diálogos, Goldschmidt describe la serie de conductas defensivas por las que logramos no asumir la contradicción:

"He ahí poderosos motivos para huir de la contradicción, para ignorarla, para hacer oídos sordos, para resistir con todas nuestras fuerzas al despertar y a la reflexión. O, si es necesario a todo precio discutir, discutamos en nuestra defensa tanto tiempo como la victoria nos parezca asegurada. Después, abandonemos la partida, acusemos al adversario de no jugar francamente, abrumémoslo de injurias de toda clase. Si el asunto es de importancia, encolericémosnos y vayamos por fin a las manos".

Reconocer la contradicción es, así, aceptar la ignorancia sobre la cuestión más importante para nuestra vida. Ello equivale a abandonar nuestras "defensas" para asumir la necesidad ineludible de la reflexión, la búsqueda auténtica de la realidad, el peligroso y permanente compromiso de preguntar y responder.

## 2 *La experiencia de la contradicción y su relación con el diálogo: incorporación de la "refutación" socrática al método platónico.*

El hombre huye naturalmente de la experiencia que provoca la necesidad de pensar. Su relación con el mundo está sostenida por un conjunto de creencias que, como diría Ortega, le procuran la seguridad básica del "contar con" las cosas, con los otros y consigo mismo. Platón alude constantemente a esta situación con distintas imágenes que la revelan como un modo de existencia carente de realidad y libertad: la naturaleza humana en el estado anterior a la *paideia*, es la del prisionero de la caverna, que vive entre sombras una vida ilusoria, de espaldas a la luz.

¿Qué es lo que hace posible, para Platón, esa experiencia en la que el hombre asume su situación original e inicia el camino por el que ha de superarla?

La cuestión nos coloca frente al modo propio en el que, a nuestro entender, Platón habría incorporado el método socrático a su concepción metodológica. La "refutación" —forma típica del diálogo socrático ilustrada en los diálogos platónicos juveniles— sería el fac-

tor primordial determinante de la experiencia en la que surge el verdadero pensar. Por la forma socrática de diálogo, el hombre asumiría lo que, como hemos visto, lucha con todas sus fuerzas por negar: la contradicción, esa "discordia" con los demás y consigo mismo en la que pierde todo apoyo y, como se señala en *República* (I, 352 a-b), se vuelve incapaz de actuar. El diálogo socrático no jugaría así en la filosofía platónica sólo como una ilustración que Platón realiza de la doctrina de su maestro, como un aspecto de ese homenaje a Sócrates en que muchos han querido ver todo el sentido de la primera etapa de la obra platónica. El diálogo socrático habría sido relacionado por Platón con el significado de la experiencia de la contradicción y, así, con su propio modo de concebir el punto de partida del pensar.

Mostraremos cómo los testimonios platónicos sobre el dinamismo y los efectos de la "refutación" socrática prestan apoyo a este punto de vista.

El procedimiento socrático es el "examen" ("elenchos") del valor de una respuesta dada por el interlocutor del diálogo: mediante el planteo de preguntas que conducen a nuevas afirmaciones se determina si la primera respuesta es verdadera o falsa. Cuando ella es falsa, el examen se convierte en "refutación", sentido estricto del "elenchos" que expresa el comportamiento habitual de Sócrates ilustrado en los diálogos platónicos juveniles.

¿Cuál es el mecanismo de la refutación? O sea, ¿cómo se prueba que la tesis del interlocutor —la primera respuesta a la pregunta inicial— es falsa? El criterio de falsedad es la "auto-contradicción": el interlocutor se contradice a sí mismo, llega a afirmar una proposición que implica la negación de su respuesta original. Las consecuencias extraídas en el diálogo de sus respuestas sucesivas, lo llevan finalmente, por un proceso lógico de deducción, a la conclusión que contradice su propia tesis.

La finalidad de la refutación socrática es provocar la conciencia de la ignorancia a través de la experiencia de la contradicción. Esta conciencia, por la que el hombre acepta la pérdida de su falsa situación de seguridad —tejida por la serie de creencias en las que inmediatamente está— es el único terreno fértil, donde puede nacer y crecer la filosofía (*Menón*, 84 a-d). Sólo desde la situación en que me doy cuenta de que creía saber pero no sabía, puedo formular verdaderas preguntas e intentar verdaderas respuestas. Porque, en primer lugar, experimento una ineludible necesidad de saber y, en con-

secuencia, no puedo dejar de interrogarme: mi pregunta es absolutamente necesaria; y, en segundo lugar, lo que pregunto me es totalmente desconocido; mi pregunta es un auténtico problema.

De aquí podemos concluir acerca del modo como Platón valoró el método socrático y lo incorporó a su metodología: si la conciencia de la ignorancia es el único punto de partida posible de la búsqueda, el diálogo del que ella resulta —la refutación socrática— juega como la condición de posibilidad misma del método.

3. *El origen de la dialéctica. Las tres actitudes inherentes a la experiencia de la contradicción: conciencia de la ignorancia, asombro, amor.*

Cuando Platón se refiere a la situación del hombre en la que surge el pensar, lo hace de tres modos distintos o, mejor dicho, señala tres "actitudes" aparentemente desconectadas como fuente de la filosofía, el pensar o la dialéctica. Sin embargo, si bien Platón no las relaciona en forma expresa, nos da los suficientes elementos de juicio como para pensar que las concebía íntimamente conectadas, en rigor, recíprocamente implicadas o equivalentes.

Por un lado destaca la conciencia de la ignorancia (*Menón*), de la que hemos hablado a propósito de la refutación. En segundo lugar, señala el asombro como origen de la filosofía:

"Es lo propio del filósofo esta experiencia: asombrarse; pues nada sino esto constituye el origen de la filosofía" (*Teeteto*, 155 d).

Finalmente, es la experiencia amorosa la que suscita en el hombre por y a través del sujeto amado, la búsqueda de sí y de lo real (*Alcibiades*, *Lisis*, *Banquete*, *Fedro*). \*

¿Qué relación hay entre estas tres actitudes o experiencias, desde el punto de vista del papel desempeñado por ellas como factores determinantes del pensar?

La relación entre la conciencia de la ignorancia y el asombro —actitudes que se generan en la experiencia de la contradicción— surge de un modo inmediato, sin rodeos: ambas constituyen dos aspectos de una misma experiencia. Si la conciencia de la ignorancia suscita, para Platón, la necesidad de pensar, es porque me pone en una

\* La aclaración de la concepción del amor no puede ser realizada aquí. Simplemente nos referimos a ella a propósito del problema del origen de la dialéctica, a fin de mostrar su conexión con las otras experiencias que Platón señala como fuente del pensar.

peculiar relación con la realidad: una relación en la que ésta me ofrece resistencia, se vuelve desconocida e incomprensible, esto es, me asombra. Dándome cuenta de mi ignorancia, me asombro, a la vez, de la realidad ignorada.

Cómo puede haber pensado Platón la conexión de la vivencia amorosa con las dos anteriores, es un punto más difícil de establecer directamente. Para ello debemos volver a la experiencia de la contradicción resultante de la refutación socrática.

En una notable aproximación psicológica, Platón describe en sus distintos matices, dos modos opuestos de comportamiento del hombre inmerso en la experiencia de la contradicción: las conductas por las que niega y aquellas por las que asume ese doloroso desacuerdo interior. En ambos modos de comportamiento, el sujeto "proyecta" en su relación con el agente de la refutación —concretamente, Sócrates— su nueva relación consigo mismo, su situación de radical inseguridad y conflicto. En la *Apología de Sócrates*, encontramos un admirable pasaje —corrientemente citado en los comentarios sobre el carácter y sentido de la acción socrática— que señala la conducta defensiva extrema —el odio— frente a la autoconciencia que Sócrates pretendía despertar, como la verdadera causa de la acusación por la que es condenado a muerte (*Ap.* 20 c y ss.). El modo opuesto de comportamiento —el de los hombres capaces de asumir su situación interior— es descrito también como un modo peculiar de vivir la relación con Sócrates, el "otro" desencadenante de la nueva experiencia de sí mismo.

"¡Oh, Sócrates!, antes de que te conociera me dijeron que todo lo que haces es crearte dificultades a ti mismo y a los otros. En este momento yo lo compruebo, pues no sé por qué magia y qué drogas, por qué encantamiento tú me has hechizado... Pareces un torpedero marino que deja aturcidos a cuantos lo tocan..." (*Menón*, 80 a-b).

"Solamente con este hombre me ha ocurrido lo que nadie podría creer de mí: que me avergüenzo. Y a veces quisiera que ya no estuviera entre los hombres, pero sé que si esto sucediese experimentaré el dolor más agudo" (*Banquete*; 216 b-c).

La condición del hombre que asume su ignorancia y su asombro frente a una realidad en la que ya no se sostiene, si bien —como dijimos— configura una situación de radical "precariedad", no es vista sin embargo por Platón como una situación de soledad.

"Pues bien, atenienses, lejos de hablar ahora en mi propia defensa lo hago en defensa de vosotros... Pues, si me hacéis morir, no encontraréis fácilmente otro como yo, puesto en la ciudad por el dios como tábano sobre un caballo grande y noble pero que, herido por su mismo tamaño, necesita ser aguijonado" (*Ap.*, 80 d-31).

"Nada digo conocer salvo lo concerniente al amor" (*Banquete*, 177 27-a).

"Es inútil que me dignas, Hipóteles, si tú amas o no. Sé que amas y que has avanzado mucho en el camino del amor. Para todo lo demás soy deficiente y pobre. Pero he recibido del dios el saber reconocer prontamente al que ama y es amado" (*Lisis*, 204 b-c).

El verdadero motor de la refutación socrática es, pues, el amor. Como tal, la autoconciencia que resulta de ella no es la experiencia de un yo solitario sino en una comunicación sostenida por el amor. Accedo a la conciencia de mí mismo por el diálogo y la búsqueda a la que fuerza esa conciencia es diálogo, búsqueda —con— otro, "*koiné sképsis*". Ambos procesos son, para Platón, una forma —la más alta, quizás— de relación amorosa en tanto son posibles por el "*eros*", la fuerza (*dynamis*) esencial del alma (*Fedro*).

#### 4. El objeto de la dialéctica: la pregunta originaria

Debemos aclarar ahora cuál es la pregunta que surge en el origen del pensar, qué es lo que pregunto en ella, cuál es, en suma, el "objeto" sobre el que ha de centrarse el desarrollo del método dialéctico en sus procedimientos concretos.

La "perplejidad", la "falta de salida" (*aporía*) se produce en el alma, según dijimos, cuando el hombre advierte la contradicción: en las cosas que se ofrecen a su experiencia y en las opiniones sobre los valores que sostienen, rigen y dan una dirección a su conducta. El sentido general de la pregunta originaria debe pues ser la búsqueda de un criterio que permita resolver esa contradicción. La existencia de tal criterio me está señalada ya en mi primera reflexión sobre el hecho de la contradicción: este acto mío es justo para mí e injusto para otro; es, además, justo en una situación e injusto en otra; y, para mí mismo, puede tener dos sentidos opuestos, no sólo —como lo hemos señalado— si pruebo que estoy en contradicción conmigo mismo, sino también, si distiendo mi acto en el tiempo y me detengo a mirar la cadena de consecuencias posibles. O sea, se me hace patente su relatividad, la intrínseca movilidad de su sentido, en términos platónicos: su "devenir", que haría imposible, en rigor, darle una "entidad", la permanencia del "ser-tal". Sin embargo, de hecho, nombro y determino las cosas y los actos, les otorgo un ser, una cualidad permanente, una esencia. El acto mismo de juzgar, de predicar algo de algo, tiene como condición de posibilidad el que lo que juzgo "sea"

y sea "tal" o "así". Lo que "deviene" pues, no es un puro caos desprovisto de sentido: si bien nada de lo que se ofrece a mi experiencia es "tal" en la medida en que nunca es "siempre el mismo". sin embargo, *deviene* "tal", esto es, "llega a ser" y "deja de ser" algo. La pregunta originaria debe partir de la conciencia de la distinción de lo "sensible" y lo "inteligible" —del "ser" y del "devenir"— y preguntarse por lo que hace posible ese ser o entidad de lo que cambia: aquello que explica el carácter mismo del devenir de las cosas, de mí y de mis actos. Este será el criterio que me permitirá saber si el acto que llamo justo, piadoso, veraz o valiente, que nunca es propiamente ninguna de estas cualidades en tanto siempre está llegando a ser o dejando de ser tal, se aleja o se aproxima a ese valor con que lo nombro, lo determino, lo califico o lo mido. El conocimiento de ese criterio permitirá eliminar por lo menos una de las dimensiones de su relatividad: el hecho de que sea justo para otro y no para mí, el "relativismo" sintetizado en la famosa fórmula de Protágoras según la cual cada hombre es la "medida" (*métron*) de todas las cosas.

Lo dicho nos pone en condiciones de entender la formulación propiamente platónica de la pregunta originaria. El problema que constituye el "principio de toda búsqueda" es el problema del "ser" (*ousía*) o naturaleza (*physis*) de cada cosa (*Fedro*, 237 c). Al preguntar "qué-es-X" (*tí estí*) pregunto por esa "forma" (*eidos* o *idéa*) única y siempre la misma, por la cual la multiplicidad de cosas del mismo nombre son lo que son. Esta "*eidos*" no es ninguna de las cosas particulares cambiantes del mismo nombre, sino la unidad que las abarca a todas en tanto es el "modelo" (*parádeigma*) hacia el cual aspiran o tienden<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A partir de esta pregunta y del sentido que tiene para Platón, se elabora la teoría considerada clave de su filosofía: "teoría de las ideas". Como es sabido, la concepción platónica del "*eidos*" —objeto de discusión desde Aristóteles— ha dado lugar a la mayor parte de la bibliografía existente sobre el platonismo. Los estudiosos de Platón de las distintas épocas se han encargado de plantear los complejos problemas que surgen de ella y que señalan su fecundidad. No podemos intentar aquí una exposición. Sin embargo, interesa dejar apuntado, en función de nuestro tema, lo siguiente: a) la concepción del "*eidos*" correspondiente al período "maduro" de la filosofía platónica (*Fedón República*): en la interpretación "clásica" de la teoría, que parte de Aristóteles, aparecen las "ideas" platónicas como "universales convertidos en sustancias", es decir, como entidades "separadas" de las cosas sensibles, a la vez causas y modelos de las cosas, de las que éstas "participan" y a las que éstas se asemejan como imágenes o copias. Las metáforas de la "participación" (*métesis*) y de la "imitación" (*mimésis*) expresan la relación entre las ideas y las cosas sensibles. b) forma

"No te he pedido que me muestres uno o dos ejemplos entre la multitud de las conductas piadosas, sino que me muestres aquel "cétos" por el cual todas las conductas piadosas son piadosas... para que dirigiendo mi mirada hacia él y utilizándolo como modelo, pueda declarar piadosa o no tal acción cumplida por ti o por cualquier otro" (*Eutifrón*, 6 d-e).

## III

## LOS PROCEDIMIENTOS DIALÉCTICOS

1. *El método hipotético*

Como señala Robinson en su trabajo sobre la dialéctica platónica (op. cit.), los procedimientos dialécticos del período "de madurez" del pensamiento platónico (*Fedón*, *República*) se basan en el uso de hipótesis. El "método hipotético" es el carácter común de los procedimientos dialécticos en este momento de la metodología platónica.

La palabra "*hypóthesis*" toma todo su sentido del uso del verbo correspondiente —"*hypotithemai*"— en los diálogos. "Hipotetizar" una proposición es afirmarla en los dos modos siguientes:

a) — Adoptarla deliberadamente con la conciencia de que puede ser falsa. Afirmar una proposición sin saber si es verdadera o falsa implica aceptarla provisionalmente como verdadera hasta tanto se compruebe su valor: si resulta verdadera, obtenemos su prueba; en caso contrario, debe ser abandonada. Este hecho de sostener opiniones y no suspender el juicio es inherente al diálogo como estructura general del método: el que responde, responde siempre, por más ignorante que sea del objeto en cuestión.

b) — Adoptarla como comienzo de un proceso de pensamiento constituido por la serie de consecuencias de esa proposición; o sea, establecerla como el punto de partida de una deducción.

---

que toma la teoría en el último período platónico (*Sofista*, *Político*, *Filipo*), a partir de la problematización realizada por el mismo Platón en el *Parménides*. En este diálogo se plantean las dificultades de afirmar al mismo tiempo la "separación" (*chorismós*) y la "participación" para explicar la relación de las ideas y las cosas sensibles. Este problema conduce, a la vez, a la cuestión de la multiplicidad de las ideas y de la relación de las ideas entre sí.

Sobre el problema de si Platón abandonó o modificó radicalmente la teoría de las ideas en su último período, o si ella dejó de ser crucial en su pensamiento, recomendamos la recolección realizada por R. E. ALLEN (*Studies in Plato's Metaphysics*) de artículos publicados en revistas inglesas y norteamericanas —ninguno de ellos anterior a 1930 y la mayoría posteriores a 1950.

De este uso del verbo, podemos extraer los dos sentidos de "hypóthesis" en Platón:

a) — Como premisa o punto de partida de una deducción (principio: *arkhé*) la hipótesis es un medio de explicación y de prueba: una proposición que se establece al comienzo de un proceso deductivo para inferir y probar otras proposiciones.

b) — En tanto esta función de la hipótesis sólo se cumple si ella misma, a su vez, es probada, Platón la concibe en segundo lugar como punto de partida de un proceso ascendente de pensamiento en busca de una proposición no hipotética ("*anhypótheton*"), cuya verdad no necesite prueba; proposición no hipotética que, como tal, constituye el verdadero "principio" a partir del cual todas las hipótesis reciben su prueba.

El uso de la hipótesis en el primer sentido constituye el método hipotético tal como aparece practicado en el *Fedón*. En este diálogo, el problema es probar la inmortalidad del alma. El procedimiento prescripto (100a, 101d) es el siguiente:

- 1 — Establecer la hipótesis "más fuerte" entre las que parecen poder llevar a la conclusión.
- 2 — Sacar las consecuencias de ella.
- 3 — Ver si dan lugar a alguna contradicción, si las consecuencias concuerdan entre sí y con la hipótesis o no. Si hay contradicción, comenzar desde el principio con otra hipótesis.
- 4 — Si no se observa tal inconsistencia, establecer como verdaderas las consecuencias de la hipótesis y como falsas las proposiciones contradictorias de esas consecuencias.
- 5 — Prueba de la hipótesis misma.

Tal procedimiento se practica en el *Fedón* en los cuatro primeros puntos: la hipótesis es la "teoría de las ideas" (ver nota 6) que conduce sin contradicción a la conclusión de la inmortalidad del alma. La última parte —justificar la hipótesis misma después de haber comprobado que las consecuencias no se contradicen entre sí ni con la hipótesis— sólo es enunciada pero no practicada.

El uso de la hipótesis en el segundo sentido constituye el principal aspecto de la dialéctica en la *República*, lo que se ha llamado "dialéctica ascendente" \*.

\* Recomendamos el excelente comentario de Robinson (op. cit., cap. X: *Hypóthesis in the Republic*) sobre la concepción platónica de este camino ascendente ("*upward path*"). Dejando de lado la cuestión de la legitimidad de su interpretación, los análisis de Robinson descubren toda la problematización de este aspecto de la dialéctica platónica.

"Aprended ahora lo que yo entiendo por la segunda sección de lo inteligible. Es lo que la razón misma capta en virtud de la fuerza dialéctica, tomando sus hipótesis no como principios sino como escalones y trampolines para elevarse hasta el principio del todo, que no admite más hipótesis..." (Rep. VI, 511 b 3-7).

Este proceso ascendente se completa con el proceso descendente de deducción a partir del primer principio no hipotético.

"Alcanzado este principio, ella desciende, pasando por todas las consecuencias que dependen de aquí, sin hacer uso de ningún dato sensible, descendiendo de idea en idea, para concluir en una idea" (Rep. VI, 511 b 7-c2).

Platón distingue este procedimiento del utilizado por los matemáticos, que constituye el paso previo y necesario para acceder a la dialéctica:

Por un lado, el matemático utiliza imágenes sensibles para pensar su objeto propio. Si bien éste, como el del dialéctico, pertenece al plano inteligible, de la "idea" o del "eidos" el matemático lo piensa y accede a él a través de elementos sensibles que toma como imágenes:

"Es sobre el cuadrado o la diagonal 'en sí' que ellos razonan, y no sobre la diagonal que trazan... Todas esas figuras que dibujan son empleadas como si fueran imágenes para acceder a esos objetos superiores que se captan sólo por el pensamiento" (Rep. VI, 510 d6-511).

El dialéctico, en cambio, piensa la idea directamente. En segundo lugar, el matemático se detiene en la primera parte del método hipotético, en el proceso que consiste en ir "de la hipótesis a la consecuencia", dejando de lado el camino ascendente "de la hipótesis al principio no hipotético". Con ello, el matemático logra coherencia o consistencia lógica (*Homología*) pero no conocimiento en sentido propio:

"...los que se ocupan de geometría, de aritmética y de otras ciencias del mismo género, suponen lo par y lo impar, las figuras, tipos especiales de ángulos... ellos los tratan como cosas conocidas y una vez que han hecho hipótesis, estiman que no deben dar razón de ellas... esperando que sean evidentes a todos los espíritus..." (Rep. VI, 510 c-d).

"Si se toma un principio lo que no se conoce, de modo que las conclusiones y las proposiciones intermedias sean un conjunto desconocido, se puede poner todo esto en concordancia pero jamás se hará de ello una ciencia" (Rep. VII, 533 c-d).

En contraposición, y superando esta insuficiencia propia del método matemático, "el método dialéctico (*dialektikós métodos*) es el

único que, suprimiendo el carácter hipotético de sus proposiciones, se eleva hasta el principio mismo, para asegurar sólidamente sus conclusiones..." (*Rep.* VII, 533 c9-d).

El principio no hipotético al que se llega partiendo de hipótesis y desde el que se desciende para "asegurar sólidamente" esas hipótesis, es el que establece la idea del Bien como fundamento último de la realidad y de la relación del hombre con la realidad. Como tal, constituye el resultado supremo de la dialéctica:

"Cuando un hombre ensaya por la dialéctica, alcanzar lo que es cada cosa y no es detiene hasta haber captado lo que es el bien mismo, llega al término de lo inteligible..." (*Rep.* VII, 532 a6-b2).

## 2. La división

Desde el *Fedro* y en los diálogos del último período de Platón que se ocupan del método (*Sofista*, *Político*, *Filebo*), el aspecto predominante de la dialéctica es la "división" (*diáiresis*), que tiene como condición previa la "reunión" o "síntesis" (*synagogué*).

Para poder responder a la pregunta originaria acerca de la "ousía" o "physis" de algo (*Fedro*, 270 d 1-8; 271 d y ss.), es necesario aplicar el pensamiento directamente a las "ideas" a través de los dos procedimientos complementarios de reunión y división.

"Yo mismo, Fedro, soy en verdad amante de estas divisiones y síntesis sin las cuales es imposible hablar y pensar" (*Fedro*, 266 b 3-5).

El dialéctico (*diálektikós*) se define por la capacidad de proceder de esa manera (*Fedro*, 266 c).

La sucesión de ambas operaciones —de la reunión a la división— tiene como finalidad la "definición" (*horizein*), determinación o delimitación de un "eidos", "idea" o género (*genos*). La posibilidad de esta definición supone la relación de las ideas entre sí en la forma de relación género-especie. Las ideas se distribuyen así en tres clases: a) como género supremo: idea que no es "parte" (*méros*) o especie de otra idea; b) como género relativo: idea que contiene como partes o especies otras ideas y que, a la vez, es ella misma parte de otra idea, especie de otro género; c) como especie ínfima: idea que es sólo especie: que es parte de otra idea pero ella misma es indivisible. "Debajo" de las especies ínfimas se encuentra la infinitud de cosas individuales sensibles que "participan" de ellas.

Definir una idea es, así, determinar exactamente su lugar como

parte de un género y en su diferencia con las otras ideas contenidas en ese género.

Lo dicho permite entender la naturaleza del procedimiento de división y de la operación previa de reunión.

a) *La reunión (synagogué)*: operación consistente en una visión "de conjunto" \* que abarca en una unidad una multiplicidad de ideas "dispersas". Mirada que reúne, que junta, que unifica: visión de la unidad de lo múltiple (*Fedro* 265 d 3-5). El objeto de esta reunión previa es la elección del género que debe colocarse a la cabeza de la división. La reunión incluirá la idea que se quiere definir junto con otras que tengan una semejanza con ella o entre sí.

#### b-La división (*diáiresis*)

Consiste en dividir la unidad lograda por la operación anterior, "según-ideas" (*katá eíde*) observando las "articulaciones naturales", sin "destronar" lo reunido al modo de un "mal carnicero". Distinguir o separar dentro del género las especies naturales y proseguir hasta llegar al eidos indivisible (*Fedro*, 265 e 1-3; 277 b 6-8). La definición de las especies ínfimas es la meta del proceso en tanto a través de ella se capta toda la estructura del mundo inteligible. La división, pues, alcanza la visión de una multiplicidad unificada, de la multiplicidad contenida en la unidad.

### 3. Conclusión

La llamada "teoría de las ideas" se va elaborando paulatinamente en Platón a través de los sucesivos problemas que plantea la afirmación del "eidos" como medio de explicar esta realidad cambiante, penetrada por la contradicción. El método dialéctico en sentido estricto es la forma en que el pensamiento dialógico se aplica al "mundo inteligible", al "eidos", a ese plano del ser al que se ha accedido en la pregunta originaria. El hecho de los distintos aspectos del método, de los distintos procedimientos dialécticos, ha dado lugar a pensar en la falta de unidad de la dialéctica platónica, en la medida en que es difícil comprender cómo se produce el pasaje de uno a otro. Sin embargo, es posible establecer, si damos por cierta aquella elaboración paulatina de la teoría de las ideas, una correspondencia entre

\* "El que es capaz de una visión de conjunto (*synoptikós*) es dialéctico", se nos dice en *Rep.* VII, 527 e7.

## EL MÉTODO DIALÉCTICO EN PLATÓN

ese pasaje de uno a otro procedimiento y las cuestiones que van surgiendo en el tratamiento del problema del eidos.

La primera cuestión es la de la efectiva existencia de la idea como "criterio" para resolver las contradicciones de lo sensible y explicar su carácter, el modo peculiar de "ser" del devenir. La dialéctica, en su versión del *Fedón* y la *República* —como método hipotético— constituiría el camino para garantizar y fundamentar la existencia de las ideas. De hecho, la existencia de la idea como causa de lo sensible es postulada como hipótesis en el *Fedón* y utilizada para deducir la inmortalidad del alma. Y, si tenemos en cuenta el contexto en el que aparece la dialéctica en la *República* —el tratamiento del problema de la distinción sensible-inteligible a través de la analogía sol-bien, la analogía de la línea y la alegoría de la caverna— la dialéctica ascendente surge como el modo de "asegurar sólidamente" la hipótesis de las ideas, a partir del principio no hipotético que establece la dependencia de toda la realidad del Bien.

El pasaje del método hipotético al procedimiento de la división se habría producido del siguiente modo: una vez asegurada la existencia de la idea como causa, se toma conciencia (*Parménides*) de las dificultades de comprender la relación entre la idea y lo sensible a través de las nociones de "participación" y "separación", nociones que aparecen como incompatibles y dejan sin resolver el problema de cómo es posible la unidad de la idea: cómo una multiplicidad de cosas puede participar de una sola idea y ésta estar presente en esa multiplicidad permaneciendo una. Surge así la necesidad de comprender la naturaleza y estructura del mundo inteligible mismo, donde aparece el problema de la relación o participación de las ideas entre sí y la cuestión de conciliar la unidad de la idea con el hecho de que contenga una multiplicidad. El procedimiento de la división, en las versiones del *Fedro*, *Sofista*, *Político* y *Félebo* correspondería así a estas nuevas cuestiones surgidas en torno a la noción de "eidos" y al intento llevado a cabo por Platón para resolverlas.

BIBLIOGRAFÍA

1) Obras de conjunto sobre Platón:

FRIEDLANDER, PAUL. *Plato. An Introduction* (New York, The Bollingen Library, 1958).

GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought* (Boston, Beacon Press, 1966).

MORBAU, JOSEPH. *Le sens du Platonisme* (Paris, Les Belles Lettres, 1967).

MOREAU, JOSEPH. *La construction de l'idéalisme platonicien* (Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967).

BOSCH, LEÓN. *Platón* (París, P.U.F., 1968).

ROSS, DAVID. *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, At the Clarendon Press, 1963).

TAYLOR, A. E. *Plato. The man and his work* (Methuen, 1963).

2) Trabajos sobre el método dialéctico:

GOLDSCHMIDT, VICTOR. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (Paris, P.U.F., 1963).

ROBINSON, RICHARD. *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, At the Clarendon Press, 1966).

STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic* (Oxford. Traducido y editado con una introducción, por D. J. Allan, 1940).

Artículos recopilados por E. E. Allen en *Studies in Plato's Metaphysics* (New York, The humanities Press, 1968):

CORFORD, F. M., "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII".

LLOYD, A. C., "Plato's Description of Division".

## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Por *Margarita Costa*

Las influencias que pesan sobre Husserl, en cuanto creador del método fenomenológico, se pueden reducir a dos corrientes: el positivismo empirista y el cartesianismo.

Los positivistas sostienen que es preciso atenerse a lo dado. Su lema es "la vuelta a las cosas mismas". Si por positivismo ha de entenderse "la fundamentación, absolutamente libre de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', en lo que se puede aprehender originariamente, entonces, —declara Husserl— somos nosotros los auténticos positivistas".<sup>1</sup> Pero no se trata sólo de prescindir de todos los prejuicios que obstaculizan la investigación, de constituir una ciencia "libre de teorías", sino de algo mucho más radical. El intento de hacer de la filosofía una auténtica ciencia, un saber sin supuestos, implica la búsqueda de un fundamento absoluto. Por eso el mundo, aceptado como un hecho por los positivistas e incluso purificado de todas las teorías que vician la experiencia directa del mismo, debe quedar desconectado. Los positivistas son ingenuos y la filosofía cumple ante todo una función crítica.

En segundo lugar, Husserl censura la limitada acepción que dan los empiristas al término "experiencia", entendida como única forma directa de conocimiento y, en consecuencia, como única fuente legítima de acceso a lo real.

La influencia de Descartes es ampliamente reconocida por el propio Husserl. Como aquél, no busca simplemente la evidencia sino evidencias primarias "que lleven en sí mismas la marca de esa prioridad, en el sentido de que sean cognoscibles como anteriores a todas las otras evidencias imaginables".<sup>2</sup> Lo que se nos da con ese carácter es la conciencia pura, equivalente transcendental del *cogito* cartesiano. Pero Husserl no busca una premisa de la cual pueda deducir otras verdades, sino una evidencia tan rica que su descripción nos muestre cómo en ella se funda todo orden de realidades. El ideal husserliano de una ciencia estricta ha dejado de ser un ideal matemático. La fenomenología no será construida *more geo-*

<sup>1</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Husserliana* Bd. III, p. 46, § 20. Martinus Nijhoff, La Haya, 1950.

<sup>2</sup> *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* Bd. I, p. 54-5, § 5. Martinus Nijhoff, La Haya, 1950.

métrico sino como una ciencia descriptiva. Su búsqueda se orienta, como lo mostrará la exposición del método, hacia la conciencia trascendental en la que se constituye el sentido mismo del ser de lo real en cuanto tal, y, con mayor universalidad, de toda objetividad. Busca una evidencia adecuada, que no es posible hallar por el lado de las cosas, las cuales se nos dan siempre por escorzos, por lados, nunca en su totalidad. Además, esa evidencia deberá ser apodíctica; incluir la imposibilidad de ser de otra manera de lo dado. Sobre esta base firme ha de constituirse la fenomenología.

La fenomenología no puede ser, entonces, una ciencia de hechos individuales y contingentes, porque la experiencia de los mismos no reúne las condiciones requeridas por la evidencia fundante. Esto nos conduce del plano de los hechos al plano de las esencias y el pasaje requiere un procedimiento del que nos ocuparemos en primer lugar.

#### *La reducción eidética*

En la experiencia o intuición sensible se nos dan siempre entes individuales, espacio-temporales y contingentes, a los que Husserl llama "hechos". Conocer un hecho significa describirlo tal como se da en la intuición sensible, no sólo aisladamente, sino en cuanto enlazado con otros fenómenos singulares. Pero este conocimiento es muy relativo, porque todo lo que yo puedo afirmar respecto de algo que es por esencia singular y contingente vale para el momento en que lo afirmo, pero puede no ser válido en el momento siguiente; vale para mí, pero quizás no sea válido desde otra perspectiva. Con los datos que me proporciona la intuición sensible, aun recurriendo a la inducción, sólo puedo llegar a formular leyes probables. De modo que una ciencia que se construya sobre la base de esa intuición sólo me proporcionará un saber relativo. A las ciencias que estudian hechos Husserl las llama ciencias empíricas o fácticas y considera que ocupan un lugar inferior dentro de la jerarquía científica.

Pero a cada hecho le es inherente una esencia. Un hecho no es meramente un "eso que está allí", sino que tienen una índole peculiar, algo que le hace ser lo que es, un *eidós* específico. *Eidós* significa "aspecto de una cosa", pero no en el sentido de una simple apariencia, sino en cuanto auténtica manifestación de algo tal cual es en sí mismo. Sólo si podemos captar el *eidós* de lo individual será

## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

posible una ciencia de validez universal y necesaria, no sujeta al condicionamiento de nuestra limitada organización sensorial.

Pero la esencia no se capta de primera intención, como el hecho sensible, sino que es preciso hacerla surgir, lograr que se revele a la conciencia mediante un procedimiento intelectual que Husserl llama "reducción eidética". Destaco el carácter intelectual de esta actitud, porque no interviene en ella la voluntad en cuanto tal, sino sólo una suerte de "desinterés" por lo meramente fáctico que ha caracterizado en todas las épocas el genuino espíritu científico. El hombre de ciencia ha buscado siempre en lo individual la encarnación de una ley, en el devenir una constancia, en la contingencia una necesidad oculta. De modo que la reducción eidética no propone algo absolutamente novedoso sino que arroja una mayor claridad sobre la necesidad de superar el plano fáctico, de ir más allá de donde pueden conducirnos la inducción y los procedimientos abstractivos.

Lo original de este método es que gracias a él han de surgir —nos anuncia Husserl— un nuevo tipo de "realidades", que no serán meras generalizaciones o conceptos abstractos, sino auténticas "entidades" que enriquecerán el dominio de la objetividad científica.

El punto de partida de la reducción eidética es un hecho apprehendido en un acto de percepción sensible. Esto distingue la reducción de la inducción, que parte de la observación de muchos hechos individuales. Tampoco consiste, como la abstracción, en extraer notas comunes a los individuos de una misma especie.

Reducir el hecho significa dejar de lado aspectos del mismo, no prestarles atención, ponerlos como "entre paréntesis", desinteresarnos de ellos. Esos aspectos son las propiedades accidentales, los factores de orden subjetivo que proyectamos en el hecho, su historia recortada del devenir universal y, finalmente, la existencia misma del hecho, su ser aquí y ahora, fácticamente. Esto no quiere que dejemos de "creer" en la existencia del hecho, pero no nos ocupamos de ella, la dejamos fuera de consideración.

Una vez reducido el hecho, desconectados o puestos fuera de juego todos los factores accidentales, subjetivos e históricos, y la existencia misma del hecho, queda un "residuo", algo que resiste a la reducción. O más bien, al llegar a este punto se nos manifiesta algo que permanecía como oculto tras los aspectos particulares y contingentes del hecho: su esencia o *eidós*, lo que hace que sea lo que es.

Desligada de sus vínculos fácticos, la esencia se nos aparece en toda su pureza y universalidad en un acto de intuición, pero no de

intuición sensible sino eidética. Como los hechos visibles a la visión, así —directa e inmediatamente— se dan las esencias a este tipo de intuición. De este modo queda ampliado el campo de lo dado: no sólo se dan hechos a la conciencia, sino también esencias o *eide*. Y junto a la intuición sensible, es preciso reconocer otra forma de intuición que capta las esencias: la intuición eidética. La diferencia fundamental entre ambas es que la sensible es una forma pasiva de conocimiento, mientras que la eidética es activa.

Si reflexionamos sobre el ejemplo del trozo de cera descrito por Descartes en la Segunda Meditación Metafísica, hallaremos en él el precedente histórico más notable de la reducción eidética. Esto no es sorprendente, dada la influencia que la filosofía cartesiana ha ejercido sobre Husserl.

### *La variación*

En *Meditaciones Cartesianas*<sup>3</sup>, Husserl anuncia una “nueva reflexión sobre el método fenomenológico”. A propósito de la percepción de una mesa, señala que la misma se puede modificar libremente en la fantasía, conservando sin embargo el carácter de percepción de “una cosa”. El hecho perceptivo se transforma entonces en una pura posibilidad entre otras y el procedimiento permite captar el *eidos* de la percepción.

Este procedimiento, que difiere en algunos aspectos importantes de la reducción eidética en su forma originaria, aparecía ya explícitamente descrito en la *Psicología fenomenológica*, pero es en una de sus últimas obras —*Experiencia y juicio*— donde Husserl lo expone más clara y extensamente.

El ejemplar singular, percibido o imaginado, que servía como punto de partida de la reducción, se convierte en *modelo* en este nuevo método, que Husserl llama “de la variación”. A partir de él puede producirse una gran multiplicidad de variantes, en cuanto el modelo es transformado por la fantasía. La variación es arbitraria sólo hasta cierto punto, pues todas las reproducciones del modelo conservan entre sí una cierta semejanza, en tanto todas son variantes del mismo modelo.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. *Cartesianische Meditationen...*, ed. cit., § 34.

<sup>4</sup> Como en el método experimental se hace variar las experiencias, con excepción de un factor que se mantiene constante, a fin de eliminar todas las circunstancias accesorias del fenómeno. Aquí se trata de un “experimento” de la fantasía.

Entonces se comprueba que "esta multiplicidad de reproducciones está atravesada por una unidad"<sup>5</sup>, que no es otra que el *eidos*, aquello sin lo cual la cosa en cuestión dejaría de ser lo que es y resultaría inconcebible. Este *eidos* está libre de toda interpretación metafísica porque, como pone de relieve Husserl en varias de sus obras, su origen está en la función trascendental constitutiva de la subjetividad.

La variación tiene dos caracteres fundamentales: es libre y abierta al infinito. Que es libre significa que ningún ejemplar singular resulta privilegiado, sino que todos nos son en cuanto tales indiferentes y que podemos elegir *ad libitum* los que se nos ofrecen. Que es abierta al infinito significa que la serie puede continuarse o interrumpirse en cualquier punto sin que nunca se cierre del todo, pero al mismo tiempo, que el mayor o menor número de variaciones no altera el grado de datidad y universalidad de la esencia.

Cuando captamos un objeto individual, las experiencias sucesivas están vinculadas por una relación de concordancia, sin la cual una experiencia cualquiera es declarada nula, pues en la unidad de la intuición singular los contrarios se excluyen entre sí. Esta regla se cumple aunque el objeto individual se constituya en el modo del "como si", es decir, como objeto de la fantasía. En ambos casos el suelo común es el mundo, que puede ser real o fantástico, pero que siempre determina a priori las posibilidades del darse lo singular.

En cambio, cuando se trata de la libre variación, podemos prescindir de la concordancia forzosa e imaginar todos los contrastes posibles, porque lo idéntico en este caso no es el objeto singular sino una esencia universal que no es incompatible con las variantes sensibles. "Incluso es evidente que nosotros, pasando de una variación a una nueva, podemos dar a este pasaje e imagen de una nueva multiplicidad de variaciones nuevamente el carácter de un *ad libitum*, y que en este pasaje en la forma del *ad libitum*, el mismo *eidos* debe darse 'siempre de nuevo'".<sup>6</sup>

El método de la variación también difiere de la abstracción en sentido tradicional, pues en aquel "lo singular que funda la intuición de esencia no es en sentido propio un individuo intuído como

<sup>5</sup> *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Classen Verlag, 1954.

<sup>6</sup> *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1926*, Husserliana Band IX, p. 73, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962.

tal. La unidad singular que sirve aquí de fundamento es más bien un 'individuo' en la mutación de los momentos constitutivos inesenciales".<sup>7</sup> No se trata de un individuo en el sentido concreto y ordinario, pero tampoco de la esencia sino de su fundamento, una especie "de unidad híbrida de individuos... que se excluyen coexistencialmente".<sup>8</sup>

La variación implica no sólo congruencia sino también diferencia. Mientras que la primera característica es la que permite surgir la identidad de la esencia, la segunda, que para manifestarse requiere un fundamento común, contribuye también a esa identidad como factor de variación propiamente dicho. La diferencia entre dos figuras coloreadas, por ejemplo, remite a la esencia "color", en tanto dichas figuras no pueden ser elevadas a la unidad de la congruencia "en cuanto figuras". En este caso, el fundamento común es la superficie requerida por un color, la diferencia es la diversidad de formas de esa superficie y la congruencia, la identidad del color como factor común a esas superficies diversas. Podríamos, a la inversa, variar libremente el factor color y mantener idéntico el factor figura: siempre tendríamos un juego de diferencia y congruencia en la base de la unidad eidética.

Finalmente, Husserl distingue la variación del cambio. En este último, el individuo permanece idéntico a través de sus mutaciones. En el caso de la variación, por el contrario, el individuo pierde su identidad para transformarse en otro individuo posible. Ya vimos cómo esos individuos se excluyen y se conectan a la vez según normas de diferencia y congruencia prescriptas por la variación. Sobre todo, es muy importante tener en cuenta que, al final del proceso, ya no entran en cuestión individuos reales concretos, sino sólo pensables como constituyendo el ámbito de la universalidad puramente intuitiva. El vínculo con la realidad de hecho ha sido puesto fuera de juego.

#### *Ciencias empíricas y ciencias eidéticas*

Una vez descubiertas, las esencias nos revelan toda su riqueza. Puedo proceder a describirlas, analizarlas, clasificarlas, sin abandonar la región eidética, es decir, sin recaer en lo individual. Se constituyen así ciencias eidéticas que fundamentan las ciencias empíricas correspondientes.

<sup>7</sup> *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., p. 417, § 87, d.

<sup>8</sup> Op. cit., loc. cit.

## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

En primer lugar, todo hecho empírico concreto pertenece por su esencia (género) a lo que Husserl llama una "región" (clase) determinada de objetos. Esa región esencial es estudiada por una ciencia regional eidética u ontología regional. Los ontólogos regionales estudian esencias materiales, por cuanto se refieren al elemento eidético que permite clasificar las distintas objetividades según su materia o contenido propio. Una ontología regional es, por ejemplo, la ciencia eidética de la naturaleza física, cuyos objetos son las esencias de todos los entes naturales. A esta ciencia se subordinan otras que estudian distintas especies de entes naturales, siempre según su esencia.

Pero puesto que todos los hechos son objetos, poseen en cuanto tales una esencia formal, no referente a ningún contenido determinado sino a la forma de toda objetividad en general. Es decir, los objetos se agrupan en este caso por su forma, no por su contenido peculiar. Entramos en el terreno más universal de la *ontología formal*, que abarca dentro de sí a la lógica, aunque la supera en amplitud<sup>9</sup>. Su función primordial es establecer ciertos principios intuitivos o axiomas que rijan para toda objetividad. Es evidente que la lógica es una ciencia eidética en el sentido husserliano, puesto que sus principios tienen una validez absolutamente universal.

Husserl no cree necesario justificar la intuición esencial. Con la misma convicción que Descartes, se apoya en evidencias que considera absolutamente irrefutables y entra en polémica con los positivistas, para quienes las esencias son meros fantasmas metafísicos, acusándolos de "ceguera" y obstinación. Por otra parte, pone de relieve que los representantes de esa corriente se fundan inconscientemente en evidencias eidéticas. "De facto sólo rechaza el positivista los conocimientos esenciales cuando reflexiona 'filosóficamente' y se deja engañar por los sofismas de los filósofos empiristas, pero no cuando, como investigador de la naturaleza, piensa y funda sus afirmaciones tomando la actitud normal en las ciencias naturales. Pues entonces se deja guiar, patentemente, en muy amplia medida, por evidencias esenciales."<sup>10</sup> Husserl acusa a los positivistas de escepticismo filosófico y dogmatismo científico.

<sup>9</sup> Husserl adhiera al ideal de una *mathesis universalis formal*, que comprenda dentro de sí la lógica y las matemáticas.

<sup>10</sup> *Ideen*, ed. cit., p. 53, § 25.

### *La psicología*

Una aplicación muy importante de la reducción eidética es la que Husserl lleva a cabo en el campo de la psicología, disciplina que le interesaba particularmente y que constituyó el punto de partida de sus investigaciones. Esta disciplina se había desarrollado en una dirección empirista, impulsada sobre todo por Brentano, maestro del propio Husserl.

Husserl muestra cómo la reducción eidética de un hecho psíquico, o sea de una vivencia o acto consciente, que se lleva a cabo en la actitud reflexiva, nos permite descubrir la esencia de todo acto psíquico, sea de representación, sentimiento, volición, etc. . . . , que es la intencionalidad. Decir que la conciencia es intencional equivale a decir que es siempre conciencia *de* algo, que está siempre dirigida a algo. A todo acto de conciencia corresponde un correlato: al acto de percepción un objeto percibido, al acto de imaginación algo imaginado, al acto de juzgar algo juzgado, y así de todos los demás tipos de actos psíquicos. Objeto es, pues, todo aquello que puede llegar a ser término de la actividad intencional de un sujeto.

Pero la intencionalidad de la conciencia no es un descubrimiento original de Husserl, pues ya Brentano había señalado ese carácter en los fenómenos psíquicos.<sup>11</sup> Sin embargo Husserl consideraba que la psicología de su época, al no abandonar el terreno "natural", adolecía de serias fallas y exigía una fundamentación más radical. Una de sus tareas primordiales será revisar los fundamentos de esa disciplina.

La reducción eidética de las vivencias intencionales le permite realizar importantes progresos en la dirección de esos fundamentos<sup>12</sup>, en cuanto dichas vivencias se dan con un grado de evidencia no alcanzado en otros dominios.

### *La actitud natural*

Pero las ciencias fácticas y aun las eidéticas no son *la ciencia en sentido estricto*, dignidad que, según Husserl, sólo corresponde a

<sup>11</sup> Brentano tiene, a su vez, antecedentes en la escolástica medieval, de donde toma el término *intencio*. Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 102 y nota, Paris, Aubier, 1944.

<sup>12</sup> Este es el sentido del "rodeo" de Husserl en *Ideas*, que consiste en volver a las vivencias eidéticamente reducidas cuando ya ha dado los primeros pasos de la reducción fenomenológica.

## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

la filosofía o fenomenología. Los científicos, tanto los que estudian hechos como los que estudian esencias, son ingenuos, en tanto están voleados hacia el mundo como si éste fuese la fuente de toda evidencia posible y el tomarlo así, tal como se nos da, en un "frente a frente", bastase para revelarnos su íntimo sentido, o bien para hacernos renunciar a la pretensión de comprenderlo más allá de su aspecto sensorialmente experimentable y sus estructuras esenciales dadas.

En otros términos, con la reducción eidética Husserl nos da la clave de un método que, más o menos inconscientemente, disfrazado y deformado a veces como "abstracción", otras como "inducción", han utilizado los científicos de todos los tiempos, aun los que sustentan una epistemología empirista. Pero debemos evitar el riesgo de un dogmatismo más esterilizante aun que el de la limitación empirista del conocimiento, si queremos dar a las ciencias un fundamento sólido que les permita avanzar "positivamente".

Se requiere un cambio radical de actitud que nos permita superar la ingenuidad científica. Para ello debemos efectuar lo que Husserl llama la reducción fenomenológica o trascendental.

El punto de partida de esta reducción es el mundo en su totalidad, tal como se nos da en lo que Husserl denomina "actitud natural". Esta actitud es aquella en que todos nos encontramos en cuanto hombres comunes y en la que también se encuentran los científicos en cuanto tales. Consiste en estar vueltos hacia el mundo, tener conciencia de él, experimentarlo, en primer lugar, en los distintos modos de percepción sensible. ¿Qué es el mundo? En su acepción más simple, aunque limitada, es el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible. Entre esos objetos están, en primer lugar, las cosas físicas, pero también los seres animados, entre ellos los demás hombres. Mi propio yo psicofísico, ligado a un cuerpo, es parte de ese mundo y puede ser objeto para otros yoes, o para mí mismo, bajo la mirada reflexiva. Todo esto está para mí ahí delante, aun cuando no fije mi atención en ello. Es decir, lo inmediatamente percibido, lo que está en el foco de la atención, está rodeado de un círculo de co-presencia que constituye como un halo potencialmente consciente. A los objetos que constituyen ese círculo se dirigen intenciones potenciales, que pueden actualizarse por un desplazamiento en la dirección de la atención.

Pero tampoco con ese círculo de co-presencia se agota para mí el mundo. Lo actualmente percibido y lo co-presente están rodeados

de un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada, infinito en el espacio y en el tiempo. Se pueden rescatar aspectos de esa indeterminación y traerlos a la luz de la conciencia. Mi conocimiento del mundo puede ampliarse en múltiples direcciones espaciales y temporales aunque, naturalmente, sin agotarlo. Lo importante es destacar que tanto lo determinado como lo indeterminado, lo clara como lo oscuramente consciente, aquello que sólo presiento o conjeturo, constituyen para mí el mundo, un mundo único que abarca todo lo que puedo conocer y comprender, amar y odiar, desear y rechazar. En la tesis de la actitud natural pongo el mundo como existente, afirmo su existencia en un juicio implícito que subyace toda vivencia intencional, toda posición parcial de objetividades de cualquier tipo. A ese mundo, al que se dirigen todos los actos teóricos y prácticos de mi conciencia, pertenecen también las esencias a las que se llega mediante la reducción eidética. Vemos, pues, que para realizar esa reducción no era necesario abandonar la actitud natural o ingenua, como tampoco para captar nuestras propias vivencias psíquicas y eventualmente reducirlas.

Debo aclarar que para Husserl hay grados de ingenuidad y que en cada paso que da el científico ésta queda parcialmente superada. La actitud eidética es crítica respecto de la empírica, pero ingenua en relación a la fenomenológica. A medida que avanza la crítica, encuentro menos "natural" lo que aceptaba sin discusión en el paso anterior. Esta progresiva toma de conciencia del científico, individualmente considerado, reproduce la trayectoria de la humanidad, que avanza hacia la conquista de nuevas evidencias. Pero sólo el fenomenólogo —filósofo de nuevo cuño— alcanza la cumbre de esa auto-conciencia crítica.

### *El problema fundamental*

Mientras el científico permanece en la actitud natural, todos sus juicios se refieren al mundo tal como se da en esa actitud. Expresa lo inmediatamente experimentado, a partir de lo cual efectúa inferencias respecto de lo no experimentado; generaliza y aplica sus generalizaciones a casos particulares o deduce de ellas nuevas y más amplias generalizaciones. Los conocimientos aislados se conectan entre sí, constituyendo sistemas coherentes. Pero pueden surgir dentro de ellos contradicciones, en cuyo caso se recurre a la lógica, si se trata de contradicciones formales, o a la experiencia,

si lo que está en cuestión son los contenidos del saber. De este modo avanza el conocimiento del mundo. Surgen las ciencias de tipo "natural" —ciencias de la naturaleza propiamente dichas y ciencias de la cultura— así como las disciplinas matemáticas, cuyos objetos son puramente eidéticos. Todas las dificultades parecen resueltas en virtud de métodos de probada eficacia y el progreso de las ciencias parece asegurado.

Husserl no desconoce la legitimidad de las ciencias del mundo, en tanto se atengan a lo dado en los distintos tipos de intuición, según el principio de todos los principios.<sup>13</sup> Pero el escepticismo puede infiltrarse en el espíritu desprevenido del científico, en el momento en que una reflexión más profunda lo lleva a cuestionar el ser mismo de los objetos, su posibilidad de "darse" a la conciencia y la capacidad de ésta para aprehenderlos.

Lo que se plantea al llegar a este punto es el problema del conocimiento y de manera tan radical, que el escepticismo parece una consecuencia inevitable. En efecto, "¿cómo puede establecerse una ciencia del conocimiento si el conocer en general, su sentido y alcance, es cuestionado?... Dudamos en un primer momento de que semejante ciencia sea posible en general. Si cuestiona todo conocimiento, cualquiera que se elija como punto de partida será a su vez cuestionado. ¿Cómo puede entonces comenzar?"<sup>14</sup>

A estos interrogantes Husserl responde que el punto de partida lo proporciona el método cartesiano de la duda. Vimos ya que la *cogitatio*, o sea el proceso mental, está fuera de toda duda en tanto experimentado por el sujeto. De manera que hay algo que se da en sí mismo, en su propio ser, de manera absolutamente indubitable.

El problema queda entonces circunscripto a la posibilidad de conocer los objetos externos, o sea todo aquello que no se confunde con la vivencia sino que es puesto por ésta como trascendente. No se trata de una vivencia que intenciona otra vivencia sino de una vivencia cuyo objeto se nos presenta como algo que está más allá de la conciencia. En ese caso, "¿cómo puede el conocimiento estar seguro de su correspondencia con el objeto conocido? ¿Cómo puede trascenderse a sí mismo y alcanzar certeramente su objeto?"<sup>15</sup> El solipsismo no es una solución para la ciencia ni para la filosofía.

<sup>13</sup> Cf. *Ideas...*, ed. cit., p. 52, § 24.

<sup>14</sup> *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana Bd. II, p. 4, La Haya, Martinus Nijhoff, 1958.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 20.

Todos los esfuerzos del fenomenólogo se concentran, pues, en la recuperación de un fundamento para tanto saber acumulado, que no puede ser sino el *mundo*. Paradójicamente, para legitimarlo, es preciso primero dejarlo de lado, ponerlo entre paréntesis, y no ocuparnos de él ni de los vastos conocimientos que en torno a él se han ido elaborando en el curso de los siglos.

### *La reducción fenomenológica*

Según Husserl, la filosofía debe asumir una tarea fundamental, para la cual necesita un punto de partida totalmente original y un método absolutamente nuevo que la distinga de toda ciencia "natural".

— Esto se debe a que, en el ánimo escéptico engendrado por la reflexión sobre el conocimiento, todo método de cualquier ciencia natural, incluidas las ciencias exactas, deja de contar como algo que poseemos. Pero no sólo los métodos son cuestionados; hasta las intuiciones y evidencias intelectuales quedan puestas en tela de juicio y el ser en sí del mundo se convierte en un enigma. Reflexiono acerca del conocimiento y me pregunto cómo el yo, el sujeto, puede salir de sí para conocer el mundo que está más allá de él, que lo trasciende. La existencia del mundo se me hace incomprensible y me doy cuenta de que no puedo seguir volcado ingenuamente hacia él.

Voy a "suspender", pues, la tesis de la existencia del mundo. Voy a efectuar lo que Husserl llama la "reducción fenomenológica". Para ello debo cambiar radicalmente la actitud natural y dejar de lado todas las cosas de las que estoy firmemente convencido mientras permanezco en esa actitud. No se trata de negar el mundo ni de dudar de él sino de desentenderme del mismo, dejarlo fuera de consideración, suspender todo juicio respecto de él, ponerlo "entre paréntesis". A este procedimiento Husserl le llama *epoché* o reducción fenomenológica. "Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego 'este mundo', como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia como si fuera un escéptico, sino que practico la *epoché* 'fenomenológica' en sentido propio, esto es, no acepto el mundo que me está dado permanentemente como siendo."<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ideen...*, ed. cit., p. 67, § 32.

La *epojé* no es un procedimiento idéntico a la duda cartesiana, porque no se puede dudar y tener por cierta a la vez la existencia de algo, y esto es precisamente lo que Husserl hace al "desconectar" el mundo. "[La tesis] sigue existiendo como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis..., pero no hacemos de ella 'ningún uso'".<sup>17</sup> De modo que no se trata de una conversión de la tesis en antítesis ni de una abolición de la misma, aun provisoria, como la que practica Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, sino de un acto de abstinencia respecto de lo más obvio, que no por ello deja de ser tal. Este acto tiene su raíz en una libertad más profunda que la que guía nuestros actos en la vida espontánea.

En esa vida nos dejamos llevar por los sentidos a afirmar cosas que luego la ciencia cuestiona. Nos unen a esas cosas todo tipo de intereses prácticos. Al desinteresarse de ellas en virtud de un acto de libertad, el científico descubre realidades esenciales que le permiten fundar lo dado a los sentidos en algo también dado pero de naturaleza superior. No abandona la tesis de la actitud natural sino que la enriquece y, en cierto modo, la fundamenta. Pero no alcanza con ello la razón de ser última de lo dado. El mundo eidéticamente reducido se vuelve a su turno cuestionable y sólo la filosofía puede dar el paso decisivo de fundamentación radical. Al desinteresarse de ellas en virtud de un acto de libertad, el científico descubre realidades esenciales que le permiten fundar lo dado a los sentidos en algo también dado pero de naturaleza superior. No abandona la tesis de la actitud natural sino que la enriquece y, en cierto modo, la fundamenta. Pero no alcanza con ello la razón de ser última de lo dado. El mundo eidéticamente reducido se vuelve a su turno cuestionable y sólo la filosofía puede dar el paso decisivo de fundamentación radical. El "desinterés" abarcará ahora el mundo en su totalidad porque el filósofo, más libre que el científico, busca fuera de toda 'coacción' mundana el fundamento absoluto del ser de lo real.

La reducción fenomenológica consta de pasos. En primer lugar pongo entre paréntesis, fuera de consideración, todas y cada una de las cosas que constituyen el mundo de la actitud natural: las cosas físicas y los seres animados, entre ellos los otros hombres.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 65, § 31.

También desconecto o pongo fuera de juego todas las ciencias referentes a ese mundo, tanto fácticas como eidéticas. No juzgo acerca de la verdad o falsedad de sus afirmaciones sino que me abstengo de hacer uso de ellas. A este paso, que deja en suspenso todo juicio de orientación trascendente, le llama Husserl "reducción gnoseológica"<sup>18</sup>

Al desconectar el mundo de la actitud natural, físico y psicofísico, quedan también fuera de juego todos los productos de la cultura, las obras de arte, los valores, las instituciones de la índole del estado, las costumbres, el derecho, la religión. De modo que la reducción gnoseológica abarca también las llamadas "ciencias del espíritu", con todo su contenido.

Con estos sucesivos pasos Husserl quiere recalcar que, si dejamos efectivamente de lado el mundo, no nos quedará ningún saber, ninguna teoría, ninguna creencia, nada de lo que constituye nuestro patrimonio habitual de "sentido" más o menos objetivo, sobre el que se funda la comunicación con los demás hombres que viven espontáneamente en la misma actitud que nosotros. Es ese sentido natural de las cosas lo que precisamente ha sido cuestionado y no podemos apelar a él desde el momento en que lo hemos dejado en suspenso.

Entre las ciencias desconectadas entra también la lógica pura, puesto que, según veremos, la fenomenología es una ciencia puramente descriptiva que no recurre en absoluto a la deducción; en cuanto a los principios lógicos fundamentales, estos se hacen evidentes en toda descripción sin necesidad de una formulación explícita. Al atenerse a los datos de la pura intuición, el aparato lógico resulta innecesario. A la inversa, la lógica no aporta nada a la fenomenología sino que es fundada por ella.

Finalmente mi propio yo como existente mundano, con sus vivencias psíquicas, queda también dentro del paréntesis. Mi yo psicofísico es un sujeto natural que está en el tiempo, un tiempo objetivo en el que trascurren las vivencias como otros tantos hechos individuales y contingentes. Reducido eidéticamente, ese yo, o sus vivencias, perdían su inserción en el universo físico, pero las esencias que así se manifestaban no eran sino *eide* de vivencias psicológicas, aun no trascendentalmente reducidas. Mostraban su ser inten-

<sup>18</sup> *Erkenntnistheoretische Reduktion*, cf. *Die Idee der Phänomenologie*, ed. cit., p. 39.

cional, pero no el sentido último de la intencionalidad, el cual se manifiesta sólo después de la reducción fenomenológica.

*El residuo fenomenológico*

Husserl se pregunta qué puede quedar cuando ha sido desconectado el mundo entero y aun mi yo psicológico. Sin embargo, hay algo que resiste a las sucesivas reducciones, un residuo fenomenológico que sólo se muestra después que todo lo mundano, incluido mi yo natural, ha sido reducido. Ese residuo, que no se manifestaba cuando estábamos vueltos hacia el mundo, es la conciencia pura, un puro flujo de vivencias que se capta con absoluta certeza e indubitabilidad. Hemos descubierto una nueva región de ser que no resulta afectada por la reducción fenomenológica y en la que no hay lugar para conflictos acerca de las meras apariencias porque en ella el ser es idéntico al aparecer.

A la investigación de esta nueva región se le aplica un método al que Husserl llama "reflexión fenomenológica" y que es el auténtico método de la fenomenología. Para poder emplearlo, es preciso efectuar primero la reducción fenomenológica, que nos permite alcanzar la conciencia pura. Una vez descubierta, se procede a describirla tal como se presenta. No tiene sentido tratar de explicarla refiriéndola a otra realidad que la fundamente, ya que es en sí misma una realidad absolutamente primera y fundamentadora de toda objetividad.

De modo que es preciso tener en cuenta lo siguiente:

1) La reducción fenomenológica nos permite abandonar el mundo de la actitud natural y acceder a una nueva región de ser que es la conciencia pura.

2) La conciencia pura es el objeto de la filosofía o fenomenología (estos términos son sinónimos para Husserl).

3) Para investigar la conciencia pura se emplea un método puramente descriptivo que es la reflexión fenomenológica o método fenomenológico propiamente dicho.

4) La nueva actitud fenomenológica, que se logra mediante la reducción homónima, no es provisoria, como la duda cartesiana, sino definitiva. El fenomenólogo no debe abandonar nunca esta actitud pues, al hacerlo, recaerá en la actitud natural y volverá al mundo de la pura contingencia, lo que implicaría dejar de filosofar.

5) Se denomina "fenomenología" tanto al método de la reflexión fenomenológica como al contenido mismo de la filosofía.

#### *Carácter trascendental de la conciencia pura*

La conciencia pura es una región de puras esencias. Las vivencias reducidas manifiestan a la intuición su *éidos* intencional.

Ya definimos la intencionalidad como un "dirigirse a", un apuntar o referirse a algo. Pero no basta con esta descripción preliminar. La reflexión fenomenológica, ahora que el mundo ha perdido validez y "no cuenta" para nosotros, nos revela el verdadero sentido de la intencionalidad. Si la conciencia no tiene realidad alguna fuera de esa relación que establece, si todo su ser se agota en apuntar a algo que no es ella misma, le corresponde por esencia un objeto, un correlato, y el correlato de la conciencia pura es, precisamente, el mundo. Hay algo que la *epojé* no puede cambiar, porque las múltiples vivencias que se refieren al mundo llevan en sí mismas esa relación. "Todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, 'intenciona' alguna cosa y lleva en sí misma, en tanto 'intencionado', su *cogitatum* (objeto) respectivo."<sup>19</sup>

Todo es afirmado sin "poner" la existencia del mundo, puesto que hemos suspendido nuestra creencia en él. No obstante, lo hemos conservado, no en su facticidad real ingenuamente aceptada en la actitud natural, sino como "fenómeno de sentido". Esto último requiere aclaración.

Fenómeno, del griego *fatnethai* (aparecerse), significa "lo que se aparece", pero no en el sentido de la mera apariencia, sino de algo que se manifiesta tal como es en sí<sup>20</sup>. El aparecerse constituye el ser mismo del fenómeno. Mientras que en la actitud natural considero al mundo como algo existente en sí y por sí, independiente de mi conciencia, que está ahí delante y al cual se dirigen todos mis actos, en la actitud fenomenológica me doy cuenta de que el mundo se constituye en ese aparecerse o manifestarse a la conciencia, pero no a la conciencia psicológica sino a la conciencia pura o trascendental. Reducir es, pues, transformar todos los datos en fenómenos. De ahí que el método descriptivo reciba el nombre de fenomenológico.

<sup>19</sup> *Cartesianische Meditationen...*, ed. cit., p. 70, § 14.

<sup>20</sup> En sentido estricto, sólo el *éidos* es fenómeno.

Así se invierte el sentido general del término ser. 'El ser que para nosotros es el primero [el mundo] es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo con 'referencia' al primero [la conciencia]'<sup>21</sup>. Su esencia es intencional. Esto resuelve el enigma del conocimiento.

Pero entendamos esto rectamente: no es que el mundo se constituya "fácticamente" en la conciencia; lo que se constituye es su *sentido* y en ello se agota su ser, al menos el ser que nos es dado conocer. El mundo es un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser para la conciencia"<sup>22</sup>. Todas las unidades reales en sentido estricto son "unidades de sentido".

Esto presupone una conciencia que otorgue sentido, en otras palabras, una conciencia trascendental. Así como, según Kant, en el sujeto trascendental residen las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de los objetos, que son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos mismos, no hay para Husserl objetividad que no se constituya (que no reciba su sentido) en la conciencia pura. La intencionalidad es, pues, función constitutiva.

La conciencia pura no difiere intrínsecamente de la conciencia psicológica, pues lo que conduce de una a la otra no es sino un cambio de actitud. Dice Husserl: "Yo, que permanezco en la actitud natural, soy también y en todo momento yo trascendental, pero sólo me doy cuenta de ello al efectuar la reducción trascendental."<sup>23</sup> En otras palabras, mientras vivo espontáneamente creo que el mundo es algo dado, que existe en sí y por sí, con el que mi conciencia entra en relación. Sólo después de efectuar la reducción fenomenológica descubro que en esa relación, precisamente, se constituye el mundo y que en su ser para mí se agota su sentido total. Por eso, con la reducción, "no hemos perdido propiamente nada sino ganado el íntegro ser absoluto que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, ... las constituye en sí".<sup>24</sup>

De lo expuesto se desprenden posibles interpretaciones de Husserl a las que no hago referencias por considerar que no corresponde a la índole del trabajo. No obstante, debo aclarar que el mismo excede los límites de una mera exposición, ya que el método fenomenológico, en

<sup>21</sup> *Ideen...*, ed. cit., p. 118, § 50.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 117, § 49.

<sup>23</sup> *Cartesianische Meditationen*, p. 75, § 115.

<sup>24</sup> *Ideen...*, ed. cit., p. 118, § 50.  
1969, p. 57.

sus distintos matices y acepciones, no está sistemáticamente presentado por Husserl en ninguna de sus obras. En cuanto al alcance de las pautas metodológicas, es preciso extraerlo del sentido total de su filosofía, pues no surge simplemente de los pasajes en que el método aparece más explícitamente descrito. Por eso se trata más bien de una interpretación del mismo, para la que he tenido en cuenta distintos escritos, pero sobre todo la obra capital de Husserl: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

## EL MÉTODO AXIOMÁTICO

Por Carlos Alberto Lungarzo

### 1. Cuestiones generales.

Desde los estudios elementales sobre geometría tradicional que se realizan en la escuela secundaria, estamos familiarizados con un cierto conjunto de palabras que constituyen el lenguaje "técnico" de un método de razonamiento científico conocido desde la Antigüedad griega. Tales palabras son, entre otras, "hipótesis", "tesis", "postulado", "demostración", "reducción al absurdo", etcétera.

El método al que nos referimos, es el "*método axiomático*". De acuerdo con el concepto aristotélico de *ciencia*, Euclides construye, en el siglo III antes de Cristo, un *lenguaje técnico* (destinado a expresar los conceptos propios de la geometría), que consta de los siguientes elementos:

1) Elementos primitivos, que no se definen a causa de su (aparente) mayor simplicidad lógica y psicológica.

2) Elementos definidos, a partir de los anteriores.

3) Ciertas afirmaciones que, de acuerdo con las creencias del autor, *no necesitan demostración*, sino que son aceptadas sobre la base de su absoluta evidencia. Pero estas afirmaciones son de dos clases: por un lado, están los *axiomas*, que "expresan verdades" muy generales, aplicables no solamente a la geometría sino a muchas ciencias distintas, y, a veces, a la totalidad de ellas, como el que dice: "el todo es mayor que la parte"; y, por otra, los *postulados*, proposiciones "evidentes" que sólo se refieren a cuestiones geométricas, como el célebre postulado de las paralelas.

4) Finalmente, los *teoremas*, proposiciones que son deducidas sobre la base de los axiomas y postulados, utilizando reglas lógicas implícitas que son las propias de la lógica aristotélica.

Esta formulación "rigurosa" de una parte del lenguaje científico ofrece, por primera vez en la historia de la ciencia, una visión compacta y coherente de todos los conceptos relativos a una misma disciplina, mostrando cuáles son todas las interconexiones lógicas entre los mismos.

### 2. Modificaciones ulteriores del método.

Sin embargo, el método axiomático tal como había sido establecido por Euclides, presentaba algunos puntos débiles. El más im-

portante de ellos era el criterio subjetivo de "evidencia" o "simplicidad" que servía para la elección de los términos primitivos y los axiomas. Es obvio que la propiedad "ser evidente" es relativa, pues, una proposición "es evidente para un individuo X en una situación S", pero carece de sentido afirmar la evidencia de un enunciado, como si se tratara de una propiedad lógica que pudiera demostrarse con las mismas reglas que se utilizan para realizar deducciones, por ejemplo.

La reflexión acerca de la necesidad de rigorizar el concepto de axioma, de hacer su elección más independiente de las necesidades subjetivas y de la intuición, fue motivada, históricamente, por las dificultades que creó a los geómetras el así llamado "postulado de las paralelas".

La formulación más simple de este postulado (tal como la exponen actualmente los manuales de geometría) es la siguiente:

"Si  $r$  es una recta de un plano  $P$ , y  $x$  es un punto perteneciente a ese plano, entonces existe una única  $r'$ , tal que:  $x$  pertenece a  $r'$ , y la intersección entre  $r$  y  $r'$  es o bien vacía o bien coincide con  $r$ ".

O sea, si  $x$  pertenece a  $r$ , entonces  $r'$  intersección  $r$ , es la misma recta, vale decir, ambas coinciden; y si  $x$  no pertenece a  $r$ , entonces la intersección es vacía. (Sabemos que se dice que dos rectas son paralelas cuando coinciden o son disjuntas, en un mismo plano).

La evidencia de este enunciado está muy lejos de ser indubitante. Como lo que se afirma, en el caso de que ambas rectas no coincidan, es la no existencia de un punto de intersección, es fácil darse cuenta de que no hay un proceso *evidente* (vale decir, que no requiera razonamiento, sino solamente una percepción directa) que pueda validarlo, ya que ¿cuál es la evidencia de que algo no existe, aun admitiendo que la noción de evidencia sea aceptable?

Los geómetras comprendieron que la complejidad (psicológica más que lógica) de este enunciado era mayor que la de los demás postulados, y ello les llevó a reconocer, aunque en principio vagamente, que justamente era de carácter psicológico (y no lógico) la condición de *evidencia* que se exigía de dichas proposiciones.

Había entonces dos posibilidades: (a) el postulado del paralelismo no era evidente por no ser un auténtico postulado; o (b) un enunciado podía ser un auténtico postulado y ser no evidente.

Si el camino más adecuado para adoptar era el primero, entonces la proposición acerca de las paralelas era un pseudo-postulado, en cuyo caso, o bien era válido, y debía ser demostrado como teorema, o bien era inválido y debía poder refutárselo, ya fuera mediante una demostración, ya fuera mediante un contraejemplo. Como es bien sabido, el "postulado" del paralelismo no pudo ser demostrado a partir de los demás ni pudo ser refutado, ya que, sobre la base de los demás postulados, ni se encontró un contraejemplo, ni se consiguió dar una demostración de su negación. La atribulada historia de los matemáticos que trataron de probar o refutar este "postulado" sobre la base de los demás, es bien conocida (cf., p.e., M. Kline, cap. XXVI).

Había que reconocer, entonces, que la actitud filosóficamente más coherente, era la (b): admitir que un enunciado podía ser un postulado, es decir, podía ser tomado como *proposición inicial* no demostrada, sin necesidad de ser evidente.

Aparecía entonces una cuestión de estricto carácter metodológico: ¿cuál es el criterio que debe utilizarse para elegir determinadas fórmulas de una ciencia como enunciados primitivos, como postulados, mientras que otras son deducidas a partir de ellas, en calidad de teoremas?

La respuesta a esta pregunta, que fue dada, junto con otras, por la llamada "lógica moderna", depende esencialmente de dilucidar algunos conceptos; más que nada, de ponernos de acuerdo sobre lo que creemos que debe ser el lenguaje científico, y, más precisamente, el lenguaje formal.

#### 4. El lenguaje formal.

En el siglo pasado, surgieron varios problemas en diversas áreas científicas, que mostraron que no solamente la falta de información empírica era una causa de la confusión reinante en varias disciplinas, sino (y principalmente) el planteo impreciso, y a veces vago, de esos mismos problemas. Es decir, que existía, tanto en el uso de *métodos*, como en la formulación y esclarecimiento de interrogantes, una esencial imprecisión del lenguaje, que reflejaba, a su vez, ciertas ambigüedades y superposiciones en el plano del pensamiento.

Hay varios hechos históricamente conocidos que pueden servir como ejemplo: 1°) en la primera mitad del siglo XIX, va-

rios geómetras descubren que la aceptación de los postulados de Euclides, obedece a cierto prejuicio en favor de la tradición aristotélico-euclideana, y a la falta de claridad en torno a la noción misma de postulado; 2º) en años posteriores, algunos matemáticos advierten que las paradojas que surgen en la teoría de conjuntos, en la teoría de números y en la aritmética transfinita, están originadas en una imprecisa noción y en la carencia de una definición exacta de "número" y de "infinito".

El hecho de que el uso del lenguaje vulgar, preñado de ambigüedades, de usos no científicos (como p.e., el uso sugestivo, emotivo, ceremonial, interrogativo, ético, etc.) y de confusión de niveles, es el principal responsable del estancamiento de algunas disciplinas, ya había sido genialmente intuido por Leibniz en 1666, cuando propuso crear una especie de lenguaje simbólico universal, que consistiera en una extensión, a todos los campos del saber humano, del lenguaje de la matemática, y que permitiera "calcular en vez de discutir". Mucho después, G. Boole, lanza las primeras motivaciones concretas para la construcción de otro tipo de lógica, al proponer una serie de cálculos formales para tratar cuestiones de carácter estrictamente filosófico, que parecían muy alejadas de la matemática.

Pero el problema es que en la matemática misma, cuya tradición simbólica era mucho más antigua, subsistían oscuridades atribuibles a la deficiente simbolización y formalización. Si bien es cierto que, por ejemplo, la aritmética dispone de símbolos especiales que salvan la ambigüedad de las palabras del lenguaje natural (p. e., utiliza "-" en vez de 'igual', palabra ésta que tiene más de un significado posible; "-", en vez de 'menos', palabra que podría ser interpretada de diversas maneras), en cambio, para realizar las deducciones de sus teoremas, parte de principios que no están claramente fundamentados.

La teoría de números proporciona el mejor ejemplo de esta situación. Antes del matemático italiano G. Peano, se conocían perfectamente los simbolismos algebraicos, y se sabía operar con números y demostrar propiedades respecto de ellos, pero se ignoraba con frecuencia cuál era el principio fundamental del que se derivaban esas propiedades. Surgía un problema parecido al que se había planteado Euclides con la geometría: ¿por qué no extender el método usado por éste en el campo geométrico al campo aritmético?; y, por otro lado, ¿por qué no tratar de corregir los criterios metodológicos de acuerdo con los cuales se organizaban los sistemas

## EL MÉTODO AXIOMÁTICO

de axiomas, para que no presentaran las confusiones que, por ejemplo, originó el postulado de las paralelas? El problema, entonces, era dobe:

1) Por un lado, *traducir* los términos, frases, oraciones, etc., del lenguaje vulgar, que aparecían en el discurso científico, a un lenguaje artificial, perfectamente *preciso* e *inambiguo*, de modo que no sólo las operaciones aritméticas y las relaciones de igualdad, desigualdad, congruencia, etc., aparecieran "rígidamente" simbolizadas, sino también las palabras lógicas, mediante las cuales los teoremas eran encadenados entre sí, como, "...implica...", "si y sólo si", "no es válido que...", y así por el estilo.

Este problema de traducción, que involucra solamente el verter el lenguaje científico en moldes más formales, sería el aspecto *morfológico* de la cuestión.

Pero también existía un problema *teórico*:

2) Encontrar una cantidad relativamente pequeña de *principios* básicos, claramente establecidos mediante convenciones explícitas, a partir de los cuales, y mediante el uso de *reglas de deducción* también explícitamente sentadas, sin necesidad de acudir a ningún tipo subjetivo de justificación (evidencia, intuición, ingenio u otras igualmente cuestionables), se pudieran demostrar todas las proposiciones que revistieran algún interés para la teoría a construir (en este caso, la aritmética).

En una palabra: el problema que se plantearon Peano, al principio, pero fundamentalmente, G. Frege, B. Russell y A. Whitehead era el de dar *rigor* a la aritmética (y eventualmente a otras ramas de la matemática), mediante el siguiente proceso:

a) Establecer cuáles eran los objetivos de la ciencia en cuestión, p. e., los objetivos de la aritmética: demostrar todas las propiedades que *intuitivamente* atribuimos a los números. (Pero no *demostrarlas* en forma intuitiva, sino demostrar de manera formal algo "intuido" previamente).

b) Traducir todos los términos posibles que deben emplearse en esa ciencia a un lenguaje artificial, o, como diremos en lo sucesivo, un *lenguaje formal*. Por supuesto, esta traducción es limitada, ya que, al hablar de cómo habremos de construir ese lenguaje, debemos dar ciertas prescripciones, explicaciones, sugerencias, etc., en *nuestro* propio lenguaje (castellano, inglés, alemán, etc.) que *no* es un lenguaje formal. Pero, de todos modos, las imprecisiones quedarían reducidas a un mínimo.

c) *Elegir* ciertas proposiciones como punto de partida, pero no porque sean evidentes, sino porque, de acuerdo con ciertos criterios propios de la ciencia a construir, resultan adecuadas para los fines de la misma. Estas proposiciones son los *axiomas* o *postulados*.

d) *Establecer* determinadas *reglas de razonamiento* que actúan a manera de prescripciones o "recetas" para deducir consecuencias o conclusiones a partir de los axiomas: los *teoremas*.

Al organizar el lenguaje formal de una ciencia (en este caso la aritmética) de acuerdo con estas prescripciones, se dió un paso fundamental en el avance de la filosofía de la ciencia y prácticamente se entró en el periodo de madurez de la llamada "lógica simbólica".

##### 5. *El método axiomático actual.*

Actualmente, entendemos el "método axiomático" como una técnica general, aplicada fructíferamente en las ciencias formales, y, en escala todavía pequeña, en las ciencias fácticas, que consiste en la construcción de ciertos lenguajes formales (cuyo origen está vinculado con las motivaciones metodológicas que señalamos en la sección anterior), lenguajes éstos que llamaremos "*sistemas axiomáticos*", en los cuales todas las proposiciones afirmadas, en lugar de encontrarse dispersas y desconectadas como en los lenguajes naturales, resultan deducidas de un conjunto inicial de proposiciones que constituyen los *axiomas* o *postulados*. En una primera etapa, el método consiste en elegir los axiomas y deducir de ellos todos los teoremas que sean necesarios a la ciencia cuyo lenguaje se trata de formalizar; todo ello, con ciertas motivaciones intuitivas, desde luego, pero sin usar la intuición ni la evidencia como *método de justificación*, sino sólo como principio de utilidad, en todo caso, mientras que la deducción de proposiciones se realiza mediante una mecánica, rigurosa y precisa aplicación de las reglas.

Pero, en una segunda etapa, será necesario encontrarle el sentido a los teoremas demostrados; surge aquí la etapa de interpretación, que consiste en atribuir significado a los términos y proposiciones del sistema.

Ilustraremos este doble proceso con un ejemplo sumamente corto, cuya única finalidad es mostrar la interpretación de un teorema elemental.

## EL MÉTODO AXIOMÁTICO

Imaginemos un sistema axiomático con un solo axioma (científicamente, no será útil en absoluto, pero servirá como ejemplo) y una sola regla:

AXIOMA:  $a \cdot b = b \cdot a$

REGLA: Toda letra indeterminada ("variable") puede ser sustituida por cualquier otra, siempre y cuando la sustitución se haga en todos los lugares en los que figura la variable por sustituir.

Ahora vamos a demostrar un teorema:

TEOREMA:  $a \cdot a = a \cdot a$

Hagamos la demostración.

DEMOSTRACIÓN:

Partimos del único axioma del que disponemos

$a \cdot b = b \cdot a$  (axioma)

Aplicamos la única regla, sustituyendo 'b' por 'a':

$a \cdot a = a \cdot a$

que es la tesis que queríamos demostrar.

Como se puede ver, hemos derivado el teorema a partir del axioma, mediante la aplicación mecánica de la regla, sin acudir a ningún concepto de evidencia, intuición, ingeniosidad ni nada que se le parezca. Pero, ahora, para que el teorema tenga significado matemático, tenemos que interpretarlo, o sea, atribuir significado a cada uno de los símbolos que lo componen.

Interpretamos:

" $\cdot$ " como la operación de multiplicar;

"a" como un número real cualquiera;

"=" como la relación de igualdad entre números.

De acuerdo con esto, podemos encontrarle el sentido al teorema; éste podría leerse, entonces, de la siguiente manera:

"Si a un número real cualquiera se lo multiplica por sí mismo, el resultado que se obtiene es igual a sí mismo" (una especie de principio de identidad para productos).

Creemos que este ejemplo es lo suficientemente elemental como para permitir introducir ahora una definición más rigurosa y completa de "sistema axiomático", sobre la base de que el lector ha entendido el sentido que tiene el proceso de construir estos sistemas.

Un sistema axiomático, es, en principio, un lenguaje artificial (vale decir, no una lengua construida históricamente a los fines de la comunicación social en general, sino un lenguaje "fabricado" *ad hoc* para ciertos propósitos científicos), que cumple los siguientes requisitos:

1) Consta de una cantidad arbitraria (finita o infinita) de *términos primitivos*, que se introducen sin ningún tipo de definición, y que sirven de base para la construcción de otros términos, mediante definiciones adecuadas.

Estos términos son de dos clases:

1.1) *Términos lógicos*, que son aquellos que pertenecen al lenguaje de la lógica misma, como las palabras "no", "o", "si... entonces", "igual", "para todo...", "existe algún elemento tal que...", etcétera.

1.2) *Términos técnicos*, propios de la disciplina para la cual se construye el sistema axiomático, y que, en el caso de la aritmética, por ejemplo, serían: "número", "único", "siguiente de...", etc., de acuerdo con las distintas formulaciones posibles.

Es interesante destacar que, en muchos casos, los términos lógicos se dan por supuestos, pues se sobreentiende que existe una ciencia lógica que subyace a la ciencia específica que se está construyendo (por ejemplo, los matemáticos a menudo suponen que la lógica clásica convenientemente formalizada, subyace a sus sistemas de aritmética o de geometría, y, por lo tanto, al exponer los sistemas axiomáticos para estas últimas, dan una lista de los términos técnicos a utilizar, pero no de los términos lógicos, ya que éstos se consideran lo suficientemente generales y estandarizados como para ser sobreentendidos por el estudiante). En los sistemas axiomáticos propiamente dichos (a diferencia de los sistemas sintácticos de tipo *logístico*) los términos lógicos, aunque sean enunciados previamente, o, por el contrario, se den por entendidos, se toman siempre con su interpretación. Por ejemplo, la partícula "—" (a veces escrita en forma de guión curvado, o como una barra superpuesta) se interpreta como la negación, que aplicada a una proposición verdadera, produce una proposición falsa, y recíprocamente. En cambio, los términos técnicos se toman como simples marcas con las cuales se actúa operacionalmente, sin atribuirles significado alguno en principio. Por decir así, no importa lo que esas marcas designen; esa designación será dada después, cuando se quiera "leer" los resultados a los que se ha llegado.

2) Los términos primitivos pueden servir para *definir* nuevos términos. Si se eligen ciertos elementos como básicos y otros como definidos, y no al revés, no es porque unos sean más esenciales que otros. Se trata, sencillamente, de una cuestión de comodidad y simplicidad metodológica. Por ejemplo, si tenemos como primitiva la operación de suma, podemos *definir* la operación de resta, por ejemplo:

## EL MÉTODO AXIOMÁTICO

" $a - b$ " se define como el número  $c$ , tal que " $b$  más  $c = a$ "

Entonces, otro componente de los sistemas axiomáticos es el formado por el conjunto de los *términos definidos*.

3) Los términos, definidos o primitivos, forman el *vocabulario* básico del sistema axiomático. Pero estos vocablos pueden ser encadenados entre sí para formar expresiones. Sin embargo, es deseable considerar algunas expresiones como "excluidas" del sistema, mientras que otras son "aceptadas". El criterio de exclusión y aceptación se hace teniendo en cuenta el *uso* (y, de hecho, la interpretación) que se le dará al sistema (lo cual muestra que aunque la intuición y la evidencia no se usan como criterios de validez, hay cierto interés pragmático que rige la elección de ciertas estructuras y el rechazo de otras). Por ejemplo, para un sistema axiomático que sirva para la aritmética, la siguiente expresión deberá rechazarse:

$$"a - () = -b"$$

porque, con la interpretación habitual, ella no tendrá sentido; mientras que la siguiente debe aceptarse:

$$"(a - b) = a"$$

a pesar de que ambas constan de los mismos signos (signos modelos, no signos casos).

Las expresiones aceptadas en un sistema son las *fórmulas*, que son sucesiones de signos (primitivos o definidos) que tienen el *status* lógico de proposiciones o formas proposicionales.

4) De las *fórmulas* (expresiones bien formadas o con sentido) se seleccionan algunas como punto de partida para el futuro proceso de deducción. Estas fórmulas seleccionadas son los axiomas o postulados. Elegir o no una fórmula como axioma, depende también de la interpretación que queramos darle a nuestro sistema, en función de los objetivos de la teoría con la que tratamos. Para el caso de la aritmética, no sería plausible tomar la siguiente como postulado:

$$1 = 0 \quad (*)$$

ya que, una vez interpretada, nos dirá que "el número 1 es igual al cero", afirmación "intuitivamente" falsa, que nos acarreará la pequeña dificultad de que nuestra aritmética no servirá absolutamente para nada, pues todo se manejará en el más absoluto caos. Así (\*) es una fórmula pero no es un axioma.

En cambio, la siguiente fórmula es una adecuada candidata para ser tomada como axioma de un sistema axiomático para la aritmética,

aunque esto no quiere decir que *necesariamente*, todo sistema de esa naturaleza deba incluirla como postulado:

$$(a.b) = (b.a)$$

ya que ella expresa la conocida verdad aritmética, según la cual la multiplicación es conmutativa.

5) De los axiomas (o postulados, como les llamaremos indistintamente ya que el criterio de diferenciación entre ambos pierde vigencia al desecharse los principios metodológicos de Euclides) se derivan los *teoremas*, que son consecuencias lógicas de los axiomas, y, una vez interpretados, deben expresar proposiciones verdaderas.

Hemos visto, pues, que un sistema axiomático consta de cinco componentes (por lo menos, de acuerdo con nuestra clasificación):

- 1) Vocabulario de términos primitivos.
- 2) Términos definidos.
- 3) Expresiones bien formadas (con sentido) o fórmulas.
- 4) Axiomas o postulados.
- 5) Teoremas.

Como la especificación de estos elementos se hace desde el metalenguaje, debemos tener en cuenta que, correlativamente, existen entidades metalingüísticas (reglas) asociadas con la determinación de cada uno de ellos.

1') Especificaciones precisas que indican cuál es el vocabulario primitivo.

2') Reglas que definen unos términos en función de otros (las llamadas "definiciones").

3') Reglas que establecen cuáles son las expresiones bien formadas (reglas de formación).

4') Especificaciones precisas que "definen" la clase de los axiomas.

5') Reglas que permiten derivar fórmulas a partir de los axiomas (reglas de deducción).

No se debe creer de todo lo dicho, sin embargo, que la construcción de un sistema axiomático destinado a fundamentar cierta disciplina es totalmente arbitraria. La prescindencia de la vaga noción de "evidencia" y su sustitución por ciertos convencionalismos relativamente precisos, no excluye el cumplimiento de determinados requisitos, a cuyo cargo está "cuidar" que el sistema no resulte inservible o trivial. Algunos autores (entre ellos D. Hilbert), han fijado las siguientes condiciones:

Un sistema axiomático debe ser:

## EL MÉTODO AXIOMÁTICO

1) coherente o consistente, es decir, dentro del mismo no podrá deducirse como teorema, ninguna contradicción;

2) independientemente, es decir que, dado uno cualquiera de sus axiomas, éste no podrá ser deducido de los demás, ya que en ese caso su existencia resultaría redundante;

3) completo, esto es, toda fórmula (proposición) que, bajo la interpretación que se propone como adecuada, resulte verdadera, deberá poder demostrarse como teorema.

El cumplimiento de estos requisitos es importante, pero no vaya a pensar el lector que resulta fácil (ni siquiera posible) demostrar que un sistema axiomático de una determinada teoría satisface estas tres condiciones aparentemente triviales.

## REFERENCIAS

1 KLINE, *Mathematics in Western Culture* (Oxford).

En este libro, el lector principiante podrá ver un panorama riguroso y pintoresco de la evolución de los métodos y contenidos de la ciencia matemática, en relación, entre otras cosas, con el método axiomático.

2 Cierta nivel de madurez intelectual y lectura atenta, aunque no demasiados conocimientos previos, exige:

BETH, *I fondamenti logici della matematica* (Feltrinelli, Milano).

3 Una sucinta exposición, seria pero no demasiado técnica, es la de la siguiente memoria:

CURRY, *Outlines a formalist philosophy of mathematics* (North Holland; Amsterdam).

4 Para quien desee entender claramente la estructura de los lenguajes formales, se recomienda, en primera aproximación:

MARTIN, "¿Qué es una regla del lenguaje?", en la *Antología semántica*, compilada por M. Bunge.

5 Para continuar estudios más profundos en esta dirección, pueden verse las clásicas obras de Carnap, especialmente:

CARNAP, *Formalisation of Logic* (Harvard).

\_\_\_\_\_

✓

✓

✓

\_\_\_\_\_

## EL MÉTODO DE LOS MODELOS

Por Armando Asti Vera †

En trabajos anteriores me he ocupado de la teoría de los modelos<sup>1</sup>, de los modelos formales<sup>2</sup> y de la investigación de modelos en la historia de la ciencia<sup>3</sup>; en esta oportunidad estudiaré el método de los modelos en la filosofía.

En el lenguaje corriente —y, lamentablemente, aún en el científico— la palabra "modelo" goza del dudoso prestigio que produce la moda, cuyos efectos degradantes se proyectan también sobre la ciencia y la filosofía. Daremos sólo algunos ejemplos: el éxito de Bergson como conferenciante y escritor, debido al valor estético de su prosa y a la galanura de su verbo antes que a su inspiración filosófica; o el de Sartre, cuya popularidad no se basa en el escasamente leído *L'être et le néant* sino en sus escritos políticos y en sus piezas teatrales. También a la moda hay que atribuir el interés actual por el "estructuralismo" en las ciencias del hombre, sobre todo si se tiene en cuenta que, incluso en trabajos importantes, se omite muchas veces la definición de la noción de estructura.

Una situación semejante se verifica en lo que a los modelos se refiere, expresión introducida en el lenguaje técnico de la ciencia y la filosofía no siempre con los debidos recaudos semánticos. Me atrevo a afirmar que, fuera de las definiciones operativas de la noción de modelo que han sido formuladas en lógica y matemática, casi siempre se maneja este concepto en forma ambigua cuando no equívoca.

La ambigüedad y la equivocidad que gravitan sobre esta expresión se explican por varias razones, entre las cuales cabe señalar la pervivencia implícita de los significados que la palabra "modelo" tiene en el lenguaje vulgar (de donde proviene el uso culto) y la influencia de la avidez de novedades que —como dice Heidegger— sólo busca la inquietud y la excitación que proporciona lo nuevo como trampolín para "saltar nuevamente a algo nuevo".

<sup>1</sup> V. mi libro *Metodología de la investigación* (Buenos Aires, Kapelusz, 1968), pp. 151-160.

<sup>2</sup> V. "Modelos formales", en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, nº 17, pp. 73-92.

<sup>3</sup> V. *Actas del Primer Congreso Argentino de Historia de la Ciencia* (Córdoba, 1970).

En una comunicación titulada *Models in the Empirical Sciences* presentada al "Simposio sobre modelos en las ciencias empíricas"<sup>4</sup>, R. B. Braithwaite menciona dos estudios, uno sobre modelos económicos y otro sobre modelos estocásticos del aprendizaje, en los cuales la palabra "modelo" es considerada simplemente como sinónimo de formalización matemática y concluye que, en las ciencias sociales, se usa la palabra "modelo" como sinónimo de "teoría formalizada o semi-formalizada". ¿A qué obedece esta sinonimia? Braithwaite enumera tres razones: 1) La teoría en cuestión es juzgada "pequeña" ya sea por lo limitado de su tema o por su escaso desarrollo deductivo y, por eso, se la denomina "modelo" asignándole a esta palabra una significación más humilde que la que se atribuye normalmente al término "teoría"; 2) las teorías formalizadas o semiformalizadas no abundan en el campo de las ciencias sociales; denominarlas "modelos" es un modo de destacarlas, y 3) la teoría es considerada una *aproximación* y el empleo de la palabra "modelo" indicaría su carácter inacabado.

A juicio de este autor, ninguna de estas razones es valedera (criterio que compartimos) puesto que, aún con las limitaciones señaladas, siguen siendo teorías; propone que, para destacar esas limitaciones, se las denomine "teorúnculas" o "teoritas".

La generalización indebida del uso de esta palabra va más allá, sin embargo, de lo que cree Braithwaite, desde que se identifica muy frecuentemente modelo con sistema o teoría, sean o no formalizados o semiformalizados. Un buen ejemplo lo constituyen algunos trabajos de Levi-Strauss, por ejemplo, su *Antropología estructural*. En ese libro, su autor emplea como sinónimos los términos "estructura" y "modelo". Creo que las razones más importantes de esta confusión residen en el empleo múltiplo de estas palabras sin formular, en cada caso, previas y precisas definiciones.

En un trabajo de naturaleza metalingüística, publicado en el tomo colectivo de E. Nagel, P. Suppes y A. Tarski ya citado, Yuen Ren Chao, denuncia como falsas sinonimias las que algunos autores han establecido entre modelo, estructura y sistema (véase su estudio titulado *Modelos en Lingüística y modelos en general*). Por ejemplo, cuando varias estructuras, aparentemente distintas, tienen el mismo modelo y vice-versa, estructura y modelo se consideran sinónimos y también cuando un sistema abstracto tiene diferentes modelos. Otra confusión es la del modelo de un sistema lingüístico con el sistema lingüístico con respecto

<sup>4</sup> V. E. NAGEL, P. SUPPES y A. TARSKI, *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (California, Stanford University Press), 1962.

al cual es un modelo.

En el desarrollo de este trabajo se explicará las razones de estos equívocos que, a mi juicio, sólo pueden evitarse si se alcanza un uso preciso de la palabra "modelo"; para ello, hay que empezar por definir con precisión los términos "teoría científica", "grupo" y "estructura".

### *El concepto de estructura*

En mi libro *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*<sup>5</sup> estudié el concepto de estructura y sus proyecciones en diversas ciencias (véase las páginas 92 a 108) y en un trabajo publicado en la revista norteamericana *Transformation* (véase el número 2 del año 1951) desarrollé la tesis de una epistemología como ciencia de estructuras.

En este lugar, me ocuparé de la noción de estructura a partir de su empleo en la matemática. La base de esta noción reside en la teoría de grupos, inaugurada por Evaristo Galois. ¿Qué es un grupo? Un conjunto de elementos cualesquiera (finito o infinito) entre los cuales se establecen una o más leyes de composición.

La definición anterior exige el esclarecimiento de dos conceptos fundamentales, el de conjunto y el de ley de composición. Cantor, el creador de la teoría matemática de los conjuntos, definió un conjunto así: "es una colección de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro intelecto, concebidos como una totalidad"<sup>6</sup>. Aún cuando nadie podría dudar de que la *idea* de conjunto está claramente expuesta en esta definición, surgen fuertes dudas acerca de lo que hoy llamamos "definición" en sentido estricto. En primer lugar, es evidente el sentido platónico de la definición cantoriana, hecho explícito más de una vez por el propio autor (véanse sobre todo sus *Cartas*) y, en segundo término, es evidente que la palabra "colección" es un sinónimo del término conjunto que se quiere definir. Finalmente, las palabras "totalidad", "intuición" e "intelecto" requerirían nuevas definiciones; en el caso de la primera, por las paradojas a las que ha dado origen (empezando por la que Russell señaló a Frege en una carta hoy célebre sobre la paradoja de las clases) y, en lo que a las otras dos se refiere, debido a su multivocidad.

Cierto es que todos "comprendemos" qué es un conjunto leyendo la definición de Cantor, pero cabe preguntarse ¿la entendería un ser

<sup>5</sup> Buenos Aires, Nova, 1967.

<sup>6</sup> G. CANTOR, *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* (Math. Ann., I, vol. 46, pp. 481-512; p. 481).

que careciera de la idea intuitiva de conjunto? Concluimos que la idea de conjunto es comunicable a... quienes ya poseen esa idea. Desde el punto de vista lógico, una definición debe incluir palabras o expresiones ya definidas o, como se sabe hoy, términos primitivos (indefinibles). Ahora bien, el término "conjunto" es, en realidad, un término primitivo y, por eso, debe introducirse como indefinido, como se hace, actualmente, en las fundamentaciones axiomáticas de la teoría de los conjuntos.

Es obvio que no es éste el lugar para formular una axiomática de esta teoría, de modo que tenemos que intentar un procedimiento científicamente lícito (que no sea el axiomático) para fundamentar lógicamente una noción que hemos incluido en la definición de grupo. Y lo haremos echando mano de la definición ofrecida por el grupo Bourbaki en el Libro I: *Théorie des Ensembles* (Fascicule de Résultats), correspondiente a la Primera Parte: Las estructuras fundamentales del Análisis, de su célebre obra *Elements de Mathématiques*<sup>1</sup>.

Un conjunto está formado de *elementos* susceptibles de poseer ciertas *propiedades* y de tener entre ellos, o con los elementos de otros conjuntos, ciertas *relaciones*. Esta definición implica conocer alguna propiedad que permita determinar unívocamente cuándo un elemento pertenece y cuándo no pertenece al conjunto, propiedad que, tomada en el sentido matemático del término, se reduce a una convención que incluso puede tener sentido operatorio. Por ejemplo, el conjunto de los números pares (subconjunto del conjunto de los enteros) queda definido por la propiedad de que cada uno de sus miembros es divisible por 2.

Este criterio ya estaba implícito en la definición de Cantor porque la condición de que los objetos del conjunto deben ser *definidos* significa —como acertadamente lo ha destacado A. A. Fraenkel<sup>2</sup>— que debe estar bien determinado si un elemento pertenece o no al conjunto. Cuando se hacen reparos a la definición cantoriana conviene aclarar que las objeciones son "formales" y no "conceptuales".

Nos falta definir qué se entiende en matemática por "ley de composición" y, finalmente, enunciar los axiomas que integran dicha ley para que un grupo se considere definido. Antes de formular la correspondiente definición, quiero hacer dos aclaraciones, la primera es que hay leyes de composición internas y leyes de composición externas

<sup>1</sup> V. la segunda edición (París, Hermann & Cie. Editeurs, 1951), p. 2.

<sup>2</sup> A. A. FRAENKEL, *Abstract Set Theory* (Amsterdam, North. Holland Publishing Company, 1958), p. 17.

(aquí nos interesan las primeras), y la segunda se refiere a que se puede definir en un grupo una ley de composición a través de ciertos axiomas o —como hacen otros autores— considerar a los axiomas verdaderas leyes de composición. Ambas actitudes son legítimas, la que no creo que lo sea es la identificación entre la noción de “ley de composición” y “operación” que admiten ciertos matemáticos, como Queysanne y Delachet, en su conocido libro *L’algèbre moderne*, París, Presses Universitaires de France, 1955 (especialmente pp. 50-51), como se podrá inferir de las consideraciones que haré en seguida.

En una primera aproximación al concepto que queremos definir, decimos que ley de composición en un conjunto cualquiera es un procedimiento que permite asociar a dos elementos de dicho conjunto otro elemento que también pertenece al conjunto. Y, más estrictamente, definimos una *ley de composición interna* en un conjunto  $C$  como sigue: dado un conjunto  $C$  formado por los elementos  $a, b, c, \dots$ , definimos una ley de composición interna en  $C$ , que llamamos  $L$ , si a toda dupla  $(a, b)$  en este orden le hacemos corresponder un elemento  $c$  de  $C$  que anotamos:  $c = a L b$ .

Ya hemos definido los conceptos previos que necesitamos para determinar qué es un grupo: es un conjunto de elementos reunidos por una ley de composición tal que aplicada a los elementos del conjunto se obtenga un elemento que también pertenece al conjunto; entre cuyos elementos existe uno llamado *elemento neutro* tal que asociado con otro mediante la ley de composición del grupo no lo modifica; en el que existe la posibilidad de combinar un elemento con su inverso de modo tal que dé como resultado el elemento neutro y, finalmente, cumpliéndose la propiedad asociativa.

Adoptaremos el criterio de considerar definida la *ley de composición* del grupo mediante ciertos *axiomas*; éstos son (para un conjunto de elementos cualesquiera,  $a, b, c, \dots$ , relacionados por una ley de composición que anotamos así  $*$ ):

- I.  $a * b = c$ .
- II.  $a * n = n * a = a$  (indicamos con  $n$  el elemento neutro).
- III.  $-a + a = n$ .
- IV.  $(a * b) * c = a * (b * c)$ .

Puede verse, pues, que I, II, III y IV son los axiomas que definen una ley de composición que simbolizamos por  $*$ . Si consideramos, además, los elementos del conjunto, tenemos definido un grupo. Dado el carácter completamente abstracto (indeterminado) de los elementos

del grupo, podemos decir que se trata de un *grupo abstracto*. Aclaremos que algunos autores consideran grupo abstracto al conjunto de relaciones que vinculan a los elementos, haciendo abstracción de éstos. Asimismo, al grupo abstracto así considerado le llaman *estructura*.

Por razones de orden y sistematización, prefiero llamar "grupo abstracto" a lo que hemos definido como "grupo" y "estructura" al conjunto de relaciones establecidas mediante la ley de composición.

En un trabajo publicado en 1951, en la "Revista de la Facultad de Ciencias Económicas"<sup>9</sup> destacué la fecundidad científica y aún filosófica de la noción de grupo. J. Piaget, en un libro de reciente publicación (*Le Structuralisme*, París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 17-19) destaca la importancia del uso de la noción de grupo en matemática, lógica, física y biología, debido a la abstracción y precisión que hace de las estructuras de grupo instrumentos de rigor y coherencia.

Dada la gran generalidad de un grupo abstracto, es posible "traducirlo" en "grupos concretos", como veremos en el ejemplo siguiente. A partir de los 4 axiomas enunciados más arriba, podemos definir al conjunto integrado por el conjunto de los números enteros (positivos y negativos) y el cero, como un grupo (o "grupo concreto", como se dijo más arriba). Veamos cómo se cumplen los axiomas consabidos:

$$\text{I. } 3 + 5 = 8$$

$$\text{II. } 3 + 0 = 0 + 3 = 3$$

$$\text{III. } -3 + 3 = 0$$

$$\text{IV. } (7 + 5) + 2 = 7 + (5 + 2)$$

En la "traducción" anterior se puede comprobar que hemos interpretado la ley de composición como una operación de adición, convirtiendo las variables en números enteros, entendiendo la operación inversa como la sustracción (con respecto a la adición) y el elemento neutro como el 0 (cero). Los axiomas se cumplen exactamente, es decir, que dicho conjunto forma un grupo.

Es posible hacer otra "traducción", considerando al conjunto integrado por los números racionales positivos e interpretando la ley de composición como multiplicación y al elemento neutro como la unidad, la operación inversa es la división (con respecto a la multiplicación). En este grupo se verifica, además, un quinto axioma:  $a \times b = b \times a$ , es decir, la propiedad conmutativa; estos grupos se llaman *abelianos*.

<sup>9</sup> V. A. ASTI VERA, "El método axiomático" (en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas* [Buenos Aires, 1951], especialmente, las páginas 7-15).

Creo que ahora podrá comprender el lector por qué no es conveniente identificar ley de composición con operación: la noción de ley de composición es, en realidad, una generalización (en el sentido matemático del término) del concepto de operación. En efecto, en el primero de los ejemplos formulados, la ley de composición se convierte en la operación de adición y en el segundo se traduce por una multiplicación. Precisamente, estas traducciones son posibles por ser una generalización de la idea de operación.

En síntesis, dado un grupo abstracto llamaremos *estructura* al conjunto de relaciones que vinculan a los elementos del grupo, es decir, a la ley de composición.

### *La noción de isomorfismo*

Brevemente, se puede definir el isomorfismo (o "isomorfía", como acostumbra decir algunos autores) como una identidad de estructuras, lo que evidentemente significa que dos grupos isomorfos poseen *la misma estructura*. En efecto  $A$  no es idéntico a  $B$  si  $B$  es "otro" con respecto a  $A$ : sólo  $A$  es idéntico a  $A$  (el Ser es el Ser, o el Ser es, dicho en lenguaje ontológico). En otra oportunidad volveré sobre esta importante relación entre isomorfismo e identidad; ahora me ocuparé de la noción de isomorfismo en el campo matemático donde se presenta por primera vez (hoy, por ejemplo, se la estudia desde el punto de vista de la lógica simbólica también).

Edgard Quinet lo ha expresado poéticamente: "La idea, la posibilidad de expresar una línea, una curva, en términos algebraicos por medio de una ecuación me pareció tan hermosa como *La Ilíada*"<sup>10</sup>. Un antecedente fundamental del isomorfismo entre conjuntos diferentes está en la base misma de la geometría analítica. Si consideramos a una recta situada entre un par de ejes ortogonales (las coordenadas), se comprueba que las relaciones que existen entre los números algebraicos de la función  $f(x) = ax + b$  son las mismas que las que existen entre los puntos de la línea recta. Dicho de otro modo, la aritmética y la geometría son isomorfas porque existe una correspondencia biunívoca y bicontinua entre los puntos de una recta y el conjunto de los números reales.

Sin embargo, este lenguaje es muy posterior a la época de Descartes y sólo encontraremos en Leibniz un antecedente concreto de la no-

<sup>10</sup> V. F. LE LIONNAIS, "La Beauté en Mathématiques", en *Les grands courants de la pensée mathématique* (Paris, Cahiers du Sud, 1948), p. 457. Hay una traducción castellana.

ción de isomorfismo en el concepto de "similitud", que hace posible identificar lo que hoy llamamos relaciones isomórficas<sup>11</sup>. Sin duda, el concepto matemático claro y preciso y su manejo estricto se debe a Galois, aún cuando hay que admitir que la noción de grupos isomorfos ya era conocida por Gauss con respecto a los grupos abelianos.

La importancia de precisar el concepto de isomorfismo reside en que es inseparable del concepto de estructura. Como dice Bourbaki, la noción moderna de estructura nos ha enseñado que "toda estructura lleva en sí una noción de isomorfismo" (obra citada, p. 36). Vamos, pues, a definirla matemáticamente. Dos grupos son isomorfos cuando existe entre sus elementos respectivos una correspondencia biunívoca<sup>12</sup>, lo que supone que también existe este tipo de correspondencia (biunívoca) entre las leyes de composición respectivas de ambos grupos. Decir que dos grupos son isomorfos equivale a afirmar que tienen la misma estructura, o que son realizaciones concretas de la misma estructura. La identidad estructural se traduce, pues, en que ambos grupos poseen propiedades algebraicas también idénticas.

Por razones de brevedad, daremos un solo ejemplo de isomorfismo. Es sabido que los números naturales (grupo abstracto) se pueden expresar mediante más de un sistema de numeración; por ejemplo, el decimal y el binario. Los símbolos 0, 1, 10, 11, 100 utilizados en la numeración binaria, y los símbolos 0, 1, 2, 3, 4, de la numeración decimal, son isomorfos: la estructura común es el grupo abstracto de los números naturales correspondientes.

Así como en la teoría de grupos se definen las nociones matemáticas de subgrupos, grupos finitos e infinitos, cuerpos, anillos, etcétera (en cuyo detalle no corresponde entrar en este trabajo), con respecto a la noción de isomorfismo se formulan nuevas definiciones de homomorfismos, automorfismo, etcétera, de las que retenemos esta última por su importancia filosófica.

El automorfismo se considera, matemáticamente, un caso particular de isomorfismo que se presenta cuando la relación isomórfica se da en un solo conjunto, es decir cuando se considera la correspondencia

<sup>11</sup> V. N. BOURBAKI, *Éléments d'histoire des mathématiques* (Paris, Hermann, 1960), p. 36.

<sup>12</sup> Hay correspondencia biunívoca entre las proposiciones respectivas de dos teorías (o de una teoría y uno de sus modelos) cuando una proposición de la primera que se sigue lógicamente de un conjunto de proposiciones de dicha teoría, tiene un correlato en la segunda (o en el modelo), es decir que la proposición correspondiente de ésta debe deducirse del conjunto de proposiciones que son correlativas de las de la teoría anterior (la primera).

biunívoca de los elementos del grupo con ellos mismos. Desde el punto de vista metafísico, la relación de generalidad entre isomorfismo y automorfismo es exactamente la inversa de la que establecen los matemáticos, es decir que el automorfismo es "anterior" (ontológicamente, no "temporalmente") al isomorfismo.

### *La analogía*

Los razonamientos deductivos son válidos cuando la verdad de sus conclusiones se deriva necesariamente de sus premisas. Los razonamientos por analogía, en cambio, no pretenden que sus conclusiones sean necesariamente verdaderas sino sólo *probablemente* verdaderas.

Todos los argumentos por analogía tienen la misma estructura: se basan en premisas en las que se afirma la semejanza de dos o más objetos con respecto a dos o más aspectos para concluir que también son semejantes en otro aspecto. El grado de probabilidad de la validez de estos razonamientos depende fundamentalmente del número de entidades entre las cuales se afirma la analogía, del número de aspectos considerado y de la fuerza de las conclusiones con respecto a la atingencia de las premisas.

Además de ser usada en algunas formas de razonamiento, la analogía cumple funciones no argumentales. Pero, antes de enumerar estas funciones, hay que considerar el problema de la definición de la analogía, lo que entraña ciertas dificultades debido a la multiplicidad de sentidos con que ha sido y es empleada esa palabra.

La analogía es una relación entre dos objetos que, a pesar de ser diferentes, tienen ciertas semejanzas. O —como afirmó Cazals<sup>12</sup>— más que una *relación de semejanza* es una *semejanza de relación*.

En la definición anterior aparecen tres conceptos fundamentales: semejanza, diferencia y relación. Sustituyendo la palabra "semejanza" por el término "igualdad", obtenemos una definición más correcta: la analogía es una igualdad de relaciones. Esta definición corresponde a uno de los sentidos posibles de esa palabra, la analogía como proporción o analogía formal.

El concepto matemático de proporción (que está en la base del concepto de analogía formal) puede definirse como una ecuación cuyos miembros son razones (es decir, cocientes de dos números). Ejemplo:

<sup>12</sup> V. M. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie* (Paris, Aubier, 1940), p. 15.

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$$

que también se puede expresar así:

$$a : d = c : b$$

Hay dos tipos fundamentales de analogía: a) *material*, y b) *formal*; la analogía *material* se basa en la existencia de semejanzas materiales entre los objetos considerados análogos. Este tipo de semejanzas se descubre por observación, por eso algunos autores la llaman "analogía observacional" y también "analogía exterior". La analogía *formal* consiste en la igualdad de relaciones existentes entre dos objetos que, por eso, se llaman análogos. No es observable (algunos autores dicen que son "invisibles", como lo es la analogía formal expresada por una relación matemática) y es llamada también "analogía interior".

Ejemplo de analogía material: la establecida entre una onda sonora y una onda en un líquido; ejemplo de analogía formal: la existente entre las oscilaciones pendulares, las ondas sonoras y las oscilaciones eléctricas, revelada en la formulación de una misma ecuación<sup>14</sup>. M. Hesse ha agregado una distinción —vinculada a la definición de analogía— y dos denominaciones útiles: a) analogía *positiva* es el conjunto de las semejanzas y analogía *negativa* el conjunto de las diferencias. Aún cuando Hesse no ha definido la analogía, implícitamente acepta que los dos aspectos de toda analogía son las semejanzas y las diferencias, como se ha dicho más arriba.

Tanto Platón como Aristóteles usan la palabra "analogía" casi siempre en el sentido matemático y es este sentido el que más interesa en la epistemología contemporánea.

Ahora veremos algunos de los usos no argumentales de la analogía, cuya importancia se verá cuando estudiemos analíticamente el empleo de los modelos como método en la ciencia y, sobre todo, en la filosofía.

La *analogía como explicación*: se basa en la comparación de las ideas contenidas en la analogía, con conceptos más familiares.

La *analogía como descripción literaria*: en estos casos, la analogía asume la forma de figuras literarias, como la metáfora, por ejemplo. Hay que distinguir el uso estético de la metáfora del empleo poético de expresiones simbólicas con intención metafísica (símbolos y mitos)<sup>15</sup>.

La *analogía como instrumento de invención*: consiste en generalizar conceptos trasladando aspectos, funciones o relaciones (hasta en-

<sup>14</sup> V. M. DE SOLANES, *op. cit.*, p. 52.

<sup>15</sup> V. nuestro trabajo, ya citado, *Mito y semántica*.

tonces ignorados) a otros campos de conocimiento. En este sentido, la analogía puede ser una fuente de hipótesis, convirtiéndose en un razonamiento por analogía.

El carácter meramente probabilístico del razonamiento por analogía exige extremar los recaudos lógicos para no incurrir en falacias. De todos modos, el empleo de esta forma de razonamiento en el campo científico carece de valor demostrativo y no está exento de errores.

### Modelos

Basándonos en los conceptos ya estudiados de estructura, isomorfismo y analogía y en las investigaciones de los especialistas en la teoría de los modelos, principalmente en los trabajos de M. B. Hesse<sup>16</sup>, clasificaremos los modelos en: 1) *modelos lógicos*; 2) *modelos matemáticos*; 3) *modelos teóricos*; 4) *modelos simplificados*, y 5) *modelos materiales*.

1) *Modelos lógicos*: En su libro *Introduction to Symbolic Logic and its Application*, Rudolf Carnap distingue entre *modelo* e *interpretación*; el modelo se refiere a la *extensión* y trata con *clases*, en tanto que la *interpretación* se basa en la *comprensión (intention)* y considera *propiedades*.

Aún cuando en esa obra concluye que, en esencia, las interpretaciones lógicas y los modelos son lo mismo<sup>17</sup>, en un libro posterior<sup>18</sup> lleva a cabo nuevas precisiones tendientes a diferenciar ambos conceptos. Hay que distinguir —dice— tres conceptos a los que generalmente se los llama simplemente "modelos": a) modelo, b) estructura de modelos y c) interpretación.

a) En el sentido extensional del término "modelo" (tal como es usado corrientemente en matemática), un *modelo de un lenguaje* consiste en la asignación de extensiones del siguiente tipo: a cada tipo de variables se le asigna una clase de entidades que constituyen su rango de valores (campo de existencia o de variabilidad).

b) Dos modelos isomórficos son los que tienen la misma estructura,

<sup>16</sup> V. los siguientes trabajos, 1. "Models in Physics", en *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 4, año 1953, pp. 284-301; 2. "Models and Analogies", en *Science*, London, 1963 y 3. "Analogy and Confirmation Theory", en *Philosophy of Science*, vol. 31, año 1964, pp. 319-327.

<sup>17</sup> V. R. CARNAP, *Introduction to Symbolic Logic and its Application* (New York, Dover Publications, Inc., 1950), p. 173.

<sup>18</sup> V. R. CARNAP, *Épicles and systematic expositions*, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (London, The Library of Living Philosophers, vol. XI, 1963), p. 602.

en consecuencia, se puede definir una *estructura de modelos* como la clase de los modelos isomórficos con respecto a un modelo dado. La analogía del concepto de estructura de modelos con el concepto de grupo abstracto que he definido anteriormente es evidente.

c) Una *interpretación* de un lenguaje o de un sistema axiomático consiste en la asignación de significados a los signos y a las oraciones lo que puede hacerse mediante reglas semánticas explícitas, es decir, formalmente, o por medio de indicaciones no-técnicas, esto es, informalmente. Interpretación y modelo no deben identificarse, como se hace habitualmente —dice Carnap— puesto que si bien es cierto que especificando un modelo se puede dar una interpretación, no existe una correspondencia biunívoca entre interpretaciones y modelos.

2) *Modelos matemáticos*: son, en realidad, *teorías matemáticas* aplicadas a problemas empíricos, por ejemplo, los modelos probabilísticos. En rigor, siguiendo el criterio antes expuesto de Braithwaite, no deberían considerarse modelos en sentido estricto.

3) *Modelos teóricos*: son modelos de teorías científicas, isomorfos con respecto a éstas y tan semejantes a ellas que, a veces, resulta difícil distinguir el modelo de la teoría. Por eso, algunos autores llegan a identificarlos. M. Hesse observa que, en ciertos casos, teoría y modelo más que *isomórficos* parecen *idénticos*<sup>19</sup>. La explicación de los fenómenos lumínicos en términos de corpúsculos de luz puede ser denominada indistintamente "teoría corpuscular de la luz" o "modelo corpuscular". Igualmente, el *modelo* de la molécula del ADN es idéntico a la *teoría* de la estructura molecular de este ácido.

Creo, sin embargo, que es posible determinar ciertos caracteres que identifican la noción de modelo teórico: a) El modelo es más *relativo* —desde el punto de vista de su validez y, en consecuencia, también de su aceptación— que la teoría y presenta un carácter más postulacional (y convencional). Sobre la palabra "teoría" aún gravita la significación metafísica griega: contemplación de la realidad absoluta.

b) La relación modelo-teoría es asimétrica: todo modelo es modelo de una teoría y no al revés. Cierto es que si un modelo representa a una *parte* de la realidad empírica y concebimos distintos modelos como representantes de otros aspectos, es posible entender que una teoría es el resultado de la *abstracción* realizada a partir de dichos

<sup>19</sup> V. su artículo "Models and Analogy in Science", en *The Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards (New York, The Macmillan Company & The Free Press, 1967), vol. V, pp. 355-356.

modelos. Sin embargo, la "posterioridad" (ontológica, no temporal) del modelo con respecto a la teoría se puede fundamentar en que, frecuentemente, se presenta al modelo como una traducción semántica de una teoría formalizada (cálculo). Así entendido, se advierte que el modelo está más próximo a la interpretación de lo que se infiere de las distinciones carnapianas.

c) El uso de los modelos teóricos como *explicaciones* de los aspectos más abstractos de una teoría permite pensar en un tercer carácter: la introducción de expresiones (e incluso de teorías) más familiares o, simplemente, ya conocidas, en la construcción de los modelos. En realidad, esta función de los modelos como medios de explicación ya era conocida de los antiguos filósofos con respecto a la analogía; en efecto, Aristóteles hizo abundante empleo de este recurso y también de la analogía como recurso definitorio. Hesse, en la obra citada (véase la página 356), ha llamado a esta característica de los modelos teóricos "open texture" o "surplus meaning", expresiones de suyo suficientemente esclarecedoras del sentido explanatorio mencionado.

d) Es evidente que la base de la existencia de los modelos —y, en general, de las analogías científicas y filosóficas e incluso de las que se presentan en los lenguajes naturales— es el descubrimiento de semejanzas, pero es indudable asimismo que en la relación teoría-modelo también cuentan las diferencias, de lo contrario —como se ha visto— la relación entre ambos no sería isomórfica sino idéntica.

En consecuencia, creo que modelo y teoría se parecen si consideramos su estructura común (que es lo invariante, en el sentido que tiene esta palabra en teoría de grupos) por las analogías positivas, pero se distinguen entre sí por las analogías negativas (las transformaciones, en el lenguaje de la teoría de grupos).

4) *Modelos simplificados*: son sistemas en los que deliberadamente se simplifica (de ahí su nombre) o incluso se falsifica, la situación empírica por conveniencias de la investigación científica o por exigencias de las aplicaciones tecnológicas.

5) *Modelos materiales*: son réplicas, máquinas o construcciones materiales isomórficas con respecto a una teoría. Abundantes ejemplos existen en la cibernética, que se llaman, precisamente, *modelos cibernéticos*: las "tortugas electrónicas", el homeostato, la máquina CORA y, dentro de la cibernética biológica y médica, los modelos del sistema nervioso, el riñón artificial, las prótesis electrónicas de miembros humanos.

La construcción de modelos materiales como los cibernéticos persigue la finalidad de conocer el funcionamiento de los sistemas reales análogos; en el caso de los modelos cibernéticos, se basan en la utilización del principio de la "caja negra"<sup>20</sup>.

En realidad, casi siempre los modelos materiales ("réplicas o máquinas analógicas", como les llama Hesse) son modelos simplificados porque consideran un conjunto de analogías positivas, pero no todas: el modelo de un nervio no reproduce la totalidad de los caracteres del nervio, por ejemplo. Esto mismo se puede decir de otro modo: la relación entre el modelo material y la realidad no es *isomorfa* sino sólo *homomorfa*. Este carácter incompleto de los modelos materiales (mecánicos, cibernéticos u otros) es una de las razones del cuidado que es preciso tener cuando se usan modelos: el modelo no es la realidad sino como si fuera la realidad. En rigor, puede decirse que todo modelo es de algún modo un modelo simplificado; incluso los modelos lógicos, puesto que en ellos se han simplificado los elementos concretos del objeto para retener la estructura.

Finalmente, creo que se puede definir la noción de *modelo formal*, a partir del concepto de *sistema formal*, como un conjunto de entes que satisfacen los axiomas del sistema. Un *sistema formal* es un conjunto de teoremas o tesis, derivados mediante reglas precisas y objetivas. Está compuesto de dos partes: a) *morfología*, y b) *axiomática*. La *morfología* enumera los signos primitivos, los signos derivados, las fórmulas y los operadores, indicando mediante reglas de formación de los signos y de las fórmulas su manejo. La *axiomática* indica cuáles son las proposiciones válidas: los axiomas y las tesis, formulando las reglas de derivación que permiten derivar los teoremas.

La validez lógica de un sistema formal depende del cumplimiento de ciertas condiciones o propiedades (que deben ser demostradas); éstas son las propiedades metateóricas. Las principales son la consistencia, la saturación, la decidibilidad y la categoricidad.

La noción de modelo formal que se ha caracterizado más arriba es equivalente al concepto carnapiano de estructura de modelos y ambas se pueden reducir a la de grupo abstracto; es decir que "modelo formal", "estructura de modelos" (Carnap) y "grupo abstracto" son expresiones sinónimas.

<sup>20</sup> En términos generales, el método de la "caja negra" consiste en alcanzar un conocimiento de los principios de las operaciones de un sistema, sin penetrar en la estructura interna del sistema y basándose solamente en la observación de las entradas y salidas.

La axiomática de Peano, por ejemplo, puede considerarse como un grupo abstracto, puesto que los modelos que satisfacen sus axiomas son isomórficos (como lo ha demostrado Russell, entre otros, en su libro *Introducción a la filosofía matemática*); por eso se dice que es un sistema axiomático *monomórfico*. Como es sabido, Peano no llegó a fundamentar —como era su propósito— la sucesión fundamental de los números naturales sino la noción general de sucesión. En otros términos, caracterizó un modelo formal o un grupo abstracto o una estructura de modelos.

### *Importancia metodológica de los modelos*

Varios autores han destacado la función de los modelos en la creación científica como fuente de sugerencias y de generalizaciones teóricas<sup>21</sup>. Pero, aquí como en el caso ya explicado del razonamiento por analogía, hay que tener en cuenta que los modelos son instrumentos de invención pero no de demostración: las hipótesis surgidas a consecuencia de la construcción de un modelo sólo tienen validez si son convalidadas por la demostración o la verificación, según los casos.

De Broglie llegó a la teoría de la mecánica ondulatoria a partir de un modelo teórico basado en una analogía, pero tuvo que demostrar matemáticamente, primero, y verificar después experimentalmente, para que su hipótesis se convirtiera en una teoría válida<sup>22</sup>.

Se ha hablado también del valor explicativo y didáctico de los modelos científicos e incluso de su importancia metodológica en el campo interdisciplinario, así como de su función como instrumento de predicción. Creo que no todas estas funciones están igualmente estudiadas y algunas de ellas apenas si son ideas-proyecto, como, por ejemplo, el uso interdisciplinario. Nosotros estudiaremos concretamente dos aspectos del uso metodológico de los modelos que revisten gran importancia científica: la *simulación* y la *prueba de consistencia relativa*.

La palabra "simulación —como "modelo" y "estructura"— es polisémica. Aún cuando los usos técnicos del término no son ajenos a los significados que tiene en los lenguajes naturales, aquí sólo me referiré a su sentido técnico. Algunos autores<sup>23</sup> identifican, no sin

<sup>21</sup> V. E. NAGEL, *The Structure of Science* (London, Routledge and Kegan Paul, 1961), p. 108; M. WALKER, *El pensamiento científico*. Traducción de M. Sancho (México, Edit. Grijalbe, 1968), p. 26, y BRANTHWAITE, *op. cit.*,

<sup>22</sup> V. B. de SOLAGES, *op. cit.*, pp. 59-60 y L. DE BROGLIE, *Materia y luz*. Traducción castellana editada por Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1939.

<sup>23</sup> V. R. E. DAWSON, *Simulation in the Social Sciences*, en Harold Guetzkow (ed.), *Simulation in Social Science: Readings* (Prentice Hall Int.), p. 3.

fundamento, las expresiones "simulación" y "modelo"; aquí hemos preferido distinguir ambos términos y definir la simulación como el uso experimental de un modelo.

La simulación consta de dos pasos: a) la construcción de un modelo operativo<sup>24</sup>, y b) la experimentación con dicho modelo. La simulación, como el modelo, es un instrumento científico que posibilita el estudio de ciertos procesos que, en su desarrollo natural, son inaccesibles o muy complejos; por eso, ha sido llamado "pseudo-experimentación"<sup>25</sup>. R. H. Conway, B. M. Johnson y W. L. Maxwell han señalado que la simulación implica la incorporación, a un análisis estático, de una cuarta dimensión: el tiempo<sup>26</sup>.

Los criterios que rigen la simulación son: a) su aplicabilidad a la solución de los problemas planteados por una investigación; b) su simplicidad, que la haga fácilmente manejable, comunicable y comprensible, y c) su costo. Si bien el factor c) parece cobrar una importancia fundamental sólo en el campo industrial, también la tiene en el terreno de la ciencia pura. En realidad, la evaluación del costo así como las evaluaciones técnicas a) y b) deben compararse con las que surjan del examen de otras técnicas conocidas.

Veamos algunos de los objetivos del uso de la simulación: el diseño de experimentos, máquinas u otros objetos. Por ejemplo, la prueba en túneles experimentales de modelos reducidos de aviones (reducción escalar) o de algunas de sus partes (un ala, el motor, etc.).

Otra finalidad importante es la determinación de los valores objetivos de variables controladas; el estudio de los estados intermedios de un proceso; la estimación de los parámetros de un modelo.

Los autores han clasificado las técnicas de simulación de acuerdo con criterios distintos (como ha sucedido en buena medida con la clasificación de los modelos), por eso se advierte, en algunos casos, que dos técnicas aparentemente distintas resultan similares, y en otros, una técnica descrita como autónoma por un autor resulta subsidiaria de otra, según la clasificación de otros investigadores.

En este trabajo se ha adoptado la clasificación de Russell L. Ackoff<sup>27</sup>: 1) *simulación icónica*; 2) *simulación analógica*; 3) *simulación simbólica*, y 4) *Gaming*. La *simulación icónica* es la experimenta-

<sup>24</sup> Los modelos operativos son representaciones de procesos en acción.

<sup>25</sup> V. HELMER-N. RESCKER, "On the Epistemology of Inexact Sciences", en *Management Science*, VI, n° 1 (1960), p. 49.

<sup>26</sup> H. GUTZKOW, *op. cit.*, p. 12.

<sup>27</sup> RUSSELL L. ACKOFF, *Scientific Method: Optimizing Applied Research Decisions* (New York and London, John Wiley and Sons, Inc., 1962).

ción de modelos icónicos en condiciones reales o vicarias <sup>28</sup>. Ejemplo: las operaciones realizadas en plantas pilotos.

La *simulación analógica* consiste en la experimentación de modelos analógicos. Un modelo analógico consiste en el uso de una propiedad para representar otra. Ejemplo: el uso del color en un mapa para representar la tercera dimensión.

Un modelo hidráulico de un sistema económico es una simulación analógica.

Una *simulación simbólica* es un proceso en el cual, las ecuaciones son evaluadas numéricamente. (V. Ackoff, *op. cit.*, p. 350). Un ejemplo lo constituye la *técnica de Monte Carlo*. Esta técnica consiste en un procedimiento de computación probabilística. Se usa cuando la solución de los problemas depende en buena medida de la probabilidad, lo que acontece cuando es imposible construir una fórmula exacta debido a que la experimentación física es impracticable.

Se denomina *Gaming* a la técnica de simulación en la cual participan actores humanos en situaciones competitivas. Ejemplo: los juegos de guerra. En los juegos de guerra se reproducen situaciones bélicas reales o posibles con el objeto de estudiar las tácticas y estrategias aconsejables para resolver los problemas involucrados en dichas situaciones y realizar adecuadas predicciones.

Estudiaremos ahora la función de los modelos como *método de prueba de la consistencia relativa* de los sistemas formales. Se dice que un sistema formal es consistente (coherente, compatible, no contradictorio) desde el punto de vista sintáctico si toda proposición del sistema no es derivable. Esto equivale a decir que no es posible, en dicho sistema, derivar una proposición y su negación. El mismo concepto puede expresarse con otras palabras: se llama consistente a un cálculo (la palabra "cálculo" está indicando el punto de vista sintáctico) cuando, en él, una fórmula bien formada  $p$  y su negación  $\neg p$  no son a la vez teoremas. O, lo que es lo mismo, un cálculo es consistente cuando hay en él, por lo menos, una fórmula bien formada que no es un teorema (éste es, en esencia, el *criterio de consistencia* de E. L. Post).

<sup>28</sup> Los modelos icónicos son representaciones escalares de estados, objetos o eventos. Estos modelos representan las propiedades relevantes de la cosa real por medio de sus mismas propiedades, las que sólo han sido modificadas escalaramente; por eso, se parecen a los objetos que representan. Ejemplo: las fotografías aéreas. V. *op. cit.*, p. 109.

Las pruebas de consistencia pueden ser *relativas* o *absolutas*; las primeras consisten en demostrar que una teoría  $T$  puede traducirse en otra  $T_1$  (considerada válida), de modo que una contradicción en  $T$  se traduce en una contradicción en  $T_1$ , es decir que la no contradicción de  $T$  se deduce de la de  $T_1$ .

En su libro *Fundamentos de la geometría*, David Hilbert ofrece una prueba de consistencia relativa puesto que demuestra la no contradicción de los axiomas de su geometría (axiomática geométrica) traduciéndola en términos de la teoría de los números reales. La base de la demostración consiste en formar con los números reales un sistema de entes que satisfaga todos los axiomas (axiomas de enlace, de ordenación, de congruencia, de las paralelas y de continuidad). Como es de suponer, Hilbert usa en su demostración los recursos de la geometría analítica, por ejemplo, para el transporte de segmentos y ángulos<sup>29</sup>.

Puede objetarse —y esta objeción ha sido presentada varias veces— que la prueba de consistencia relativa no resuelve *realmente* el problema, sólo lo *traslada* o lo *posterga*, puesto que, en última instancia, habrá que probar la *consistencia absoluta* de la aritmética. Las primeras tentativas de una prueba absoluta de la aritmética fueron realizadas por el mismo Hilbert. ¿Qué es una prueba absoluta de consistencia? Una prueba de consistencia absoluta es una demostración que no consiste en una mera reducción o traslado de una teoría a otra; es decir, que se ha definido la prueba de consistencia absoluta negando la propiedad que define a las pruebas de consistencia relativa.

La demostración de Hilbert tenía un inconveniente: exigía cierta restricción en el axioma de inducción matemática, lo que equivale a reducir la prueba a subsistemas aritméticos, no a *toda* la aritmética. Finalmente, el corolario de los trabajos de Gödel establece que no se puede demostrar la consistencia absoluta de la aritmética. Se deduce de dichos trabajos que no es posible dar una prueba de consistencia de un sistema *dentro* de ese sistema. Dicho de otro modo, la prueba de consistencia de un cálculo debe ser expresada en un metalenguaje que posea medios lógicos más altos (más "ricos") que los del lenguaje del cálculo dado.

Es indudable que las limitaciones establecidas por Gödel con respecto a las posibilidades de la tan esperada prueba de consistencia

<sup>29</sup> V. DAVID HILBERT, *Fundamentos de la geometría*. Traducción de F. Cebrián (Madrid, Publicaciones del Instituto "Jorge Juan" de Matemáticas, 1953), p. 88.

absoluta de la aritmética, y en general de los sistemas formales, valoriza a las pruebas de consistencia relativas. Y es precisamente en este último tipo de prueba donde el método de los modelos desempeña un papel importante.

En efecto, desde el punto de vista semántico, se puede definir la consistencia de un sistema formal en los siguientes términos: un sistema es consistente semánticamente si es realizable. Se puede traducir el concepto de realización de dos modos: interpretación o modelo (recuérdense las consideraciones anteriores de Carnap). Puede afirmarse, entonces, que un cálculo es consistente si tiene, por lo menos un modelo finito; es decir, que la existencia de un modelo de un sistema formal es una prueba de la consistencia relativa de dicho sistema.

La geometría euclídea ha sido considerada tradicionalmente como un sistema consistente sin que se formulara prueba alguna de su consistencia absoluta. Pero, implícitamente, se aceptaba una prueba de consistencia relativa: la existencia de un modelo físico. En efecto, la geometría euclídea se corresponde biunívocamente con el espacio físico y con los objetos que lo pueblan; en otras palabras, el espacio físico y los objetos físicos, constituyen un modelo de esa geometría.

La interpretación algebraica de los axiomas de la geometría euclídea tal como la hace Hilbert en la obra citada, constituye un modelo. En el modelo algebraico de Hilbert, la palabra "punto" se traduce como "par de números", la expresión "línea" se convierte en "ecuación de primer grado con dos incógnitas" y "círculo" en "ecuación de segundo grado de cierta forma" (*op. cit.*, pp. 38 y siguientes).

Por otra parte, la validez de la geometría no-euclídea se basa también en la existencia de modelos de dichas geometrías. Poincaré, en un libro célebre<sup>30</sup>, ha establecido la correspondencia entre los conceptos de la geometría no euclideana y los de un modelo euclídeo. El concepto "porción del espacio situado sobre el plano fundamental" (geometría no-euclídea de Lobatchevsky) se traduce como "espacio" (modelo euclídeo); "esfera que corta ortogonalmente al plano fundamental" (geometría de Lobatchevsky) se interpreta como "plano" (modelo euclídeo) y "círculo que corta ortogonalmente al plano fundamental" (geometría de Lobatchevsky) equivale a "recta" (modelo euclídeo). Los conceptos "esfera", "círculo" y "ángulo" de la geometría de Lobatchevsky corresponden a sus homónimos euclídeos.

<sup>30</sup> V. HENRI POINCARÉ, *La science et l'hypothèse* (Paris, Flammarion, 1948), pp. 56-58.

Ahora bien, como la geometría euclidea se considera no contradictoria y se ha encontrado un modelo euclideo de la geometría no euclidea de Lobatchevsky, no podrán existir en esta última dos teoremas contradictorios porque ello implicaría que también los hay en la geometría euclidea.

Con todas las limitaciones que implica desde el punto de vista epistemológico, la prueba de consistencia relativa mediante modelos es un método sin duda útil en la ciencia actual.

### *El método de los modelos en la filosofía*

Como se ha dicho en la introducción, el objetivo central de este trabajo es estudiar las posibilidades del uso de los modelos en la filosofía. Como los conceptos básicos de la noción de modelo científico son la analogía, la estructura y el isomorfismo, la fundamentación del método de los modelos en la filosofía exige la definición de estos tres conceptos, su análisis y la justificación del nuevo uso (*mutatis mutandis*) de la noción de modelo científico.

La realización de esta tarea debería ser precedida por una fundamentación de la importancia de la autonomía del método en la filosofía en su doble función de procedimiento de conocimiento (investigación) y prueba, labor que postulamos como legítima sin poder aportar las pruebas requeridas en este lugar porque ello nos alejaría de los objetivos que nos hemos trazado al escribir este trabajo.

Comencemos por el replanteo —filosófico— de la noción de analogía, ya estudiada desde el punto de vista científico. Aún cuando Aristóteles empleó frecuentemente la analogía no llegó a definirla ni en los *Analíticos* ni en los *Tópicos*<sup>31</sup>, pero sí lo hizo en la *Poética*: "Llamo relación de analogía a la que se da cuando un segundo término es al primero lo que el cuarto es al tercero" (1457 b 9).

Aristóteles también conocía la analogía como proporción aritmética (herencia pitagórica<sup>32</sup>), pero la usó excepcionalmente: prefería la proporción geométrica donde sobresale la idea de identidad de relaciones o de función (sobre todo en sus aplicaciones filosóficas), es decir, la identidad estructural o isomorfismo. Se ve, pues, que la analogía geométrica no es un simple recurso estilístico, como surgiría de un examen superficial de la definición de la *Poética* (que, en esta

<sup>31</sup> V. MAURICE DORVILLE, *Le raisonnement par analogie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1949), p. V.

obra, es una *aplicación* del concepto de analogía). Tampoco es un mero algoritmo: es, en realidad, un método de pensamiento.

Son conocidas las aplicaciones de la analogía a la mecánica, la física, la biología y la ética, que aparecen en las obras respectivas de Aristóteles<sup>22</sup>; en este lugar, nos interesa el uso metafísico. En la *Metafísica*, el estagirita indica las siguientes funciones de la analogía:

a) Como un procedimiento sustitutivo de las definiciones (IX, 6, 3, 1048 a).

b) Como un instrumento intelectual para conocer el ser en cuanto ser (XIV, 6, 1093 b).

c) Como un medio de examen de los principios y las causas (XII, 4, 1, 1070).

d) Para alcanzar la unidad entre objetos diversos (V, 6, 15, 1016 b).

La analogía como instrumento metafísico (y también teológico) adquiere relevancia esencial en el pensamiento tomista. A partir de la premisa lógica que permite clasificar los términos en *unívocos*, *equívocos* y *análogos*, será posible la predicación analógica (*secundum analogiam*).

Hay que distinguir: a) la *analogía de atribución*, b) la *analogía de proporción*, y c) la *analogía de proporcionalidad*. a) Dos o más conceptos son análogos, en este sentido, cuando hay un concepto que los unifica por una relación de causa o efecto. b) Cuando la analogía no se basa en la relación de varios conceptos con otro común a ellos sino en las relaciones de los conceptos entre sí; estas relaciones pueden ser de similitud o de orden. c) Cuando la analogía se basa en una igualdad de relaciones.

Es obvio el origen matemático de c<sup>23</sup>. En síntesis, se puede afirmar que la analogía de atribución se basa en la relación de dos o más conceptos con un tercero; la analogía de proporción, en la relación de varios conceptos entre sí y la analogía de proporcionalidad en la igualdad de las relaciones.

La lógica indica que los géneros se predicen unívocamente de las especies. Por ejemplo, el género cuadrilátero se atribuye legítimamente a las especies rectángulo, cuadrado, rombo, etcétera, y el género vertebrado a las especies mamíferos y ave. Pero, dada la *heterogeneidad*

<sup>22</sup> Pueden verse numerosos ejemplos en los libros ya citados de Dorolle y De Solages.

<sup>23</sup> El concepto de proporción como igualdad de relaciones aparece por primera vez en los *Elementos* de Euclides.

entre el ser y las cosas, los atributos que se asignan a éstas no pueden predicarse *untvocamente* de aquél, sino sólo *analógicamente*. El fundamento de la predicación analógica de proporcionalidad reside en la igualdad de relaciones, como se vio al estudiar la analogía desde el punto de vista lógico y científico.

Estudiaremos ahora la noción de estructura con el objeto de a) probar la existencia de modelos metafísicos, b) mostrar el tránsito de las estructuras científicas a las estructuras metafísicas, que constituyen la base de la concepción metafísica de los modelos.

La palabra "estructuralismo" se usa indistintamente para aludir a un *método* y a un *sistema* filosófico. La filosofía estructuralista es el resultado de la radicalización de algunos postulados del análisis estructural. R. Boudon<sup>34</sup> piensa que esta suerte de hipóstasis filosófica de un método ha llegado incluso a caricaturizar sus postulados y Piaget<sup>35</sup> recomienda que no se interprete (siguiendo a la moda) al estructuralismo como una filosofía sino como un método.

Sin embargo, el mismo Piaget —que, como se ha visto, se inclina decididamente hacia el aspecto metodológico de la noción de estructura— se ve obligado a plantearse problemas epistemológicos que tienen un trasfondo metafísico: ¿cuál es el ser de la estructura? y ¿de dónde provienen?<sup>36</sup>

Jean Pouillon<sup>37</sup> distingue dos concepciones de la estructura, una sintáctica y otra semántica, una formal y otra real, que en la lengua francesa, se expresan, respectivamente, por las palabras "structural" y "structurel".

J. Parain-Vial, después de estudiar la noción de estructura en la matemática a partir del concepto de grupo, distingue la *estructura-modelo* (esquema lógico-matemático) de la *estructura-esencia* (esencia de la realidad) y concluye que el estudio de la naturaleza de las estructuras usadas en las ciencias humanas debe empezar por dilucidar el siguiente problema: ¿las estructuras son *esquemas lógicos* o son

<sup>34</sup> V. B. BOUDON, *Le structuralisme*, en Raymond Klibansky, *La philosophie contemporaine*, t. III (Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969), p. 300.

<sup>35</sup> V. JEAN PIAGET, "Le structuralisme", en *Cahiers internationaux de symbolisme* (1969), nos 17-18, p. 78.

<sup>36</sup> V. J. PIAGET, *op. cit.*, p. 79. Este artículo ha sido desarrollado posteriormente dando origen al libro homónimo, editado por Presses Universitaires de France, 1969, del que existe una versión castellana. El artículo, publicado en la revista en 1969, fue escrito antes que el libro.

<sup>37</sup> V. J. POUILLON, *Presentación: un ensayo de definición*, en J. Pouillon y col., *Problemas del estructuralismo*. Traducción de J. Campos, G. Esteve y A. Escardina (México, Editorial Siglo XXI, 1967).

esencias?<sup>36</sup> Al investigar el papel de la noción de estructura en la biología, se detiene en la concepción de K. Goldstein<sup>37</sup> y comprueba que el autor de "La estructura del organismo" usa la palabra "estructura" para designar: a) un concepto construido por el hombre de ciencia para ordenar la multiplicidad de los hechos, concepto que somete a verificación continua, y b) la *idea real y trascendente* que fundamenta la noción a). Esta segunda concepción de estructura no es un concepto científico sino una categoría metafísica análoga a la *Idea* platónica.

Umberto Eco<sup>40</sup> dedica un capítulo de su libro *La struttura assente* a estudiar el problema de si la estructura es un *modelo* o un *objeto*. Y Merleau-Ponty<sup>41</sup> se pregunta si la palabra "estructura" no será un nuevo nombre para la vieja noción de esencia...

Los autores que acabamos de citar son bastante elocuentes en sus claras referencias a la existencia trascendente de las estructuras. Desde las casi inconscientes referencias al carácter *objetivo* de las estructuras de un Levi-Strauss a la identificación de las estructuras con las Ideas platónicas de Goldstein, sin olvidar el planteo ontológico de Piaget, advertimos una común aspiración a descubrir la existencia de estructuras trascendentes en textos tan dispares como los que hemos citado: lingüística, matemática, biología, psicología, sociología, epistemología.

Aún en el terreno específicamente científico, se tiende a plantear la cuestión en términos supra-científicos, aunque los autores, en ciertos casos, no acaben de tomar conciencia plena del trasfondo metafísico de la problemática. En un trabajo reciente, el historiador de la ciencia T. S. Kuhn<sup>42</sup> ha introducido el concepto de *paradigma* como una tentativa de ofrecer un modelo *arquetípico* que oriente la investigación y permita juzgar la validez de los modelos *especiales* construidos por los investigadores.

Preocupado por las controversias suscitadas entre los investiga-

<sup>36</sup> V. J. PARAIN-VIAL, *Analyses structurales et idéologies structuralistes* (Toulouse, E. Privat Editeur, 1969), p. 29.

<sup>37</sup> V. J. PARAIN-VIAL, *op. cit.*, p. 46, nota 30.

<sup>40</sup> V. UMBERTO ECO, *La struttura assente* (Milano, Bompiani, 1968), p. 259 y ss.

<sup>41</sup> V. ROGER BASTIDE (ed.), *Sens et usages du terme structure* (The Hague, Mouton y Co., 1962), pp. 153-154. En este lugar, M. Ponty examina también la noción matemática de estructura desde un punto de vista filosófico. Hay una traducción castellana de esta obra.

<sup>42</sup> V. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, Chicago University Press), p. X.

dores por el relativismo de sus respectivos enfoques y por la falta de un conjunto de normas universales, Kuhn definió el paradigma como el modelo de problemas y soluciones comunes a todos los investigadores, resultante de las adquisiciones científicas universalmente reconocidas. Un paradigma es una especie de super-modelo elaborado con reglas teóricas y metodológicas que hacen posible la selección, la evaluación y la crítica científicas.

Los paradigmas no siempre han sido explícitamente formulados, pero en todos los casos, son conjuntos de normas que rigen la actividad científica. Aceptados durante cierto tiempo, su permanencia y validez dependen del desarrollo científico: la historia de la ciencia comienza en una época pre-paradigmática y, a medida que se desarrollan las diversas ciencias, se van sucediendo los respectivos paradigmas. S. G.-Harris recomienda el estudio de ciertos paradigmas que reputa importantes para la ciencia geográfica: la energía, la información, el feed-back y la teoría de los Sistemas Generales <sup>43</sup>.

Los paradigmas pueden entrar en crisis y, en esos casos, son sustituidos por otros; Kuhn <sup>44</sup> ha enumerado las tres condiciones que, a su juicio, debe reunir el "nuevo paradigma": 1º) debe resolver los problemas que no puede solucionar el viejo paradigma; 2º) debe ser elegante, adecuado y simple, como lo es una demostración matemática calificada de "elegante", y 3º) debe poseer una capacidad potencial de expansión mayor que el anterior.

Me he detenido en el examen de la noción de paradigma de Kuhn porque expresa una tentativa de superar el relativismo convencional de la noción lógico-matemática de modelo a través de un concepto normativo que aspira a la universalidad, si no metafísica al menos epistemológica. La similitud lingüística con el concepto platónico homónimo debe ser entendida como un correlato científico-epistemológico de la noción metafísica de Platón.

Platón usó la palabra "paradigma" con varios significados; según un uso muy generalizado en su época, con el sentido de ejemplo o comparación, pero, en una acepción más restringida —que es la que aquí nos interesa, como sinónimo de "modelo". Este segundo significado se bifurca en dos sentidos opuestos: a) los paradigmas como

<sup>43</sup> V. S. G. HARRIS, *Models of Geographical Teaching*, en R. Chorley & P. Haggett (eds.), *Models in Geography*, pp. 788-785.

<sup>44</sup> T. S. KUHN, *op. cit.*, pp. 152-158. V., además, P. HAGGETT y R. J. CHORLEY, *Models, Paradigms and the New Geography*, en R. Chorley & P. Haggett (ed.), *op. cit.*, pp. 20-41.

modelos (Formas) de las cosas sensibles, y b) las cosas sensibles como modelos de las Formas <sup>45</sup>.

Goldschmidt, en su libro ya citado, reproduce un conjunto de textos platónicos en los cuales se introduce el concepto de paradigma con los significados que hemos indicado más arriba (véanse, sobre todo, las páginas 4-16 del libro citado).

El empleo del término "paradigma" con más de un sentido nos está indicando que Platón asigna al concepto varias funciones. Una de ellas es el *descubrimiento del género* (estrechamente vinculado a la búsqueda de la definición) a partir de las especies <sup>46</sup>.

El uso anteriormente descrito del paradigma equivale, pues, a una predicación unívoca y, como se ha dicho más arriba, el ser no puede ser objeto de este tipo de predicación porque no es un género. Pero Platón nos demuestra que el poder del paradigma no se agota en su función lógica puesto que sirve también para "descubrir estructuras" —como dice Goldschmidt, en su libro ya citado (v. las pp. 34-37)— que no son "géneros". Los paradigmas resultan, pues, modelos arquetípicos en cuyo "centro" hay una estructura. Los estudios analógicos de los paradigmas permiten *descubrir* las estructuras.

Así, por ejemplo, la comprensión del Bien (alegoría de la caverna) no es el simple resultado de haberlo "comparado" con el Sol; la relación Bien-Sol es de naturaleza analógica y será precisamente el análisis analógico el que permitirá descubrir la estructura, desentrañando los elementos analogables: el ojo, la vista, la luz, las cosas visibles. El uso del paradigma en función analógica consiste en aplicar al Bien los elementos descubiertos en el "complejo del Sol"; esta operación es la que hace posible la *presentación* de la estructura.

Es evidente que el "razonamiento por paradigma" (expresión introducida por el autor citado) se vincula con la dialéctica platónica, principalmente en su faz ascensional. Como veremos en seguida, el tránsito que media entre el paradigma científico y el paradigma platónico es el que separa el uso epistemológico del uso metafísico de la noción de modelo.

#### *La dialéctica de los modelos*

A partir de la teoría de los conjuntos (formalizada) y mediante el auxilio del método axiomático, el grupo Bourbaki ha elaborado su

<sup>45</sup> V. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (Paris, Presses Universitaires de France, 1947), p. 1.

<sup>46</sup> V. *op. cit.*, pp. 18-24.

tratado de matemática que ha denominado *Éléments de Mathématique* (París, Hermann et Cie. Editeurs), tal vez evocando la vieja axiomática griega (la geometría de Euclides se llama *Elementos*), cuyo método, remozado con los desarrollos de los últimos cien años, es usado extensamente en la redacción de dicha obra <sup>47</sup>.

Sin embargo el formalismo bourbakista se distingue de una axiomática pura, en primer lugar, por el uso flexible del método axiomático y de la reflexión metamatemática <sup>48</sup> y, sobre todo, por la significación que le es asignada a la noción de "estructuras-madres" y por el modo de alcanzarlas. En una axiomática pura se decide simplemente por convención si una proposición  $p$  figurará entre los axiomas o será derivada como teorema. Por ejemplo, es posible construir axiomáticamente la geometría euclidiana incluyendo el postulado de las paralelas entre los axiomas (como en los *Elementos* de Euclides). En ese caso, la proposición "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos" se deducirá como teorema (es decir, será una proposición demostrada). Pero sería igualmente posible edificar otro sistema axiomático incluyendo la proposición anterior (acerca de los ángulos interiores de un triángulo) entre los axiomas y deducir como teorema el postulado de las paralelas.

En el tratado de Bourbaki, en cambio, las "estructuras-madres" no son arbitrarias puesto que se llega a ellas mediante un estudio sistemático de los isomorfismos; además, poseen un grado máximo de abstracción y son irreducibles entre sí <sup>49</sup>. La analogía con la noción platónica de paradigma es notable: el mismo modo de alcanzar las estructuras-madres y los paradigmas, éstos como aquéllas son únicos, independientes e indivisibles. Quizás la comprobación de esta suerte de isomorfismo filosófico-matemático asombre a los neopositivistas pero ello se debe a que olvidan (o no lo han sabido nunca) que los más grandes matemáticos y lógicos modernos fueron realistas en el sentido platónico (realismo de los universales) del término, desde Frege

<sup>47</sup> V. N. BOURBAKI, *Éléments de Mathématique, Première partie. Livre I. Théorie des Ensembles (Fascicule de résultats)* (París, Hermann, 1951), pp. I-IV.

<sup>48</sup> En el tomo XVII de su obra, Primera parte, Libro I, titulado *Théorie des Ensembles* (París, Hermann et Cie. Editeurs, 1954) [no confundirlo con el citado anteriormente], declaran que es inevitable contar con "el sentido común del matemático", y resignarse a veces con "formalizaciones parciales" e incluso no descartar la posibilidad de recurrir a la "intuición del lector" (v. las pp. 1-9).

<sup>49</sup> V. op. cit., p. 3 y también JEAN PIERRE, "Structures" mathématiques et opérations du sujet, en *Logique et connaissances scientifiques* (París, Encyclopédie de La Pléiade, 1967), pp. 413-414.

y Russell hasta Gödel, el *enfant terrible* de la metamatemática, incluyendo a Cantor, Poincaré, Hermitte, Borel, Lautman y Bourroux.

Sospechando este parentesco de las estructuras-madres con los paradigmas platónicos, algunos autores han usado las palabras "inducción" y "análisis reductivo" para referirse al modo de descubrimiento de dichas estructuras (véase, por ejemplo, en la obra citada de Jean Piaget, las páginas 414-415).

En un trabajo publicado hace casi veinte años en la revista norteamericana *Transformation* (*op. cit.*), sugerí la posibilidad de un uso metodológico del isomorfismo en la filosofía como un medio para descubrir estructuras metafísicas. Hoy pienso —siempre en la misma línea filosófica pero desarrollando y fundamentando algunas ideas ya expuestas entonces— que una dialéctica de los modelos puede constituirse en un poderoso método de investigación y de prueba, no sólo en el campo científico (como se ha explicado anteriormente) sino en la filosofía misma.

Puede objetarse que la noción de modelo implica atemporalidad (como todas las formas lógico-matemáticas) y, por eso, la expresión "dialéctica de los modelos" sería auto-contradictoria. Es fácil ver, sin embargo, que esto no es así a poco que se piense en las propiedades que se pueden descubrir en la noción de estructura: totalidad, transformación y auto-regulación. La operatividad en el ámbito estructural implica transformación y auto-regulación, pero las operaciones no trascienden los límites de la estructura. Como dice Piaget<sup>80</sup>, "engendra elementos que pertenecen siempre a la estructura".

En efecto, uno de los axiomas que definen la estructura, no obstante constituir la formalización de una relación operatoria (por eso se lo puede traducir, conjuntamente con los axiomas restantes, en verdaderas operaciones matemáticas) significa que la vinculación establecida entre dos elementos cualesquiera del conjunto siempre origina un elemento que también pertenece al conjunto. Y el axioma de inversión, que podríamos simbolizar: . .

$$+n - n = 0$$

es la fuente del principio (o ley, como dice en lógica matemática) de no contradicción, puesto que si

$$+n - n = 0$$

entonces sería

$$n = n.$$

<sup>80</sup> J. PIAGET, *Le structuralisme* (Paris, Presses Universitaires de France, 1968), p. 12. Hay una traducción castellana. V. también, del mismo autor, "Le structuralisme", en *Cahiers internationaux de symbolisme*, nos 17-18 (1969), pp. 73-76.

La escuela bourbakista ha definido tres estructuras-madres: a) Las *estructuras algebraicas*; b) las *estructuras de orden*, y c) las *estructuras topológicas*. La forma típica de a) es la de las estructuras de grupo; las b) son las redes (*treillis, lattice*) y las c) se refieren a los conceptos de límite, continuidad y vecindad<sup>61</sup>. Sin duda, queda aún pendiente el problema clave desde el punto de vista metafísico: ¿existe una "estructura de las estructuras", en el campo de la matemática, que sea análoga al Bien, entendido como el "paradigma de los paradigmas"? Antes de dilucidar esta cuestión, debemos esclarecer dos puntos: el primero se refiere a la posibilidad de concebir temporalmente a los modelos, por ejemplo, en los procesos de simulación, y el segundo consiste en la justificación del método de los modelos y la fundamentación de las analogías existentes entre dicho método y la dialéctica platónica.

Es cierto que es posible *operar* con los modelos, como lo hemos explicado anteriormente, pero este tipo de operaciones son, en realidad, *aplicaciones* del método. Así como no podemos inferir que la geometría de Riemann se "temporaliza" porque Einstein la aplicó en la teoría de la relatividad, tampoco podemos afirmar lo mismo de los modelos.

El segundo punto requiere una justificación y una fundamentación. Comencemos por la primera. Si, como se ha dicho varias veces y se fundamentará en seguida, la dialéctica de los modelos es semejante a la dialéctica platónica, ¿por qué se propone en este trabajo un *nuevo método*?

En mi trabajo *La prueba metafísica* (v. los *Cuadernos de filosofía*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, número 11) dije que los procedimientos de prueba universalmente aceptados son los instituidos por las ciencias positivas: el método axiomático y el método hipotético-deductivo. Ahora bien, entre las razones que explican ésta unánime aceptación hay una que considero muy importante: el espíritu de la época.

N. Mouloud<sup>62</sup> ha escrito: "En cada época de la historia el campo de la conciencia intelectual está limitado por los problemas en curso, los proyectos dominantes de la investigación y de la práctica, las convenciones mismas sobre las cuales se realiza el consenso de los investigadores".

<sup>61</sup> V. N. BOURBAKI, "L'architecture des mathématiques", en *Les grands courants de la pensée mathématique*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>62</sup> V. *La dialéctica* (París, Presses Universitaires de France, 1969), p. 150.

La expresión "el espíritu de los tiempos" o también "los signos de los tiempos" corresponde a un problema de mucho mayor profundidad y extensión: *el don de las lenguas*. Aún cuando el tratamiento de esta cuestión excedería los límites que nos hemos trazado al proyectar este trabajo, creo necesario referirme, siquiera suscitadamente, a algunos aspectos de dicho problema.

La expresión "don de las lenguas" puede entenderse en tres sentidos distintos (y los tres son válidos en su plano): a) como la posesión de ciertas claves esenciales del lenguaje que haría posible hablar cualquier lengua<sup>53</sup>; b) con una significación iniciática referida a la metafísica tradicional de Oriente y Occidente<sup>54</sup>, y c) como la capacidad de hablar a cada uno su propio lenguaje<sup>55</sup>. Este último significado es el que aquí nos interesa. Entendido de este modo, el don de las lenguas significa la necesidad de adaptar el contenido doctrinario a las formas de pensamiento, los modos de expresión y los procedimientos de prueba de las personas a las cuales está destinada la doctrina.

Nuestra época tiene formas de pensamiento, métodos de investigación y de prueba y medios de expresión que cuentan con la aceptación casi unánime (o unánime) de los filósofos y hombres de ciencia. Aunque no sería difícil adaptar la dialéctica platónica a múltiples aplicaciones en la ciencia y en la filosofía, siguiendo la norma que se desprende del criterio anterior, pienso que una dialéctica de los modelos reúne las condiciones que exige una correcta aplicación del don de las lenguas a nuestro tiempo. Por ello, he estudiado las posibilidades de la teoría de los modelos en el campo científico primero y ahora propongo un nuevo método para la filosofía: la dialéctica de los modelos.

Mediante un razonamiento por analogía, diremos que así como la noción de isomorfismo fue usada en la matemática por la escuela de Bourbaki para descubrir las estructuras-madres, se puede utilizar esa misma noción para estudiar las teorías filosóficas —convertidas en modelos— para llegar a esas estructuras trascendentes que son los *modelos metafísicos*.

<sup>53</sup> La búsqueda de una lengua universal, iniciada por Lulio y proseguida por Leibniz (*característica universalis*), primero, y después por Husserl, el positivismo lógico y la lingüística estructural (sin olvidar la tentativa de Descartes), está dirigida hacia esa finalidad. En el terreno de la hierología, el don de las lenguas es uno de los carismas posibles de los estigmatizados.

<sup>54</sup> V. mi trabajo, ya citado, *La prueba metafísica*.

<sup>55</sup> Para ulteriores desarrollos, v. R. GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation* (Paris, Les Editions Traditionnelles, 1953), pp. 236-240.

Cabe preguntarse por qué recurrimos a la noción de modelo y no a la de analogía puesto que —como se ha visto— en el fondo del concepto de modelo está la noción de analogía. No cabe duda que la analogía es un instrumento de generalización —como se puede comprobar en algunos de los libros de Aristóteles, la escolástica y ciertos autores contemporáneos— pero el uso de la analogía o del razonamiento analógico no está exento de riesgos, el mayor de los cuales es el de incurrir en extrapolaciones ilegítimas.

Nuestro problema es, pues, el de generalizar sin riesgos de extrapolación, desde que el principio de generalización constituye la base misma de la ciencia y la filosofía. En la matemática, por ejemplo, este principio muestra su fecundidad pero, para fijar ideas, me he de referir brevemente al uso del principio de generalización en el Análisis matemático. El Análisis clásico estudia funciones numéricas de una variable numérica o, lo que es lo mismo, las correspondencias entre dos elementos que son números. Generalizando esta noción, es posible referirse a correspondencias entre elementos que son puntos de un espacio de un número finito de dimensiones. J. Hadamard, generalizando aún más, introduce la noción de *funcional*, cuyo estudio es el objeto del Análisis funcional, o sea el estudio de las transformaciones de un elemento de naturaleza cualquiera en otro elemento también de naturaleza cualquiera. El estudio de tales elementos es el objeto del Análisis general. Esta evolución culmina en la teoría de los espacios y conjuntos abstractos, teoría a la que se ha llegado utilizando un principio de generalización<sup>88</sup>.

Desde el año 1867, existe en la matemática un principio —formulado por su descubridor, H. Hānkel, en la conocida obra *Theorie der complexen Zahlensysteme*— que se llama *principio de permanencia de las leyes formales o fundamentales*, o también *principio de Hānkel*, cuya misión es la de controlar toda generalización matemática. Este principio, que algunos autores llaman *principio de permanencia de las formas operatorias*, puede enunciarse en la siguiente forma: las operaciones elementales efectuadas con números del nuevo campo ampliado, de acuerdo con las definiciones correspondientes, deben gozar de las mismas propiedades fundamentales o formales que las operaciones homónimas con los números del campo restringido, siempre y cuando estas propiedades estén expresadas por una igualdad o varias igualdades (en número finito) y las funciones que intervienen en ambos

<sup>88</sup> Hemos estudiado este problema con el debido detalle en nuestro trabajo ya citado, "El método axiomático", publicado hace 20 años en la *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*.

miembros de esta igualdad o igualdades sean uniformes. Cabe destacar que, en el principio de Hankel, no interviene la desigualdad e intervienen solamente las operaciones elementales y la uniformidad.

La conservaci3n de las formas operatorias que prescribe el principio de Hankel se refiere solamente a las operaciones elementales. Así en la teoría de series, algoritmo en el que interviene la operaci3n de paso al límite, no se conservan todas las propiedades. En efecto, la propiedad conmutativa no se cumple en las series simplemente convergentes, teniendo validez solamente para el caso especial de las series absolutamente convergentes<sup>87</sup>. Veamos otro ejemplo: la generalizaci3n de la noci3n de número, desde la noci3n de número natural hasta la de número complejo, es legitimada por la aplicaci3n del principio de Hankel, pero este mismo principio impide el tránsito de los números complejos o los hipercomplejos porque en este último cuerpo de números no se conservan *todas* las operaciones. En efecto, al generalizar el campo complejo y pasar a los hipercomplejos deja de valer la propiedad conmutativa de la multiplicaci3n. (V. mi trabajo, ya citado, *El método axiomático*, especialmente, las pp. 17-20).

Así como el principio de Hankel obra como un criterio normativo en toda generalizaci3n matemática basada en operaciones elementales e impide las extrapolaciones ilegítimas, el estudio de los isomorfismos de los modelos constituye un método que asegura el mismo rigor l3gico pero que posee un campo mucho más amplio de aplicaci3n. Más aún, posibilita la extensi3n al campo metafísico de hallazgos especulativos que parecían restringidos al terreno l3gico-matemático. Considero justo recordar que algunos matemáticos, como Poincaré, Borel, Hermite, Cantor, Lautmann y Fréchet (para citar s3lo algunos de los más conocidos) habían redescubierto el trasfondo ontol3gico de la matemática. El genial ge3metra Laplace escribía, en una carta dirigida a Lacroix (en enero de 1792): "Le rapprochement des méthodes sert  les eclairer mutuellement et ce qu'elles ont de commun renferme le plus souvent leur vraie métaphysique" (citado por Maurice Fréchet en su libro *Les espaces abstraits*, p. 18).

Aplicando el concepto de isomorfismo a la fundamentaci3n de la dial3ctica de los modelos en el campo metafísico<sup>88</sup>, afirmamos que

<sup>87</sup> V. mi trabajo "La noci3n de serie", en *Epistemic. Teoria de las ciencias*, n.º 7 (1949), pp. 290-310.

<sup>88</sup> A pesar del carácter circular de esta expresi3n, no hay aquí ningún círculo vicioso sino lo que J. Piaget ha denominado "círculo epistemol3gico", en el primer tomo de su *Introducci3n a la epistemolog genética*.

dicha dialéctica es un modelo isomórfico de la dialéctica platónica. Corresponde, pues, una referencia al método dialéctico, especialmente, a su significación metafísica como puede interpretarse a través de los *Diálogos*.

Hay que recorrer diversos diálogos platónicos para reconstruir la metodología dialéctica: en la *República* (VII, 533 c) se dice que la dialéctica es un método que sigue su camino a través de las hipótesis hasta llegar al principio mismo y fundarlo de un modo firme. Como ha expresado Vanhoutte —usando términos distintos pero semánticamente equivalentes— el método dialéctico permite elevarse a lo anhipotético a partir de las hipótesis<sup>59</sup>. En el mismo diálogo (VII, 534 b), se define al dialéctico como aquel que capta la esencia de cada cosa, y en el *Sofista* (253 e) se declara que la dialéctica es el método propio del filósofo.

No hay dos métodos dialécticos —como han sostenido algunos autores— ni dos dialécticas (una dialéctica científica y otra metafísica). Lo que se encuentra en los *Diálogos* son distintas expresiones o aplicaciones de la dialéctica. Ni siquiera cabe oponer la dialéctica ascendente, como filosófica, a la dialéctica descendente como científica, porque si bien es cierto que esta última aparece a veces en los *Diálogos* como una aplicación del método a la dilucidación de un tema científico, en la *República*, por ejemplo, se describe una etapa dialéctica descendente estrictamente filosófica (V. VI, 511 b-d): sin recurrir a nada sensible sino a las esencias solas, es decir, de Idea a Idea, cumpliéndose la totalidad del proceso en el ámbito del mundo inteligible.

No sólo Platón aplica su método a distintos problemas sino incluso explica el sentido de la técnica desde distintas perspectivas, usando muchas veces un lenguaje polisémico, por ejemplo cuando acude a símbolos, mitos y alegorías<sup>60</sup>. Esto explica, a nuestro juicio, el hecho de que los helenistas no hayan coincidido en la categorización de las etapas de la dialéctica y, a veces, ni siquiera en el número de los pasos. M. R. Schaerer, por ejemplo, encuentra cuatro etapas: 1) Ilusión; 2) Ignorancia; 3) Conocimiento; 4) Ciencia<sup>61</sup>. Por su parte, Goldschmidt enumera también cuatro pero sólo coincide con Schaerer en la cuarta:

<sup>59</sup> V. MAURICE VANHOULTE, *La méthode ontologique de Platon* (Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1956), p. 82.

<sup>60</sup> Una de las características del lenguaje de la metafísica tradicional es su polivalencia simbólica; los símbolos usados por Platón no podían escapar a este carácter.

<sup>61</sup> V. M. R. SCHAEERER, "La Question Platonicienne", *Mémoires de l'Université de Neuchâtel*, 1938, p. 135.

1) Imagen; 2) Definición; 3) Esencia, y 4) Ciencia<sup>62</sup>. Finalmente, Festugière define cinco etapas: 1) existencia pre-empírica del alma; 2) ascenso hacia la Idea; 3) aprehensión del ser en sí; 4) descenso hasta la especie indivisible, y 5) intuición (contemplación) única y simple de la totalidad del ser.<sup>63</sup>

Godschmidt intenta —con escasa fortuna, a mi juicio— establecer una correspondencia entre su versión de las etapas de la dialéctica y las de Schaerer y Festugière<sup>64</sup>. No hay que olvidar que Festugière interpreta las etapas en vinculación con la contemplación, por eso llega incluso a establecer analogías entre la ascensión dialéctica y la *scala mentis* de la mística posterior. En definitiva, creo que la cuestión capital no es la determinación del número de pasos sino establecer el *sentido* del método dialéctico.

Son bien conocidas las interpretaciones logicistas de la dialéctica platónica, empezando por la de Lutoslawski y desembocando en la de Bertrand Russell, sin olvidar por cierto a Taylor, así como las que provienen de idealistas como Natorp, por ejemplo. Creo que la fuente del error logicista, en estos casos, proviene de la falacia de fundar la *nóesis* en la *dianoia*. Si en el proceso dialéctico hay continuidad entre la actividad dianoética y la noética de modo que la primera sirva de fundamento a la segunda, la *nóesis* no sería, en esencia, sino una actividad puramente racional y la Idea sólo un concepto.

Lutoslawski, por ejemplo, opinaba que para comprender la lógica platónica era menester reordenar sus *Diálogos*, tarea que él mismo emprende creando el *método estilométrico*<sup>65</sup>, que no sólo le servirá para exponer el desarrollo de la filosofía de Platón sino que será la base de su interpretación logicista de la teoría de las ideas<sup>66</sup>.

Partiendo de distintas bases, Alfred E. Taylor coincidirá con Lutoslawski al interpretar lógicamente la teoría de las ideas. Cree que la diferencia entre el logicismo de Russell-Whitehead en *Principia Mathematica* y el de Platón en los *Diálogos* reside únicamente en el carácter de evidencia que le asigna el griego a los primeros principios<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> V. VICTOR GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon* (Paris, Presses Universitaires de France, 1947), p. 11, nota 8.

<sup>63</sup> V. *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, Vrin, 1967), pp. 195-196.

<sup>64</sup> V. VICTOR GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 11, nota 8.

<sup>65</sup> V. WINCENTY LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic* (London, Longmans, Green, and Co., 1905), pp. 140-190.

<sup>66</sup> W. LUTOSLAWSKI, *op. cit.*, pp. 28-32 y 517-527.

<sup>67</sup> V. A. E. TAYLOR, *El platonismo y su influencia* (Buenos Aires, Nova, 1946), p. 48.

El helenista F. M. Cornford, a quien debemos esclarecimientos definitivos sobre la filosofía platónica, demuestra en forma concluyente la falacia de la identificación de la dialéctica con la lógica formal, tal como la ha sostenido el citado Taylor en su libro *Plato* de 1926.

Comienza Cornford<sup>65</sup> por definir la lógica formal como el estudio de: a) formas proposicionales (*tipos* o *esquemas* de proposiciones); b) los constituyentes de esas formas, es decir, sujetos, predicados, relaciones entre términos, etcétera, y c) las relaciones formales de inferencia entre las formas proposicionales. El comienzo de la lógica formal está signado por la introducción de letras con valor de signos algebraicos (variables), tal como lo hizo Aristóteles.

Platón, por el contrario, no usó símbolos de variables ni construyó formas proposicionales. La dialéctica no estudia "formas lógicas" sino la "estructura de la realidad". Las formas platónicas están integradas en un mundo *real* y poseen un grado de realidad absoluto, eterno. Por eso, la dialéctica platónica no es lógica formal sino *ontología*<sup>66</sup>. Cuando Platón examina la expresión "el Movimiento es Reposo" —dice Cornford (*op. cit.*, p. 265)— no la rechaza como *formalmente incorrecta* (lógica) sino como *esencialmente falsa* (ontología).

Poniendo el análisis filológico al servicio de la hermenéutica filosófica y con el objeto de fundamentar también por ese camino el carácter ontológico de la dialéctica platónica, Cornford explica el sentido de la inexistencia en algunas expresiones de la cópula *estí*. "El hombre racional" es distinto formalmente y también semánticamente de "El hombre *es* racional". Esta última expresión es una combinación *lógica* del sujeto "hombre" con el predicado "racional" mediante la cópula "es", en cambio la primera es una combinación *ontológica* de la forma real única "hombre" con la forma real única "racional". La primera expresión revela una operación ontológica, la segunda un mero proceso lógico. Es decir, que las formas no están unidas *formalmente* por la cópula sino relacionadas *esencialmente* en la *realidad*.

La dialéctica descendente, cuyo sentido científico fue ejemplificado por Platón en páginas ya célebres (véase el *Sofista*, 218 d-223 b), tiene una aplicación lógica indudable en la *división* y la *definición*, pero no hay que olvidar que las aplicaciones de la dialéctica descendente sólo cobran sentido *después* de haber alcanzado los paradigmas mediante la ascensión dialéctica y el ejercicio del *nous*. Más aún, la

<sup>65</sup> V. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (London, Routledge & Kegan Paul), p. 264.

<sup>66</sup> V. CORNFORD, *op. cit.*, p. 266.

coherencia de todo el proceso dialéctico se basa en la visión intelectual del modelo trascendente <sup>70</sup>.

Goldschmidt, en su valioso libro ya citado *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (véase la página 82), fundamenta el paradigma en la correspondencia que coordina el orden visible al orden inteligible mediante un principio de analogía. De este modo se establece una "homogeneidad" en el universo, y esta homogeneidad es, precisamente, el fundamento del paradigma.

Si aplicamos este importante concepto a la dialéctica descendente podemos concluir que su justificación reside en la homogeneidad del universo. La homogeneidad y la analogía permitirían comprender cuál es el sentido de la participación de lo sensible en lo inteligible, evitando la objeción del "tercer hombre" si la relación se entiende como imitación y los absurdos lógicos que se desprenden de interpretar la participación en sentido literal.

Agudamente, Simone Weil ha mostrado que las palabras *aritmós*, *logismós* y *lógos* eran sinónimos en Grecia <sup>71</sup> y que *lógos* y *aritmós* (como *armonía* y *geometría*) designan la *Mediación* entre Dios y el mundo, una de cuyas expresiones en los *Diálogos* es la "media proporcional" (lo que yo he llamado analogía matemática) <sup>72</sup>. Todo esto explicaría, además, por qué Aristóteles afirmó que cuando Platón habla de "participación en las ideas" en lugar de "imitación de los números", sólo ha cambiado las *palabras* de la doctrina pitagórica pero no su *contenido metafísico*.

Las analogías entre la dialéctica platónica y la dialéctica de los modelos saltan a la vista: los paradigmas platónicos se corresponden con el concepto de modelos trascendentes, una de cuyas expresiones matemáticas son las estructuras-madres (Bourbaki). Modelos y paradigmas son trascendentes, universales e irreductibles entre sí <sup>73</sup>. La

<sup>70</sup> M. VANHOUTTE escribe juiciosamente, "(El movimiento del pensamiento) debe prolongarse necesariamente hasta la Idea superior, la del Bien, para que el sistema adquiera su coherencia interna" (V. op. cit., p. 62).

<sup>71</sup> V. SIMONE WEIL, *La source grecque* (Paris, Gallimard, 1953), p. 155.

<sup>72</sup> V. SIMONE WEIL, op. cit., p. 158.

<sup>73</sup> BERTRAND RUSSELL, en su libro *Historia de la filosofía occidental*, juzga así los fundamentos de la teoría de las ideas: "Vimos que Dios hizo una sola cama, y sería natural suponer que sólo hizo una línea recta. Pero si existe un triángulo celeste, tiene que haber creado al menos tres líneas rectas" (V. op. cit., en la traducción de J. Gómez de la Serna y Antonio Dorta, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina S.A., tomo I, pp. 148-149. Esta "bontade" se basa en una falacia: no haber comprendido que cada Idea es única, separada de las demás e irreductible a ninguna otra).

ascensión dialéctica equivale al isomorfismo de los modelos. Usando el método de los modelos para fundamentar esta equivalencia, diríamos que la dialéctica ascendente es *isomorfa* del análisis de los isomorfismos de los respectivos modelos. En el lenguaje de la filosofía escolástica, lo expresaríamos en términos equivalentes diciendo que hay entre ambos procesos una relación de analogía de proporcionalidad.

Pero hay más aún, la noción de isomorfismo y el análisis isomórfico de los modelos permite comprender el momento ascendente de la dialéctica como el tránsito de estructuras menores a estructuras universales. Esta interpretación supera el logicismo de las explicaciones basadas en la abstracción lógica, cuya incorrección ya hemos señalado.

La coherencia total del sistema matemático, por ejemplo, se alcanza cuando se llega a las estructuras-madres, así como la consistencia de la dialéctica platónica se adquiere cuando se descubren los paradigmas (véanse los lugares citados anteriormente en el libro de Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*) y, en última instancia, la intuición (nóesis) del Bien.

El proceso dialéctico platónico consta de una fase ascendente y otra descendente; la dialéctica de los modelos consiste en *ascender* de las estructuras menores a las estructuras trascendentes y *aplicar*, luego (dialéctica *descendente*) los modelos universales a las estructuras menores. Por ejemplo, una estructura de grupo (modelo universal) se puede aplicar a distintos conjuntos (estructuras menores), como hemos visto al explicar cómo se traducen los axiomas estructurales en relaciones operatorias diversas pero isomórficas entre sí (el conjunto de los números naturales o el de los números racionales). En esto reside, precisamente, la extraordinaria *potencia* matemática de la teoría de grupos.

Como *método de investigación*, el estudio de los isomorfismos hace posible el descubrimiento de estructuras que, a su vez, conducen a establecer modelos más y más abstractos hasta alcanzar modelos trascendentes, cuyo término sería el *modelo de los modelos*. Entre el modelo de los modelos y la Idea de las Ideas de Platón existiría una correspondencia biunívoca. Corresponde señalar que algunos investigadores han planteado la posibilidad de definir una "estructura de las estructuras", concepción evidentemente análoga al concepto de modelo de los modelos. Piaget, por ejemplo, habla de una "estructura de las estructuras", en los dos trabajos citados sobre estructuralismo y

también lo hace, usando la misma expresión, Abraham Moles, conocido experto en teoría de la información<sup>74</sup>.

La conversión de las teorías filosóficas en modelos, haría posible el empleo del método en una segunda función: como *procedimiento de prueba*. Es evidente que este uso del método lo proponemos por analogía con la utilización de los modelos como procedimiento de prueba de la consistencia relativa de un sistema formal, al que ya nos hemos referido. Pero hay otro modo según el cual el método sirve como procedimiento de prueba y éste es el análisis de los isomorfismos de los modelos como camino para el ascenso a los modelos trascendentes con el objeto de utilizar estos modelos universales para *juzar la validez* de los modelos menores.

Fuera de los cultores de la filosofía científica, cuyo énfasis en los problemas metodológicos proviene de haber reducido la filosofía a ciencia, pocos filósofos se han ocupado de explicitar y, sobre todo, de legitimar el método de investigación y de prueba que han utilizado en sus trabajos. El argumento esgrimido con mayor frecuencia es el de que en la filosofía método y doctrina son inseparables, llegándose incluso a sostener que cada filósofo tiene su propio método. No es éste el lugar ni el momento para dilucidar este importante problema (quizás lo hagamos en otra oportunidad porque el tema merece un tratamiento detenido), pero consideramos necesario declarar que el uso implícito de ciertos métodos en la filosofía puede ser fuente de serios errores.

Sólo nos ocuparemos de algunos de estos métodos filosóficos en la medida en que una sumaria valoración crítica de sus límites ponga de relieve, en primer lugar, la necesidad de examinarlos epistemológicamente, y luego, a fin de que se pueda evaluar objetivamente las ventajas del método de los modelos.

Las limitaciones del *método filológico* —extensamente usado en la historia de la filosofía— ya fueron señaladas por Nietzsche<sup>75</sup>, primero, y por Heidegger después. El creciente interés que ha despertado en los medios filosóficos actuales el uso del *método hermenéutico*<sup>76</sup>

<sup>74</sup> V. M. DE GAMBILLAC-L. GOLDMANN-J. PIAGET, *Entretiens sur la notion de genres et de structures* (Paris-La Haya, Mouton & Co., 1965), p. 157.

<sup>75</sup> En el tomo I de sus *Obras completas* (traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury [Madrid, Buenos Aires-México, Aguilar, 6ª edición, 1966]), escribe Nietzsche: "El que carece de sentido simbólico no puede comprender la antigüedad; esta afirmación es aplicable a nuestros parsimoniosos filólogos" (*V. Nosotros, los filólogos*, p. 157 de la obra citada).

<sup>76</sup> De la importante bibliografía existente sólo mencionaremos a dos autores: Gadamer y Ricoeur.

no es ajeno al escepticismo con el que algunos filósofos consideran hoy al método filológico<sup>77</sup>. La impotencia del análisis filológico en la filosofía resulta más patente cuando se trata de textos escritos en lenguas orientales o de textos metafísicos basados en un lenguaje simbólico.

Las dificultades del *método histórico* son aún más graves, puesto que el análisis filológico puede resultar útil si se lo pone al servicio de una sólida hermenéutica filosófica, como hemos mostrado al citar la crítica de Cornford al logicismo de Taylor, en cambio el método histórico resulta inaplicable en la casi totalidad de la filosofía. Sin entrar a examinar analíticamente la estructura del método histórico (tarea que cumpliremos en el trabajo mencionado en la nota 75), señalaremos tres limitaciones fundamentales de este método. En primer lugar, el riesgo de incurrir en la falacia denominada *ad ignorantiam*, que consiste en afirmar la validez de un argumento por no haberse demostrado la legitimidad del razonamiento que el primer argumento niega. Por ejemplo, como no se han encontrado documentos que prueben *históricamente* la relación entre la filosofía oriental y la filosofía griega, se concluye que no existe relación alguna entre ambas filosofías.

En segundo lugar, el hecho de que se pruebe históricamente la fecha de un documento sólo permite afirmar *que no es posterior* a dicha fecha, pero nada nos dice con respecto a su antigüedad, puesto que puede ser una copia de un texto anterior que haya sido destruido<sup>78</sup>.

Finalmente, la aplicación del método histórico en el estudio de temas y problemas de metafísica, resulta en general totalmente inadecuado tanto por el carácter esencialmente atemporal del conocimiento metafísico como por el hecho comprobado de que, tradicionalmente, la enseñanza oral ha precedido a los textos escritos y, en las tradiciones metafísicas orientales, se ha prescindido muchas veces de la consignación por escrito de las doctrinas<sup>79</sup>.

Formularemos solamente un par de ejemplos de aplicación del método de los modelos, uno perteneciente a la filosofía comparada y

<sup>77</sup> En un trabajo en preparación sobre la hermenéutica metafísica, haremos un análisis a fondo del método filológico.

<sup>78</sup> RENÉ GUÉNON es el autor de esta crítica al método histórico. V., sobre todo, sus libros *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Paris, Les éditions Véga, Quatrième édition revue et corrigée par l'auteur, 1952). Recomiendo al lector que rechace las tres ediciones anteriores porque el capítulo sobre el budismo fue modificado por su autor en la cuarta edición.

<sup>79</sup> Me he ocupado de este problema en mi trabajo, ya citado, *La prueba metafísica*.

otro a la filosofía griega<sup>80</sup>. El primero se refiere al problema de las relaciones entre la filosofía griega y el pensamiento oriental. A través de la historia del tratamiento de esta cuestión se comprueba que los historiadores han oscilado entre la afirmación y la negación de la existencia de esas relaciones<sup>81</sup>. Múltiples causas —aparte de la falta de una documentación concluyente— han favorecido la aceptación o el rechazo de la tesis que relaciona ambas filosofías: el ritmo de desarrollo de los estudios orientalistas, los descubrimientos arqueológicos, la valoración de los estudios simbólicos, el predominio de corrientes de pensamiento positivistas o espiritualistas, etcétera.

Al margen de la existencia o no de las influencias indicadas, probemos con el método de los modelos. Consideramos el caso de las relaciones entre la filosofía platónica y el hinduismo (tema que ha sido objeto de tratamiento por varios autores). Empezamos por construir dos micro-modelos: uno basado en la relación Brahman-Maya y el otro en la relación el Bien-mundo sensible. Obsérvese que el mero análisis comparativo de los conceptos no posibilita grandes progresos, desde que la noción de Brahman parece mucho más compleja en el contexto conceptual del hinduismo que la del Bien en los *Diálogos*. Pero recuérdese que se debe buscar la semejanza en las relaciones no en los objetos (aunque sean objetos ideales como los conceptos).

Descubrimos tres relaciones idénticas: 1) la relación que vincula a Brahman-Maya o al Bien-mundo sensible; 2) la relación que concibe Maya distinto de Brahman o el Bien distinto del mundo sensible, y 3) la relación que establece que Maya depende de Brahman o que el mundo sensible depende del Bien. Podríamos agregar una cuarta relación, el grado de realidad de Maya (que no es ilusión, como se interpreta ligeramente) y el del mundo sensible, ambos con un grado de existencia menor, respectivamente, que Brahman o el Bien. Concluimos que los modelos son isomorfos y, a partir del descubrimiento

<sup>80</sup> En el curso de Filosofía Comparada que dicto en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, aplico el método de los modelos para llevar a cabo los estudios comparados entre el pensamiento occidental y el oriental.

<sup>81</sup> Un planteo preliminar del problema de las relaciones entre la filosofía griega y el pensamiento oriental ha sido cumplido por E. ZELLER [v. el capítulo 2º del tomo I, primera parte, de su obra *La filosofía del griego en su desarrollo histórico* y, además, la *Nota sui rapporti con l'Oriente* de ROSSIGNOLO, en el libro citado de Zeller, pp. 82-99]. Un estudio más reciente, realizado con el método histórico pero tendiente a probar la existencia de esas relaciones es el de ROGER GONZ, *Platon à Héliopolis d'Égypte* (Paris, "Les Belles Lettres", 1960). V., además, el *Postface* de ese libro, escrito por F. Daumas, profesor de Egiptología de Lyon, pp. 73-82.

de esa estructura común, se puede elaborar un nuevo modelo. Es evidente que no hemos estudiado el problema en toda su extensión y sólo hemos ofrecido el análisis isomórfico de dos micro-modelos extraídos de los respectivos sistemas metafísicos de Platón y el hinduismo.

Otros modelos podrían construirse sobre la base de símbolos como la caverna, ampliamente usado en la metafísica hindú y también por Platón en la *República*, o de la alegoría del "carro" usada por Parménides, por Platón (en el *Fedro*) y en los *Vedas*.

Veamos un segundo ejemplo, el de la interpretación de las *doctrinas no escritas* de Platón (v. la *Física* de Aristóteles, IV, 2, 209 b) como profesadas en su vejez posteriormente a la redacción de los *Diálogos*. La razón que se aduce como explicación de que fueran lecciones orales es que Platón no habría tenido tiempo de redactarlas por la proximidad de su muerte. En el desarrollo de este argumento —muy extendido, por otra parte, entre los helenistas<sup>82</sup>— se advierte la prevalencia de un criterio historicista. Sin embargo, si estudiamos los lugares de los *Diálogos* donde Platón hace referencia a la relación entre la filosofía, la palabra hablada y el texto escrito, podemos construir un modelo sobre la base de la relación *esoterismo-exoterismo*, eupla conceptual correspondiente a *conocimiento interno-conocimiento público*. Invitamos al lector a comparar, partiendo de este modelo, los lugares correspondientes de los diálogos *Cratilo*, *Fedro* y *Tímeo* y de las *Epístolas* 7<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup>.

Un antecedente notable del criterio y del método que presentamos en este trabajo puede verse en el estudio de Goldschmidt sobre el paradigma platónico, citado anteriormente. En ese trabajo, desestimando la *cronología* de los *Diálogos*, es decir sin tener en cuenta el lugar histórico de cada diálogo, descubre en ellos una *estructura* que aplica después en su libro con gran fecundidad. Creo que Goldschmidt no ha advertido que su estructura es, en realidad, un modelo de significación análoga al que hemos denominado "modelo trascendente" en varios lugares de este trabajo.

En la obra citada de M. de Gandillac, L. Goldmann y J. Piaget (v. pp. 195, 197 y 198), J. Lapassade declara que en sus investigaciones sobre la obra de Rousseau le resultó más útil buscar la estruc-

<sup>82</sup> Hay que exceptuar a Pepin y a Krämer; este último autor del libro *Arête bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, donde ha reaccionado contra tan simplista criterio. V. también el artículo de JEAN PEPIN, *Redécouverte de Platon*, en la revista *Preuves*, n° 206 (abril 1968), pp. 76-84.

tura interna del sistema que postular una evolución en los trabajos de ese autor.

En esa misma obra, Maurice de Gandillac sostiene que el problema de las influencias orientales en las *Enéadas* seguirá siendo una cuestión abierta si se lo sigue planteando con un criterio historicista. Observa, en cambio, que sería posible estudiar el pensamiento de Plotino y el del Vedanta comparando las respectivas *estructuras* de ambos sistemas. Análogas consideraciones formula con respecto a la semejanza estructural existente entre el pensamiento de Meister Eckhart y el Vedanta Adwaita y, en este caso, no cabe duda alguna acerca del desconocimiento total del pensamiento brahmánico por parte del metafísico renano.

Casi insensiblemente, De Gandillac ha realizado un análisis de los isomorfismos entre distintos sistemas que él llama "místicos", llegando a caracterizar una estructura común a todos ellos<sup>83</sup>. Esta estructura ("modelo", le llamaríamos nosotros) es caracterizada por tres ideas básicas: coherencia, figura y visión. El concepto de figura implica la conservación de una estructura a través de contextos diferentes y —como puede verse fácilmente haciendo las trasposiciones lingüísticas y conceptuales pertinentes— corresponde a la noción de isomorfismo. La idea de visión es equivalente a la noción de intuición espiritual (o nóesis).

La clave de la estructura descubierta por Gandillac es la noción de coherencia que, según explica, se basa en la unión entre la apófasis (teología negativa) y la anagogía (dialéctica ascendente desde lo múltiple a lo Uno). La coincidencia entre la apófasis y la anagogía es una forma muy especial de coherencia, puesto que la primera corresponde a la inmanencia y la segunda a la trascendencia. Gandillac la denomina "coherencia incoherente" y propone como explicación una palabra, que enuncia tímidamente: dialéctica (!)<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> De Gandillac llama "estructura mística" a este modelo común. Aún cuando no podemos desarrollar con el debido detalle este argumento, nos vemos obligados a aclarar que la expresión "mística" es usada ambiguamente al referirse a un pensamiento que es, en realidad, metafísico. La mística es una experiencia propia de lo religioso y exclusiva de occidente, las "experiencias" a las que se refieren Plotino o Eckhart corresponden a lo que, en la metafísica tradicional (*philosophia perennis et universalis*), se llama "realización metafísica". Remito al lector interesado de ulteriores desarrollos a mi trabajo ya citado *La prueba metafísica*. Véase, además, el libro de Guénon, ya citado, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

<sup>84</sup> V., op. cit., pp. 345-346.

En síntesis, puede afirmarse que el razonamiento de Gandillac equivale a una operación dialéctica a partir de modelos, siguiendo con el análisis de los isomorfismos existentes entre ellos para concluir descubriendo un modelo arquetípico, que denomina "estructura mística".

Creo que el análisis del texto de Gandillac constituye, si no una analogía, por lo menos una importante aproximación al método que aquí hemos propuesto y nos permite alentar esperanzas acerca de la extensión y la fecundidad de su aplicación a la filosofía <sup>65</sup>.

<sup>65</sup> En un próximo estudio, mostraremos la importancia del método de los modelos en la investigación de temas y problemas de filosofía comparada y metafísica.

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BUCHLER, JUSTUS, *El concepto de método*, trad. de J. P. Chamizo (Buenos Aires, Editorial Nova, 1972), 180 pp.

En lugar de exponer un método determinado, al estilo, por ejemplo, de Bacon, Descartes, Mill y tantos otros, el autor pregunta por la naturaleza de la experiencia metódica con el propósito de averiguar qué ha de entenderse en general por método. Por eso no ofrece un conjunto de preceptos para ser aplicados en los campos del saber o de la acción, pero adelanta que su investigación se realizará dentro de los cuadros de una metafísica del acontecer humano, aunque sus análisis aprovecharán diversos contextos polémicos. Esto explica que haya tomado en cuenta el examen de las finalidades asignadas a los métodos por autores como Descartes, Bentham, Coleridge, Dewey o Whitehead, sin olvidar las realizaciones concretas de un Euclides ni las consideraciones de un Kant. La originalidad del libro finca en el hecho de ser una vía de acceso a la esencia del método.

La discusión comienza con el análisis de la conocida definición de M. R. Cohen, que concebía el método como "el procedimiento que aplica algún orden racional o patrón sistemático a diferentes objetos." Este análisis muestra los significados de cada uno de los términos de la definición en distintos contextos de actividades humanas y de discursos. Después de haber separado los aspectos de reproducción y de invención, que es posible descubrir en los procedimientos metódicos, anota que el número de métodos es muy grande: los hay "de prueba, de composición, de progreso

social, de terapia, de enseñanza, como los hay para el fraude, la evasión, la guerra, la simulación y el delito" (p. 16).

Los contextos en que se apoyan las consideraciones acerca del método ayudan a Buchler a precisar su idea. En ella se dan cita nociones como capacidad, manipulación, intención, orden, reproducción. Ya Bentham había introducido un distinción: el método, entendido como el ejercicio de una facultad táctica que implica una actividad reiterable cuyos resultados pueden predecirse, y la metodización, que equivale a ordenamiento aplicable a los objetos o al discurso, y que podía presentar la forma lineal (sucesividad) y la forma colectiva (concomulación). A esa concepción, que vista en perspectiva histórica corresponde a la filosofía de la Ilustración, Buchler oponía la de Coleridge, afín al Romanticismo, que exalta la iniciativa y que vincula el método con el movimiento que se caracteriza por las ideas de progreso y unidad. Para Descartes, el método había asumido un carácter prescriptivo y su misión se reducía a conducir la razón con el fin de encontrar la verdad en la ciencia. Sus caminos eran la intuición, que aprehende directamente los elementos simples, y la deducción que encadena los juicios otorgando seguridad al discurso científico. Y mientras para Dewey el método era inteligencia en acción, para Whitehead se limitaba a ser adhesión humana básica a determinadas formas de vi-

da que se presentan con el cariz de innovación imperativa. Sin que su resultado pueda calificarse como ecléctico, más atento a la coherencia de la forma que a su correspondencia con los hechos que interpreta, Buchler concreta su propia concepción en esta fórmula: "Un método es una capacidad para manipular conjuntos naturales, en forma intencional y que puede reconocerse, dentro de un orden de lenguaje reproducible; y una actividad metódica es la aplicación de dicha capacidad a la realización de un objetivo implícito en la reproducción" (p. 137).

Las múltiples direcciones de la actividad humana, que Buchler no olvida nunca, le aconsejan denunciar la idolatría del método en que incurren aquellos investigadores que no distinguen entre virtuosismo y originalidad, y a recordar que el filósofo aspira siempre a más de lo que el método pueda proporcionarle.

Más que un estudio comparativo de

la estructura de los métodos, el autor ha atendido a la índole del método con independencia de los contenidos de cada uno. Tampoco ha intentado registrar todos los métodos, especialmente los filosóficos, tal como se han dado en la historia desde la mayéutica de Sócrates y la dialéctica de Platón hasta el método intuitivo de Bergson o fenomenológico de Husserl. Esta omisión no afecta al mérito de la obra, cuya lectura recomendamos a los estudiosos de filosofía empeñados en adquirir una idea clara de la noción de método en general. De esto se desprende que consideramos positiva y oportuna la traducción de este libro y su difusión en nuestro medio. El público culto suele conocer más de una familia de métodos, pero no siempre está bien orientado sobre su noción genérica. Esta obra arroja una luz muy clara sobre este aspecto y su lectura ayudará a disipar muchos malos entendidos.

Perla Aguirre

QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *Los métodos de la lógica*, trad. de Manuel Sacristán Luzón (Barcelona, Ediciones Ariel, 2ª reimp., 1969), 362 pp.

El lector de nuestra lengua dispone ya de varias traducciones de obras de Quine. A *El sentido de la nueva lógica* (Buenos Aires, 1958), *Desde el punto de vista lógico* (Barcelona, 1962) y *Palabra y objeto* (Barcelona, 1968) se agrega *Los métodos de la lógica* que viene a completar una bibliografía que, aunque pequeña, es representativa del pensamiento lógico norteamericano.

Sería difícil catalogar a esta obra como introductoria en la plena acepción del término. No es una teoría general sobre los métodos de la lógi-

ca, como induciría a suponer su título. No toma en consideración, por ejemplo, el procedimiento analítico de Aristóteles, con las variantes que la historia ha acumulado. No pasa en revista, con ánimo de examinar críticamente las vicisitudes de los métodos en las distintas familias de lógicas. Se limita a exponer en forma precisa los conceptos formales de la lógica moderna y a desarrollar las técnicas adecuadas del razonamiento formal y sin prescindir de la elegancia, prefiere poner énfasis en la facilidad técnica. Apela a pruebas de

validez mecánicas en los dominios de la lógica de las funciones veritativas y de los predicados de un solo lugar, pero advierte que no es posible ofrecer pruebas de validez completamente generales en lo que concierne a la lógica general de predicados o teoría general de la cuantificación. Pone en el centro de la obra el método de la inferencia natural que intenta formalizar.

Al lado de lo que acaba de señalarse corresponde indicar que el capítulo destinado al cálculo de clases se omite, y el § 41, que trata la teoría de las clases, se sitúa en un plano muy distinto del introductorio. Tampoco el cálculo de relaciones merece un capítulo aparte, ya que queda absorbido por la teoría general de la cuantificación, que constituye por cierto el capítulo mejor logrado.

Es comprensible este tratamiento si se tiene en cuenta la trayectoria intelectual de su autor. Se puede considerar a Quine en cierto modo como continuador de la tradición logicista de Frege y Russell, de los problemas y soluciones intentados por éstos. Al retomarlos, les da una orientación personal: noción de símbolos incompletos, eliminación de los individuales, superación de las antinomias mediante la teoría lógica de los tipos.

Desde su trabajo "Set theoretic foundations of Logic", aparecido en el *Journal of Symbolic Logic* (vol. I, año 1936), Quine ha sido marcadamente extensionalista. Este artículo precedió en un año al de W. Ackermann, quien había emprendido un tratamiento conjuntista de la lógica con la intención de superar los problemas de la jerarquización de los tipos lógicos. Las diferencias entre ambos puntos de vista fueron aclaradas por el

mismo Ackermann: "En su planteamiento primitivo —dice— se muestran algunos puntos de contacto de mi trabajo con el de Quine; sin embargo este trabajo sigue una tendencia completamente distinta. Se muestran en él hechos importantes para la construcción de la lógica, y que tal vez tienen la amplitud russelliana de los órdenes cuando de los auténticos axiomas de la teoría de conjuntos, se toman solo el axioma de extensionalidad y el de separación (modificado), para agregarles los postulados del cálculo funcional" (*Mathematische Annalen*, t. 115, p. 3).

El intento de Ackermann por construir un sistema lógico de la misma amplitud que el de los *Principia Mathematica*, sin utilizar los tipos lógicos, halló una formulación más satisfactoria 1. El esfuerzo de Quine encaminado a la superación de las paradojas —en un primer esbozo contenido en "New Foundations of Mathematical Logic" se ocupa en especial de la paradoja de Russell y en la obra más terminada *Mathematical Logic* (§ 28) expone claramente su teoría de la estratificación — no se encausa por las vías de la formulación conjuntista. Esta se halla presente en algunos pasajes del libro que comentamos, v. gr. § 24, a propósito de la validez de los esquemas cuantificacionales. Allí da la definición en términos conjuntísticos de esquema cuantificacional válido (p. 200). Pero los aportes más notables están en su teoría de la demostración.

1 *Archiv für Mathematische Logik und Grundlagenforschung* (Heft 4/1, p. 1-26), donde desarrolla un sistema con la negación, disyunción y el cuantificador existencial con ciertas limitaciones en su empleo: el condicional universal tiene una formulación metamatemática; de la demostrabilidad del antecedente sigue siempre la demostrabilidad del consecuente.

No es por cierto un tratamiento aritmético, sino la utilización con fines demostrativos de la deducción natural de Gentzen y de Jaekowski. Quine modifica en parte el método de la deducción natural y lo simplifica por medio de las "variables marcadas" (*flagged*), en la generalización universal y en la instanciación existencial. El problema que se plantea con ambas es que para justificarlas "no podemos naturalmente afirmar que 'Fy' implique '(x)Fx', ni que '(Ex)Fx' implique 'Fy'" (p. 224), pues anteriormente '(x)Fx' sirvió para introducir 'Fy'. Es decir, la "variable marcada" sirve a los fines de la restricción en procedimientos que de otra manera conducirían a incorrecciones en la deducción.

Menos feliz parece Quine al tratar la sustitución (§ 25). Las reglas que utiliza son las comunes para evitar confusión —según el lenguaje de Rosser—, pero el empleo de números para indicar las "substituentia" no da al procedimiento la generalidad deseada.

La preocupación filosófica no está ausente de esta obra, lo cual se advierte, no sólo en la introducción (pp. 25-32), sino también cuando se plantea el problema de los universales. La noción de universal está presente en el tratamiento de los predicados (§23), donde opone a la noción clásica de pre-

dicado expuesta ligeramente en § 14. La lógica simbólica se presta, sin duda alguna, para disolver esta noción en un tratamiento nominalista. Esta posición no es compartida por todos los autores. Sin embargo, el problema de los universales vuelve a presentarse en § 38, dedicado a las clases. "Los enunciados —dice— de la teoría de las clases no pueden explicarse y eliminarse del modo visto cuando sus cuantificadores prenexos son universales unos y existenciales otros... En los enunciados de este tipo se encuentra la sustancia irreductible de la teoría de las clases" (p. 306).

Quine ha desarrollado su punto de vista más extensamente en su artículo "Beification of Universals", y muestra su nominalismo como una vía intermedia entre el platonismo y el conceptualismo, pero como más genuina y, por decirlo así, valiente con respecto de este último.

Esta obra tiene una significación singular dentro de los manuales de lógica: invita a pocas a la reflexión y muestra el espíritu inquieto de su autor, no exento de algunas ironías. La traducción es correcta y se ha realizado con la preocupación de mantener en nuestra lengua los matices lingüísticos del autor.

Hermes A. Puyau

SALOMON, JEAN-JACQUES, *Science et politique* (Paris, Éditions du Seuil, 1970), 407 pp.

No se trata, como su título puede sugerir, de un trabajo sobre el nivel epistemológico de la política ni tampoco un enjuiciamiento axiológico de la misma. Su objetivo excede el mero marco especulativo para afinarse en lo

que se ha dado en llamar, equivocadamente, política científica; o sea, la utilización por el Estado de la actividad propia de las ciencias. Así se examinan temas como el de investigación libre o investigación orientada, verdad

y rentabilidad, estrategias y modelos, la previsión tecnológica, el presupuesto de la ciencia, el *affaire* Oppenheimer, la responsabilidad socio-política del científico, etc.

Por otro lado, pásase una revista histórica a la idea de política científica, la cual, en tanto supone un vínculo gobierno-ciencia más que íntimo, "irreversible", no dataría de mucho tiempo atrás: hacia el siglo XIX, cuando empieza a rechazarse la escisión radical entre la investigación fundamental y la aplicada, entre la ciencia y la técnica. Esto ya se habría insinuado a partir de la "revolución galileana", al oponerse a un enfoque contemplativo de ciencia, otro criterio centrado en el conocimiento como motor para la acción. También se alude a la labor predecesora de Francis Bacon —"el primer estadista de la ciencia"—, a visiones no menos utópicas como las de Condorcet y su concepción de un sistema social científico, a instituciones como las academias, en tanto formas institucionalizadas del saber, y al jalón que marca la Revolución francesa al politizar a la ciencia y hacerla copartícipe directa en los destinos del Estado.

Empero, faltaba bastante aún para que se reconociera el deber gubernamental de sostener la investigación científica, juzgándose incluso como una herejía constitucional la intervención del poder en la órbita educativa y científica. La creencia liberal de que el progreso resulta de la unión espontánea de la ciencia con la industria, pareció tocar a su fin, en las democracias capitalistas, con la depresión de los años 30. Entonces Roosevelt creó el Consejo Consultivo de Ciencia, incluyendo a los científicos en el *New*

*Deal*, pero dejó su funcionamiento en manos de fundaciones privadas.

No obstante mirar con escasa simpatía la actitud marxista hacia la ciencia —"sierva de la industria"— Salemón interpreta que la "experiencia soviética de las relaciones entre la ciencia y el Estado servirá de modelo a los científicos de izquierda" de Occidente. Con la fundación en Francia (1939) del célebre C.N.R.S., se asume por vez primera en un país liberal la responsabilidad gubernativa de la investigación fundamental.

La Segunda Guerra Mundial inició la época de los recursos masivos para la investigación, que llegó a ser, en ciertas economías, un factor sensible dentro del producto bruto nacional. Al comenzar la era atómica, se produjo una nueva asociación entre saber y poder, resultándole ya muy difícil a los científicos desentenderse del uso político de sus descubrimientos y a los gobernantes prescindir de su colaboración.

La bibliografía citada adopta caracteres abrumadores; sobre todo si se tiene en cuenta que Salemón no es un recién iniciado en política científica, habiendo colaborado reiteradamente en importantes revistas sobre la especialidad, como *Mifnerva* o *Nature*, o en publicaciones *ad hoc* de la O.C.D.E. (Organisation de Coopération et de Développement Economiques). Entre los autores más comentados figuran desde Comte, Marx, Renan, Max Weber, Husserl y Einstein, hasta nombres de menor relieve como Bachelard, Aron, Galbraith o Polanyi, sin olvidar a algunos colegas disciplinarios del autor: Harvey Brooks, Don K. Price, C. P. Snow y Albia Weinberg.

Hugo E. Biagini

WISER, RICHARD, *Responsabilidad y cambio histórico*. Trad. y notas de M. A. Press. (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970), 300 pp.

El conocido filósofo, profesor de la Universidad de Maguncia, autor de muchos trabajos y editor de tres obras colectivas, *Sentido y Ser* (en honor de su maestro el filósofo Fritz J. von Rintelen), *Integridad*, y *Política como pensar y acto*, intenta en esta obra iluminar la "Responsabilidad" en la situación de nuestra época cambiante, como estado de ánimo fundamental y clave del presente. Pero no se trata de la responsabilidad ante instancias con normas preconstituidas, ya sean jurídicas, éticas, políticas o teológicas. Wisser no niega la validez de una responsabilidad ante esas instancias, pero ellas prestan poca ayuda en una época de cambios y sólo alcanzan a la responsabilidad de un modo marginal. Señala otra, que denomina "responsabilidad de segundo grado", la cual no se refiere a lo acontecido, no se limita a seguir las huellas del cambio histórico, sino que es la responsabilidad como forma del acontecer mismo y produce ese acontecer. Es la responsabilidad en cuanto forma fundamental de nuestra realidad. En esa responsabilidad en que el hombre junto con el otro contradice lo ya solidificado históricamente, el hombre se recupera totalmente en la respuesta. Si se comprende esa responsabilidad, se ha comprendido también la esencia del hombre, porque ella no es un atributo, sino la sustancia misma de: ser-hombre.

En cinco "modelos", en la vida y la obra de cinco grandes filósofos alemanes (JASPERS, BUBER, C. F. VON WEISZACKER, GUARDINI y HEIDEGGER) desarrolla el autor de qué manera ellos han percibido y ejercitado la "responsabilidad en el cambio de la época" frente a apremiantes problemas del presente.

Y por cierto que lo hace de modo magistral.

Karl Jaspers, por sus opiniones políticas, ha sido caracterizado en los últimos tiempos no rara vez como un hombre "irresponsable". Wisser, después de exponer en casi la mitad del libro esas opiniones y las acerbos polémicas que desencadenaron, hace ver que según Jaspers, las respuestas únicamente son posibles cuando no se juega la política contra la moral y la teoría contra la praxis sino cuando en lugar de la obstinación, se hace presente la inquietud de la razón que pregunta en cada situación concreta si las respuestas pueden o no ser respondidas con responsabilidad. "La idea decisiva de Jaspers, a partir de la cual hay que apreciar también su propia argumentación sobre cuestiones concretas y su propio comportamiento frente a situaciones concretas, es la intelección de la recíproca interdependencia de filosofía y política en vista de la libertad del hombre. Esa intelección impulsa al filósofo Jaspers a ser más político que antes... pero exige también a los políticos que sean más filósofos que hasta ahora.

... Una cuestión ha sido bien aclarada por Jaspers a este respecto: las cosas van mal en una comunidad cuando los políticos permanecen entre sí y los filósofos siguen encerrados en su torre de marfil... Y si el propio Jaspers en tal o cual asunto, hubiera contravenido la coincidencia del modo de pensar del político y del filósofo por él invocada, sería en verdad el último en querer tener razón en vista del efecto político menudo; pues nada expresa mejor el núcleo de su modo de pensar que la variación de la frase de Sócrates: ¡preocupaos menos de Jaspers pero tanto más de la verdad! "

Para Martín Buber surge la auténtica responsabilidad de la realidad elemental del "encuentro" entre personas, es la respuesta del "nosotros-

existencia". La responsabilidad sólo es posible frente a un Tú, ya sea de naturaleza divina o humana, frente al cual hay que guardar la "inmediatez" en un mundo que se vuelve siempre más mediatizado. Wisser destaca claramente que para Buber la auténtica responsabilidad no se da frente a una idea o a un ídolo, sino que hay que aprehenderla en el encuentro con el "Partner" humano o divino, el cual no permanece en silencio sino que sale al encuentro en el "diálogo". Sólo la dimensión del "nosotros" permite que el hombre llegue a ser nuestro hermano cuando lo dejamos ser hombre, y permite que Dios se convierta en Tú cuando su amor da testimonio de su interlocutor.

Para Carl Friedrich v. Weizsäcker, uno de los físicos señeros de nuestra época y también filósofo, que ha reconocido que hoy ya no es más posible la ciencia por la ciencia debido a sus implicaciones en la técnica y en la política mundial, es inevitable preguntar por la responsabilidad de la ciencia en la "era del átomo". El saber teórico, el pensar filosófico, el obrar político y la fe religiosa, al hilo de sus problemas-límites, tienen que salir de su aislamiento y conducir a una condicionalidad recíproca de todos. Y frente a la amenaza de la explosividad política ocasionada por las conquistas de las ciencias (bomba atómica, técnica, genética) hay que desarrollar una "ética immanente" al mundo técnico, la cual debe ser obtenida del encuentro situacional y de la aplicación de la Ética del amor al prójimo. Como bien destaca Wisser, si la voluntad de poderío —implicada en la ciencia-técnica— no cede ante a voluntad de responsabilidad, todo saber aunque sea responsable correrá el riesgo de convertirse en un hacer irracional.

Para Romano Guardini, bien conocido de nosotros por sus numerosas obras de filosofía de la religión y de moral, lo auténtico humano sólo pue-

de darse en la apertura de lo viviente-concreto. El aporte de Wisser consiste aquí en destacar no sólo el contenido de la obra de Guardini sino sobre todo la peculiaridad estructural y el método del pensar que fundamenta aquel contenido.

Para Guardini "la interpretación misma es la manera originaria de asumir la responsabilidad". Pero la interpretación es algo más que un modo de orientación: es la expresión de la existencia cristiana en el mundo. Wisser ha dedicado todo un capítulo a exponer la preocupación de Guardini por nuestro futuro y la responsabilidad que tenemos en ello. "¿Qué será de todos nosotros?" es su pregunta fundamental, pues el hombre está hoy expuesto no sólo a su aniquilación exterior por la bomba atómica sino también a su aniquilación íntima por el "lavado de cerebro". El pronóstico de Guardini es, sin embargo, optimista, porque el "hombre de después" al configurar su propia imagen con el peligro a que está expuesto, adquirirá una nueva seriedad en casuato sabe también que todo dependerá de sus decisiones, y por ello experimentará además el sentido más profundo de la auténtica religiosidad.

Finalmente respecto a Martin Heidegger, en la dilucidación del problema de técnica y humanismo, muestra Wisser la presencia de una responsabilidad originaria, que se abre en la imposición de un cuestionar originario que la exige. La pregunta misma se torna, así, un camino que sólo puede perseguir su objetivo en la forma de pregunta y empujar de este modo a una respuesta responsable. Recordada Wisser que Heidegger ha combatido la concepción del hombre como sujeto céntrico para el cual todo el resto es mere objeto, destacando que el *Dasein* como "ahí del ser" no es la medida de todos los raseros sino el "pastor del ser" y la significancia que ello tiene.

Hay que señalar el golpe certero con que Wisser ha sabido seleccionar en la obra, a veces inmensa, de aquellos pensadores los temas en los que se halla entretrejada, afirmada y ejercida su doctrina de la responsabilidad. "Ejercicio en el obrar espiritual" subtítulo Wisser en obra. En la traducción no figura. Pero bien podría haber sido vertida libremente: "Ejercicios espirituales sobre la responsabilidad". Porque eso es.

Llama la atención también el *pathos* con que la obra ha sido escrita, que, sin desmedro de la objetividad, le da un interés que incita a continuar sin

pausa en lectura. Y en verdad, la obra de Wisser debería ser leída no sólo por los estudiosos de la Filosofía sino también por políticos, científicos y técnicos. En Hispanoamérica sus "modelos" son también válidos y podrían ser muy aleccionadores.

Merece una palabra especial el trabajo del traductor Sr. Mario A. Prezas. Un texto alemán y más si es filosófico siempre ofrece dificultades. Prezas ha sabido sortear todos los obstáculos para brindarnos una traducción correctísima y fluida.

Juan Llambías de Acevedo. †

*Phenomenology of Religion*, ed. b. JOSEPH D. BETTIS, (London, SCM Press Ltd., 1961)

Es mérito del editor y compilador del presente volumen de los *Forum Books*, el haber distinguido en la Introducción que abre esta selección de textos los diferentes sentidos en que puede considerarse la fenomenología de la religión. 1º Como un capítulo de la filosofía fenomenológica consagrado al estudio de la religión y en este apartado se encuentran comprendidos autores que consideran el dato religioso en forma negativa o positiva, p. ej., J. P. Sartre, M. Heidegger, P. Ricoeur, etc. 2º Como los resultados de la aplicación del método fenomenológico al estudio de la historia de las religiones. En este caso los autores pertinentes dedican especial atención a los elementos simbólicos y rituales de las religiones primitivas y dejan de lado sus testimonios teológicos y doctrinarios. Los nombres de M. Eliade, G. Van der Leeuw, J. Wach o W. B. Kristensen, son suficientes para ilustrar esta posición metodológica. 3º Finalmente la fenomenología de la religión puede entenderse *latu sensu* como la aplicación del método fenomenológico a la totalidad del fenómeno religioso, incluyendo símbolos, ac-

titudes, costumbres, instituciones e ideas religiosas. Esta es la forma cómo es comprendida la fenomenología de la religión en esta obra y por ello es posible encontrar en esta colección de escritos diferentes orientaciones a las que sólo las reúne el hecho de que cada uno de los autores representados trate de describir la esencia de la religión. Por otra parte, este criterio se muestra fructífero asimismo porque permite excluir prejuicios como a) entender el fenómeno religioso desde el propio ámbito de especialización, b) comprender dicho objeto desde cualquier perspectiva a priori y c) dilucidar dicho tema a través de una metodología preestablecida. En su conjunto la investigación se encuadra dentro de la divisa husserliana de "ir a las cosas mismas".

Finalmente se preocupa el editor por distinguir la fenomenología de la religión de la filosofía de la religión. En tanto que esta última emerge como disciplina autónoma en el siglo XIX, tomando por modelo la sistematización hegeliana en áreas filosóficas de todo aspecto humano y cultural e in-

tenta explicar las formas religiosas, condicionadas culturalmente, en sus diferentes momentos y desde sus presupuestos comunes, la fenomenología de la religión no reduce su investigación a las ideas y doctrinas religiosas, sino que incluye toda expresión religiosa. En segundo lugar la fenomenología de la religión no tiene por objetivo encontrar el fundamento "natural" que subyace en las formas culturales de expresión, sino descubrir en las únicas formas de expresión que el hombre posee, por una toma de conciencia refleja, aquello que corresponde a la actividad religiosa. Y en tercera instancia la fenomenología de la religión intenta no explicar, sino describir el comportamiento religioso.

De esta manera las cuatro partes en que se divide la presente obra, representan otras tantas ejemplares descripciones de la religión por autores contemporáneos.

La primera parte titulada "El método fenomenológico y el estudio de la religión", comprende sendos trabajos de Merleau-Ponty y W. Brede Kristensen, respectivamente.

En éste, como en los casos subsecuentes, el editor ha hecho preceder el texto antológico del respectivo autor por una breve y precisa explicación personal que da cuenta del contenido de la lectura seleccionada.

En el caso de M. Merleau-Ponty (p. 5 a 20), se ha incluido el prólogo de su *Phenomenology of Perception*, London 1962 (original francés de 1945, hay traducción castellana) y a modo de introducción general al libro que nos ocupa, se ha sintetizado su caracterización del método fenomenológico a través de las nociones de descripción, reducción, esencia, intencionalidad y mundo, que el lector argentino ha tenido medios de conocer y nos ahorra mayores comentarios.

De W. Brede Kristensen se ha extractado parte de la introducción de su *The Meaning of Religion*, The

Hague 1960, que alcanzara gran difusión entre los especialistas. Para Kristensen la fenomenología de la religión es uno entre otros de los métodos posibles para organizar el estudio del fenómeno religioso. Efectivamente, éste se puede abordar desde un punto de vista estrictamente geográfico, p. ej., el estudio de la religión en América; histórico, como el estudio de una tradición religiosa, v. g., el cristianismo, y fenomenológico que consiste en investigar la esencia del fenómeno religioso. En este último caso se trata siempre de encontrar el significado de temas comunes a las diferentes religiones, sin atender a los aspectos que las localicen en el tiempo o el espacio. El fin de la investigación fenomenológica no es tampoco jerarquizar las diferentes religiones, ni mostrar que todas las religiones son básicamente iguales. Este último objetivo descartado, se aproxima bastante a los esfuerzos de los estudiosos del siglo XIX y comienzos del XX por apresar y exponer la identidad de todas las religiones como una "religión natural" y sus diferenciaciones meramente expresivas, pero estos intentos han tropezado con dificultades que hace resaltar una metodología menos ingenua: 1º todo ser humano es un ser condicionado por su tiempo, hallar la "religión natural" es encontrar el ideal de la religión de un tiempo determinado; 2º en todas las religiones hay semejanzas, pero también diferencias; 3º los elementos "positivos" o revelados de una religión son los que le otorgan su verdadera significación, no los naturales. Y precisamente este aspecto últimamente tratado representa una de las mayores dificultades para toda metodología religiosa. En efecto, si el elemento fundamental de toda religión es el revelado, la forma cómo el fenómeno religioso se da en la experiencia de determinados creyentes. ¿Cómo es posible que un observador objetivo, al que tal elemento falta, pueda captar totalmente el

fenómeno y describirlo, o a la inversa? Es éste el momento en que el pensador noruego advierte la necesidad de distinguir entre el conocimiento sobre lo religioso y la sabiduría del hombre religioso, la determinación de sus diferencias y recíproco entrelazamiento, así como la diáfana naturaleza de un conocimiento en el que se participa y del otro que es discursivo o descriptivo.

Finalmente distingue Kristensen tres niveles posibles de objetividad: la histórica, la fenomenológica y la filosófica. Esta última constituye el presupuesto que dirige a las otras dos y no a la inversa. Una colecciona los fenómenos, la otra los organiza y la filosofía los interpreta. Concluye el sábio escandinavo afirmando que la descripción de las "esencias" pertenece en propiedad al plano filosófico más que al fenomenológico.

La segunda parte se titula "El objeto de la religión: descripciones ontológicas" y transcribe y examina textos de G. Van der Leeuw (capítulos 1 a 4 de *Religion in Essence and Manifestation*, London 1938, ed. alemana 1933, hay traducción francesa y española), J. Maritain (capítulos 1 y 2 de *Approaches to God*, N.Y. 1954, original francés de 1954, hay traducción al español) y L. Feuerbach (parte de la Introducción de *The Essence of Christianity*, hay traducción española). En el primer autor el acercamiento al objeto religioso, entendido como potencia, aquel perder en el que el hombre se encuentra y es sostenido, se realiza como una apertura propia del hombre en su contorno como fundamento de todo cuanto le rodea y de él mismo. En Maritain, esta Realidad fundamental se da igualmente en la espontaneidad del ser humano, pero ahora en su conciencia de criatura. La continuidad entre lo sagrado y lo profano sostenida por Van der Leeuw se quiebra en este caso y es comprendida como conciencia inmediata de la

participación de la criatura en Dios. Finalmente en L. Feuerbach, pág. 111 a 137, la perspectiva es invertida. También Dios es una potencia, pero en este caso la objetivación de la esencia de la humanidad como posibilidad, siendo necesaria la vuelta al hombre de esta proyección, el trastocque de la teología en antropología y la profundización de ésta, para que el hombre encuentre la verdadera esencia de Dios y de sí mismo.

La parte tercera que se abre con el título de "El sujeto en la religión: descripciones psicológicas" se ocupa de textos y doctrinas de F. Schleiermacher, P. Tillich y B. Malinowski.

El pensamiento de Schleiermacher sobre la religión es expuesto a través del Segundo Discurso *Sobre la religión* y el capítulo I de *La fe cristiana*. Para referirse a ellos J. D. Bettis recuerda el lugar fundamental de la definición de la religión de W. James, representado por una respuesta individual a lo que se considera como divino, enfatizando la cualidad de la respuesta frente a lo objetivo. Se comprende así la religión como un aspecto capital de la vida humana que puede rechazar toda expresión objetiva. Así para Schleiermacher lo religioso pertenece al ámbito de la vida humana que es incompleta si tal aspecto no se desarrolla. La vida psíquica se compone de tres elementos: conocimiento, acción, sentimiento y ciencia, ética y religión, son las expresiones de estas tres facultades. Pero es conveniente no confundir el sentimiento de que aquí se trata con una mera facultad psíquica, pues en más de una oportunidad Schleiermacher emplea la expresión "autoconciencia inmediata", con lo que muestra el aspecto ontológico de tal función. Esta autoconciencia acompaña a toda actividad psíquica y se percibe inmediatamente, no por deducción. Sólo puede ser descripta y presenta dos aspectos: conciencia de dependencia de lo que la rodea y con-

ciencia de su capacidad de control sobre el contorno, sentimiento de dependencia y de libertad de lo otro y de sí mismo, que se dan combinados y que no deben confundirse con las emociones que aparejan. Y justamente esta relación recíproca con nuestro contorno es lo que Schleiermacher llama el "sentimiento de dependencia absoluta" que permite tomar conciencia de que ni nosotros ni el mundo, por su recíproca relación, son autosuficientes. Damos el nombre de "Dios" al correlato de este sentimiento de absoluta dependencia.

Paul Tillich ocupa el segundo lugar en este apartado (pág. 169 a 178). A través del Cap. I de su *Theology of Culture*, N. Y. 1964 (primera publicación del ensayo en 1954 por Columbia University Press) señala el compilador la relación de Tillich con J. Dewey por su distinción entre lo religioso como institución y como dimensión profunda del hombre. En este último sentido ha sido P. Tillich uno de los teólogos contemporáneos que más ahincadamente ha buscado rescatar el sentido de la religión como aquel modo de ser en que individuo y sociedad tratan de entenderse a sí mismos y organizar este entendimiento propio. La dimensión profunda de la existencia se expresa humanamente por medio de los símbolos y los mitos. Se originan ellos en ese plano último que está en la base del sujeto, que no se confunde con un componente más del individuo, sino que está presente en todas sus actividades esenciales, coexistiéndose al mismo tiempo con una especie de subconsciente colectivo que manifiesta su dimensión social.

El último de los textos presentados en este punto es una selección de extractos de "Magia, ciencia y religión", incluido en *Science, Religion, and Reality*, ed. Needham, London 1925, de B. Malinowski. Manteniéndonos todavía aquí en el entendimiento

de la religión desde la perspectiva del sujeto religioso se ha dado amplia apertura a lo social. La religión es entendida en su funcionamiento social como una actividad que promueve la estabilidad de los individuos y de las sociedades. De este modo, por una parte Malinowski, que basa sus conclusiones en las investigaciones antropológicas realizadas con tribus indígenas de las islas Trobriand, rechaza la perspectiva de Durkheim que identificaba el objeto religioso con la sociedad. Tampoco acepta comprender la religión como un cúmulo de supersticiones surgidas de una mala interpretación de la naturaleza y sus fuerzas y, por ello, superable por el conocimiento científico, sino que reconoce que sus ámbitos son enteramente diferentes. Más todavía, esta discriminación es la que le permite distinguir el uso abusivo de la magia en el dominio de lo sagrado y presentar los mitos y ritos como vehículos conservadores de aquellos elementos consagrados que tienden a la conservación de una comunidad social.

La cuarta y última parte de este libro se ocupa de la forma de entendimiento de lo sagrado propia de dos autores que son ampliamente conocidos en lengua castellana, Mircea Eliade y Martin Buber, bajo el título de "La religión como estructura y arquetipo". M. Eliade se encuentra representado a través de una serie de textos seleccionado de *The Sacred and the Profane*, N.Y. 1957 (original alemán "Das Heilige und das Profane" en *Rowohlts Deutsche Enzyklopadie*, dirigida por E. Grassi, Hamburg 1957, hay traducción francesa y española).

Para Mircea Eliade lo religioso está representado por la forma de relación que se establece entre el hombre y lo sagrado. El hombre puede referirse a su medio en forma religiosa o profana. En el último caso las categorías que dan sentido al mundo se basan en los esfuerzos mentales del hombre: aspiraciones, miedos, esperanzas, que tienen su

punto de partida en un fundamento individual o social. El mundo de lo sagrado, por el contrario, se organiza en imágenes y símbolos que aporta la tradición religiosa. El hombre religioso en su anhelo por vivir en lo sagrado, no rechaza el mundo profano como una ilusión física, sino que ve a su través su verdadera realidad, esa realidad que el hombre religioso reconoce en los paradigmas y modelos que le facilita la tradición. Y al anular el hombre religioso el mundo de lo profano en favor del mundo sagrado, no se evade el individuo hacia un universo de su fantasía, sino que por el contrario le aparece en toda su claridad la problemática real del mundo empírico: cuál sea su realidad, qué fuerzas actúan en él, etc., respuesta que encuentra el eco conveniente en los mitos, imágenes y símbolos de la tradición religiosa.

El último de los trabajos está dedicado a la "relación yo-tú" de Buber, ejemplificada por una colección de fragmentos de las partes I y III de *I and You*, N.Y. 1958. Se caracteriza este fenómeno por ser una experiencia común, sólo que el hombre actual tiende a ignorarla. Existe un aspecto de la experiencia humana que es incontrolable: el futuro. El hombre moderno aspira a dominarlo prediciendo las situaciones, pero cuando lleva a cabo sus propósitos ha transformado el futuro en un pasado perfecto, lo ha vaciado de su realidad propia y de esta manera, cuando menos lo espera, éste se hace presente con toda la violencia de lo inesperado. Esta experiencia del futuro

que el hombre primitivo captaba en su mundo y que el hombre actual quiere ocultar, es el fundamento del encuentro con el "otro", que se mueve hacia nosotros, pero no a la inversa, y que posee una naturalza que trasciende todo proyecto humano. Más aún, el hombre tiende a transformar el "otro" del encuentro original en un objeto propio, pero ello no impide que aquella experiencia sea inobjetable. Este encuentro con el "otro" o "tú" es el encuentro con Dios, relación entre objetos. Ese "tú" se revela en cosas y personas, cuando no lo ocultamos en una relación impersonal, la del yo-ello. Ese "tú" esencial es el Tú eterno que inicia el diálogo y en todo momento lo dinamiza.

Hemos tenido así la oportunidad de leer una útil recopilación de textos que registran diferentes reflexiones sobre el objeto religioso, en la que si bien no están representados todos los autores y el criterio fenomenológico goza de una amplitud que nos permite incluso hablar de fenomenólogos *avant la lettre*, la selección encierra autores tan significativos que excede toda censura. Por otra parte, como se ha dicho, cada texto de la antología se encuentra precedido por un estudio sintético, riguroso y claro del pensamiento sobre el tema del autor que se expone y de breves comentarios que van enlazando los diferentes capítulos, que todo lector deberá agradecer a J. D. Bettis por su calidad.

Francisco García Bazán

BOURBOIS, BERNARD. *El pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires, Amorrortu 1972).

La periodización de la obra filosófica de Hegel (Tübinga, Berna, Frankfurt, Jena), ha proporcionado a la literatura hegeliana no sólo una ordenación exterior de la misma sino, y fundamentalmente, la posibilidad idónea

de ingresar en la problemática de este pensamiento respetando uno de sus principios fundamentales: el carácter histórico de todo sistema filosófico. Aunque el sentido de esta empuje tiene para Hegel un alcance que tras-

ciende, obviamente, la "historicidad" intrínseca de una filosofía, también le atribuye validez cuando se trata de rastrear la evolución de alguno de sus temas, o de su totalidad, a la luz del contexto circunstancial de influencias políticas o culturales decisivas.

El tema abordado por Bourgeois torna ineludible la aplicación de ese recurso metódico: las "épocas" de la filosofía de Hegel marcan hitos de verdadera convulsión en su pensamiento, resultado de la confluencia de determinaciones objetivas (sociopolíticas) y de la espontánea evolución de categorías originariamente directrices de su temática.

El aporte básico del estudio de Bourgeois radica en el hecho de considerar el pensamiento político de Hegel a partir del "hombre" Hegel en su ser político.

El dominio de la política tiene su efectivización en una mediación determinada del Espíritu Objetivo: el Estado y su Historia, superándose dialécticamente en la síntesis última del Saber Absoluto, esto es, en la Filosofía como suprema figuración del Espíritu.

Así, la estructura del Sistema resulta paradigmática en la consideración de la filosofía política de Hegel, pues ésta se esclarece desde la ubicación política originaria del "hombre" Hegel y de la Alemania en que vivió.

La síntesis especulativa del Sí y el Ser que la Razón Absoluta concretiza en la historia real alcanza su resolución final en la conciencia del filósofo que es Hegel. Pero así como la filosofía es el resultado del proceso objetivo de la Idea, es también, desde una perspectiva subjetiva, la culminación del desenvolvimiento fenomenológico de la conciencia individual. En el encuadre de esta doble exigencia, que impone la Lógica hegeliana, Bourgeois está en condiciones de "acompañar" la evolución del pensamiento de Hegel merced a una esquematización enriquecedora: la filosofía política de Hegel desde la filosofía de tal filosofía.

El deslumbramiento estético que el Hegel adolescente experimenta por la armonía de la polis antigua permanece como una constante en su enfoque crítico (historia reflexiva) de la sociedad de su tiempo, así como signa la impronta de su prospectiva política: recuperar "el paraíso perdido" de ese estado histórico de la humanidad donde el drama de la alteridad sujetando se polarizaba en la inmanencia de una instancia unificadora: el ciudadano, individualidad que se objetiva reconociéndose en el todo universal del Estado, el cual a su vez se particulariza en la individualidad del hombre privado.

La decadencia romana (a partir de la caída de la República) y el Cristianismo, describen el proceso de desgarramiento progresivo de una conciencia individual que se afirma en el elemento particularizante de la propiedad privada, a la vez que proyecta su humanidad real y objetiva en un Absoluto hipostasiado: la aristocracia secular y el más allá, patrimonio de la divinidad.

La hermenéutica iluminista del cristianismo (especialmente Kant) proporciona la "negatividad" abstracta de la "positividad" religiosa. La reivindicación del kantismo responde en Hegel a una exigencia de método pero encierra, a su vez, importantes implicancias teológicas: como en la historia, también en la religión, la verdad se descubre en el origen. Cristo representa la salvación "racionalista" del dogmatismo cristiano. La humanización de Dios posibilita su recuperación como sujeto moral, en el sentido "trascendental" que Kant adjudica al término.

Bourgeois destaca en Hegel un proyecto humanista como fundamento de su idealismo objetivo, resultando de ello la necesidad de rescatar la dimensión antropológica-realista de la filosofía hegeliana. Tal proyecto: la felicidad del hombre, supone la superación de todo dualismo antagónico, el reencuentro con el universal perdido de la

polis griega. En la medida en que la felicidad supone la autodeterminación, la superación de la esclavitud; no hay felicidad posible sino en virtud de un proceso de consubstanciación con los designios de la Razón que proyecta desde su interior la determinación de su ser; éste es el Estado.

Al final del período de Berna, Hegel se distancia de la concepción de Kant: la teoría de los postulados de la razón práctica remite nuevamente a un Dios ajeno al hombre, sucumbiendo, de ese modo, en los defectos de lo negado: la religión positiva. Sin embargo, Hegel continuará reivindicando a un Cristo kantiano a pesar del Kant que traiciona al kantismo.

Pero el pasaje entre las instancias contradictorias de la particularidad y el Universal requiere un proceso que, como tal, se desarrolla en el tiempo. Su contenido no podrá ser otro que la historia misma y, por lo tanto, sólo en ella se jugará el destino del hombre. El hombre será así instrumento de la Razón Universal que despliega su astucia en el dominio de la contingencia individual y "el gran héroe" forjará, en su sentido trágico, la concreción de lo Universal.

La revolución francesa, el terror de los "robespierreiros", las campañas napoleónicas, la monarquía prusiana, son momentos de esta dialéctica política que se suprimen en su recuperación, aunque, desde determinada perspectiva, su acción opositora presente un carácter heterónomo.

No obstante Hegel, cuya mirada trágica de la realidad histórica le permitía la comprensión del drama humano, reivindica el optimismo de la *Aufklärung*, aunque superando su simplismo. El Estado prusiano reeditará, ajustándose a las condiciones de la modernidad y como resultado de un proceso de mediaciones, la unidad "mediata" de la ciudad antigua. Pero así como la negación dialéctica de la religión positiva exigía una revaloración histórica del cristianismo, se impone también una tema de posición

acorde con las circunstancias reinantes. Tal hecho da lugar al protestantismo de Hegel, entendido por el propio Hegel como la expresión sagrada del liberalismo individual frente a la irracionalidad del catolicismo oficial.

Por fin, el carácter antitético y unilateral de ambas perspectivas justificará el pasaje a la síntesis suprema del saber filosófico. El filósofo, por desenvolverse en el ámbito del concepto, es ya la identidad de lo Uno y lo múltiple.

La denunciada apología hegeliana del Estado prusiano tiene que ser comprendida, según Bourgeois, conforme a las exigencias de la dialéctica. Si el Estado que Hegel postula como reino efectivo de la libertad, recuerda aspectos concretos de la estructura organizativa del Estado prusiano, se justifica en los límites naturales que Hegel atribuye a la especulación filosófica.

La exigencia lógica de la adecuación ser-concepto cierra toda posibilidad a una proyección sobre el futuro. El "Volkgeist" es el escenario natural donde la historia materializa, elevándola a la espiritualidad de lo Absoluto la libertad de los hombres. La determinación última de esta Razón, que es Historia, es la Filosofía y, específicamente, filosofía de la historia. Pero la Filosofía sólo puede orientarse en su realización proyectándose retrospectivamente en los dominios de un proceso consumado. La "teoría", como el buho de Minerva, alcanza el saber cuando "lo sabido" ha muerto.

La Filosofía de Hegel y el Estado prusiano se presentan como la culminación del proceso dialéctico-fenomenológico, y, en este sentido, Hegel no sólo subordina la política a la filosofía, sino que aniquila a ambas. Pero ello no podría no ser así sino a costa de un profetismo ingenioso que traicionaría el profundo sentido de la dialéctica hegeliana. Pues, lo que define el "absolutismo" de Hegel son las limitaciones que imponen la "humanidad" del "hombre" Hegel. De tal modo, las determinaciones absolutas y

finalistas de su Sistema expresan elocuentemente la historicidad del carácter dialéctico de su filosofía, circunscrita en la relatividad de su concreta circunstancia política, social y cultural.

Bourgeois, al relativizar históricamente la filosofía política de Hegel, acatando así la premisa eje de la Filosofía hegeliana, elude el compromiso de

una consideración política de la misma. En la pretensión de clausurar filosóficamente la tradicional polémica acerca de las implicancias ideológicas del pensamiento político de Hegel, el autor logra su propósito sólo en la medida en que se ubica fuera del terreno genuino de esa polémica.

Rodolfo Gómez.

WARNOCK, MARY, *Ética contemporánea*, traducción de C. López-Noguera de Muñerza (Barcelona, Editorial Labor, 1968), 176 pp.

En un lenguaje ágil y fluido la autora nos ofrece una exposición de algunas concepciones éticas que han surgido en lo que va de nuestro siglo.

Pero no hace justicia a la obra decir que es una exposición. Mary Warnock no expone simple y llanamente a otros autores sino que además los discute, los critica, polemiza con ellos, los ubica en sus respectivas coordenadas tiempo-espaciales, señala sus influencias, sus deudas. Pero aún más, desde el comienzo va perfilándose su propia actitud respecto de la problemática moral. Perfil que queda delineado hacia el final en las páginas que componen la conclusión.

La obra no abarca todas las teorías expuestas en estos últimos sesenta o setenta años, ni la autora pretende que así sea. Su enfoque, su selección de autores es unilateral, pero esta parcialidad es enteramente consciente en Mary Warnock.

Su formación dentro de la línea de la filosofía analítica y su adhesión a ella determinan su visión de la ética contemporánea.

La filosofía moral de F. H. Bradley de corte metafísico y con reminiscencias hegelianas le sirve de punto de partida de su trabajo. Contra esta concepción metafísica de la ética (por otra parte predominante a principios de siglo), como reacción a ella aparecen los *Principia Ethica* de G. Moore. Aun cuando no sea este el único blanco al que apuntaba la obra de

Moore, la crítica al pensamiento ético de Bradley constituye una de sus más grandes aportaciones. Los *Principia* usaron un mojón en la historia de la filosofía moral, es la "fuente de que hubo de brotar toda la subsiguiente filosofía moral de nuestro siglo o por lo menos como el texto más decisivamente influyente".

Las teorías de Moore y la de los emotivistas representados fundamentalmente por Ayer y Stevenson ocupan la parte más extensa de la obra y quizás la más lograda. Las tesis de Urnson, Hare y Nowell-Smith son comentadas también en tanto pueden ser vistos como continuadores de Ayer y Stevenson.

La influencia de G. E. Moore sobre el curso de la filosofía moral se manifiesta fundamentalmente en un doble sentido: 1) por un lado por haber sido el primero que acuñó el término "falacia naturalista". El anti-naturalismo aparece como denominador común de todas las orientaciones analíticas de la ética aunque adopte diversas formas. En algunos casos, por ejemplo en Moore, se insiste en la irreductibilidad de propiedades tales como "bondad" a objetos naturales o metafísicos. En otros casos la falacia naturalista se centra en un nivel puramente lingüístico. Acá lo irreductible es el lenguaje moral a un lenguaje básico o conceptual. 2) El segundo sentido en que se hace sentir la influencia de Moore es su interés por el len-

guaje; sobre todo en el término "bueno". Esta preocupación por lo lingüístico es característica esencial y definitiva de las filosofías morales de corte analítico. Sin embargo en Moore esta preocupación es radicalmente diferente de la que asumieron quienes fueron influidos por él. Para Moore es un "preludio de aquella otra tarea" auténticamente ética que consiste en averiguar qué cosas son buenas en sí mismas. Ese primer paso, el análisis lingüístico del término "bueno" tendría como finalidad desmascarar los errores que se filtran en el tratamiento de la noción de bondad para permitir descubrir la verdad de orden ético y no lingüístico.

En este sentido los *Principia Ethica* de Moore no son, como muchas veces se afirma, el origen de la ética analítica. Dicha afirmación se fundaría según la autora, en una ceguera parcial respecto de la obra de Moore. Resulta "sorprendente" —nos dice— que el análisis del lenguaje ético haya continuado siendo durante tanto tiempo el único tópico de trabajo para la filosofía moral anglosajona. Clasificar, distinguir y analizar, los conceptos y proposiciones eso es todo cuanto se espera de la ética. Hasta se aceptó de buen grado la distinción entre filósofos morales y moralistas. Reservándose para los segundos la tarea concreta de prescribir normas y deberes. No obstante no debe verse aquí de ningún modo una crítica al análisis lingüístico en general sino tan solo al uso, (o, mejor, abuso), de ese método, como único en el campo de la ética.

Limitar la tarea al análisis del discurso moral conduce a una trivialización de nuestra disciplina, escribe Mary Warnock. Trivialización que se pone de manifiesto por ejemplo en largas discusiones "bizantinas", tales como aquella relativa a la calidad de la fruta en la que se encierra Urson en su artículo "Sobre la graduación" (1950); o en polémicas infinitas acerca de si el lenguaje moral es descriptivo o emotivo y en este segundo caso

si expresa actitud del hablante (Ayer) o modifica actitudes del interlocutor (Stevenson), o si el lenguaje moral es una subclase del lenguaje evaluativo, etcétera.

La identificación análisis del lenguaje = Filosofía moral, justifica la objeción de que la moderna filosofía moral es "demasiado aséptica", nunca toma partido y por lo tanto "nunca ofrece la menor orientación a seguir" y como mucho nos prescribe la obligación de devolver un libro prestado como si esto hiciera a la vida misma de los hombres.

Planteadas las cosas así se hace comprensible por qué Mary Warnock debía incluir un capítulo dedicado a la tesis de Sartre. Tema que por otro lado ella conoce bien, tiene escritos dos trabajos a propósito del filósofo francés: *The Philosophy of Sartre* y *Existential Ethics*.

Encuentra en Sartre una ética íntimamente fusionada con una concepción metafísica del hombre y de su mundo y justamente por estas características radicalmente diferente a la ética anglosajona.

La metafísica "está dada de baja" en el mundo de habla inglesa y difícilmente se vuelve a ella. No ocurre lo mismo en Europa continental donde la metafísica conserva su vigor. Nos sentimos tentados, escribe Mary Warnock, de "felicitarlos de haber salido ya hace tiempo de todo esto... Hemos ganado la otra orilla".

Comenta el lenguaje "altisonante" y plagado de oscuridades que caracteriza a la metafísica y concretamente respecto del estilo de *El ser y la nada* dice: "extraordinariamente oscuro y amasquetado, plagado de vocabulario técnico con un aire grotesco de procedencia hegeliana."

Le objeta a Sartre el uso de términos con una fuerte carga emotiva tales como "náusea, angustia, absurdo", "palabras que van demasiado lejos en sus connotaciones". Sin embargo y a pesar de la crítica mordaz de que es objeto la tesis sartreana,

esa misma tesis expresa, según la autora, un punto de vista del cual la filosofía moral puede sacar algún provecho. Inglaterra puede aprender algo del continente sin necesidad "de convertirnos en metafísicos hegelianos". Los representantes de la ética anglosajona, con la vista puesta sobre el discurso moral, olvidaron al hombre concreto, en sus circunstancias concretas, con su propia capacidad de actuar, de elegir, de tomar decisiones de hacer proyectos, de relacionarse con los otros, es una palabra, de vivir una vida efectivamente moral. En este sentido "las detalladas aunque imaginativas

descripciones en que se entretiene Sartre" pueden dar algún fruto. Una lectura más atenta de Sartre quizá nos permita retomar este aspecto sustancial de la ética que de algún modo la obsesión por el lenguaje lo ha dejado de lado.

Desde ahora en adelante, y esta es la enseñanza de Mary Warnock, el filósofo moral no podrá identificarse pura y simplemente con la filosofía analítica ni con la metafísica. Deberá atender al discurso moral sin dejar de lado al hombre moral.

*Nora Stigol de Hagelin.*

**BOLOFF, DIETRICH, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben* (Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1970), 243 pp.**

Abordar el estudio de la *homoteosis theos katà tò dynatón* platónica implica analizar los dos términos que la constituyen —hombre y Dios— en su relación mutua. Si lo que se intenta determinar —como es el caso de la presente obra— es si este concepto platónico ha tenido precedentes dentro de la historia del pensamiento griego, entonces la consideración del tema nos introducirá en un campo donde religión y filosofía suelen encontrarse. Lo que el autor ha intentado es indagar la prehistoria del concepto platónico, de ahí que la mayor parte del libro esté dedicada a efectuar un análisis de las concepciones anteriores a Platón.

Hay tres complejos que pueden haber contribuido a la formación de la *homoteosis theos* en Platón: la similitud con Dios, la divinización y la elevación a la vida bienaventurada. En su aplicación se habría dado una progresiva democratización, siendo aplicados originariamente a los héroes, para extenderse posteriormente a los hombres en general. Es en virtud de los complejos anteriormente mencionados y de su aplicación que el autor

ha estructurado su obra. De esta manera, se encuentra dividida en dos partes: una dedicada al héroe y otra al hombre.

El momento más alto dentro de la vida del héroe es el de la similitud con Dios. También son importantes, aunque se den más raramente, la divinización y el traslado a una sede de vida bienaventurada. Los giros por los cuales se designa la similitud con Dios pueden tener en este caso una significación unívoca o multívoca; aplicándose tanto al aspecto físico como a la capacidad intelectual, a la fuerza, a la voz, al rango o habilidad en las obras. Es similar a Dios aquel héroe que supere a los integrantes de su medio ambiente en cualquiera de estos aspectos. Según el autor, la diferencia que se da aquí entre los dioses y los hombres —en este caso los héroes— es sólo cuantitativa. En el aspecto temporal, tendría su expresión en la inmortalidad y juventud eterna de los dioses. Esta transposición al ámbito de la inmortalidad y la juventud de la cuantitatividad de la diferencia nos parece que hubiera necesitado una fundamentación más detenida, dada la importancia que posteriormente ha tenido en el

pensamiento griego hasta encontrar su expresión acabada en el Ti. 27d. donde el autor probablemente no encontraría una diferencia meramente cuantitativa. El hecho de que los dioses sean *athánatoi kai agéeroo* mienta su inmutabilidad y su carácter imperecedero, lo cual creemos que hace referencia a una diferencia mayor que la cuantitativa. Es esta diferencia sólo cuantitativa la que, para Roloff, posibilita, según parece, el paso a la similitud con Dios. Un caso digno de mención, ya que puede ser muy revelador para la consideración de la relación entre el hombre y lo divino dentro de la *Iliada*, es el de *dásmoni faos* el cual, sobre cuatro apariciones se aplica en tres (II,5,437; 16,705; 20,447) a un héroe que se libra en batalla con un dios. Este caso es tratado brillantemente en este estudio donde se señala la importancia de la equiparación que se produce entre el héroe y lo divino. El caso de la similitud con Dios a través del prestigio puede ser también revelador de la diferencia que existe entre los dioses y los héroes. A través de él, el héroe se eleva al rango de los dioses; pero esto sólo quiere decir que el héroe se acerca a lo divino y no que sale del ámbito humano y se introduce en el divino. El héroe similar a Dios nunca es divino en el sentido de pertenecer a la misma clase de los dioses. Esto sería quizás un argumento más para demostrar que la diferencia existente entre el héroe y los dioses no puede reducirse a la meramente cuantitativa, reducción que, desde ya, presupone una interpretación antropomórfica en el sentido más burdo de los dioses considerados, la que suele ser producto de ligeras generalizaciones que quitan al fenómeno toda la complejidad que posee. Otro hecho significativo en ese aspecto es la transformación que sufre el héroe en el momento de aparecerse como similar a Dios. Las condiciones de esta aparición, brillo del héroe, por ejemplo, parecería revelar más

bien que en el héroe se produce una verdadera mutación ontológica que le daría un carácter sacro —o, expresado en forma más general, poderoso— llegando así a una diferenciación cualitativa y no sólo cuantitativa del resto de los hombres. Hay casos en los que, aparentemente, se manifiesta de forma clara este cambio cualitativo de estado por parte del héroe; como en el caso que se da en II,5,127 donde el Dios toma la parte oscura de los ojos del héroe para que pueda reconocer a los dioses aun cuando aparezcan con figura humana. No deja de reconocer esto la formulación platónica de que lo semejante conoce a lo semejante. Sería largo enumerar los casos en donde la diferencia que parece existir es más que la meramente cualitativa —inmortalidad por la forma, divinización, la *hybris* de las relaciones amorosas entre un héroe y una diosa, la imposibilidad por parte de un héroe de competir con un dios, etc. No obstante es dable señalar que la tesis del autor de que la similitud con Dios consiste en un aumento cuantitativo de las cualidades que constituyen tanto lo humano como lo divino, necesitaría ser considerada desde otras perspectivas para alcanzar una mayor claridad. La similitud con Dios se encuentra fundamentada en el origen divino del héroe —lo que ya marca su diferencia respecto de los otros hombres— pero no obstante, no puede pensarse que sea consecuencia del héroe, sino que también requiere un acto complementario por parte de la divinidad y destinado a distinguirlo de los demás. Para el héroe esta similitud con Dios constituye una elevación hacia el *óibos*, una elevación del *óibos* y una habilitación para acciones extraordinarias a la vez que garantía de éxito. La divinización consiste en la superación de la muerte y en la equiparación del héroe con los dioses. Juntamente con la divinización se dan unidos el poder y la facilidad de la vida. El héroe divi-

nizado se convierte de una vez para siempre en un ser sin vejez, sin pena y sin muerte. La divinización no está fundada en las acciones del héroe, sino más bien, en un don de los dioses. Otra forma de superación de las limitaciones humanas es la constituida por el traslado a una sede de vida bienaventurada.

Este estudio señala una evolución en el concepto de la divinidad y en la relación del hombre con ella y con lo divino; esto ha de permitir el traslado de los conceptos aplicados al héroe al hombre y, a la vez, el surgimiento de nuevas formas para la similitud con Dios. En el ámbito humano serán estudiadas, justamente, en primer lugar las formas que directamente se transmiten del héroe al hombre sin más. La diferencia fundamental en las concepciones y, quizás, la que dé el hilo conductor de la obra, es la importancia que cada uno otorga al accionar humano. En el primer estadio, todo lo que el hombre hace y es —como sucedía con el héroe— es a causa de los dioses: por eso la similitud con Dios se ve limitada, en ambos casos, por la carencia de independencia. Primero se agotarán en contenido las formas anteriores dando origen a nuevas formas. La *Nes* de Píndaro constituye para Roloff un hito fundamental donde la concepción de los dioses comienza a diferenciarse cualitativa y estructuralmente de la de los hombres. Allí aparece como su meta afanarse a través de sus obras para adquirir la semejanza divina. Pero el hombre sólo alcanzará una remota similitud que está fundada en su naturaleza otorgada por los dioses. Pero, a su vez, aparecen nuevas formas en las que ya comienza a perfilarse el sentido que tendrá la semejanza con Dios en la concepción platónica. En los misterios eleusinos empieza a ser importante la acción del hombre, lo que tendrá su culminación en Heráclito, Empédocles y Píndaro. Este último en su *OIII* lleva el esfuerzo del hombre a su punto más alto; la recompensa para un

comportamiento elevadamente ético consiste en el traslado a una sede de vida bienaventurada. En Heráclito el acercarse permanentemente a la sabiduría divina tiene como resultado que el hombre sea elevado al rango de Dios después de la muerte. En Empédocles, juntamente con el origen divino del alma —algo que se encuentra también en Heráclito— aparecen el mito de la caída y la unión de la virtud y el conocimiento como algo necesario para lograr la elevación, posterior a la muerte, a la categoría divina. Aquí el devenir dios del hombre es sólo un regreso a la naturaleza originaria del alma.

En lo que concierne a Platón, pueda afirmarse que, si bien parece haber tenido antecedentes de una manera bastante marcada en toda la tradición griega, en lo que respecta a la primera aparición del concepto de semejanza divina (*homoiopsis theou*) y el cambio de la existencia virtuosa de un mero instrumento para la "bienaventuranza eterna" en el asemejarse a Dios, parece haber sido realmente un innovador.

En síntesis, se trata de un trabajo que ilumina aspectos muy importantes del pensamiento griego en general, mostrando el origen en el pasado del concepto platónico estudiado; pero, a la vez, preparando una proyección del estudio de este concepto en el futuro. Es de lamentar que el autor no haya profundizado en el estudio del fenómeno desde la perspectiva religiosa. Una aplicación de ésta más profunda habría iluminado aún más sus ya brillantes interpretaciones. También es de lamentar —y esto es más una expresión de deseos ya que parece escapar a la finalidad de la obra— que no haya una referencia al contexto religioso extra-griego, lo que —dadas las características del tema—, hubiera permitido alumbrar más el desarrollo del concepto y su interpretación. Fundamentalmente importante es la luz que arroja sobre la relación del hom-

bre con lo divino en todo el pensamiento griego, donde la *homoteosis theod* aparece —como ya enseñara Pitágo-

ras— como fin de todas las aspiraciones humanas.

Francisco Leonardo Lisi.

PARIS, CARLOS, *Hombre y Naturaleza* (Madrid, Editorial Tecnos, 1970), 202 pp.

El profesor Carlos París, catedrático de la universidad de Madrid, ha reunido en el presente volumen una colección de ensayos escritos en distintas épocas y diferentes circunstancias. Ocho son los que componen el libro, la mayoría de los cuales fueron publicados, con anterioridad, en revistas especializadas. En cuanto a los fechos que vieron a luz van desde 1957 en que *Dialéctica* publica su "Programa y posición de un racionalista humanista" hasta "El trabajo, configurador de la situación humana" (*Cuadernos para el diálogo*, nº 28), de 1966.

En estos ensayos filosóficos: "Hombre y naturaleza", "Técnica y filosofía", "Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia", "Sobre la inteligibilidad de la naturaleza como forma y como regularidad", "Absurdo y pesimismo", "Vives y la formación del saber moderno", además de los anteriormente citados, hallamos un hilo conductor: la relación del hombre con la naturaleza; tal relación es la que irá precisando el autor.

Definirla, parece preocupación principal del profesor París; pues si observamos entre qué fechas fueron escritos los referidos ensayos, veremos que entre el primero y el último medía casi una década, lo que habla a favor de su preocupación y meditación constante en torno al problema.

En algunos ensayos se subraya más el lado antropológico. Así en "Absurdo y pesimismo" estudia, haciéndose eco de una corriente espiritual contemporánea, a pensadores que en términos generales podríamos llamar existencialistas, no por la coinciden-

cia en una sola y determinada doctrina, sino por su actitud filosófica. Ellos son: Unamuno, Sartre, Camús. De cada uno de ellos, el profesor París da su versión, para mostrar en la conclusión (VII. El Fondo deilusionado) que tal corriente espiritual es consecuencia de la *crisis de la razón*, en el fin de la edad moderna que estamos viviendo.

Crisis determinada por una "consagración desesperada de lo racional" y por la identificación de la razón con un dominio de la física matemática y su ideal mecanicista. Hoy, bien se sabe, que ni este concepto de razón ni el mecanicismo pueden sostenerse filosóficamente y científicamente. Pero, sin desesperar de la razón, el autor nos propone replantear el concepto mismo, para hallar un camino digno tanto para la ciencia como para la filosofía.

En otros ensayos encontramos acentuando el lado epistemológico, tales son "Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia", que es parte de un estudio más amplio, "Sobre la inteligibilidad de la naturaleza como forma y como regularidad".

Digno de citarse como actitud que define a estos escritos es el ensayo "Programa y posición histórica de un racionalismo humanista", en el cual el autor expresa su posición, a través de una crítica histórica al concepto de razón.

Crítica al racionalismo de este tipo tiene, en su desarrollo histórico posterior, consecuencias negativas. Ya que nos llevará, por la vía de estos autores, a identificar la razón con el ideal mecanicista de la ciencia.

Frente al citado racionalismo se

contrapondrá la concepción puramente contingentista, cuya expresión más cabal es el positivismo. El positivismo, por su posición frente a la razón, se inhibirá de responder a los problemas últimos, cayendo así en un immanentismo total, que además de circunscribir en un ámbito demasiado estrecho a la misma ciencia, no da cuenta de la necesidad metafísica que alienta en el espíritu humano.

Ante ellas el profesor Paris fija su posición. No desee en la razón, como lo hicieron algunas corrientes de nuestra época. Quiere forjar las bases de un racionalismo que, en primera instancia, responda a su carácter específicamente humano; una razón condicionada por los vaivenes de lo histórico y patrimonio del sujeto individual; una razón noéticamente dinámica; una razón que reconozca la

existencia de la metafísica en un grado mínimo, como disposición natural del espíritu. En resumen, un concepto nuevo, es decir, verdadero y vital, para que la filosofía pueda dar a los interrogantes de nuestro tiempo.

La calidad filosófica de la obra resalta en el esfuerzo del autor por trascender los aspectos sociológicos, históricos, a veces circunstanciales, de los problemas que plantea, y penetrar en estratos más hondos que permitan abrazar no sólo la totalidad de la esfera que examina, sino alcanzar el desarrollo de todas las posibilidades del tema, y hacerlo sin preconceptos, desde una actitud emancipada de prejuicios, expresión de la libertad irrenunciable del filósofo.

Carlos Eduardo Lescano.

PACI, ENZO, *Función de las Ciencias y Significado del Hombre* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), 374 pp.

Paci es uno de los más autorizados concedores de Husserl, y el representante más destacado de la fenomenología en Italia. Su libro recoge trabajos publicados con anterioridad, reunidos ahora alrededor del tema de la *Crisis de las Ciencias*. Convergen en esta obra dos proyectos, quizás ambiciosos, pero que tienen el mérito de abrir perspectivas originales en la situación presente: comentar la *Crisis* a la luz de los inéditos de Husserl, y continuar la mediación fenomenológica de algunos temas, susceptibles de ser confrontados con un enfoque marxista.

Uno de los problemas más significativos en la problemática marxista, el de la Crítica de la Economía como ciencia, se inserta, en el enfoque de Paci, en el problema más general abordado por Husserl en la *Crisis*: el del esclarecimiento de los fundamentos preobjetivos de las categorías científicas. En este sentido, las perspectivas

abiertas por Husserl con la problemática del mundo-de-la-vida, señalan una tarea y un terreno desde el cual adquirirían su solidez y fundamentación radicales, los ensayos de marxismo crítico iniciados ya por Gramsci, Labriola y otros exégetas italianos, en cuya tradición arraiga el pensamiento de Paci. Desde ese terreno roturado por Husserl, se hicieron posibles a su vez, la actitud crítica de Sartre frente a un marxismo dogmático, y la de Merleau Ponty en *Aventuras de la Dialéctica*.

Un segundo problema de indudable relieve en la problemática marxista por su significado intrínseco y por las dificultades que suscita, es el de la dialéctica. También aquí Paci intenta una continuación de la temática fenomenológica, que pueda dar las bases para un mayor esclarecimiento. Desde luego que esto implica un mayor riesgo de confundir propósitos y perspectivas, dado que Husserl, y esto Paci lo

delara, no abordó explícitamente el problema de la dialéctica.

Ese riesgo es justamente el lugar en que se sitúa Paci como pensador que no se encierra en esquemas fortificados y protectores, sino que asume su responsabilidad de tal en una actitud abierta a lo más profundo y significativo, y no renuncia a una vocación de síntesis, que caracteriza a esa tradición italiana de marxistas críticos a que ya aludimos.

Si bien Husserl, como decíamos, no abordó explícitamente el problema de la dialéctica, la explicitación del Logos precategorial subyacente en las estructuras categoriales, trae a luz la totalidad intencional de sentido como telos de las ciencias, como polo situado en el infinito y hacia el que se mueven, en oposiciones que se enfrentan en su parcialidad y que se superan en síntesis nuevas de sentido, los sujetos, los grupos, las épocas. Cada mónada individual, cada comunidad, supera su limitación, su negatividad, en un movimiento de comprensión y oposición con otras mónadas, constituidas como otras tantas perspectivas también limitadas; la superación de la limitación, del error, del mal, se lleva a cabo como tarea infinita, en esa comprensión y oposición de las perspectivas, que abren siempre otras nuevas, dentro de la totalidad abierta del sentido.

También las dificultades que suscita el problema de la dialéctica en la naturaleza adquieren un sentido nuevo a partir de las estructuras del mundo de la vida. El cuerpo propio es la mediación entre la cosa meramente natural y la psique; es el *Umschlagspunkt*, punto de inserción y desdoblamiento a la vez, entre la materia inerte, la causalidad determinista, y la actividad espontánea, el trabajo, el arte, en que la materia inerte se humaniza, se incorpora al mundo de la vida, al mundo humano histórico. La polémica acerca de la dialéctica en la naturaleza no se ha liberado de presupuestos metafísicos prefenomenológicos: se oscila entre un dualismo del en-sí y

para-sí, de raíz cartesiana o un monismo dogmático, que recaen en seudo-soluciones, que no son sino una liquidación de los problemas.

En esa alternancia del cuerpo, como materia y como cuerpo animado, encontraría su fundamento la *Verdinglichung*, la coificación de los individuos y de los grupos, la conversión de la persona en medio, en instrumento, la alienación extrema en la materia inerte y en la aniquilación. El consumo de matocías, la autoconsumción, la muerte, que desempeña tan importante papel en la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo, encontrarían su inserción última en esas estructuras del mundo de la vida.

Sobre esas estructuras de oposición, de lucha, de negación entre individuos y grupos, se instalan las relaciones sociales del industrialismo y el capitalismo. La dialéctica de la lucha de clases es proyectada a la naturaleza, en el darwinismo y el malthusianismo económico, proyección que, acota Paci, ya fuera señalada por Engels. A esta oposición entre las clases en el plano económico y social corresponde la ideología objetivista, naturalista, que ignora al hombre como sujeto concreto, como vida. Esto significa que la ideología materialista dogmática, el cientificismo monista, se nutre de las mismas fuentes precategoriales que alimentan el economismo cientificista y la alienación de las relaciones sociales capitalistas.

Frente a ese objetivismo de doble faz, el retorno al sujeto, lejos de volvernos a posiciones metafísicas superadas, al idealismo, implica, a la luz de esa continuación de la problemática fenomenológica que constituye el trabajo de Paci, retorno a las cosas mismas, a la situación concreta, al cuerpo animado, a la historicidad, al horizonte de la historia concreta. Volver al hombre concreto en su situación, desde la cual tienen sentido las categorías de la historia, de la naturaleza, de la economía política y de todas las ciencias, es la condición de posibilidad

## RESEÑAS

de la desalienación de aquellas estructuras técnicas y sociales que limitan y oprimen la humanidad del hombre real, opresión encarnada en el proletariado. Por ello se encarna en él también la totalidad de sentido de la historia y del hombre. La develación del telos de la historia en el mundo de la vida es a la vez la develación del telos de las ciencias, la fundación precategorial del universo de las ciencias, es el retornar a una científicidad radical, a una filosofía universal de la historia al mismo tiempo que a la praxis histórico-concreta. La objetivización y la hipóstasis de las abstracciones en el trabajo teórico, tanto como la alienación en el trabajo social, constituyen dos aspectos de una pérdida del sentido, del fin, del telos, de la racionalidad que orienta, sin embargo, a la historia occidental. Desmitificar esas abstracciones, mostrar la vinculación estructural entre la alienación en el trabajo teórico y en el trabajo social, constituyen en esencia, la intención de Paci a lo largo de los trabajos reuni-

dos en este volumen, y su aporte más personal a una lectura fenomenológica de Marx, intención que implica quizás menos riesgos de malas interpretaciones que una lectura marxista de Husserl, en la que Paci se aventura y que no puede menos de aparecer un poco forzada si no se deslinda lo que es una lectura de las interpretaciones inspiradas en pensamientos y lenguajes distintos. Además de las calidades señaladas el libro tiene el mérito de servir de guía a los que se aproximan a la lectura de *Crisis*, a la vez que reúne trabajos dispersos de Paci en distintas revistas, permitiéndonos así tener un panorama bastante completo de este caracterizado pensador contemporáneo. No obstante, estos méritos no tienen una correspondencia como sería de desear en la traducción española que adolece de errores gramaticales y de traducción.

*Hipólito Rodríguez Piñero.*

## INFORMACIONES

ARMANDO ASTI VERA (1914-1972)

Después de corta dolencia, el 3 de febrero de 1972 ocurrió el deceso del profesor Armando Asti Vera. Se extinguía con él, en plena madurez, una figura intelectual cuyos intereses abarcaban varios dominios, en particular el de las conexiones entre la ciencia y la filosofía, que había explorado con asiduidad durante años. Sus investigadores en la esfera de los fundamentos de la ciencia no le hicieron olvidar los requerimientos de la metafísica, que experimentaba en forma muy viva. De ello son muestras sus libros *Fundamentos de la filosofía de la ciencia* (1967), *George Boole, precursor de la lógica simbólica* (1968) y *Metodología de la investigación* (1969), así como una serie de trabajos monográficos aparecidos en revistas especializadas y que se distinguen por su claridad expositiva lo mismo que por la actualidad de su información.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires alternaba el dictado de la cátedra de filosofía de la ciencia con la dirección del Departamento de filosofía, y en este carácter desarrolló una intensa labor como organizador del Centro de Estudios consagrado al pensamiento oriental. Disponía de un considerable caudal de información, que solía volcar en sus escritos y que le permitió atender seminarios y cursos especiales sobre temas de metodología en el campo de la filosofía comparada. Sus avances intelectuales estaban encaminados hacia el esclarecimiento de las conexiones entre los diferentes dominios de la filosofía de la ciencia, la epistemología y la metafísica sobre la base del conocimiento histórico de los desarrollos teóricos de esos campos.

Había sido catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de Rosario, de la Facultad de Humanidades de La Plata, del Instituto Superior del Profesorado y de la Universidad Tecnológica de Buenos Aires lo mismo que de la Escuela Superior de Guerra. A través de la enseñanza y del trato personal con alumnos y egresados había logrado despertar no sólo intereses intelectuales muy definidos, sino también fervor por la investigación.

### IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

La Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, cuya secretaría general tiene su sede en Berna (Suiza), ha dispuesto la organización de un nuevo Congreso de Filosofía que habrá de realizarse en la Universidad de Varsovia (Bulgaria) entre el 15 y el 22 de setiembre de 1973, y que tendrá carácter internacional.

El programa, trazado por el Comité organizador, anuncia como tema general "La ciencia, la técnica, el hombre", y prevé la realización de distintos tipos de sesiones:

A. Sesiones plenarias: I. La filosofía y la ciencia; II. La moral y la cultura; III. La técnica y el hombre.

B. Coloquios: I. La razón y la acción en la transformación del mundo; II. La filosofía en el seno de la revolución científica y técnica; III. El conocimiento y los valores en la era científico-técnica; IV. Estructuras y métodos de las investigaciones científicas actuales.

C. Problemática: I. Esencia y existencia del hombre; II. El humanismo y la transformación técnica; III. El lenguaje, la lógica y la praxis; IV. El hombre: logos e historia; V. La sociedad y sus normas, el hombre y la libertad de la persona; VI. Responsabilidad y creatividad artística; VII. Los problemas del determinismo; VIII. El porvenir de la filosofía.

Se ha previsto también la constitución de ocho grupos de investigación referidos a los siguientes temas: I. Lógica y metodología de las ciencias; II. La filosofía y el estudio de las religiones; III. Lingüística y antropología; IV. Metafísica contemporánea; V. La investigación histórica contemporánea en filosofía; VI. Aspectos filosóficos de la psicología; VII. Filosofía de la educación; VIII. Filosofía del derecho y filosofía política.

Serán lenguas oficiales el francés, inglés, ruso, alemán y búlgaro, y habrá traducciones simultáneas durante las sesiones plenarias.

Habrà también una exposición de obras filosóficas, que tendrá lugar en el hall del Palacio de la Cultura, en la ciudad de Varna.

Todo pedido de información, lo mismo que la inscripción de los participantes y el envío de comunicaciones, habrá de dirigirse al Secretario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (Sidlerstr. 5, CH-3012, Berna, Suiza) o a la Secretaría del Comité de organización (27-b, rue de Moskovska, Sofía, Bulgaria).

#### IV CONGRESO INTERNACIONAL KANTIANO

Se ha anunciado la celebración del IV. Congreso Internacional dedicado al estudio de la obra de Kant, que tendrá lugar en el mes de abril de 1974 en la ciudad alemana de Mainz.

Toda información, lo mismo que el envío de colaboraciones, habrá de quedar a cargo del Prof. Dr. Gerhard Funke, director de la revista *Kant-Studien*. La correspondencia podrá dirigirse al mencionado profesor a la dirección del Philosophisches Seminar der Universität, D 65 Mainz, República Federal de Alemania. El temario contiene todos los aspectos de la obra filosófica de Kant.

#### INSTITUTO DE FILOSOFIA

A las tareas ordinarias de investigación, que tienen lugar en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, se añadió durante 1972 un ciclo de conferencias a cargo del doctor Gerhard Funke, profesor de la Universidad alemana de Maguncia y director de la revista *Kant-Studien*. La primera se anunció con el título de *¿Crisis de la hermenéutica?* y su texto completo aparecerá en una de las próximas entregas de *Cuadernos de Filosofía*. A ella siguió un curso sobre *La fenomenología trascendental*, cuyo temario comprendía los siguientes aspectos: 1. La fenomenología: sus tendencias esenciales; 2. La fenomenología en cuanto filosofía primera; 3. Fenomenología: ¿metafísica o método?; 4. El problema de la historicidad en la fenomenología; 5. La llamada *Lebenswelt* y sus estructuras; 6. Buena conciencia moral, falsa conciencia teórica y la tarea del filósofo.

Al curso asistió crecida concurrencia de egresados de la Facultad y contó con el auspicio del Departamento de Graduados.

## CUADERNOS DE FILOSOFIA

Prosiguiendo el desarrollo del plan de publicaciones trazado por el Instituto de Filosofía aparecerán en fechas próximas varios números de *Cuadernos de Filosofía*. El material que contienen, ya en curso de impresión, es el siguiente:

Nº 18: Colaboraciones de Ernesto Mayz Vallenilla (*Hombre y técnica*), Euryalo Cannabrava (*Tecnología y estética*), Eugenio Pucciarelli (*Problemas filosóficos de la técnica*), Néstor García Canelini (*La estética de Octavio Paz*), Héctor E. Ciocchini (*La pintura de Cecil Collins*), Victor Masuh (*El tema de la "muerte" de Dios*), J. Severino Croatto (*El hombre a la luz del mito cosmogónico*), José Bazhón (*Sobre algunas premisas comunes a Saussure y sus contemporáneos*), Miriama Weyland (*Las influencias místicas en el romanticismo alemán*).

Nº 19: El volumen está dedicado a presentar algunos aspectos de la filosofía kantiana a través de estudios de Eugenio Pucciarelli (*Paradojas de la razón kantiana*), Roberto Torretti (*Kant y los juicios sintéticos a priori*), Francisco Miró Quesada (*Kant y el problema de la verdad matemática*), Andrés R. Raggio (*¿Qué significa "condiciones de posibilidad"?*), Eduardo García Belsunce (*El pensamiento de Kant en 1782-83*), Ada Lamacchia (*La "cognitio symbolica": un problema de la hermenéutica kantiana*).

Nº 20: Contiene estudios de Luis Noussan-Letry (*Sobre diferencia hermenéutica y lenguaje*), Carlos M. Herrán (*El conocimiento místico, según Numenius de Apamea*), Néstor Luis Cordero (*El significado de las "opiniones" en Parménides*), Osvaldo N. Guariglia (*La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles*), Carlos Bernardo Bazán (*La etapa aporética en la psicología peripatética*), Néstor A. Grau (*Platón y Freud: las anticipaciones "psicoanalíticas" del filósofo ateniense*), Francisco García Bazán (*Plotino y el lenguaje de la metafísica*), Mercedes Riani (*El destino histórico de Isagoge: el problema de los universales en la Edad Media*), Eugenio Pucciarelli (*Aristóteles y los problemas del tiempo*).



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

*Rector*

DR. CARLOS ALBERTO DUBRIEU

*Secretario de Asuntos Académicos*

DR. JOSE REINALDO VANOSI

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

*Decano*

DR. ANTONIO SERRANO REDONNET

*Vicedecano*

PROF. HORACIO DIFRIEBI

*Secretario de Asuntos Académicos*

PROF. BRUNO CARPINETTI

INSTITUTO DE FILOSOFIA

*Director*

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

*Secretaria*

PROF. VICTORIA JULIÁ

*Bibliotecarias*

SRTA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

*Investigadores*

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JOSE LOVISOLO

DR. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LIC. MARIO CARLOS CASALLA

LIC. RICARDO POCHTAR

DR. JUAN CARLOS D'ALESSIO

PROF. CARLOS A. ORLANDI

DR. HUGO E. BIAGINI

DRA. MIRIAM WEYLAND

PROF. RODOLFO GÓMEZ

*Centro de estudios de filosofía medieval*

*Organizadora*

PROF. MERCEDES BEGGADÁ

*Sección de estudios orientales*

*Director*

DR. OSVALDO MACHADO MOURRET

*Secretario*

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

Se terminó de imprimir  
el día 21 de mayo de 1973  
en FRIGERIO *Artes Gráficas* S.A.C. e I.,  
Perú 1257, Buenos Aires.



Precio: \$ 7.—  
m\$n.: 700.—