

EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

Núm. 13 JUNIO DE 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

The logo features a large, bold, black letter 'T' that is stylized with a horizontal bar extending to the left and a curved bottom. The word 'TEORÍA' is written in a black, serif font, with the 'T' of the word overlapping the right side of the 'T' in the logo. The 'E' and 'O' are connected, and the 'R' is also connected to the 'O'. The 'A' has a small accent mark over it.

TEORÍA

Núm. 13 JUNIO DE 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Crescenciano Grave

Secretario de redacción

Lic. Ricardo Horneffer

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 2002, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Artículos

Manuel-Reyes Mate, <i>Política, justicia, educación</i>	11
Blanca Solares, <i>Filosofía del límite o pensar en el vértigo</i>	33
Jorge Ornelas Bernal, <i>¿Es relevante lo “dado” para la justificación?</i>	45
Agustín González Gallego, <i>La muerte como última emoción</i>	67

Sobre Wittgenstein

Presentación	79
Alejandro Tomasini, <i>Russell y Wittgenstein: sobre contradicciones y paradojas</i>	83
Plinio Junqueira Smith, <i>Dos formas de escepticismo semántico</i>	101
Axel Arturo Barceló Aspeitia, <i>Universalidad y aplicabilidad de las matemáticas en Wittgenstein y el empirismo logicista</i>	119
Silvio Pinto, <i>El antiplatonismo del Tractatus de Wittgenstein</i>	137

Reseñas y notas

Luis Villoro, <i>El impulso erótico y la ética</i>	155
Alberto Constante, <i>A propósito del Nietzsche de Heidegger</i>	161
María Rosa Palazón, <i>El amor: generador de valores</i>	187
Esther Cohen, <i>Los silencios de la tradición</i>	193
Crescenciano Grave, <i>Noticia sobre Kant</i>	197
María Antonia González Valerio, <i>Réquiem para Gadamer</i>	201

Abstracts	207
----------------------------	-----

Colaboradores	211
--------------------------------	-----

Artículos

Política, justicia, educación

Manuel-Reyes Mate

Lo que sigue son fragmentos, pensamientos fragmentados. Nacen de la insatisfacción que produce el pensamiento políticamente correcto hoy dominante tanto en el centro derecha como en el centro izquierda. Hay dos maneras de pensar o de escribir: mirando a la pared (a la pared en la que está fijada la biblioteca llena de libros), es decir, mirando a las ideas de los libros, o mirando a la vida, pensando los problemas de la vida que casi siempre están por delante de los libros y de las ideas de los libros. Estos fragmentos, pese a su tono abstracto, nacen de una observación de la política y de aquellos libros que han surgido de experiencias extremas.

Lo dicho no debería levantar expectativas sino achicarlas dada la dificultad de llevar adelante la empresa. El pensamiento políticamente correcto puede hacer grandes discursos, discursos teóricamente coherentes, porque tiene tras de sí siglos de historia, instituciones que lo avalan, sistemas de educación y de investigación que lo reproducen y medios de comunicación que lo hacen ser creíble. Los fragmentos, por el contrario, sólo se apoyan en restos, en ruinas y bastante tienen con aludir o insinuar el perfil del continente sumergido.

Política

1. Vivimos tiempos de despolitización, de vaciamiento de la política. Ésta es una afirmación arriesgada, pues lo que resulta evidente es la presencia asfixiante de la política: domina los medios de comunicación, ha pactado con el dinero, tiene a su disposición el derecho... ¿Qué se quiere decir entonces? Que la política se reduce a formalismos, a formas, al respeto de instituciones y formalidades. No pretendo resucitar el viejo debate entre democracia formal y material. En ese debate lo que importaba era poner sobre la mesa lo que le *faltaba* a la democracia formal para ser una verdadera democracia. A mí, lo

que me importa ahora es llamar la atención sobre el hecho de que la política ha quedado petrificada en unas determinadas formalidades que corren el riesgo de perder de vista el impulso político que las pusieron en marcha.

¿Qué se ha perdido? La razón o la motivación para luchar por valores en los que, sin embargo, sí creemos. Creemos, por ejemplo, en la libertad y en la justicia, pero no vemos razón alguna para luchar por ellos. Es una extraña paradoja: no nos imaginamos otro sistema político en el que pudiéramos vivir que el democrático y, pese a ello, no movemos un dedo en su defensa, no estamos dispuestos a dar nada propio por él. Naturalmente que pensamos que hay que defender a la democracia pero entendemos que su defensa y mantenimiento es cosa de las instituciones. Cada cual tiene bastante con pagar los impuestos. Con ese dinero bien se puede contratar una empresa de mantenimiento, aunque sea de la democracia y sus valores. Nos hemos quedado con el poder político y hemos perdido la genealogía de los contenidos democráticos.¹

La pérdida de razones de luchar por los valores democráticos quizá se deba a lo siguiente: en el fondo estamos convencidos de que tales valores son evidentes y consustanciales a nuestro tiempo; forman parte de nuestra vida como las montañas y los ríos. Esa *evidencia* se debe a que quedan lejos experiencias negativas, experiencias de dictadura o miseria: el ciudadano que ha nacido en democracia no sabe lo que es falta de libertad y miseria social. Vive en un mundo aceptable en el que la miseria y la opresión son camufladas o exportadas. Viajan de noche, como las funerarias, para no amargar el día con el espectáculo de la muerte. A eso habría que añadir, por lo que respecta a la situación española, el mismo argumento que hemos puesto para olvidar el pasado en aras de la convivencia.²

2. No hay experiencias negativas. No es una ocurrencia mía esta de la pérdida de experiencia. Es un tema mayor en muchos escritores y pensadores que denuncian esa pérdida porque la constatan en la vida cotidiana.

a) Se suele citar mucho una frase de Walter Benjamin —un autor que con Kafka está muy presente en estas reflexiones— sobre el particular: “somos pobres en experiencia comunicable”.³ Lo decía curiosamente observando a los soldados que volvían rotos a sus casas después de la terrible experiencia de la Primera Guerra Mundial: ¿cómo podía decir de alguien que había vivido tanto en unos pocos años que era “pobre en experiencia”? Pues porque

¹ Cf. Helmut Dubiel, *Ungewissheit und Politik*. Fráncfort, Suhrkamp, 1994, pp. 64 y ss.

² Felipe González defiende ese olvido como pieza fundamental de la democracia española en *El País*, 22 de abril de 2001.

³ Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1973, p. 168.

Benjamin distinguía entre vivencias y experiencias. No son lo mismo. La experiencia supone una trama, una red en la que insertar una vivencia que necesita tiempo para insertarse en esa textura y formar parte de ella; la vivencia, por el contrario, es un *shock*, un enjambre de segundos, una sacudida, un impacto que se agota en sí mismo. No necesita ni de tiempo ni de textura.

Pues bien, los nuestros son tiempos de vivencias, no de experiencias por la sencilla razón de que lo que cada cual vive no pasa a formar parte de la trama de la historia. Ésta se hace sin contar con nosotros. Examinemos la jornada de un urbanícola que bien puede ser cualquiera de nosotros: una buena parte del día se va en escuchar noticias, malas noticias, en general, que se producen, eso sí, lejos de nosotros; las oímos mientras comemos y las digerimos con la misma facilidad con la que damos cuenta del solomillo. No nos afectan. Otra parte del día se la lleva el tráfico que discurre entre el aburrimiento mortal del embotellamiento o entre la velocidad vertiginosa de la carretera. En ambos casos, lo que domina es la mente en blanco. No faltará acercarse a algún establecimiento oficial o pasar por el banco. Ahí nos espera la cola que sólo genera impaciencia por acabar y marcharse. Obligado es ir al supermercado por el que desfilamos entre estantes llenos de productos; con gestos mecánicos trasladamos productos del estante al carro de la compra mientras nos aproximamos impacientemente a la cola de la caja...

¿Qué nos queda de toda esa variedad de situaciones cuando volvemos rendidos a casa por la tarde? Casi nada.

Todos esos episodios que componen la vida diaria no se metabolizan en experiencias. No ocurría lo mismo en sociedades arcaicas —la de nuestros padres, sin ir más lejos— en las que la vida diaria se alimentaba de lo que cada cual vivía, que era contado en familia, que circulaba entre el pueblo y que, de esa manera, pasaba a formar parte de la vida colectiva. De esos relatos metabolizados socialmente salían máximas, proverbios o refranes que era como el condensado sapiencial de la vida común. Hoy, en lugar de sabiduría común lo que manda son los eslóganes fabricados industrialmente.

Lo que estoy queriendo decir es que el hombre moderno ha perdido la relación con la realidad. Nos pasa a todos lo mismo que a los turistas japoneses visitando El Escorial o NôtreDâme de París: sólo lo ven pegados a la cámara de fotos. Casi nadie mira directamente a las vidrieras o a las piedras. Lo ven a través de un cristal que, para mayor inri, llamamos “objetivo”.

Para señalar la diferencia entre nuestra situación y la de nuestros padres he caracterizado la sociedad de éstos de “arcaica”. Es una manera de decir que la pérdida de experiencia es definitiva, como definitiva es la desaparición de esa sociedad. No hay lugar pues para la nostalgia. La solución al problema de la pérdida de experiencia no puede pasar por la restauración de una sociedad que ya se fue, sino por la conciencia de que hemos perdido la experiencia.

b) Para entender bien esta pérdida, manifestada en los comportamientos más cotidianos, quizá convenga analizar casos más extremos, casos en los que se pone de manifiesto la gravedad y lo absurdo de la susodicha pérdida.

El siglo xx ha sido, decía Hannah Arendt, el más violento de la historia de la humanidad. Hemos tenido que inventar términos nuevos para calificar las modernas ediciones de la barbarie, tales como “crimen contra la humanidad” o “genocidio”. Genocidios los ha habido contra los armenios, en los años diez; contra los ucranianos, en los años treinta, luego, en Camboya, en la ex Yugoslavia, en la África de los grandes lagos...

De entre todos los episodios violentos, ninguno comparable al del campo de concentración. Podemos pensar ya sea en los campos nazis o en los campos de estupro étnico de los serbios. En los primeros se mataba sistemáticamente a los judíos por ser judíos, en los segundos se atentaba a la identidad de un pueblo violando y embarazando a las mujeres bosnias para que sus hijos ya no fueran musulmanes.

¿Qué hemos aprendido, qué lecciones hemos sacado de esa experiencia extrema de atentado a la humanidad, de atentado, por tanto, a nuestra propia humanidad? Primo Levi, un superviviente del campo de Auschwitz, que se hace la misma pregunta, dirigida a los propios supervivientes, reconoce que no salieron del campo “ni más sabios, ni más profundos, ni mejores, más humanos o más benevolentes en relación con el hombre”.⁴ Es decir, salieron vacíos, desorientados, sin poder transformar la vivencia en experiencia. Muchos de ellos, además, mudos; se negaban a hablar o recordar para poder vivir, tal es el caso de Semprún en *La escritura o la vida*; otros callaban porque pensaron que nadie creería aquella desmesura; hubo quien, como el propio Levi, no paraba de hablar hasta que se dio cuenta de que sus relatos no interesaban a nadie, ni siquiera a los editores. Y decidió callar durante trece años.

c) Esa incapacidad de los propios supervivientes tiene una explicación que puede ayudar a comprender la misma incapacidad en situaciones menos extremas.

El hombre del campo de concentración no podía hacer experiencias porque había sido reducido a puro cuerpo biológico. En el campo desaparecen los derechos, el nombre, la dignidad, la biografía. El hombre es reducido a puro cuerpo que es designado no con un nombre sino con un número, marcado a fuego, como en los animales. No olvidemos que el campo es el lugar por excelencia del *estado de excepción*, pues allí todos los derechos del hombre, como sujeto humano y cívico, quedan suspendidos. Sólo en un cuerpo, un número.

⁴ Una idea que repite Primo Levi, *Hundidos y salvados*. Barcelona, Muchnik Editores, 1989.

Esta reducción a mero cuerpo, esta suspensión del derecho en el campo, es del mayor interés político. ¿Por qué?, porque se elimina esa conquista de la humanidad que llamamos política. En el campo (entiéndase: el campo de concentración), en efecto, se hace público lo privado y privado lo público. Y esa confusión significa la muerte de la política. Veamos. Lo único público del campo es el cuerpo de los prisioneros. Para los nazis, en efecto, lo que les interesaba del judío era su cuerpo. El campo, como lugar público o político, estaba organizado en función del cuerpo: los cuerpos frágiles eran inmediatamente destruidos; los cuerpos hábiles para el trabajo eran utilizados no sólo para la producción sino, sobre todo, para que el propietario de dicho cuerpo interiorizara la no pertenencia a la especie humana; así hasta que, llegados al último grado de deterioro físico y psíquico, eran exterminados en el horno crematorio. El sentido del campo era el cuerpo: reducción del hombre a puro cuerpo y destrucción final del cuerpo.

Ahora bien, si lo más privado se hace público, entonces desaparece toda forma de privacidad, pues lo público es lo privado. ¿Esto, adónde nos lleva? A la negación de la política. Si no hay distinción entre público y privado, si no hay privado, no hay público, pues lo público o político surge del espacio que surge entre la privacidad de cada cual. Eso es lo que queremos decir cuando afirmamos que lo público es el resultado de la libre iniciativa de los particulares; lo política es el resultado de la libertad que surge de lo íntimo o privado de cada individuo. Recordemos, en efecto, que desde los griegos la posibilidad de la política va unida a la distinción entre *polis* y *oikos*, entre *bios* y *zoé*. *Zoé* y *oikos* designan ese momento prepolítico (la casa, el cuerpo), que se distingue del momento político (*polis*, *bios*), momento que tiene lugar cuando se abandona el hogar y se plantea no la supervivencia física sino la convivencia. Lo público o político es la proyección de la libertad individual, que es originariamente privada; sin esa *privacidad* no hay vida pública en libertad.

El genio de Kafka reside en haber captado esta singularidad moderna. No sólo es genial por su denuncia de la burocratización de la vida sino también por haber visto la disolución de la distinción entre público y privado. Recordemos que *El Proceso* comienza con la sorpresa de que la sala contigua a su dormitorio se ha convertido en un tribunal y que cuando K pide a la sirvienta el desayuno quien aparece es un oficial del juzgado con una orden de detención.

Resumiendo este punto: en el campo se borran las diferencias entre público y privado porque se confunde el cuerpo político con el cuerpo biológico. Entonces la política queda reducida a lo privado. La política es *oiconomía*. El espacio público, lugar de la libertad y de la interacción, queda reducido al cuerpo. La política decide sobre la seguridad o inseguridad, sobre el mantenimiento o destrucción del cuerpo.

Lo que conviene tener bien claro es que a esa crisis epocal —a la pérdida de experiencia— no se puede responder pretendiendo restaurar la experiencia por las siguientes razones: en primer lugar, porque no lo tolera la modernidad. Al desaparecer el espacio público y ser tratado el hombre como nuda vida, como ser biológico, el hombre real queda aislado frente al poder, es decir, el poder no lo considera como un sujeto político sino como objeto de la política. La consecuencia inmediata de este poder es neutralizar toda iniciativa, toda libertad o autonomía del sujeto. Esta preocupación es la que subyace a la teoría de la “movilización general” de Jünger, teoría perfectamente descriptiva del fascismo y quizá no sólo del fascismo. Según esta teoría, el poder aparece como una necesidad o exigencia de fuerzas superiores, tanto las de la naturaleza como las de la historia, que envuelven y arrastran la voluntad del individuo (no es por casualidad que el fascismo gusta tanto del término “movimiento”). El “respeto” a esa lógica impuesta obliga al poder a neutralizar todo ejercicio de libertad del individuo. A la fuerza determinante del “movimiento general” nada se opone tanto como la pretensión de la libertad individual de tener un proyecto propio. Eso es visto como un atentado a la lógica implacable de la naturaleza o de la historia que son las que animan la dinámica del “movimiento general”.

Walter Benjamin explicaba esta situación recurriendo al mito de la expulsión del paraíso: el sentido de la caída sería la sustitución del lenguaje por el juicio.⁵ El lenguaje adámico es expresión de lo que son las cosas; es escucha y expresión de lo recibido. El lenguaje postadámico es juicio o decisión en el sentido de que quiere sustituir esa modesta función del nombrar, una vez escuchada la realidad, por la función divina de imponer el nombre. El juicio imita malamente al lenguaje divino, que es creador, pretendiendo que las cosas sean lo que el nombrador decide que sean. En este caso, el hombre, que se toma por Dios, queda fuera de la realidad, confundiendo su juego de palabras con la realidad misma.

La pérdida de experiencia es como la expulsión del lenguaje, es decir, la utilización de la comunicación no en función de la capacidad y necesidad comunicativa del hombre, sino en función de los intereses de la propia comunicación. No es lo mismo una comunicación en función de la comunicabilidad del hombre que una comunicación al servicio de los intereses propios de la comunicación. Hay un caso particularmente ilustrativo de esta transformación tan típica de nuestro tiempo, tan típica que bien pudiéramos llamar al

⁵ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila, 1970, pp. 139-155.

poder moderno, al Estado contemporáneo, no un Estado-nación sino un Estado-espectáculo. Me refiero a una célebre emisión de televisión, emitida desde Timisoara (Rumania) que conmocionó al mundo. Ante los ojos del espectador se producen unas escenas de tortura y muerte de los Ceauscescu, símbolos y protagonistas de una legendaria dictadura comunista, por unos salvadores de la patria que de esta guisa buscan legitimidad en el ejercicio de su nuevo poder. Luego supimos que todo aquello fue un montaje. No hubo en realidad ante las cámaras de televisión tortura y muerte, ya que los Ceauscescu estaban muertos, pero el espectador lo captó como verdadero, pues ante el espectador desaparece la distinción entre verdad y simulación. Lo de menos es si la escena es verdad o mentira, pues se confunden: lo importante es que el espectador lo capte como verdadero. Eso es lo que vale.

Si la dinámica política moderna está dominada por el principio de la “movilización general”, por un lado, y por el principio “espectral” de la fusión o confusión entre realidad e imagen, la reivindicación de la experiencia del sufrimiento como principio generador de los contenidos políticos queda literalmente fuera de la realidad.

3. No decimos, empero, toda la verdad cuando describimos los tiempos que corren como “tiempos de despolitización” en el sentido de que falta el subsuelo de lo político (la experiencia) que haría posible esa política que extrañamos.

Hay que dar un paso hacia atrás y reconocer que, pese a esa crítica de despolitización, sí hay política. De alguna manera, todo es política. Nada escapa, por un lado, al panóptico del Estado y, por otro, toda realidad existente quiere convertirse en Estado, aunque empiece hablando de nación o nacionalidad. El auge de los nacionalismos denota la vigencia o virulencia de la política, en el sentido de que la figura estelar de la política es el Estado y no hay comunidad o pueblo que se precie que no quiera acabar siendo Estado. La política, en ese sentido, nos invade.

a) ¿Qué es lo que caracteriza a la política existente? Es la pregunta del millón. Ingentes masas de libros, artículos, pensadores y escritores se abalanzan sobre esa pregunta. Para dar idea del barullo recordemos que para su abordaje hay una nutrida variedad de “áreas de conocimiento” que pujan por el lugar correcto. Están, en efecto, la filosofía política, la teoría política, la ciencia política...

Yo me atengo a un tipo de filosofía o teoría —lo de ciencia me parece excesivo— política que tiene la virtud de ser constante a lo largo de los últimos siglos, aunque me centre en la formulación que de esa forma de ver la política da Carl Schmitt. Llama la atención el hecho de que pese a los merecidos y contundentes juicios condenatorios que se han vertido sobre este pro-

vocador pensador “filonazi”, las tesis de Schmitt sigan fascinando hasta a la misma extrema izquierda.⁶

Pues bien, “la diferencia específica de la política”, dice Schmitt, “a la cual pueden remitirse los actos y los móviles políticos, es la discriminación entre amigo y enemigo”.⁷ Schmitt habla de “distinción específica” para dar a entender que lo político es la diferencia específica de un género llamado cultura. La cultura abarca a la totalidad del pensar y del actuar humano, pero sin perder de vista que ese pensar y ese actuar operan sobre algo previo que es “cultivado” por el hombre. Lo cultivado es la naturaleza y se le puede cultivar para someterse a ella o para someterla, pero el fundamento de la cultura, lo que subyace a ella y sirve como de materia prima, es el *status naturalis*. Pues bien, el *status naturalis*, para Schmitt como para Hobbes, es el de la “guerra de todos contra todos”. Eso es lo originario para la política o, como prefiere decir Schmitt, “lo originario políticamente”. Es verdad que hay una diferencia entre ambos, pues mientras que para el británico la beligerancia natural tiene una connotación individualista, para el alemán la guerra es de pueblo contra pueblo. De más graves consecuencias es, sin embargo, otra divergencia entre ellos. Mientras que para Hobbes hay que abandonar lo político originario, reconvirtiendo la política en defensa de la vida, para Schmitt eso sería tanto como negarse a ser hombre. La política tiene que seguir siendo fiel al espíritu originario, de ahí que la entienda como disponibilidad a la muerte. En Hobbes, pues, la política es la negación de lo político, mientras que, para Schmitt, es su reforzamiento. Pero si bien nos fijamos, uno y otro ponen el acento en el cuerpo, pues ¿qué se quiere decir cuando se habla, en un caso, de la “garantía de la vida” y, de otro, en “disposición al sacrificio de la propia vida”, como definición de la política? En ambos casos lo que importa es la vida, pues aunque haya que sacrificarse por ella, es por ella que uno se sacrifica.

Si el sujeto de la política moderna es el cuerpo, hay que señalar inmediatamente que los cuerpos están en una relación de enfrentamiento. En esta definición dos veces usa Schmitt la misma palabra que se suele traducir por “diferencia” o por “discriminación”. El original utiliza la expresión *Unterscheidung* que es una palabra más fuerte que las dos empleadas en la traducción. Lo que

⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlín, Duncker u. Humboldt, 1963; Jürgen Habermas, “Vuelve Schmitt. De legitimador del nazismo a inspirador de la posmodernidad”, en Supl. de libros de *El País*, 6 de noviembre de 1986; Leo Strauss “Observations sur le concept du politique de Carl Schmitt”, en L. Strauss, *Le testament de Spinoza*. París, Cerf, 1991, pp. 313-337; Jacques Derrida, *Politiques de l’Amitié*. París, Galilée, 1994, pp. 104-128.

⁷ C. Schmitt, “El concepto de lo político”, en *Estudios políticos*. Madrid, Doncel, pp. 87 y ss.

se quiere decir con ella es que la diferencia en cuestión discrimina y divide. La diferencia entre pueblos, que es lo que sería la política originariamente, hay que entenderla como una oposición que desemboca en el enfrentamiento y, a la postre, en la guerra.

Esto queda más claro si analizamos qué entiende Schmitt por enemigo: “es una comunidad de hombres que, de acuerdo con las posibilidades reales, puede eventualmente convertirse en una comunidad beligerante frente a otra comunidad”. El enemigo es un concepto público, no privado, que lleva en sí la posibilidad de la guerra. Desde el momento en que la guerra es eventualmente posible, el enemigo acompaña como una sombra a la propia comunidad que, de este modo, se constituye como una comunidad humana de combate.

Para evitar la tentación de entender al enemigo en un sentido psicologista, Schmitt recomienda traducir su *Feind* (enemigo) por *hostis* y no por *inimicus*. Y es que mientras *hostis* se traduce por aquel con el que tenemos un enfrentamiento público, *inimicus* queda restringido al campo privado de los odios. El *inimicus* nos odia; el *hostis* se nos enfrenta. Una vez delimitado el campo propio —el público— del enemigo, quedan por precisar los sujetos de los enfrentamientos. Schmitt recurre a Platón para quien sólo una guerra entre griegos y bárbaros es verdadera guerra, mientras que las luchas entre griegos son del orden de las querellas intestinas. La idea dominante aquí es que un pueblo no puede hacerse la guerra a sí mismo y que una guerra civil es sólo un desgarramiento interior pero no apunta hacia la conservación o formación de un Estado distinto. Así que resulta que el *hostis* o *polemos*, para el griego, es el bárbaro; mientras que el *inimicus* o *ekhtrós* puede ser de casa. Con el primero hay guerra total (que pone en juego el ser o no ser del pueblo), con el segundo, “sólo” guerra civil.

¿Qué se desprende de este planeamiento? Pues que el enemigo es el otro pueblo, por el mero hecho de ser otro pueblo, y, por consiguiente, el amigo es el propio pueblo. El enemigo es el extranjero, el de otra raza. La comunidad de uno se constituye por la raza, por el parentesco. La política sería, por consiguiente, una forma de cultura o cultivo de la naturaleza, en el sentido más literal de la palabra: fidelidad a la sangre y negación de la otra sangre. Lo que da solidez a la comunidad, más allá del discurso, es la sangre, los lazos del nacimiento. Cuando la política pierda de vista esta relación agónica con los otros pueblos, sustituyendo la disposición a ir a la guerra por desarrollos económicos o por principios morales, se habrá perdido la sustancia de la política, dirá Schmitt. Valores como la verdad, la libertad o la igualdad que abstraigan de esta fidelidad a la propia sangre serán caricaturas de sí mismos. Ser libre es poder seguir la tradición, es decir, ser fiel —y fiel continuador— a nuestros padres, a nuestros muertos.

¿Qué se deduce de todo esto? Pues que la política se basa en el parentesco real o en los lazos de nacimiento.⁸ La política moderna añade un elemento a la sangre: la tierra, el territorio. El Estado es un territorio formado por los que nacen ahí. La política moderna es impensable sin esta tríada: Estado, nacimiento, territorio. Esa tríada ha sustituido a Dios en asuntos de principio legitimador de la política.

Aunque esa descripción invita a concebir al Estado en forma de tribu, tengamos en cuenta que Hegel lo llama “totalidad ética”, dando a entender un aspecto excelso de esa figura política. Hegel eleva el Estado a la categoría de “totalidad ética”,⁹ un enorme halago filosófico, pues, por primera vez, la humanidad encuentra una figura en la que se concilia “la libertad subjetiva con la universalidad objetiva”, es decir, se concilian los intereses del individuo

⁸ A Derrida lo que le llama la atención, analizando la teoría de Schmitt, es que hoy todos, independientemente de que uno sea schmittiano o no, damos por bueno ese fundamento. Y lo hacemos curiosamente en el momento en que más espirituales nos ponemos, por ejemplo, cuando hablamos de fraternidad o de igualdad. ¿En qué basamos esos valores universales, revolucionarios? En el nacimiento, en la consanguineidad. Hermanos e iguales somos por nacimiento, por haber nacido en el mismo territorio o por haber nacido hombres. La racionalidad vendrá aquí a reconocer la comunidad de la sangre.

Si los cimientos de la política se basan en la naturaleza, cabe preguntarse, como hace Derrida, qué papel juegan elementos no-naturales tales como la virtud y la sabiduría. Tienen su importancia en la vida social pero no en la fundamentación de la política, por eso Derrida puede cuestionar un tipo de democracia, la nuestra, en la que sus piedras angulares —los conceptos de Estado o ciudadano— sean de origen natural y no producto de la virtud o del saber (J. Derrida, *op. cit.*, p. 127).

Pudiera parecer que la democracia liberal moderna está lejos de Hobbes y, más lejos, aún de Schmitt. Lo que es innegable es que estamos dentro de una tradición política europea que viene de lejos, marcada toda ella por la comprensión de lo político como la “distinción amigo-enemigo”. A ella pertenece también la teoría del Estado de Hegel.

⁹ Claro que esa grandiosa figura tiene un pero, pues la totalidad ética del Estado es una totalidad en minúscula. No se puede cerrar los ojos, en efecto, a la evidencia de que junto a un Estado hay otro y otros muchos. La relación entre ellos no es de eticidad alguna sino de pura enemistad, de rivalidad, de conflicto o, como ahora se dice, de competitividad. “En la relación de los Estados”, dice Hegel en su *Filosofía del derecho* “...entra el juego sumamente animado de la particularidad interna de las pasiones, intereses, finalidades, de los talentos y virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio”. Por eso, si se quiere hablar de “totalidad ética” con mayor rigor habría que pensar en una figura superior al Estado, que no será una federación de Estados, sino “la historia universal como tribunal del mundo”. Allí donde los Estados pueden resolver racionalmente sus conflictos y reconciliarse en la sede de la historia universal. Lo importante de esta reflexión no es la utopía de un gobierno mundial, sino la imposibilidad de que dos Estados se reconcilien, pues, por definición, se tienen declarada la guerra, como si sólo pudieran constituirse en pueblo, negando al otro pueblo.

con los de la colectividad. Eso significa que, de puertas adentro, los miembros del Estado están obligados a la solidaridad, pues lo que ahí pasa es cosa de su libre voluntad. Si nos preguntamos por qué, ante una catástrofe en Andalucía, por ejemplo, el Estado español tiene que hacerse cargo de los problemas que puedan surgir y responder en justicia, y ante una catástrofe en Marruecos, que sólo está a dieciocho kilómetros, el Estado español se siente satisfecho con algún gesto de caridad, la explicación hay que buscarla en esa idea del Estado como “totalidad ética”: lo que ocurre dentro de él nos incumbe porque de alguna manera lo que ahí suceda depende de nuestra voluntad; lo que ocurra en otro Estado ya no nos incumbe, pues la ética política es de fronteras para adentro. Con los de fuera es asunto de otro negociado, el de la caridad. Notemos que si el Estado es una “totalidad ética”, no hay criterios morales superiores al Estado. Gracias a ese título, el Estado segrega necesariamente una especie de “nacionalismo ético”: lo bueno se identifica con lo que conviene al propio pueblo, a la propia etnia, que es la encarnación del concepto de *amigo*.¹⁰

b) Si esto es así, reflexionemos sobre las consecuencias que de ello se derivan para aquellas teorías universales morales, tales como los derechos humanos, que se fundamentan en elementos extraños a la tríada Estado-nacimiento-territorio.

Me permito decir que para la política moderna, pese a toda la fanfarria retórica dominante, los famosos derechos humanos son inaceptables, incomprensibles porque no hay más derecho que el que se funda en y que reconoce el Estado. Si el hombre tuviera algún tipo de derecho por la sencilla razón de ser hombre, lo tendría sin que el Estado tuviera nada que objetar. Pero, como bien decía aquel ministro español de Asuntos Exteriores, Abel Matutes, a propósito del Ejido, “para el Estado el inmigrante sin papeles, no existe”.¹¹ Coincide con lo que decía Hannah Arendt, a la vista de aquellos millones de seres que antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, deambulaban sin sentido buscando una patria de acogida: quien se presentara ante cualquier gobierno sin papeles estaba perdido, pues “el mundo no halló nada sagrado bajo la abstracta desnudez del ser humano”.¹² Para el mundo, para los políticos, para el Estado, la dignidad humana, sin papeles, no vale nada.

¹⁰ Lo que quiero decir es que el ataque a la necesaria universalidad de la moral no se da sólo en el nacionalismo étnico (vasco, por ejemplo) sino también en el nacionalismo del Estado (españolismo). La única diferencia es que el Estado puede constar de dos o más etnias, mientras que los nacionalismos se quedan en una. Pero las etnias de un Estado son las que son y no son las que vienen de fuera.

¹¹ Véase mi artículo “El campo del moro”, en *El Periódico de Catalunya*, núm. 12, febrero, 2000.

¹² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* III, p. 434.

No son *boutades* sino la interpretación políticamente correcta de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Cabían dos interpretaciones: que sólo tienen derechos humanos los que son ciudadanos (es la políticamente correcta) o que se tienen derechos ciudadanos por el hecho de ser hombres (la que los Estados no quieren ni ver). No hay nada que ponga más en evidencia las desnudeces del Estado que el indocumentado, por eso habría que considerarlo como la figura política que más da que pensar en nuestro tiempo. El indocumentado —ya sea inmigrante ilegal, apátrida, refugiado o exiliado— pone al descubierto la falacia de la figura del ciudadano. La ciudadanía, en efecto, no se basa en ninguna dignidad ínsita al ser humano por el hecho de nacer humano, sino que es un reconocimiento del Estado, un acto del *imperium*, es decir, nos revela quién decide sobre los derechos humanos: el poder.

Estado e indocumentado se repugnan, por eso los Estados inventaron el campo de concentración, para situar en un no-territorio a gentes sin derechos.¹³ Los campos de concentración no fueron una idea de los nazis sino la solución que los Estados inventaron para resolver el problema de las gentes sin papeles. No parece que desde entonces se haya inventado nada mejor.

El indocumentado no sólo supone un quebradero de cabeza para las políticas de empleo o de escolaridad o de salud de los Estados de bienestar, como estamos viendo cada día, sino que representa el mayor problema político del futuro y, desde luego, el mayor desafío a la figura política del Estado.¹⁴

c) Acabo de mencionar el campo de concentración y quisiera detenerme un instante en él, no para hablar de los judíos (ellos estaban internados fundamentalmente en campos de exterminio) sino de nosotros mismos.

¿Qué es un campo de concentración? Un lugar en el que se ha suspendido el derecho, los derechos, es decir, es el lugar del estado de excepción. Cada vez se habla más, en filosofía política, del campo como símbolo de la política moderna. Es una tesis muy osada, pues parece que queremos comparar a la democracia liberal con el fascismo. Eso sería una exageración y, desde luego, un insulto para las víctimas de los campos. Ya hubieran desea-

¹³ Joaquín Xirau ofrece un testimonio revelador. Cuenta que acompañó a Antonio Machado y a su anciana madre en su salida de España, cuando las tropas franquistas entraron en Barcelona. Fue un viaje a pie, lleno de calamidades. Cuando llegaban a la frontera francesa con lo puesto y sin papeles quedaban a merced de la policía francesa “que recogía a los españoles indocumentados para llevarlos a un campo de concentración”. El grupo de Xirau y Machado se salvó porque aquél llevaba un papel salvador: una invitación de la Sorbona para dar una conferencia. Cf. J. Xirau, *Obras completas I*. Barcelona, Anthropos, 1998, pp. LIX y LX.

¹⁴ Cf. G. Agamben, “Política del exilio”, en H. C. S. Gorski, *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 82-92.

do para sí las reglas de juego, incluso las más mezquinas, de la democracia liberal.

Y, sin embargo, no conviene desechar tan rápidamente esa osada tesis, pues lo que se quiere decir no es que las reglas de juego explícitas sean iguales, sino que hay una serie de supuestos implícitos cuya presencia explicaría por qué es tan corto y tan cómplice el espacio que media entre el fascismo y el liberalismo. El sociólogo Zygmund Baumann suele decir que lo grave del holocausto no es que sucediera una vez, sino que cualquiera de nosotros puede convertirse en verdugo. Enumeremos algunos de esos supuestos que nos habitan:

- El liberalismo, ¿es una apuesta por la libertad o por la seguridad del cuerpo y de los bienes? Según Foucault,¹⁵ el liberalismo usa de la libertad como combustible de un sistema en el que lo importante es el equilibrio entre libertad y seguridad. Lo que el liberalismo hobbesiano pretende es garantizar la seguridad de personas y bienes.

Hoy se presenta al liberalismo como la antítesis del fascismo. Es una tesis apresurada. Recordemos que: el fascismo convivió con el liberalismo económico; que el fascismo sedujo inicialmente a muchos liberales; que el liberalismo cayó como un castillo de naipes ante el primer envite del fascismo, de ahí el prestigio del comunismo entre los intelectuales progresistas pues era el único capaz de frenar la barbarie fascista, por no citar la tesis de Marcuse que habla de la profunda complicidad entre liberalismo y fascismo.¹⁶

- La relación entre progreso y barbarie. A primera vista son antagónicos, pero quizá sean cara y cruz de la misma moneda. Tienen algo en común: el progreso acepta el costo humano como precio del bienestar de futuras generaciones; la barbarie es la reducción del hombre a nuda vida. "No hay un solo documento de cultura que no lo sea también de barbarie",¹⁷ dice Benjamin. No quiere decir que sean lo mismo sino que no sabemos avanzar más que sobre las espaldas de los vencidos.
- La parcialidad de las lecturas de la historia. De lo dicho anteriormente se desprende que hay dos lecturas muy diferentes de la misma historia: lo que para el vencedor es progreso, para el vencido es barbarie; los costos históricos, que para el vencedor son una anomalía provisional,

¹⁵ Curso de Foucault en Le Collège de France, 1983.

¹⁶ Para seguir los vaivenes del liberalismo en el siglo XX, véase Enzo Traverso, *Le totalitarisme*. París, Seuil, 2001.

¹⁷ Lo dice en la tesis séptima de su escrito "Sobre el concepto de historia", en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1973, p. 182.

una excepcionalidad, son, para los vencidos, la regla.¹⁸ Esto significa que la misma historia admite dos lecturas: lo que, desde el punto de vista de los vencedores es progreso, es, para los vencidos, opresión. Para ellos el *estado de excepción* —con lo que esto conlleva— es la regla.

Esta doble visión de la misma realidad es de la mayor importancia pues pudiera ser que las construcciones más bellas, más universalistas de nuestra cultura, fueran de hecho las interpretaciones particulares de los vencedores. Los únicos que no caerían en esa ilusión serían los oprimidos: ellos saben por experiencia que siempre son los paganos de esa particularísima universalidad. Lo preocupante es que sólo conocemos propuestas de reconciliación de los dos puntos de vista, hechas por una parte. Me refiero a las filosofías modernas de la historia, que son ideología de Occidente. Su demostrada parcialidad deja abierta la puerta de una universalidad que no sea excluyente.

- Una vez reconocido que fascismo y liberalismo son, desde el punto historiográfico, radicalmente diferentes, lo que hay que preguntarse es cómo es visto el hombre concreto, el ciudadano, en uno y otro caso. Hoy lamentamos la reducción del ciudadano a cliente, del trabajador a consumidor (*sic* Habermas). Es una tendencia cuyo final quizá apuntaba Kafka cuando analizaba al hombre. Kafka recurría con frecuencia a la metamorfosis del hombre en bicho.¹⁹ Era una forma de señalar esa evolución del *bios* a *zoe*, de la política en biopolítica, es decir, era una forma de señalar la entraña no-humana de la política que conocemos.

La justicia

1. ¿Por qué hablar aquí de justicia? Porque es la sustancia de la política. Al menos hay una tradición de filosofía política para la que política equivale a justicia. Para Aristóteles²⁰ la política es la manera de resolver un conflicto fundamental de la sociedad: el enfrentamiento entre pobres y ricos. Porque resulta que pobres y ricos “son los dos partidos de que se compone la sociedad” (1318a) y la política consiste en hacerles convivir, una ardua tarea, pues “los débiles siempre buscan la igualdad y la justicia, mientras que los más poderosos no se preocupan en absoluto de ella” (1318b). Mas no se puede

¹⁸ “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos”, dice W. Benjamin, tesis octava, *idem*. p. 182.

¹⁹ La *Metamorfosis* comienza así: “Una mañana, tras un sueño intranquilo, Gregorio Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto”.

²⁰ Remito a Aristóteles, *Política*, libro IV, cap. III.

decir en menos palabras: la política consiste en hacer justicia, pero la justicia sólo parece interesar a quienes padecen la injusticia. Aristóteles no se fía de la idea de justicia que tengan los ricos; prefiere partir de la experiencia de la injusticia. ¿Cómo hacer para que los que crean la injusticia se impliquen en la justicia? Sólo hay dos caminos: o que éstos nos digan cómo entienden la justicia y que quien padece la injusticia lo acepte (que es lo que suele ocurrir) o que lo digan los que sufren la injusticia (que es lo que nunca ocurre). El primer camino tiene el inconveniente de que puede que nunca se enteren en qué consiste la injusticia; y, el segundo, de no llegar nunca una teoría de la justicia. Pero lo que no hay que perder de vista es que la política no se ocupa de una vaga convivencia sino de la existencia justa. Lo dijo Aristóteles y lo repite ahora Rorty, con su habitual franqueza: “las cuestiones políticas centrales giran en torno a las relaciones entre ricos y pobres”.²¹

2. La justicia se ha convertido en las últimas décadas en un tema mayor de la filosofía política, lo que debería incitar al optimismo. Ya no es tratada como una mera virtud, como hacían los antiguos; ahora es mucho más: es el fundamento que legitima la política. Como dice Rawls “el objetivo primario de la justicia social es la estructura básica de la sociedad”.²²

No de cualquier sociedad, sino de la sociedad moderna, que es *plural*. ¿Cómo alcanzar criterios comunes de justicia si cada cual tiene una idea distinta de lo que es bueno y malo? Sólo si esos criterios son racionales, que es tanto como decir *universales*. Y ¿qué es lo racional en un mundo tan variopinto? No hay que buscar lo racional del lado del contenido, de los sustantivos (que son muy particulares) sino del lado del procedimiento, un procedimiento neutro e imparcial, que dé juego a todo el mundo. Hay que cargar la suerte, pues, sobre el momento deliberativo, sobre el proceso de decisión.

Las justicias modernas son deliberativas o procedimentales. A las teorías de la justicia que priman el procedimiento se les llama liberales, se prohíben “cualquier jerarquización de las diferentes concepciones de la vida buena que se pueda encontrar en la sociedad”.²³ Propio, pues, de las teorías liberales es una concepción *neutra e imparcial* de la justicia respecto a las distintas concepciones de la vida buena. El pobre, si quiere ser justo, tiene que olvidarse de su pobreza y el rico no tiene que hacerse eco ni de su mala conciencia. Hay que ponerse una venda ante los ojos —el *velo de la ignorancia*, dice Rawls.

Ahora bien, si los criterios de justicia son la neutralidad y la imparcialidad, estamos reduciendo la justicia a un reparto de la libertad. Decimos, en efecto,

²¹ R. Rorty, “Utopías globales, historia, utopía”, en *Pensamientos de los confines*. Buenos Aires, núm. 1, segundo semestre, 1998, p. 115.

²² John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985, p. 75.

²³ Philippe van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993, p. 197.

que los criterios de justicia tienen que ser racionales. La racionalidad en un mundo moderno (es decir posmetafísico y plural), consiste en intervenir simétricamente en el proceso de decisión. Es la hora del “discurso”. Se trata de salvar la igualdad en la decisión, pues sólo así se salva el sacrosanto principio de autonomía del sujeto. En efecto, si yo tengo que decidir presionado por esto o aquello, no soy libre; y de poco vale mi libertad si resulta que no vale lo mismo que la de los demás a la hora de decidir. Así que lo importante en esto de la justicia es conseguir unos criterios de lo que sea justo o injusto que valgan para todos; para que eso sea posible, tienen que ser decididos por todos en igualdad de condiciones; para decidir en igualdad de condiciones todos tienen que disponer del mismo grado de libertad, todos tienen que estar igualmente liberados de presiones, experiencias, prejuicios. De lo dicho se deduce que la igualdad es fundamental para la justicia, pero esa es una igualdad que no tiene nada que ver con “las desigualdades sociales”, sino que se refiere a la libertad. Igualdad en la libertad. Ahí tenemos reducida la justicia a libertad.²⁴

3. Pero la justicia no es un asunto de libertad sino de pan. Pan y libertad no son incompatibles, por supuesto. Van juntos. Pero con un orden. Dice Bloch: “el estómago es la primera lamparilla en la que hay que echar aceite” y “el hambre y el amor ponen al mundo en movimiento”. Pero en ese orden. Si la justicia se reduce a un problema de libertad, habremos despolitizado la política. Eso explicaría por qué se ha abaratado tanto la democracia. Desde 1989 se han creado veintidós nuevos Estados y todos son democracias liberales. Más aún, lo son no en contra sino con el beneplácito de los países más ricos y poderosos del mundo. Ése es el hecho sorprendente. Hasta hace poco tiempo, los Estados poderosos recelaban de las nuevas democracias (pensemos en la animosidad de Estados Unidos respecto a la democratización en los países pobres, en los años cincuentas y sesentas). Ahora las apoyan a bombo y platillo. Quizá se entienda el cambio de actitud si examinamos lo político de las nuevas democracias liberales y lo comparamos con las antiguas democracias. Durante mucho tiempo, en efecto, la democracia era una exigencia fuerte porque al concepto de libertad en política iba unida la idea de un reparto del patrimonio nacional entre todos los miembros de la sociedad democrática. Decir democracia era reconocer que el Estado no eran unos pocos, sino que a él pertenecía toda la sociedad. Para decirlo breve y pronto: en esas democracias la idea de libertad iba unida a la de justicia. Las nuevas democracias libe-

²⁴ S. Nino lo señala oportunamente cuando al resumir a estas teorías liberales dice que “la justicia consiste en una distribución igualitaria de la libertad”; véase “Justicia”, en E. Garzón Valdés y F. J. Laporta, eds., *El derecho y la justicia*. Madrid, Eiaf/Trotta, 1996, p. 478.

rales ya no tienen ese problema desde el momento en que hasta la justicia es un asunto de libertad. “El mundo tendrá hoy, como agudamente decía Mayor Zaragoza siendo director de la Unesco, más libertad pero menos democracia”.

4. En la medida en que nos interese la política material hay que reivindicar la justicia con contenidos materiales. En la reflexión sobre la política hemos dejado al hombre reducido a puro cuerpo, animalizado. Pues bien, la respuesta a esa situación o amenaza es la “existencia justa”, la justicia en la existencia. ¿Qué podemos entender por justicia?

a) En primer lugar, algo que no tiene que ver con derecho. El derecho no es justicia. El derecho es violencia porque es impositivo, coactivo, único. Eso le lleva a una insuficiencia moral, por eso distinguimos casi instintivamente entre legalidad y legitimidad. Una decisión puede ser todo lo legal del mundo y sin embargo ser inhumana. La legitimidad requiere un *plus*, un *plus* moral.

No olvidemos, además, que el derecho no tiene por objetivo hacer justicia sino decidir. Lo importante es acabar con un conflicto dictando sentencia. *Roma locuta causa finita*. Lo importante es que el juego siga. Eso lo saben muy bien los jugadores de fútbol ingleses que no discuten las decisiones arbitrales: saben que para que el juego pueda seguir hace falta tomar una decisión y acatarla. La sentencia no tiene que ser justa; tiene que ser válida y la validez no la da la verdad sino el respeto al procedimiento. No hay que buscar pues la justicia primordialmente del lado del derecho, de las leyes, del Parlamento, del Estado.

b) La justicia es el reconocimiento del valor absoluto del singular. Por ahí empieza la justicia. Eso significa, en primer lugar, que nadie es carne de cañón, ni costo del progreso, ni cobaya de experimentación. Se afirma el valor absoluto de la vida individual. Por eso justicia se opone a toda filosofía *progresista* de la historia (la que coloca al progreso como objetivo de la humanidad) y también a toda teoría *abstracta* de justicia (la que pide que ignoremos la propia experiencia de injusticia).

Toda teoría moral que declare insensata, es decir, carente de sentido, la experiencia concreta, es perversa. Esta crítica es aplicable a los derechos humanos que nos hablan de que todo hombre, independientemente de su color o condición, es igual al otro hombre porque todos tenemos la misma dignidad. Es un planteamiento ideológico, pese a su buena intención, porque habida cuenta de que no somos iguales de hecho, sólo podemos decir que lo somos si frivulizamos la situación de hecho. Los derechos humanos crean buena conciencia cuando lo que tendrían que crear es indignación. No debemos hablar de *derechos* humanos porque la palabra *derecho* connota un reconocimiento legal (por el hecho de ser hombres) que no se da nunca; habría que hablar de una exigencia moral a la igualdad, etcétera, pero partiendo de la desigualdad real.

Y no es, desde luego, poca cosa porque si partimos de la experiencia de la injusticia, a la hora de hacer una teoría de la justicia, lo que queremos decir es que la justicia ni hay que importarla del mundo ideal, ni hay que transportarla a la abstracta construcción de una “comunidad ideal de diálogo”. La justicia es respuesta material a la experiencia de injusticia.

c) La afirmación del valor absoluto del singular lleva consigo otra grave consecuencia: la actualidad o vigencia de las injusticias cometidas en el pasado y que no han sido saldadas.

Para la justicia las injusticias no prescriben por mucho tiempo que haya pasado ni porque el deudor se declare incompetente. No prescriben las injusticias cometidas contra o por nuestros abuelos por dos razones. Imaginemos, en primer lugar, que el crimen prescriba porque han pasado unos años, ¿qué impide entonces que el crimen se repita? Si prescribe el crimen es porque hay que facilitar la vida de los vivos, pero si sólo importa la vida de los vivos ¿por qué va a parar el criminal de matar si lo que importa es negociar con los vivos que queden?²⁵

La segunda razón es la aparición de la memoria en política. Si la política sólo tuviera que lidiar con el derecho, podía permitirse el lujo de cancelar el pasado, creando la figura de la prescripción. Pero resulta que en política, como en cualquier otra actividad humana, también interviene la memoria y ésta abre lo que el derecho cancela. La memoria da a la política un inevitable tono de duelo.

La memoria es un componente fundamental de la justicia. Ésta es una vieja convicción que no por olvidada es menos cierta. El peso de la memoria está presente en los mitos fundacionales de la moderna política. Recordemos cómo Rousseau y Kant reelaboran el mito del paraíso, de la expulsión del paraíso: la humanidad vivió una etapa de su vida en la inocencia y el bienestar natural; de esa fase se sale cuando el hombre hace uso de su libertad e inteligencia. Es la caída. ¿Qué quieren decirnos? Que este mundo nuestro lleno de conflictos y desigualdades es producto de nuestra libertad y que tenemos que asumir esa responsabilidad. ¿Cómo? A través del contrato social que debería intentar, desde la libertad, reconstruir modestamente la convivencia que una vez tuvieron como don de la naturaleza. La memoria nos obliga a hacernos responsables de las desigualdades existentes porque son cosas del hombre, de nuestros abuelos, que nosotros heredamos. Si las desigualdades son injusticias porque han sido causadas por el hombre y nosotros las hemos heredado, no

²⁵ Esa lógica la entienden bien los terroristas que les da lo mismo matar dos que doscientos porque saben que, a la hora de negociar, lo decisivo es la vida de los vivos. Y éstos están dispuestos a pagar cualquier precio —ofreciendo la amnistía y el perdón— a cambio de la seguridad de la vida de los vivos.

basta con crear un orden social racional y libre. Hay además un problema de injusticias respecto al pasado.

¿Qué se deduce de todo ello? Que si las desigualdades actuales son injusticias, entonces el tiempo forma parte de la política y también el espacio. No sólo es justo que Pinochet tenga que rendir cuentas fuera de Chile (universalidad espacial) sino que cualquier juez puede exigir a un contemporáneo responsabilidad por injusticias pasadas y heredadas (universalidad temporal). Realmente, lo que se opone a memoria no es olvido sino injusticia.

Educación

¿Y qué tiene que ver la política y la justicia con la educación?, ¿es acaso la guinda de la tarta o es una pieza clave de la política tal y como aquí ha quedado insinuada, es decir, como “existencia justa”?

Los especialistas en educación saben perfectamente que la educación está al servicio de valores sociales que no define la propia actividad educativa sino que los presupone. Mientras preparaba estas notas he tenido que revisar las *Obras completas* de Joaquín Xirau, un gran filósofo catalán, muerto en el exilio. Como buen institucionista, amigo y discípulo de Bartolomé del Cossío, buena parte de su obra está dedicada a la educación, a definir los fines de la educación. Este asunto, que ocupa el segundo volumen, es incomprensible sin el primero, en el que Xirau ejerce de filósofo riguroso. Piensa la educación desde su visión filosófica del mundo. Es una manera de señalar que la educación está en función de valores previos. ¿Cómo educar en política y en justicia, tal y como aquí han sido planteadas, es decir, no como politización sino como ejercicio responsable del ser humano que no renuncia a la razón ni a la moral en la construcción de la vida pública?

1. Se me ocurre pensar que el lugar de la educación es ese punto en el que se pierde la experiencia y comienza el conocimiento, el mundo de los conocimientos, de los conocimientos que tanto preocupan a los padres y a las autoridades políticas. La educación debería consistir en aprender lo que procede para ser un buen ciudadano y un hombre de provecho, pero sabiendo que partimos de una inmensa pérdida, pérdida que ningún conocimiento podrá llenar ni sustituir. Esa pérdida consiste en haber identificado la sabiduría con el conocimiento científico que se ha convertido en el primer analogado del saber. Vale aquí lo que decía Horkheimer a Paul Tillich: “que la ciencia es estadística y al conocimiento le basta un campo de concentración”.²⁶ La sabi-

²⁶ *Apud* Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Múnich, Hanser, 1986, p. 355.

duría puede nacer y crecer en la experiencia, sobre todo en la experiencia negativa.

2. Que quede claro que no se trata de re-construir la experiencia perdida. Si esa experiencia estuvo una vez ligada al *trivium* (lógica, retórica y gramática), de poco vale dar más clases de latín o de filosofía o rescatar las humanidades tal y como una vez fueron. La era del relato ya pasó.

3. Eso no significa que nos tengamos que resignar con la transmisión de conocimientos útiles. Lo que nos queda o nos puede quedar es la conciencia de que la vivencia no es experiencia, ni el conocimiento es sabiduría. Lo que nos queda es la posibilidad de redimensionar lo que sabemos en un horizonte abierto. Quiero decir lo siguiente. Lo que se pierde en la forma adulta, madura o ilustrada del conocer es la infancia. In-fancia significa sin-lenguaje. En la infancia no hay lenguaje. Y cuando el hombre llega al lenguaje expulsa a la infancia. La infancia tiene que salir del lenguaje. El hombre, cada vez que habla, silencia, acalla todo un mundo sin palabras. Esa es la violencia del lenguaje que todo lo quiere poseer. La palabra es *ratio* y *verbum*. Ambas, también la *ratio*, no pueden convivir con la infancia.

Ahora bien, saber que hay in-fancia, es decir, una zona de experiencia prelingüística, lleva consigo saber que el lenguaje no lo es todo, que hay hombre más allá del *verbum* y de la *ratio*. La infancia no es sólo una edad sino también una dimensión de lo humano, una dimensión particularmente presente en tiempos de pérdida de experiencia.²⁷ En tiempos de apoteosis del lenguaje (la moderna sabiduría es el *logos* científico, la política es Parlamento, la ética es discursiva, etcétera) no es fácil hacer valer el silencio por muy elocuente que éste sea. Pero esa sería la tarea de la educación: hacer valer la in-fancia como transcendencia del adulto. La in-fancia rebaja los humos del lenguaje al decirle que antes del lenguaje hay un silencio y que como no todo es lenguaje, después de haber dicho todo, queda lo más importante: lo que no se puede decir. El silencio al que nos referimos es el socrático: el que aparece después de haber dicho todo lo que hay que decir. Esa remisión de la palabra al silencio es posible gracias a la memoria del testigo que es la voz de los sin voz. Esa tarea, según Aranguren, era lo propio del *intelectual*; digamos que es lo propio del *testigo*.

4. Hubo un tiempo en que la educación, atenta a la etimología, se entendía como extracción de lo que cada cual llevaba dentro. Habría que reinterpretar la metáfora: lo que hay que sacar fuera y poner en evidencia es lo que no somos, lo que está ausente del ser que creemos ser. Ese giro hermenéutico debe afectar a la metáfora reina del conocimiento: para los griegos el conoci-

²⁷ Sobre este particular, véase G. Agamben, *Enfance et histoire*. París, Payot, 2000.

miento era una visión, una *theoría*. La imagen de la visión evoca una luz interior que ilumina lo que nos rodea. Uno ve conforme a la luz que lo ilumina. Pero con la visión no salimos de nosotros mismos aunque podamos ver hasta muy lejos.

Aquí estamos abogando por un tipo de saber que nos viene de afuera, que nos invade, nos altera. La metáfora de ese saber sería el oído no el ojo, la escucha y no la visión. La educación como atención a lo que no somos, ni tenemos, pero sin lo que posiblemente no nos logremos. Educar sería hacer de cada ser humano un testigo que da constancia y validez de lo que queda silenciado en la palabra o en el conocimiento que circula por las autopistas de la información.

Filosofía del límite o pensar en el vértigo

Blanca Solares

El derrumbamiento del socialismo soviético, la guerra de los Balcanes, el obstinado resurgir de los fundamentalismos religiosos y las ideologías xenofóbicas, la creciente reificación de la inteligencia a través de los *mass media*, para no hablar del crónico sismógrafo de la miseria que atenaza a dos terceras partes del planeta, en la actualidad, parecen corresponderse con el desmoronamiento *de-constructivista* y el vano intento de una restauración ilustrada que acorralan en las últimas décadas al discurso filosófico.

El paradigma de la comunicación forjado en Alemania por J. Habermas y sus buenos deseos de una “comunidad de comunicación ideal”, a manera de correctivo de una razón plenamente instrumentalizada —que, por contraste, no viene sino a poner de relieve la fuerza del diagnóstico “negativo” de los viejos maestros frankfurteanos, T. W. Adorno y M. Horkheimer—, de una parte; y, de otra, el amplio espectro posmodernista de un “*pensiero débole*” empeñado en la disolución de la razón ilustrada a través de una ensayística aleatoria e irónicamente complementaria a la estrategia global, constituyen el doble fuego cerrado en medio del cual a la filosofía, una vez fracasados sus “metarrelatos”, sólo le quedaría completar, de modo penoso o con decoro, la autoaniquilación proclamada por sus enterradores, al lado de la agonía del arte y de la historia.

Es en ese rápido y crudo trazado de la situación filosófica que, en los últimos años, ha comenzado a hacerse presente de manera insistente el nombre de uno de los filósofos más peculiares en el ámbito de la filosofía hispana de este cambio de siglo, Eugenio Triás, autor de más de una veintena de libros, ganador del Premio Anagrama de Ensayo por su obra *El artista y la ciudad* (1976), del Premio Nacional de Ensayo, en 1982, por su libro *Lo bello y lo siniestro* y, en 1992, del Premio Internacional Friedrich Nietzsche, en Italia, por el conjunto de su obra, premio concedido, antes también, a K. Popper, R. Rorty, E. Severino y J. Derrida.

Es con relación a uno de los temas más complejos dejados pendientes por la teoría crítica, la *dimensión religiosa* del ser humano estrechamente vinculada con la filosofía, la estética y el *símbolo* que se abrió mi interés por *La edad del espíritu*, libro que —junto con el *Tratado de la pasión* (1979)—, es quizá la obra más conocida de Eugenio Trías y que no sólo agotó su primera edición en un mes, sino que está a punto de agotar la tercera y anuncia ya la cuarta.¹ Dificilmente puede uno salir del primero de los libros de *La edad del espíritu*, pues en realidad son tres, sin sufrir una especie de vuelco en nuestra concepción de la historia humana y su futuro posible, mejor si se hace, como lector consecuente, la lectura de toda la obra. Sin embargo, no es un análisis de este libro lo que me propongo en estas líneas, sino intentar explicar por qué, desde mi punto de vista, el pensamiento de Eugenio Trías constituye una de las visiones del mundo más consistentes e importantes de este cambio de milenio, en la medida en que no sólo retoma la herencia del “pensar negativo” contemporáneo y rebasa con creces tanto la teoría de la acción comunicativa como la “disolvenca posmodernista”, sino en que logra una verdadera recreación del discurso filosófico clásico y una renovación del pensamiento filosófico moderno.

De esta capacidad de recrear incluso su propio discurso, se podrá ser testigo, si se tiene la suerte de poder asistir a los seminarios del autor. Y es que Eugenio Trías no es un académico, ni un erudito profesor que llega a exponer su pensamiento y termina con brillantez la sesión, sino un auténtico filósofo, es decir, alguien que asume la aventura de pensar como riesgo y el compromiso para con ella como destino. Si los sofistas, esos pensadores que exponían sus ideas en el seno de la *polis*, enseñando a reflexionar, sabían que la filosofía era enseñanza, *paideia*, pedagogía, para la que era necesario contar con un maestro, Eugenio Trías asume este lugar, hoy atípico, sin remordimientos ni inseguridades de ningún tipo, con la plena conciencia de que el pensar se juega tanto en la exposición como en la asunción de ese difícil rol de suscitar, provocar y guiar a otros en el camino del conocimiento con el único fin de que cada uno pueda realizar su experiencia propia. Es esa atmósfera fascinante y de alta tensión, la que se respira en sus seminarios, tanto como el aire que anima su presencia.²

¹ En 1995, publiqué un homenaje póstumo a *Dialéctica del iluminismo*, de Adorno y Horkheimer, *Tu cabello de oro Margarethe. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad* (Porrúa). Destaco la importancia fundamental de este análisis de la modernidad pero marco también lo que entiendo por “aporías” del pensamiento crítico, respecto de las cuales la reflexión sobre la dimensión simbólica de la cultura de Trías, me parece, abre un horizonte radical.

² El presente trabajo intenta una síntesis escueta del complejo “sistema” de pensamiento de la filosofía del límite, elaborado a lo largo de más de veinte años por E.

Si hubo un momento en el que el discurso filosófico parecía agotado, la *filosofía del límite* de Eugenio Trías abre, por contraste, un vasto horizonte y nos muestra, sobre todo, que para acceder al reto de la *episteme*, a esa “ciencia que se busca” desde el origen griego de la filosofía, será necesario una autotransformación, hacerse de una *actitud* menos cerrada a lo desconocido, lo inconmensurable, el fundamento de todo cuanto existe, *eso que somos* y que nos constituye, llámesele *a priori*, *absoluto* o *Dios*, como en las tradiciones religiosas de las que la filosofía moderna se esfuerza en separarse, descartándolas como mera evasión *metafísica*, para abrirse, a esa *terra ignota* y acceder a la dimensión *trágica* de la existencia. No se pretende, pues, construir una nueva *episteme* que restaure el primado de una “ciencia filosófica” sobre todo saber y hacer, ni mucho menos de aceptar que sea la ciencia moderna fundada en la técnica, la que ocupe ese lugar, sino de cobrar conciencia, en el hacer filosófico y reflexivo de la propia experiencia de que en el *logos*, *pensar-decir*, como Trías lo define, se cifra la dimensión *trágica* de un *conocimiento* enroscado en la aporía y la paradoja radical del “ser del límite” como *límite*.

Cabe así comenzar nuevamente por el principio. Contestar de nueva cuenta a la pregunta y “¿qué es la filosofía?” Con relación a su *contenido temático* no hay consenso. Sobre todo en nuestro siglo, son numerosas las objeciones críticas en contra del modo tradicional de entender a la filosofía, en tanto reflexión de “el ser como ser” o el conocimiento de “el ser mismo” —*autó tón*, desde Parménides y Aristóteles—, en nombre del miedo a recaer en la metafísica y la tarea de acabar con todo intento de trascendencia, en la que parece sumida la modernidad en marcha. Esta postura es, sobre todo, un rasgo tanto de la filosofía analítica como de la filosofía dialéctica y el materialismo dominantes en nuestros círculos académicos. No obstante, la filosofía tampoco puede desprenderse tan fácilmente de la misma pretensión que le da vida, la de comprender lo que puede entenderse por *existencia*, su vocación de arribar a un horizonte de sentido radical donde se deciden las cuestiones que se suscitan en los fundamentos mismos de todo conocimiento y todo lenguaje y que no pueden sino llamarse *ontológicas*.

La “filosofía del límite” configura en nuestro contexto una *inauguratio*, funda una nueva manera de comprender al ser, una nueva forma de entender eso que llamamos *hombre*. Y no se trata de que los elementos que configuran la noción del ser que la filosofía del límite plantea no hayan sido nunca antes expuestos, sino de que en filosofía, como dice E. Trías, toda *innovación*, en

Trías. Esta síntesis fue discutida por el autor en los seminarios privados y académicos realizados a lo largo del 2000-2001 en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, mismos a los que tuve la suerte de asistir regularmente.

realidad, consiste en un *desplazamiento* del centro de gravedad de los conceptos principales hacia otros márgenes, a fin de que pueda aflorar una nueva organización de la conciencia reflexiva, un nuevo cosmos del *pensar-decir* acerca del ser que, por una u otra razón problemática, no articulaba de manera central la comprensión filosófica. Lo propio de la *actividad* filosófica consiste tanto en promover un desplazamiento de esta índole, como en cobrar conciencia de que en ese *pulso* o flexión que se ejerce sobre la trama de las ideas se abate su solidificación. En ello radica toda pretensión de innovación que conlleva de suyo, aquí, el hacerse cargo de la tradición discursiva de la filosofía y conducirla hasta el límite de una nueva proposición.

Hay, sin embargo, otros dos puntos con los que una filosofía con tales pretensiones debe también entrar en relación, en primera instancia con el *dato inaugural* que abre la reflexión, dato o punto de partida que guía el itinerario filosófico y, en segundo, con la elaboración de un trazado de *determinaciones conceptuales* o *categorías* propias.

En ese punto de partida, la proposición filosófica de E. Trías es propiamente la dimensión ontológica de *límite* que encuentra su raíz, dice él, por un lado, en el asombro interrogante que le produce la *inteligencia* de la propia existencia, en todas sus formas de manifestarse, lingüísticas, poéticas, simbólicas, prácticas; y, por otro, la categoría de *libertad*. Ambas nociones, *inteligencia* y *libertad*, interrelacionadas y que competen específicamente a la filosofía, en la medida en que la ciencia se ha ocupado de cuestiones como “el origen del universo” o el desarrollo de la investigación biogenética, pero no del proceso mismo del devenir del *don* de la existencia en *pasión-inteligente*, a la vez que tampoco de esa peculiaridad de ser *imprevisible* de la condición humana en el fundamento de la *libertad*, pues, lo específico del hombre es no estar determinado por ningún tipo de “causa-efecto”, sino por la apertura entre uno y otro de un hiato limítrofe que provoca un principio de indeterminación, incluso más radical que el de la física.³

³ Con relación a la fundación de una ontología del límite y las nociones de asombro, inteligencia y libertad remito al lector a dos de los primeros libros de Eugenio Trías, *La aventura filosófica*. Madrid, Mondadori, 1988 y *Tratado de la pasión*. Madrid, Taurus, 1979, que parecen trazar ya desde hace tiempo las líneas fundamentales de un pensamiento que aparece maduro en su tetralogía fundamental: *Lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991; *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino, 1994; *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino, 1999 y *Ética y condición humana*. Barcelona, Península, 2000.

Filosofía: logos y poíesis

Siempre que se tome, con la intención de una lectura seria, alguno de los libros de E. Trías, sorprenderá la elegancia y la claridad con la que puede exponer los conceptos más complejos. Se echa una vez más por tierra (recuérdese ya a Ortega y Gasset y a María Zambrano) el obtuso tabú de impermeabilidad idiomática del castellano al pensar filosófico, en contraste con el alemán. Pero, si se accede al conjunto de su obra sorprenderá, sobre todo, la perseverancia con la que pacientemente va conectando el desarrollo de un tema filosófico con otro hasta llegar a conformar lo que va apareciendo a lo largo de sus textos como un sistema filosófico contundente. Mucho se ha intentado desacreditar el propósito de “sistema” filosófico. No obstante, el autor se mantiene firme frente a lo que para él es innegociable: “la turgencia del concepto, la formalización arquitectónica y la estructuración de un orden, todo lo oxigenado que se quiera, pero que es lo específico de la filosofía”.

En realidad, la filosofía, para E. Trías, es el desarrollo de una pasión, lleva hasta sus últimas consecuencias. *Filos*: amor; *sofía*: conocimiento. La filosofía o el “amor al saber”, para él, es su *forma argumenta*, de modo tal que la elaboración sistemática de conceptos coincide con el trayecto en profundidad de *La aventura filosófica* exponiéndose como una investigación que es esencialmente *escritura*, una forja *con* y *en* la textura del lenguaje, la materia del pensar. Es la escritura el *lugar* donde el autor da también forma a sus dos más íntimas vocaciones, la poesía y la música. Pues, el pensamiento, para E. Trías, no es nada sin su manifestación en la escritura y la palabra, espacios donde la filosofía encuentra como forma propia de presentarse su proyección poética, arquitectónica y musical.

Desde Platón, haciendo palpable la voz de Sócrates a través de la máscara de signos de sus *Diálogos*, la filosofía es sobre todo escritura, pues no basta el habla para la consumación del acto filosófico, dice Trías, sino que el filósofo ha de ser siempre —en palabras del poeta José Ángel Valente, recientemente fallecido, y que en más de un punto guarda afinidad con nuestro autor—, un escritor al que su vocación le exige, cuando es auténtica, una “relación carnal” con la escritura, la entrega, el cuidado y la disposición de lo que se produce. Pues el pensamiento al *inscribirse* no es un simple proceso espontáneo de expresión o el mero manipular de un utensilio, sino él mismo un quehacer abismático, un reto o una especie de retornante desafío creativo y poético. Y no es que el autor pretenda que filosofía, poesía y literatura pueden confundirse. Por el contrario, es el primero en oponerse a mezclas heterogéneas que liquiden las especificidades tan difíciles de ser alzadas, sino que, para él, la filosofía, desde su raíz, es creación, “incluso, uno de los más altos modos de creación” exigente y complejo. Aclara E. Trías:

La poesía puede proveerse de argumentación filosófica para suscitar su despliegue de imágenes, ritmos y rimas. [...] Pero en filosofía la relación se invierte por necesidad; las imágenes, los sonidos, el repicar de la campana (que anuncia un tiempo anterior a nuestro tiempo de vida) todo ello constituye el material verbal sin el cual no puede levantar el vuelo la voz siempre plural, siempre compleja, en que una propuesta filosófica, unitaria y diversificada a la vez, llega a articularse y desarrollarse.⁴

Más allá del asalto posmoderno del *toto revolutum* entre poesía, literatura y conocimiento, la filosofía debe mostrar, según E. Trías, las diferencias y las distancias, entre unas y otras, para comprenderlas en su constelación precisa como despliegue del *pensar-decir* del hombre en el *límite*. En tanto que es escritura filosófica, como la poesía, se debe a un ajuste de cuentas con la musicalidad de la expresión, las medidas, los ritmos, el desarrollo de un tema, la recurrencia a imágenes para encarnar en la materialidad del texto. Pero lo propio de la filosofía es penetrar en la elaboración conceptual compleja, expresiva y específica de ella con relación a temas tan antinómicos y contradictorios como el hombre, el mundo, el misterio o el enigma de lo que somos y de nuestra propia condición.

Es en este sentido, en el que la escritura filosófica reconduce su propia especificidad en el seno del lenguaje, que puede entrar entonces en conjunción ontológica con las dimensiones arquitectónicas y musicales. De tal manera que, para E. Trías, el encuentro de Nietzsche con Wagner no es casual, sobre todo, si tomamos en cuenta que en filosofía de lo que se trata es de pensar musicalmente, elevando en su ejecución un *tempo* habitable de conjunción entre el ritmo de lo orgánico y la constructiva de lo cultural (tópico al que se aproxima el Lévi-Strauss de las *Mythologiques*) y del que quizá, después de todo, el mismo *principio de variación* de la música sea el que mejor refleje la condición humana, las metamorfosis del ser y, por lo tanto, las variaciones mismas que el pensamiento debe captar y reflexionar. La *poíesis* (el *hacer aparecer* o producir) filosófica se cumple si ésta se muestra y plasma en una materialidad que evoque esa forma musical del ser, si la textualidad filosófica evoca la música que acompaña a la vida, si logra hacernos participar del misterio que entraña lo indescifrable e imprevisible, pues si Dios es algo, es música, diría Nietzsche.⁵

⁴ E. Trías, "Filosofía y poesía", en *El Cultural*, supl. de *El Mundo*. Madrid, 25 de octubre de 2000, p. 3.

⁵ Véase E. Trías, "El instante y las tres eternidades (variaciones sobre temas de Nietzsche)", en Blanca Solares, coord., *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. Barcelona, Anthropos/UNAM, 2001.

La noción de *límite* en su sentido ontológico radical, el *ser del límite*, la “morada del *instante*”, es el lugar donde, en la filosofía de E. Trías, el ser se recrea a través del *principio de variación*, una interpretación de la idea del “eterno retorno” de Nietzsche, el origen no dispuesto, la variación no conocida, la recreación eterna de la existencia. Tarea de la filosofía es exponer el trazado categorial del movimiento que somos: una *recreación o variación* insistente y persistente de ese único tema que constituye nuestra experiencia a cada instante, el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico. “No hay filosofía sin estilo, escritura y creación literaria”. Sin embargo, tampoco la hay “sin gestación de tramas y urdimbres *conceptuales*”, capaces de permear la experiencia y el registro de los latidos de la vida y hasta la generación de una profunda emoción estética y pasional.

La filosofía es “literatura orientada al conocimiento que además se convalida con la forja de conceptos, y por tanto ha de tener un impulso constructivo”. Más en el sentido de una arquitectura del siglo XX, que en el de construcción decimonónica de sistema. “Se trata de la configuración de un entramado arquitectónico donde los conceptos han de estar totalmente hilvanados con las propias expresiones lingüísticas. Esto hace que la filosofía que elaboras sea más difícil y, paradójicamente, más asequible”, pues va mostrando sus avances paso a paso, sin dejar realmente despejado un problema. Así, uno tiene la impresión, después de haber terminado la lectura de alguno de sus libros, de que realmente ha entendido algo, de que en su recorrido algo ha aprendido y se ha aclarado, aunque la sensación sólo sea transitoria y vuelva a tener la necesidad de introducirse en lo que sigue.

Filosofía del límite

Si seguimos la propuesta filosófica de E. Trías descubrimos, de acuerdo a su propio pensamiento arquitectónico y constructivo, un triángulo equilátero: el ángulo superior alude a una propuesta de *ser* como *ser del límite*, los otros dos ángulos inferiores refieren uno a su *sentido, logos o razón fronteriza*; el otro, a lo que está más allá del ser fronterizo y sus recursos de captación racional o conceptual y que, sin embargo, configuran, desde lo irreductible de su repliegue en el misterio, al ser limítrofe en su mismo fundamento, es decir, desde su dimensión *simbólica*.

Cabe destacar que el reconocimiento de la dimensión del ser como *homo symbolicus* o *religioso*, venía siendo ya un tema primordial, sobre todo, en el ámbito de una transversalidad de saberes humanísticos convergentes en un proyecto hermenéutico por el *Círculo de Eranos*, constituido por las destacadas y polivalentes figuras, entre otras, de C. G. Jung, M. Eliade, H. Corbin, G.

Dumezil, E. Newmann, G. Durand, etcétera. Si bien, lo propio del discurso de E. Trías es haber introducido, desde la revisión misma del discurso filosófico y su replanteamiento ontológico, la discusión de los aspectos típicamente desplazados por el predominio del racionalismo ilustrado concebido como progresiva desacralización iconoclasta del mundo.

Lo específico de la propuesta filosófica de Eugenio Trías y lo que la diferencia de otras interpretaciones es que esos tres ángulos, que dan forma a su *triángulo ontológico*, se encuentran íntimamente entrelazados y que si se afecta la interrelación esencial y dinámica que ellos guardan se altera el conjunto de lo que se quiere expresar. Es decir, que al *ser del límite* le corresponde una *razón fronteriza* que no puede ser pensada sino en diálogo con la dimensión simbólica del ser. Y que de la misma manera eso que está más allá y excede el ser, está también en condición limítrofe con el *logos*, a través del cual haya su posible forma de exposición por medio del *suplemento simbólico*, una exposición “indirecta y analógica” o *simbólica*, como diría Kant de lo inconmensurable, pues sólo el *símbolo*, desde la perspectiva misma de Trías, es capaz de decir lo indecible, de acceder a lo inaccesible y dar forma sensible a lo sagrado en las manifestaciones religiosas y artísticas.⁶

Visto de esta manera, la singularidad del pensamiento de E. Trías consiste no sólo en alterar las nociones filosóficas tradicionales relativas al ser, sino en provocar con ello una radical modificación de las interpretaciones filosóficas del mundo al enfrentarlas continuamente a dialogar con sus sombras, esas huellas o cercos de oscuridad que deja la figura de la luz: las sombras de la sinrazón, el pensamiento mágico, el mundo de las pasiones, la estética de lo siniestro o el pensamiento religioso. A la concepción dominante de razón, hoy en día, como “razón comunicativa”, “razón analítica”, “razón dialéctica”, “racionalidad de acuerdo a fines” o “razón instrumental”, enfrenta una noción de *razón fronteriza* en límite con la condición simbólica de la existencia; a los pensamientos fundados en la *doxa* del misterio impenetrable derivado en dogmas de fundamentalismos de todo tipo, enfrenta la rigurosa comprensión de un *suplemento simbólico*, campo y horizonte que se asume en frontera con la razón. A las nociones del ser como “diferencia” o a las diferencias entre ser y ente (Heidegger), así como a toda visión reductiva del ser como *zoon economicus*, enfrenta una noción del ser como *ser del límite*.⁷

En su conjunto, esta concepción del ser como *ser del límite* en constelación triangular con las “dos estrellas binarias” que giran en torno a él, la *razón fronteriza* y el *suplemento simbólico*, definiendo y determinando su campo

⁶ Véase E. Trías, *La edad del espíritu*, primera parte.

⁷ Véase E. Trías, *Lógica del límite*.

gravitatorio, plantea una verdadera lectura crítica al conjunto de la reflexión filosófica actual y nos arroja a la tarea de volver a revisar hábitos de pensamiento y raciocinio que parecían configurar mundos de vida encerrados en sí, unilateral e inalterablemente, tales como los que privan en las concepciones científicas o las propuestas de corte empírico en los estudios del hombre, que a menudo lo reducen a un manajo de condicionantes causales enfocadas sectorialmente.

La *topología* del ser *del límite*, podría quedar brevemente expuesta de la siguiente manera:

- *Cerco hermético* que alude al más allá, el mundo de los muertos, de los no nacidos aún y de los dioses, resguardado en el misterio insondable;
- *cerco del aparecer* o despliegue de los mundos de vida realizándose por la acción y el conocimiento del habitante fronterizo, hábitat y cosmos de la *humana conditio*;
- y *cerco fronterizo*, justamente, el espacio limítrofe donde se destaca la conjunción y disyunción, las claves hermenéuticas o las verdades y potencias que presiden la *unidad ontológica* y existencial entre ambos cercos: el cerco del misterio y el cerco de lo que aparece, doble presión que envuelve y acosa la aventura humana.

Y aquí sí, en un mundo como el nuestro, configurado y puesto en marcha como predominio de la razón científico-técnica, el “descubrimiento” de una razón con alcances fronterizos, provoca un auténtico *revolutum* no sólo en el campo de la reflexión filosófica, sino en el conjunto de los campos del conocimiento humano. Pues si bien, la razón fronteriza puede trazarse su propio recorrido epistemológico tal y como lo muestra E. Trías en su libro *La razón fronteriza*, lo peculiar de ella es “disponer de un privilegiado acceso a lo inaccesible (bien que indirecto y analógico) a través de la provisión simbólica”, misma que pone al alcance del conocimiento.

De hecho, nos señala E. Trías, es necesario advertir que esas dos estrellas binarias que circulan alrededor del ser del límite permiten cada una de ellas un doble y diferenciado recorrido, en total cuatro, que despliega la *topología* del triple cerco del ser del límite al que hicimos referencia:

El *suplemento simbólico* abre el recorrido

1. A la comprensión y experiencia de las formas simbólicas religiosas como puente con lo innombrable y absoluto (*cerco hermético*);
2. tanto como a las configuraciones y elaboraciones artísticas que dan corporalidad al misterio, haciéndolas *aparecer* en el mundo.

Arte y religión son, pues, los dos caminos de acceso privilegiado que abre el simbolismo a la comprensión de la realidad humana, a sus relatos míticos, ritos, sacrificios y expresiones estéticas, como dispositivos y acontecimientos de la cita del hombre con lo sagrado. *Lógica del límite* (1991) y *La edad del espíritu* (1994) son las dos obras del autor dedicadas al desarrollo de estos aspectos de la experiencia del arte y de la religión en la historia de la humanidad.

La *razón fronteriza*, de la misma manera, invita al recorrido de una doble ruta

3. Una estrictamente gnoseológica de conocimiento de los distintos trazos y categorías en torno al ser del límite;

4. y otra que indica su uso práctico, la vía de una posible *ética del límite*, basada en la categoría de libertad, tanto a nivel de la persona como de un *ethos* o concepción cívico-política, dimanada de la inspiración limítrofe del ser.

El primero de estos aspectos se desarrolla en *La razón fronteriza* (1999) y el segundo en *Ética y condición humana* (2000).

Cada una de estas cuatro rutas (religiosa, estética, cognoscitiva y ética) aluden al mismo dato originario de una filosofía del límite. En cada uno de estos trazados, a la vez que se advierte su diferencia, se señala su hermandad. Cada *uno* de ellos guarda uno de los cuatro barrios trazados por la cruz, *horus* y *staurus*, o encrucijada del *axis mundi*, que ordena el cosmos o la fundación de la *Ciudad del límite*. El ser del límite puede trazar recorridos de avenidas dobles y entrecruzadas a través de los cuatro barrios de su ciudad: el religioso, el estético, el gnoseológico y el ético.

A la manera de los rituales fundacionales de la ciudad antigua, el *augur* que atisba en el cielo para trazar a partir de él, sobre la tierra, ejes maestros que guiarán la erección de su ciudad, es ese cruzado, trazado o *templo* que constituye el *ser del límite*, el mismo que proyecta sobre la ciudad fronteriza a través de sus cuatro espacios propios y susceptibles de ser habitados: a través de sus modos de producción (*poiein*), culto religioso, contemplación y conocimiento, o de acción (*praxis*).

La noción más fecunda de este pensamiento, como ya se advierte desde un principio, se nos regala como *límite*. *Límite*, dice E. Trías, espacio de *conjunción/disjunción*, donde lo que más importa es esa barra o bisagra [/] que hace se desborde un cerco y otro en configuraciones lingüísticas. La línea que marca la división entre el mundo, ámbito de lo sensible y lo que está más allá de él, el ámbito indescifrable del misterio o la *morada de las madres* como advirtiera Mefistófeles al Fausto, de Goethe, es la cuerda floja sobre la que se define nuestro destino. El hombre es el límite del mundo, límite entre

la vida física y la existencia humana. El *límite* es el lugar del ser, de la verdad y del sentido. Porque hay *límite* hay inteligencia o *logos*, porque hay límite hay razón y porque hay razón hay condición humana.

Límite, dice también E. Trías, *topos*, espacio que el ser del límite funda a fin de hacerlo *habitabile* —en esto similar al sentido de la expresión romana de los *limitanere*, los pobladores que viven de los frutos cultivados en el *limes*, en la franja fronteriza—, a fin de alzar una ciudad donde pueda llegar a ser él mismo, pues el ser en cuanto ser no se da en el mundo sino en el *límite* entre lo que es y lo que lo trasciende. El *límite* es, pues, ese espacio donde inteligencia y razón se redefinen a partir de sus propios recursos y dimensiones, donde la inteligencia brota, donde la libertad se decide, donde la pasión se renueva y la muerte y la nada acechan.

La noción de *límite* tendrá por todo esto un valor *hermenéutico*, evocará la idea de linde, borde, muro, pero también de acceso, puente y puerta a lo indeterminado. De lo que se trata es, pues, de abrir la noción de *límite* a la reflexión de toda la sobreabundancia de su campo semántico.

El mundo moderno, caracterizado por el predominio de una conciencia cínica de carácter realista y positivista que nada quiere saber de referencias utópicas y que se nutre de desconfianzas y resquemores con relación a todo horizonte de sentido, parece estar dominado por una razón logocéntrica cuyo único deseo fuera el disfrute de ciertas cuotas de “bienestar” en el marco de la sociedad y de la cultura existente. La “razón fronteriza” se reduce a razón instrumental y el “suplemento simbólico” a realidad espiritual desvalorizada y camuflada. Sin embargo, no es el “desencanto del mundo”, como caracterizará Max Weber a la modernidad, lo que singulariza nuestra época, sino la entronización de una razón parcial y la ocultación del *símbolo* como producción de sentido.

La instalación cínico hedonista en las comodidades y el cálculo racional sometido a la voluntad de dominio, generan una visión del mundo sin horizontes, ni perspectivas, ni sentido ético ni estético, así como el propósito compulsivo de desacralizar toda realidad espiritual sospechosa y de erigir al sujeto como el centro absoluto de un mundo que se agota en sí mismo. Son los rasgos de nuestra modernidad en crisis. Es frente a esa falta de horizontes de la cultura moderna, incapaz de unificar nuestras demandas terrenales, con el “gran anhelo” que el hombre es, que la *filosofía del límite* se alza como un homenaje a la vida, a su consistencia enigmática que brota y fluye, a eso que Hölderlin llamaba lo *aorgico* y que no es sino el ser en el *vértigo* de la pasión propia del límite. Como en el episodio del volantinero del *Zaratustra*, de F. Nietzsche, la misma pasión, dice E. Trías, “que acucia y asedia, al que camina con la maroma por la leve cuerda de su existir, avisado del abismo que atraviesa”.

¿Es relevante lo “dado” para la justificación?

Jorge Ornelas Bernal

Introducción

La reciente y predominante tendencia en epistemología por rechazar lo “dado” —la tesis según la cual la experiencia puede funcionar como fuente no doxástica de justificación del conocimiento empírico— se ha convertido en una desbandada. El grave riesgo que se corre con esta postura consiste en que se abandone una importante tesis epistemológica sin antes conocer cuáles son las verdaderas razones que la sustentan, así como las razones por las que resulta ineficiente. Esta creciente tendencia anti-“dado” ha conducido a dos resultados igualmente nocivos para la epistemología: en primer lugar, que no se advierta que la teoría tradicional que pretende superarla comparte con ésta diversos errores y en segundo lugar, que se echen por la borda las motivaciones originales que incitan a apelar a lo “dado” sin antes haber reflexionado acerca de su legitimidad.

Finalmente, quizá la consecuencia más importante de semejante desbandada es que ha colocado a la epistemología en una “oscilación pendular”: en un extremo se reafirma la verdad de la tesis de lo “dado” (fundacionalismo), mientras que en el otro extremo se rechaza radicalmente que la experiencia tenga cabida dentro del juego de la justificación (coherentismo). La tensión existente entre ambas teorías origina la oscilación pendular en tanto que el coherentismo pretende mitigar los excesos del fundacionalismo, a la vez que éste pretende subsanar los defectos de aquél. Tal oscilación ha sido brillantemente descrita por John McDowell:

He sostenido que estamos propensos a caer en una oscilación intolerable: en una fase somos atraídos hacia un coherentismo que no puede dar cuenta del aporte del pensamiento sobre la realidad objetiva, y en la otra fase nos retraemos hacia una apelación a lo dado, misma que

resulta ser inútil. He argumentado que para escapar de esta oscilación, necesitamos una concepción de la experiencia como estados o sucesos que son pasivos pero que reflejan capacidades conceptuales, capacidades que pertenecen a la espontaneidad, en operación.¹

Como lo señala McDowell, un intento por detener la oscilación del péndulo epistemológico podría consistir en elaborar una concepción de la experiencia distinta a la tradicional, una que recoja las legítimas motivaciones de la teoría tradicional por apelar a la experiencia, pero que a la vez esté exenta de todo el carácter mítico que se le ha atribuido a lo “dado”, sobre todo desde que Wilfrid Sellars así lo desentrañara en su célebre *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1963).

El presente trabajo intenta aclarar qué papel desempeña la experiencia dentro del conocimiento empírico. Para ello se aborda la experiencia en tres momentos distintos: la primera parte es un intento por mostrar que, en contra de la desbandada anti-“dado”, las razones que hacen tentador apelar a lo “dado” no son absurdas, sino que responden a preocupaciones epistemológicas legítimas como son el tratar de mantener contacto con el mundo externo y evitar, con ello, quedar a merced del escepticismo. En la segunda sección se analizan los argumentos que muestran que la concepción tradicional de la experiencia como algo “dado” es un mito, por lo que la experiencia no puede funcionar como la fuente de justificación no doxástica que pretende el fundacionalismo. A la vez, en esta segunda sección y siguiendo la tradición que va de Kant a McDowell (pasando por Sellars), esbozo una concepción desmitificada de la experiencia que recoge las legítimas preocupaciones a las que responde la idea de apelar a lo “dado”. Finalmente, la tercera parte es un intento por articular esta concepción desmitificada de la experiencia con un modelo alternativo de la justificación que pueda poner fin a la oscilación epistemológica entre el coherentismo y el fundacionalismo.

Considero que adoptar esta concepción desmitificada de la experiencia conduce a una posición “intermedia” entre los dos extremos de la oscilación epistemológica, desde la que es posible rechazar la dicotomía fundacionalismo/coherentismo.

¹ John McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1994, p. 23. “I have claimed that we are prone to fall into an intolerable oscillation: in one phase we are drawn to a coherentism that cannot make sense of the bearing of thought on objective reality, and in the other phase we recoil into an appeal to the Given, which turns out to be useless. I have urged that in order to escape the oscillation, we need a conception of experience as states or occurrences that are passive but reflect conceptual capacities, capacities that belong to spontaneity, in operation”. (Todas las traducciones de los textos en inglés son mías).

Las tentaciones de lo “dado”

A pesar de que bajo el rubro de lo “dado” puede caer casi cualquier cosa (creencias, universales, proposiciones, primeros principios, etcétera), para los intereses de este trabajo me limitaré a una caracterización “mínima” de lo “dado” como la tesis epistemológica que sostiene que la experiencia funciona como la fuente de justificación no doxástica del conocimiento empírico. Aunque, evidentemente, ésta no es ni la única ni la más fuerte caracterización de lo “dado”,² tradicionalmente se le ha asociado con las sensaciones, impresiones o *sense data*. En el presente apartado me concentraré en hacer más explícita esta caracterización mínima de lo “dado”.

Considero que la pregunta principal a la que se debe intentar responder es: ¿Qué papel desempeña la experiencia dentro del conocimiento empírico? Frente a esta pregunta los defensores de lo “dado” responderán que la experiencia constituye la fuente no doxástica de justificación de todo el conocimiento empírico. Es decir, la experiencia desempeña el papel de fundamento epistémico sobre el que recae todo el proceso de la justificación. La experiencia puede funcionar –afirman– como fuente de justificación no doxástica porque su propia justificación es no inferencial, es decir, no involucra a otras creencias. La experiencia no requiere justificación inferencial sino que simplemente consiste en el hecho de aprehender directamente los *sense data* que nos son “dados” en la experiencia (sensaciones, impresiones, etcétera). De esta manera, los defensores de lo “dado” se encuentran comprometidos con un modelo fundacionalista de la justificación, es decir, consideran que el conocimiento presenta una estructura “piramidal” donde los *sense data* se encuentran a la base porque poseen justificación no inferencial (se autojustifican) y la capacidad de transmitir esa justificación de manera lineal al resto de las creencias que conforman la estructura piramidal que presenta el conocimiento.³

² El propio Sellars establece, a partir de la sección 3 de *Empiricism and the Philosophy of Mind*, otra caracterización más radical de lo “dado”, según la cual, las denominadas “creencias básicas” desempeñan el papel de fundamentos últimos de todo el edificio del conocimiento. Esta caracterización es más radical porque es una tesis con la que se encuentra comprometida toda postura fundacionalista. Para refutar esta caracterización radical de lo “dado”, Sellars desarrolla, en la sección 8, el “argumento del ascenso doxástico”, mismo que tiene por finalidad mostrar que la idea misma de una creencia básica es paradójica, además de que implica un modelo atomista de la justificación. Para los fines de este trabajo se hará referencia exclusivamente al sentido mínimo de lo “dado”. Cf. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1997, secciones 3 y 8.

³ “El fundamentalismo clásico, de este modo, da expresión a una asunción central del empirismo, el punto de vista de que todo nuestro conocimiento deriva de la

Los defensores de lo “dado” identifican experiencia con justificación: los *sense data* aparecen como sólidos candidatos para desempeñar el papel de fundamento último de justificación en virtud de que su aprehensión es realizada por la mente de manera inmediata –directa–, sin establecer ningún otro tipo de relación. De ahí que se encuentren comprometidos con la teoría de la prioridad epistémica de las creencias acerca de *sense data* sobre el resto de nuestras creencias acerca del mundo externo: la apariencia tiene prioridad sobre la realidad.⁴

En este modelo fundacionalista la experiencia es presentada como algo que es “dado” a, y aprehendido por, la mente de manera inmediata, mientras que ésta permanece pasiva y se limita a recibir eso que le es “dado” desde el exterior. Al respecto Laurence Bonjour señala:

La principal explicación ofrecida normalmente por los defensores de lo Dado de tales estados semi-cognitivos es bien sugerida por los términos en los cuales las aprehensiones inmediatas o intuitivas son descritas: “inmediata”, “directa”, “presentación”, etcétera. La idea subyacente aquí es la de *confrontación*: en la intuición, la mente o la conciencia está confrontada directamente con su objeto, sin la intervención de alguna clase de intermediario. Es en este sentido que el objeto es *dado* a la mente. La metáfora originaria que subyace a este punto de vista es la visión: la mente o la conciencia se asemeja a un ojo inmaterial, y el objeto de la conciencia intuitiva es aquello que está directamente ante el ojo mental y expuesto a su contemplación. Si esta metáfora fuese tomada en serio, se volvería relativamente sencillo explicar cómo podría darse un estado cognitivo capaz de justificar, pero que él mismo no requiriera de justificación.⁵

experiencia. Lo hace así, insistiendo en que una creencia que no trata de nuestros propios estados sensoriales (experiencia inmediata) sólo puede justificarse apelando a creencias que tratan de ellos” (J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*. Trad. de José Luis Prades Celma. Madrid, Tecnos, 1993, p. 71).

⁴ Cf. W. Sellars, *op. cit.*, secciones 2 y 3. Ahí Sellars señala que para los teóricos de los *sense data* la oración “X parece rojo” es prioritaria con respecto a la oración “X es rojo”. Es decir, que para los empiristas el lenguaje de las “apariencias” tiene prioridad sobre el lenguaje de “ser”. La tesis que Sellars sostiene es exactamente la opuesta: que la oración “X es rojo” es lógicamente anterior a la oración “X parece rojo”.

⁵ L. Bonjour, “Can Empirical Knowledge have a Foundation?”, en *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, 1978, pp. 11-12. “The main account which has usually been offered by the givenists of such semi-cognitive states is well suggested by the terms in which immediate or intuitive apprehensions are described: ‘immediat’, ‘direct’, ‘presentation’, etc. The underlying idea here is that of *confrontation*: in intuition, mind or consciousness is directly confronted with its object, without the

Además de estar comprometidos con el modelo fundacionalista de la justificación, los defensores de lo “dado” suscriben el tradicional modelo cartesiano de la mente, según el cual, ésta es concebida como un espacio privado —como una isla aislada— a cuyos contenidos autoevidentes (estados subjetivos) sólo el propio sujeto tiene acceso privilegiado, mientras que el resto de información sobre el mundo exterior únicamente se obtiene extrapolando los cambios que experimenta la propia mente en su interior.⁶ Para el modelo cartesiano de la mente, que se encuentra presente tanto en los racionalistas como en los empiristas clásicos, lo que una persona conoce mejor son sus propios estados mentales, sus propios episodios privados y subjetivos. Como he señalado anteriormente, el empirismo clásico identificó lo “dado” con los *sense data*, cuyas notas características satisfacen las exigencias del modelo cartesiano de la mente: son objetos “internos”, “privados”, “no-físicos” y “conocidos de manera directa”, por lo que funcionan como los fundamentos últimos de todo el conocimiento empírico. Pero quizá una de las notas más singulares que el empirismo atribuye a los *sense data* consiste en que también son caracterizados como objetos “no interpretados”: manchas de color dentro del campo visual, sensaciones de cosquilleo, soplos de algún olor, etcétera.

De acuerdo con los defensores de lo “dado”, la capacidad conceptualizadora de la mente no interviene en el hecho de aprehender los contenidos de la experiencia, sino que es entrar en contacto inmediato con la realidad tal y como ella es en sí misma.⁷ La experiencia es algo que se da —afirman— desprovista de toda conceptualización. Es decir, si los conceptos (que posibilitan la reidentificación de particulares) son los que introducen la posibilidad del error, al no intervenir en la aprehensión de lo que es dado en la experien-

intervention of any sort of intermediary. It is in this sense that the object is *given* to the mind. The root metaphor underlying this whole picture is vision: mind or consciousness is likened to an immaterial eye, and the object of intuitive awareness is that which is directly before mental eye and open to its gaze. If this metaphor were to be taken seriously, it would become relatively simple to explain how there can be a cognitive state which can justify but does not require justification”.

⁶ Sellars ataca la “privacidad” tradicional de los episodios internos mostrando que no pueden ser intrínsecamente privados, sino que su privacidad se construye en, y presupone, el discurso intersubjetivo. Además de que, para Sellars, dichos episodios sí son relevantes para la justificación. Cf. W. Sellars, *op. cit.*, parágrafo 45.

⁷ “La aguda distinción entre sensación y concepción es una de las mayores características de la epistemología kantiana. El punto de partida subjetivo para el conocer proviene desde Descartes, y la insistencia en que lo que conocemos primero o más directamente son nuestros estados no-conceptuales es un tema que unifica el empirismo británico clásico” (Willem A. deVries y Timm Triplett, *Knowledge, Mind and the Given*. Indianápolis-Cambridge, Hackett Publishing, [2000], p. 8).

cia, los *sense data* resultan ser atractivos para desempeñar el papel de fundamento infalible del edificio del conocimiento.⁸

Así pues, en suma, otorgar a la experiencia el papel de justificación implica adoptar un modelo fundacionalista de la justificación con su respectiva teoría de la prioridad epistémica de los *sense data* sobre el resto de las creencias acerca de objetos externos.

¿Pero cuál es la motivación de apelar a lo “dado” (a la experiencia) como fuente de justificación no doxástica? ¿Qué hay de tentador en lo “dado”?

Como se mencionó al inicio, apelar a lo “dado” no es —como afirma la reciente tendencia en epistemología— algo absurdo, sino que tiene su legitimidad en el hecho de que nos permite mantener contacto con el mundo externo y, por ende, proporciona una alternativa frente a la amenaza del escepticismo. A continuación intentaré mostrar cómo el fundacionalismo pretende erigirse como la única alternativa para frenar el regreso de la justificación epistémica que conduce hacia el escepticismo.

El conocimiento empírico necesariamente requiere estar en contacto con el mundo para que resulte útil para la vida cotidiana. Apelar a lo “dado” se vuelve razonable e indispensable si se repara en el hecho de que es necesaria cierta “fricción” con el mundo externo que garantice que el conocimiento empírico lo es de un mundo objetivo. Los empiristas clásicos intentaron conservar esta idea abrazando un “realismo ingenuo”, según el cual, el conocimiento del mundo físico es directo e inmediato. Por ello considero que apelar a lo “dado” está estrechamente relacionado con el problema del mundo externo: frente al desafío escéptico que pone en duda todo el presunto conocimiento que pudiéramos tener sobre el mundo externo, se apela a lo “dado” para tratar de evitar la devastadora conclusión escéptica y garantizar que, efectivamente, en el conocimiento empírico hay cierta correspondencia entre el mundo y la imagen que de él nos formamos en nuestra mente, que ésta no es una mera quimera:

La doctrina de lo Dado surgió en el contexto del problema del conocimiento que la mente tiene del mundo externo físico. Si la mente obtiene conocimiento acerca de la realidad externa, debe haber algún punto de contacto o intermedio entre lo mental y lo extra-mental. Éste será

⁸ Cabe señalar que no toda postura fundacionalista afirma la infalibilidad de sus fundamentos, de hecho la mayoría de los fundacionalistas contemporáneos son falibilistas. Sin embargo, el fundacionalismo “fuerte” —el de los empiristas clásicos y el cartesiano— sí es infalibilista. Sobre las distintas variantes del fundacionalismo, véase Susan Haack, *Evidencia e investigación: hacia la reconstrucción en epistemología*. Trad. de María Ángeles Martínez García. Madrid, Tecnos, 1997, pp. 30 y ss.

el punto en el cual la conexión metafísica entre la mente y el objeto externo (presumiblemente alguna conexión causal) es transformada en una conexión epistemológica. Pero la mente es considerada un espacio auto-contenido capaz de utilizar para su conocimiento sólo aquello que se encuentra enteramente dentro de su dominio. El objeto externo puede presentarse sólo en la forma de una “huella” o una impresión hecha en la mente misma. Éste es el papel de la sensación.⁹

Así pues, los defensores de lo “dado” conciben a los *sense data* como el único vínculo que puede mantener unido el ámbito de lo mental con el de lo extramental, son el vínculo directo e inmediato que nos mantiene en contacto con el mundo y que nos permite escapar del escepticismo que implica el problema del mundo externo.

Esta misma idea puede expresarse utilizando terminología kantiana: el conocimiento empírico no puede estar constituido exclusivamente por nuestra capacidad conceptual (*espontaneidad*), no puede consistir en meras “fantasmagorías”; por el contrario, necesita contar con un *límite* que provenga de fuera de la espontaneidad (*receptividad*) y esta es precisamente la función que trata de desempeñar lo “dado”. Lo “dado” ofrece la posibilidad de que los juicios empíricos puedan estar fundamentados de tal manera que posean contenido empírico. Considero que McDowell es quien mejor ha logrado expresar la legitimidad de apelar a lo “dado”:

Lo que genera la tentación de apelar a lo Dado es la idea de que la espontaneidad caracteriza a los ejercicios del entendimiento conceptual en general, de tal suerte que la espontaneidad se extiende hasta los contenidos conceptuales que se encuentran más cercanos a los impactos del mundo sobre nuestra sensibilidad. Necesitamos concebir a esta espontaneidad expansiva como sujeta a un control fuera de nuestro pensamiento, so pena de representar las operaciones de la

⁹ W. A. deVries y T. Triplett, *op. cit.*, p. xx. “The doctrine of the given arose in the context of the problem of the mind’s knowledge of the external physical world. If a mind is to gain knowledge about extramental reality, there must be some point of contact or interface between the mental and the extramental. This will be the point at which the metaphysical connection between the mind and the external object (presumably some causal connection) is transformed into epistemological connection. But the mind is thought of as a self-contained space capable of utilizing for its knowledge only what is entirely within its realm. The external object can show up only in the form of a ‘footprint’ or an impression left on the mind itself. This is the role of sensation”.

espontaneidad como un girar sin fricción en un vacío. Lo dado parece brindar ese control externo.¹⁰

McDowell advierte que si se prescinde de la experiencia se corre el grave riesgo de que el conocimiento empírico pierda contacto, “fricción”, con el mundo externo, convirtiéndose en un mero juego entre creencias. De ahí que resulte sumamente tentador apelar a lo “dado” como un intento por responder a la legítima preocupación que causa la ansiedad de certeza, pues en tanto que se considera a la experiencia como la fuente última de justificación, lo que se pretende es poner fin al regreso de la justificación y evitar el escepticismo.¹¹

En lo anterior espero haber logrado mostrar que el hecho de apelar a lo “dado” no es algo absurdo, sino que es un intento por responder a legítimas preocupaciones epistemológicas. No obstante, la desbandada que rechaza lo “dado” tiene razón al señalar que esta concepción tradicional de la experiencia no puede funcionar como la fuente no doxástica de justificación que pretenden los fundacionalistas, pues —afirman— no hay nada semejante a lo “dado”.

El mito de lo “dado”: hacia una concepción desmitificada de la experiencia

Frente a esta concepción de lo “dado” que postula que hay ciertos hechos no epistémicos (la aprehensión de *sense data*) que son (el fundamento) la fuen-

¹⁰ J. McDowell, *op. cit.*, p. 11. “What generates the temptation to appeal to the Given is the thought that spontaneity characterizes exercises of conceptual understanding in general, so that spontaneity extends all the way out to the conceptual contents that sit closest to the impacts of the world on our sensibility. We need to conceive this expansive spontaneity as subject to control from outside our thinking, on pain of representing the operations of spontaneity as a frictionless spinning in a void. The Given seems to supply that external control”.

¹¹ El *argumento del regreso de la justificación* es el principal argumento a favor del fundacionalismo y opera por eliminación. Este argumento señala que la cadena de justificación puede presentarse de tres maneras distintas y excluyentes entre sí, cada una de las cuales corresponde, respectivamente, con el escepticismo, el coherentismo y el fundacionalismo: en el primer caso la cadena de justificación no tiene fin, por lo que conduce al escepticismo; en el segundo caso la cadena forma un círculo vicioso que tampoco proporciona un modelo de la justificación alternativo al escepticismo; en el último de los casos la cadena de justificación termina con creencias básicas que están justificadas de manera no inferencial (autojustificadas), mismas que constituyen el fundamento, la fuente de justificación última de todo el conocimiento empírico. Esta última opción es la que adoptan los fundacionalistas pues consideran que es la única que puede evitar el escepticismo.

te de justificación no doxástica del conocimiento empírico, se ha descargado una batería de argumentos que tienen por objetivo mostrar que ello no es posible pues lo “dado” solamente es un mito. En esta sección me concentraré en abordar el más célebre de ellos, un argumento que tiene su más honda raíz en Kant y cuya formulación más acabada se encuentra en Sellars.

El argumento en contra de lo “dado” parte del *dictum* kantiano “*Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas*” (A 51/B 75). Mediante esta idea, Kant quiere señalar el hecho de que en el conocimiento interactúan tanto la capacidad conceptual (*espontaneidad*) como la sensibilidad (*receptividad*), por lo que la justificación no puede recaer exclusivamente en los *sense data*, pues estos carecen de contenido proposicional, es decir, serían intuiciones ciegas. El *dictum* kantiano señala que la experiencia requiere de estructuras conceptuales, que experimentar no es simplemente que algo se dé al sujeto con independencia de la intervención de la espontaneidad, como si hubiera una experiencia desprovista de cualquier concepto.¹²

Considero que Sellars sigue este *dictum* kantiano al postular su “Nominalismo psicológico”, según el cual, “toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etcétera, en resumen, toda conciencia de entidades abstractas —incluso toda conciencia de particulares— es un asunto lingüístico”.¹³ Sellars coincide con Kant al señalar que los empiristas están en un error al pretender que es posible ser consciente de ciertas clases simplemente por el hecho de tener sensaciones.

El “nominalismo psicológico” sellarsiano es una alternativa frente a los principales postulados de la tradición cartesiana que comparten también los empiristas clásicos. Como vimos anteriormente, de acuerdo con la tradición cartesiana, hay ciertos episodios internos (*sense data*, sensaciones, principios *a priori*, etcétera) que son la fuente de justificación no doxástica del conocimiento empírico en virtud de que están autojustificados por el *simple hecho de ser aprehendidos*. Empiristas y racionalistas privilegian la perspectiva de la primera persona, es decir, consideran que el conocimiento empírico es un proceso unidireccional que va desde el interior de la mente del propio sujeto —estados mentales— hacia el exterior. Frente a esta tradición, el “nominalismo psicológico” de Sellars intenta mostrar exactamente lo contrario: que no hay episodios internos que sean “simples” o “no interpretados” —como los *sense data*—, sino que todo episodio que se encuentre en la con-

¹² “Debemos entender lo que Kant llama ‘intuición’ —ingreso experiencial— no como la obtención de lo dado extra-conceptual sin más, sino como un tipo de suceso o estado que ya tiene contenido conceptual” (J. McDowell, *op. cit.*, p. 9).

¹³ W. Sellars, *op. cit.*, parágrafo 29, p. 63.

ciencia es ya una manifestación de conexiones asociativas muy complejas que tienen que ver con conceptos, con el lenguaje.¹⁴

Los empiristas defienden una concepción atomista de la experiencia ya que sostienen que lo que se experimenta sensorialmente son *particulares* –*sense data*– que, al estar desprovistos de cualquier conceptualización, se presentan y justifican de manera aislada. El error de esta concepción tradicional de la experiencia consiste en identificar sensaciones con pensamientos, con lo que se tiende a otorgar contenido proposicional a las sensaciones, mismo que no pueden poseer.

Sellars retoma el *dictum* kantiano para mostrar que esta confusión de hechos no epistémicos con hechos epistémicos subyace a la concepción mitológica de lo “dado”:

Ahora, si tenemos en mente que la razón de ser de la categoría epistemológica de lo dado es, presumiblemente, explicar la idea de que el conocimiento empírico descansa sobre un “fundamento” de conocimiento no-inferencial de hechos, podemos experimentar un sentimiento de sorpresa al notar que de acuerdo con los teóricos de los datos sensoriales, son los *particulares* los que son percibidos. Puesto que lo que es *conocido*, incluso en el conocimiento no-inferencial, son *hechos* más que particulares, elementos de la forma *algo es así o asá o el estar en cierta relación con algo más*. Parecería, entonces, que el percibir contenidos sensoriales no puede constituir conocimiento, inferencial o no-inferencial.¹⁵

Mientras que los empiristas sostienen que a través de lo “dado” hay una confrontación inmediata (directa) con la realidad tal y como es en sí misma, la concepción de la experiencia que parte del *dictum* kantiano es radicalmente opuesta, pues señala que en *toda* experiencia intervienen necesariamente

¹⁴ El holismo que sostiene Sellars es contrario a la tradición cartesiana, pues concibe al conocimiento como un proceso que va desde fuera –prácticas lingüísticas– hacia el interior del sujeto –episodios internos.

¹⁵ W. Sellars, *op. cit.*, párrafo 3, p. 15. “Now if we bear in mind that the point of the epistemological category of the given is, presumably, to explicate the idea that empirical knowledge rests on a ‘foundation’ of non-inferential knowledge of matter of fact, we may well experience a feeling of surprise on noting that according to sense-datum theorists, it is *particulars* that are sensed. For what is *known*, even in non-inferential knowledge, is *facts* rather than particulars, items of the form *something’s being thus-and-so or something’s standing in a certain relation to something else*. It would seem, then, that the sensing of sense contents *cannot* constitute knowledge, inferential or non-inferential...”

los conceptos. Es decir, la experiencia sensorial es ya un hecho epistémico y no la mera aprehensión de particulares. La estrategia desarrollada por Kant en contra del empirismo humeano es análoga a la desarrollada por Sellars en contra de lo “dado”: frente al modelo atomista de la experiencia que sostienen los empiristas clásicos, en el que la experiencia es reducida a una mera colección de *sense data* aislados, la tesis de la autoconciencia le permite a Kant desarrollar un modelo holista de la experiencia en el que todas y cada una de las distintas experiencias están interconectadas unas con otras de manera coherente formando una especie de red, que es la que forma la imagen del mundo objetivo. Por su parte, Sellars ataca la tesis central del fundacionalismo, la idea de que hay creencias básicas autojustificadas, señalando que dicha tesis implica una insostenible concepción atomista de la justificación.

Según Sellars, poseer un concepto es poseer toda una batería conceptual.¹⁶ El punto que Sellars desea enfatizar con esta idea es que todo el conocimiento es conocimiento de hechos más que de particulares. Se puede tener conocimiento de particulares, sí, pero conocer un particular implica conocer toda una serie de hechos acerca de él. Sellars suscribe un modelo holista del conocimiento que se opone al modelo atomista del empirismo, según el cual, es posible tener conocimiento de particulares de manera directa y sin conocer ningún hecho acerca de él.

Teniendo como telón de fondo esta concepción holista de la experiencia, Sellars perfecciona el argumento que tiene por objetivo rechazar la caracterización tradicional de lo “dado” y se pregunta ¿cómo puede la experiencia funcionar como fuente no doxástica de justificación?

Dicho argumento presenta la siguiente estructura:

1. Si la experiencia es la fuente no doxástica que justifica el conocimiento empírico y lo que se experimenta sensorialmente son particulares, entonces nos enfrentamos a un dilema:

a) Lo que se experimenta sensorialmente son particulares que carecen de contenido proposicional, pero estos particulares no constituyen forma alguna de conocimiento.

b) Lo que se experimenta sensorialmente sí constituye una forma de conocimiento (no inferencial), entonces, lo que se experimenta son hechos y no particulares.

2. Si (a) es el caso, entonces la experiencia no puede funcionar como fuente no doxástica de justificación, pues la aprehensión de particulares cons-

¹⁶ Incluso tener el concepto más rudimentario presupone tener una batería de otros conceptos. Como señala Sellars: “hay un sentido importante en el cual uno no tiene ningún concepto perteneciente a las propiedades observables de los objetos físicos en el Espacio y Tiempo a menos que uno posea todos” (*ibid.*, parágrafo 19, p. 45).

tituye un hecho no epistémico que, al carecer de contenido proposicional, no puede proporcionar apoyo lógico al resto de las creencias.

3. Si (b) es el caso, entonces lo “dado” es un mito porque lo que se experimenta sensorialmente son hechos y no particulares como sostienen los defensores de lo “dado”.

4. *Conclusión*: la experiencia, tal y como la conciben los defensores de lo “dado”, no puede funcionar como la fuente de justificación no doxástica del conocimiento.

El núcleo del argumento de Sellars consiste en mostrar que los defensores de lo “dado” confunden los hechos no epistémicos (*sense data*) con hechos epistémicos (pensamientos, creencias, etcétera).¹⁷ Los defensores de lo “dado” pretenden recoger las dos partes del dilema a la vez: por un lado, afirman que lo que se experimenta sensorialmente son particulares y, por el otro, también pretenden identificar a los particulares con un tipo de conocimiento no-inferencial que desempeñe el papel de fundamento del conocimiento; “pues han tomado lo “dado” como un hecho que no presupone ningún aprendizaje, ni formación de asociaciones, ni el establecimiento de conexiones estímulo-respuesta. En pocas palabras, han tendido a equiparar *percibir contenidos sensoriales con ser consciente*”.¹⁸

Justificar es, según Sellars, entrar en “el espacio lógico de las razones”, es entrar en el “juego de pedir y dar razones”, pero dicho espacio sólo está abierto para los hechos epistémicos que poseen contenido proposicional y no para las sensaciones que carecen del mismo:

El punto esencial es que al caracterizar un episodio o estado como *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; estamos colocándolo en el espacio lógico de las razones, de justificar y de ser capaces de justificar lo que uno dice.¹⁹

¹⁷ Esta confusión entre hechos no epistémicos (sensaciones) y hechos epistémicos (pensamientos) fue introducida por Descartes, quien definió a la mente en términos epistémicos. Para Descartes el acceso privilegiado –inmediato– es el criterio que sirve para distinguir entre lo mental y lo no mental. Es precisamente bajo la luz de este criterio que identifica a las sensaciones con los pensamientos, pues ambos son accesibles de manera inmediata. Cf. R. Brandom, “Study Guide”, en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 121.

¹⁸ W. Sellars, *op. cit.*, párrafo 6, p. 20.

¹⁹ *Ibid.*, párrafo 36, p. 76. “The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what ones says”.

Los hechos epistémicos, además de poseer una estructura proposicional, tienen cierta fuerza normativa. Es decir, cuando Sellars cancela la posibilidad de caracterizar al conocimiento en términos de meras descripciones empíricas, está reconociendo que el conocimiento tiene, inevitablemente, una dimensión normativa. Con ello se distancia de la epistemología naturalizada de Quine que pretende hacer de la epistemología una disciplina meramente descriptiva como la psicología.

Gracias a su argumento en contra de lo “dado”, Sellars concluye que apelar a lo “dado” simplemente es hacer una descripción empírica de lo que se experimenta en lugar de dar una justificación. McDowell ha interpretado esta idea de Sellars como el hecho de que cuando uno apela a lo “dado” esperando ofrecer una justificación, lo único que se puede proporcionar es una “exculpación”:

Pero cuando nos damos cuenta de que el espacio de las razones es más extenso que la esfera conceptual, de tal suerte que puede incorporar impresiones extra-conceptuales del mundo, el resultado es una imagen en la que el constreñimiento del exterior está ejercido en el límite exterior del espacio expandido de las razones, en lo que estamos obligados a representar como una fuerza bruta del exterior. Tal vez esta descripción de las cosas asegura que no podamos ser culpados por lo que sucede en el límite exterior, y por lo tanto que no podamos ser culpados por la influencia interna de lo que ahí sucede. Lo que ahí sucede es el resultado de una fuerza ajena, el impacto causal del mundo, operando fuera del control de nuestra espontaneidad. Pero una cosa es el estar exentos de culpa, sobre la base de que la posición en que nos encontramos puede ser rastreada en última instancia a la fuerza bruta, y otra cosa muy diferente es el tener una justificación. En efecto, la idea de lo Dado ofrece exculpaciones donde queríamos justificaciones.²⁰

²⁰ J. McDowell, *op. cit.*, p. 8. “But when we make out that the space of reasons is more extensive than the conceptual sphere, so that it can incorporate extra-conceptual impingements from the world, the result is a picture in which constraint from outside is exerted at the outer boundary of the expanded space of reasons, in what we are committed to depicting as a brute from the exterior. Now perhaps this picture secures that we cannot be blamed for what happens at that outer boundary, and hence that we cannot be blamed for the inward influence of what happens there. What happens there is the result of alien force, the causal impact of the world, operating outside the control of our spontaneity. But it is one thing to be exempt from blame, on the ground that the position we find ourselves in can be traced ultimately to brute force; it is quite another thing to have a justification. In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications”.

Sin embargo, ¿qué queda tras haber analizado este argumento? ¿Acaso la creciente desbandada anti-”dado” ha logrado desterrar a la experiencia del proceso de justificación del conocimiento empírico?

Considero que se debe hacer justicia a la idea de apelar a lo “dado” en tanto que (como intenté mostrar más arriba) responde a legítimas preocupaciones epistemológicas. El conocimiento empírico no puede prescindir de la experiencia, porque entonces se volvería un mero juego de conceptos vacíos y la epistemología se convertiría en algo estéril. Por ello se debe rescatar una concepción desmitificada de la experiencia en la línea de la propuesta por la tradición kantiana –hasta McDowell–, y mostrar que ésta incide en el conocimiento empírico como contrapeso de la capacidad conceptual, como anclaje con el mundo.

Un modelo alternativo de la justificación

Hasta ahora hemos desmontado la versión tradicional de uno de los extremos de la oscilación pendular que aqueja a la epistemología, a saber, el fundacionalismo que apela a la experiencia como fuente no doxástica de justificación del conocimiento empírico. Hemos visto que esta idea es un mito, pero ¿implica esto que debemos abrazar el coherentismo en el que se niega que la experiencia desempeñe algún papel en el juego de la justificación? Hacer esto sería simplemente desplazarnos hasta el otro extremo sin que por ello se hubiera detenido la oscilación epistemológica. Si abandonamos por completo la idea de apelar a lo “dado”, entonces perdemos también todo contacto con el mundo externo que limite el operar de nuestra capacidad conceptual.

Para McDowell, este otro extremo de la oscilación pendular está representado por la teoría coherentista del conocimiento de Davidson, misma que niega a la experiencia cualquier papel dentro del juego de la justificación. Según Davidson, lo único que puede justificar una creencia es otra creencia.²¹

Tradicionalmente, el coherentismo señala que toda justificación es inferencial, es decir, que proviene de otras creencias; lo que implica la negación de una fuente no doxástica de justificación como la que propone el fundacionalismo. Para el coherentismo la justificación no se transmite de

²¹ “Todas las creencias están justificadas en el siguiente sentido: están apoyadas por muchas otras creencias (pues en otro caso no serían las creencias que son) y gozan de una presunción de verdad. La presunción se incrementa cuanto más amplio e importante sea el cuerpo de creencias con el que la creencia en cuestión es coherente, y al no haber cosa tal como la creencia aislada, no hay creencia alguna sin una presunción en su favor” (Donald Davidson, “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, en D. Davidson, *Mente, mundo y acción*. Trad. de Carlos Moyá. Barcelona, Paidós-UAB, 1992, p. 96.

manera lineal, sino que se transmite de manera holística: el conocimiento es un sistema cerrado de creencias en el que la justificación aparece en términos de la coherencia que poseen las creencias entre sí. Sin embargo, la principal objeción a que se encuentra expuesto el coherentismo es precisamente que, al definir la justificación en términos de meras relaciones entre creencias, se corre el riesgo de que la experiencia sea excluida del proceso de justificación, del espacio lógico de las razones.

Las versiones más sólidas del coherentismo, como la que suscribe Davidson —y también Bonjour—,²² reconocen la necesidad de contar con un *input* del mundo externo que introduzca contenido empírico al sistema de creencias, ya que otra de las objeciones tradicionales al coherentismo señala precisamente que la coherencia interna de un sistema de creencias no garantiza su verdad —su relación con el mundo. Así pues, Davidson afirma que la experiencia debe desempeñar el papel de fuente causal del conocimiento empírico. Sin embargo, la razón por la que el coherentismo —aun en sus versiones más sofisticadas— no ofrece realmente una opción para escapar de la oscilación pendular de la que habla McDowell, tiene que ver más con su concepción de la justificación: en un intento por evitar apelar a lo “dado”, el coherentista le cierra a la experiencia la puerta del espacio lógico de las razones, la expulsa del proceso de justificación, con lo que simplemente se desplaza al extremo opuesto de la oscilación:

Davidson rehuye del Mito de lo Dado hasta negarle cualquier papel justificatorio a la experiencia, y la consecuencia coherentista es una versión de la concepción de la espontaneidad como carente de fricción, precisamente lo que hace atractivo a la idea de lo Dado [...] La postura de Davidson representa a nuestro pensamiento empírico como algo en lo que uno se involucra sin ningún constreñimiento racional, sino solamente con la influencia causal del exterior.²³

²² Véase L. Bonjour, “The Coherence Theory of Empirical Knowledge”, en *Philosophical Studies*, vol. 30, 1976, pp. 281-312. Sin embargo, recientemente Bonjour ha cambiado de perspectiva al señalar que “tras haber trabajado de manera ardua en el laberinto del Coherentismo” ha llegado a la convicción de “que el antifundacionalismo está en un serio error” y declara que “el Fundacionalismo tradicional no es un mito ya que constituye la única esperanza frente al Escepticismo acerca del mundo externo” (Cf. L. Bonjour, “Foundationalism and the External World”, en *Philosophical Perspectives*, vol. 13, 1999, pp. 229-249).

²³ J. McDowell, *op. cit.*, p. 14. “Davidson recoils from the Myth of the Given all the way to denying experience any justificatory role, and the coherentist upshot is a version of the conception of spontaneity as frictionless, the very thing that makes the idea of the Given attractive. [...] Davidson’s picture depicts our empirical thinking as engaged in with no rational constraint, but only causal influence from outside”.

Para el coherentismo, la experiencia es relevante en tanto que es la fuente causal del conocimiento, pero es completamente irrelevante dentro del proceso de justificación en tanto que no es la fuente epistémica. No hay —como afirma McDowell— “constreñimiento racional exterior” y ello conduce a la formación de una falsa imagen del mundo:

[...] pero el Mito de lo Dado tienen una motivación más profunda, en la idea de que si la espontaneidad no está sujeta a constreñimientos racionales del exterior, tal como insiste la postura coherentista de Davidson, entonces no podemos hacer inteligible cómo los ejercicios de la espontaneidad pueden representar en absoluto al mundo. Los pensamientos sin intuiciones son vacíos, y el punto no es satisfecho al acreditar a las intuiciones con un impacto causal sobre los pensamientos; podemos tener contenidos empíricos en nuestra descripción de las cosas sólo si reconocemos que los pensamientos y las intuiciones están conectados racionalmente.²⁴

Una alternativa para escapar de la fútil oscilación fundacionalismo/coherentismo consiste en adoptar una concepción de la experiencia que se rija por el *dictum* kantiano, es decir, una que evite caer en la caracterización tradicional que ataca el Mito de lo “dado”, pero que a la vez reconozca que en la experiencia hay ciertos elementos que nos son “dados” —con la mediación de los conceptos, claro está— y que son relevantes para la justificación de otras creencias.

Defender tal concepción de la experiencia implica también suscribir una posición “intermedia” entre los dos extremos de la oscilación pendular, es colocarse en una posición alternativa que recupera los aciertos —y evita los errores— que hay tanto en el fundacionalismo como en el coherentismo y desde la cual es posible rechazar esta dicotomía tradicional.

Ernesto Sosa ha esbozado un modelo alternativo de la justificación²⁵ que retoma los aciertos tanto del fundacionalismo como del coherentismo; para-

²⁴ *Ibid.*, pp. 17-18. “[...] But the Myth of the Given has a deeper motivation, in the thought that if spontaneity is not subject to rational constraint from outside, as Davidson’s coherentist position insists that it is not, then we cannot make it intelligible to ourselves how exercises of spontaneity can represent the world at all. Thoughts without intuitions are empty, and the point is not met by crediting intuitions with causal impact on thoughts; we can have empirical content in our picture only if we can acknowledge that thoughts and intuitions are rationally connected”.

²⁵ Véase E. Sosa, “Dos falsas dicotomías: fundacionismo/coherentismo e internalismo/externalismo”, en J. L. Blasco y M. Torreveano, eds., *Trascendentalidad y racionalidad*. Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 259-273.

dójicamente, dicho modelo alternativo está inspirado en Descartes, a quien tradicionalmente se le ha identificado como el fundacionalista por antonomasia. Así, la interpretación que Sosa elabora de las tesis epistemológicas cartesianas nos presenta un Descartes muy poco cartesiano.

Siguiendo la distinción cartesiana entre *scientia* y *cognitio*, Sosa argumenta que el conocimiento es una cuestión de grado “tanto con respecto a cuán seguro está uno como a cuán bien justificado”. Y afirma que la *cognitio* se refiera a una primera fase del conocimiento —o “conocimiento animal”— cuyas creencias están justificadas de acuerdo con el modelo fundacionalista, mientras que la *scientia* hace referencia a una fase superior en la que el conocimiento se vuelve eminentemente reflexivo y donde la justificación está dada en términos de la coherencia que guardan entre sí todas las creencias. En este nivel superior es necesario comprender el lugar que ocupa cada una de nuestras creencias dentro del sistema del conocimiento, así como la manera en que han sido obtenidas:

Cognitio es la captación de la verdad, que puede ocurrir a través de uno o más niveles de buena suerte, con respecto al medio ambiente, con respecto a uno mismo, y con respecto al ajuste entre los dos. [...] *Cognitio* requiere, como mínimo, que uno alcance la verdad por estar adecuadamente constituido y situado de la manera adecuada como para producir juicios confiables en el tema en cuestión. [...] *Scientia* requiere más. Se obtiene sólo por medio de una adecuada perspectiva sobre las actividades epistémicas propias. Sólo si uno puede ver la manera en que adquiere o retiene la creencia en cuestión se obtiene *scientia*. Más aún, uno debe considerar esa manera de adquirir y retener conocimiento como confiable, como una buena guía.²⁶

Sosa se vale de esta distinción cartesiana para afirmar que también la tradicional dicotomía externalismo/internalismo es una falsa dicotomía.

Para los internalistas, es un requisito el que todos los factores necesarios para la justificación de una creencia sean cognitivamente accesibles de manera directa al propio sujeto que posee dicha creencia. De ahí que tradicionalmente se afirme que toda la epistemología de filiación cartesiana —en la que se establece una prioridad epistémica de los estados mentales (episodios internos) sobre el resto de nuestras creencias acerca del mundo externo— sea eminentemente internalista.

²⁶ *Ibid.*, pp. 270-271.

Por su parte, para los externalistas, el que una creencia esté epistémicamente justificada únicamente requiere que sea el resultado de un proceso confiable de producción de creencias que en su mayoría son verdaderas. Aquí no se requiere que el sujeto tenga acceso o sea consciente de dicho proceso, basta con que el proceso sea confiable.

Así pues, en el nivel de la *cognitio* la justificación es externalista ya que únicamente recae sobre el hecho de que nuestras capacidades cognitivas (percepción, memoria, etcétera) son fuentes confiables de producción de creencias verdaderas. Por otra parte, en el nivel de la *scientia* la justificación es internalista, ya que se requiere reflexionar sobre la confiabilidad que asignamos a nuestras propias capacidades cognitivas.

Ahora bien, el modelo de Sosa pretende terminar con ese episodio del *mito de lo dado* que —como mostrara Sellars— comparten tanto fundacionalistas como coherentistas, a saber: *que el conocimiento que lógicamente presupone otro tipo de conocimiento debe ser conocimiento inferencial*.²⁷ Al igual que Sellars, Sosa intenta terminar con este episodio del *Mito* mostrando que en la justificación hay un tipo de conocimiento *no-inferencial* que lógicamente presupone otros conocimientos, a saber: *cognitio*.

El nivel de la *cognitio* está conformado por creencias que están justificadas de manera no-inferencial en tanto que su justificación simplemente recae en el hecho de ser el resultado de un proceso confiable de formación de creencias verdaderas —percepción, memoria, etcétera. Ahora bien, dichas creencias no son no-inferenciales *prima facie*, sino que presuponen otras creencias. Para que las creencias del nivel de la *cognitio* lleguen a consolidarse propiamente como conocimiento, es necesario satisfacer el requisito internalista, según el cual, el sujeto sabe —reflexivamente— que sus capacidades cognitivas son confiables. Es decir, la *cognitio* ya presupone conocimientos del nivel de la *scientia*.

Ahora bien, cabe preguntar ¿es la respuesta de Sosa al argumento del regreso de la justificación un círculo vicioso? En este punto, Sosa también se declara seguidor de la manera en que Descartes resuelve la “problemática pirrónica”,²⁸ ya que de las tres posibles alternativas para detener el regreso de

²⁷ “Podría pensarse que esto es redundante, que el conocimiento (no creencia o convicción, sino conocimiento) que lógicamente presupone conocimiento de otros hechos *debe ser* inferencial. Esto, sin embargo, como espero mostrar, es un episodio del mito” (W. Sellars, *op. cit.*, parágrafo 32, p. 69).

²⁸ “La problemática pirrónica” o “el problema de Agripa” son denominaciones equivalentes a lo que en la nota 11 caractericé como el “argumento del regreso de la justificación”, a pesar de que algunos autores encuentran sutiles diferencias en cada una de estas formulaciones.

la justificación epistémica, Descartes se decanta por la estrategia del círculo. Frente al argumento del regreso, Sosa también desarrolla una defensa de la circularidad para mostrar que la justificación presenta la estructura de un círculo *virtuoso*.

A primera vista, la estrategia de Sosa parece incurrir en un círculo vicioso ya que afirma que para tener conocimientos del nivel de la *cognitio* se necesita poseer conocimiento de hechos generales propios del nivel de la *scientia*, pero que, a la vez, para tener conocimiento de este nivel, primero es necesario poseer conocimientos del nivel de la *cognitio*:

1) *S* sabe que *p* (que la manzana frente a él es roja) sólo si *S* primero sabe que *q* (que los reportes de cosas rojas son, en condiciones normales de observación, síntomas confiables de la presencia de cosas rojas).

2) *S* sabe que *q* (que los reportes de cosas rojas son, en condiciones normales de observación, síntomas confiables de la presencia de cosas rojas) sólo si *S* primero sabe que *p* (que la manzana frente a él es roja).²⁹

Sosa considera que (1) y (2) son verdaderos y que pueden sostenerse simultáneamente sin incurrir en un círculo vicioso, pero para ello es necesario reformularlos de la siguiente manera:

1´) *S* tiene *scientia* de que *p* sólo si *S* primero tiene *cognitio* de que *q* [donde ‘*p*’ y ‘*q*’ representan lo mismo que en (1) y (2)].

2´) *S* tiene *scientia* de que *q* sólo si *S* primero tiene *cognitio* de que *p*.

Para Sosa, (1´) y (2´) son perfectamente compatibles ya que “nuestras capacidades cognitivas están suficientemente soportadas por el deseo de obtener conocimiento reflexivo (*scientia*). Y este deseo está suficientemente justificado por la evidentemente alta calidad del conocimiento que se obtiene en el nivel de la *cognitio*”.³⁰ Sosa responde al argumento del regreso haciendo una defensa de la circularidad, apelando a un círculo virtuoso y reconociendo la gradación de la justificación.

El modelo de la justificación que propone Sosa implica un modelo holista del conocimiento, pues señala que cuando una creencia entra en la “arena de la reflexión”, su justificación está ya presuponiendo otras creencias que le proporcionan apoyo lógico de manera inferencial.³¹

²⁹ Cf. E. Sosa, “How to resolve the pyrrhonian problematic: a lesson from Descartes”, en *Philosophical Studies*, LXXXV, 1997, pp. 229-249. He alterado el ejemplo que Sosa utiliza ahí, aunque espero haber mantenido la esencia de su argumento.

³⁰ *Ibid.*, pp. 239-240.

³¹ “Cuando uno es desafiado en la arena de la reflexión, uno simplemente revela el apoyo de que su creencia ya gozara prerreflexivamente. ¿En qué tipo de posición

La propuesta de Sosa puede detener la oscilación epistemológica entre fundacionalismo y coherentismo porque reconoce que en el nivel de la *cognitio* la justificación opera de manera fundacionalista –no inferencial–, mientras que en el nivel de la *scientia* –que es el nivel del conocimiento reflexivo– se apela a la coherencia que poseen las creencias entre sí, es decir, la justificación es inferencial.

[El modelo alternativo de la justificación] Concede lo verdadero del fundacionalismo al dar cabida a un estado epistémico de *cognitio* inferencialmente independiente. La percepción, por ejemplo, bien puede darnos tal conocimiento animal irreflexivo carente de apoyo inferencial. [...] Sin embargo, hay un estado más elevado de conocimiento, conocimiento reflexivo [...] Obtener tal conocimiento requiere de una visión de nosotros mismos –de nuestras creencias, nuestras facultades y nuestra situación– a la luz de la cual podamos ver que la fuente de nuestras creencias sea lo suficientemente confiable (y de hecho perfectamente confiable si la *scientia* deseada es absoluta y perfecta).³²

Como se puede ver, el modelo alternativo de la justificación propuesto por Sosa también hace justicia a las legítimas preocupaciones por apelar a lo “dado”, pues reconoce que la percepción y la intuición son las fuentes confiables de todo nuestro conocimiento empírico cuyos productos –creencias perceptuales e introspectivas– intervienen de manera decisiva en el proceso de justificación, en tanto que presuponen la intervención de capacidades conceptuales.

prerreflexiva estamos interesados? Es una posición en la cual se está justificado en lo que hace a ciertas creencias subconscientes, disposicionales, una posición en la cual uno ya tiene, prerreflexivamente, los medios necesarios para defender su creencia si fuera expuesta a la reflexión, y su creencia ya está apropiadamente por la estructura de razones que constituye esa defensa al alcance de la mano“ (E. Sosa, “Dos falsas dicotomías: fundacionismo/coherentismo...”, en *op. cit.*, p. 264).

³² E. Sosa, “How to resolve the pyrrhonian problematic...”, en *op. cit.*, p. 243. “It grants the truth in foundationalism by allowing room for an inference-independent epistemic state of *cognitio*. Perception, for example, might well give us such unreflective animal knowledge unaided by inference [...] There is however a higher state of knowledge, reflective knowledge [...] Attaining such knowledge requires a view of ourselves –of our beliefs, our faculties, and our situation– in the light of which we can see the sources of our beliefs as reliable enough (and indeed as perfectly reliable if the *scientia* desired is absolute and perfect)”.

Conclusión

Los defensores de la idea tradicional de lo “dado” sostienen un modelo fundacionalista de la justificación, en cuya base colocan a la experiencia como la fuente de justificación no doxástica del conocimiento. Pero la experiencia no puede desempeñar el papel de justificación, pues los *sense data* no son hechos epistémicos, de ahí que lo único que puedan proporcionar sean “exculpaciones” y no justificaciones. El verdadero origen de la concepción mitológica de la experiencia radica en el hecho de confundir sensaciones con pensamientos. Sellars ha mostrado brillantemente que lo “dado” es un mito.

Ahora bien, tampoco podemos rechazar radicalmente lo “dado”, como pretende la cada vez más creciente tendencia en epistemología, pues al hacerlo se pierde también cualquier contrapeso a nuestra capacidad conceptual y nos colocamos en el otro extremo de la estéril oscilación pendular –en el coherentismo.

Un intento por terminar con la oscilación pendular entre el fundacionalismo y el coherentismo ha consistido en elaborar una concepción desmitificada de la experiencia en la que se reconozca que los conceptos constituyen las condiciones necesarias de toda experiencia, incluso de la experiencia sensorial. Pero a la vez, esta concepción desmitificada hace justicia a las legítimas preocupaciones de apelar a lo “dado”, ya que reconoce que, al menos en un nivel, la experiencia –las creencias que obtenemos mediante la percepción, la memoria y la intuición, por ejemplo– interviene y es relevante dentro del proceso de justificación.

Fundacionalismo y coherentismo fracasan porque nos presentan una visión del conocimiento estática y unidimensional. Pero también describen de manera acertada ciertos aspectos del mismo: la experiencia, el conocimiento que obtenemos mediante nuestras capacidades cognitivas como la percepción y la introspección, posee un estatus diferente dentro del conocimiento empírico, pero no es el fundamento sólido que pretendía el empirismo.

Si bien Sellars y McDowell nos llaman la atención acerca de lo peligroso que resulta el tema de lo “dado” (el uno advierte sobre el peligro de aceptarlo a la manera tradicional, mientras que el otro advierte acerca del peligro que implica rechazarlo), me adhiero a la manera en la que Sosa intenta escapar de la oscilación pendular entre fundacionalismo y coherentismo. Sobre todo porque me resulta atractiva la manera en que incorpora lo “dado” en el conocimiento empírico: reconociendo que las creencias que nos son “dadas” en la experiencia son relevantes y tienen cabida en el proceso de justificación. Estas creencias están justificadas de manera no-inferencial aunque presuponen otros conocimientos, en este punto me parece que Sosa sigue el *dictum* kantiano para adoptar un modelo holista del conocimiento humano como

una estructura compleja y dinámica en la que cada una de nuestras creencias es susceptible de proporcionar –y recibir– apoyo de otras creencias que conforman el sistema.

De esta manera, Sosa elabora un modelo alternativo de la justificación que rechace la falsa dicotomía fundacionalismo/coherentismo. La nueva teoría híbrida recoge los aciertos de ambos extremos: reconoce que a nivel local la justificación es lineal, a la vez que reconoce que a nivel global es holística.

La muerte como última emoción

Agustín González Gallego

*La muerte es el grito de la nada que irrumpe en la
cotidianidad, recordándole al hombre que está
habitando el hábito como si las cosas sólo pudieran
ser lo que son.*

M. Heidegger

Realmente, morimos desde que nacemos, aunque sólo llamamos morir al final del trayecto. Con el morir nos pasa lo mismo que con el nacer: no lo hacemos de golpe. Estamos muriendo y naciendo constantemente, aunque fijamos como momentos relevantes el primero y el último: nacimiento y muerte. Esto, creo yo, aclara la significación configuradora de esta última: está ahí desde el principio, delimitando la totalidad de nuestra vida, preactuando sobre todos sus contenidos. Es como si camináramos sobre la cubierta de un barco en dirección contraria a su marcha. Nos moveríamos hacia el norte, pero el suelo sobre el que nos movemos y nosotros mismos, somos llevados hacia el sur. Vivir mata. La vida orgánica es una inmensa máquina de muerte. La muerte que acaba con unas vidas, es la que hace posible que otras comiencen. Y, por lo que vaticinan las ciencias, la muerte acabará venciendo a la muerte. Pero, ¿cómo pensar la muerte en ausencia de la vida? Podemos pensar pasos sucesivos de la heterogeneidad a la homogeneidad, justificar el fin por las leyes de la entropía, discutir sobre la muerte celular, pero fijémonos que todo ello lo hacemos sobre el fondo, horizonte de ser, de algo así como una desaparición relativa. La muerte como nada, parece querer decir ausencia de ser. Es ahí donde radica su carácter de límite. Antes de ese límite, vida y muerte las vemos siempre entrelazadas, abrazadas la una a la otra. No creo que podamos apostar mucho sobre cómo será la partida cuando la vida se retire de la mesa; en esto consiste la emoción: ¿cómo hablar del futuro, sin tiempo que esté detrás de ese momento?, ¿cómo, una partida sin apuestas?

Vivir es pedir cartas en esa fantástica partida de vida muerte que es la naturaleza. Miramos las caras de los que nos rodean y todos tienen la misma

N. de la R.: Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México el 27 de junio de 2001.

expresión, son caras distendidas, tranquilas, transparentes. Uno tiene la impresión de que no son conscientes de lo que se están jugando. No, no es eso. Es que no saben que pueden, que acabarán perdiendo. Sólo el hombre juega con esa emoción. Sólo el hombre calcula y mira sus cartas, se angustia, se siente limitado, en precario; mira su montón y lo ve disminuir. Ningún otro animal tiene esa conciencia. No sabemos ni por qué ni para qué hemos nacido, pero sí tenemos la absoluta certeza de que vamos a morir. Es la apuesta más fuerte y más absurda que se pueda pensar. Por eso nos revelamos contra nadie y nos inventamos toda clase de explicaciones. Por eso la muerte nunca ha sido para el hombre un simple dato, un simple hecho natural o un puro fenómeno biológico.

Todos los jugadores permanecen mudos y juegan sus cartas mecánicamente. Sólo uno de ellos grita y exige que le expliquen las reglas del juego. Sólo uno de ellos se imagina partidas eternas en paradisiacos casinos. Sólo uno de ellos se rebela, como bien lo emblematiza Kierkegaard: “¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? [...] ¿Por qué no fue consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? [...] ¿no se me puede decir, al menos, dónde se halla el director gerente?, ¿a dónde dirigirme entonces con mi queja? [...] ¿No tengo, pues, el derecho de exigir que se tome en consideración mi punto de vista?; ¿no sería entonces lo más lógico y deseable que se nos notificara de antemano su efectiva y peculiar manera de ser?” Son las clásicas preguntas del jugador inquieto, ¿y si TODO no fuera más que una única partida jugada una y otra vez en diferentes mesas? Sabemos de antemano que la muerte acabará ganando y, por qué no decirlo, que nos espera la nada. Una nada que no la podemos inscribir en el proceso del devenir, “es una nada total, una nada que no es necesaria para que aparezca el ser. Una nada que no se obtiene por pura abstracción, sino como un raptó. En la muerte no se prescinde del ser, él prescinde de nosotros” (E. Levinas). Es una nada que no está llena de nada. “Es la nada absolutamente determinada, que no hace alusión a ningún tipo de ser, y no caos que aspira a la forma: la muerte es muerte de alguien, y el ‘haber sido’ de alguien no está presente en el moribundo sino en el superviviente”. La muerte no permite ser pensada con las mismas categorías con que pensamos el mundo y por eso es siempre un escándalo con que pensamos el mundo. Como acabamos de decir, siempre que hablamos de ella lo hacemos desde el horizonte de ser, ¿cómo, pues, describir la muerte? “La nada surgida de la negación permanece siempre unida al gesto intencional de la negación y con ser, así, la huella del ser que ese gesto rechaza, refuta, niega, mientras que la muerte plantea una pregunta que no se plantea, que no

resulta de una modalidad de la conciencia como, que es una pregunta sin datos. Todo acto de la conciencia como conocimiento es creencia y posición o *doxa*. La pregunta que plantea la nada de la muerte es un puro signo de interrogación”.

La muerte está en cualquier parte en que aletee la vida, y sin embargo, nos empecinamos en separarlas. Cuando estamos vivos vemos la vida, la oímos, la sentimos. La gritan los millones y millones de organismos que la manifiestan. Por el contrario, la muerte se nos muestra como un enigma desafiante, arrogante, inescrutable. No sabemos qué inaugura ni de qué es principio. Aquí y allí se planta ante nosotros, aparece y desaparece siempre con la misma rapidez, siempre con la misma consistencia inconsistente. La vida llega y se queda; la muerte llega y se va. Escapa a nuestra percepción y quizá por ello sea tan difícil el hablar de ella. Su llegada detiene el tiempo, pero ¿cómo podemos imaginar el tiempo sin la muerte?, ¿cómo la finitud?, ¿cómo la eternidad, la intemporalidad que comienza con su llegada? Vivimos del lado de acá pensando que el de allá está afuera. ¿Acaso no es la muerte la causa de ese espejismo?, ¿no es ella, en última instancia, quien nos hace temporales?

Todas estas preguntas están formuladas desde una seguridad: estamos vivos. Nos sorprendemos más por el anuncio de una muerte que por el nacimiento de una vida. En el colmo de la ilusión, llegamos a pensar la muerte como un accidente; siempre solemos preguntar cómo ha sido, cosa que no es frecuente hacer cuando se trata de un nacimiento. A poco que nos paremos a pensar veremos que es un efecto de superficie. La vida siempre está entreverada de muerte, nunca es pura. La muerte sí. La muerte no necesita la vida, es su ausencia. Fácil es pensarla como esa grieta negra que acompaña todo lo existente, que amenaza con abrirse y absorberlo en cualquier momento. Que algún día esa grieta acabará convirtiéndose en insondable agujero por donde se perderá todo rastro de vida.

Hablamos de la muerte como si pudiera estar sin los muertos, por sí misma, ella sola. Es una creación emocionalmente imaginaria y todas sus representaciones tienen como finalidad domesticar, disimular la muerte real. Pero toda representación necesita una cierta presencia, y si la representación es estética —como es el caso— no sólo debe contar con la parte testimonial del artista sino que también debe darse una cierta complicidad con el destinatario. “El acogimiento de esas imágenes tendría que sostenerse en la evocación de una vivencia que se funda en el contacto real con el fenómeno”. Y eso nunca es así. “La realidad de la muerte, para el que se queda, sólo se refleja en los ojos de los que se van” (N. Schnaith). Quienes se mueren siempre son los otros; nunca somos espectadores de nuestra propia muerte. “Si tú desapareces el mundo seguirá siendo para otros; pero ¿qué te importa que sirva para

otros? [...] Cada vez que alguien se muere, se acaba el mundo. Al muerto le da igual, pero los demás somos capaces de concebir eso: que morirse es dejar de percibir” (J. M. Gulbenzu). O, dicho de otra manera, morir bien pudiera ser el irse quedando sin vida. Sea como fuere, ese saber que vamos a morir es ya meter la muerte en nuestra propia vida. Esta ausencia presente de la muerte es la que propicia el juego simbólico, entendiendo lo simbólico no como “un concepto, ni una instancia, ni una estructura, sino un acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real, que disuelve lo real y lo imaginario” (J. Baudrillard). Vida y muerte, no obstante es interacción, nombran espacios diferentes: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Del primero nos lo podemos contar todo, del segundo nada. Sólo la imaginación puede ayudarnos. Es el juego simbólico el que pone fin “a ese código de la disyunción y a los términos separados. Es la utopía que pone fin a los tópicos del alma y del cuerpo, del hombre y de la naturaleza, de lo real y de lo no real, del nacimiento y de la muerte. En la operación simbólica, los dos términos pierden su principio de realidad”. Ahora el centro de operaciones se desplaza. Ya no nos preguntamos por la muerte porque el juego simbólico la ha exorcizado. De la vida sabemos por experiencia, de la muerte no sabemos nada, los muertos no hablan. Podemos vivir diferentes vidas, para eso hemos inventado el arrepentimiento y la rectificación. En el otro lado de la raya las cosas no son así; allí se será, por lo que nos contamos, siempre de la misma manera o, lo que es lo mismo, no mandaremos en nuestras vidas.

La primera representación proviene del campo de las ciencias: en qué consiste la muerte. “La muerte, este cambio de estado tan señalado, tan temido, en la naturaleza es sólo el último matiz de un estado precedente”, afirma Buffon en su *Historia natural*. Es cierto, pero no lo es menos el afirmar la vida como un conjunto de funciones que se resisten a la muerte; resistencia, en definitiva, del ser vivo que se resiste a la agresión y, máxime, a la agresión desorganizadora total. Científicamente el fenómeno de la muerte debe plantearse en un estadio anterior, en el de la dialéctica entre homogeneidad y heterogeneidad como procesos contradictorios y antagónicos constitutivos de la materia. La vida, como proceso heterogéneo con tendencia a la homogeneidad, no es más que una expectativa de muerte, y así, vida y muerte no son más que los nombres de dos procesos, en relación dialéctica, de una única y constante energía. Si desde la física no podemos hablar de muerte sino de diferentes procesos, desde la biología tampoco podemos hablar de muerte sino de muertes: muerte clínica, muerte celular, muerte en la dialéctica individuo/especie. Pero la biología aún apunta una última reflexión; es posible que la vida sea fruto del azar y la muerte un accidente. Vida y muerte como procesos que se agotan en sí mismos, que no son indicadores de un proyecto que las engloba y las supera. Pueden ser como pudieron no ser. O, con más preci-

sión, las ciencias, más que de muerte, hablan de diferentes procesos o formas de organización.

La segunda representación es la cultural, donde el juego simbólico adquiere todo su valor. La organización social, las religiones, el arte, la literatura, la filosofía, han hecho de ella un tema central hasta tal punto que bien podemos decir con Heidegger que el hombre “es un ser para la muerte”. No es exagerado el configurar las sociedades por su relación con la muerte: *arcaicas*, no creen que la muerte sea algo definitivo; vida y muerte forman una misma comunidad. Están marcadas por esa estrecha relación que genera una serie de ritos para recibirla, para facilitar el tránsito, manteniendo vivos a los muertos. *Sociedades metafísicas*, afirman la existencia del alma o espíritu y creen en la inmortalidad como supervivencia en paraísos. Generan religiones de salvación que son las encargadas de señalar el camino para alcanzar esos paraísos; la muerte es un simple trámite. *Sociedades modernas*, para las que la muerte es un asunto individual. Generan prácticas de control, de decisión, de administración, del morir y del cadáver con total asepsia ideológica. Ph. Aries (*L'homme et la mort*), a partir de aquí, nos presenta un cuadro completo de cómo se han sedimentado esas concepciones de la muerte en la cultura occidental. Hasta el siglo XI tendríamos lo que él denomina la “muerte amaestrada”: era frecuente que avisara su llegada, era esperada en la cama, con ceremonia que presidía el moribundo, el cual se arrepentía de sus pecados, expresaba sus últimas voluntades. Todo era familiar, cercano. “Admitían la muerte tranquilamente. No sólo no retrasaban el momento, sino que se preparaban con calma y de antemano, indicando a quién le tocaría la yegua y a quién el potro. Y se extinguían con un singular alivio como si se limitaran a cambiar de isla”. Literatura, pintura, escultura, han inmortalizado esta forma de habérselas con la muerte. Es a partir del siglo XII que la muerte pasa a ser patrimonio de la Iglesia; deja de pertenecer al ámbito familiar, social, para pasar a ser administrada por los eclesiásticos. La gran beneficiada, sobre todo económicamente, es la Iglesia. “La representación del juicio final, cuando concluyan los tiempos; la adecuación del juicio al final de cada vida, en el mismo instante del fallecer”, la aparición del Purgatorio como segundo lugar de paso, su función mediadora, son otros tantos elementos de esa representación.

De forma lenta pero inexorable la Iglesia va perdiendo ese poder sobre la muerte. El siglo XIX exalta la muerte, la dramatiza y la presenta como algo impresionante, absorbente. Es valorada como hermosa, aparece el atractivo por lo fantasmagórico, por lo macabro, por la relación amor-muerte; se convierte en tema preferido del arte. La ciencia comienza a ocupar el lugar de la Iglesia. Las sotanas ante la muerte están siendo sustituidas por batas blancas, los curas por los médicos. Hay nuevos administradores, y la muerte comienza

a ser expulsada. “La muerte, antaño tan presente por ser tan familiar, comienza a esfumarse hasta desaparecer”. Es algo que hay que ocultar. Curiosamente la muerte tan importante, al menos estadísticamente, como la vida, condenada al ostracismo. Todo lo que la rodea, incluida la agonía, sobre todo la agonía, pasa a ser patrimonio de la medicina. Hospitales, clínicas, tanatorios, el cadáver, es decir, la muerte, pasa por todos ellos con total asepsia. Todos hacen lo que tienen que hacer y en el tiempo en que hay que hacerlo.

Una tercera representación es la reflexión de la filosofía. Desde una perspectiva antropológica sería la propuesta del existencialismo antropológico la más interesante. “La ‘existencia’, el preserse —dice J. Gaos, comentando a Heidegger (Introducción al *El ser y el tiempo*)— implica que el ser-ahí, mientras es, aún no es lo que será: es, en cierto modo, lo que aún no es, en lo cual entra su fin, deja de ser en el mundo, deja de ser”. Es decir, el ser-ahí no puede comprenderse en la totalidad de su ser en el mundo por el lado del fin. Puede, es cierto, intentar la comprensión por medio de la muerte ajena. Fallido intento, pues “nadie puede tomarle al otro su morir”, aunque la experiencia fuera posible, poco puede aportar a la hora de comprender la muerte propia. El morir de la persona no tiene el sentido de lo acabado, de lo definitivamente constituido, propio de los objetos, de las cosas, el ser-ahí no fina en el sentido de constituirse como un objeto. La muerte del otro se impone, fundamentalmente, como biológica, como vacío físico, aspectos que me instalan en el enigmático espacio de la ausencia —que poco tiene que ver con el concepto de falta aplicado a los objetos. La ausencia es el sentimiento denunciador de la falta de “relación con”; su no estar se ha llevado algo de mí, pero la propia muerte “es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el ser-ahí mismo” (M. Heidegger) y es su posibilidad “más peculiar, irreferente e irrebasable”. Para Heidegger es inconcebible una existencia fuera del tiempo; es un sin sentido, no se puede pensar, dado que toda realidad óptica, así como sus finalidades ontológicas, han de ser pensadas en el horizonte del tiempo, del tiempo singularizado. La temporalidad constituye el sentido primario del ser del *Dasein* y por eso, “cuando asume su ‘ya-no-ser-ahí’ puede el *Dasein* aprehender su totalidad propia, y la totalidad de su sentido es inseparable de la integridad”. La ausencia del otro es la primera experiencia que de la muerte tiene el *Dasein*, pues también se es “ser-con”. “En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del ‘ser-ahí’ (o de la vida) al ‘ya-no-ser-ahí’, y de aquí que la persona muerta, que a diferencia del cuerpo muerto que fue arrancado a los vivientes, es objeto del ‘curarse-de’ en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro”. La persona muerta ha dejado el mundo y ya no puede ser-con, donde ser-con significa ser una con otro. La muerte como pérdida, como vacío, que experimentan los super-

vivientes, como ausencia, pero no nos engañemos, la experiencia de la muerte propia es intransferible, nadie puede tomarle al otro su morir. Cabe, eso sí, que uno vaya a la muerte por otro, el sacrificio, pero su “morir por” no significa que se haya tomado lo más mínimo de la muerte del otro, pues, una vez más, el morir es algo que cada ser-ahí tiene que tomar en su caso sobre sí mismo.

La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente y en cada caso la propia, lo que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que, pura y simplemente, se juega el ser del ser-ahí. En el morir es donde se muestra que la muerte está constituida por el “ser en cada caso mío” y por la existencia. El morir no es hecho dado sino un fenómeno que debe ser comprendido existencialmente. La inalienabilidad de la muerte significa que es intransferible, por un lado, y, por otro, que nadie ni nada puede sustraernos esa posibilidad. Su asunción individual nos pertenece en exclusiva y todo lo que no sea mirar e intentar comprenderla como inscrita en el ser-ahí es signo de inautenticidad. La conciencia de su posibilidad produce la angustia, y el asumir, por medio de la *Angst*, esta terminalidad existencial es la condición absoluta de lo humano. El hombre, o se enfrenta a ella y ahí se juega su autenticidad, o huye de ella y se refugia en el “se” de la inautenticidad. La muerte comprendida se hace potencia dominante de la existencia humana; como ausencia de toda esperanza dota al proyecto humano de una carga de nulidad, y en eso radica la angustia ante la muerte, como horror a la nada en que se transformará mi ser. “Heidegger ha agotado y llevado a su plenitud la pretensión de adueñarse de la propia muerte desde la propia existencia” (V. Arregui). El ser humano ha de aceptarse como esencialmente finito y contingente, horizonte donde se inscribe su ser libre.

“Esta teoría —afirma Sartre refiriéndose a Heidegger— no puede dejar de seducirnos: el interiorizar la muerte sirve a nuestros propósitos; ese límite aparente a nuestra libertad, al interiorizarse, es recuperado por la libertad. Sin embargo, ni la comodidad de tales concepciones ni la incontestable parte de verdad que encierran deben confundirnos. Es necesario volver a iniciar desde el comienzo el examen de la cuestión (*El ser y la nada*). Para Sartre la muerte no es “la posibilidad más peculiar”, sino “una aniquilación siempre posible de mis posibilidades, que está fuera de mis posibilidades”. Mis posibilidades entretengan el horizonte de mi libertad en tanto que constituyen las esperas de mis decisiones y de mi voluntad. La muerte corta esa cadena de esperas y, anulándome, anula toda mi significación por lo que “no puede ser mi posibilidad propia; ni siquiera puede ser una de mis posibilidades”. Con su advenimiento queda cerrado mi proyecto, cancelada mi libertad, pasando a ser, ya para siempre, lo que he sido, lo que significa “el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo”. Desde el momento

en que aparece la muerte, la vida ya no se hace, sino que es hecha; ya no soy responsable de los cambios, “la característica de una vida muerta es una vida de la que se hace custodio el Otro”. Los dados ya nunca volverán a rodar. “Estar muerto es ser presa de los vivos” porque nunca morimos para nosotros mismos. La muerte es un hecho contingente que nos viene desde fuera y nos transformará en afuera; no puede ser esperada, es la que revela el absurdo de toda espera. El morir, como el nacer, son cosas que me pasan, no entran en el juego de mis posibilidades, no se inscriben como necesidades ontológicas ni en la finitud ni en la libertad del “para-sí”. “No soy libre para la muerte, sino que soy un mortal libre”, lo que hace la muerte es interrumpir mi libertad. Y es que realmente morimos por añadidura. “El morir es, en efecto, ese acontecimiento de mi subjetividad que no puedo conocer y que, en consecuencia, carece de verdad para mí. Como es, no obstante, en ciertos aspectos, cognoscible para los otros, ese cognoscible para mí no cognoscible define ilusoriamente una ignorancia permitida para mí. Mi muerte es el hecho cognoscible que tengo derecho a no conocer” (J.-P. Sartre).

Es Camus quien nos dice que el hombre, sin recordar la patria perdida y sin esperanza en la tierra prometida, es un extranjero en el mundo, y la muerte la alienación fundamental de la existencia. La conciencia de estar sometido al tiempo, la conciencia de la finitud, suscita en nosotros el horror y genera el sentimiento del absurdo. “No existe el mañana, no existe el provenir, puesto que la muerte destruye todas las ilusiones. Ante esta apuesta el hombre debe rechazar las dos formas de ocultamiento: el suicidio y la religión. El primero por absurdo y por ser huida, el segundo porque es la manera de no comprometerse y porque no existe. Nos toca, pues, vivir sin esperanza, pero vivir cargando de sentido cada día, sin olvidar el absurdo en que la muerte convierte la existencia humana (*El mito de Sísifo*). Hay algo que subyace a todas estas reflexiones, la muerte se inscribe en lo más profundo de la existencia humana. Por ella quedamos violentamente separados de todo lo que nos rodea, de todo lo que da sentido a nuestras vidas, y nos sitúa ante una paradoja: el mismo cuerpo que posibilita que nos autorrealicemos, algún día, con su desorganización, cerrará todas nuestras posibilidades. Violencia y ruptura que suscita la angustia ante la muerte, aversión que emerge desde el fondo del ser humano. Por debajo de cualquier reflexión que sobre ella podamos hacer, la muerte siempre tiene una dimensión personal, como experiencia única, como límite. “No bien el individuo nace, ya ha vivido lo suficiente como para convertirse en un muerto” (M. Heidegger). “No es la muerte la que crea un problema filosófico, sino el hecho de que Yo muero” (E. Mounier). “Si bien es cierto que todo el mundo tiene que morir; si en algunos casos es posible morir por otros o en su lugar, de todos modos un día u otro tendré que morir mi vida” (L. Thomas). “No hay muerte, hay sólo yo que voy a morir” (A.

Malraux). En eso reside toda la fuerza dramática del espectáculo: cuando el actor, con o sin parafernalia mortuoria, se enfrenta a ella. Es un hecho del que no tenemos, ni experiencia, ni información directa. Ningún muerto, como hemos señalado, ha hablado. Y los resucitados mantienen un sospechoso silencio sobre su morir, o hablan como si estuviesen vivos. Cita en la que paradójicamente nunca coincidiremos, cuando mi muerte llegue, yo tendré que irme, su presencia implicará mi ausencia. Podemos vivir su anuncio —enfermedad, vejez, falta de fuerza, condenados a muerte, y mil maneras más—, pero la cita seguirá siendo a ciegas, porque rozar la muerte no equivale a morir y sólo puedo hablar de la muerte si estoy vivo. Distancia y repetibilidad, condiciones necesarias para el conocimiento científico, están ausentes en el caso de la muerte: me muerdo yo sólo y sólo lo hago una vez. “Yo no puedo hablar de acontecimiento si consiste únicamente en una ruptura; yo podré hablar de él en la medida en que, a partir de este acontecimiento, me sea posible tener significaciones que quedan en pie”. Respondía P. Ricoeur en una revista universitaria que le preguntaba sobre la muerte. Cabe aún una última consideración, puedo imaginarme muerto, es decir, puedo imaginarme como cadáver, lo cual implica un “yo” representándose algo, pero lo que no puedo es imaginar mi “yo” como no siendo. Es la única ausencia que no puedo representar. Sé que moriré, pero muy poco me aporta esta seguridad; no puedo aprender esta afirmación como un acontecimiento. “La muerte no nos revela nada sobre nosotros mismos”, porque la muerte es límite, principio o fin, pero límite de esta vida que es la única que tenemos.

Sobre Wittgenstein

Presentación

En este número, nuestro *Dossier* incluye una compilación de cuatro ensayos en torno al pensamiento de Ludwig Wittgenstein. No pretendemos con estos ensayos sino ofrecer varias muestras de las posibilidades de trabajo de eso que vagamente podría llamarse la filosofía de Wittgenstein. Con ello, *Theoría* espera contribuir como órgano público al estudio serio de los escritos del enigmático filósofo vienés. A poco más de cincuenta años de su muerte, es una cuestión abierta y polémica en qué consiste su contribución y, si acaso, su herencia, para quienes se formaron intelectualmente en el ambiente filosófico de la posguerra. Si bien no sería adecuado emprender una discusión sobre este asunto en estas escasas líneas de presentación, diremos algo sobre la dificultad especial que representa tal cuestión.

La dificultad especial radica en que Wittgenstein, consistente, no se preocupó nunca por establecer o por preguntarse qué aspecto tendría la filosofía en el futuro, y mucho menos cómo debería ésta concebirse y funcionar.

Concédase que quien propone, declarada o implícitamente, un programa filosófico, realiza una determinada apuesta acerca del aspecto que tendría o debería tener una filosofía del futuro. (Podríamos mencionar los siguientes casos claros: la filosofía crítica kantiana, el empirismo neopositivista y la epistemología naturalizada.) Pero de un escritor filosófico que se rehúsa a ofrecer teorías acerca de la naturaleza básica de alguna joya del escaparate filosófico —*e. g.*, el pensamiento, el significado, la verdad, lo que hay— es claro que no podemos esperar algo así como un programa y, en consecuencia, difícilmente encontraríamos en él una respuesta sustancial acerca de la filosofía del futuro.

Pero, ¿acaso no tenemos, por así decirlo, contra qué declaraciones o propósitos medir las contribuciones del autor de las *Investigaciones filosóficas* al panorama filosófico de la segunda generación de sus lectores? Hay que sumar esta pregunta a la dificultad de la cuestión planteada. Pues si el llamado

“silencismo” (*quietism*) del último Wittgenstein, su resistencia a las proclividades constructivas en filosofía, su invitación a “dejarlo todo como está”, es algo más que un rasgo idiosincrático o una “proyección” por escrito de una complicada psicología, entonces parece claro que Wittgenstein sí sugiere un rumbo, al menos negativo o, si se quiere, terapéutico, para el tratamiento de problemas de filosofía: si aprendemos a ejercitar una determinada manera de mirar los fenómenos que surgen del uso regular de la inmensa variedad de conceptos que poseemos, podríamos quizá resistir “el anhelo de generalidad”, y “la tentación de decir más de lo que podemos pensar”.

Conviene recordar que Wittgenstein era más bien pesimista acerca de los alcances de su trabajo. Es así como escribe en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*: “Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable”. Dejando a un lado la aparente modestia expresada aquí, resulta notable que, a pesar de que nuestros tiempos son tanto o más oscuros que los de hace medio siglo, las cabezas a las que la obra de Wittgenstein ha iluminado deben contarse por varios cientos —al menos si juzgamos a partir del número de obras y ejemplares publicados, de artículos y publicaciones escritas, de congresos y coloquios, y de toda suerte de “especialistas” que, de una u otra forma, encuentran sustento en su filosofía. A pesar de ello, no es seguro que la recepción de la obra wittgensteiniana entre los filósofos profesionales contemporáneos pueda tasarse fácilmente, como tampoco es seguro que sus recomendaciones terapéuticas hayan sido adoptadas o siquiera suficientemente discutidas.

Hay, por lo demás, un “dato” de muchas instituciones de enseñanza y estudio de la filosofía de comienzos del presente siglo que parece ir en contra del “talante” del último Wittgenstein, y, si hablar así cabe, del espíritu filosófico mismo: la tendencia a convertir cualquier pensamiento propio en una réplica más del taller autorizado de procesamiento de ideas. Y es aquí, en eso que eufemísticamente podríamos llamar la enseñanza de la filosofía donde quizá es notoria la ausencia de una consideración seria de las lecciones metafilosóficas de la filosofía wittgensteiniana. Si bien el aprendizaje filosófico tiene que ser una tarea personal permanente, y si bien nuestras instituciones de enseñanza tienden a propiciar la tolerancia a la diversidad y a abrazar alguna forma de pluralismo, también revelan ellas tendencias fatales hacia el atomismo y la especialización excesiva. Y éstas pueden fácilmente convertirse en un obstáculo para la difícil empresa personal de pensar por sí mismo.

Los trabajos que aquí presentamos tienen, a nuestro parecer, justamente la virtud de no renunciar a la apuesta filosófica por mantenerse fieles a los rigores que exige la lectura de Wittgenstein. Por ello, algo importante puede aprenderse de ellos. No pretendemos, al ponerlos en este Dossier, que ellos

sean representativos ni como conjunto, ni individualmente. Cada texto, a su modo y manera, habla por su autor, y cada autor escribe sobre problemas de filosofía sobre los que Wittgenstein, de una forma o de otra, se propuso arrojar luz.

El de Alejandro Tomasini —a quien sin duda debemos la mayor producción individual dedicada al estudio profundo del pensamiento wittgensteiniano en este país— es un lúcido ensayo que ejemplifica un tipo de investigación sobre las posibilidades de fenómenos lingüísticos específicos; se trata, en este caso, de las paradojas. El autor estudia las preocupaciones de Bertrand Russell ante ciertas paradojas, que llevaron al conocido filósofo británico a idear su célebre teoría de los tipos lógicos; presenta asimismo la respuesta que a esas preocupaciones puede hallarse en el *Tractatus Logico-Philosophicus*; y muestra cómo, desde textos wittgensteinianos subsecuentes —como las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, las *Observaciones filosóficas* y las *Investigaciones filosóficas*—, puede pensarse que tales paradojas descansan sobre una mistificación de la lógica y su aplicación en las prácticas lingüísticas regulares. Para decirlo brevemente, el autor desmonta o da tratamiento a la tendencia entre filósofos, lógicos y matemáticos, a ser apremiados por las paradojas y a idear teorías para darles una solución. Es llamativo, por otra parte, que el tipo de análisis que realiza Tomasini debería hacernos sospechar de interpretaciones según las cuales parte del mérito del último Wittgenstein consiste justamente en proponer paradojas filosóficas, e. g. un nuevo tipo de paradoja escéptica.

Plinio Junqueira, por su parte, nos ofrece una rica discusión en la que contrasta dos variedades de escepticismo semántico, que denomina científico y dialéctico. La primera la encuentra en la negativa de W. O. Quine a ofrecer una explicación sobre el significado lingüístico, y en su pretensión de dar cuenta del lenguaje —convenientemente organizado en términos puramente extensionales— como de “un complejo de disposiciones presentes en la conducta verbal”. La segunda variedad se ubica, según el autor, en la problemática wittgensteiniana sobre seguir una regla, cuya célebre interpretación por parte de Saúl Kripke puso sobre el tapete la llamada “paradoja escéptica”. Junqueira sostiene que la segunda variedad es más poderosa que la primera. Esto se debe primeramente a que el escéptico científico se basa en una teoría cuestionada, como según el autor es el conductismo; y, asimismo, a que tal variedad de escepticismo semántico no puede dar cuenta del aspecto normativo de las prácticas lingüísticas. Aunque el autor no discute si ésta es una cuestión apremiante para el quineano, el ensayo cuenta con el gran interés de iluminar una posible discusión entre dos filósofos como Quine y Wittgenstein sobre lo que podría llamarse las dificultades del significado de “significado”.

Ofrecemos a continuación dos ensayos sobre la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein. El de Axel A. Barceló estudia las nociones de universalidad y aplicabilidad de las matemáticas en los escritos del llamado periodo intermedio de Wittgenstein, y argumenta, en contra de la concepción comúnmente recibida, y articulada por filósofos y matemáticos como Frege y Russell, que las matemáticas no son algo así como la ciencia de lo más abstracto y general. Recurriendo a la noción de gramática, a la manera de un peculiar procedimiento modal, Barceló encuentra que el Wittgenstein de *Observaciones filosóficas* y *Gramática filosófica* puede dar cuenta del uso de las matemáticas en contextos extramatemáticos sin la necesidad de adherirse a lo que él mismo denomina “el mito de la universalidad”.

Silvio Pinto, por último, nos presenta un ensayo minucioso que exhibe el marco en el que se inscribe la filosofía de las matemáticas del primer Wittgenstein, y ubica con claridad sus límites y desarrollos. Este ensayo, sin duda, arroja luz sobre importantes y a veces enigmáticos pasajes del *Tractatus Logico-Philosophicus* en los que Wittgenstein presenta su concepción de las matemáticas y la lógica. El autor muestra cómo, al concebir las ecuaciones matemáticas y las tautologías como reglas para el uso de signos, el filósofo austriaco no requería, ya en la presentación original de su filosofía, postular, o inventar, objetos matemáticos para dar cuenta del pretendido carácter objetivo del discurso matemático, al tiempo que mantenía el carácter *a priori* de nuestro conocimiento matemático y lógico.

Hay que advertir finalmente que el orden de aparición de estos textos refleja estrictamente el de su recepción en *Theoría*. Cada lector y lectora, si lo desea, puede encontrar otros órdenes superpuestos. En su contenido, como sería de esperarse, estos cuatro ensayos guardan múltiples semejanzas y diferencias a gran escala y de detalle. Son, por ello, otras tantas fibras de una madeja que pensamos imprescindible en la filosofía contemporánea.

Russell y Wittgenstein: sobre contradicciones y paradojas

Alejandro Tomasini

E l problema

Pienso que sería útil comenzar este ensayo con una aclaración puramente lingüística concerniente a algunos términos clave. Los conceptos de contradicción y de paradoja pertenecen a una determinada familia de conceptos respecto de los cuales no es inusual creer que todos ellos significan más o menos lo mismo y que son intercambiables *salva veritate*. Esto, hay que decirlo de inmediato, no es el caso. Por lo pronto, es importante distinguir al menos cuatro nociones, a saber, las de paradoja, contradicción, antinomia y aporía. (Dejo fuera la de paralogismo, que es una noción exclusivamente kantiana.) El objetivo de este preámbulo aclaratorio es el de ponernos en la vía apropiada para enfocar del modo correcto nuestro problema. Consideremos, pues, en primer lugar, la noción de antinomia. Una antinomia se compone de dos argumentos, ambos a primera vista válidos y tales que sus conclusiones son proposiciones igualmente plausibles, pero mutuamente excluyentes; en el caso de una antinomia ambas conclusiones parecen haber sido demostradas. Por otra parte, una aporía tiene la misma estructura que una antinomia, sólo que en ella las conclusiones parecen ser igualmente implausibles. En este segundo caso, también las conclusiones parecen haber sido probadas por lo que *prima facie* son argumentos lógicamente correctos. Ahora bien, los conceptos de antinomia y de aporía son irrelevantes para el problema que aquí nos ocupa, sobre todo porque involucran a la noción de verdad de un modo que no es meramente formal. Para entender mejor esto consideremos la noción de contradicción. Tal vez la forma más sencilla de definir *contradicción* sea decir que es una instancia o ejemplificación de la fórmula ' $\varphi \vee \sim\varphi$ '. En otras palabras, una contradicción es la conjunción de una proposición y de su negación. Pero debería observarse que las dos caracterizaciones no necesariamente coinciden o al menos no lo hacen de manera

obvia. Considérese, por ejemplo, a la oración ‘Todos los hombres son mortales’. No está claro cuál sea la negación de esto en el lenguaje natural. En el simbolismo lógico, la conjunción de esta oración y su negación da como resultado $(x) (Hx \rightarrow Mx) \& (\exists x) (Hx \& \sim Mx)$, que no es una instancia de sustitución de $(\phi \vee \sim\phi)$. De ahí que las proposiciones contradictorias no necesariamente lo sean en virtud de la sintaxis o de su estructura interna, sino que también el significado es relevante. Queda como una cuestión abierta la de si en última instancia todas las contradicciones son o no casos particulares de la fórmula arriba mencionada. Por el momento, sin embargo, nos contentaremos con definir *contradicción* como la conjunción de dos proposiciones tales que, versando sobre lo mismo, una es verdadera si y solamente si la otra es falsa. Ahora bien, hay que decir que, en contraste con una creencia ampliamente difundida, una paradoja *no* es simplemente una contradicción; en todo caso, es un par de contradicciones a las que se llega mediante razonamientos lógicamente impecables. A diferencia de lo que acontece con las antinomias, con las paradojas claramente “vemos” que las contradicciones se siguen lógicamente en cada caso posible de sus respectivas premisas, es decir, tanto si se acepta una tesis como si se acepta su negación. Una paradoja es algo que hay que evitar porque desemboca en contradicciones (entre premisas y conclusiones aceptables de argumentos aparentemente válidos). Pero cabe entonces preguntar: ¿cuál es el problema con las contradicciones? ¿Por qué habríamos de temerles? A grandes rasgos, pienso que podemos dar dos clases de respuestas a estas preguntas:

- a) Si la pregunta *no* se la hacemos a lógicos, a matemáticos o a filósofos, la respuesta probablemente será que se trata de expresiones inútiles, de expresiones que quizá en algún sentido nos desconciertan, que probablemente no habría que hacerles mucho caso, etcétera. Llamaré a esta clase de respuesta “sensata”, y la consideraré en detalle en la cuarta parte de este trabajo.
- b) La respuesta del lógico, la cual consistirá en señalar que si en verdad no fuera posible bloquear la gestación de contradicciones, entonces estaríamos en el grave riesgo de vernos facultados para deducir absolutamente lo que nos venga en gana, dando así al traste con nuestros mecanismos normales de inferencias. Ilustremos esto. Supóngase que estamos trabajando en un sistema formal (estamos aquí describiendo lo que sucede en el lenguaje objeto). Es bien sabido que, de acuerdo con la lógica, si en una línea (n) de mi cadena de deducciones tengo una proposición ϕ y en una línea ($n + 1$) tengo $\sim\phi$, entonces en una línea ($n + 2$) puedo escribir $(\phi \vee \psi)$ y, finalmente, en una línea ($n + 3$) puedo obtener ψ .

Gráficamente:

(n) ϕ
 (n + 1) $\sim\phi$
 (n + 2) $(\phi \vee \psi)$ (de (n) y def. de 'v')
 (n + 3) ψ (de (n + 1), (n + 2) y def. de 'v')

El problema, evidentemente, es que ' ψ ' puede ser cualquier proposición. Así, pues, si no logramos imponer ciertas restricciones a nuestros razonamientos, sería posible que se nos obligara a admitir absolutamente cualquier cosa. Dado que no queremos eso, debemos tratar a toda costa de evitar incurrir o caer en contradicciones, y por ende en paradojas. Si fuéramos incapaces de lograrlo, podríamos entonces quizá vernos en la situación en la que Russell puso a Frege en 1900, quien, después de haber mostrado que la aritmética y algunas otras ramas de la matemática pueden explicarse en términos puramente lógicos y que sus proposiciones pueden deducirse de unas cuantas proposiciones lógicas, fue informado por Russell que su sistema, dada la forma como él había empleado ciertos conceptos (como el de clase), contenía una paradoja. Por lo tanto, era posible deducir en dicho sistema, por ejemplo, que $4 = 5$ o, más en general, lo que uno quisiera. Frege había usado la noción de clase (conjunto) y también un axioma irrestricto de comprensión. Lo que esto quiere decir es que, de acuerdo con él, *cualquier* función proposicional determina un conjunto, a saber, el conjunto de los objetos que satisfacen la función en cuestión (el cual puede, naturalmente, ser el conjunto vacío). Russell invitó entonces a Frege a que considerara el caso de la función ' x es miembro de sí mismo'. De acuerdo con Frege, debería haber un conjunto constituido por elementos que satisficieran esta función y, claro está, que fueran diferentes del conjunto en cuestión. Esto es lo que se quiere decir mediante 'miembro de sí mismo' o 'no miembro de sí mismo'. Claramente, hay conjuntos que *no* son miembros de sí mismos. El conjunto de todos los elefantes, por ejemplo, no es un elefante. Pero también hay conjuntos que *sí* son miembros de sí mismos. Por ejemplo, el conjunto de las cosas que no son leones no es un león. Ahora bien, consideremos el conjunto de todos los conjuntos que *no* son miembros de sí mismos y preguntémosnos: ¿es él un miembro de sí mismo? Hay sólo dos respuestas posibles: o es un miembro de sí mismo o no lo es. Si es un miembro de sí mismo, entonces, puesto que pertenece al conjunto de los conjuntos que no son miembros de sí mismos, no es un miembro de sí mismo. Ahora bien, si no es un miembro de sí mismo, entonces debe estar incluido en la lista de los conjuntos que no son miembros de sí mismos y, por lo tanto, pertenece a sí mismo. Ambas alternativas conducen, por lo tanto, a contradicciones. Eso es una paradoja. Más

específicamente, ésta es la paradoja de Russell. Nótese que este, a primera vista, inofensivo o inocente juego lingüístico hirió letalmente al sistema de Frege, es decir, el primer intento por proveer una fundamentación real y segura para las matemáticas.

No es mi propósito entrar aquí en intrincados vericuetos de teoría de conjuntos y de lógica y, afortunadamente, para nuestros objetivos no es necesario hacerlo. Una razón es que ya en el lenguaje natural nos enfrentamos a lo que básicamente es el mismo problema. Considérese el siguiente caso: un francés afirma: ‘Todos los franceses son mentirosos’. Lo que dice es verdadero si y sólo si lo que dice es falso, y a la inversa. Esto es importante porque muestra que el problema (si lo es realmente) estaba ya allí mucho antes de que los lógicos lo inventaran o crearan o plantearan. Esto a su vez sugiere o más bien indica que es un error pensar que porque se puede formalizar el razonamiento y “resolver” el problema en los cálculos, en los lenguajes formalizados, automáticamente resolvimos nuestro problema en todo otro contexto simbólico. Pero sí podría pensarse que si, estrictamente hablando, el problema no pertenece a la lógica, entonces en lugar de estipulaciones, demostraciones y teorías lo que se requiere es, como Wittgenstein insistirá, análisis y elucidación. No es, por lo tanto, de la lógica de la que se debería esperar la resolución total y definitiva del enigma.

El enfoque de Russell y su solución

La solución russelliana de la paradoja es la famosa teoría de los tipos lógicos. Esbochemos la posición de Russell. De acuerdo con él, las paradojas surgen debido a un cierto “círculo vicioso”, el cual puede ser descrito en por lo menos dos formas o “lenguajes”, *viz.*, el lenguaje de las clases y el de las funciones proposicionales. Podemos, en efecto, decir que el círculo vicioso se crea por admitir como legítimas totalidades que se incluyen a sí mismas como uno más de sus miembros o, alternativamente, podemos decir que se deriva de la aceptación de la idea de que hay funciones proposicionales que pueden ser sus propios argumentos.

El principio del círculo vicioso enuncia que esta forma de expresar algo no puede tolerarse y, por lo tanto, que las expresiones que no se ajusten a él deben de ser consideradas absurdas o asignificativas. Este principio da de inmediato lugar o de hecho equivale al reconocimiento de una jerarquía de niveles dentro del lenguaje y, en verdad, a una jerarquía de lenguajes (puesto que de acuerdo con él el significado resultará ser “sistemáticamente ambiguo”). Ciertamente podemos hablar de totalidades, pero entonces nos hallamos en un nivel diferente al de ellas (superior) y no puede afirmarse de lo que

decimos que es parte de *esa* totalidad. Esto tiene consecuencias algo extrañas. Supóngase que afirmo que todas las proposiciones son verdaderas o falsas. Se sigue, por el principio de Russell, que no puede considerarse lo que digo como una proposición “del mismo nivel”. Él, desde luego, añadiría de inmediato “en el mismo sentido”, pero esto sólo aumenta nuestros problemas porque:

- 1) Se sigue que lo que digo no es ni verdadero ni falso en el sentido en que las proposiciones de las que hablo lo son.
- 2) Sugiere que poseemos una variedad infinita de nociones de verdad y falsedad, correspondientes a los diferentes niveles de lenguaje.
- 3) La noción misma de proposición se vuelve extremadamente oscura porque ¿en qué sentido es lo que dije diferente de las proposiciones usuales? No es en lo más mínimo obvio que sean diferentes en un sentido esencial y si no lo son ¿cuál es la relevancia de sus respectivos “tipos lógicos” para su significación?

Regresaré sobre estas dificultades más adelante, pero ahora quisiera continuar con la exposición informal de la teoría de Russell.

La solución de Russell al problema de las paradojas consiste en bloquear, mediante una prescripción, la formación de expresiones “ilegítimas” y en declararlas absurdas. Él identifica “tipo” con “rango de significación”. Dos expresiones son del mismo tipo si pueden reemplazarse mutuamente sin que dicho reemplazo nos lleve de expresiones significativas a absurdos, tal y como éstos quedaron caracterizados por el principio del círculo vicioso. Éste parece ser un procedimiento perfectamente legítimo al construir un cálculo, puesto que podemos elaborar el cálculo que queramos como queramos, es decir, de acuerdo con las reglas que nosotros escojamos o fijemos, pero no parece que se pueda proceder de igual modo en relación con el lenguaje natural. En todo caso, parece seguirse que la propuesta de Russell, en última instancia, consiste en que, siempre que nos veamos frente a una paradoja, formalicemos las expresiones involucradas y apliquemos el principio del círculo vicioso. Si detectamos una anomalía, simplemente expulsamos la expresión (oración) problemática del reino de las oraciones significativas.

Consideremos entonces nuestro caso problemático y veamos cómo funciona la teoría. Supóngase que afirmo ‘Yo siempre miento’. Si lo que digo es verdadero, entonces lo que digo es falso y al revés. Ahora bien, de acuerdo con Russell, esto no es una situación aceptable. Debe haber un error en alguna parte y él piensa que su teoría tanto lo detecta como lo erradica. La explicación corre más o menos como sigue: lo que sucede es que en el momento t_1 yo afirmo una proposición P_1 , la cual asevera que, en cualquier otro tiempo t_n ,

para $t_1 \neq t_n$, toda proposición que yo afirme será falsa. Evidentemente, P_1 no pertenece a esa totalidad. Aquí la duda que de inmediato nos asalta es: ¿es lo que yo digo una proposición o no? ¿Se le entiende, es traducible a otros idiomas o no? ¿Vamos simplemente a estipular que no es una proposición genuina porque nos crea problemas? Charles Chihara ha ofrecido una buena reconstrucción del problema en referencia a Epiménides el cretense, quien dijo que todos los cretenses eran mentirosos. Chihara hace ver que “Epiménides asevera una única proposición q en el momento t , en donde q es la proposición de que hay una proposición aseverada por Epiménides en t que es falsa. Puesto que q es la única proposición aseverada por Epiménides en t , podemos concluir que para toda proposición p , si Epiménides asevera p en t , entonces $p = q$. Se supone que a partir de estas premisas concluimos que q es verdadera si y sólo si q es falsa. El razonamiento procede esencialmente como sigue.

Sustitúyase $[Ap]$ por [Epiménides afirma p en el tiempo t_0] y sustitúyase $[Vp]$ por [p es verdadera]. Podemos entonces aseverar, como verdaderas, tanto ‘ Aq ’ como ‘ $(p) (Ap \rightarrow p = q)$ ’, en donde q es la proposición (expresada por) ‘ $(\exists p) (Ap \& \sim Vp)$ ’. Se sigue que si Vq , entonces $(\exists p) (Ap \& \sim Vp)$. De ahí que concluyamos que $\sim Vq$. Por otra parte, si $\sim Vq$, entonces $(p) (Ap \rightarrow Vp)$ y, por ello, Vq . Por lo que Vq si y sólo si $\sim Vq$.¹

Debería observarse que la validez del razonamiento se funda en el supuesto de que hay algo así como una totalidad de proposiciones. Pero esto es precisamente lo que Russell rechaza. Por lo tanto, no podemos realmente decir cosas como ‘ $(p) (Ap \rightarrow p = q)$ ’, porque aquí ‘ p ’ y ‘ q ’ no están al mismo nivel. Es así como se nos muestra que la paradoja surge debido a un error lógico.

Antes de examinar críticamente la solución de Russell, intentemos poner en claro cuáles son sus presuposiciones. Las más conspicuas son, me parece, las siguientes:

- 1) El lenguaje natural es un cálculo, si bien uno altamente deficiente;
- 2) el lenguaje natural está regido por la lógica;
- 3) no hay diferencia *esencial* entre las paradojas lógicas y matemáticas, por una parte, y las “paradojas del lenguaje natural”, por la otra;
- 4) una solución “técnica” puede igualmente funcionar fuera de los lenguajes formalizados o relativamente formalizados;

¹ Charles Chihara, *Ontology and the Vicious-Circle Principle*. Ithaca/Londres, Universidad de Cornell, 1973, p. 8.

- 5) la lógica proporciona el punto de vista de Dios y es mediante ella que podemos describir de manera totalmente neutral cualquier situación y dirimir cualquier problema que surja en el lenguaje.

Una vez dicho esto, podemos pasar ahora a considerar rápidamente el rechazo de Wittgenstein a la solución russelliana al problema de las paradojas, tal y como lo enuncia en el *Tractatus*.

La solución de Russell y el *Tractatus*

En el *Tractatus*, Wittgenstein eleva toda una gama de objeciones en contra del atomismo lógico de Russell y ofrece una muy variada crítica de la teoría de los tipos lógicos (por ejemplo, de los axiomas de reducibilidad y de infinitud), pero aquí quisiera concentrarme en *una* objeción concreta. Ésta es simple pero, en caso de ser válida, destruye toda la aportación, dolorosamente erigida, de Russell. Muy a grandes rasgos, dicha objeción consiste en sostener que Russell peca en contra de su propia teoría o, más exactamente, que la teoría misma no cumple con las condiciones que le impone a cualquier discurso o lenguaje, de la clase que sea, para que se le pueda considerar como significativo. Como siempre en el *Tractatus*, el pensamiento de Wittgenstein es transmitido por medio de unas cuantas palabras, como si no hubiera absolutamente nada más que decir sobre el asunto: “el error de Russell”, nos dice, “se manifiesta en que, para establecer las reglas de los signos, tuvo que hablar de sus significados”.² Una vez más, como en todas partes en el *Tractatus*, lo que Wittgenstein establece es, una vez que se entiende, claro y contundente, sólo que la condición es hacer explícitos los pensamientos involucrados o tácitos de su razonamiento. En este caso, a lo que Wittgenstein está apuntando es ni más ni menos que a una contradicción por parte de Russell, consistente en usar uno y el mismo lenguaje para referirse a entidades de diferentes tipos. Puesto que no hay manera de enunciar lo que Russell quiere salvo haciéndolo en el lenguaje natural, parecería que no es posible que ninguna teoría al respecto podría siquiera *formularse*. Si esto es correcto, entonces, obviamente, la solución de Russell se derrumba.

Curiosamente, sin embargo, el punto de vista de Wittgenstein en el *Tractatus* es sorprendentemente similar al de Russell, lo cual es comprensible

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, 3.33. En vista de lo inaceptable de multitud de proposiciones en las traducciones al español, recurro a mi versión del texto, versión completa que espero algún día publicar.

puesto que ambos se inscriben en una misma corriente de pensamiento. Wittgenstein admite que lo que Russell trata de decir y de hacer es correcto, pero objeta que no se puede *decir*. En esta etapa de su pensamiento él todavía admite que las paradojas en efecto plantean un problema real, el cual exige y está en espera de una solución. No obstante, sostiene también que no es mediante una teoría que ello podría lograrse. La idea común queda expresada como sigue (acompañada, como veremos, de un desdeñoso y un tanto injusto comentario por parte de Wittgenstein): “Ninguna proposición puede enunciar nada acerca de sí misma, puesto que el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (eso es toda la “teoría de los tipos”).”³ La rectificación frente a la posición de Russell consiste simplemente en hacer ver que la teoría de los tipos tiene que ser reemplazada por una enunciación de las reglas lógicas elementales de todo simbolismo correcto, una formulación que muestre de manera “perspicua” la estructura jerarquizada del lenguaje. Ésta, al ser aprehendida o comprendida, de manera natural nos haría dejar de construir expresiones y fórmulas aparentemente inocentes, pero en el fondo profundamente dañinas, ilegítimas y absurdas. Lo que se requiere para evitar las paradojas es tener presente (ante la mente, si se quiere) las reglas de la sintaxis lógica. La relevante para nosotros es la siguiente: “Una función no puede ser su propio argumento, puesto que el signo de función contiene ya el prototipo de su propio argumento y no puede contenerse a sí mismo”.⁴ Así, si ya entendimos, por ejemplo, que ‘*fa*’ es una fórmula bien formada, habremos comprendido que ‘*a*’ puede ser un argumento para ‘*f*’, que ‘*af*’ no puede ser una fórmula bien formada, que ‘*a*’ es un argumento posible de ‘*f*’ pero que la inversa no puede ser ni tiene sentido tratar de expresarla, y así sucesivamente. Una vez que hemos aprehendido los mecanismos lógicos de nuestros símbolos, ya no estaremos tentados de recurrir a expresiones de la forma ‘*f(f)*’, esquema típico de las fórmulas paradójicas. Pero es de primera importancia no olvidarse de que nada de esto puede enunciarse: hay que “verlo” en el funcionamiento de nuestra notación. Es así como se torna imposible que surjan paradojas.

Esto puede parecer una posición atractiva, pero por lo menos dos argumentos pueden formularse en contra de ella. El primero es que, si funciona, funciona ante todo para lenguajes formales. Pero, más importante aún, se puede objetar que la doctrina lleva a Wittgenstein a una situación igualmente paradójica y puede usarse en su contra su propio argumento. Porque Wittgenstein también, como Russell se lo señala en su “Introducción” al *Tractatus*, se

³ *Ibid.*, 3.332.

⁴ *Ibid.*, 3.333a.

las arregla para decir toda una serie de cosas que no pueden decirse (de hecho, toda una concepción del lenguaje, un cierto cuadro de la realidad, etcétera) y que su propia doctrina explícitamente prohíbe. Esto es innegable: acabamos de citar una regla lingüística que pertenece a un conjunto de reglas que, según el mismo Wittgenstein, no pueden enunciarse. Por ello, Wittgenstein tiene que admitir al final de su libro que todo lo que él ha escrito es absurdo. “Mis proposiciones son elucidatorias de este modo: quien me comprende termina por reconocer que son sinsentidos, si las uso para, a través de ellas, salir de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella)”.⁵ Pero aquí se plantea un problema serio, porque ¿cómo podría un conjunto de sinsentidos echar por tierra una teoría lógica y además una teoría que, aunque con implicaciones indeseables, de hecho funciona, puesto que la teoría de Russell logra efectivamente evitar las paradojas (por lo menos las lógicas)? Parecería, pues, que nos encontramos en la harto rara situación de estar obligados a escoger entre una teoría que incurre en una petición de principio y una doctrina que lleva a sinsentidos. Ciertamente ambas posiciones contienen intuiciones valiosas e importantes, pero no puede admitirse que, así como están, hayan “resuelto” el problema de las paradojas. Ahora bien, parecería que, independientemente de su coherencia interna, hay otra razón que nos impide ver en cualquiera de ellas la solución real del problema, a saber, que ni en el *Tractatus* ni en la obra de Russell hay un esfuerzo por *comprender* el problema. Russell le teme a las contradicciones y da por supuesto que se trata de una clase peligrosa y dañina de entidades. Para Wittgenstein las contradicciones no son propiamente hablando proposiciones, si bien junto con las tautologías contribuyen a fijar los límites de la significatividad de un lenguaje dado. En relación con las paradojas de la lógica y la teoría de conjuntos, la posición de Wittgenstein, sin embargo, comporta una notable intuición: él sugiere que las contradicciones surgen porque hay algo que no percibimos, que no detectamos debidamente. Éste es el eslabón que nos lleva directamente a la obra posterior de Wittgenstein. En ella, es la concepción usual (logicista) misma de las contradicciones y de los inmensos problemas que éstas supuestamente plantean lo que se rechaza. Desde esta perspectiva, lo que necesitamos no es una teoría más, un cálculo más, nuevas pruebas o demostraciones, reglas inenunciables. Lo que se requiere es más bien análisis conceptual, porque todo el problema surge debido a una confusión: se trataría, desde esta nueva perspectiva, de un típico enredo filosófico, de un seudoproblema.

⁵ *Ibid.*, 6.54a.

Notas aclaratorias del Wittgenstein maduro

Una primera idea importante del Wittgenstein de la madurez en relación con el problema de las paradojas es que una contradicción debe de ser algo inesperado, una mala sorpresa y algo que efectivamente nos molesta, obstaculiza o perturba. Esta sencilla idea tiene dos consecuencias muy importantes. Por ejemplo, entre otras cosas implica que:

- a) Una contradicción oculta o latente pero que, sin embargo, nunca se manifiesta *no* es una contradicción. “Una contradicción es una contradicción sólo *si está allí*”,⁶ es decir, si (querámoslo o no) efectivamente aparece.
- b) Una contradicción genuina no es algo creado artificialmente.

Consideremos ambas cuestiones en ese orden.

Creo que podemos de inmediato afirmar que nuestro problema se divide en dos sub-cuestiones, una concerniente al lenguaje y otra referente a la lógica. De hecho, en la vida y el lenguaje ordinarios, nosotros no nos preocupamos por las contradicciones. Si alguien viene y nos dice ‘Está lloviendo y no está lloviendo’ no intentaremos hacerle ver que está en un error. Más bien, nuestra respuesta será algo como: ‘Por favor, sé un poco más serio’ o ‘¿Estás tratando de burlarte de mí?’ o ‘Deja de decir tonterías’, etcétera, o simplemente no le prestamos atención a lo que dice. Podría de inmediato objetarse que es obvio que no se puede adoptar la misma actitud en lógica o en matemáticas. Pero ¿por qué no? Para responder a esta pregunta, tenemos que distinguir dos clases de contradicciones: o bien inesperadamente nos topamos con una contradicción o bien nosotros mismos la construimos. Ahora bien, si nos encontramos frente a una contradicción de nuevo nos hallamos frente a dos posibilidades:

- 1) Se trata de *la* contradicción (*i. e.*, no hay más que una), o
- 2) es tan sólo una de un número indefinido de ellas.

Nuestra actitud será diferente en cada caso (o debería serlo). En el primero, Wittgenstein sugiere, lejos de temerle, deberíamos estar contentos por haberla encontrado. Sería como haber descubierto los restos de un animal hasta ahora desconocido, una rareza. Por lo que el caso peligroso realmente

⁶ B. F. McGuinness, ed., *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 120.

parece ser el segundo. Regresemos entonces a nuestra dicotomía anterior. Hay montones de contradicciones que no podemos evitar y hay montones de contradicciones que nosotros construimos. Lo que Wittgenstein parece mantener es que la segunda posibilidad no tiene ningún interés: si la existencia de las contradicciones, que tanto tememos, depende de nosotros, entonces no hay problema: sencillamente dejemos de construirlas y asunto arreglado. “Eso es lo que resulta por construir tales oraciones. —¡Pero hay una contradicción aquí! —Bueno entonces hay una contradicción aquí. ¿Hace acaso algún daño?”⁷ Todo esto, sin embargo, hace ver que el problema real se plantea cuando nos enfrentamos con el fenómeno de una multiplicidad de contradicciones que son inevitables. La pregunta a la que hay que responder es, por lo tanto, la siguiente: ¿cuándo surge *ese* problema?

Una vez más, hay dos modos como las contradicciones que nos incumben podrían generarse. Podemos empezar con proposiciones contradictorias o podemos tener reglas de inferencia inconsistentes. Parecería evidente, en efecto, que pares de proposiciones contradictorias pueden aparecer ya sea al principio ya sea durante la construcción o el desarrollo del cálculo. Wittgenstein sostiene que la primera “posibilidad” sencillamente no tiene sentido. Su argumento es similar a lo que sería parte de su respuesta al escéptico filosófico y probablemente sería algo como esto: “Mira, para que afirmes o niegues lo que afirmas o niegas, necesitas usar el lenguaje tal como es. Ahora bien, la significatividad de nuestro lenguaje presupone precisamente lo que tú niegas o, si afirmas algo, *en él* (*i. e.*, el juego de lenguaje) no hay lugar para tus propias asunciones”. Ilustremos esto con el caso del ajedrez. Sencillamente no hay posiciones contradictorias al comienzo; no tiene sentido afirmar tal cosa. Si hubiera posiciones contradictorias al inicio del juego no habría juego; éste no sería posible. De ahí que un argumento viable corra como sigue: para que las contradicciones hagan su aparición algún juego debe ya jugarse. Es sólo porque hay un punto de partida fijo, libre de contradicciones, que tiene sentido hablar posteriormente de contradicciones. Pero es claro que en el punto de partida no puede haberlas, *i. e.*, no tiene sentido decir que las hay. En palabras de Wittgenstein:

Los axiomas tienen dos significados, como vio Frege:

- 1) Las reglas de acuerdo con las cuales se juega.
- 2) Las posiciones de apertura del juego.

⁷ L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Londres/Cambridge, MIT, 1975, p. 51, sec.11.

Si se toma a los axiomas en el segundo sentido, no puedo concederle ningún sentido a la afirmación de que se contradicen entre sí.⁸

Nadie teme una contradicción en esta etapa, porque no habría nada más fácil que suprimirla o cancelarla o eliminarla: sencillamente extraemos una de las oraciones “contradictorias”. No es, por lo tanto, esta clase de contradicción la que preocupa a los lógicos.

Llegamos, así, al verdadero problema de las contradicciones en los sistemas formalizados. El problema consiste en que éstos pueden incluir reglas que, de maneras no obvias, generen contradicciones. Parecería que, en la medida en que no hayamos *demostrado* la consistencia de nuestros sistemas no podremos estar seguros de ellos; por consiguiente no podrán ser considerados como significativos y, por ende, no podrán ser empleados. Sería por eso que necesitamos urgentemente pruebas de consistencia; sería gracias a dichas pruebas que demostraríamos que ninguna de las reglas usadas en el sistema de hecho es susceptible de llevarnos de verdad a falsedad y, por lo tanto, a contradicciones. Pero ¿cómo llevamos a cabo tales pruebas? Parece haber sólo dos formas:

- a) O bien argumentamos en el meta-lenguaje.
- b) O bien usamos las mismas reglas o reglas equivalentes para efectuar nuestra meta-prueba.

Ahora bien, si esto es así, entonces a todas luces ninguna de las posibilidades permite llegar a lo que se quería. Porque en el primer caso, no hay una prueba *formal* (la “prueba” estaría dada en prosa, como diría Wittgenstein) y, en el segundo, tendremos siempre el derecho de pedir la prueba de la prueba, la prueba de la prueba de la prueba y así *ad infinitum*.

Ahora bien, la primera clase de prueba de consistencia representa, por decirlo de alguna manera, intuitivamente, un esfuerzo por eliminar posibles fuentes de incomprensión mediante la explicación, la aclaración de ciertas cosas. Esto desde luego no basta, pero apunta en la dirección correcta. Wittgenstein expone la idea como sigue:

Ahora bien, debe decirse que estas antinomias no tienen nada que ver con las contradicciones de las matemáticas, que no hay aquí ninguna conexión. Porque las antinomias no surgieron en el cálculo, sino en el lenguaje usual, y ello precisamente porque se usan las palabras de

⁸ B. F. McGuinness, ed., *op. cit.*, p. 119.

manera ambigua. [...] Las antinomias *se disuelven* gracias a un *análisis*, no por medio de una *prueba*.

Si las contradicciones en matemáticas surgen por una falta de claridad, entonces no podré nunca despejar la falta de claridad por medio de una prueba [...]

Esto ya muestra que no se puede dar tal una prueba de consistencia [...], que la prueba no puede dar lo que se espera de ella.⁹

Para comprender y apreciar lo que Wittgenstein está diciendo es menester hacer ciertas aclaraciones.

Es claro que el ataque de Wittgenstein se desarrolla simultáneamente en tres direcciones diferentes. Lo primero que hace es rechazar la identidad de la lógica con las matemáticas. Se sigue que una contradicción o una antinomia en lógica no puede afectar la consistencia de las matemáticas. Por otra parte, puesto que Wittgenstein desprovee a la lógica de su realidad etérea, divina, "ultrafísica", etcétera, resulta que lo más que ésta puede hacer es reflejar de manera idealizada ciertos aspectos o mecanismos de nuestro lenguaje. Esto confirma el punto de vista de Wittgenstein de que el problema de las contradicciones surge, en primer término, en el lenguaje natural. La aparición de las contradicciones y el malestar que provocan (en lógica sobre todo) nos obligan a re-pensar las relaciones que se dan entre el lenguaje, la lógica y la praxis, es decir, entre la lógica y su aplicación, por una parte, y el lenguaje y la acción, por la otra. Desde un punto de vista meramente sintáctico, una contradicción no es más alarmante que una tautología o que una proposición muy compleja. A final de cuentas no es sino una fórmula más. El problema, por lo tanto, surge con su interpretación, la cual significa con la línea de acción con la que podría estar asociada. Una vez visto esto, entonces sí estamos en posición de comprender por qué las contradicciones representan un problema: lo que sucede con ellas es que nos confunden, nos paralizan. Lo que ellas impiden que tenga lugar es la acción. Esto amerita un mínimo de aclaración.

Es la fructífera idea de Wittgenstein de ver en las palabras utensilios, lo que funciona como plataforma básica para el desarrollo de una nueva forma de entender el problema general de las contradicciones y las paradojas. Esta perspectiva, por ejemplo, nos capacita para dejar de hablar de proposiciones como si fueran entidades de alguna extraña clase y orienta nuestra atención hacia los signos, hacia las oraciones. En esta nueva concepción el papel que jugaban las antiguas proposiciones lo desempeñan ahora los movimientos en

⁹ L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*. Trad. de Alejandro Tomasini Bassols. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, p. 307.

los diversos juegos del lenguaje. Podemos ahora parafrasear el problema que plantean las contradicciones: lo que sucede es que lo que normalmente está prohibido hacer es usar simultáneamente dos utensilios, en este caso p y $\sim p$, diseñados para indicar cursos de acción que se excluyen o cancelan mutuamente. Podríamos presentar la idea más o menos como sigue: pretender usarlos al mismo tiempo equivale en realidad a jugar un juego al que podríamos llamar ‘el juego en el que todo está permitido’ y el problema es que con ese juego lo que de hecho se hace es abolir todos los juegos. Es por eso que no es legítimo usar simultáneamente los instrumentos “ p ” y “ $\sim p$ ”. Pretender servirse al mismo tiempo de dos instrumentos lingüísticos como esos sería como estar haciendo trampa. Ahora bien, el hecho de que en una situación determinada optemos por el instrumento “ p ” no implica que hayamos excluido o desterrado para siempre el utensilio “ $\sim p$ ”: significa simplemente que en esa ocasión particular no estamos autorizados para emplearlo o que prohibimos hacerlo. Una condición necesaria (mas no suficiente) para que nuestro pensamiento sea operativo y efectivo es precisamente que sea lo que llamamos “coherente”, por lo que de manera natural cada vez que teorizamos, conversamos, especulamos, calculamos, etcétera, optamos por uno u otro de los instrumentos de los que permanentemente disponemos (oraciones), sin por ello (repito) sentirnos compelidos a desprendernos de uno de los dos para siempre. Un utensilio que no sirve en una ocasión puede servir perfectamente bien en otra. Así, por ejemplo, puedo tener que optar entre el pensamiento de que llueve y el pensamiento de que no llueve, entre otras razones para decidir si salgo con paraguas o no. Supongamos que, dada la estación, opto por el instrumento ‘llueve’; dicha elección de ninguna manera implica que nunca más podré apelar al instrumento ‘no llueve’. El problema con ‘llueve y no llueve’ es que no me permite actuar. Y es para indicar nuestro interés en salvaguardar esa utilidad alternativa de los instrumentos lingüísticos que son las oraciones que tenemos una ley lógica como el principio de no contradicción $\sim(p \ \& \ \sim p)$. En otras palabras, la lógica hace ver qué aceptamos como inferencia válida dado un conjunto de oraciones, enunciados, proposiciones o creencias, pero es un hecho que nosotros no evitamos las paradojas o caer en contradicciones por no tener conflictos con la lógica. Lo que quiero sugerir es simplemente que hay un sentido interesante en el que hay algo más fundamental, “anterior” o “previo” a la lógica misma, que es lo que realmente nos importa y que tiene su reflejo en ella. Veamos rápidamente de qué se trata.

Desde el punto de vista de la consistencia lógica, sabemos que el lenguaje natural es “deficiente”; contiene, por ejemplo, la paradoja del mentiroso. Pero si ello es así ¿no es acaso sorprendente que no estemos continuamente extrayendo en él cualquier conclusión que deseemos? ¿Por qué nadie razona de manera lógicamente correcta como sigue: “Todos los mexicanos son menti-

rosos; yo soy mexicano y, por lo tanto, la luna es de queso”? La respuesta más simple parece ser que, cuando nos las habemos con contradicciones, simplemente las ignoramos. Así procedemos porque el efecto inmediato de las contradicciones y las paradojas es paralizarnos, lingüística y extra-lingüísticamente. Llegar a una contradicción es como haber desembocado en un callejón sin salida: hay que echar marcha atrás y buscar otro camino. En general, los usuarios queremos usar el lenguaje para actuar (en un sentido amplio de la expresión). Es en conexión con las prácticas (las “formas de vida”) que éste existe. El problema con las contradicciones y las paradojas es, por así decirlo, que hipnotizan al lenguaje, impidiéndole funcionar de modo que las prácticas humanas resultan afectadas. Lo que con las contradicciones se logra es simplemente abrir la puerta para que reine el caos en el lenguaje, con lo cual potencialmente se le inutiliza. La emisión y admisión de contradicciones es simplemente la manifestación formal o simbólica de una incompreensión respecto a lo que es el uso apropiado del lenguaje. Lo que significa que una contradicción haga su aparición es que la maquinaria de signos y reglas que es el lenguaje está trabada. Empero, y este es el punto importante, el remedio para dicha enfermedad no proviene de la lógica misma, que a lo sumo sólo puede mostrar, exhibir y diagnosticar el mal. El problema no tiene sus raíces en la lógica. De hecho hasta podría decirse que si las contradicciones cumplieran alguna función socialmente reconocida (lúdica o de entretenimiento, por ejemplo) serían bienvenidas. De ahí que lo que realmente es importante para nosotros sea la superación del fenómeno de parálisis o de falta de acción y éste no es tanto un asunto de lógica como de comprensión de que se está pretendiendo hacer un uso inapropiado del instrumental lingüístico del que se dispone.

Hay una clase fundamental de conflictos que queda recogida en el simbolismo formal, en la lógica, bajo la forma de contradicciones. En otras palabras, hay ciertos estados de los hablantes asociados con el juego formal de las contradicciones que son lo que realmente nos interesa evitar, eludir, sortear, a saber, estados como los de duda, titubeo, vacilación, etcétera. No deberíamos olvidar, desde luego, que hay tanto dudas reales como seudodudas (*e. g.*, dudas filosóficas) y que en ambos casos se aplican los verbos ordinarios (‘no estoy seguro de que...’, ‘dudo que...’, etcétera). La diferencia primordial entre esas clases de dudas es que toda duda genuina se refleja en la acción o, mejor dicho, en la no acción. Así como cuando alguien duda no sabe qué hacer, así también cuando alguien es contradictorio tampoco sabe realmente qué hacer, puesto que puede hacer absolutamente cualquier cosa. Esto sugiere que hay una conexión interesante entre el estado de duda real y las contradicciones lógicas: parecería como si las contradicciones no fueran otra cosa que la expresión formal de estados malsanos (anti-prácticos, por así llamar-

los) indicados por palabras como “vacilar”, “excluir”, “dudar” y así sucesivamente. En todo caso, el punto es que la razón por la que por todos los medios tratamos de evitar contradicciones es que éstas representan simbólicamente algo que es lo que realmente tememos y tratamos de evitar, esto es, aquellos estados o situaciones en los que no sabemos qué *hacer*. Es por eso a final de cuentas que las contradicciones son tan “temibles”. Intentemos aplicar a la lógica la idea que está aquí contenida.

El problema puede ser planteado de manera muy sencilla como sigue: ¿por qué no se procede en lógica al modo como procedemos en el lenguaje natural, esto es, por qué un lógico no se abstiene de extraer deliberadamente conclusiones cuando se encuentra frente a dos utensilios que se contraponen? ¿Sería acaso imposible que se produjera la siguiente situación: tenemos un lenguaje formalizado, efectuamos nuestras inferencias, notamos que ciertas asunciones llevan a contradicciones y deliberadamente las evitamos? Es ésta una idea con la que Wittgenstein parece jugar: “Lo que quiero decir es, pues, esto: si surgieran contradicciones en las reglas del juego de las matemáticas, lo más fácil del mundo sería remediarlo. Lo único que tenemos que hacer es una nueva estipulación que cubra el caso en el que las reglas entran en conflicto y asunto arreglado”.¹⁰ De ahí que si a lo que le tenemos pavor es a las contradicciones ¿cuál es el problema con introducir una ley como: “Siempre que llegues a una fórmula como ésta simplemente ignórala y empieza de nuevo tu razonamiento con un conjunto modificado de premisas”? ¿Qué se podría objetar a quien dijera: “Siempre que tengas en tu sistema utensilios (oraciones) que se excluyen mutuamente, trabaja con el que realmente te sirve y deja de jugar simultáneamente con los dos”? En verdad ¿por qué no sería esto, o algo parecido (podríamos imaginar, por ejemplo, una formulación “técnica” de ello), una solución al problema de las paradojas?

Un error que he tratado de evitar aquí es el de los lógicos en general, muy bien ejemplificado por Chihara.¹¹ Al discutir la solución de Wittgenstein, él se queja de que este último no ofrece ninguna solución “técnica” y, por consiguiente, infiere que Wittgenstein sencillamente no vio el problema el cual, si no nos hemos equivocado, con lo que tiene que ver es más con la aplicación de la lógica que con la lógica. Por mi parte, estoy convencido de que, al contrario, es Chihara quien no comprendió el nuevo enfoque del problema. Des-

¹⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹¹ Véase, por ejemplo, sus artículos “Mathematical Discovery and Concept Formation” y “Wittgenstein and Logical Compulsion”, en G. Pitcher, ed., *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*. Londres, Macmillan, 1970, y “Wittgenstein’s Analysis of the Paradoxes in his 1939 Lectures on the Foundations of Mathematics”, en *Philosophical Review*, 1977.

de esta nueva perspectiva, no es un “hecho” interno a la lógica lo que hace tan horribles a las contradicciones, así como tampoco recibimos a las tautologías con el entusiasmo y la intensidad equivalentes a nuestro sentimiento de horror frente a sus hermanas bastardas, *i. e.*, las contradicciones. Lo que deberíamos entender es que somos nosotros quienes las dotamos de un carácter “horrible”, lo cual se debe a su peculiar relación con el significado, a su carencia de utilidad en el uso normal del lenguaje natural y a nuestro rechazo innato del titubeo y la vacilación. Es precisamente este crucial vínculo lo que de manera superficial intenté describir en este trabajo.

Dos formas de escepticismo semántico

Plinio Junqueira Smith

Introducción

En las últimas décadas, sobre todo después de la interpretación ofrecida por Kripke,¹ surgió una nueva forma de escepticismo asociada con el nombre de Wittgenstein. Se suele llamar a esa nueva forma de escepticismo: “escepticismo semántico”.² Normalmente, se presenta la especificidad del escepticismo semántico de la siguiente manera. Los escépticos, antiguos o modernos, dudaron solamente de nuestras capacidades para discernir el valor de verdad de las oraciones (la suspensión de juicio consiste precisamente en no atribuir a ninguna oración un valor de verdad), pero el escéptico semántico pone en cuestión el contenido y la inteligibilidad de las propias oraciones. Naturalmente, se disputa si Wittgenstein es realmente un escéptico semántico, como algunos, siguiendo a Kripke, pretenden. Muchos, si no la mayoría, lo niegan. Pero el así llamado escepticismo semántico no está asociado solamente al nombre de Wittgenstein. Una vez que se empezó a utilizar ese término, muchos otros filósofos han sido tildados también como escépticos

¹ Véase Saul Kripke, *Wittgenstein: on rules and private language*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

² Véase Colin McGinn, *Wittgenstein on meaning: an interpretation and evaluation*. Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1984. “Kripke claims (on Wittgenstein’s behalf) that these three replies to the semantic sceptic exhaust the possibilities...” (*ibid.*, p. 64) o “This question has two parts, corresponding to the constitutive and epistemological versions of semantic scepticism” (*ibid.*, p. 70). También se habla de un “escepticismo acerca del significado”, como se ve en Boghossian: “it is hard to see how a convincing meaning scepticism could be confined purely to the linguistic domain...” (Paul Boghossian, “The Rule-Following Considerations”, en *Mind*, vol. 98, núm. 392. Oxford, Universidad de Oxford, octubre, 1989, p. 509), o en Klaus Puhl, ed., *Meaning Scepticism*. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991.

semánticos, entre ellos Quine y Davidson,³ y naturalmente se discute hasta qué punto la visión de estos autores sobre el lenguaje es semejante a la visión de Wittgenstein o a la visión de Wittgenstein presentada por Kripke.

El escepticismo semántico ha sido definido, no sin alguna ambigüedad, con la tesis de que no hay hechos objetivos que determinen el significado. A esa tesis filosófica se le llamó “tesis de la no factualidad”.⁴ De acuerdo con esa tesis, un escéptico semántico sostiene que no hay algo objetivo (“a fact of the matter”) o que no hay un hecho (“a fact”) en el mundo que torne significativa una palabra o una oración. Por ejemplo, podemos atribuir dos significados distintos (conejo o condición de conejo) a una oración (“gavagai”), y los dos significados son perfectamente compatibles con todas las conductas y con todas las disposiciones a comportarse por parte de los hablantes competentes que usan esa oración. Dadas todas esas conductas y disposiciones a actuar, no podemos saber si la oración es aplicada a un animal o a un estadio de un animal. De esa manera, el significado de la oración no es determinado por nada objetivo en el mundo. Alternativamente, el escéptico semántico podría decir que el significado de una palabra está asociado a la regla que gobierna su uso y, una vez que no hay un hecho o hechos en el mundo que permitan identificar una regla específica, esa palabra, por no poseer una regla de uso, no tiene significado. De una o de otra manera, habrá una especie de subdeterminación del significado del lenguaje por los hechos objetivos del mundo. Así, el escéptico semántico es usualmente visto como el filósofo que cuestiona que existan hechos o alguna cosa objetiva en el mundo que determinen el significado de las palabras y oraciones. Sin embargo, me parece conveniente distinguir entre dos formas de escepticismo semántico, en tanto que su alcance, sus argumentos críticos y sus soluciones son muy diferentes. Esa distinción quedará más clara en los análisis más abajo, pero la indicación del origen de esa distinción debe ser inmediata.

En lo que sigue mi intención será menos la de saber hasta qué punto Kripke tiene razón en interpretar a Wittgenstein como un escéptico semántico que la de distinguir dos formas, o variantes, de escepticismo semántico, una de las cuales es de inspiración wittgensteiniana y la otra de inspiración quineana.⁵

³ Véase K. Puhl, *op. cit.*, y E. Orlando, “Una crítica del escepticismo semántico”, en Luiz Henrique Dutra y Plinio Junqueira Smith, orgs., *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis, NEL/UFSC, 2000.

⁴ “Quine and Kripke’s Wittgenstein both present ‘skeptical’ arguments for the conclusion that there are no facts about meaning”. “This is what Kripke calls Wittgenstein’s ‘sceptical paradox’ —the thesis that there is nothing, no fact, that could constitute meaning one thing rather than another” (C. McGinn, *op. cit.*, p. 61).

⁵ De hecho, es una cuestión actual saber si Quine y Wittgenstein sostuvieron visiones filosóficas similares sobre la naturaleza del lenguaje. Véase Robert Arrington y

En el primer caso, hablaré de un escepticismo semántico dialéctico y, en el segundo, de escepticismo semántico científico, por razones que veremos en seguida. La perspectiva adoptada aquí será la perspectiva wittgensteiniana, tal y como la presenta Kripke. De hecho, inspirándose en Wittgenstein, Kripke hace una serie de breves, pero significativas observaciones sobre la filosofía del lenguaje de Quine. El presente texto es una especie de desarrollo de esas observaciones de Kripke sobre Quine en las cuales Kripke destaca algunas relaciones entre Quine y Wittgenstein. Algunos creen que esas observaciones apuntan hacia una aproximación de los dos filósofos. Me parece, sin embargo, que el tono general es crítico y que Kripke hace claras restricciones a las dudas planteadas por Quine sobre el significado.

En primer lugar, presentaré la forma quineana, o científica, de escepticismo semántico, mostrando algunas de sus ventajas. En seguida, expondré las críticas formuladas por el escéptico semántico wittgensteiniano, o dialéctico, indicando cuáles críticas no son muy convincentes y cuál es, a mi juicio, la crítica más promisoriosa. Finalmente, trazaré, con mayor precisión la distinción entre las dos formas de escepticismo semántico. Antes de empezar la discusión, cabe indicar brevemente las dos formas de escepticismo semántico.

De un lado, tenemos lo que se puede llamar *escepticismo semántico científico*. Esa forma de escepticismo tiene su origen en una ciencia empírica del lenguaje y, a partir de esa perspectiva, cuestiona sobretudo la noción de significado. Las oraciones pueden ser verdaderas o falsas y los usos ordinarios que hacemos de ellas son significativos. Pero la teoría filosófica que entiende el lenguaje utilizando la noción, o el concepto, de significado es inaceptable. Lo que está en juego es la explicación que se debe dar de nuestras prácticas lingüísticas. Una concepción científica del lenguaje terminaría por mostrar que la teoría que recurre a la noción de significado es una mala teoría. La noción misma de significado debe ser abandonada por cualquier concepción del lenguaje que se pretenda empírica. Tal concepción científica del lenguaje, asociada a críticas a ciertas nociones claves, como la de referencia, está presente, por ejemplo, en las obras de Quine y Davidson.

De otro lado, tenemos lo que se puede llamar *escepticismo semántico dialéctico*. Esa forma de escepticismo semántico no presupone la adopción previa de una postura empirista en la filosofía. Su carácter es más bien dialéctico, esto es, la naturaleza de sus argumentos es la de presuponer solamente lo que los adversarios también presuponen y hacer que sus propias presuposiciones destruyan las tesis de los adversarios. Se trata, por lo tanto, de hacer

volver contra los dogmáticos su propio juego dogmático. El argumento escéptico no requiere nada del escéptico, sino aquello que los dogmáticos aceptan por libre voluntad. Así, el escepticismo semántico dialéctico tiene no solamente una orientación distinta de la del científico, sino también un alcance distinto. Su blanco no es tanto la noción de significado, sino solamente una determinada y dogmática concepción del significado que debería ser sustituida por otra concepción mejor. Si la determinada y dogmática concepción del significado es aceptada, entonces se seguirían conclusiones absurdas, como la de que el propio lenguaje, en su uso común y cotidiano, no tiene significado. El aspecto negativo y destructivo del escepticismo semántico dialéctico ha sido llamado “la paradoja escéptica”. Y la nueva concepción del significado, que evita esas consecuencias desastrosas, fue llamada “la solución escéptica”. Fue Kripke quien propuso esa forma de escepticismo, atribuyéndola a Wittgenstein. Como hay dudas sobre si Wittgenstein de hecho sostuvo un tal escepticismo y como Kripke no lo propuso en su propio nombre, se suele hablar de Kripkenstein como el defensor de esa forma de escepticismo semántico.

El escepticismo semántico científico

El escepticismo semántico científico parece, a primera vista, la línea más promisoría de escepticismo, una vez que parece evitar las consecuencias absurdas de la parte negativa y destructiva de la forma dialéctica. Suponer que no hay lenguaje, o que el lenguaje no tiene lenguaje, es, de hecho, una visión demasiado escéptica, quizás nihilista. Queremos entender precisamente en qué consiste esa práctica humana que es el lenguaje y una teoría empírica parece el mejor camino para lograrlo.

No es parte de mi intención demostrar que el lenguaje no tiene ninguna significación. Yo no niego que las palabras y las oraciones de las cuales nos servimos tengan un sentido, en el sentido corriente de “tener un sentido”. El lenguaje ordinario se aplica a situaciones, provoca respuestas y, en esa misma medida, presenta una significación.⁶

⁶ “Il n’entre pas dans mon intention de démontrer que le langage ne présente aucune signification. Que les mots et les phrases dont on se sert, au sans courrant ‘d’avoir un sens’, aient un sens, je n’en disconviens pas. Le langage ordinaire s’applique à des situations, provoque des réponses, et dans cette mesure même, présente une signification” (Willard Quine, “Le mythe de la signification”, en *La Philosophie Analytique*. París, Cahiers de Royaumont, ed. Minuit, 1962, p. 139).

El escéptico semántico científico acepta tranquilamente que nuestras palabras y oraciones son significativas en su uso cotidiano y no lo pretende negar en ningún momento. Ése es, precisamente, el dato a ser explicado. Y una ciencia empírica es el mejor camino de explicarlo.

El escéptico semántico científico, como vimos, cuestiona solamente la noción de significado en tanto una noción teórica y explicativa del fenómeno de las conductas lingüísticas humanas. El escéptico semántico científico tiene un blanco muy preciso, esto es, quiere rechazar una determinada concepción filosófica del significado, la cual tiene por lo menos dos aspectos principales. En primer lugar, *el significado sería una entidad*, en particular una entidad mental, y las palabras serían etiquetas. El significado sería, pues, alguna cosa y alguna cosa distinta de las palabras y oraciones que emitimos en nuestras vidas cotidianas; será también neutral e independiente respecto de los diversos lenguajes. Cada lenguaje tendría significado en la medida en que sus palabras y oraciones estuvieran asociadas a esas entidades independientes.⁷ En segundo lugar, esa concepción supone que los hablantes tienen *un significado determinado* en la mente cuando hablan y que, por lo tanto, entender una palabra o una oración equivale a aprehender el significado determinado que está en la mente del otro. A esa concepción filosófica del significado, Quine la llamó “el mito del museo”,⁸ y constituye, en efecto, una teoría según la cual el lenguaje es una especie de copia de la realidad.

“El mito del museo”, con las doctrinas de que el significado es una entidad *mental* y de que el significado está determinado *en la mente* del hablante, puede ser caracterizado también como una “semántica mentalista”. Tal semántica mentalista no resiste a la crítica de una ciencia empírica del lenguaje. En primer lugar, podemos preguntarnos si entender una palabra, una oración o un lenguaje consiste en aprehender un significado determinado que está presente en la mente del hablante. Parece que no.

El escéptico semántico científico nos invita a pensar un caso extremo, el del lingüista de campo, que traduce un lenguaje totalmente desconocido para nuestro lenguaje (el inglés o el español). El “significado” es precisamente aquello que se preserva en una traducción y, según la semántica mentalista, traducimos un significado que está determinado en la mente del hablante nativo

⁷ “Ce contre quoi je m’insurge plus particulièrement, c’est l’idée d’une identité ou d’une communauté de sens sous le signe, ou d’une théorie de la signification qui en ferait une sorte d’abstraction supra linguistique, dont les formes du langage serais le pendant, ou l’expression. En somme, c’est à la signification en tant qu’idée que j’en ai” (W. Quine, “Le mythe de la signification”, en *op. cit.*, p. 139).

⁸ W. Quine, *Ontological Relativity and other essays*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1969, pp. 27-29.

cuando él dice una oración. Ahora bien, hay buenas razones para creer que hay distintas maneras por las cuales se pueden traducir todas las oraciones emitidas por el nativo, que son compatibles con todo lo que podemos observar y que, sin embargo, son incompatibles entre sí. Los datos empíricos disponibles para el lingüista de campo no le permiten escoger un determinado manual de traducción entre los varios manuales posibles. Ésa es la llamada “tesis de la indeterminación de la traducción”. Si esta tesis es correcta, entonces no hay una única traducción que sea la traducción correcta, ya que todos los manuales de traducción son compatibles con los hechos observados, tanto como con las disposiciones a actuar del nativo.⁹ Se sigue, entonces, que el significado no está determinado en la mente del nativo.

El semántico mentalista supone también que el significado es una entidad (mental), para el cual la palabra es una etiqueta. Las palabras se refieren a ciertos objetos o a ciertas entidades mentales y esos objetos o esas entidades constituyen el significado de las palabras. La referencia, o extensión, constituiría el aspecto central del significado de las palabras. Pero, una vez más, una ciencia empírica del lenguaje nos muestra que no podemos identificar precisamente cual es la referencia de las palabras o de las oraciones. Por ejemplo, si el nativo dice “gavagai” o asiente a la pregunta ¿“gavagai”? cuando pasa un conejo delante de él (y él lo ve y nosotros lo observamos viendo el conejo), entonces no sabemos si “gavagai” se refiere a “conejo”, “partes de conejo”, “conejidad sucediendo”, etcétera. Esa tesis fue llamada “tesis de la inescrutabilidad de la referencia”.¹⁰ Por consiguiente, el significado no es una entidad, mucho menos una entidad mental.

Para el escéptico semántico científico, la semántica mentalista debe ser sustituida por una semántica conductista. Esta última es, de hecho, la mejor manera para comprender y explicar el comportamiento lingüístico humano. En este sentido, el lenguaje debe ser entendido como “un complejo de disposiciones presentes para la conducta verbal”.¹¹ Los hechos observables de que disponemos para aprehender el significado del lenguaje son hechos comportamentales, son las conductas de los hablantes. Desde niños, observamos las conductas de nuestros semejantes, hacemos conjeturas sobre sus conductas, en particular sobre sus conductas lingüísticas, y aprendemos con ellos a hablar. No hay otros hechos disponibles para nuestro aprendizaje del lengua-

⁹ “Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another” (W. Quine, *Word and Object*. Cambridge, MIT, 1960, p. 27).

¹⁰ “Reference itself proves behaviorally inscrutable”, “extension itself goes inscrutable” (W. Quine, *Ontological Relativity and other essays*, p. 35).

¹¹ W. Quine, *Word and Object*, p. 27.

je. Si uno examina de cerca los argumentos del escéptico semántico científico contra la semántica mentalista, uno percibe que sus argumentos ya presuponen una tal concepción conductista del lenguaje. Respecto de la tesis de la indeterminación de la traducción eso era muy claro. En uno de los pasaje más conocidos, Quine afirmaba que “manuales para traducción de un lenguaje para otro pueden ser elaborados de maneras divergentes, todos ellos compatibles con la totalidad de disposiciones verbales, sin embargo, incompatibles unos con los otros”.¹² No menos claro era el caso de la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, pues, como decía Quine, “la propia referencia se muestra conductísticamente inescrutable”.¹³ El escéptico semántico científico tiene, por lo tanto, una concepción conductista del lenguaje.¹⁴

Otra de las razones para no aceptar la semántica mentalista es que, según el escéptico semántico científico, se puede hablar de nuestra conducta lingüística, así como explicar nuestra conducta lingüística, sin mencionar esas supuestas entidades, los significados. Cuando uno desarrolla una ciencia empírica para explicar el lenguaje humano, no hay ninguna necesidad de referirse a esas entidades dudosas. En otros términos, una ciencia empírica del lenguaje nos mostraría que los significados son postulaciones teóricas dispensables, o que los significados son conceptos teóricos sin contenido empírico claro.

De lo precedente, se percibe que *el escepticismo semántico es un resultado de la práctica rigurosa de una ciencia empírica* acerca del lenguaje. Las dudas respecto del significado se basan en una concepción conductista del lenguaje y la explicación positiva del lenguaje que el escéptico semántico nos ofrece no utiliza, en ningún momento, la noción de significado. Normalmente se supone que el escéptico es un enemigo de todo conocimiento, incluso del conocimiento científico. Pero vemos ahora que no siempre ese es el caso.¹⁵ La ciencia empírica nos lleva a sospechar de entidades metafísicas, a ver su aspecto dudoso y a percibir que hay un límite, aunque no siempre muy claro y bien definido, más allá del cual nuestras teorías pierden su contenido cognitivo y quizás su propia inteligibilidad. La perspectiva conductista del lenguaje nos permite, así, cuestionar una serie de conceptos filosóficos tradicionales, entre los cuales se destaca el de significado, como conceptos sumamente problemáticos. Para entender y explicar el lenguaje, basta hablar de

¹² Véase nota 9.

¹³ Véase nota 10.

¹⁴ Para el caso de Davidson, véase E. Orlando, “Una crítica del escepticismo semántico”, en *op. cit.*

¹⁵ Ese tampoco era el caso de Hume. Véase P. J. Smith, *O ceticismo de Hume*. São Paulo, Loyola, 1995, parte 2, cap. 3.

disposiciones, asentimientos, reacciones en tales y tales circunstancias, etcétera. Esa explicación científica es precisamente aquella explicación que nos lleva a una forma de escepticismo semántico.

Críticas del escéptico semántico dialéctico al escepticismo semántico científico

La forma científica del escepticismo semántico, sin embargo, no estuvo exenta de críticas provenientes de todas las partes, incluso de la forma dialéctica del escepticismo semántico. Son las objeciones del escéptico semántico de inspiración wittgensteiniana las que nos interesan ahora. Mi intención es no solamente exponerlas, para marcar las distancias entre las dos formas de escepticismo semántico, sino de discutir las también, aunque no con muchos detalles, para evaluarlas mínimamente.

En primer lugar, como quedó obvio en el ítem anterior, *la forma científica del escepticismo semántico presupone una perspectiva conductista*. Eso, en sí mismo, no es un problema, pues uno puede aceptar el conductismo si le parece la postura correcta para entender el ser humano en sus más variadas actividades y prácticas. Pero la dependencia del escepticismo semántico de una determinada teoría psicológica seguramente lo debilita, ya que ahora toda la cuestión depende, no tanto de consideraciones lógico-semánticas respecto de la noción de significado, sino más bien en consideraciones de otro orden. Apoyarse en el conductismo trae, a los ojos de mucha gente, problemas insolubles y dificultades insuperables, además de una demasiado vieja doctrina psicológica. De hecho, se dijo que la metodología conductista, aun cuando Quine la defendió hace muchas décadas, ya estaba superada y era, probablemente, muy limitada en alcance.¹⁶ Hay problemas no solamente con su metodología, sino también con la base empírica del conductismo. Wittgenstein, si Hacker tiene razón,¹⁷ no aceptaría jamás la metodología conductista para comprender el fenómeno del lenguaje humano. De hecho, el propio Wittgenstein

¹⁶ Después de afirmar que el lingüista de campo de Quine debe “adopter une méthode que je croyais pour ma part depuis longtemps passé de mode en psychologie, et qui est d’étudier les réactions à une excitation”, concluye, in a not very elegant way, to characterize him (the field linguist, of course) as “un des plus fameux imbéciles que j’aie jamais rencontré” (G. Ryle, “Le mythe de la signification”, en *La Philosophie Analytique*. París, Cahiers de Royaumont, ed. Minuit, 1962, p. 181).

¹⁷ Hacker, por ejemplo, afirma que Wittgenstein “would reject Quine’s behaviorist methodology” (P. M. S. Hacker, *Wittgenstein’s Place in the Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1996, p. 220; también pp. 218-223).

anticipó que su pensamiento pudiera ser confundido con el conductismo y se alejó explícitamente de tal sugerencia, de tal modo que su propio testimonio ya indica que una lectura conductista de las *Investigaciones filosóficas* deja escapar el pensamiento wittgensteiniano.¹⁸ ¿Por qué uno debería aceptar que una ciencia empírica del lenguaje humano debería tener como su base empírica una conducta descrita como alguna cosa puramente física, como un estímulo nervioso, o como un movimiento físico (no como una acción)? Esa parece ser una elección arbitraria de una base empírica para una ciencia.¹⁹ Si tenemos que aceptar el conductismo para podernos plantear nuestras dudas escépticas respecto de la noción de significado, entonces no hay tanto peligro en que nos tornáramos escépticos, pues el conductismo, aunque tenga todavía muchos adeptos, seguramente no tiene el mismo prestigio de otras épocas, ni está exento de innumerables críticas.

Naturalmente, el conductismo no es una elección arbitraria de Quine y, en el caso del lenguaje, sobre todo en el caso del aprendizaje del lenguaje, el conductismo parece estar en una posición particularmente cómoda, pues ¿qué más hay para aprender el lenguaje sino la observación de la conducta ajena? Si un niño no sabe todavía hablar el español, él lo aprenderá escuchando lo que le dicen, mirando lo que le hacen mirar, percibiendo lo que hacen los otros, etcétera. Esto es todo lo que el niño dispone para, poco a poco, aprender el lenguaje. Por cierto, tiene el niño ciertas capacidades naturales como la de escuchar, la de reproducir sonidos, la de distinguir colores, etcétera, que le permiten aprender por observación. Respecto de su relación con sus padres, hermanos, maestros y demás seres humanos, todo a lo que él tiene acceso son solamente conductas, como los demás pueden meramente observar la conducta del niño aprobándola o censurándola para aprender correctamente el español. Muchos filósofos y lingüistas, en particular muchos wittgensteinianos, no aceptan la idea de que el conductismo es la única manera de entender y describir el aprendizaje de una lengua por parte del niño. Glock, por ejemplo, reconoce que la fuerza de la posición de Quine se basa en la idea de que la perspectiva conductista parece obligatoria, porque para aprender un lenguaje dependemos estrictamente de la conducta en situaciones observables. Pero, añade él, “a pesar de no existir alternativa para aprender el lenguaje del nati-

¹⁸ Otra interpretación para la cual Wittgenstein se aleja del conductismo se encuentra en E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979, cap. 5.

¹⁹ Véase, por ejemplo, la crítica de Orlando a la doctrina de la interpretación radical de Davidson, o las objeciones de Stroud a las perspectivas de Quine sobre el significado. (E. Orlando, “Una crítica del escepticismo semántico”, en *op. cit.*, pp. 24-32 y Barry Stroud, *Meaning, Understanding and Practice: Philosophical Essays*. Oxford, Universidad de Oxford, 2000).

vo, sino con base en lo que ellos dicen y hacen, *hay* una alternativa para describir lo que ellos dicen y hacen en el idioma conductista de estímulo y respuesta, una alternativa a ser encontrada en Wittgenstein”. No es posible, ni es el caso, de discutir el conductismo aquí, sino solamente de apuntar el hecho de que hacer el escepticismo semántico depender del conductismo torna esa forma de escepticismo semántico menos fuerte y, por lo tanto, menos atractivo. Más adelante, me referiré a la idea general a ser encontrada en Wittgenstein.²⁰ De cualquier manera, tal consideración no resulta, en sí misma, un rechazo, ni del conductismo ni del escepticismo semántico.

Otro argumento utilizado contra el escéptico semántico científico es una *reductio ad absurdum*. Si los argumentos contra las nociones de referencia y de significado son correctos, esto es, si las tesis de la inescrutabilidad de la referencia y de la indeterminación de la traducción son correctas, entonces nosotros no somos capaces de distinguir entre dos referentes distintos, como conejo, parte de conejo, o condición de conejo, etcétera. Si aceptamos la explicación conductista del lenguaje, entonces deberíamos aceptar esa conclusión absurda, según la cual somos incapaces de discriminar lo que de hecho discriminamos. Cualquier teoría del significado debería ser capaz de distinguir entre una palabra (u oración) que significa, o se refiere, a un animal y una palabra (u oración) que se refiere a una parte o una condición de ese animal. Una vez que la teoría conductista no puede hacer eso (por su propia confesión), se sigue que es absurda e inaceptable.

Esa objeción, sin embargo, es mala, porque la doctrina del escéptico semántico científico no es la de que no podemos distinguir entre distintos referentes, sino la de que no hay una cuestión “absoluta” sobre el referente, independiente de un lenguaje particular. Si aceptamos hablar siempre teniendo en cuenta un lenguaje particular, entonces podemos seguramente distinguir

²⁰ “His [Quine’s] rationale is that ‘the behaviorist approach is mandatory’, because in learning a language ‘we depend strictly on overt behaviour in observable situations’. But although there is no alternative to learning the native’s language on the basis of what they say and do, there *is* an alternative to describing what they say and do in the behaviorist idiom of stimulus and response, an alternative to be found in Wittgenstein” (H.J. Glock, “On safari with Wittgenstein, Quine and Davidson”, en R. Arrington y H.-J. Glock, eds., *Wittgenstein and Quine*, p. 149). Ideas similares son desarrolladas por Shanker (S. Shanker, “The conflicts between Wittgenstein and Quine on the nature of language and cognition and its implications for constraint theory”, en R. Arrington y H.-J. Glock, eds., *Wittgenstein and Quine*). Por otro lado, quizás se pueda decir que Davidson no es un conductista. Como es bien conocido, su base empírica es diferente de la de Quine. Pero también sobre esto se disputa. Véase E. Orlando, “Una crítica del escepticismo semántico”, en *op. cit.*, y H.-J. Glock, “On safari with Wittgenstein, Quine and Davidson”, en *op. cit.*, pp. 156-163).

entre los referentes para ese lenguaje. Si nuestro lenguaje es el español (o el inglés), tenemos todo un “aparato de individuación”, constituido por “pronombres, plurales, identidades, numerales, etcétera”, por medio del cual distinguimos entre un conejo y sus partes o sus estados. “Dado ese aparato, no hay misterio sobre la extensión; los términos tienen la misma extensión cuando son verdaderos de las mismas cosas”.²¹ Obviamente, “conejo”, “parte de conejo” y “condición de conejo” no son verdaderos de las mismas cosas. Las consecuencias absurdas de las cuales habla la objeción en el párrafo precedente solamente se siguen si uno acepta la noción de que el significado es independiente de cualquier lenguaje, o si se supone que la cuestión del significado y del referente se ponen sin hablar de un lenguaje particular. Por eso mismo, sostiene el escéptico semántico, tenemos que parar de hablar como si una cuestión, planteada de manera absoluta, tuviera sentido.

Hay, de acuerdo con otra queja del escéptico semántico de inspiración wittgensteiniana, una limitación bastante grande en la perspectiva conductista del escéptico semántico cientificista, a saber, la de que el lenguaje debe ser entendido desde *un punto de vista externo*, esto es, para entender el significado nosotros debemos observar la conducta de *otra persona*. El significado no sería alguna cosa determinada que está en la cabeza o en la mente de alguien y que sería aprehendido por el que escucha, como supone el semántico mentalista, sino que sería una especie de traducción o de interpretación del que escucha. Observando la conducta de otra persona, el lingüista de campo, o el niño, o nosotros mismos, hacemos una hipótesis sobre su conducta lingüística y postulamos un significado para la cadena sonora que escuchamos. Toda la cuestión es la de hacer sentido de las conductas ajenas, todo el problema del significado se pone como el problema de traducir o interpretar una cadena sonora emitida por otra persona. Atribuimos significado a la cadena sonora, emitida por otra persona, basados en la observación de su conducta, de su entorno y de su observación de su entorno. El significado no es alguna cosa dada en la cadena sonora, sino más bien lo que nuestra traducción o interpretación le atribuye como una hipótesis empírica plausible. Quizás, si tuviéramos otro punto de vista sobre el lenguaje, el escepticismo semántico,

²¹ W. Quine, *Ontological Relativity and other essays*, p. 35. “Fair enough; reference is nonsense except relative to a coordinate system. In this principle of relativity lies the resolution of our quandary... It is meaningless to ask this absolutely; we can meaningfully ask it only relative to some background language” (*ibid.*, p. 48). “What makes ontological questions meaningless when taken absolutely is not universality but circularity. A question of the form ‘What is an F?’ can be answered only by recourse to a further term: ‘An F is a G’. The answer makes only relative sense: sense relative to the uncritical acceptance of ‘G’” (*ibid.*, p. 53).

por lo menos en esa forma, sería evitable. Si, por ejemplo, pensáramos en el lenguaje a partir de mi propio caso, a partir de lo que yo quiero decir ahora, o quise decir en el pasado, con tal y tal expresión, entonces es posible que la noción de significado no sea tan problemática cuanto se quiere hacerla. Una perspectiva de primera persona, y no de tercera persona, podría, quizás, resistir a la crítica del escéptico semántico científicista. El significado no sería lo que atribuimos a los otros, como una especie de traducción o interpretación, pero alguna cosa experimentada por nosotros mismos.²²

¿Qué pensar de esa queja? Que es, una vez más, injusta. Me parece falso decir que el escéptico semántico científico excluye el “yo” de sus consideraciones, como si estuviera restringido a consideraciones de tercera persona. El “yo” seguramente hace parte de las consideraciones del lenguaje, pero no juega ningún papel privilegiado, como el propio wittgensteiniano lo admitirá. El recurso al lingüista de campo que hace la traducción de una lengua totalmente desconocida para el español (o inglés) era un mero recurso: “la traducción radical empieza en casa”.²³ “En casa” quiere decir no sólo con mis vecinos que hablan la misma lengua que yo, en cuyo caso yo tengo que usar una regla de traducción homofónica para entenderlos, pero yo también, en mi propio caso, tuve que aprender a hablar el español y mis padres y profesores me lo enseñaron observándome y corrigiéndome. El “yo” es uno entre otros y no tiene un lugar privilegiado, pues, “como enfatizó Dewey, no hay un lenguaje privado”.²⁴ Sería un error suponer que el “yo” es una especie de punto focal a partir del cual se pueden reconstruir todas las conductas lingüísticas de los demás seres humanos. El “background language” a partir del cual se pueden plantear los problemas semánticos no es un “lenguaje privado”, es un lenguaje como el español o el inglés. En segundo lugar, no parece muy claro qué sería esa “experiencia subjetiva” que uno tendría del significado, que sería aprehendida solamente desde la perspectiva de la primera persona, pero no desde la perspectiva de la tercera persona. Resulta muy raro un filósofo de inspiración wittgensteiniana apelar a una tan dudosa (y mentalista) noción.

Finalmente, llegamos a aquel argumento que parece ser el más fuerte que se dirige contra el escéptico semántico científico. Una ciencia empírica acerca del lenguaje, éste es el nudo de la cuestión según el escéptico semántico de inspiración wittgensteiniana, solamente describe nuestras disposiciones para actuar y reaccionar de ciertas maneras, sin ser capaz de explicar el elemento

²² Véase S. Kripke, *op. cit.*, pp. 14-15 y C. Wright, “Kripke’s account of the argument against private language”, en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXI, 1984, pp. 289-305.

²³ W. Quine, *Ontological Relativity and other essays*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

esencial del lenguaje, a saber, su *normatividad*.²⁵ Cualquier teoría del comportamiento humano lingüístico que no es capaz de explicar sus normas, o las reglas por las cuales es gobernado, no puede ser una teoría satisfactoria. Si nuestra teoría no lleva en consideración el aspecto normativo del lenguaje, entonces lo que está siendo explicado no es el lenguaje, pues el lenguaje (y el significado) es esencialmente normativo. El objeto en consideración es simplemente ignorado o abandonado. Hoy en día parece un punto universalmente aceptado que la explicación de la normatividad es un requisito básico de cualquier teoría sobre el lenguaje. Es una observación trivial la de que si yo sé el significado de una palabra, entonces yo sé en cuales casos es *correcto* usarla y en cuales casos es *incorrecto* usarla.²⁶ Ya no es tan trivial sostener que podemos distinguir los casos correctos de los incorrectos por medio de una regla que gobierne el uso de las palabras. La regla para una palabra *determina* lo que es correcto decir en una cierta circunstancia, esto es, determina lo que yo debo decir si yo uso la palabra correctamente, esto es, de acuerdo con la regla. Sin embargo, una explicación conductista del significado explica solamente por qué yo estoy dispuesto a decir tal y tal cosa en tal y tal circunstancia, o a predecir (con buen grado de certeza) que yo diré tal y tal cosa en tal y tal circunstancia, pero no lo que yo *debo* decir. El conductista meramente describe nuestras reacciones lingüísticas, pero no intenta entender por qué algunas de ellas son correctas o justificadas, mientras que otras no lo son.

Otra formulación de ese problema es la siguiente. Para el escéptico semántico científico, la base empírica de su teoría es el asentimiento (o disasentimiento) de una aserción frente a ciertas circunstancias del mundo observable. Si la oración es (o le parece) verdadera, el nativo da su asentimiento; si es (o le parece) falsa, no le da su asentimiento. Pero la idea de que el lenguaje es una práctica o una actividad normativa presupone, o implica, más que eso. Para describir esa actividad, necesitamos hacer referencias a ciertas prácticas

²⁵ "The dispositionalist gives a descriptive account of this relation: if '+' meant addition, then I will answer '125'. But this is not the proper account of the relation, which is *normative*, not descriptive... The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*" (S. Kripke, *op. cit.*, p. 37). Véase Hacker: "From the point of view of a normative (rule-governed) conception of meaning and language such as Wittgenstein defends, a behaviourist conception of Quine's is simply no conception of meaning at all, not even as ersatz one. Indeed, it is no conception of *language*, for a language stripped of normativity is no more language than chesse stripped of its rules is a game" (P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in the Twentieth-Century Analytic Philosophy*, p. 211).

²⁶ "The normativity of meaning turns out to be, in other words, simply a new name for the familiar fact that, regardless of whether one thinks of meaning in truth-theoretic or assertion-theoretic terms, meaningful expressions possess conditions of *correct use*" (P. Boghossian, "The Rule-Following Considerations", en *op. cit.*, p. 513).

normativas, tales como la introducción, enseñanza y explicación de padrones de corrección, bien como críticas y aprobación de actuaciones con referencia a esos padrones de corrección. Desde la perspectiva wittgensteiniana, tal como la defendida por Glock, es necesario distinguir dos tipos de asentimiento o disentimiento. Hay no solamente el asentimiento o disentimiento apuntado por el escéptico semántico científico, sino también el asentimiento o disentimiento con referencia a los padrones de corrección. Una oración puede ser rechazada como incorrecta, sin sentido o absurda respecto de nuestros padrones de corrección. “Una práctica”, añade Glock, “sin esa distinción entre el falso y el sin sentido sería, en el mejor de los casos, un bla-bla-bla fonético comunitario (*a communal phonetic babbling*)”.²⁷ De esta manera, el escéptico semántico científico, limitado por su conductismo, está resignado a aceptar que los términos no tienen significado, negando el fenómeno mismo que quería explicar.

La perspectiva del escéptico semántico dialéctico

El escepticismo semántico dialéctico presenta una concepción del lenguaje muy distinta de la concepción conductista del escéptico semántico científico. El lenguaje, para el primero, es una actividad normativa, y no, como para el último, un conjunto de disposiciones para actuar verbalmente. Sus dudas escépticas respecto del lenguaje y de la noción filosófica del significado no se basan, o no presuponen, una previa aceptación del conductismo, ni de ninguna ciencia empírica en particular. La base empírica no está restringida, de ninguna manera, solamente a las conductas observables, sino que también se pueden invocar cualesquiera tipos de hechos, como los hechos mentales. La metodología también no se restringe a la mera observación de conductas o a preguntas al hablante, tomando en cuenta solamente si él asiente o disiente de la oración propuesta, y el escéptico semántico dialéctico puede aceptar incluso la controvertida noción de introspección, como la manera de acceder a nuestros estados mentales internos. No hay, *a priori*, o de manera dogmática, una exclusión de la observación interna; tal rechazo sólo se puede dar al final de una investigación. Además, el escéptico semántico dialéctico concede una memoria perfecta y una capacidad para conocer todos los hechos, como si fuéramos dioses, con el intento de mostrar que el problema es estrictamente lógico-semántico, y no epistemológico. Desde el punto de vista epistemológico,

²⁷ H.J. Glock, “On safari with Wittgenstein, Quine and Davidson”, en *op. cit.*, p. 163. Glock cree que esas críticas valen tanto para Quine como para Davidson.

se admite acceso a todos los tipos de hechos y un conocimiento perfecto de esos hechos. Así, se puede combinar tanto una perspectiva externalista, cuanto una internalista, pues el problema escéptico se formula de manera neutral respecto de perspectivas. La paradoja escéptica no depende de ninguna perspectiva epistemológica o científica acerca del significado.

Si, para el escéptico semántico científico, la filosofía era solo una ciencia empírica de carácter más general, para el escéptico semántico dialéctico, la filosofía no es, de ninguna manera, una ciencia empírica, pero, al revés, consiste en un análisis conceptual *a priori*, en el sentido de que sus consideraciones y argumentos no dependen de ningún descubrimiento nuevo resultante de la investigación empírica. El escepticismo semántico, desde esta perspectiva, no es resultado de una ciencia empírica, pero de argumentos de un tipo muy diferente. El argumento escéptico de esta segunda forma es, para decirlo brevemente, una forma de *reductio ad absurdum*. Si concebimos el lenguaje de una cierta manera, entonces la conclusión será la de que no hay tal cosa como un lenguaje.²⁸ Si aceptamos que el lenguaje tiene significado, según una cierta concepción de significado, entonces debemos aceptar que el lenguaje no tiene significado. Es una reducción al absurdo porque una determinada teoría semántica lleva a una cierta conclusión absurda o, en términos más estrictos, porque la conclusión niega lo que aceptamos en la premisa. Es un argumento dialéctico porque el escéptico semántico no pide ninguna premisa que ya no sea aceptada y endosada por el filósofo dogmático. Se trata de extraer, de las propias doctrinas defendidas por los filósofos dogmáticos, consecuencias inaceptables que los obligan a abandonar lo que inicialmente aceptaban. Esa estrategia parece ser la más fuerte, ya que ella no acepta arbitrariamente lo que mucha gente no acepta, como el conductismo, y, haciendo exactamente lo opuesto, acepta solamente lo que su oponente acepta, argumentando a partir de las presuposiciones de este último.

El escéptico semántico dialéctico, por otro lado, no solamente reconoce, pero llama la atención para el aspecto normativo del lenguaje. Su paradoja es construida precisamente sobre ese aspecto. Él no plantea un problema específicamente sobre la referencia, o sobre la intención del hablante, sino sobre las reglas que gobiernan el uso correcto del lenguaje. Justamente lo que el escéptico semántico científico no explicaba satisfactoriamente, o quizás ni siquiera intentaba explicar, es, para el escéptico semántico dialéctico, el nudo de toda la cuestión. Como vimos, el entendimiento del significado de una palabra u oración involucra la capacidad de distinguir entre el uso correcto y

²⁸ "But before we pull the rug out from under our own feet..." (S. Kripke, *op. cit.*, p. 13) y "The ladder must finally be kicked away" (*ibid.*, p. 21).

el uso incorrecto. Sin esa distinción, el lenguaje es sin sentido. Las reglas semánticas son lo que nos permite trazar esa distinción, de modo que el escéptico semántico dialéctico propondrá su reto con respecto a ellas: ¿hay tales reglas?, ¿están las reglas determinadas por algún hecho en el mundo? Si no hay tales reglas semánticas, el lenguaje está desprovisto de significado.²⁹

Quizás sea importante insistir en el último punto, el más importante, en tanto concierne al problema planteado por el escéptico semántico dialéctico, que es diferente del problema planteado por el escéptico semántico científico. El problema planteado por el escéptico semántico científico es un problema sobre la noción de significado como una entidad más allá de los lenguajes, una entidad externa a los lenguajes que darían a estos su significado. Una vez que no podemos fijar sus referentes, esta noción de significado sería inútil y lo mejor sería pura y simplemente no hablar más de significado. Pero el problema planteado por el escéptico semántico dialéctico es enteramente diferente. No es un problema sobre el significado entendido como una entidad externa al lenguaje, pero es un problema sobre las reglas que gobiernan los usos del lenguaje. Cuando usamos una palabra con significado, la usamos de manera correcta en determinada circunstancia. Usar la palabra es un hecho que ocurre en el mundo, en un determinado lugar y en un determinado tiempo. Si usamos la palabra correctamente, es alguna cosa que depende de la regla de uso de esa palabra: si la usamos de acuerdo con la regla, entonces la usamos correctamente; y si no la usamos de acuerdo con la regla, entonces la usamos incorrectamente. Toda la paradoja del escéptico semántico dialéctico es la de saber si los hechos en el mundo, esto es, lo que yo hice, lo que yo dije, lo que yo pensé, etcétera, permiten identificar una única regla que me lleve a distinguir entre los usos correctos y los usos incorrectos de la palabra. Si hay una regla que gobierna el uso de la palabra, entonces hay usos correctos e incorrectos; pero, si no hay tal regla, entonces la palabra carece de significado y no pasa de un mero ruido. Por ejemplo, si hay una regla para el uso de “mesa” o de “verde” y si yo conozco esa regla, entonces hay usos correctos e incorrectos y yo sé cuales son esos usos. No hay, para el escéptico semántico dialéctico, ningún problema en la aplicación de la regla.³⁰ El problema está

²⁹ “Having a meaning is essentially a matter of possessing a correctness condition. And the sceptical challenge is to explain how anything could possess *that*” (P. Boghossian, “The Rule-Following Considerations”, en *op. cit.*, p. 515).

³⁰ El problema de la paradoja rechazada por Wittgenstein parece ser el de la aplicación de la regla: si, para saber cual es el uso correcto, yo necesito de una interpretación de la regla, entonces no puedo jamás saber eso. El problema de la paradoja de Wittgenstein, pues, no es el mismo problema que el de la paradoja escéptica presentada por Kripke.

situado entre los hechos (pasados y presentes, físicos y mentales, individuales y sociales, etcétera) y la regla: ¿dónde está el vínculo que permite a los hechos de cualquier tipo identificar una única regla que gobierne el uso de las palabras o del lenguaje? La paradoja escéptica muestra, o pretende mostrar, que, si tenemos una concepción realista clásica del significado, esto es, si concebimos el significado a partir de una semántica de condiciones de verdad, entonces no hay cómo entender o explicar la normatividad del lenguaje.

Toda la cuestión sería, ahora, examinar la concepción normativa del lenguaje en sus diversas variantes, tanto en su aspecto negativo como en el positivo. Por ejemplo, ver cómo Wittgenstein rechaza ciertas concepciones semánticas mentalistas para explicar las reglas que rigen el lenguaje como un mecanismo mental, que sería inaceptable; o cómo Wittgenstein aclara el papel de las normas en el funcionamiento del lenguaje, si por una supuesta “relación interna”³¹ o no. También se debería investigar cuidadosamente la “paradoja escéptica” propuesta por Kripkenstein, así como la “solución escéptica” y la “visión de la comunidad”. Sin embargo, esta tarea ya nos llevaría demasiado lejos. Mi intención era solamente hacer una breve introducción al así llamado escepticismo semántico desde una perspectiva particular, la del escéptico semántico dialéctico.

³¹ Ésta es la interpretación de Baker y Hacker (G. Baker y P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford, Basil Blackwell, 1984).

Universalidad y aplicabilidad de las matemáticas en Wittgenstein y el empirismo logicista

Axel Arturo Barceló Aspeitia

Introducción

De acuerdo a un gran número de recuentos históricos de su vida, Wittgenstein regresó a Cambridge en 1929 con el modesto objetivo de corregir algunos detalles del *Tractatus Logico-Philosophicus*, no para empezar un nuevo periodo en la evolución de su pensamiento ni para desarrollar un nuevo sistema filosófico.¹ Todo parece indicar que Wittgenstein regresó a la vida académica bajo la impresión de que el proyecto filosófico planteado en el *Tractatus* seguía incompleto, y que aún quedaban problemas sin resolver. Sin embargo, conforme trabajaba sobre este objetivo, pronto se dio cuenta de que lo que se requería era una transformación profunda y radical del proyecto original. En consecuencia, su pensamiento filosófico experimentó una rápida evolución durante los primeros años de la década de los treinta.

Al igual que durante el resto de su carrera filosófica, esta nueva etapa estuvo fuertemente dominada por una preocupación por los fundamentos de las matemáticas. Este nuevo periodo fue tanto una continuación de las ideas y preocupaciones que guiaron su trabajo anterior, como una innovación radical de ese pensamiento. La hipótesis central que Wittgenstein exploró duran-

¹ G. H. von Wright y Brian McGuinness, eds., "Introduction", en *Ludwig Wittgenstein, Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Oxford, Blackwell, 1995, p. 4. G. E. Moore, sin embargo, no concurre. En un pasaje introductorio a "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", escribe: "La afirmación que aparece en su obituario del periódico *The Times* del 2 de mayo de 1951, según la cual [Wittgenstein] llegó a Cambridge en 1929 "para una visita corta" se aleja mucho de la verdad". [The statement in the Obituary notice in *The Times* for May 2, 1951, that he arrived in Cambridge in 1929 "for a short visit" is very far from the truth]. Robert R. Ammerman, ed., *Classics of Analytic Philosophy*. Nueva York, McGraw-Hill, 1965, p. 234, nota 1.

te estos años fue la de ver a las matemáticas como parte integral de la gramática del lenguaje. Sería imposible tratar de explicar en unas cuantas páginas el original carácter de la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein durante este periodo. El objetivo de este artículo es mucho más modesto: explicar cómo Wittgenstein articula la hipótesis de las matemáticas como gramática para ofrecer una nueva explicación de la aplicación de las matemáticas, en contraposición a la historia tradicional dada por el logicismo y el empirismo lógico. La aportación principal de esta nueva manera de entender la aplicación de las matemáticas es que explícitamente evita el extendido mito de las matemáticas como ciencia universal.

El objetivo de este artículo puede entenderse a varios niveles. Su objetivo exegético es interpretar ciertos pasajes de la obra intermedia de Wittgenstein. En particular, me centro en un pasaje que ocurre tanto en el párrafo 15 de la parte II, sección III de la *Gramática filosófica*,² como en el párrafo 111 de las *Observaciones filosóficas*.³ Este breve pasaje es singularmente importante dentro de la obra wittgensteineana, pues en él se encuentra concentrado el corazón de la teoría de Wittgenstein de la aplicación de las matemáticas. En él, Wittgenstein destila su crítica al empirismo lógico y el logicismo, respecto a este problema tan importante dentro de la filosofía de las matemáticas. Además, aporta un argumento importante para separar las nociones de analiticidad, necesidad y universalidad, respecto a las proposiciones matemáticas.

Durante los primeros años de la década de los treinta, Wittgenstein explora su propuesta de matemáticas como gramática en busca de una alternativa a la posición de autores como Russell, Whitehead y él mismo en su obra temprana. Para entender la radical naturaleza de la alternativa wittgensteineana es necesario tener una imagen clara de la propuesta a la que se opone. En este artículo, llamo a esta posición *empirismo logicista*, pues es una síntesis del empirismo lógico inglés con el logicismo centroeuropeo. Es por ello que el artículo está estructurado en tres partes: una parte introductoria y otras dos partes cada una dedicada a los tratamientos del problema de la aplicación de las matemáticas del empirismo logicista y el Wittgenstein del periodo intermedio, respectivamente. En la primera sección introduzco el problema de la aplicación de las matemáticas tal y como aparece en la obra intermedia de

² Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica (Philosophische Grammatik)*. Ed. bilingüe. Trad. de Luis Felipe Segura del texto editado por Rush Rhees. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992. (*Philosophical Grammar*. Ed. de Rush Rhees. Trad. de Anthony Kenny. Berkeley, Universidad de California, 1974).

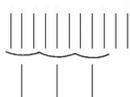
³ L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas (Philosophische Bemerkungen)*. Ed. bilingüe. Trad. de Alejandro Tomasini. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988. [*Philosophical Remarks*. Ed. de Rush Rhees. Trad. de Raymond Hargreaves y Roger White. Oxford, Basil Blackwell, 1975].

Wittgenstein. En las siguientes dos secciones explico cómo se entiende y cómo se resuelve este problema dentro del empirismo logicista. En la tercera sección me concentro en la obra de Bertrand Russell, pues es claro que Wittgenstein le dirigió sus comentarios en este respecto. Finalmente, las últimas dos secciones están dedicadas a la crítica de Wittgenstein a la solución del empirismo logicista, y a su propia propuesta de solución, respectivamente.

La aplicación del cálculo en la solución de problemas prácticos

En este momento podemos decir: la aritmética es su propia aplicación. El sistema de cálculo es su propia aplicación.⁴

El tema central de la sección III, “Fundamentos de las matemáticas...” [*Grundlagen der Mathematik...*], de la parte II, “Acerca de la lógica y las matemáticas” [*Über Logik und Mathematik*] de la *Gramática filosófica* [*Philosophische Grammatik*] de Wittgenstein es cómo *se aplica* la matemática, la aritmética de números naturales en particular,⁵ en la solución de problemas prácticos. El resultado de sus observaciones se encuentra compactamente sintetizado en el párrafo 15 de la susodicha sección, donde Wittgenstein escribe:



Suponga que yo quisiera resolver el siguiente problema con este cálculo: si tengo 11 manzanas y quiero repartirlas entre un grupo de personas de tal manera que cada una reciba 3 manzanas, ¿a cuántas personas puedo repartir? El cálculo me da la solución 3. Ahora suponga que realizo la distribución y que al final hubiera cuatro personas, cada una con tres manzanas en la mano. ¿Diría entonces que el cálculo ha dado un resultado falso? Por supuesto que no. Y eso significa únicamente que el cálculo no era un experimento.

⁴ “Hier kann man nun sagen: Die Arithmetik ist ihre eigene Anwendung. Der Kalkül ist seine eigene Anwendung” (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, párrafo 15).

⁵ Aunque Wittgenstein también considera ejemplos de geometría [626, 628] y teoría de conjuntos [620].

Podría parecer como si el cálculo matemático nos justificara a hacer una predicción, digamos, la de que podría darle a tres personas su porción y quedarían 2 manzanas. Pero no es así. Lo que nos justifica el hacer esta predicción es una hipótesis física, la cual se ubica fuera del cálculo. El cálculo es sólo un estudio de formas lógicas, de estructuras, y por sí mismo no puede producir nada nuevo.⁶

Uno de los focos de interés de Wittgenstein dentro de la filosofía de las matemáticas es el papel que juegan los cálculos matemáticos en la solución de problemas, tanto dentro como fuera de las matemáticas.⁷ En particular, Wittgenstein está interesado en saber si los cálculos matemáticos juegan el mismo papel en la solución de ambos tipos de problemas.⁸ Para resaltar este problema, Wittgenstein pone especial cuidado en distinguir entre el *resultado* (*Resultät*) de un cálculo, y la *solución* (*Lösung*) de un problema práctico.⁹

⁶ “Angenommen, mit dieser Rechnung wollte ich folgende Aufgabe lösen: Wenn ich 11 Äpfel habe und Leute mit je 3 Äpfeln beteiligen will, wie viele Leute kann ich beteiligen? Die Rechnung liefert mir die Lösung 3. Angenommen nun, ich vollzöge alle Handlungen des Beteilens und am Ende hätten 4 Personen je 3 Äpfel in der Hand. Würde ich nun sagen, die Ausrechnung hat ein falsches Resultat ergeben? Natürlich nicht. Und das heißt ja nur, daß die Ausrechnung kein Experiment war.

Es könnte scheinen, als berechtigte uns die mathematische Ausrechnung zu einer Vorhersagung, etwa, daß ich 3 Personen werde beteiligen können und 2 Äpfel übrigbleiben werden. So ist es aber nicht. Zu dieser Vorhersagung berechtigt uns eine physicalische Hypothese, die Außerhalb der Rechnung steht. Die Rechnung ist nur eine Betrachtung der logischen Formen, der Strukturen, und kann an sich nicht Neues liefern“ (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, p. 602. Cf. L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, parágrafo 111, p. 122).

⁷ La distinción corresponde a problemas *internos a las matemáticas* que pueden resolverse con la mera resolución de un cálculo y problemas *externos* que requieren la aplicación de esta solución para hacer algo fuera del cálculo. Para estos últimos, Wittgenstein usa la palabra alemana *Aufgabe*, la cual contiene tanto el sentido de “problema” como el de “tarea”. Es por ello que, en este contexto, *Aufgabe* es comúnmente traducido como “problema práctico”. En este artículo uso las expresiones “problemas de cálculo” y “problemas prácticos” para referirme a estos dos tipos de problemas. Prefiero reservar los términos “matemática pura” y “matemática aplicada” para distinguir diferentes tipos de lenguaje, en vez de diferentes tipos de problemas.

⁸ Este problema conecta de manera directa con su interés en distinguir entre cálculo y experimento; ley matemática y ley natural.

⁹ Desafortunadamente, nuestro español no distingue entre el *cálculo* como un sistema de reglas matemáticas (*Kalkül*) y el *cálculo* (*Rechnung*) como acción y efecto de calcular (*Rechnen*). Wittgenstein, en contraste, contaba con tal distinción dentro del alemán. Por lo tanto, en este texto, utilizo “sistema (matemático) de cálculo” para traducir el término alemán *Kalkül* y “cálculo” para traducir *Rechnung*. De esta manera, puedo distinguir entre un cálculo como $3 + 14 = 17$ y un sistema de cálculo como la aritmética de los números naturales.

En ciertos casos, como el del ejemplo en este pasaje, el resultado de un cálculo matemático es también la solución de un problema práctico. En este ejemplo, el número 3 es tanto el resultado del cálculo como la solución al problema. El mismo número juega ambos roles. Pero los roles, en ellos mismos, son muy distintos. Lo que llama la atención a Wittgenstein de este tipo de casos es la capacidad que tienen los números y, en general, las entidades matemáticas, de jugar ambos roles, es decir, la capacidad de las entidades matemáticas de trascender los límites del cálculo para obtener vida fuera del ámbito de las matemáticas puras. Para Wittgenstein, esta doble dimensión de los números yace al centro del problema filosófico de la aplicación de la aritmética.

Para Wittgenstein, al establecer la posibilidad de hacer predicciones extra-matemáticas, un cálculo matemático puede dar solución a problemas que no sean puramente matemáticos. En este caso en particular, por ejemplo, el cálculo establece la posibilidad de predecir la distribución de once manzanas entre tres personas. Sin embargo, nos advierte Wittgenstein, si bien el cálculo establece la posibilidad de la predicción, no garantiza su verdad. La predicción puede ser, de hecho, falsa, en tanto que tiene sentido “suponer ahora, que yo fuera a llevar a cabo todo el proceso de distribución y al final quedarán 4 personas con 3 manzanas en la mano cada una”. Es posible conjeturar que la predicción fallará. No se puede calcular el éxito de la predicción, sólo su posibilidad. La garantía de la predicción, si existe, debe yacer fuera del sistema matemático de cálculo. Las predicciones son hipótesis físicas externas a las matemáticas y sus sistemas de cálculo. Una línea muy clara separa a estos dos espacios lógicos: el del cálculo matemático y el de las predicciones físicas. El problema de la aplicación para la filosofía de las matemáticas es explicar cómo las entidades matemáticas pueden vivir en ambos espacios, es decir, cómo los resultados de uno tienen *aplicación* en el otro.

El reto de la aplicación de las matemáticas al empirismo logicista

Si bien el problema de la aplicación es central a toda filosofía de las matemáticas, representa un reto mayor al empirismo lógico de logicistas como Russell, Whitehead y el primer Wittgenstein. La fuente principal de esta dificultad es la *logicización* de la epistemología que ocurre con la síntesis del empirismo lógico y el logicismo. Esta logicización de la epistemología se manifiesta de diversas maneras. Para los objetivos de este artículo es suficiente traer a colación dos principios básicos del empirismo logicista. El primero de ellos es la identificación de la dualidad epistemológica entre conocimiento *a priori* y *a posteriori* y la distinción semántica entre enunciados analíticos y sintéticos. El segundo es

la tesis de que las relaciones epistémicas de justificación deben descansar sobre relaciones de inferencia lógica entre proposiciones. Veamos con más detalle cómo estos dos principios definen el marco en el que la aplicabilidad de las matemáticas se vuelve problemática para el empirismo logicista.

Desde el trabajo de fundamentación logicista de las matemáticas de Gottlob Frege, el logicismo se había introducido como un rechazo a la tesis kantiana de las matemáticas como sintéticas y *a priori*. Para Frege, como para el resto de los logicistas, era absurdo pensar en proposiciones sintéticas que pudieran ser conocidas *a priori* o proposiciones analíticas que no lo fueran.¹⁰ Dentro de estas últimas, se contaban las proposiciones de la lógica y las matemáticas. Para el empirismo logicista, en consecuencia, la distinción entre el espacio lógico del cálculo matemático y el espacio de las predicciones físicas es primariamente epistemológica, ya que distingue entre dos campos de conocimiento, radicalmente diferentes. Por un lado, el conocimiento matemático es puramente lógico y *a priori*, mientras que el conocimiento del mundo físico es empírico y *a posteriori*. En estos términos, el problema de la aplicación de las matemáticas es el problema de comunicar el espacio de lo lógico y *a priori* con el espacio de lo empírico y *a posteriori*.

De acuerdo al segundo principio antes mencionado, dentro del empirismo logicista, las relaciones epistémicas sobrevienen sobre relaciones lógicas. En otras palabras, para que una proposición verdadera justifique epistémicamente la verdad de otra, debe existir una relación de consecuencia lógica a través de la cual la justificación se transmita de una a la otra.¹¹ En el caso que nos ocupa en este momento, esto significa que para que el espacio del cálculo matemático se comunique con el de las predicciones físicas, es necesario que existan relaciones lógico-epistémicas entre proposiciones pertenecientes a cada uno de estos espacios.

Como consecuencia de estos dos principios, para el empirismo logicista, la aplicación de las matemáticas involucra el inferir predicciones físicas de

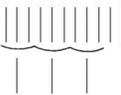
¹⁰ Sin embargo, y en sentido estricto, las nociones de juicio analítico y sintético de los logicistas no son las mismas que las de Kant. En *Los fundamentos de la aritmética*, Frege argumenta en contra de la formulación kantiana, y la sustituye por otra cuya correspondencia con la distinción epistemológica *a priori/a posteriori* es directa y explícita (Cf. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau, Wilhelm Koebner, 1884, párrafos 12 y 87).

¹¹ Así, las teorías se organizan lógicamente de tal manera que la justificación de cada proposición de una teoría depende de la justificación de las proposiciones básicas que forman sus fundamentos y de la coherencia y consistencia lógica de la teoría necesarias para transmitir esta justificación epistémica desde los fundamentos hacia cada una de sus tesis. Es por ello que al empirismo logicista se le conoce también como atomismo lógico.

proposiciones matemáticas. Un caso de aplicación matemática como el del párrafo 15 de la *Gramática filosófica*, por ejemplo, involucra inferir la proposición:

(1) ‘Si tengo 11 manzanas y quiero repartirlas entre algunas personas de tal manera que cada una reciba tres manzanas, puede haber a lo más 3 personas’.

De la operación aritmética

(2)  o la ecuación correspondiente.

Para el empirista logicista, la proposición (1) es sintética, mientras que la proposición matemática que corresponde al cálculo (2) es analítica. Desde este punto de vista, la aplicación de la matemática implica explicar la manera en que una proposición analítica implica una sintética. Desde el punto de vista de la empirista logicista, tal parece que para resolver problemas prácticos, las proposiciones matemáticas deben “ser verdaderas independientemente de los hechos y también implicar una verdad sobre [...] objetos observables”.¹² Alice Ambrose presenta esta aparente paradoja de la siguiente manera:

¿Cómo puede uno entonces dar cuenta de la armonía entre las dos diferentes áreas de la lógica y los hechos empíricos? ¿Cómo es que podemos aplicar cálculos aritméticos a objetos físicos o cálculo trigonométricos a líneas y ángulos físicos? ¿Hay aquí un misterio genuino o sólo un acertijo gratuito?¹³

Lo que el empirismo logicista necesita, entonces, es una teoría de las matemáticas en la que proposiciones sintéticas del tipo de (1) se sigan lógicamente de las proposiciones matemáticas del tipo de (2). Para resolver este problema, el empirismo logicista apela a un mito muy extendido dentro de la

¹² Alice Ambrose, “Some Questions in the Foundations of Mathematics”, en Stuart Shanker, *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments. Volume Three: from the Tractatus to Remarks on the Foundations of Mathematics: Wittgenstein on the Philosophy of Mathematics*. Londres, Croom Helm, 1986, p. 204. Publicado originalmente en el *Journal of Philosophy*, vol. 52, 1955, pp. 197-213.

¹³ *Idem*. “How then can one account for the harmony between the two different areas of logic and empirical fact? How is it that we can apply arithmetical calculations to physical objects, or trigonometrical calculations to physical lines and angles? Is there a genuine mystery here or only a gratuitous puzzle?”

filosofía de las matemáticas de los últimos cien años: el mito de las matemáticas como ciencia universal. Según este mito, las proposiciones matemáticas son proposiciones universales. Cada teoría matemática define un dominio de aplicación, donde sus proposiciones verdaderas son universalmente válidas. Las verdades de la aritmética, por ejemplo, se aplican a todas las divisiones, sumas, restas, etcétera, posibles e imaginables. A través de esta universalidad, el empirismo logicista explica la amplia aplicabilidad de las matemáticas.

Para los empiristas logicistas, las proposiciones matemáticas tienen un antecedente hipotético implícito que expresa sus condiciones de aplicación. Por ejemplo, $4 + 4 = 8$ significa que si “+” es una operación definida sobre la extensión del concepto F tal que si “+” obedece todas las reglas básicas de la operación aritmética de acuerdo a la relación de equivalencia “=”, entonces $4 Fs + 4 Fs = 8 Fs$. De acuerdo a esta posición, la proposición aritmética $4 + 4 = 8$ dice que, para todo tipo adecuado de objetos, añadir 4 objetos a un grupo de otros 4 objetos resulta en un nuevo grupo de 8 objetos de ese tipo. Por ejemplo, siendo las manzanas del tipo de objetos a los que se les puede aplicar la aritmética de números naturales, $4 + 4 = 8$ implica la proposición *más particular* de que ‘si uno tiene 4 manzanas y las añade a otro grupo de 4 manzanas, uno obtendrá un grupo de 8 manzanas’ o, en corto, que ‘4 manzanas + 4 manzanas = 8 manzanas’. Para los logicistas este enunciado es una aplicación de $4 + 4 = 8$. La principal diferencia entre la proposición sobre manzanas y la proposición matemática pura es que la primera es una hipótesis verificable. Un experimento puede verificar que añadir 4 manzanas a 4 manzanas resulta en 8 manzanas. En general, para los empiristas logicistas, las proposiciones matemáticas de la aritmética de números naturales implican proposiciones genuinas sobre manzanas. La aplicabilidad de la aritmética de números naturales a las manzanas justifica esta inferencia. De ahí la necesidad de incluir una garantía de tal aplicabilidad dentro de la empresa de fundamentación de las matemáticas, según Russell y, más adelante, Ramsey en su obra “Los fundamentos de las matemáticas”.¹⁴

¹⁴ Frank Plumpton Ramsey, “The Foundations of Mathematics”, en *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1931. Recordemos que el título de la sección de la *Gramática filosófica* que estamos discutiendo es “La fundamentación de la aritmética en la que ésta se prepara para sus aplicaciones (Russell, Ramsey)” [“Die Begründung der Arithmetik, in der diese auf ihre Anwendungen vorbereitet wird (Russell, Ramsey)”], lo cual revela claramente el sujeto específico de Wittgenstein en esta sección: el proyecto de fundamentación de la aritmética de Russell y Ramsey, en el cual, una fundamentación completa y satisfactoria de la aritmética requeriría especificar y controlar su aplicación a través de una provisión lógica.

El mito de la universalidad de las matemáticas

*La lógica tiene que ver con el mundo real tanto como la zoología, aunque con sus rasgos más abstractos y generales.*¹⁵

Bertrand Russell

En su *Introducción a la filosofía matemática*, Bertrand Russell presenta a la lógica, y las matemáticas por extensión logicista, como ciencias de lo más abstracto y general. El origen de este mito es el logicismo que Russell hereda de Frege. Al identificar la verdad matemática con la validez lógica, el logicismo integró la *necesidad* de las verdades matemáticas con la *universalidad* de los principios lógicos. Frege mismo ya concebía a las verdades aritméticas como universales y entendía esto como un argumento a favor de su naturaleza lógica. En otras palabras, para Frege, sólo el logicismo podía explicar la universalidad de las matemáticas. En sus *Fundamentos de la aritmética*, escribió:

Las verdades de la aritmética gobiernan todo lo que es numerable. Éste es el dominio más amplio de todos: ya que a él pertenece no sólo lo real, ni sólo lo perceptible, sino todo lo que podemos pensar. ¿No deberían entonces las leyes aritméticas estar conectadas de manera muy íntima con las leyes del pensamiento?¹⁶

Alentado por los logros de Dedekind y Weierstrass en la aritmetización de las matemáticas, Russell extendió el logicismo de Frege —incluyendo su visión de las matemáticas como universales— hacia la totalidad de las matemáticas. Desde las primeras páginas de *Los principios de las matemáticas*, Russell caracteriza las proposiciones de las matemáticas (puras) por el hecho de que contienen variables de rango completamente irrestricto, es decir, por ser irrestrictamente universales.¹⁷ Obedeciendo al *dictum* aristotélico de que no

¹⁵ “Logic is concerned with the real world just as truly as zoology, though with its more abstract and general features» (Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*. Londres, George Allen and Unwin, 1919, p. 169).

¹⁶ “Die arithmetischen Wahrheiten beherrschen das gebet des Zählbaren. Dies ist das umfassendste; denn nicht nur das Wirkliche, nicht nur das Anschauliche gehört ihm an, sondern alles Denkbare. Sollten also nicht die Gesetze der Zahlen mit denen des Denkens in der innigsten Verbindung stehen?“ (G. Frege, *op. cit.*, parágrafo 14, p. 21).

¹⁷ B. Russell, *The Principles of Mathematics*. Londres, George Allen and Unwin, 1956, p. 7.

hay ciencia más que de lo general, Russell reconoció en el método matemático de formalización el mismo proceso de abstracción y generalización que ocurre en el resto de las ciencias, pero llevado a su máxima expresión. Dentro de la filosofía de Russell, las matemáticas eran la ciencia formal por excelencia y, en consecuencia, la ciencia de lo más abstracto y general.¹⁸

Aún más, la universalidad de las matemáticas se manifestaba en la amplia aplicabilidad de sus resultados, tal y como queda expresado en el siguiente pasaje de *Introducción a la filosofía matemática*:

Es un principio de todo razonamiento formal el generalizar a lo máximo, ya que así nos aseguramos que un dado proceso de deducción ha de tener aplicaciones más amplias [...]

Ciertas características del tema [el cual puede llamarse indistintamente lógica o matemáticas] son claras. Para empezar, en este tema no tratamos con objetos o propiedades particulares: tratamos de manera formal con lo que puede ser dicho de *cualquier* cosa o *cualquier* propiedad.¹⁹

Gracias a su universalidad irrestricta, las matemáticas tienen tantas y tan diversas aplicaciones: del comportamiento social a la física de las partículas elementales.

Por razones filosóficas cuya explicación queda fuera de los objetivos de este artículo, Wittgenstein rechazaba la interpretación empirista logicista de la distinción analítico/sintético, y con ella la mentada universalidad de las matemáticas. A través de su teoría de las matemáticas como gramática, Wittgenstein trata de explicar el fenómeno de la aplicación de las matemáticas sin apelar a su putativa universalidad. En las siguientes secciones presento, primero, el rechazo de Wittgenstein a la universalidad de las matemáticas y, luego, su propuesta de explicación a través de la noción de gramática.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ "It is a principle, in all formal reasoning, to generalise to the utmost, since we thereby secure that a given process of deduction shall have more widely applicable results [...]"

Certain characteristics of the subject [which may be called indifferently either mathematics or logic] are clear. To begin with we do not, in his subject, deal with particular things or particular properties: we deal formally with what can be said about *any* thing or *any* property" (B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 196).

Wittgenstein y la aparente generalidad de las matemáticas

En contraste, para Wittgenstein, las matemáticas no son acerca de todo, sino acerca de nada. Las muchas aplicaciones de las matemáticas no están garantizadas por su *generalidad*, ya que ellas no son más generales que sus aplicaciones. Para Wittgenstein, las operaciones matemáticas no son generales o abstractas. Por ejemplo, la adición matemática no es una generalización abstracta de todas las adiciones posibles. La proposición aritmética ' $4 + 4 = 8$ ' no es sobre todas las adiciones. Conciérne sólo a la adición aritmética. Es más, el demostrar que las manzanas son objetos del tipo adecuado, si fuera posible, no justificaría el inferir de $4 + 4 = 8$, que 4 manzanas + 4 manzanas = 8 manzanas. Añadir el término 'manzanas' a una proposición de aritmética pura no crea una nueva proposición de matemáticas aplicadas.

Pero debemos de tener cuidado de no pensar que " $4 + 4 = 8$ " manzanas es la ecuación concreta y $4 + 4 = 8$ la proposición abstracta de la cual la primera sólo es un caso especial. De tal manera que la aritmética de manzanas, aunque mucho menos general que la aritmética general, es válida en su propio dominio restringido (para manzanas). No hay tal "aritmetica de manzanas", porque la ecuación $4 + 4 = 8$ manzanas no es una proposición que trate de manzanas.²⁰

Wittgenstein asegura que "no hay tal *aritmetica de manzanas*" en el sentido de que no existe un espacio intermedio entre las matemáticas puras y el mundo real. Para Wittgenstein, las matemáticas constituyen un campo propio, autónomo e independiente. De tal manera que no tiene sentido hablar de proposiciones como ' 4 manzanas + 4 manzanas = 8 manzanas' como si pertenecieran tanto a las matemáticas como al lenguaje que utilizamos para hablar del mundo real.²¹

Para entender la aparente generalidad de las proposiciones matemáticas es crucial distinguir entre casos o instancias y aplicaciones. Las proposiciones

²⁰ "Man muß sich aber davor hätten zu glauben " 4 Äpfel + 4 Äpfel = 8 Äpfel" ist die konkrete Gleichung, dagegen $4 + 4 = 8$ der abstrakte Satz, wovon die erste Gleichung nur eine spezielle Anwendung sei. So daß zwar die Arithmetik der Äpfel viel weniger allgemein wäre, als die eigentliche allgemeine, aber eben in ihrem beschränkten Bereich (für Äpfel) gälte. Es gibt aber keine "Arithmetik der Äpfel", denn die Gleichung 4 Äpfel + 4 Äpfel = 8 Äpfel ist nicht ein Satz, der von Äpfeln handelt" (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, parágrafo 15, p. 604).

²¹ Para Wittgenstein, ' 4 manzanas + 4 manzanas = 8 manzanas' no es una proposición genuina sobre manzanas. Es la proposición matemática ' $4 + 4 = 8$ ' expresada en términos de manzanas en vez de números.

matemáticas, en tanto reglas, se *aplican*. Las generalizaciones genuinas, en contraste, tienen casos o instancias. La diferencia es importante porque, mientras que entre generalización e instancia hay una relación de consecuencia lógica (toda proposición general implica lógicamente a sus instancias particulares), ninguna relación lógica de este tipo existe entre regla y aplicación.

Considere las siguientes cuatro proposiciones:

- (4) $a + (b + c) = (a + b) + c$
- (5) $(3 + 4) + 6 = 3 + (4 + 6)$
- (6) Todos los camellos son herbívoros.
- (7) Mi camello es herbívoro.

(5) es una aplicación de (4), mientras que (7) es una instancia de (6). La verdad de generalizaciones genuinas como (6) descansa en una inducción de casos particulares como (7). La verdad de proposiciones gramáticas como (4) no depende de ninguna manera de la verdad de proposiciones como (5). De ninguna manera (5) confirma (4). Aun si la proposición (5) ocurriera en la prueba de (4), no lo haría como instancia confirmadora. Es por eso que la inducción matemática es tan distinta de la inducción genuina tal y como aparece en las ciencias no formales. En las matemáticas no existen las instancias o los casos. Por lo tanto, no se puede confirmar ninguna generalización. Es erróneo caracterizar a las proposiciones matemáticas por su generalidad. La proposición (5) no es menos general que (4), aun cuando parezca que (4) es sobre todos los números y (5) es sobre unos en particular.²²

Refutar el mito de que proposiciones matemáticas como (4) son más generales que proposiciones como (5) requiere re-interpretar la cuantificación y el papel de las letras llamadas *variables* en las matemáticas. Esto es lo que Wittgenstein se propone en las secciones XIII y XIV de la segunda parte de la *Gramática filosófica*. En el parágrafo 150, Wittgenstein describe las tres funciones posibles de las letras en las matemáticas: 1) como constante general,

²² Para Wittgenstein, en matemáticas, es imposible generalizar a partir de casos particulares. De una serie de verdades matemáticas conocidas es imposible generalizar para casos similares. El hablar de *casos similares* implica clasificar las proposiciones bajo un concepto general. Sin embargo, para Wittgenstein, tampoco hay conceptos generales en las matemáticas. Los conceptos matemáticos no son generalizaciones, sino disyunciones. Para Wittgenstein, agrupar proposiciones matemáticas bajo un concepto matemático no resultaría en una proposición matemática general, sino en la mera conjunción de las proposiciones originales. Una conjunción no es más general que cualquiera de sus conyuntos. Por lo tanto el agrupar proposiciones matemáticas bajo un concepto matemático no resulta en una proposición matemática más general. El enunciado matemático resultante no es ni menos ni más general que sus partes.

2) como incógnita y 3) como marca de un espacio en blanco. En el primer caso, la letra pertenece al lenguaje del sistema de cálculo. En los otros dos casos, es un elemento externo. De cualquier manera, cada letra en un enunciado de cálculo es una constante general.²³ En la primera nota al parágrafo 150 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein escribió: “Pero este signo ‘(x)’ dice exactamente lo opuesto de lo que dice en casos no matemáticos... Es decir, precisamente que debemos tratar a las variables en la proposición como *constantes*”.²⁴

Para Wittgenstein, las letras tienen significados radicalmente diferentes en las notaciones matemática y lógica. Ignorar esta diferencia produce la idea equivocada de que las variables pueden ocurrir no ligadas. Las fórmulas lógicas representan la forma lógica de proposiciones genuinas. Dado que las proposiciones genuinas pueden ser generales, es necesario poder expresar la generalidad en el formalismo lógico. Tal es la función de las letras en el formalismo lógico. Sin embargo, las fórmulas matemáticas por sí solas no representan la forma lógica de ninguna proposición genuina.²⁵ En consecuencia, sus letras tienen un papel distinto. En matemáticas, el hablar sobre *todos* los números, por ejemplo, sugiere que las proposiciones matemáticas son generales, pero la generalidad de las matemáticas es de otro tipo. La generalidad matemática combina totalidad y necesidad en una sola noción modal. “Porque en matemáticas ‘necesario’ y ‘todo’ van juntos. (A menos que reemplacemos estas expresiones idiomáticas por completo por unas que sean menos confusas)”.²⁶ La modalidad matemática no establece lo que es posible o necesario, ni lo general o particular, sino lo que tiene sentido o no.

De acuerdo al análisis de Wittgenstein, una fórmula matemática tiene tres posibles interpretaciones dependiendo del papel sintáctico de sus letras. Esta clasificación corresponde a tres posibles preguntas que pueden hacerse acerca de tales expresiones:²⁷

²³ Para Wittgenstein, un enunciado de cálculo es aquel que conecta un cálculo con su resultado. Las ecuaciones aritméticas, como ‘ $3 + 7 = 10$ ’, son enunciados de cálculo porque conectan cálculos como la adición de $3 + 7$, y su resultado, el número 10. Cf. Axel Barceló, *Mathematics as Grammar. ‘Grammar’ in Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics during the Middle Period*. Tesis. Bloomington, Universidad de Indiana, 2000.

²⁴ “Dieses Zeichen ‘(x)’ sagt aber gerade das Gegenteil dessem, was es in den nicht mathematischen Fällen sagt [...] nämlich gerade, daß wir die Variable in dem Satz als Konstante auffassen sollen“ (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, parágrafo 150, nota 1, p. 164).

²⁵ Sin embargo, Wittgenstein no dice si las fórmulas matemáticas pueden formar parte de fórmulas lógicas que sí lo expresen, como lo sostiene Ramsey en sus *Fundamentos de las matemáticas*.

²⁶ L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, parágrafo 150.

²⁷ *Idem*.

1. Si todas sus letras son constantes en el sistema de cálculo, la fórmula es un enunciado del cálculo. Un caso límite es aquel en el que no ocurre ninguna letra. Para estas expresiones, tiene sentido preguntar si la fórmula es correcta o no. En el caso de ecuaciones aritméticas, por ejemplo, la respuesta depende de si las reglas del sistema de cálculo permiten que las expresiones numéricas a ambos lados del símbolo “=” se transformen en la misma expresión.²⁸ Por ejemplo, la ecuación “ $3 + 4 = 7$ ” es un enunciado correcto, porque las reglas de la adición de números naturales permiten transformar la expresión “ $3 + 4$ ” en el numeral “7”. En este caso, se dice que 7 es el resultado de sumar 3 y 4.

2. Si por lo menos una de las letras expresa una incógnita y ninguna otra marca un espacio en blanco, entonces la fórmula no es un enunciado sino un *esquema*. En este caso, no tiene sentido preguntar si es correcta o no. Pero sí tiene sentido preguntar si tiene solución y cuál es ésta. Una ecuación de este tipo tiene solución solamente si es posible reemplazar la o sus incógnitas por constantes generales (no necesariamente letras) para producir un enunciado verdadero. Por ejemplo, la fórmula “ $3 + 4 = x$ ” no es un enunciado de la aritmética de números naturales porque incluye una letra que no pertenece al vocabulario de ese sistema de cálculo. La letra “ x ” no es un símbolo aritmético ni un numeral. Expresa una incógnita. La incógnita puede ser sustituida por símbolos de la aritmética —numerales en particular—, y producir ecuaciones del primer tipo, es decir, enunciados de cálculo. Sustituir la “ x ” por el numeral “3” en el ejemplo anterior resulta en la fórmula “ $3 + 4 = 3$ ”. Sustituirla por “35” da “ $3 + 4 = 35$ ”, etcétera. Una de estas sustituciones —“ x ” por “7”— resulta en una fórmula correcta —“ $3 + 4 = 7$ ”. Esto significa que la ecuación original tiene solución.

3. Si por lo menos una de las letras marca un espacio en blanco (*leere Stelle*), entonces la expresión está incompleta. En este caso, sólo tiene sentido preguntar si la expresión es permitida por la sintaxis del sistema de cálculo. Una expresión incompleta es sintácticamente permitida si es posible construir una fórmula bien formada con tan solo llenar sus espacios en blanco. Por ejemplo, la expresión “ $3 + x = 7$ ” puede ser una expresión incompleta si se toma la letra “ x ” como marca de un lugar vacío. Al igual que el ejemplo anterior, la existencia de la ecuación “ $3 + 4 = 7$ ” garantiza que la expresión “ $3 + x = 7$ ” es sintácticamente permitida, dado que su espacio en blanco puede ser así llenado para producir una fórmula bien formada.

Wittgenstein adopta esta clasificación para combatir el mito de que las matemáticas tienen diferentes niveles de generalidad. Expresiones con letras no son más generales que expresiones con otras constante matemáticas, como

²⁸ *Ibid.*, párrafo 154.

los numerales. En una nota a pie de página del párrafo 150 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein escribe: “Aún no he enfatizado lo suficiente que $25 \times 25 = 125$ está *precisamente* al mismo nivel y es *precisamente del mismo tipo* que $x^2 + y^2 + 2xy = (x + y)^2$.”²⁹

Wittgenstein ilustra esta distinción con la expresión “ $a + (b + c) = (a + b) + c$ ”. Dado que las letras son parte del vocabulario algebraico, mas no del aritmético, esta fórmula puede expresar tanto una proposición algebraica como la ley de la asociatividad para la adición aritmética. En álgebra, las letras son constantes generales. En aritmética, sólo pueden ocurrir como incógnitas o marcas de espacios vacíos. La ley de la asociatividad aditiva de la aritmética “ $a + (b + c) = (a + b) + c$ ” parece expresar una propiedad general de todos los números o todas las adiciones. Sin embargo, no es así, ya que no es una proposición general, sino un esquema.

Wittgenstein y la aplicación de las matemáticas

La posición de Wittgenstein empieza a distinguirse de la de los logicistas desde la interpretación misma del problema no matemático. Leyendo con más cuidado el mentado pasaje de la *Gramática filosófica* (párrafo 15 de la parte II, o párrafo 111 de las *Observaciones filosóficas*), el lector puede distinguir tres elementos:

(8) *El problema práctico (Aufgabe)*: “Si tengo 11 manzanas y quiero repartirlas entre algunas personas de tal manera que cada una reciba tres manzanas, ¿cuántas personas puede haber?” La pregunta es hipotética y modal, en tanto que pregunta qué es *posible*. Pregunta *cuál* es el número de personas a las cuales es *posible* dar 3 manzanas de un grupo de 11.

(9) *La solución (Lösung)*: Wittgenstein deja en claro que la solución del problema es el número 3, no que puedan haber tres personas.

(10) *La predicción (Vorhersagung)* de que podría darle a tres personas su porción de 3 manzanas y quedarían 2. Ésta sí es una predicción genuina y verificable, no matemática.

En el pasaje ya mencionado, Wittgenstein explícitamente dice que el cálculo *suministra (liefert)* la solución (9) al problema práctico (8). No nos *autoriza (berechtigen)* hacer la predicción (10). La diferencia es esencial para

²⁹ “Ich habe noch zu wenig betont daß $25 \times 25 = 625$ auf genau derselben Stufe und von *genau derselben Art* ist wie $x^2 + y^2 + 2xy = (x + y)^2$ ” (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, párrafo 150, nota 4, p. 164).

entender la naturaleza gramática de la aplicación de las matemáticas. Si bien el cálculo suministra la solución, no justifica la de problemas prácticos. Dar solución a problemas no matemáticos es muy distinto que justificar una predicción no matemática. Wittgenstein acepta que en su ejemplo, cálculo y ecuación son idénticos, pero éste no predice que, una vez distribuidas, “quedarán 2 manzanas”. Pero sí dice que es posible distribuir 11 manzanas entre 3 personas de tal manera que cada una reciba 3 manzanas. Sin embargo, esta última no es una predicción física, sino una proposición gramática.

El cálculo dice que es posible distribuir 11 manzanas entre 3 personas de tal manera que cada una reciba 3 manzanas. La pregunta “Si tengo 11 manzanas y quiero repartirlas entre algunas personas de tal manera que cada una reciba tres manzanas, ¿cuántas personas puede haber?” es gramática. La modalidad a que hace referencia cuando pregunta por el número máximo de personas *posibles* no es una posibilidad física, sino gramática. “Porque la palabra ‘puede’ en ese enunciado no indica una posibilidad física (fisiológica, psicológica)”.³⁰ La relación entre el cálculo matemático y los 3 elementos antes mencionados queda claro una vez que se toma en consideración que, para Wittgenstein, las proposiciones matemáticas son reglas gramáticas.

La respuesta adecuada a la pregunta en (8) “Si tengo 11 manzanas y quiero repartirlas entre algunas personas de tal manera que cada una reciba tres manzanas, ¿cuántas personas puede haber?” no es un enunciado general sobre manzanas y su distribución. Es una respuesta gramática, es decir matemática. Su respuesta apropiada debe ser una regla gramática. El cálculo matemático suministra esta regla. La respuesta que da el cálculo es adecuada porque la pregunta es gramática. No pregunta por las propiedades necesarias de las manzanas o de su distribución, sino sobre *qué tiene sentido predecir*. La respuesta es una regla para el uso de la palabra ‘manzana’. Esta regla dice que la proposición genuina (11) “le doy a 3 personas su ración y quedan 2 manzanas” es gramáticamente correcta, ya que este enunciado es una *instancia* de aplicación de la regla dada por el cálculo. Debemos recordar también, que dentro de la teoría gramática de Wittgenstein durante estos años, que un enunciado del lenguaje no-matemático sea gramaticalmente correcto significa que lo que en él se dice es posible. En este caso en particular, que (11) sea gramáticamente correcto significa que es posible darle a 3 personas su ración y que queden 2 manzanas. La corrección gramática de (11) le da sentido a la predicción.

³⁰ “Denn das Wort “kann” in diesem Satz deutet nicht auf eine physische (physiologische, psychologische) Möglichkeit” (L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, párrafo 14, p. 596).

Para Wittgenstein, la predicción sobre manzanas y su distribución no es la solución del problema, sino la *aplicación* de tal solución. La predicción (10) no es la solución al problema práctico (8). La resolución del problema matemático precede la del no-matemático. La solución matemática es anterior a la predicción física. La formulación de la predicción requiere el cálculo matemático, porque es su aplicación. El cálculo se aplica al formular la predicción. El cálculo suministra la gramática de la proposición genuina que expresa la predicción física. La formulación de la predicción involucra la aplicación del cálculo como regla gramática. Sólo en este sentido se aplica el cálculo matemático a la solución de problemas no matemáticos. Aplicar un cálculo matemático significa usarlo como regla gramática para la construcción o transformación de proposiciones. En el párrafo 107 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein dice:

Las proposiciones aritméticas, como las tablas de multiplicación y similares, o también como definiciones que no tienen proposiciones enteras a ambos lados, se usan en *aplicación* a proposiciones. Y de cualquier manera ciertamente no las puedo aplicar a nada más. (Por lo tanto no necesito primero describir su aplicación).³¹

La aplicación de un cálculo matemático a proposiciones externas requiere insertar las reglas de un sistema de cálculo en la gramática del otro. En particular, la aplicación de un cálculo matemático a una proposición genuina requiere insertar las reglas del sistema de cálculo en la gramática del lenguaje natural. De esta manera, las reglas de cálculo se convierten en reglas gramáticas del lenguaje natural. Para Wittgenstein, el cálculo no es sólo una regla en la gramática de los números naturales, sino también una regla gramática del lenguaje natural.³² Una de sus aplicaciones es la construcción de enunciados del español como “podría darle a 3 personas su ración y quedarían 2 manzanas”. De acuerdo a las notas de Friedrich Weissmann, durante una conversación en la casa de Schlick, el 28 de diciembre de 1930, Wittgenstein dijo:

¿Qué significa aplicar un sistema de cálculo? [...] El sistema de cálculo se aplica de tal manera que se proporcione la gramática de un lengua-

³¹ “Die arithmetischen Sätze dienen, wie Multiplikationstabellen und dergleichen, oder auch wie Definitionen, auf deren beiden Seiten nicht ganze Sätze stehen, zur *Anwendung* auf die Sätze. Und auf etwas anderes kann ich sie ja sowieso nicht anwenden. (Ich brauche also nicht erst irgendwelche Beschreibung ihrer Anwendung)” (L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, párrafo 107).

³² En sentido estricto, los cálculos aritméticos son reglas gramáticas de cualquier lenguaje natural que contenga expresiones numéricas.

je. Porque, lo que las reglas permiten o prohíben, corresponde en la gramática a las palabras 'sentido' y 'sin sentido'.³³

En el ejemplo del párrafo 15, el cálculo (2) da la gramática de la proposición genuina sobre manzanas (11). Con esta proposición se hace la predicción física. El cálculo hace la predicción posible, pero su verdad permanece independiente de las matemáticas. Requiere verificación. El cálculo en sí mismo no predice nada sobre las manzanas.

En el párrafo 17 de la *Gramática filosófica*, Wittgenstein escribe: "Un enunciado basado en un cálculo erróneo (como 'cortó una tabla de 3 metros en 4 partes de 1 metro cada una') no tiene sentido y eso ilumina lo que significa 'tener sentido' y 'significar algo con un enunciado'".³⁴

La aplicación de un cálculo correcto resulta en un enunciado gramáticamente bien formado. La aplicación de un cálculo incorrecto resulta en un sin-sentido. Si el cálculo es correcto como en el ejemplo del párrafo 15, el enunciado tiene sentido. Si el cálculo es incorrecto, como es el caso en el párrafo 17, el enunciado no tiene sentido. En ambos casos el cálculo no verifica la proposición. El cálculo matemático no tiene que ver nada con la verdad o falsedad de su aplicación. No la justifica. Un cálculo correcto puede producir una proposición genuina falsa, tanto como una verdadera. La verdad de la proposición no matemática resultante de la aplicación del cálculo es independiente de éste.

La aplicación de las matemáticas, como la aplicación de cualquier regla, no es un fenómeno lógico ni epistemológico. Si bien cada vez que se aplica un cálculo matemático a la solución de un problema práctico se establece una conexión entre el espacio de lo matemático y el espacio de lo no-matemático, esta conexión no se establece, tal y como lo creían los empiristas logicistas, a través de relaciones inferenciales o de justificación. La relación entre cálculo matemático y predicción física ni es lógica (la aplicación no se sigue de la regla) ni epistemológica (la regla no justifica su propia aplicación). Apelando a la noción de regla gramática, Wittgenstein puede explicar la aplicación de las matemáticas sin adscribirle universalidad a las proposiciones matemáticas. De esta manera, no sólo distingue aplicabilidad de universalidad, sino que demuestra que, en el caso de las matemáticas, como el de cualquier sistema de reglas, se puede tener la una sin la otra.

³³ "Was heißt es, einen Kalkül anwenden?... Man wendet den Kalkül in der Weise an, daß er die Grammatik einer Sprache ergibt. Dem, was die Regel erlaubt oder verbietet, entspricht dann in der Grammatik das Wort 'sinnvoll' und 'sinnlos'".

³⁴ "Ein Satz, der auf einer falschen Rechnung beruht (wie etwa 'er teilte das 3 m lange Brett in 4 Teile zu je 1 m') ist unsinnig und das beleuchtet, was es heißt 'Sinn haben' und 'etwas mit dem Satz meinen'".

El antiplatonismo del Tractatus de Wittgenstein

Silvio Pinto

Introducción

Los intentos por eliminar los objetos en el análisis semántico del discurso matemático se han enfrentado usualmente al problema de cómo dar cuenta de la aparente objetividad de las matemáticas. Las soluciones antiplatonistas a esta cuestión varían considerablemente. Los intuicionistas, por ejemplo, han identificado la verdad matemática con la noción de prueba intuitiva. Afirman que una oración matemática es verdadera, si y sólo si puede encontrarse o reconocerse una prueba intuitiva de ella. Un problema con esta concepción podría ser que la verdad y la objetividad se conviertan en algo que depende de los juicios. Los convencionalistas, por su parte, han mantenido que la objetividad de las matemáticas puede explicarse en términos de la noción de regla sintáctica: ellos afirmarían que los enunciados lógicos y matemáticos son reglas de la sintaxis de nuestro lenguaje. Pero agregarían que estas reglas son estipulaciones (o convenciones). No obstante, tal concepción está en conflicto con fuertes intuiciones acerca de la objetividad y del carácter no arbitrario de las matemáticas y de la lógica.

En este trabajo me ocuparé del antiplatonismo de Wittgenstein. Mi propósito es investigar si acaso su primera filosofía de las matemáticas puede dar cuenta satisfactoriamente de la objetividad y el conocimiento matemáticos. Primero examinaré la solución de Wittgenstein al problema de la objetividad en las matemáticas. Puesto que considera que las matemáticas consisten en seguir reglas, su perspectiva debe explicar el carácter objetivo de las reglas matemáticas. En cuanto al conocimiento matemático se refiere, Wittgenstein debe reconciliar el aparente carácter normativo de las reglas matemáticas con

N. de la R.: Artículo escrito originalmente en inglés. Traducción de Efraín Lazos.

su aplicación generalizada en la física, el lenguaje ordinario y otros dominios. Esto lo llevará a mantener que el conocimiento de las reglas matemáticas debe ser *a priori*. Además del valor exegético de clarificar la explicación tractariana de las matemáticas, este ejercicio arroja luz sobre la concepción de las matemáticas del Wittgenstein maduro.

Reglas tractarianas

La hostilidad de Wittgenstein frente al platonismo matemático se remonta al *Tractatus*.¹ Ya en este primer libro encontramos la afirmación de que una explicación de la aplicación de las matemáticas no requiere postular objetos matemáticos. El argumento tractariano contra el platonismo se basa en consideraciones de uso. La siguiente es quizás la formulación más explícita.

No es, pues, nunca, en la vida, una proposición matemática lo que nosotros necesitamos, sino que utilizamos las proposiciones matemáticas *sólo* para inferir de las proposiciones que no pertenecen a la matemática otras proposiciones, las cuales, igualmente, no pertenecen a las matemáticas.

(En filosofía, la cuestión ‘¿Con qué fin usamos propiamente tal palabra, tal proposición?’, lleva siempre a resultados valiosos).²

Según el primer Wittgenstein, la aritmética se entiende mejor si concebimos las ecuaciones numéricas como reglas de inferencia. La sugerencia es que tratemos una ecuación como algo que avala la transición de una proposición empírica que contiene una expresión ubicada en el lado izquierdo de la ecuación a otra proposición empírica en la que la expresión se sustituye por lo que está ubicado en el lado derecho de la ecuación. No debe asumirse, sin embargo, que el *Tractatus* propone una reducción de la aritmética a la lógica. Pues, aunque toma tanto las ecuaciones como las tautologías por pseudo-proposiciones (o proposiciones que muestran las propiedades formales del simbolismo), las tautologías se consideran como casos límite de proposiciones genuinas,³ mientras las ecuaciones contienen dos expresiones numéricas conectadas por el signo de identidad.

¹ Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge, 1922, 6.2, 6.21, 6.22, 6.23 y 6.24.

² *Ibid.*, 6.211.

³ Esto es, proposiciones cuya última columna de la tabla de verdad contiene sólo verdades como valor de verdad.

La objeción estándar a esta manera de concebir a la aritmética es que no cubre todo lo que conocemos como la aritmética de primer orden de Peano-Dedekind; excluye, por ejemplo, desigualdades y enunciados con cuantificadores indefinidos. La idea de que la aritmética de las ecuaciones numéricas es todo lo que necesitamos para la aplicación extramatemática de la aritmética es obviamente muy poco satisfactoria. Pero no tiene caso evaluar este punto aquí, ya que Wittgenstein lo abandonó posteriormente.

Lo que me parece relevante es el descubrimiento temprano de que en las matemáticas y en la lógica estamos esencialmente aplicando reglas; Wittgenstein nunca abandonó esta idea en su filosofía posterior.⁴ Es cierto, sin embargo, que su concepción de lo que es una regla cambia radicalmente en la fase tardía. En el *Tractatus*, por ejemplo, las ecuaciones y las tautologías se encuentran entre las reglas de la sintaxis lógica de nuestro lenguaje, esto es, reglas para manipular signos;⁵ en este sentido, son ellas metalingüísticas.

⁴ En el periodo del *Tractatus*, y en el periodo intermedio, los términos funcionales lógicos y aritméticos eran explicados como reglas de sintaxis. Para usar la terminología del *Tractatus*, ellos expresaban operaciones, *i. e.* algoritmos definidos para manipular signos. Similarmente, las oraciones lógicas y aritméticas representaban reglas de inferencia. Se consideraba que las ecuaciones numéricas, por ejemplo, correspondían a reglas de sustitución. En la fase tardía, en contraste, las reglas lingüísticas son, en primer lugar, regularidades empíricas que un intérprete discierne en el comportamiento de un hablante. En segundo lugar, son generalizaciones universales (comparables con las leyes naturales) que presenta un intérprete para abarcar esas regularidades empíricas. Finalmente, las reglas son regularidades normativas que el intérprete propone para explicar el comportamiento de su interpretado, guiado aquél por las condiciones de corrección que supuestamente conoce. Los siguientes pasajes, por ejemplo, confirman que Wittgenstein consideraba las actividades de inferir y calcular como actividades de seguimiento de reglas en los tres sentidos mencionados: “Las leyes de la lógica son efectivamente la expresión de ‘hábitos de pensamiento’, pero también lo son del hábito de *pensar*. Esto es, puede decirse que muestran cómo piensan los seres humanos, y también *lo que* los seres humanos llaman ‘pensar’” (L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*. 3a. ed. Nueva York, Harper Torchbooks, 1971, p. 89).

“¿Y qué si dijéramos que las proposiciones matemáticas son profecías, en *este* sentido: que producen el resultado que obtendrán los miembros de una sociedad que han aprendido esta técnica, en concordancia con otros miembros de la sociedad? ‘ $25 \times 25 = 625$ ’ significaría que los hombres, si juzgamos que ellos obedecen las reglas de multiplicación, obtendrán el resultado 625 cuando multiplican 25×25 . —Está más allá de la duda que ésta es una predicción correcta; y también lo está que los cálculos se basan en tales predicciones” (*ibid.*, pp. 192-193).

“El carácter dual de la proposición matemática —como *ley* y como *regla*” (*ibid.*, p. 235).

Para abundar en esto, véase Silvio Pinto, *Wittgenstein, Meaning and Mathematics*. Tesis. Londres, Universidad de Londres, 1998.

⁵ Véase L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.331, 241, 6.02, 6.124 y 6.126. Wittgenstein las llama *Zeichenregeln*.

Según Carnap, hay dos tipos de reglas sintácticas: reglas de formación y reglas de transformación.⁶ Las primeras gobiernan la formación de expresiones complejas a partir de expresiones subsentenciales, más simples, así como de expresiones más complejas a partir de las oraciones menos complejas que las componen. La obtención de términos singulares más complejos a partir de términos más simples, por ejemplo, se trata con la formación de reglas del primer tipo. El *Tractatus* ofrece un ejemplo de la formación de reglas del segundo tipo: las operaciones de verdad –i. e., la aplicación de las operaciones lógicas de funciones de verdad– sobre una o más proposiciones. Wittgenstein representa las operaciones de verdad de modo bastante general como la aplicación de uno de los operadores de Scheffer –el operador no-y: $N(\xi, \zeta)$ – a una clase de proposiciones; produce la conjunción de la negación de cada proposición en la clase.⁷ La definición tractariana de la función del sucesor aritmético en términos de la reiteración de una operación es otro ejemplo de reglas de formación. Se formula como sigue

$$\begin{aligned} \text{(RDN)} \quad x &= \Omega^0 x \text{ Def.} \\ \Omega' \Omega^v x &= \Omega^{v+1} x \text{ Def.}^8 \end{aligned}$$

Las reglas de transformación, por otro lado, gobiernan las inferencias; legislan sobre qué proposiciones se siguen de qué otras proposiciones. El punto de vista del *Tractatus* es que las proposiciones de la lógica (tautologías) son de hecho reglas de inferencia encubiertas. El siguiente pasaje, por ejemplo, es explícito al respecto:

La proposición con significado dice algo, y su prueba muestra que esto es así; en lógica toda proposición es la forma de una prueba.

Toda proposición de la lógica es un *modus ponens* presentado en signos. (Y el *modus ponens* no puede ser expresado por una proposición).⁹

La idea es que cada tautología es una regla de inferencia expresada de tal modo que la hace parecer una proposición genuina. Así, el *modus ponens*

⁶ Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*. Londres, Keagan Paul, Trench, Trubner, 1937.

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.5-5.51.

⁸ 'Ω' designa una operación arbitraria y 'x' designa la expresión a la que se aplica; 'x' puede ser una oración, pero también un nombre propio o alguna otra expresión. (Véase *ibid.*, 6.02).

⁹ *Ibid.*, 6.1264.

puede expresarse como una tautología, la así llamada condicionalización del *modus ponens*

$$(CMP) \quad ((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q.$$

La apreciación de Wittgenstein de que la lógica consiste esencialmente en una colección de reglas de inferencia es ahora familiar en las exposiciones recientes de la lógica en términos de deducción natural. El primero en incorporar esta apreciación en un sistema de deducción natural fue Gerhard Gentzen¹⁰ trece años después del *Tractatus*.

La equivalencia tractariana entre tautologías y reglas de inferencia provee la clave para explicar la conexión entre la lógica y la realidad. Según el primer Wittgenstein, el lenguaje sólo puede representar la realidad debido a que comparte su forma lógica con el mundo. Esto significa que la sustancia del mundo (los objetos tractarianos) ha de poseer las mismas posibilidades combinatorias para formar estados de cosas que las que sus respectivos nombres deben poseer para formar proposiciones elementales.¹¹ También significa que las relaciones lógicas entre proposiciones más complejas y simples, que según el *Tractatus* muestran las tautologías y las contradicciones, deben también mantenerse entre sus respectivos hacedores de verdad, los hechos que las hacen verdaderas.¹² Así, supongamos que p y q son dos proposiciones. Dos relaciones lógicas entre ellas y su conjunción pueden expresarse mediante las siguientes tautologías o por sus correspondientes reglas de inferencia:

$$\begin{array}{llll} \text{(Taut.)} & (p \wedge q) \rightarrow p & \text{(E-}\wedge\text{)} & \begin{array}{l} p \wedge q \\ p \end{array} \\ & (p \wedge q) \rightarrow q & & \begin{array}{l} p \wedge q \\ q \end{array} \end{array}$$

Ahora bien, llámense hacedores de verdad de $p \wedge q$, de p y de q ; $P \wedge Q$, P y Q , respectivamente. $P \wedge Q -i. e.$ la obtención simultánea del hecho de que p y del hecho de que q — y P se relacionan de tal modo que si se da el primero, el segundo debe darse también. Similarmente, para $P \wedge Q$ y Q .

Pero la lógica comprende, de acuerdo con el autor del *Tractatus*, no sólo reglas de inferencia. Como ya hemos sugerido más arriba, para él los términos lógicos también expresan reglas metalingüísticas. A diferencia de Frege, quien las asimilaba a expresiones conceptuales, Wittgenstein sostenía que ellas correspondían a operadores de verdad; las consideraba reglas para la cons-

¹⁰ Véase G. Gentzen, "Untersuchungen über logische Schliessen", en M. Szabo, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*. Amsterdam, North Holland, 1969.

¹¹ Véase L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.21.

¹² *Ibid.*, 5.122-5.124.

trucción de signos proposicionales complejos a partir de signos más simples. Los términos lógicos en la estructura del *Tractatus* expresan lo que Carnap llamaría reglas de formación. La formulación tractariana de la forma general de la operación de verdad es esta:

$$(FGOV) \quad [\underline{p}; \underline{\xi}; N(\underline{\xi})].^{13}$$

Así, la implicación material, usualmente representada por la oración “ $p \rightarrow q$ ” sería equivalente a la siguiente operación de verdad:

$$(IM) \quad [(p, q); (\xi, \zeta); N(N(N(\xi, \xi), \zeta), N(N(\xi, \xi), \zeta))]^{14}$$

Las proposiciones de la aritmética se identifican con las reglas de inferencia. Esto se corrobora por la primera cita de este trabajo, así como por el siguiente pasaje: “Pues las ecuaciones expresan la sustituibilidad de dos expresiones, y nosotros procedemos de un número dado de ecuaciones a otras nuevas ecuaciones, sustituyendo las expresiones por otras, de acuerdo con las ecuaciones”.¹⁵

Según el *Tractatus*, las ecuaciones son reglas para la sustitución de expresiones. En esa obra, juegan el mismo papel que las definiciones, las cuales también son concebidas como reglas de sustitución. Veamos lo que dice el autor acerca de las definiciones:

Si yo uso dos signos con uno y el mismo significado, lo expreso poniendo entre los dos el signo “=”.

“ $a = b$ ” significa, pues, que el signo “ a ” es reemplazable por el signo “ b ”.

(Si yo introduzco en una ecuación un nuevo signo “ b ” para determinar que debe sustituir un signo “ a ” ya conocido, escribo (como Russell) la ecuación –definición– en la forma: “ $a = b$ def.” La definición es una regla del signo).¹⁶

¹³ El subrayado indica el conjunto de todas las proposiciones a las que se aplica el operador N . El primer término de la expresión entre corchetes representa el conjunto de las proposiciones iniciales. El segundo término indica el conjunto de argumentos del operador N . Finalmente, el tercer término denota el tipo de transformación que efectúa N sobre los argumentos.

¹⁴ $N(\xi, \zeta)$ designa el operador no-y generalizado que se aplica a dos signos proposicionales.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.24.

¹⁶ *Ibid.*, 4.241.

Las expresiones acerca de cuya sustitución legislan las ecuaciones numéricas son los términos numéricos. Así, por ejemplo, la proposición genuina expresada por “las seis manzanas que están sobre la mesa son Cox”¹⁷ implica las proposiciones que corresponden a las oraciones “tres veces dos manzanas sobre la mesa son Cox” y “las cuatro más dos manzanas sobre la mesa son Cox”,¹⁸ de acuerdo con las reglas de sustitución expresadas por “ $3 \times 2 = 6$ ” y “ $4 + 2 = 6$ ”, respectivamente. El primer Wittgenstein sostenía que un término numérico expresa el exponente de una operación.¹⁹ Permítaseme decir algo más acerca de la conexión entre expresiones y operaciones aritméticas en el *Tractatus*.

La definición recursiva en el *Tractatus*: 6.02 (RDN) muestra cómo reducir la función de sucesor a la noción de operación: la aplicación de una operación (Ω) al argumento resultante de n aplicaciones de Ω a un argumento x se define como el sucesor de n aplicaciones de Ω a x . RDN también efectúa una reducción del primero, y por tanto de todos los números naturales a contadores de las reiteraciones de operaciones. Así, el cero no cuenta ninguna aplicación de la operación Ω al argumento x . El número uno corresponde a la aplicación de Ω a cero aplicaciones de Ω a x ; cuenta el sucesor de cero aplicaciones de Ω a x ; el dos se identifica con la aplicación de Ω a una aplicación de Ω a x ; cuenta el sucesor de una aplicación de Ω a x ; el tres se identifica de modo similar, así como el cuatro, el cinco, y el resto de los números naturales. Con ayuda de definiciones adecuadas de la adición (DA) y de la multiplicación (DM) de reiteraciones de operador, RDN permite una demostración del carácter recursivo de todas estas operaciones nuevas. Las dos definiciones requeridas son las siguientes:

$$(DA) \quad \Omega^{\nu} \Omega^{\mu} x = \Omega^{\nu + \mu} x \text{ Def.}$$

$$(DM) \quad (\Omega^{\nu})^{\mu} x = \Omega^{\nu \times \mu} x \text{ Def.}^{20}$$

Las definiciones RDN, DA y DM pueden entonces usarse para demostrar el isomorfismo entre la estructura estándar de los números naturales con sucesor, adición y multiplicación, y la estructura de las operaciones tractarianas

¹⁷ Imagínese que esta oración es el resultado de cinco aplicaciones de la operación que genera la siguiente serie de oraciones: “la (una) manzana sobre la mesa es Cox”, “las dos manzanas sobre la mesa son Cox”, “las tres manzanas sobre la mesa son Cox”, y así sucesivamente.

¹⁸ Suponiendo, desde luego, que estas oraciones puedan expresar proposiciones tractarianas genuinas.

¹⁹ Recuérdese la definición tractariana de la serie de los números naturales (RDN).

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.241.

con sus respectivas operaciones de sucesor, adición y multiplicación sobre los operadores (dadas por RDN, DA y DM, respectivamente). Así, podría demostrarse que todas las ecuaciones numéricas de la forma " $m + n = p$ " y " $m \times n = q$ " son equivalentes a las seudoproposiciones expresadas por " $\Omega^{m+n}x = \Omega^p x$ " y " $\Omega^{m \times n}x = \Omega^q x$ ".²¹

Y en general cada ecuación numérica tendría su correspondiente seudoproposición en la estructura tractariana de operaciones.

Mencioné un par de párrafos atrás la pretensión tractariana de que las ecuaciones numéricas son reglas de sintaxis del lenguaje. Ahora podemos ver más claramente la razón de esto. Las operaciones de sucesión, adición y multiplicación sobre las operaciones que Wittgenstein asocia con sus respectivas contrapartes aritméticas son ellas mismas reglas metalingüísticas; son reglas para generar expresiones nuevas (términos complejos o signos proposicionales) a partir de expresiones viejas. Así, la aplicación del operador- N al resultado de su aplicación a una proposición p nos permite construir el signo proposicional " $N^{1+1}(p, p)$ " (o " $N^2(p, p)$ ") a partir de " $N(\xi, \zeta)$ " y " p ". Similarmente, las identidades entre los resultados de las diferentes reiteraciones de una operación son ellas mismas reglas para la sustitución de una expresión por otra. Así, el signo seudoproposicional, que según el *Tractatus* abrevia " $2 + 3 = 5$ ", muestra el carácter de ser intersustituible de las expresiones " $\Omega^{2+3}p$ " y " Ω^5p ".

La generalidad de una regla

Otro rasgo relevante de las reglas tractarianas es su generalidad. En el libro, Wittgenstein afirma que las reglas lógicas y matemáticas poseen generalidad esencial, en oposición a la generalidad accidental que se atribuye a las proposiciones empíricas. Él caracteriza la generalidad accidental como: a) la especificación de un conjunto de proposiciones obtenidas al sustituir cada posible argumento de una función proposicional en el lugar de su variable, y b) la aplicación simultánea de los operadores de verdad apropiados a todas las proposiciones en el conjunto.²² Un ejemplo de una oración que expresa una proposición accidentalmente general es: "Todos los hombres son mortales".²³ La función proposicional que corresponde a esta oración es la siguiente: *si x es un hombre, entonces x es mortal*. Suponiendo que todos los posibles argu-

²¹ Este punto fue claro para mí después de leer la primera parte del libro de Frascolla sobre Wittgenstein.

²² Véase L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.52-5.521.

²³ *Ibid.*, 6.1232.

mentos de esta función proposicional sean personas, podríamos formar, según la instrucción (a), el siguiente conjunto de proposiciones: *si Sócrates es un hombre, entonces Sócrates es mortal; si Platón es un hombre, entonces Platón es mortal; si Aristóteles es un hombre, entonces Aristóteles es mortal*, y así sucesivamente. Según la instrucción (b), para formar una oración universalmente generalizada debemos aplicar el operador de conjunción generalizada simultáneamente a todas las proposiciones de este conjunto.²⁴

Por otro lado, la generalidad esencial se concibe como la marca de una operación. Así, por ejemplo, la forma general de una proposición se presenta en el *Tractatus* como una operación —el operador generalizado no- γ — por medio de la cual se pueden generar *todas* las funciones de verdad de las proposiciones elementales. En el aforismo 6 esta operación se expresa como sigue:

$$(GFP) [p, \xi, N(\xi)].^{25}$$

Similarmente, la forma general de un número natural es introducida como una operación (el operador de la sucesión) para producir *todos* los números naturales. Aparece en los aforismos 6.03 y 6.02, respectivamente:

$$(GFN) [0, \xi, \xi + 1] \text{ que abrevia } [\Omega^{0'}x, \Omega^{v'}x, \Omega^{v+1'}x].^{26}$$

El primer Wittgenstein mantuvo que la generalidad de las operaciones aritméticas (sucesión, adición, multiplicación, etcétera) y lógicas (negación, conjunción, disyunción, etcétera) reside en su carácter recursivo. Esto es, cualquier término numérico es el resultado de un número finito de aplicaciones de las operaciones matemáticas. Similarmente, cualquier signo proposicional es el resultado de un número finito de aplicaciones de las operaciones lógicas. La recursividad de las operaciones lógicas (aritméticas) es lo que permite que puedan decidirse las cuestiones acerca de si una expresión es un signo proposicional o un término numérico. Este rasgo de las operaciones aritméticas es también lo que garantiza la existencia de una prueba canónica para cualquier ecuación numérica.

²⁴ Para obtener la conjunción de todas las proposiciones anteriores basta aplicar la versión generalizada del operador de Scheffer a cada una de sus respectivas negaciones. Como vimos antes, este es el operador de verdad que Wittgenstein usa en el *Tractatus* (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.502-5.51, 5.52 y 6.6.01). Puede probarse fácilmente que este único operador es suficiente para expresar toda función de verdad de las proposiciones elementales.

²⁵ Ésta es también la forma general de una operación de verdad (FGOV).

²⁶ Véase más arriba para una explicación de la equivalencia entre ambos.

De modo que, según el *Tractatus*, la generalidad matemática y lógica es una propiedad de las operaciones, *i. e.* su recursividad. No tiene nada que ver con cuantificación. Recuérdese que el primer Wittgenstein quería que las oraciones de la lógica y las matemáticas fueran todas decidibles; en el sistema del *Tractatus* no había lugar para oraciones aritméticas indefinidamente cuantificadas.

Esta explicación de la distinción tractariana entre generalidad accidental y generalidad esencial –cuantificacional y recursiva (por falta de un mejor adjetivo), respectivamente– puede también, pienso, arrojar luz sobre el siguiente aforismo enigmático: “La teoría de las clases es superflua en matemáticas. Esto está en conexión con el hecho de que la generalidad de la cual tenemos necesidad en matemáticas no es *accidental*”.²⁷

En el primer capítulo de su libro sobre Wittgenstein, Pasquale Frascolla²⁸ mantiene que la objeción tractariana a la reducción russelliana de la aritmética a la teoría de las clases es que ésta analiza proposiciones que poseen generalidad esencial en términos de proposiciones cuya generalidad es meramente accidental. Según Frascolla, Russell habría traducido proposiciones de la aritmética de primer orden, que son verdaderas en todos los mundos posibles, a proposiciones de la teoría de conjuntos, que son sólo contingentemente verdaderas. Me parece que éste es un gran error de interpretación de la objeción wittgensteiniana al proyecto de Russell.

Es verdad que para Wittgenstein el proyecto estaba mal encaminado porque la lógica que asumía como la base para reducir la aritmética a la lógica incluía proposiciones como los axiomas de elección, infinitud y reductibilidad, cuya generalidad no es recursiva o esencial. Pero esto por sí mismo no es una objeción, para Wittgenstein, porque Russell pretendía que las proposiciones de la lógica del *Principia Mathematica*²⁹ fueran verdaderas de ciertos aspectos de este mundo. Pues, aun si ellas fueran verdaderas, eso sería una mera contingencia, puesto que su generalidad no es esencial. La objeción de Wittgenstein no es entonces una objeción a la teoría de conjuntos como tal, sino sólo a la teoría russelliana de las clases como éste la concebía, esto es, como una teoría verdadera de los aspectos más generales del mundo.

Más aún, puesto que los axiomas de la teoría de conjuntos no poseían el tipo de generalidad que Wittgenstein consideraba como la marca de las proposiciones aritméticas y lógicas –su recursividad–, él pensaba que la teoría

²⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.031.

²⁸ Pasquale Frascolla, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. Londres, Routledge, 1994.

²⁹ Bertrand Russell, *Principia Mathematica*.

de conjuntos no se requería para hacer espacio a la aritmética que es indispensable para la mayoría de las aplicaciones prácticas (la aritmética de las ecuaciones numéricas). Según el autor del *Tractatus*, para ello bastaba la noción de reiteración de una operación; y creía que la aritmética y la lógica consistían en proposiciones decidibles. La concepción tractariana de la aritmética contiene las semillas de la aritmética recursiva primitiva de Skolem.³⁰

¿Podemos eliminar los objetos matemáticos?

Los críticos se han quejado de que la concepción tractariana de las matemáticas deja fuera su parte más importante, *i. e.* la parte indecidible. Más aún, otra objeción popular es que incluso las aplicaciones básicas de la aritmética en la física requieren oraciones aritméticas con cuantificadores indefinidos.³¹ De nuevo, no enfrentaré éstas objeciones porque la perspectiva tractariana no corresponde a la concepción del Wittgenstein maduro.

Sin embargo, vale la pena considerar en qué medida su primera concepción de las matemáticas elimina a los objetos matemáticos. En la discusión siguiente hay dos aspectos de la concepción tractariana que se vuelven relevantes. El primero radica en la idea de que los que parecen ser términos ma-

³⁰ Véase T. Skolem, "The Foundations of Elementary Arithmetic established by means of the Recursive Mode of Thought, without the Use of Apparent Variables ranging over Infinite Domains", en J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1967. Su perspectiva se proponía mostrar que es posible desarrollar la aritmética sin usar nociones de teoría de conjuntos. Se volvió conocida como aritmética recursiva primitiva debido a su utilización de la noción de recursión —tanto para generar expresiones aritméticas como para verificar la corrección de las fórmulas aritméticas— como la noción básica de la aritmética. La aritmética de Skolem es mucho más débil que la aritmética de primer orden de Peano, y de hecho, también es más débil que la aritmética intuicionista. Esto se debe a que limita el poder expresivo del discurso aritmético a lo que puede decirse sin el uso de cuantificadores indefinidos. De ahí que no se requieran nociones de teoría de conjuntos. Uno de los méritos de la aritmética recursiva primitiva es que ilustra una manera de evitar las paradojas que afligieron las perspectivas de la teoría de conjuntos sin recurrir a la dificultosa teoría de los tipos de Russell. A pesar de su poder expresivo más débil, la aritmética de Skolem fue aplaudida por Hilbert (D. Hilbert y P. Bernays, *Die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1. Berlín, Springer Verlag, 1934), quien la consideraba como una herramienta perfecta con la cual probar la consistencia de la aritmética de primer orden plenamente desarrollada; para Hilbert, representaba la mejor ilustración de un modo finitista de pensamiento.

³¹ Esta segunda objeción me fue presentada oralmente por Crispin Wright, pero también puede encontrarse en la crítica de Hilary Putnam al nominalismo matemático. Véase H. Putnam, *Philosophy of Logic*. Nueva York, Harper Torchbooks, cap. v.

temáticos singulares están definidos mediante una operación recursiva con signos; especifican el número de reiteraciones de una operación sobre los signos. El segundo aspecto relevante es la tesis de que la generalidad matemática no reside en los cuantificadores sino en la recursividad de las reglas matemáticas. Pensemos ahora en oraciones de la aritmética aplicada en las que las expresiones que contienen palabras-números parecen ser términos singulares, o requerir cuantificación de los números. Tómese, por ejemplo, la oración “el número de preguntas a contestar es tres” (A_3). Una manera de lidiar con oraciones como ésta es tratar la ocurrencia de palabras-números como adjetivaciones. Esto es, parafraseando la oración anterior, “hay exactamente tres preguntas a contestar”. Y sabemos que las ocurrencias de adjetivaciones en las palabras-números puede ser parafraseada en términos de cuantificadores, funciones de verdad e identidad.³²

La estrategia tractariana para analizar estas oraciones parece coincidir con la anterior. En dos de los pocos pasajes en los que se menciona explícitamente la aplicación de palabras-números, encontramos que Wittgenstein afirma:

Por ejemplo, en la proposición “Hay dos objetos que...” [el que la palabra “objeto” se use correctamente está expresado] por “ $(\exists x, y)...$ ”

Si queremos expresar en el simbolismo lógico la proposición general “b es el sucesor de a”, necesitaremos una expresión para el término general de la serie formal:

aRb ,
 $(\exists x): aRx . xRb$,
 $(\exists x, y): aRx . xRy, yRb$,
 ...

El término general de una serie formal sólo puede expresarse por una variable, pues el concepto “término de esta serie formal” es un concepto *formal*.³³

³² Esto es, en lugar de atribuir a las palabras-número el papel de términos singulares, podemos interpretarlas como cuantificadores numéricos. Así, una oración como “Júpiter tiene cuatro lunas” puede parafrasearse como “hay exactamente cuatro cosas que satisfacen el concepto *luna de Júpiter*” y no como “el número que pertenece al concepto *luna de Júpiter* es el cuatro”, que era la paráfrasis preferida por Frege. En lenguaje estándar de primer orden, los cuantificadores numéricos pueden definirse recursivamente como sigue:

$$(\exists_0 x)(Fx) =_{\text{df}} \neg(\exists x)(Fx)$$

$$(\exists_{n+1} x)(Fx) =_{\text{df}} (\exists x)(Fx \wedge (\exists_n y)(Fy \wedge \neg(y = x)))$$

³³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.1272 y 4.1273.

Las citas sugieren que el autor del *Tractatus* habría tratado el numeral en A_3 como un cuantificador numérico. Más evidencia de la inclinación reduccionista de Wittgenstein proviene del siguiente pasaje, que data del comienzo del periodo intermedio:

La proposición “Hay dos cosas con la propiedad f ” puede representarse como sigue:

$$(\exists x, y) . fx . fy . \sim(\exists x, y, z) . fx . fy . fz$$

Aquí el número 2 ocurre como un rasgo de representación de nuestro simbolismo.³⁴

La segunda cita del *Tractatus* también aclara el sentido en el que se dice de un numeral que simboliza el exponente de una operación. Tómese, por ejemplo, la siguiente serie de oraciones:

$$(A_0) \sim(\exists x) (fx)$$

$$(A_1) (\exists x) (fx) . \sim(\exists x, y) (fx . fy)$$

$$(A_2) (\exists x, y) (fx . fy) . \sim(\exists x, y, z) (fx . fy . fz)$$

$$(A_3) (\exists x, y, z) (fx . fy . fz) . \sim(\exists x, y, z, w) (fx . fy . fz . fw)$$

...

en donde ‘ fx ’ abrevia el predicado ‘ x es una pregunta a contestar’. Según el primer Wittgenstein, lo que ata todas estas operaciones entre sí es que la forma de cada una de ellas puede obtenerse a partir de la forma de la oración previa mediante la aplicación de la operación (Ω), que añade el mismo predicado con una variable diferente a la primera y segunda oraciones de la conjunción. El numeral que aparece en cada oración identifica el número de aplicaciones de Ω a A_0 . Esto está en conformidad, e ilustra, la caracterización tractariana de la forma general de un número natural como (GFN: [$\Omega^0x, \Omega^v x, \Omega^{v+1}x$]).³⁵

Ahora pensemos un ejemplo de una oración de matemáticas aplicadas que parece cuantificar sobre los números. Tomemos el caso, propuesto por Hilary Putnam,³⁶ de la oración (Q) “la distancia d_{ab} es $r_1 \pm r_2$ ”, donde r_1 y r_2 son números racionales arbitrarios. Según Putnam, equivale a

³⁴ F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Fráncfort/Oxford, Suhrkamp/Basil Blackwell, 1967, p. 223.

³⁵ También arroja luz sobre la nota 12.

³⁶ El contexto es el de mostrar que nuestras mejores teorías físicas no pueden ser plenamente nominalistas. Putnam arguye que una oración como, por ejemplo, Q, que debe ser parte de nuestra mejor teoría de la mecánica, cuantifica sobre objetos matemáticos. Véase H. Putnam, *Philosophy of Logic*, cap. v.

(R) $(\forall a) (\forall b) (\exists d_{a,b}) (\exists r_1) (\exists r_2) (d_{a,b} = r_1 \pm r_2)$, donde a y b son puntos espaciales.

Putnam mantiene que Q, como R, cuantifica sobre números racionales y funciones de puntos espaciales para los números racionales. Voy a posponer la discusión de Q para un análisis más amplio de la explicación de Wittgenstein, puesto que el *Tractatus* no menciona los números racionales o reales, ni eso que Hartry Field llama entidades matemáticas impuras, tales como las distancias.³⁷ Consideremos, en su lugar, un análogo de Q para los números naturales, *i. e.* la oración (Q') "la cardinalidad de la extensión u para el predicado ' $f(x)$ ' (C_u) es n ". Si Putnam tiene razón, Q' debería ser equivalente a

(R') $(\forall u) (\exists C_u) (\exists n) (C_u = n)$, donde n es un número natural, y C una función de extensiones de los predicados a los números.

Pero ya hemos visto que Q' también es equivalente a "hay n objetos que satisfacen el predicado ' $f(x)$ '", que, ni contiene números-palabras como términos singulares, ni cuantifica sobre números. Más aún, no contiene un término que designe una función de cardinalidad (otra entidad matemática impura). La generalidad de Q', creo que diría Wittgenstein, consiste en representar (*standing for*) la siguiente serie de formas oracionales:

$$\begin{aligned} &(\exists x) (\varphi x) . \sim(\exists x, y) (\varphi x . \varphi y) \\ &(\exists x, y) (\varphi x . \varphi y) . \sim(\exists x, y, z) (\varphi x . \varphi y . \varphi z) \\ &(\exists x, y, z) (\varphi x . \varphi y . \varphi z) . \sim(\exists x, y, z, w) (\varphi x . \varphi y . \varphi z . \varphi w) \\ &\dots \end{aligned}$$

donde φx es una variable para predicados de una posición. La generalidad de Q' corresponde a la recursividad de la operación que genera la serie anterior.

Hay por supuesto ejemplos más complicados de la aparente cuantificación sobre los números y sobre otras entidades matemáticas impuras. Pospondré su discusión para otra ocasión. Para mi propósito es suficiente por el momento concluir que el *Tractatus* logra eliminar la referencia y la cuantificación sobre objetos matemáticos para los casos más simples.

³⁷ Una distancia, según Field, es una función, de pares de puntos espaciales a números racionales, que satisface la métrica euclídeana. A esto se debe que se le llame una entidad matemática impura. Véase H. Field, *Science without Numbers*. Princeton, Universidad de Princeton, pp. 9-10.

La epistemología de la aritmética y la lógica

El último tema a tratar concierne a la posición del *Tractatus* en torno a la cuestión de nuestro conocimiento de la aritmética y la lógica. Según el primer Wittgenstein, nuestro acceso a las ecuaciones y a las tautologías es *a priori*. En cuanto a la aritmética, son elocuentes los siguientes pasajes:

Es posible calcular si una proposición pertenece a la lógica calculando las propiedades lógicas del *símbolo*.

Y esto hacemos cuando “probamos” una proposición lógica. Pues sin preocuparnos del sentido y significado formamos la proposición lógica desde otras, según meras *reglas simbólicas*.

La prueba de una proposición lógica consiste en esto, en obtenerla de otras proposiciones lógicas por la aplicación sucesiva de ciertas operaciones con las cuales se continúa obteniendo de las primeras proposiciones nuevas tautologías.³⁸

La prueba en lógica es sólo un expediente mecánico para facilitar el reconocimiento de la tautología, cuando es complicada.³⁹

El *Tractatus* también aboga por otro método mecánico para reconocer tautologías, a saber: el de construir una tabla de verdad de la expresión en cuestión.⁴⁰ Por lo menos en los casos en los que la tabla de verdad tiene un número finito de líneas, el método permite llegar a una decisión. De nuevo, el método que utilizemos para mostrar que una cierta expresión es una tautología sólo requiere una comprensión de las reglas sintéticas del lenguaje. Éstas pueden ser operaciones lógicas que transforman una tautología en otra (reglas de inferencia); pero también pueden ser algoritmos para construir tablas de verdad. En cualquier caso, nuestra comprensión de las operaciones lógicas debe ser *a priori*. Como Wittgenstein dice en un famoso pasaje:

La “experiencia”, de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo *es*; pero esto *no* es experiencia.

La lógica *precede* a toda experiencia —que algo es *así*. Es antes que el cómo, no que el qué.⁴¹

³⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.126.

³⁹ *Ibid.*, 6.1262.

⁴⁰ *Cf. ibid.*, 4.431-4.4661 y 6.1203.

⁴¹ *Ibid.*, 5.552.

La lógica no podría conocerse *a posteriori*, piensa el autor del *Tractatus*, porque el conocimiento de la lógica está ya presupuesto cuando comparamos una proposición con la realidad. El conocimiento lógico se ocupa, por ejemplo, de cuáles son los estados de cosas posibles, cuáles proposiciones son instanciaciones de cuáles otras, cuáles se siguen de otras, etcétera. Según Wittgenstein, si nuestro acceso a las operaciones y reglas fuera *a posteriori*, tendría que presuponer una familiaridad previa con las leyes lógicas, por lo que no podría ser *a posteriori*.⁴²

Nuestro conocimiento de las operaciones y ecuaciones matemáticas es también *a priori*, según el *Tractatus*. El siguiente pasaje es explícito: “Y que las proposiciones de las matemáticas puedan probarse no significa otra cosa que su corrección es reconocible sin necesidad de comparar, con los hechos, en cuanto a su corrección, lo que ellas expresan”.⁴³

La razón por la que tales proposiciones deben ser *a priori* es la misma: el conocimiento de las reglas de sintaxis del lenguaje es un presupuesto para toda aquel que esté en posición de establecer el valor de verdad de cualquier proposición empírica.

Otro punto interesante acerca de la explicación tractariana de la epistemología de la lógica y de la aritmética se relaciona con el papel que le atribuye a la noción de prueba en estas disciplinas. Como lo indican el último y antepenúltimo pasajes, el primer Wittgenstein consideraba la prueba en lógica como un algoritmo meramente mecánico y decidible para reconocer ecuaciones y tautologías complicadas. Tenemos que recurrir a ella porque sin la prueba nuestras mentes sólo podrían percibir las tautologías más simples. El algoritmo, no obstante, nos hace posible captar cualquiera de las infinitamente diversas tautologías y ecuaciones.

⁴² Su argumento es básicamente el mismo que usa Frege. Véase Gottlob Frege, “Logic”, en G. Frege, *Gottlob Frege: Posthumous Writings*. Londres, Blackwell, 1979, p. 3.

⁴³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.2321.

Reseñas y notas

El impulso erótico y la ética

Luis Villoro

Juliana González, *El poder de eros*.
México-Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 2000.

En 1986, Juliana González publicó un libro lúcido y atormentado: *El malestar en la moral*. Es una interpretación de la doctrina de Freud en la que discute su concepción del *eros* y su idea de la moral. Yo estaba en ese momento en el extranjero y no resistí mi deseo de expresarle a Juliana, en una carta, mi entusiasmo por su trabajo y mi esperanza de que prosiguiera la tarea que había apuntado en su libro: frente a la moral represiva, abrir una vía a una nueva ética que partiera del impulso erótico. Al recordar ese episodio no puedo menos que alegrarme de ver que, en este nuevo libro, empieza a cumplirse mi esperanza.

El poder de eros es un libro variado. Contiene ensayos que, aunque ligados entre sí por una preocupación intelectual común, tratan de asuntos diversos. Yo me detendré sólo en los que desarrollan aquella propuesta de Juliana de hace quince años: la relación entre el impulso erótico y la ética.

Juliana examina los distintos sentidos que presenta el concepto de *eros* en el pensamiento griego. Para nuestro tema, lo más fructífero de su análisis, me parece, es la importancia que le concede al mito narrado por Aristófanes, en el *Banquete* de Platón. Los seres humanos constituían una unidad que fue escindida a la mitad; a cada hombre o mujer le falta la entidad que le fue cortada; es pues un ser mutilado, carente. El amor es el impulso por recobrar nuestra unidad originaria, es el anhelo de restablecer nuestra integridad perdida. El *eros*, por lo tanto, al ser apetito de lo otro que nos falta, no es enajenación de sí, sino encuentro consigo mismo. (Cf. pp. 67-68).

Ese mito expresaría simbólicamente una característica de la naturaleza humana: “el hecho de que el hombre constitutiva y ontológicamente —escribió Juliana— está en relación con el otro”. El símbolo de *eros* expresa también que lo originario, el primer momento, es la unidad, la hermandad ontológica, la comunidad y la comunicación entre los seres humanos” (p. 69). Paradoja: ser plenamente uno mismo es “ser con los otros”.

El *eros* supone en el amante una carencia, una falta fundamental o —como diría Sartre, siguiendo a Husserl— una ausencia.¹ Es, pues, hijo de *penia*. Pero, por experimentar una ausencia, es también tensión hacia aquello que aliviaría la falta. Por eso Juliana tiene razón en recordar, con Platón, que *eros* es también hijo de *poros*, término que sugiere plenitud y riqueza. Pero no creo que este segundo concepto añada algo al primero, como parece desprenderse de lo que dice Juliana (p. 66). Creo que es la otra cara de la noción misma de carencia. Porque la vivencia del deseo es la carencia que origina una insoportable tensión necesitada de alivio. *Poros* quiere decir vía, camino; y el camino implica que la meta está aún distante; es pues esa tensión por alcanzar algo ausente. Con otra terminología, podríamos decir que el *eros* es una actitud positiva, dirigida emotivamente hacia un valor del que se carece. Valor es lo que trasciende esa actitud, cargada de emoción, cuya realización satisfecería el deseo y colmaría la carencia. Por eso, *eros* se simboliza, como recuerda Juliana, por un ser alado, en perpetuo vuelo hacia lo otro, justamente aquello que no tiene.

Juliana advierte la ambivalencia del concepto de *eros*, su “naturaleza contradictoria” (p. 94). Desde un punto de vista que intenta ver su relación con la moral, el *eros* aparecería tanto como un principio de bien como de mal (p. 72). Por una parte, un erotismo “terrenal” implica dominación y tiranía sobre el alma, sujeción de ésta al poder de lo sensible. Por otra parte, el erotismo es elevación de lo terrenal hacia lo espiritual y de la apariencia sensible a lo real. Leyendo a Platón, concluye Juliana que en la naturaleza del *eros* habría “un conflicto e incluso un dualismo” (p. 74).

Este dualismo del *eros* podría dar lugar, en relación con el comportamiento moral, a un *eros* “malo” frente a uno “bueno”. Juliana señala una diferencia entre “erotismo” y “amor”. El primero “desprendido de todo compromiso moral, y por tanto de toda ley y medida, [...] tiende a la transgresión y la *hybris*”. Ya en un artículo anterior había señalado cómo el deseo puro es “fuerza de *hybris*, de desmesura y violencia”.² Lo interesante de su posición es que sostiene ahora que “el propio erotismo, en cuanto erotismo, puede ser la fuerza vital en ascenso” (p. 79).

¿Cómo conciliar entonces esos dos aspectos del impulso erótico, el erotismo y el amor, cuya dirección —como en los dos caballos del carro de Platón— es opuesta, pues el uno hala hacia la tierra mientras el otro obedece a la rienda del auriga? ¿Cómo podría el erotismo, fuerza de violencia, conjugarse con el amor, impulso de elevación? ¿Acaso el dualismo del *eros* terrenal y del espiritual podría superarse?

¹ Jean-Paul Sartre, *L'etre et le néant*, parte III, cap. I.

² Juliana González, “El sujeto moral en la ética griega”, en *Crítica del sujeto*. México, UNAM, 1990, p. 23.

Creo que ése es un problema central del libro y creo también que su principal mérito está en ofrecer una vía para intentar resolverlo. El *eros*, recordemos, nace de la vivencia de una carencia y del afán de unificación con aquello que nos falta. En esa característica deberíamos encontrar, por lo tanto, la diferencia entre el impulso que rebaja y el impulso que eleva. Ambos obedecerían al mismo anhelo por unirse con aquello que nos falta, pero su modo de intentarlo sería diferente. En este punto encontramos, a mi juicio, el principal acierto del análisis que realiza Juliana.

La supresión de la escisión del propio ser, que se vive como carencia, puede lograrse por la afirmación del otro, de lo otro, como alteridad que nos complementa. Pero puede intentarse también por el dominio o la aniquilación del otro. En este segundo caso el *eros* tiene la misma pretensión: suprimir la escisión reduciendo lo otro a uno mismo, pero quiere hacerlo al consumirlo o dominarlo (p. 84). Así las dos manifestaciones del *eros* intentan lo mismo de maneras opuestas. La primera logra su objeto donde fracasa la segunda.

Esta interpretación de la doble labor del *eros* presupone dos cosas: en primer lugar, tenemos que admitir dos dimensiones del yo: el yo limitado y carente, mutilado del otro, de lo otro, y el yo integrado, el “sí mismo”, la persona cabal que verdaderamente nos constituye, la que podemos restaurar al romper nuestro estado carente. Lo cual quiere decir, en segundo lugar, que en la unión amorosa no alteramos nuestro yo, sino, por el contrario, lo encontramos. Platón escribió esta frase extraordinaria: Quien se duele por sentirse perdido en el amor -dice- “no se da cuenta que en su amante, como en un espejo, es él mismo el que se mira”.³ Y Juliana: “El yo que niega al otro y ruega a la comunidad se niega en el fondo a sí mismo” (p. 125). En efecto, el desigmo del amor es realizarse a sí mismo por la afirmación del otro, de lo otro.⁴

Llegamos así al propósito más ambicioso del libro: lograr una ética que, lejos de oponerse, se funde en el *eros*. Es aquí, en mi opinión, donde el discurso se vuelve menos claro. “*Ethos* es creación de *eros*”, nos dice Juliana. Debo suponer que no se refiere a todas las manifestaciones del *eros*, puesto que el erotismo que conduce a la dominación o a la destrucción del otro lleva, según el análisis de la propia Juliana, a la desmesura. Debemos entender que sólo puede ser una vía hacia la ética la otra forma de *eros*, la que consiste en una afirmación del otro, de lo otro, y por lo tanto en una realización de nuestro yo integrado. Pero entonces ¿cómo distinguir claramente cuándo la fuerza del erotismo o del amor conduce a un comportamiento que pueda calificarse de ética, y cuándo no? ¿Qué criterio podemos tener para distinguir el *eros* de

³ Platón, *Fedro*, 255d.

⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor*. México, FCE, 1997, p. 381.

transgresión y desmesura, que no conduce a una ética, y el que impulsa a la realización de sí mismo?

Admito que una forma de *eros* sería un impulso para una vida ética, como sostiene Juliana. En otra terminología, podríamos decir que la motivación para elegir una vida ética reside en una actitud emotiva, favorable a la realización de un valor objetivo, que se manifiesta como deseo o amor (*eros*). Pero para fundamentar los principios de un comportamiento ético ese impulso no basta. Necesitamos un criterio que nos permita distinguir cuándo ese impulso conduce a una vida auténtica y plena y cuándo nos encierra en nuestro yo carente. ¿Quién puede darnos ese criterio? Volvamos a Platón: ya no es la fuerza de los caballos, sino el juicio del auriga. Juliana, por supuesto, lo sabe. “La tendencia erótica al valor, la posibilidad de movimiento ascensional —escribe— es inconcebible también sin el concurso [...] de la razón, simbolizada por el auriga o cochero del carruaje alado del mito platónico” (p. 93). Pero entonces debemos entender que la ética no es “creación del *eros*” sino de la razón motivada por una forma de *eros*. Tenemos que distinguir por lo tanto, entre las razones objetivas que justifican un juicio moral y los motivos subjetivos por los que se formula.

Pero ¿de qué razón se trata? Porque los ejercicios de la razón son varios. No podría tratarse de una razón instrumental, es decir, de aquel uso de la razón que responde al interés exclusivo del sujeto en obtener para sí el máximo beneficio, sin preocuparse del interés del otro. Si la forma de *eros* que motiva una vida ética es la que intenta la realización del sujeto por la afirmación del otro, entonces la razón que justifica esa vida tiene que ser la que descubre los valores intersubjetivos que el otro puede aceptar como suyos. La labor del “auriga” consiste en discriminar lo deseado por un sujeto de lo objetivamente deseable.

Volvamos a nuestro tema inicial: la relación entre el impulso erótico y los principios éticos. Éstos no pueden derivarse del *eros*. Intentar hacerlo sería volver a una moral basada en tendencias emotivas o en deseos subjetivos, lo cual es, en realidad, una manera de negar la existencia de un orden moral. Pero un problema tradicional de la ética ha sido el de la motivación moral. ¿Por qué motivo habríamos de seguir dictados morales que, a menudo, van en contra de nuestros deseos individuales? ¿Qué nos movería a obedecer a principios racionales universales, si causan daño a nuestro impulso personal al goce? Y es en este punto donde el análisis de las distintas manifestaciones del *eros* podría indicarnos una respuesta. El motivo que nos impulsa a una vida ética no sería la sumisión a la autoridad o el miedo al castigo, pero tampoco un vago e intelectual “respeto a la ley”. Lo que nos movería a la vida moral sería un impulso erótico inscrito en el fondo de todo hombre y de toda mujer: el anhelo de aliviar nuestra condición escindida y carente y de recuperar un

ser personal integrado. La ética respondería así a una deliberación racional que trata de satisfacer una pasión, pero no la pasión por consumir y dominar el mundo para alimentar nuestro goce individual, sino otra pasión más profunda y permanente: la de realizarnos a nosotros mismos al unirnos con los otros, con lo otro, en un goce compartido.

La razón no tendría entonces por función ponerle límites al *eros* sino regular sus movimientos desordenados para que cumpla su verdadera misión: descubrir nuestro rostro auténtico al través de su espejo.

A propósito del Nietzsche de Heidegger

Alberto Constante

Martin Heidegger, *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000. 2 vols. (Áncora y delfín, 887)

Cada pensador piensa sólo un único pensamiento

M. Heidegger

Sin duda, una de las más grandes obras del maestro del pensamiento, Martin Heidegger, es la dedicada a Nietzsche. Se trata de dos volúmenes que recogen las lecciones de 1936 a 1940 en Friburgo y otras disertaciones de 1940 a 1946. Heidegger explica en el prólogo que esta obra representa su trayectoria mental desde 1930 a 1931 hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947), es decir, el tiempo de transición hacia lo que los comentaristas han seguido llamando la “segunda época” o el “segundo Heidegger”. Éstas no son páginas meramente históricas, en ellas el pensador de Totnauberg lleva a cabo el intento de esclarecer el pensamiento de Nietzsche desde el nivel del propio pensar, un pensar que está *in via* y se beneficia del diálogo con el pensador del nihilismo.

Nietzsche no ha sido para Heidegger un mero pretexto (como puede aducirse y en muchos casos, debido a la incompreensión, se ha hecho), un autor intercambiable con cualquier otro. Una de las tareas que Heidegger se impuso en *Sein und Zeit* fue la destrucción de la historia de la ontología, tarea, por demás, reservada a la segunda parte de la obra, aunque, como todos sabemos, quedó trunca. No obstante, el pensador de Messkirch no ha hecho otra cosa en el resto de su producción filosófica que “destruir”, desmontar como las piezas de un reloj la historia de la filosofía. En este sentido no hay lugar a la extraña y ajena distinción entre las obras sistemáticas e históricas de Heidegger, entre destrucción y construcción; la historia de la metafísica es un elemento intrínseco del pensar heideggeriano, que es un pensar histórico, “haciendo historia”.

Que Heidegger haya dedicado tanta atención a un pensador como el filósofo de Basilea, hace sospechar que no está de acuerdo con la imagen de

Nietzsche comúnmente aceptada y consagrada. Esto es cierto. Nietzsche representa para Heidegger nada menos que la consumación de la metafísica occidental, su última plenitud; por eso ocuparse con Nietzsche es proseguir la tarea de destrucción y construcción, tema de su propia filosofía.

La idea de un Nietzsche como último resultado de la metafísica occidental choca violentamente con los tópicos reinantes en el mundillo filosófico. Heidegger no se cansa de repetir que Nietzsche sigue siendo un desconocido o, peor aún, un malentendido. Esto puede parecer extraño después del cúmulo de trabajos que han ido apareciendo sobre este pensador, más aún, en el centenario de su muerte. Por ello, Heidegger, en la época en que escribe *Nietzsche*, advierte que se ha investigado mucho históricamente (*historisch*), pero se ha pensado poco. Repensar la obra de Nietzsche no es, por otra parte, una empresa fácil. Ya el hecho de que muchas de sus expresiones hayan pasado al acervo del habla cotidiana es un estorbo para devolver al lenguaje de Nietzsche su verdadero sentido e incorporarlo a su contexto real, que no es otro que el de la metafísica occidental. Por esa popularización del lenguaje y por su relativa proximidad a nosotros, es difícil entenderle y entablar un diálogo fructífero con él.

Dice el propio Heidegger:

La confrontación con Nietzsche ni ha comenzado ni están aún puestas las condiciones para ella. Hasta ahora, a Nietzsche se lo ha loado e imitado o insultado y utilizado. Su pensar y su decir nos son aún demasiado presentes. Entre él y nosotros no existe aún la separación y la confrontación histórica suficiente como para que pueda crearse la distancia desde la que madure una apreciación de lo que constituye la fuerza de este pensador (vol. I, pp. 20-21).

El maestro de la Selva Negra teme que todavía no estemos preparados para entender, por ejemplo, una obra como *Der Wille zur Macht*; por eso aconsejaba a sus oyentes de Friburgo, en una lección de 1951, aplazar por ahora la lectura de Nietzsche y dedicarse durante diez o quince años al estudio de... Aristóteles. Esta invitación pudo parecer como una broma, pero nada más contrario a la idea corriente y vigente de Nietzsche; lo corriente fácilmente se convierte en evidente y queda bajo la custodia de la *sana razón*, que se resiste tenazmente a revisar sus propias "evidencias". En el caso de Nietzsche la sana razón es especialmente rebelde y pretenciosa; para la sana razón lo que Nietzsche ha pensado y dicho es, por encima de exageraciones y oscuridades marginales, cosa clara y accesible a todo el mundo.

Heidegger opina, por el contrario, que no es nada fácil entender a un pensador de la talla de Nietzsche, ante todo porque se trata de un *auténtico*

pensador. Así, señala Heidegger, es difícil comprender a un pensador, no porque el pensador diga cosas complicadas y abstrusas, sino porque es difícil escucharle. Escuchar, esa operación tan simple, “presupone algo que rara vez cumplimos, a saber, el reconocer”. Reconocer consiste en abrirnos a lo pensado por cada pensador como algo único, irrepetible e inagotable de tal modo que irrumpa en nosotros lo *no pensado* en su pensamiento. Para las evidencias de la sana razón lo no pensado de un pensar es simplemente lo ininteligible, que por cierto nunca es ocasión a la sana razón para dudar de su propia capacidad de comprensión o para recapacitar sobre sus propios límites. Lo que menos es capaz de hacer la sana razón es reconocer. Pues el reconocimiento exige estar dispuestos a que nuestros propios esfuerzos pensantes queden desbaratados una y otra vez por lo no pensado que hay en el pensamiento de los pensadores. La postura fundamentalmente negativa (*dagegengehen*) comporta un empequeñecimiento de lo que hay de grande en un pensador, aunque se asegure, de paso, que fue “un gran filósofo”. “Tales elogios, dice Heidegger, desde abajo son en realidad ofensas”.

Un Nietzsche en la más rigurosa línea metafísica occidental no sólo choca y molesta con la opinión generalizada, sino también con los profesionales de la filosofía. Heidegger exige que aprendamos a leer una obra como *Also sprach Zarathustra* “con el mismo rigor que un tratado de Aristóteles”. La demostración efectiva de esta tesis de Heidegger es la serie de lecciones y ensayos que componen la obra en dos volúmenes, donde trata de insertar a Nietzsche en la entraña misma de la más rigurosa tradición metafísica de Occidente.

En camino hacia el nihilismo

El primer encuentro eficaz de Heidegger con Nietzsche parece haber sido más bien tardío. Hasta las lecciones de 1936 en Friburgo no nos consta que se haya ocupado sistemáticamente de él. Tal vez el copioso material de Heidegger aún no publicado, especialmente en su labor de cátedra, nos obligaría a modificar esta idea. Tampoco sabemos qué es lo que determinó el primer encuentro de Heidegger con el “loco de Turín”. Ciertamente no pudo ser la averiguación, lograda como fruto de un trato asiduo, aproximadamente a partir de 1936, de ser Nietzsche el resultado dialéctico de la experiencia metafísica de Occidente.

Tal vez, a modo de hipótesis, podemos aventurar que el concepto metafísico de nihilismo peculiar de Nietzsche pudo haber hecho impacto en el Heidegger de juventud, tal y como lo hubiera hecho la lectura de Duns Scoto. En *Sein und Zeit* y en la lección *Was ist Metaphysik?* Heidegger concede a la noción de la nada una categoría y, sobre todo, un enfoque que representaba

una novedad en la historia de la filosofía.¹ En la tradición metafísica occidental la nada era simplemente nada –nadería, *nichtiges Nichts*, comentaría Heidegger, la pura negación del ser. Heidegger, para recuperar el ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por situar, establecer y colocar la ecuación hegeliana de ser = nada.²

La relativamente temprana preocupación de Heidegger por la nada pudo haber despertado su creciente interés por el nihilismo de Nietzsche. El hecho es que desde la lección de 1940, *Der europäische Nihilismus*, Heidegger vuelve una y otra vez sobre esta expresión equívoca. Nietzsche había sido el primer pensador que la empleó con plena conciencia de su alcance metafísico y en un sentido que en su mente equivale a “nihilismo occidental”. Nietzsche entiende por tal un acontecimiento histórico que da carácter al siglo XIX, pero viene preparándose siglos atrás; Nietzsche lo resume en la estridente fórmula “Dios ha muerto”. Esta formulación del nihilismo es harto ambigua y puede desorientar. Lo cierto es que la noción misma de nihilismo está aquejada de la misma ambigüedad, como ocurre con todos los términos vulgarizados.

En su estudio *Nietzsche Wort “Gott ist tot”* Heidegger comienza por denunciar la confusión, pues no basta con profesar una metafísica, ni siquiera la fe cristiana, para considerarse fuera del nihilismo. Como, a la inversa, el hecho de que alguien intente esclarecer la nada y su esencia no autoriza a calificarlo de nihilista.

El nihilismo de que se ocupa Nietzsche no es una doctrina sino un “movimiento histórico” (cf. vol. II. p. 34), un acontecimiento decisivo en la historia de los pueblos occidentales; es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. “Tiene tal profundidad, que su despliegue puede todavía desencadenar catástrofes”, decía Heidegger hacia 1940. El término se generalizó en el siglo XIX, pero no es un producto suyo ni de aquellas naciones cuyos pensadores hablan de nihilismo. Tal vez los que se imaginan libres de él son los más sometidos a su dominio. “Quizás siga pasando lo que dice Nietzsche en *La voluntad de poder*, n. 1 (1885-1886): ‘El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde nos viene éste, el más inquietante de todos los huéspedes?’” (apud vol. II, p. 50). Lo más frecuente es considerar el nihilismo como una secuela de la des-cristianización occidental, del librepensamiento o del ateísmo, pero ya adver-

¹ Desde luego, por lo menos hasta los idealistas alemanes y dejando aparte a los místicos, sin descartar los enfoques que había llevado a cabo Bergson y un poco más lejos en el tiempo Leibniz.

² Para efectos de este comentario de la obra de Heidegger, no creo necesario recordar la confusión que se creó en torno a esta nada que desorientó a los mejores intérpretes y fue ocasión de que Heidegger quedara catalogado como pensador nihilista. Afirmaciones a las que Heidegger salió al paso en la *Carta sobre el humanismo* (1947), en el epílogo (1943) y en el prólogo a *Was ist Metaphysik?* (1949).

tía Nietzsche en el pasaje del “hombre loco” que la frase de “Dios ha muerto” nada tenía que ver con el ateísmo. Para Heidegger, particularmente, el “Dios” que ha muerto no es, pensado esencialmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido norma para Occidente.

La metafísica sería el suelo y ámbito donde tiene lugar el acontecimiento llamado nihilismo, metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico del mundo sensible y suprasensible, el primero regido por el segundo. La desintegración de lo suprasensible en sus múltiples formas: ideas, Dios (el de la metafísica), ley moral, autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de los más, la cultura, la civilización, en fin, todo concebido como un acontecimiento metafísico.

Por ignorar este enraizamiento metafísico, y por lo mismo su remoto origen y larga pervivencia, se cae en la ingenuidad de combatir aquellos fenómenos que no son más que derivaciones del nihilismo, confundiéndonos con éste o con sus causas; así, la prepotencia de la técnica como culpable de la “situación espiritual de nuestro tiempo”. Nietzsche, para el pensador de la Selva Negra, ha sido el primero que ha tomado conciencia del nihilismo y ha intentado pensarlo. Pero, ¿ha comprendido su esencia? En una nota de 1887 recogida en *Der Wille zur Macht* se preguntaba el filósofo de Turín: “¿Qué significa nihilismo? [Y respondía] *Que los valores supremos se desvalorizan*. [Nietzsche aquí subraya esas palabras y añade otra aclaración] Falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’” (*apud* vol. II, p. 44). En la era del nihilismo los valores supremos (Dios, ideas o ideales, fines y fundamentos, lo verdadero, lo bueno, lo justo y lo bello), y todo aquello que regía y determinaba la vida humana han perdido vigencia. Y la han perdido porque ha surgido la sospecha de que el mundo ideal no puede plasmarse en el real. La obligatoriedad de los más altos valores se hace problemática. Comúnmente se interpreta la desvalorización de los supremos valores como una decadencia, pero para Nietzsche se trata de algo más hondo: una ley histórica, la “lógica interna” de la historia occidental.

Cuando el Dios metafísico es desalojado de su lugar, de su mundo, su lugar vacío queda en disponibilidad, como invitando a que sea ocupado por otros “valores”. Esta invitación, que es tentación, ha sido consentida, según Nietzsche; el lugar vacío ha sido ocupado por nuevos ideales: la felicidad terrena, el socialismo, la música de Wagner, etcétera. Lejos de superarse, el nihilismo, queda agudizado; es lo que Nietzsche llama “nihilismo imperfecto”. De él dice el mismo Nietzsche: “El nihilismo *incompleto*, sus formas: vivimos en medio de él. Los intentos de escapar al nihilismo *sin* transvalorar los valores válidos hasta el momento: provocan lo contrario, agudizan el problema” (*apud* vol. II, p. 82). En su acercamiento al pensamiento nietzscheano, Heidegger se explica así: los lugares vacíos que conserva el nihilismo imper-

fecto no son sino el reino ideal de lo suprasensible; el nihilismo perfecto debe eliminar el lugar mismo, lo suprasensible como región y reino, para colocar los nuevos valores en otro lugar y así instaurar un nuevo principio de valores y superar de verdad el nihilismo. Hay que sustituir el mundo de lo suprasensible, ya exangüe, por algo que sea más vivo; el nihilismo perfecto, clásico —de ambos modos los denomina Nietzsche— buscará un ideal que sea “el ideal más exuberante”.

Nietzsche había interpretado la esencia del nihilismo desde la perspectiva del valor y no sin razón observa Heidegger que la aclaración de lo que Nietzsche piensa bajo la etiqueta de valor es la clave para entender su “metafísica”. Que la palabra valor sea esencial en la doctrina de la voluntad de poder lo deja entender Nietzsche en el subtítulo de la obra que había de contener esa doctrina: *Ensayo de una transmutación de todos los valores*. En una nota de 1887-1888 recogida en *Der Wille zur Macht* Nietzsche había propuesto la siguiente definición de valor: “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de duración de vida relativa dentro del devenir” (*apud* vol. II, p. 87).³ Como punto de vista que es, el valor está determinado por y para un “ver”, un ver que es representar y, como tal, implica como ingrediente esencial la tendencia o apetito, como había señalado Leibniz (el *appetitus*, concomitante de la *perceptio*). El valor es punto de vista y punto de vista es el hecho de ser todo ente representativo-apetitivo. Es decir, valor significa para Nietzsche “condición de la vida”, algo que se requiere para que la vida sea vida. Vida en Nietzsche es lo mismo que ente; vida es cada ente y el conjunto de los entes. En este sentido, los valores son “condiciones de conservación y crecimiento de la vida”. De estas dos notas la decisiva es la segunda: la superación (*Steigerung über sich hinaus*). De aquí que el valor como condición de la vida tenga que concebirse como aquello que excita y fomenta el incremento de la vida; sólo lo que eleva la vida tiene valor o, más exactamente, *es un valor*. “Valor es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de esos centros de dominio” (*apud* vol. II, p. 91). Las condiciones que apuntan a la mera conservación se convierten en impedimentos para la elevación de la vida y son estrictamente hablando disvalores (*Unwerte*), que es lo que eran los “supremos valores tradicionales”. Esto es lo que para Nietzsche exige, demanda una transmutación de todos los valores anteriores y una nueva posición de valores (*cf.* vol. I, cap. 3). La vida transcurre dentro del ámbito del devenir (*werden*), pero el devenir para Nietzsche es en el fondo lo mismo

³ “Der Gesichtspunkt des ‘Wertes’ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens”.

que voluntad de poder, “Voluntad de poder, devenir, vida y ser en el más amplio sentido significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo”, dice Heidegger. En el seno del devenir se configura la vida, lo viviente, en los respectivos centros y estructuras de poder: arte, Estado, religión, ciencia, sociedad. La voluntad de poder es, pues, la que determina todos los puntos de vista, todos los centros de dominio y, por tanto, todos los valores; la voluntad de poder es el origen, a la vez, de la necesidad y de la posibilidad de la posición de valores; es ella la que los necesita y los hace posibles. De ahí las palabras de Nietzsche: “Los valores y su modificación están en proporción con el aumento de poder del que pone el valor”.⁴ Por ello es que la voluntad no es un desear ni mero aspirar a algo, sino que querer es en sí el ordenar; ordenar para Heidegger es la realización de esa disposición de las cosas, de lo que es.

De la voluntad de poder

“Al pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder lo denominamos su pensamiento *único*. Con ello queda dicho al mismo tiempo que el otro pensamiento de Nietzsche, el del eterno retorno de lo mismo, está necesariamente incluido en el de la voluntad de poder” (vol. I, p. 389). El título voluntad de poder es un término fundamental de la filosofía definitiva de Nietzsche, de su metafísica, que es metafísica de la voluntad de poder. Nietzsche habla por primera vez de la voluntad de poder en un contexto revelador: en la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*, que apareció en 1883, un año después de *Die fröhliche Wissenschaft* dice el filósofo: “Donde hallé lo viviente, hallé voluntad de poder; y aun en la voluntad del viviente hallé voluntad de ser dueño”.⁵ Querer es querer-ser-señor; también en la voluntad de servicio hay voluntad de poder, no sólo porque el servidor aspire a dejar su condición para convertirse en señor; también ser-servidor es querer-ser-señor. Querer, explica Heidegger, no es un desear, simple aspiración, tendencia a algo, sino que incluye en sí mandar. Quien manda es señor en cuanto dispone con su saber sobre las posibilidades de obrar; en el mandato se manda la realización de lo dispuesto y planeado. En el mandato obedece el que manda, no sólo el que ejecuta; obedece a ese disponer y poder disponer, y así se obedece a sí mismo; mandar es superarse (obedecerse) a sí mismo y es más fácil que obedecer; sólo a quien no es capaz de obedecerse a sí mismo hay que mandar. De igual forma el “poder” de la voluntad de poder no es sino el modo como la

⁴ *Apud* Martin Heidegger, *Sendas perdidas*. Trad. de José Rovira Armengol. 2a. ed. Buenos Aires, Lozada, 1969, p. 192.

⁵ *Apud ibid.*, p. 194.

voluntad se quiere a sí misma: un mandato, un mandar; al mandar, la voluntad es una misma cosa con lo mandado, con lo querido.

La esencia de la voluntad de poder es la misma esencia del querer: querer es voluntad de poder. El querer es la nota fundamental de todo lo real, “la esencia más íntima del ser”, dice Nietzsche (donde ser = el ente en su totalidad). No se trata pues de psicología, sino de metafísica; aquí la realidad, el ente, sigue concibiéndose como en toda la tradición metafísica como *hypokeímenon*, es decir, *sub-jectum*. Sólo que ya con Leibniz el *eidós* (forma del ente) se había transformado en *perceptio*, acompañada del *appetitus*. En Nietzsche el *appetitus* de la *perceptio* se metamorfosea en voluntad de poder. La *ousía* o entidad del ente, el *sub-jectum* se había transmutado en la Edad Moderna en “*subjetividad*” de la conciencia, pero esta subjetividad es ahora, con Nietzsche, cuando muestra su verdadero rostro, lo que en el fondo era: voluntad de querer, el querer del querer. “Querer, cabalmente, es tanto como querer-ser-más fuerte, querer crecer y, en consecuencia, querer también los medios para lograrlo”.⁶ Los medios esenciales son las condiciones que pone la voluntad de poder y que Nietzsche los llama valores. “En todo querer hay un estimar”, decía Nietzsche, pero estimar significa aquí poner la condición de la conservación y aumento de poder; la voluntad de poder es esencialmente voluntad que pone valores, los cuales son las condiciones de conservación y acrecentamiento del poder dentro del ser del ente. La voluntad de poder se revela en su verdadera realidad como el fundamento y ámbito de la posición de valores.

La voluntad de poder y la posición de valores son la lógica consecuencia, la consumación de la metafísica, ante todo de la moderna. Esta última se afana tras lo incondicionalmente indubitable, lo cierto, la certeza, *firmum et mansurum quid stabilire*, en expresión de Descartes. Lo permanente, lo constantemente presente es desde antiguo el *hypokeímenon*, el *sub-jectum*, lo que subyace, y modernamente la verdad como certeza, el *ego cogito*, la subjetividad de la conciencia como certeza.

Nietzsche, según Heidegger, desarrolla la “lógica interna” de esta concepción. La verdad y la certeza⁷ son en su última esencia *valores*, y valores puestos por la voluntad de poder, es ella quien debe poner las condiciones de mantenimiento y conservación de sí misma, por tanto, de la aseguración de sí misma y del ente. El ente, que está presente en la representación, no queda

⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷ La certeza es la seguridad de tener algo por verdadero. “La verdad como certeza se convierte en instaurable conformidad con el ente en su totalidad, previamente preparado para asegurar la existencia consistente del hombre basado sólo sobre sí mismo” (vol. II, p. 26).

asegurado sino por la seguridad de tenerlo por verdadero, es decir, por la certeza; luego el fundamento último de la verdad y de la certeza es la voluntad de poder; verdad y certeza son valores exigidos y puestos por la voluntad de poder. La doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder como esencia de toda realidad es la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad. Por eso puede escribir el maestro de Basilea: “La cuestión de los valores es *más fundamental* que la de la certidumbre: la última sólo llega a ser suponiendo que se haya resuelto la cuestión de los valores”.⁸

¿Qué metamorfosis ha sufrido la noción de verdad? Ya no es como para los primeros pensadores: patentización del ente, ni como para los medievales la adecuación del conocimiento con el objeto, ni la certeza como una posición de seguridad, no, “La verdad es ahora [...] el aseguramiento afianzador del ámbito a base del cual la voluntad de poder se quiere a sí misma”.⁹ Pero esta idea nietzscheana de verdad es el precipitado de todo el proceso histórico en que quedan incluidos los momentos anteriores. La verdad es un valor necesario para la autoaseguración de la voluntad de poder, pero no es el más alto valor. La verdad es necesaria para mantenerse la voluntad en el poder alcanzado, pero es impotente para hacerle escalar nuevos grados de poder: la verdad no abre posibilidades a la voluntad.

La liberación de la voluntad hacia sus posibilidades es una función del arte. Pero Nietzsche no concibe el arte como un artista. En *Der Wille...* hace la anotación siguiente: “La obra de arte, cuando aparece sin artista, por ejemplo, como cuerpo, como organización [...]. Hasta qué punto el artista es sólo una fase previa. El mundo como obra de arte que se alumbra a sí misma...”¹⁰ La esencia del arte, vista desde la voluntad de poder, consiste en ser algo que excita y aguijonea al querer; Nietzsche lo expresa diciendo que el arte es “el gran estimulante de la vida”.¹¹ Por ello, pudo decir Nietzsche que “El arte vale más que la verdad” (Cf. vol. I, p. 403).¹² He aquí el principio fundamental de la voluntad de poder.

La experiencia de la desvalorización de todos los valores tradicionales (entendidos éstos como el mundo suprasensible platónico) culmina en la con-

⁸ Apud M. Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 198.

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹¹ *Idem.* De acuerdo con los primeros pensadores griegos (*zoé, physis*), Nietzsche escribe con frecuencia “vida” como sinónimo de voluntad de poder en cuanto realidad de lo real. Así, el arte sería la condición para que la voluntad se eleve al poder y lo acreciente. El arte es, por lo mismo, un valor. En la jerarquía de los valores es el valor supremo, por ser aquello que posibilita toda elevación de poder, un valor superior a la verdad.

¹² Apud M. Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 200.

ciencia de que “Dios ha muerto”, de que los fines, metas e ideales de la precedente metafísica se han hecho ineficaces, han quedado inertes. Pero la desvalorización incluye para Nietzsche un aspecto positivo; como señala el “loco” de *Die fröhliche Wissenschaft*, el hombre camina a una más alta historia desde el momento que la voluntad de poder se establece como principio de todo valor —la voluntad que es la realidad de lo real, el ser del ente. Es lo que quiere expresar la frase con que Nietzsche da conclusión a la primera parte de *Also sprach...: “Todos los dioses han muerto, ¡viva el superhombre!”*

El superhombre de Nietzsche en Heidegger

El superhombre para Heidegger es una noción metafísica, hija de la lógica interna de la metafísica occidental, que está determinada por la voluntad de poder. Si la realidad es voluntad de poder, hay que decir que el hombre está destinado y predestinado a la dominación de la tierra, cumpliendo así hasta el extremo el mandato del Antiguo Testamento. Pero ¿hasta qué punto está el hombre actual capacitado para llevar a cabo la dominación sobre todo ente? No hay duda que el hombre tiene que trascenderse a sí mismo, superando lo que ha sido hasta ahora, la superación del hombre anterior es el superhombre.

Nietzsche encarna su doctrina del superhombre en la figura legendaria de Zaratustra. Pero ¿quién es el Zaratustra? “Zaratustra es sólo el maestro, no es ya el ultrahombre mismo. Y, a su vez, Nietzsche no es Zaratustra sino el que pregunta, el que, pensando, intenta hacerse con la esencia de Zaratustra”.¹³ ¿Quién es esa figura enigmática que reaparece en la época de la consumación de la metafísica? Para Heidegger sigue siendo todavía eso, enigma que apenas hemos comenzado a descifrar, entre otras razones porque Zaratustra es el maestro ambiguo que enseña a la vez el superhombre y el eterno retorno. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionisos. Esto quiere decir: Zaratustra es el maestro que en su doctrina del ultrahombre, y para ésta, enseña el eterno retorno de lo mismo”.¹⁴

En el diálogo que entablaron, por encima de la doble celebración de su sexagésimo cumpleaños, Jünger y Heidegger, diálogo que tomó la forma de un tratado sobre el nihilismo, el primero posibilitó pensar con el título mismo, “Más allá de la línea”, que se cumplía el cruce de la zona crítica, o que podría cumplirse. Pero el segundo, con más rigor, dando otro sentido al mis-

¹³ M. Heidegger, *Conferencias y ensayos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 103.

¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

mo título, anotaba en seguida que el movimiento del nihilismo consiste en dejar indeciso, cuando se acaba, lo que significa este acabamiento: o su fin o su cumplimiento —y lo que significa este cumplimiento: el paso a la nulidad de la nada o a la región de un nuevo giro del ser. Asimismo, observaba que es muy peligroso describir la acción del nihilismo, porque la descripción ya forma parte de la acción; sin embargo, si pretender dar “una buena definición” del nihilismo es una pretensión rara, renunciar a esta tentativa es dejar el campo libre a lo que tal vez es esencial en él, su don de disfrazamiento, su negativa a confesar sus orígenes, su poder de sustraerse a toda explicación decisiva. Hablamos del paso de la zona crítica, pero el hombre no es sólo un transeúnte, que sólo tendría una relación geográfica con lo que cruza, no sólo está en la zona, él mismo es, aunque no por sí solo ni para sí solo, esta zona y esta línea. Heidegger sugería que estaríamos bien inspirados escribiendo en adelante la palabra ser y la palabra nada solamente tachadas por una cruz de San Andrés: ser, nada.

En la respuesta que Heidegger le da a Jünger a su texto *Sobre la línea*, enuncia de manera enigmática el hecho de que:

Hablar de la subjetividad (no subjetividad) de la esencia humana como el fundamento de la objetividad de todo *subjectum* (de todo presente) parece en todos aspectos paradójico y artificial. Esta apariencia tiene su fundamento en que apenas hemos comenzado a preguntar por qué y de qué manera será necesario dentro de la metafísica moderna un pensar que Zarathustra representa como forma.¹⁵

En un borrador de *Also sprach Zarathustra* escribe Nietzsche: “Hemos creado el pensamiento más difícil, creemos ahora el ser para el cual sea leve y dichoso”. “Ese pensamiento es el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, el más grave y difícil”, según glosa Heidegger (cf. vol. I, pp. 224-228), en un doble sentido correspondiente al término alemán *schwer*: el más difícil y el más grave, el de más peso, el más oneroso. El eterno retorno de lo mismo significa la voluntad de poder afrontada desde el ángulo de la existencia. Esto es, que constituye la determinación del ente en su totalidad. Desde este punto de vista, el eterno retorno no puede ser considerado como un simple accesorio mítico del pensamiento nietzscheano, sino que se inscribe de modo riguroso en la economía del sistema. En la *Carta sobre el humanismo* escribe Heidegger, a propósito de la existencia: “Kant la piensa como realidad en el

¹⁵ Ernst Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1994, p. 88.

sentido de objetividad de la experiencia; Hegel la determina como idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche la concibe como eterno retorno de lo mismo.¹⁶

En su obra sobre Nietzsche se explicita este pensamiento: el ente fundamentalmente caracterizado, en cuanto tal, como voluntad de poder no podría ser otra cosa en su totalidad que eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que en su totalidad es eterno retorno de lo mismo debe necesariamente tener, en cuanto ente, el carácter fundamental de la voluntad de poder. La propiedad del ser del ente y la integridad del ente exigen de manera recíproca, y a partir de la unidad de la verdad del ente, el modo de su esencia respectiva. (Cf. vol. I, p. 212). ¿En qué consiste lo propio del eterno retorno? El eterno retorno es la voluntad de poder en cuanto que, a través de su incesante superación de todo poder dado, “*La voluntad de poder, en su esencia y por su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo*” (vol. I, p. 375). “En su pensamiento más esencial, en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia” (vol. I, p. 376).

Heidegger reconoce que Nietzsche padeció oscuridades y “curiosos desvíos” a la hora de explicar el hallazgo del eterno retorno, pero la oscuridad es, en parte, inherente al tema mismo, ante ella Nietzsche “tuvo que retroceder espantado”. Se trata de un pensamiento oscuro. Este pensamiento, dice Heidegger, “está ya” en la metafísica occidental y no sólo este pensamiento aislado, sino “todo Nietzsche”, precisamente su meditación está encaminada a descubrir en él la raíz común con el pensar occidental; Heidegger no cree haber disminuido con ello un ápice la originalidad y la grandeza de Nietzsche, pero tampoco se cree excusado de pensar a fondo “el pensamiento más difícil”; “el pensamiento más grave” (vol. I, p. 32).

Pues cuando se revele a la luz del día, en un futuro más o menos lejano, la esencia de la técnica moderna, se caerá en la cuenta de la terrible realidad del eterno retorno. Lo cual equivale a decir que la técnica moderna no es sino su realización más perfecta, un intento de eterno retorno de lo mismo, fundado en una concepción de la realidad “como si” ésta fuera algo siempre idéntico y siempre reversible en un proceso interminable.¹⁷ No se trata de una convicción personal y menos aún de una convicción religiosa, sino del pensamiento de la esencia del tiempo. Lo que Nietzsche piensa a través del eterno retorno es, por tanto, “el ser como tiempo” (vol. I, p. 33). Así, pues, al interpretar la

¹⁶ M. Heidegger, *Über den Humanismus*. Fráncfort del Meno, 1947, p. 59.

¹⁷ M. Heidegger, *Was heisst Denken*. Tübingen, 1954, pp. 63-78 y 24-43.

voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo, Nietzsche lo que ha puesto al descubierto es otra nota constitutiva del ente que siempre había quedado en el trasfondo: el tiempo. Por eso opina Heidegger que la unidad de voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, el pensamiento más arduo, el pensamiento más difícil de Nietzsche, equivale a la unidad de ser y tiempo.

Sin embargo, a pesar de que Nietzsche no tuvo plena conciencia de esta equivalencia y, en general, el filósofo de Basilea no se planteó el problema de ser y tiempo (aunque tampoco se plantearon este problema ni Platón ni Aristóteles, aunque tropezaron con él al concebir el ser desde una dimensión temporal, como *ousía*, presencia), este pensamiento (que podría haber sido la cima de la meditación de Nietzsche), se desarrolla aún dentro del marco de la metafísica. Es verdad que el ser ya no se concibe separado del devenir, pues como decía Nietzsche “*imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la ^{suprema} voluntad de poder*” (*apud* vol. II, p. 233).

Nietzsche, empero, no ha privilegiado al devenir más que dándole el carácter de “presencia constante”, pensándolo en su relación con la consistencia del ente metafísicamente concebido, es decir, con la voluntad de poder. De esta forma, el eterno retorno de lo mismo permanece todavía dentro de una concepción metafísica del tiempo:

Pero desde el comienzo de la metafísica occidental el ser se comprende en el sentido de la consistencia de la presencia, donde consistencia tiene el doble significado de fijeza y de permanencia. El concepto nietzscheano del eterno retorno de lo mismo enuncia esta misma esencia del ser. Nietzsche distingue, ciertamente, el ser, como lo consistente, firme, fijado e inmóvil, frente al devenir. Pero el ser pertenece si embargo a la voluntad de poder, que tiene que asegurarse la existencia consistente a partir de algo consistente únicamente para poder superarse, es decir, *devenir* (vol. II, pp. 232-233).

Para Nietzsche, el devenir, el movimiento del mundo finito, transcurre en un tiempo que es efectivo e ilimitado. En este tiempo infinito, el movimiento del mundo tiene que refluir en sí, dado que no alcanza ningún estado de equilibrio. El devenir que refluje en sí es el eterno retorno. Tal retorno podría solamente ser evitado si hubiera sido excluido por una intención y una finalidad anticipantes. Sin embargo, Nietzsche excluye una tal intención y una tal finalidad en cuanto piensa el mundo como “caos”, rechazando así de antemano toda voluntad creadora y ordenadora. (*Cf.* vol. II, p. 234). De hecho, el pensamiento del eterno retorno es tan poco calculado y dispuesto que tuvo que venir a él y ello en un lugar y en un tiempo bien determinado: en agosto de 1881, a seis mil pies de altura, ante un monumental bloque de piedra en

forma de pirámide, en la Engadina. Un pensamiento que llegó como llegan todos los grandes pensamientos: inopinadamente porque estaba preparado y penosamente elaborado por un largo trabajo. Tal pensamiento exigía un viraje decisivo de un pensar que no podía hablar sobre su pensamiento decisivo porque era justamente ese viraje el que debía ser la sede de su despliegue. “Cambiar de *doctrina* en esto sigue siendo hoy la cuestión principal: quizá *cuando* la metafísica afecte precisamente a *esta* vida con el acento *más grave*, según mi doctrina” (*apud* vol. II, p. 235).

Si es cierto que el auténtico pensamiento del tiempo resulta ser el criterio fundamental para un acertado planteamiento de la cuestión del ser, hay que decir que Nietzsche se limita a presentir tan sólo este pensamiento. La concepción del eterno retorno de lo mismo le separa de aquel pensamiento y le proyecta hacia la metafísica, y así la “presencia del ser” se confunde con el tiempo presente del ahora. Heidegger descubre esta confusión de manera particularmente clara en el análisis de la significación del “instante” en el eterno retorno nietzscheano. (*Cf.* vol. I, p. 359). El retorno y lo eterno requieren un “pensar a partir del instante”. El devenir se condensa en la eternidad del instante; en rigor, la eternidad y para el caso el tiempo del eterno retorno de lo mismo no pueden comprenderse más que en y por el instante, decía Nietzsche.

El instante, que es donde la eternidad alcanza validez, no es representable como punto temporal, a esto se debe que tampoco el retorno pueda ser medido cronológicamente: entre uno y otro retorno no se da ningún tiempo, “Desde este portal del instante corre *hacia atrás* un largo, eterno callejón: detrás de nosotros hay una eternidad” (*apud* vol. I, p. 243). El instante es la decisión de la que todo depende: “Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro” (vol. I, p. 255).

Pero el instante es una noción ambigua que puede significar tanto la fijación puntual de la presencia como la unidad de los éxtasis temporales, cuya comprensión podría conducir a una concepción no metafísica del hombre: Por el instante determinamos el tiempo en que futuro y pasado se contraponen en el momento mismo en el que son sobrepasados y consumados por el hombre. Esto es así por el hecho de situarse el hombre mismo en el lugar de esta colisión; más todavía, por ser el hombre mismo este lugar: “¡Hombre! Toda tu vida volverá siempre a invertirse como un reloj de arena y volverá siempre a agotarse; en medio, un gran minuto de tiempo, hasta que todas las condiciones de las que has surgido vuelvan a reunirse en el transcurso circular del mundo” (*apud* vol. I, p. 324). Nietzsche, en realidad, no alcanza esta comprensión. Lo que hay en el fondo es aquello que Klossowski dice:

El eterno retorno, necesidad que hay de querer: sólo el que soy ahora puede anhelar esa necesidad de mi retorno y de todos los aconteci-

mientos que desembocaron en lo que soy, por eso aquí la voluntad supone un sujeto; ahora bien, ese sujeto no puede ya querer ser el mismo que el que fue hasta ahora, pero quiere que estén dadas todas las condiciones para eso; ya que, abarcando con una sola mirada la necesidad del eterno retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual para pretenderme en todos los otros yoes cuya serie debe ser recorrida con el fin de que, al seguir el movimiento circular, vuelva a ser lo que soy en el instante de descubrir la ley del eterno retorno.¹⁸

En el instante en que se me revela el eterno retorno dejo de ser yo mismo *hic et nunc*:

¡Mira este portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante —es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen.

El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”.

Pero si alguien recorriese uno de ellos —cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?

Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.

[...]

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?¹⁹

El tiempo del eterno retorno de lo mismo resulta ser una inmovilización del devenir. No es de otro modo tal y como lo comprende Klossowsky cuando señala “ese mismo instante en que se me ha revelado la necesidad del movimiento Circular ¡se presenta en mi vida como si nunca hubiese tenido lugar!”²⁰ Quizá por ello, bien pudo decir Heidegger que el eterno retorno sólo puede ser pensado por aquel joven pastor por cuya garganta repta una negra

¹⁸ Pierre Klossowsky, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Roxana Páez. La Plata, Editorial Altamira, 1995, p. 65.

¹⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. 10. ed. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981, pp. 225 y ss.

²⁰ P. Klossowsky, *op. cit.*, p. 66.

serpiente —el sombrío “siempre da igual”, el carecer de meta del nihilismo— y que no puede desembarazarse de esa serpiente sino mordiendo su cabeza: la idea del retorno no existe sino como esa mordedura, como esa decisión sobre el acontecer histórico del nihilismo. (*Cf.* vol. I, p. 224).

Es en este sentido que en el superhombre asociado y apropiado por el eterno retorno perdura todavía la imagen del hombre según la metafísica. Nietzsche, al proponer como único modo de superación del hombre actual, como puente hacia el superhombre, la redención de la venganza, lo que pide es la reconciliación con el tiempo, o lo que es lo mismo, exhorta a una conversión en el seno de la voluntad misma; efectivamente, la realidad es concebida en la metafísica occidental como voluntad, como en aquellas frases de Schelling que decía que “querer es el ser primigenio”, y precisamente uno de los predicados del ser en su plenitud ha sido desde siempre la “eternidad e independencia del tiempo”. Pero hay que precisar.

Lo que propiamente repugna a la voluntad no es el pasar, sino la petrificación del pasar en el pasado irreversible e irremediamente, la congelación de lo pasado en la rigidez de lo definitivo. ¿En qué puede consistir la redención de la venganza? No en escapar de los dominios de la voluntad, pues ésta sería la condenación a la nada, la aniquilación de la realidad, ya que el ser es, en la concepción de Nietzsche y de la metafísica tradicional, voluntad; la redención de la venganza consiste en la liberación de aquello que contraría y repugna a la voluntad: el “fue”, el pasado como tal, con lo cual la voluntad llegaría a la plenitud de sí misma.

No se trata de la liquidación del tiempo como pasar y transcurrir, la contrariedad de la voluntad cesa cuando el “fue” no queda solidificado en el pasado sino que retorna una y otra vez, convirtiéndose en un ir y venir, pasar y volver de las cosas. A esto nada tiene que oponer la voluntad, nada tiene que objetar al constante retorno de todo, y si ese retorno de lo mismo es eterno, satisface toda la necesidad de la voluntad uno de cuyos atributos es la tendencia a la eternidad: la voluntad sólo lo es plenamente queriendo eternamente y siendo eterno aquello que quiere.

En resumen, podríamos decir que la idea de Heidegger es que las dos teorías fundamentales de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, dicen en el fondo lo mismo; ambas piensan lo esencial de la metafísica occidental, la primera en el lenguaje de la metafísica moderna, la segunda en el de su consumación o culminación. Basta para convencerse de ello con reconstruir el esquema fundamental de la metafísica: ésta se propone conocer el ente en su entidad, es decir, en cuanto ente, y cree haberlo logrado cuando ha establecido como notas fundamentales del ente la permanencia y la presencia; el ente sería lo permanente y presente, la presencia permanente; la voluntad de poder sería la consistencia de la realidad y el eter-

no retorno su modo de existir. Pero algo de esto entrevió Nietzsche. “‘Eterno retorno de lo Mismo’ es el nombre del ser del ente. ‘Ultrahombre’ es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser”.²¹

El eterno retorno es, en efecto, un conato de superación de la noción tradicional de tiempo: la unidad de voluntad de poder y el eterno retorno quiere ser fusión no sólo del mundo sensible y suprasensible, de esencia y existencia, de ser y devenir, sino también de los tres momentos del tiempo en el “ahora”. Baste recordar aquí el pasaje de *Also sprach Zarathustra* titulado “Del gran anhelo”, donde Zarathustra expone su doctrina del eterno retorno, que califica de su “pensamiento más profundo” en el diálogo con su propia alma: “Oh alma mía, yo te he enseñado a decir ‘hoy’ como se dice ‘alguna vez’ y ‘en otro tiempo’ y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá”.²²

Con estas palabras, Nietzsche alude a la superación del tiempo. Lo que Zarathustra tiene que decir a su propia alma es que el futuro y el pasado son como el presente, pero que el presente a su vez es como el pasado y el futuro: todo es lo mismo, todo es igual; todo es una única actualidad, un constante ahora, el tiempo se convierte en una eternidad, sólo que para Nietzsche lo constante o lo igual no consiste en quietud, en un ahora congelado, sino en un retorno de lo igual, o, como dijera Klossowsky: el círculo vicioso.²³ En el eterno retorno se afirma el ser del ente como devenir, en su eterno retornar; ya que si lo único subsistente es la in-finitud del tiempo mismo, ningún fin como tal podrá ser alcanzado jamás.

Apenas alcanzada la cota perseguida, esto es el máximo de sentido, ese estado de equilibrio es roto, para volver a recomenzar y garantizar así la eternidad del devenir.

Si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. Si hubiera algún estado final no previsto, también debería de haberse realizado. Si

²¹ M. Heidegger, *Conferencias y ensayos*, p. 110.

²² F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 305.

²³ Cf. P. Klossowsky, *op. cit.*, pp. 73 y ss. Aquí, Klossowsky muestra la indisoluble unidad de la teoría de la voluntad de poder. Ésta, en tanto que voluntad de sobrepasar-se, implica la incesante transfiguración de nuestro propio ser. En la transfiguración dejo de ser el que soy para pasar a ser otro, y sólo así soy el que verdaderamente soy, pues mi propia esencia consiste en la constante disolución de mi ser, como ser acabado. La transfiguración nos abre así a la incesante metamorfosis, donde toda identidad se disuelve en una múltiple alteridad. El círculo del eterno retorno implica necesariamente la realización sucesiva de todas las identidades posibles. Afirmar un solo instante de mi existencia actual, supone decir un sí a todos los instantes que lo han hecho posible y en consecuencia a la infinita serie de mis otras posibles identidades que ahora desconozco.

el mundo fuese, en general, capaz de persistir y de cristalizar de “ser”; si en todo su devenir tuviese sólo por un momento esta capacidad de “ser”, hace mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir, y por consiguiente, todo pensamiento, todo “espíritu”. El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final, y que es incapaz de ser.²⁴

O como señala más adelante: “En un tiempo infinito, toda posible combinación debe ser también realizada una vez; aún más, debe ser realizada infinito número de veces [...] El mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo *in infinitum* su juego”.²⁵ El principio de Nietzsche “imprimir al devenir el carácter del ser... ésta es la suprema voluntad de poder”, está postulando una reforma paralela del tiempo en el sentido del eterno retorno. Esto significa configurar el devenir, transmutarlo en ente, de tal modo que subsista como devenir y a la vez goce de permanencia, es decir, sea. ¿En qué puede consistir tal transmutación? En conducir el devenir a sus más altas expresiones, en sus más altas posibilidades, las cuales, una vez alcanzadas, vendrán a ser como el ámbito y medida en que el devenir logre estabilidad y permanencia: la mágica transmutación se obtiene por el obrar creador, por el crear, una operación en la que se unifican pasado y presente con vistas al futuro, quedando todo reunido en la momentaneidad o instantaneidad.

El retorno es para Zaratustra “la inagotable plenitud del gozoso y doloroso vivir”, su gran anhelo. Nietzsche se refiere también a la nostalgia como la nostalgia de la superplenitud, de la que extrae su único consuelo y su mayor esperanza. ¿De qué y por qué?, se pregunta Heidegger. Contesta Zaratustra: “Que el hombre se redima de la venganza: eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris tras larga tempestad”.

La filosofía se estremece en Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque sería el último de los filósofos? (cada filósofo es siempre el último). ¿O más bien porque lo llama un lenguaje totalmente otro, la escritura de fractura, cuya vocación sería la de suponer las palabras tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene en este apartamiento como lugar de la diferencia, debiendo así confrontar una exigencia de ruptura que lo desvía constantemente de todo lo que tiene poder de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros

²⁴ F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Trad. de Aníbal Froufe y pról. de Dolores Castrillo. Madrid, Edaf, 1981, p. 551.

²⁵ *Ibid.*, p. 553.

mismos, a quienes detiene, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella?²⁶

Excursus sobre la superación de la metafísica

De modo particular, cuando el pensador de *Holzwege* expone que en el superhombre es todavía el hombre lo pensado, no es necesario entender esta afirmación crítica en el sentido de que Nietzsche hubiese únicamente formulado mal lo que quería decir. Nietzsche aspiró a superar el nihilismo con un nuevo principio de valores, la voluntad, pero permanece ligado a una metafísica de valores: Heidegger se pregunta si el verdadero nihilismo no será el pensar en términos de valor. La metafísica de la voluntad de poder pretendía ser la superación del nihilismo, y lo es, si concebimos el nihilismo como desvalorización de los valores precedentes y a la voluntad de poder como un nuevo principio de valoración; no lo es, en cambio, si por nihilismo entendemos la ausencia del ser. El pensar axiológico es el mayor enemigo del ser, porque el valor “no le deja ser al ser”, dice Heidegger, por ello, la pretendida superación del nihilismo no es sino su consumación. El pensar valorativo que queda entronizado como principio supremo en la voluntad de poder, no sólo vacía al ente de su ser-en-sí, sino que provoca el vacío del ser mismo, que sólo tiene entrada bajo la figura del valor, pero el degradar al ser en valor es la radical muerte violenta.

La metafísica de la voluntad de poder es “mortal” en el sentido más extremo: en cuanto impide al ser entrar en lo “vivo” de su esencia, en su verdad. La muerte del ser no es una exclusividad de la voluntad de poder; no es sólo la concepción de la realidad como voluntad de poder la que “no le deja vivir” al ser, si así fuera, la metafísica anterior a Nietzsche habría tenido alguna experiencia y pensado el ser en su verdad o al menos se lo habría planteado como problema, pero en ninguna parte encontramos tal experiencia del ser mismo, y menos aún se ha pensado el ser o la verdad como ser, ni siquiera en la filosofía presocrática, aurora del pensar occidental. La famosa frase de Parménides “el ser es” nombra al ser mismo, pero no lo piensa, no lo hace presente desde su verdad o patentización. La historia del ser comienza con el olvido del ser, olvido que Heidegger califica de “extraño” y a la vez necesario y que no es una especialidad de la metafísica de la voluntad de poder, sino de la metafísica como tal.

²⁶ En este punto es conveniente remitirse a un espléndido ensayo de Blanchot sobre Nietzsche, *Vid.* Maurice Blanchot, “Nietzsche y la escritura fragmentaria”, en *El diálogo inconcluso*. 12a. ed. Trad. de Pierre de Place. Caracas, Monte Ávila, 1996, pp. 252 y ss.

La metafísica en cuanto metafísica es el auténtico nihilismo. La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. En aquél queda oculto el nihilismo, en éste se hace patente, dice Heidegger. En semejante ecuación de metafísica y nihilismo no se sabe qué admirar más, si la arbitrariedad o la ignorancia de la historia entera.

Ahora bien, la metafísica de Nietzsche, por estar vinculada a la representación es esencialmente una filosofía de la subjetividad, puede decirse incluso que es la forma consumada de la filosofía del sujeto, destino de los tiempos modernos. Para comprender esto hay que clarificar que ha sido Descartes quien, con el *cogito ergo sum*, ha dado forma a la filosofía del sujeto en los tiempos modernos. Nietzsche ha sido, en contraposición, el pensador que ha rechazado el *cogito* y su “yo”. ¿Cómo, entonces, puede sostenerse sin contradicción que Nietzsche es un filósofo del sujeto? “Nosotros tampoco opinamos que Nietzsche enseñe algo idéntico a Descartes, sino que afirmamos ante todo algo mucho más esencial: que piensa lo *mismo* en su acabamiento histórico esencial” (vol. II, p. 125). La oposición explícita a Descartes y a todo lo que éste representa se desarrolla a partir de los mismos presupuestos y dentro del mismo campo del pensamiento cartesiano, en lo que concierne a la comprensión o, mejor, a la equivocada interpretación del problema del ser. Haciendo esto, Nietzsche lleva a su terminación algo que se encuentra en Descartes en estado germinal y bajo una forma casi irreconocible:

La toma de posición de Nietzsche en *contra* de Descartes tiene su fundamento metafísico en el hecho de que sólo sobre la base de la posición fundamental cartesiana Nietzsche puede tomar en serio de manera incondicionada su cumplimiento esencial y tiene así que experimentarla como condicionada e inacabada si no simplemente como imposible (vol. II, p. 125).

La interpretación heideggeriana, sobre este particular, tiene dos aspectos: la equivocada interpretación de Descartes por parte del pensador de Basilea y el carácter esencialmente subjetivo de la voluntad de poder y de todo lo que con ella se relaciona, en un sentido fundamentalmente cartesiano. Respecto del primer punto, imagina Nietzsche que lo propio del pensamiento cartesiano consiste en “hacer surgir” el pensamiento del yo. De aquí la célebre afirmación que hiciera Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, por encima del “viejo e ilustre yo” y también la afirmación: “Cierta cosa piensa”.²⁷ Ahora bien,

²⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*. Trad. de Cornélius Heim, del texto establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. París, Gallimard, 1971, p. 30.

lo esencial del subjetivismo de Descartes, como lo apunta Heidegger, profundizando así una interpretación iniciada en *Sein und Zeit*, no reside de ninguna manera en la afirmación del “yo”. En cuanto posición metafísica fundamental el subjetivismo cartesiano se apoya sobre la concepción de la propiedad de ser del ente en general. Esta propiedad es la “representatividad”: el ente está establecido en lo representado. (Cf. vol. II, 149).

También la idea según la cual el pensar determina la posición del sujeto —y no a la inversa— se encuentra ya en Descartes. La perspectiva propuesta por Nietzsche no pasa de ser “una pretenciosa novedad”. Siempre que el ser esencial del ente sea encerrado dentro del cerco de la representación, en cuyo interior lo sub-yacente esencial o *subjectum* viene o es llamado a ocupar un determinado lugar, la metafísica continuará moviéndose dentro del campo de la “*subjetividad*”.²⁸ He aquí porque “El concepto de sujeto no es otra cosa que la limitación del transformado concepto de sustancia al hombre en cuanto representante en cuyo representar lo representado y el representante están fijados en su copertenencia” (vol. II, p. 150). En suma, la novedad de la posición de Nietzsche en relación con Descartes consiste en lo que aquél se limita a sobrevalorar en el hombre, concebido siempre según los principios de la metafísica cartesiana: el cuerpo en lugar del alma.

Gracias a este nuevo enclave, comprendido todavía en el interior del sujeto mismo, la voluntad de poder aparece y se ejerce: “Lo que subyace no es para Nietzsche el ‘yo’ sino el ‘cuerpo’” (vol. II, p. 153). Pero el hecho de que Nietzsche introduzca el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia, no cambia en absoluto la posición metafísica fundamental inaugurada por Descartes... Todo cuanto se refiere a la representación de la conciencia es transferible ahora al dominio del apetito, de las pasiones, y aquí es concebido, de manera absoluta, desde un punto de vista de la fisiología de la voluntad de poder. Por tanto, por su aplicación al cuerpo, la voluntad de poder existe en cuanto simple subjetividad (*subjetividad*) humana, y sobre esta base lleva a cabo la “humanización del ente” en su totalidad. Nietzsche, en realidad, se encuentra desgarrado entre dos exigencias contradictorias: la deshumanización del ente y su radical humanización.

Esta última tendencia expresa en definitiva el sentido profundo de su metafísica. Un pasaje de la primera parte del estudio heideggeriano sobre Nietzsche expone esta esencial contradicción: la tendencia a desembarazarse de todas las “humanizaciones” existentes hasta entonces, y, de modo particular, de su aspecto suprasensible y moralizante, humanista y religioso, que consti-

²⁸ Esta palabra la empieza a emplear Heidegger desde *Holzwege*, justo para evitar los equívocos de *subjetividad*, palabra que está excesivamente vinculada al yo, tanto filosófico como psicológico.

tuye algo inherente al proyecto nietzscheano en la medida en que se proyecta hacia el ser, es decir, en la medida en que mira hacia el ente en su totalidad bajo el nombre de voluntad de poder. He aquí el sentido de su negativa a atribuir intención al todo, finalidad orgánica y, en una palabra, a subordinar el mundo a Dios. Pero ¿significa la deshumanización del ente, en un último análisis, algo más que des-divinización? El pensamiento de Nietzsche en torno a este punto permanece tenso entre la voluntad “de naturalizar” al hombre a partir de una “des-divinización” de la naturaleza y la voluntad de “humanizar” el mundo. “‘Humanizar’ el mundo, es decir, sentirnos en él cada vez más como señores” (*apud* vol. II, p. 247).

Para Heidegger, la humanización actúa en el interior de la voluntad de poder como pensamiento del cuerpo; como también el superhombre no es más que una repetición del hombre; como en el eterno retorno de lo mismo se limita a repetir el tiempo del hombre. A través de todos estos términos, Nietzsche proyecta, sin duda, su intención más allá de una simple humanización; pero estos términos “pretenden” lo contrario de lo que expresan: Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve arrastrado a querer justamente la más alta humanización. “‘Humanización’ es una palabra llena de prejuicios y en mis oídos suena de modo casi inverso a como suena en los vuestros” (*apud* vol. II, 249).²⁹

²⁹ Pero vayamos hasta el fin de este proceso de humanización inaugurado con la concepción cartesiana del mundo. Una de las cuestiones fundamentales que atañen al pensamiento contemporáneo radica precisamente en aquello que tanto Juliana González como Adolfo Sánchez Vázquez llaman la crisis del humanismo y que, como ejemplo de esta fuerza irredenta, nos muestran el pensamiento de Heidegger como la forma más depurada del antihumanismo. Que Heidegger sea antihumanista, de eso no puede haber la menor duda. El problema radica en dar cuenta de las variadas razones que llevaron al pensador de la Selva Negra a esta posición. Para Heidegger, la *Carta sobre el humanismo* sólo representa un paso más en su discusión con el pasado filosófico dominado por lo que él llama metafísica y que, en términos generales, ésta se ha considerado como la auténtica filosofía; la pregunta por el ente como tal, aun en su versión vulgar y común conserva un resto de su significado nuclear: la metafísica pregunta por lo último, por lo que está más allá de la perspectiva habitual, por lo inaprehensible. En cualquier caso lo que prevalece es la inseguridad y la oscuridad. No se sabe qué es la metafísica, como señala Heidegger, en *Der Satz vom Grund*, ella se presenta más bien como un límite y frontera, más allá de la cual todo es indeterminado y problemático. Ya en escritos anteriores a la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger, alrededor de este problema, advertía que el diálogo con la historia de la ontología radicaba en una destrucción sistemática del pasado para llegar a las “fuentes originarias” en donde se vertieron las primeras experiencias del pensar, para de ahí marchar por el sendero de lo que hay que pensar y da que pensar: el ser. Por ello, la *Carta sobre el humanismo* sólo significaba dar un paso más allá del pensar racionante que dejó de lado y como destino al ser. De ahí que Heidegger, en su búsqueda, en ese itinerario de

En esto habría consistido la inestimable aportación de Nietzsche, al mismo tiempo que sus indudables limitaciones: en haber dado una representación metafísica del hombre a escala de nuestro mundo actual. Por ello, la ciencia moderna, se convirtió en un manipular, elaborar e intervenir en la realidad. Pero precisamente por su carácter interventor, la ciencia moderna provoca y acosa a la realidad hacia su universal objetivación, que no es otra cosa que tener al mundo a nuestra disposición.

Esta forma de humanismo, a la que tanto Heidegger como Nietzsche tratan de superar, queda, en el segundo, envuelta por ese afán de superar el nihilismo, pero éste es destino del ser y rasgo de su historia. En su auto-ocultación, el ser se vincula con el olvido: “El olvido no afecta la esencia del ser únicamente en cuanto algo aparentemente distinto. El olvido es consustancial al ser. Reina como destino de su esencia”.³⁰ Nietzsche, para Heidegger, pertenece a este destino y a esta historia. Su filosofía es la máxima expresión del nihilismo, pero Nietzsche no llega a superar el nihilismo. A la pregunta de su ensayo *Nietzsches Wort...* —¿comprendió Nietzsche la esencia del nihilismo?— Heidegger contesta negativamente. El filósofo de Basilea ha conocido como ningún otro pensador algunos aspectos del nihilismo, pero no ha penetrado hasta su esencia; ésta consiste en que, en la aparición del ente como tal, el “ser ha brillado por su ausencia”, o mejor, esa ausencia no ha brillado como tal: del ser y de su verdad no ha habido nada.

El verdadero error de Nietzsche procede de su desconocimiento del nihilismo. Como consecuencia de esto, todos los rasgos de su filosofía se inscriben

reconstrucción, como lo llamaría años después Derrida, haya encontrado dos acontecimientos decisivos que se dieron con mayor nitidez e iluminaron la época en la cual se da la culminación de la metafísica: la modernidad, esto es, como se señaló líneas arriba, la objetivación del mundo y la subjetivación del hombre. Así, el humanismo no fue más que el primero de una secuencia de hechos y conceptos ligados entre sí como fueron los de razón, libertad, universalidad, objetividad, subjetividad, Dios, entre otros. La representación de la humanidad que asume el mundo moderno, dominado por la técnica (técnica que, como veremos más adelante, es también de origen cartesiano): el trabajador y la realidad concreta convertida en resultado y efecto de una operación. Esto es lo que expresa de manera condensada y resumiendo todo el movimiento de Nietzsche el siguiente pasaje de *Contribución a la cuestión del ser*: “La fuente de la donación de sentido, la previa o actual potencia que imprime su sello en toda cosa, es la forma en cuanto forma de una humanidad: ‘la forma del trabajador’. La forma se apoya sobre los rasgos esenciales de una humanidad que en cuanto *subjectum*, reside en el fundamento de todo ente. No es cuestión aquí de la yoidad de un hombre singular, de la subjetividad de la yoidad. Se trata más bien de la presencia de un tipo humano (*typus*) que constituye la subjetividad definitiva. Esta subjetividad aparece con el cumplimiento de la metafísica moderna y se ofrece en el interior de esta metafísica”.

³⁰ M. Heidegger, *Questions I*. Trad. de Kostas Axelos, Jean Beaufret y Dominique Janicaud. París, Gallimard, 1968, p. 238.

en el ámbito del mundo contemporáneo y confirman el nihilismo metafísico inherente a este mundo, en lugar de superarlo. Ésta es la razón de que el superhombre y la voluntad de poder se encarnen efectivamente en el universo dominado por la técnica. No son más que expresiones metafísicas de la dominación ejercida por la humanidad de este mundo, instalada en el abandono del ser.

Si la metafísica de Nietzsche no sólo interpreta el ser como un valor desde el ente en el sentido de la voluntad de poder, si piensa además a la voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores y comprende a ésta como una superación del nihilismo, entonces en ese querer superar se expresa el más extremo quedar enredada de la metafísica en lo impropio del nihilismo, de manera tal que con ese quedar enredada se cierra el paso a su propia esencia y así, en la forma de una superación del nihilismo, le da a éste, sólo entonces, la eficiencia de su inesencia desencadenada” (vol. II, p. 305).

La ausencia del ser, entendida ésta como olvido del ser, como decíamos, no le ha acontecido a la metafísica por casualidad ni por descuido ni por error; es propio del ser quedar impensado, solaparse y esconderse dentro de su verdad, quedar vedado y velado mientras se revela, y ocultar su misma ocultación; la patentización (des-ocultación) entraña ocultación, ello es la esencia del misterio. La metafísica es lo impensado del ser, precisamente porque se funda en el misterio del ser. La metafísica sería entonces “destino”, el destino del ser. Metafísica es una “época de la historia del ser”. Y “la historia del ser empieza, necesariamente, en el olvido del ser”.³¹

El verdadero nihilismo no es la volatilización del ente, sino del ser; el día que sepamos escuchar el nihilismo en este tono y bajo estas profundas visiones reconoceremos que “ni las perspectivas políticas, ni las económicas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, es más aún: ni siquiera las metafísicas y religiosas bastan para pensar lo que sucede en esta edad”.³² Eso que nos falta por pensar no es algún trasfondo inaccesible, sino algo que está ahí, lo más próximo y que por lo mismo se nos pasa siempre por alto: el ser.³³

La esencia del nihilismo no reviste apariencia catastrófica, no se presenta con caracteres destructivos y negativos en el ámbito humano, porque la esencia del nihilismo no es cosa del hombre y no le afecta directamente a él. Es cosa del ser, por lo mismo, afecta a la esencia del hombre. Nietzsche no logró

³¹ M. Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 218.

³² *Ibid.*, p. 220.

³³ *Idem.*

superar el nihilismo porque no penetró hasta su esencia. Tampoco Heidegger. Para remontarse auténticamente por encima del nihilismo, comprender la esencia del ser en su movimiento de presencia y de ocultación, habría que comprender que lo que se esencializa en el nihilismo es el “morar-en-ausencia” del ser en cuanto tal. Este morar-en-ausencia consiste en la ocultación que se lleva a cabo a través de la historia del ser, a partir del ser mismo. Es la inextirpable presencia de la nada en el ser. Así la incomprensión de la esencia del nihilismo conduce, en definitiva, a la incomprensión de la nada, del *nihil*. “Quizás la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada. Efectivamente, la pregunta permanece sin desplegar, se permanece obstinadamente en el esquema interrogativo de una alternativa hace tiempo habitual” (vol. II, p. 50).

No obstante, podemos decir que lo que Heidegger pretende es trascender el nihilismo por medio de una “superación de la metafísica”, pero ¿esto significa el rechazo y la radical negación de la metafísica? El problema presentado en estos términos saldría al encuentro de la complejidad de su pensamiento y del equívoco deliberadamente mantenido y relacionado con la naturaleza misma del objeto tratado. Por ello, podemos decir que Heidegger no es un antimetafísico en el sentido en que podría entenderse, por ejemplo, los filósofos del siglo XVIII francés y Nietzsche en su seguimiento. O los filósofos de la primera mitad del siglo XX. Entregado al pensamiento del ser, Heidegger piensa necesariamente dentro del ámbito de la metafísica y como “metafísico”. Por ello, la superación de la metafísica debe ser entendida como el reconocimiento de su dignidad irreemplazable; como una apropiación de aquello que se explica en *Contribución a la cuestión del ser*.

Aquí el equívoco se aclara, al tiempo que pone en evidencia su carácter de inevitable. En este texto, la relación del ser con el ente, su “producción” como destino en el interior de la historia de la metafísica, postula la noción de trascendencia, utilizado ya en *Sein und Zeit* y reemplazada por otra terminología. La noción “destino de la trascendencia” es utilizada para salvar la metafísica y mostrar cómo en ella la “no-verdad” forma parte integrante de la verdad. La relación verdad no-verdad constituye también uno de los temas de *La esencia de la verdad* (1930), en donde señala: “En consecuencia, si la nada reina en la esencia del nihilismo y en el ser se inscribe la esencia de la nada; si, por otra parte, es el ser destino de la trascendencia, entonces la esencia de la metafísica se nos revela como el lugar de la esencia del nihilismo”.

¿En qué consiste entonces la superación (*Überwindung*) del nihilismo? En la apropiación (*Verwindung*) de la metafísica. He aquí el extraño pensamiento. A éste procuramos encubrirlo. Nuestra repugnancia sería menor si observásemos cómo este pensamiento implica que la esencia del nihilismo nada tiene de nihilista y cómo también no se despoja a la metafísica de su

antigua dignidad por el hecho de que el nihilismo se acoja en el interior de su propia esencia. Desde este punto de vista, por tanto, es preciso reconocer que la superación de la metafísica no consiste en otra cosa que en el desvelamiento de una verdad latente desde el origen; es, con profundidad, la realización de aquello a lo que la metafísica aspira: Ésta es la razón de que el pensamiento que quiere responder a la apropiación de la metafísica debe comenzar por esclarecer la esencia de la metafísica. A causa de una tal tentativa, la apropiación de la metafísica se presenta en un principio como una superación de la metafísica que se contenta con dejar tras de sí la representación exclusivamente metafísica, a fin de conducir el pensamiento hacia espacios más libres que se abren cuando se “retorna” de la esencia de la metafísica. Pero con mucho más exactitud que acontece en la apropiación, y sólo en ella, es que la verdad de la metafísica retorna de modo expreso, revelándose entonces como perdurable verdad de una metafísica aparentemente repudiada. Esta verdad, justamente, es la esencia de la metafísica ahora reapropiada: su morada.

En realidad, la antimetafísica de Heidegger no puede juzgarse desde Nietzsche. Si para Heidegger el pensador de Basilea permanece siendo metafísico, desde el punto de vista de Nietzsche, el metafísico es Heidegger. En conclusión, cuando afirma Heidegger pensar la verdad de la metafísica no hace otra cosa que asumir explícitamente la misión del metafísico. La confrontación del pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche corresponde a uno de los momentos capitales del filosofar heideggeriano. En esta confrontación se pone de relieve los límites del pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Esto es innegable, y corresponde a otros pensadores poner de manifiesto estos desacuerdos planteados por la labor del pensar.

Finalmente, habría que celebrar la traducción de este excepcional libro que, como se puede advertir, es una de las formas con las que Heidegger se encontró para desconstruir la historia de la metafísica, al tiempo que revela el quehacer nietzscheano como la culminación de la metafísica y la preparación para el advenimiento de la técnica en el ámbito planetario.

El amor: generador de valores

María Rosa Palazón

Gabriela Hernández García, *La plenitud vital. Ética de la conciencia amorosa en la filosofía de Joaquín Xirau*. Pres. de Ramón Xirau. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 2000. (Mirador de posgrado), 206 pp.

*A las palabras de amor
les sienta bien su poquito
de exageración.*

Antonio Machado

Entraron las tropas franquistas, eufemísticamente llamadas nacionales, a Barcelona. Su primer botín de guerra fue la Universitat de Barcelona. Pere Bosch Gimpera, el rector, y Joaquín Xirau i Palau, el decano de la Facultad de Filosofía y Letras, salieron al exilio. Defendían la República, o lo digno de ser defendido, según reza una carta del segundo, infatigable defensor de la autonomía universitaria y de la pedagogía que cimentó la Institución de Libre Enseñanza que encabezaron Francisco Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío. Joaquín Xirau mantuvo una encomiable coherencia entre su teoría, su vocación magisterial y sus prácticas políticas. Es por eso que sus libros clavaron una pica en el Flandes nihilista, tecnócrata y deshumanizado siglo xx. Declaró que llegar a México significó su resurrección. Sólo le duró seis años y medio antes del trágico accidente que cegó su vida. Dos de sus libros *Amor y mundo*¹ y *Pedagogía i vida*² dejaron en mí una huella

¹ Joaquín Xirau, *Obras. Amor y mundo, Lo fugaz y lo eterno, Vida y obras de Ramón Llull*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1963. Sobre este tema escribí “Amor *versus* fascismo (Joaquín y Ramón Xirau)”, en *Cincuenta años de exilio español en México*. Tlaxcala, Embajada de España en México/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991 (Materiales para la historia de la filosofía en México).

² J. Xirau, *Pedagogía i vida*. Introd. i tria de textos Miquel Siguan i Soler. Vic. Eumo i Diputació de Barcelona, 1986. Sobre este libro escribí “Pedagogía y vida. Posibles sugerencias para México de la filosofía de la educación de Joaquín Xirau”, en *Omnia*.

indeleble. También en Gabriela, según pude constatar en las tres partes de su libro, donde se nos ofrece su “interpretación muy viva y muy personal” (p. VII) de la fenomenología de la conciencia amorosa, aportando, además, muchos datos biográficos y bibliohemerográficos de Xirau i Palau.

La cosmovisión hospitalaria de Joaquín Xirau, a mi juicio, también anuncia, junto a otros filósofos contemporáneos suyos, el nuevo paradigma científico, a saber, el sistémico u *holista*, es decir, orgánico, que ya había barruntado Aristóteles. La realidad se enfoca como un conjunto de elementos relacionados de manera tal, que si se altera una parte se altera el todo. Este enfoque supone que cada *holon* es discernible de otros, y que sus partes también son discernibles. También cada *holon* puede ser estudiado en su unicidad.

El sistema de los seres vivos no se deja someter a leyes. La biología y la historia señalaron un ámbito de la realidad irreplicable, cambiante, que evoluciona al azar, es decir, que deshace el método nomológico, aplicable a un mundo autómatas, repetitivo para mostrarlo transitorio, creador y sorprendente o impredecible. Un antecedente de este paradigma lo encontró Xirau i Palau en Ramón Llull. El último, definió los vivientes como estructura, fuerza creadora y organización arquitectónica.

Para este paradigma tampoco existe el observador neutral, sino el participante u observador relativista. Dicho con Hernández García, el conocimiento es ciencia, y la ciencia es producto del espíritu, no un reflejo indiferente de la realidad; luego, el mundo aparece “como un correlato del sujeto” y el sujeto del mundo (p. 179). No se trata, empero, de un relativismo fácil que, al modo del canto de las sirenas, se atreve a interpretar cualquier cosa, sino que hay coincidencias interpretativas y reglas para la observación. Lo destacable es que el mundo es parte de mí porque estoy, con otros, en el mundo. En unas cuantas palabras, ni el objetivismo hueco de que hablaba el paradigma nomológico ni la relativización que desemboca en la autarquía tienen el espíritu de fineza, en frase de Pascal, que requiere el conocimiento o *episteme*. Adicionalmente, el conocimiento ya no se considera fruto exclusivo de la razón, sino que depende de una serie de intereses empapados de afectos.

Joaquín Xirau emprendió una exaltación de la vida y su capacidad creativa o *poiética*. Y concretamente de la autonomía de la vida humana que depende de valores. Gracias a éstos vale la pena vivirla. A su vez, señala Gabriela, los valores, incluyendo el de verdad y falsedad, es decir, el conocimiento, nacen del amor. La hipótesis básica de *La plenitud vital* es que la conciencia amorosa es el centro alrededor del cual gravitan las aportaciones de Xirau i Palau. Teniendo a la vista la crisis ética y existencial de la época contemporánea, este filósofo se

abocó a la tarea de construir, siguiendo el ejemplo de san Agustín, un *ordo amoris*, un cimiento que ordene este caos en un cosmos justo, vital, amable.

El amor no es un valor ni un *logoi*, sino que genera valores y conocimientos, así como toda suerte de experiencias no sólo éticas, sino también estéticas. Para darnos a conocer este impulso, Joaquín Xirau abrevó en dos fuentes: la griega, especialmente en Platón, y en el cristianismo.

Para los griegos el amor es locura, entendida no como enfermedad, según interpreta Gabriela Hernández (p. 111), sino como una manía o un frenesí positivos. El Eros terrenal, dijeron, es voluptuosidad que aspira a la satisfacción. La obtiene momentáneamente y reemprende la carrera en busca de lo que considera la belleza, o sea, de Venus (edípico es el asunto). Bajo la influencia de mitos y ritos indios, celtas e iraníes, los órficos concibieron esta libido como angustiosa y el cuerpo como una cadena, según la alegoría de la caverna que expone Platón, o sea como la cárcel del alma. En el *Fedón* este mismo autor supone que la filosofía llega cuando se está ya muerto y, asimismo, hace morir, frases que reproduce Gabriela (p. 114), porque la producción intelectual supone matar las jugarretas del travieso Eros terrenal. Sin embargo, la pulsión es entrega. En aquel inmortal ágape o *El banquete*, Aristófanes habló del amor como la tendencia a unirse con la otra mitad, a regresar al andrógino primigenio; ahora bien, si se amalgamaran las dos realidades complementarias dejarían de amar. Esto no es ni debe ser así. El Eros terreno es, pues, limitado y su limitación lo hace necesario. En mi interpretación, que no coincide con la de esta filósofa, para Xirau i Palau el cuerpo es un identificador de la persona y, además, por la libido, aunque no sólo por ésta, es expansivo y creador. Adicionalmente, este centro siente, piensa y aspira. Quien se ama a sí, y sólo quien se ama a sí es capaz de amar a los otros, ama a su cuerpo. Por lo tanto, creo que frente a la exigencia platónica de alcanzar una vida que ya no es vida, Joaquín Xirau ensalzó el cuerpo. También la Biblia en tanto habla de su resurrección.

El Sócrates inventado por Platón adoró al Eros celestial que, anhelante y entusiasmado, se dirige a lo excelso, a lo celestial, a las esencias que subsisten. La ruta ascensional depende del afán de arribar al Sumo Bien, que también es verdad y belleza, esto es, valores. Posiblemente el discurso de *El banquete* que más convenció a Xirau i Palau es el de Diótima, más abarcante, más general. Eros, dice, es hijo de Poros, la riqueza y de Penia, la carencia. Es rico y pobre. Es actividad llena, sin pausa inútil. Es delirante. Es movimiento que, reconociendo que no posee nada, o casi nada, aspira a llenar sus faltas, sea el caso la sabiduría: no hay amor soberbio. Tampoco exclusivamente narcisista. Esta manía, búsqueda entusiasmada del cuerpo que complementa, también busca el complemento afectivo e intelectual. Eros facilita el diálogo de quien quiere saber y reconoce su ignorancia. En su movimiento se inclina al saber;

es la aspiración que abre el camino al *logos*, o, si se prefiere, es su condición de posibilidad, capaz inclusive de encontrar el carácter uno y único de cada *holon*. Este deseo en busca de la plenitud, explica Hernández García, es raptó, delirio de completarse. Notemos que sólo el *ego* autocentrado es capaz de ir en pos del intercambio. Por amor se leen los libros y se escuchan discursos. Por amor se concuerda y discrepa.

Por amor han nacido los valores compartidos y construidos intersubjetivamente. En este sentido, Gabriela reproduce unas oraciones de *Lo fugaz y lo eterno* de Xirau i Palau. Las parafraseo: vivir es trascenderse y buscar en el mundo aquello que haga a la vida digna de vivirse (p. 103). La vida humana es plena si se llena de valores, de los cuales nacen las utopías, las ilusiones, la esperanza de un mañana mejor. Ciertamente que hablamos de los valores en positivo y negativo: bueno/malo; bello/feo; justo/injusto, aunque los segundos son eso, negativos o carencia del valor positivo, que Gabriela llama antivalores que cierran o desvían el espacio de la comunidad y el utópico comunitarismo.

Los valores no son entes o cosas. No existirían sin sujetos que los aprehendan y propongan. Por amor se ilumina el mundo desde su lente, es decir, desde los ideales. Y si damos este paso del valor al ideal, es porque el primero se llena de contenido en tanto el amor los lanza al porvenir, al presente del futuro. Por amor luchamos por las generaciones que habrán de sucedernos, o sea que orienta la vida, la plenitud vital, en expresión de Xirau i Palau que recoge y hace suya Hernández García (p. 93). Además, el amor ordena jerárquicamente la realidad según tales valores.

Quien es fiel a sus ideales más caros forja su dignidad. En este punto ya hemos entrado en la *charitas* o amor caritativo, fuente de la vida auténtica, porque “cualquier valor es valor vital” (p. 101). La caridad es riqueza que se pone en contacto con las esferas más altas de la moral que, lanzada al futuro, pone en acto la creatividad.

San Agustín, Ramón Llull y Pascal, entre otros, pensaron un Dios amor. Bondad suprema sin resquicios de maldad. En el cristianismo, el Ser Supremo dejó de ser el imposible motor inmóvil aristotélico, dicen Joaquín Xirau y Gabriela Hernández. Fue concebido como magnanimidad, concepto que remite al punto de encuentro entre la ética y la estética porque se define como lo bello-bueno (o *kalokagathía* se lee en la *Ética a Nicómaco*), y esto es decir bondad suprema, abundancia amorosa que se derrama, se expande, desborda. Por lo mismo, es gracia o espontaneidad que enamora y creatividad sin límites. Éste es el significado que atribuyen los mentores de Xirau i Palau y él mismo a las palabras del Evangelio de San Juan que definen a Dios como caridad.

El Dios personificado del cristianismo nos ha dado un privilegio a los humanos, a saber, la libertad. En tanto es omnipotente, es el único que quiere lo que puede y puede lo que quiere. Quiso darnos la libertad que también elige

entre el bien y el mal, entre la sociabilidad y la insociabilidad, entre la justicia y la injusticia. Podría saber qué haremos, pero no quiere saberlo. Dejó a nuestra potestad la evolución, la historia irreversible: quiso que le fuéramos informativos. También nos dejó el ejemplo y el Verbo. Seguir la ruta de entrega, la igualdad, la justicia distributiva y retributiva, es seguirlo.

Dios, bueno por excelencia, confía en nuestro lado bueno, y nos insta a tener fe y esperanza en la potencial bondad de nuestro congéneres. La conclusión de la antropología filosófica que propone Joaquín Xirau y registra Gabriela, es la siguiente: existe la propuesta de que tenemos, dentro de las diferencias, una semejanza análoga con Dios. En tanto caridad, el amor “es análogo en el ser divino y el ser humano” (p. 123).

Una bella persona, medida con el patrón de la magnanimidad divina y en el entendido de que únicamente somos su sombra que frecuentemente desfallece y es infiel a su parte buena, es caracterizada por Xirau i Palau, en interpretación de Hernández García, por su volumen o riqueza de sentimientos e ideas que se proyectan hacia el mañana. La magnanimidad no está tanto dada cuanto es trabajada. Esto es, para llegar a ser caritativo hay que esculpirse, ir afinándose hasta que la reacción bondadosa y solidaria, en bien del otro y de la comunidad, ocurra espontáneamente, con gracia.

El caritativo trata al otro como fin y no sólo como medio, y esto significa también que no espera recompensa o reciprocidad. Obedece a este imperativo no por deber, como proponía Kant. No se trata de imponernos actuar en contra de nuestra naturaleza mala, sino de alcanzar la sana y desborda vitalidad, actuar bien sin pensar, como manía, delirio anormal, como desbordamiento. Tampoco el amor caritativo es solidario por compasión, que ubica al agente en una situación de superioridad respecto al destinatario de su acto. Me pregunto, ¿en esta parte no se escuchan en Xirau i Palau los ecos de Schiller?

En la medida en que nos autoesculpimos en dirección a la magnanimidad, la caridad va acrecentando la estima de sí: no habrá un movimiento centrífugo hacia el otro donde se carece de otro centrípeto. Y esto implica que el caritativo es una personalidad fuerte, luchadora.

Este ir hacia los demás y orientarse hacia el futuro, hacia la esperanza y la fe, impulsada por la caridad, vuelve a la persona un ser creativo en su “plenitud espiritual, proyección ideal y renovación vital” (p. 148). También la hace clarividente. No es ciega a las injusticias, a la maldad, a los contravalores puestos en práctica.

Sin caridad el mundo es indiferente. En contrario, el amor nos perfila como un “ser por referencia” (p. 156), nuestra estancia en el mundo es un “estar con”, en copresencia solidaria. Todo nos afecta, todo nos importa, todo nos concierne. Nada deja de estar fuera de nuestras preocupaciones. No le

faltó razón a san Francisco de Asís. Diré como apostilla: el lobo es nuestro hermano lobo porque juega un papel armonizador en un ecosistema. Antecediendo el concepto de Heidegger de cuidado o cura (*Sorge*), Joaquín Xirau agrega que la raíz de esta preocupación es la *charitas*, de seguirla nace el deseo de recomponer el mundo. Otra virtud del amor es que no disuelve ni funde: nadie que ama puede suprimir al otro ni a sí mismo.

El malo confunde medios y fines, impone, niega las diferencias culturales y afirma la desigualdad económica. Está lleno de la *pleonexía* de que habló Aristóteles: quiere todo para sí; odia, utiliza al otro congénere como instrumento. Y mal vive porque recela, espera lo peor del otro. Sin embargo, la caridad de una bella persona no garantiza su felicidad. Y esto lo dijo magistralmente don Quijote, el loco cuerdo: la virtud es más odiada por lo malos que amada por los buenos.³

En suma, en tanto incompletos, limitados, falibles, hemos de juntar a Eros con la iluminación de *charitas* que nos dota de gracia y dignidad, características de la belleza moral.

Una observación. Si el odio es el contraconcepto del amor, su negativo, la solidaridad y el sentido de justicia nacen de un sentimiento de rechazo por lo injusto. Si no por un odio, sí por un desagrado y un fuerte coraje que motiva al caritativo a que, por ejemplo, eche a los mercaderes del templo y enfrente a sus grandes sacerdotes. No faltará un Caifás que lo combata y entregue al enemigo. Esta rabia es consustancial al amor, forma parte de este volumen de afectos que le son propios.

Termino manifestando mi beneplácito de que exista *Plenitud vital*, de Gabriela Hernández García, quien me obligó a releer a Joaquín Xirau i Palau. Espero haber despertado el interés de algunos de sus potenciales lectores. Ambos filósofos saben despertarnos del sueño para abrirnos las puertas a una vida bajo el cobijo del amor. Permítanme aplicarles esta aliteración de Ramón Llull: “Amado, en la prisión del amor nos tienes enamorados con tus amores”.⁴

³ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. de John Jay Allen. 1a. reimp. México, Rei, 1944. (Letras hispánicas) vol. I, cap. XLVII, p. 550.

⁴ Joaquín Xirau, *Obras*, p. 173.

Los silencios de la tradición

Esther Cohen

Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*.
Barcelona, Anthropos/Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2001.
(Biblioteca A. Conciencia, 42)

“**N**o existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”, escribe Walter Benjamin en su séptima tesis de filosofía de la historia. Y continúa: “Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro. Por lo tanto, el materialista histórico se distancia en la medida de lo posible. Considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo”. Se podría decir, con Benjamin, que es justamente éste el punto de vista desde donde Ana María Martínez de la Escalera aborda la historia de la filosofía occidental, desde la perspectiva de ese materialista histórico que se atreve a recordar y a contar lo que la historia no se ha atrevido a poner de manifiesto y lo que la tradición filosófica ha callado. Porque se trata de poner en cuestión cierta autonomía de la filosofía frente a las artes retóricas, haciendo hablar a esa tradición excluida que quedó enterrada hacia finales del siglo XVII. La barbarie está ahí, presente en este oscurecimiento del pasado que ha arrojado a la retórica fuera del dominio de la filosofía. Y es a esa misma barbarie a la que este libro responde dándole un espacio, recuperando para el discurso filosófico una tradición retórica que desde siempre formó parte de su racionalidad. Hay un denominador común que atraviesa este libro de principio a fin, y es precisamente esta lectura a contrapelo que hace violencia a lo que conocemos como filosofía occidental contemporánea, es esta peculiar perspectiva, lugar desde donde se observa el pasado, lo que le imprime ese sello de responsabilidad y justicia frente a la historia de la filosofía. Ana María pretende recuperar esos silencios de la tradición, leyendo de nueva cuenta a Dante y a Gracián, momentos singulares a partir de los cuales, como ella misma escribe, “La filosofía moderna tuvo su origen en esa modificación que significó que lo filosófico se enajenara de lo retórico, como en otro momento de lo teológico y lo científico” (p. 11).

Se trata, para ella, de recuperar las artes retóricas de la palabra para el bien de la filosofía contemporánea y ver en qué medida esta relación de “camaradería” entre filosofía y retórica que se mantuvo durante el Renacimiento y el barroco, fue interrumpida, podríamos decir, por la “barbarie” de una nueva racionalidad. Y para ello, es necesario detenerse en esos autores que de una u otra forma fueron el escenario de la fractura, no porque ellos lo hayan querido así, sino porque la crítica los colocó en ese otro lugar. La descalificación del Renacimiento como época significativa de la historia de la filosofía obliga a la autora a replantear algunos de los postulados del humanismo, que han sido pasados por alto por la crítica filosófica:

Hay que saber que [...] Sin el recurso a las operaciones retóricas tampoco sería posible sostener el principio de identidad y el principio del sujeto, que dan coherencia y unidad a lo dicho; ambos fundamentales para la edificación de la metafísica racionalista (que a decir de Heidegger es y ha sido, nuestra tradición filosófica). [...] sin el vocabulario con el que los autores posteriores a la Antigüedad armaron a sus seguidores, jamás esta tarea hubiera sido realizada. Me refiero al papel preponderante que adquieren las figuras retóricas en las obras de Nietzsche, en las que serían expuestas las contradicciones del principio de identidad, y donde se revelaría la condición alegórica del sujeto, es decir, como la representación sensible de una entidad ilusoria (p. 21).

Por todo ello, es necesario volver los ojos a Dante y ver hasta dónde su “filosofía de la palabra” presagiaba ya el pensamiento moderno, en qué medida sus virtudes retóricas parecían acercarse a las virtudes éticas y en qué sentido su recurso alegórico parece tener el propósito de tratar al lenguaje, o más bien al comportamiento del mismo, como si se tratase de comportamiento humano (p. 49). La lengua, en este sentido, no es un mero instrumento de comunicación sino un auténtico comportamiento comunitario y un valor adecuado a un sentido. Pasar el cepillo a contrapelo es volver a leer a Dante y al humanismo renacentista, sacando a la luz aquello que fue reducido a un simplón antropocentrismo para ponerlo al servicio de una filosofía que desconoce a sus antepasados o que, al límite, los ha abandonado en el olvido. Habrá que tender puentes con esta herencia, violentar a la crítica que ha pasado por alto el vínculo filosófico-retórico que se encuentra en el humanismo renacentista y, desde ahí, hacer hablar a una filosofía de la palabra a la que tanto debe la obra de nuestros pensadores contemporáneos, empezando por alguien como Nietzsche, quien marca el inicio de una nueva forma de concebir la filosofía.

Pero la herencia recuperada por este libro se extiende al siglo XVII, la deuda incluye a ese barroco que se presenta como un mundo de pluralidades

diferentes, en tensión y conflicto, aunque no necesariamente antagónicas. Y aquí, Gracián es la figura a la que Ana María dedica un segundo ensayo para rescatarlo del silencio, para proyectarlo hacia el siglo XX y hacerle, en él, justicia. Porque las artes retóricas en Gracián no son meros ejercicios estilísticos, “naderías”, como diría Borges, sino una verdadera puesta en cuestión de los usos mismos del lenguaje. De ahí la responsabilidad de la autora por asumir esta herencia vinculándola con la filosofía contemporánea, describiendo de manera minuciosa los aportes de un barroco, por lo menos desatendido. “La imagen de nosotros, entre el deber de sacar lecciones de la historia pasada y pensar al mismo tiempo, en un nuevo lenguaje, la singularidad de los acontecimientos nuevos, inéditos, es la imagen del compromiso barroco entre órdenes heterogéneos” (pp. 60-61). Y es este mismo principio el que parece regir la propia lectura de Ana María: encontrar en el vínculo con el pasado, el aliento de un lenguaje inédito para hablar el presente y significarlo. Gracián, íntegro representante del barroco, se preocupa por el problema de la verdad, pero para él, la verdad está siempre por llegar, y cuando llega, lo hace fuera de tiempo. En este mismo sentido, el escritor da la misma importancia a la verdad que a la expresión misma. ¡En cuántos aspectos, la lectura de este autor nos obliga a revisar la tradición filosófica, aprendiendo a escuchar esas voces del pasado sobre las que se construyen nuestras formas “inéditas” de leer el mundo! Porque la lectura es, para Gracián, el ejercicio del que emana el sentido, y así, puede haber engaño, quizá error, pero la interpretación pertenecerá a la naturaleza, a la vida, en tanto finalidad del lenguaje humano. Así, el engaño coexiste con el desengaño: ambos le pertenecen por igual a la vida y a la muerte de la lengua (p. 78). Qué tan cercano nos puede resultar Gracián, cuando leído a la luz de un filósofo como Nietzsche, y es efectivamente en la posibilidad de propiciar este encuentro en donde radica la justicia que ejerce la autora con plena responsabilidad filosófica. Lo heredado se pone al descubierto, Gracián y la filosofía contemporánea dialogan.

“La responsabilidad ante la comunidad, escribe la autora, exige que lo excluido regrese”. Por ello es importante poner en cuestión el archivo del que depende la tradición, releer la historia, en este caso de la filosofía, a contrapelo, respondiendo con una violencia de otro cuño a la violencia de la exclusión. Ana María Martínez de la Escalera cumple con su tarea entregándonos la minuciosa lectura de una “falta”, de dos ausencias en la historia de la filosofía contemporánea, sabiendo, sin embargo, que ninguna interpretación es total y para siempre, porque la interpretación es un fenómeno histórico y, como tal, sujeta al envejecimiento y a la muerte. Su lectura, sin embargo, logra transformar la “barbarie” del silencio en la civilización de la escritura.

Noticia sobre Kant

Crescenciano Grave

Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*.
Trad., est. introd., notas e índice analítico de Dulce María
Granja Castro. México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Un pensador clásico es aquel que, al exponer y construir su obra, fundamenta un modo de explicar el mundo y comprender al hombre: el ser del mundo y del hombre se estructura en una respuesta filosófica que recoge su acontecer histórico disponiéndolo hacia el porvenir. Un pensador clásico es un faro orientador imprescindible. Esta orientación, para los aventureros osados que navegan en las agitadas aguas del pensamiento, no implica necesariamente un seguimiento ortodoxo para arribar a puerto seguro; puede significar también una luz seductora a la que hay que derribar diluyéndola en el fondo oscuro del mar inmarcesible. Desde aquí, desde su presunto derrumbe, la obra clásica mostrará su carácter fortaleciendo su poder iluminador. En cualquier caso, ya sea considerado como vela cálida donde despejar el propio desconcierto o como foco de luminosidad ocultante de lo que ella misma no ve, la obra del pensador clásico es ineludible. En este sentido, la historia de la filosofía de los dos últimos siglos tiene en Kant a uno de sus pensadores clásicos indiscutibles.

La formación de una comunidad filosófica se apuntala, en buena medida, con la lectura y discusión de los clásicos. Conseguir que la filosofía hable español, logro del que, poco a poco y desde hace tiempo, se dan muestras notables en ambos lados del Atlántico, no sólo no está reñido sino que exige la apropiación, como recepción crítica, de los clásicos del pensamiento en otras lenguas.

La imagen del primer párrafo y la convicción del segundo vienen a cuento por el hecho de contar con una nueva traducción de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Y esto es un acontecimiento editorial; una noticia cuya valía no puede pasar inadvertida.

La *Crítica de la razón práctica* (1788) es, después de la *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787) y antes de la *Crítica del juicio* (1790), el segundo pilar del sistema crítico de Kant, es decir, del análisis de los intereses de la

razón. En la *Crítica de la razón práctica* se identifica a la razón, en tanto legislada desde la libertad, como respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? Las implicaciones de este asunto, desde el estilo en que es expuesto, su gestación y los temas que lo matizan y lo enriquecen, son tratados en el “Estudio introductorio” de Dulce María Granja Castro, la responsable de la traducción que no podemos sino celebrar. Granja Castro –dicho sea como reconocimiento mínimo a su trabajo– es una de nuestras académicas distinguidas en el estudio del pensamiento kantiano, así como una de sus más fervientes difusoras.

El estilo de Kant, como el de todo pensador filosófico, es indiscernible del contenido de su pensamiento al cual estructura como una unidad. Y la traductora pretende mantenerse fiel a esta estructura. No estamos aquí ante un estilo sutil o elegante, mucho menos ante una complacencia de la actual e insufrible exigencia de amenidad; el estilo de Kant es de una seriedad precisa, como corresponde a los asuntos tratados, y demanda atención y reflexión constante por parte de sus lectores. Así, evitando el engaño –por no decir fraude– de confundir claridad con simpleza, se presenta lo que Kant dice, tal y como lo dice, apelando a la responsabilidad de los lectores inteligentes. La claridad del pensamiento se consigue en la medida en que se logran pensar y decir problemas difíciles que, en este caso, atañen al significado de la acción moral.

La *Crítica de la razón práctica* investiga la capacidad racional de juicios universales y necesarios en su uso práctico. Aquí, dicho brevemente, se trata de establecer el concepto *a priori* que otorgue sentido a la experiencia moral. Este concepto es la libertad. La libertad legisla la voluntad como causa de sí misma.

La *Crítica de la razón práctica* –nos dice Dulce María Granja– es un examen crítico de la voluntad entendida [...] como razón práctica o razón aplicada a la conducta. Su tesis principal es que, si bien la razón práctica posee generalmente componentes o motivos impulsivos y emocionales, es posible que la razón guíe la conducta del ser humano sin el motivo originado en la fuerza variable y subjetiva de los impulsos encaminados a la obtención de placer. En otras palabras, la razón en sí misma es práctica, *i. e.*, es capaz de proporcionarnos motivos para obrar (pp. XIX-XX).

Al mostrar y desarrollar esto, Kant fundamenta el conocimiento de la ley moral como verdad referida a una causalidad libre que obliga a realizarla.

La traducción que Dulce María Granja nos ofrece de la *Crítica de la razón práctica* –edición, por cierto, acertadamente bilingüe alemán-español– es, que sepamos, la primera realizada en México directamente del idioma origi-

nal y se suma a las efectuadas en España —en 1913 por Manuel García Morente y en 2001 por Roberto Rodríguez Aramayo—, y en Argentina por José Rovira Armengol en 1961.

La labor de Dulce María Granja —no podía ser de otro modo— fue ardua:

La presente edición y traducción se inició hace muchos años con la recopilación de todas las diversas ediciones alemanas y sus numerosas traducciones a las distintas lenguas europeas. Enseguida procedí a iniciar la transcripción del texto original en sus antiguos caracteres góticos a los modernos caracteres latinos. El motivo determinante por el que comencé este trabajo es la admiración por el pensamiento de Kant y la convicción de que, a pesar de las modas, los grandes maestros son los que aún tienen mucho que enseñarnos (pp. XXXVII-XXXVIII).

Compartiendo plenamente la convicción de Granja Castro, nos atrevemos a augurarle a esta su traducción de la *Crítica de la razón práctica* llegar a constituirse en una clara referencia para que Kant continúe proporcionándonos motivos para pensar.

Réquiem para Gadamer

María Antonia González Valerio

Mi influencia en el mundo es mínima. En todos los círculos se me considera como alguien que ha señalado un camino. ¿Será aceptado? No parece ser así. En el siglo que viene, se me tratará simplemente como una figura del pensamiento del pasado. Lo tengo claro. ¿Y ahora? Soy un anacronismo viviente, pues, en realidad, no pertenezco ya a la actualidad, pero todavía estoy aquí.

Hans-Georg Gadamer

Gadamer ha muerto. Murió el 13 de marzo de 2002 en Heidelberg. Llega ahora el momento de recordarlo, de traerlo a la memoria y de hacerlo presente al lado de Mnemosyne, una de sus más queridas musas.

Recordar se traduce en este caso en la invocación de un nombre y al invocarlo pretendo abarcarlo todo, decirlo todo por entero, decirlo sí, pero impregnado de un tono de lamento. Decirlo todo, sin embargo, se revela como una empresa que clama antes que nada la escisión entre el hombre Gadamer y la obra que lleva a su lado el mismo nombre. La invocación, entonces, a fuerza de estar escindida se hace doble, se duplica.

De esta duplicación emerge primero el hombre, Hans-Georg Gadamer nacido el 11 de febrero de 1900 en Marburgo. Con la aurora del nuevo siglo nacía Gadamer mientras Nietzsche, adormecido, entregaba a la muerte sus últimos cantos.

Al nuevo siglo, Gadamer habría de vivirlo por entero, siendo su incesante testigo, más que su testigo su intérprete inacallado y multívoco; su mirada diversificada desde el principio penetró al siglo en sus aconteceres, en sus saberes, en sus artes y en sus historias. Interpretando siempre, desde esta muy concreta praxis, vivió Gadamer su vida y fraguó su obra toda. Se anuncia ya el nombre que emerge indefectiblemente al invocar al hombre Gadamer, como si la disociación propuesta fuese tan sólo un artificio. Ciertamente, Gadamer no puede pensarse sin el nombre que le acompaña siempre, hermenéutica, porque ésta, la hermenéutica, no disocia a la vida de la obra, ni al saber de la historia.

Así, Gadamer como nombre que designa un pensamiento queda circunscrito por aquello que designa, la hermenéutica. Y si queda circunscrito es porque al fundarla, este pensamiento intitulado Gadamer quedó absorbido por ella: la hermenéutica en ejecución (como se intitula el tomo IX de sus *Obras completas*).

La hermenéutica en ejecución es quizás la tesis que más evidencia la grandeza de la hermenéutica y el virtuosismo filosófico de Gadamer, ejecutado, principalmente en aquella obra que habría de convertirse en un texto imprescindible para la segunda mitad del siglo XX: *Verdad y método*.

Verdad y método, publicada en 1960, es considerada como la obra que funda la hermenéutica filosófica contemporánea. Fundar la hermenéutica con su *opus magnum* fue la gran hazaña de Gadamer, también su gran herencia, su inconmensurable herencia.

Sin temor a exagerar, es posible decir que la segunda mitad del siglo XX le pertenece a Gadamer por lo menos en lo que toca a la filosofía continental, puesto que ésta ha experimentado un “giro hermenéutico”, hasta devenir, la hermenéutica, la nueva *koíné* de la filosofía.

Tratar de decir en estas breves líneas qué es la hermenéutica es una empresa que linda en lo imposible. Por ello, en vez de ensayar una definición, me bastará con delinearla, acaso con sugerirla. En el mismo modo en que al nombre de Gadamer está unido el nombre “hermenéutica”, a ésta está unido el nombre “diálogo”. La hermenéutica gadameriana es esencialmente dialógica, al igual que el hombre Gadamer. Gadamer, como hombre, dialogó siempre y mucho con sus contemporáneos encontrando acuerdos y sin encontrarlos. Dialogó incluso con quien no se prestaba a ello (Derrida), con algunos de sus más mordaces críticos (Habermas), con quienes defienden otros proyectos hermenéuticos (Ricoeur). La conversación, dicen los que le conocieron, era lo que mejor hacía y se prestaba frecuentemente a ello concediendo infinidad de entrevistas.

En su obra dialogó profundamente con la historia de la filosofía. Sus interlocutores preferidos, o sus tres grandes haches como en algún lugar se refiere a ellos, fueron Hegel, Husserl y Heidegger, a quienes dedicó buena parte de su obra. Y al decir Heidegger nos encontramos ahora con otro de los nombres que se asocian inevitablemente al nombre Gadamer, inevitablemente quiere decir en este caso también excesivamente.

El hombre Gadamer desarrolló su obra bajo la mirada escrutadora y descalificadora de Heidegger. Gadamer relata que escribir le era una tarea difícil porque sentía que Heidegger lo miraba por encima del hombro. Sin embargo, Gadamer habría de apegarse a su maestro, habría de escucharle y seguirle en la vida y en la obra. La obra de Gadamer surgiría colmada toda ella de pensamiento heideggeriano. Heidegger en Gadamer como surgimiento, como ori-

gen, pero definitivamente no como punto de llegada. Los caminos se entrecruzan; la distancia, no obstante, es innegable.

Gadamer habría de proseguir por su cuenta su hermenéutico camino, estableciendo una diferencia fundamental con Heidegger, en palabras de Gadamer: la mirada sobre Grecia, concretamente sobre Platón. La enconada crítica heideggeriana no encuentra eco en el pensamiento de Gadamer.

Sin encono, ni nietzscheano ni heideggeriano, así es como procede el hermenéutico diálogo gadameriano que se ejecuta al escribir *Verdad y método*, donde Gadamer funda una racionalidad comprensiva y crítica (los términos no están contrapuestos), una racionalidad que pretende escuchar al otro sin descalificar ni anular, mas eso no implica la ausencia de confrontación con la tradición filosófica. Sólo que la confrontación en Gadamer es también integración, confronta para integrar ciertas partes, ciertas perspectivas de la historia de la filosofía. Integra porque reconoce hermenéuticamente que la historia de la filosofía no es homogénea, que para cada Kant o Hegel subjetivista, existe también un Kant o un Hegel no subjetivista, y así sucesivamente. Ésa es quizás una de las grandes virtudes de la hermenéutica gadameriana, ser una racionalidad que no se sabe sola, que se reconoce en la historia y en su diálogo con esa historia. Sabe, pues, que sólo puede surgir del diálogo y como diálogo, sin pretender salir triunfadora en el juego, el alma de la hermenéutica, ha dicho Gadamer, consiste en reconocer la posibilidad de que el otro tenga razón.

La hermenéutica emerge, entonces, como proceder filosófico (que reconoce siempre sus procedencias), como método, no en el sentido de metodología sino de camino, que al dialogar interpretando y comprendiendo descubre la verdad: verdad y método, porque no hay ningún método que agote la verdad. Así, de lo que trata la hermenéutica, en última instancia, es de la plurivocidad.

Pluralidad que se refleja al interior de la propia hermenéutica, tan ecléctica, pero también en su devenir en hermenéuticas, porque no cierra caminos ni posibilidades, sino que los abre. Apertura que se transforma en herencia; por un lado, atraviesa casi todos los discursos filosóficos contemporáneos, por otro, se incorpora a otras áreas del saber transformándose y transformándolas (por ejemplo, a la teoría literaria, a la historia, a la teoría del derecho, a la teología, a la sociología, a la ciencia política, etcétera). Ésa es la herencia gadameriana.

Y al hablar de herencia regreso ahora al recuerdo de quien ha partido. El eco del nombre Gadamer resuena desde la distancia, resuena en tantas palabras, en tantos nombres, en tantos discursos. ¿Cómo recordar con un tono de lamento y de ausencia a quien no ha partido?

Abstracts

“Politics, Justice, Education” (Manuel-Reyes Mate). This essays deals with one basic question: ¿how to educate in politics and justice, conceiving them not as politization but as a responsible exercise of the human being that does not renounce to reason nor to moral in the construction of public life? In order to answer this question I analyze, in the first place, the modern conception of policy, justice and education and, in the second place, I propose another way of understanding them jointly.

“Philosophy of the Boundary or Thinking in Vertigo” (Blanca Solares). Philosophy of the Boundary by Eugenio Trías, rather than suggesting a new “episteme”, constitutes at present, a wide horizon in which the notion of “boundary” is remarked as a figure of the tragic dimension of existence. This book seeks to understand the Being as “boundary”. A Being who finds his roots in the “questioning astonishment”, on one side, and in the “rationale of his freedom” on the other.

“Is ‘the Given’ Relevant for Justification?” (Jorge Ornelas Bernal). My purpose in this essay is to bring to light the role played by experience in the justification process of empirical knowledge. Contemporary debate is dominated by two antagonistic sides: on one extreme we have the foundationalist empiricists for whom experience, the Given, is the epistemic foundation of all knowledge; and on the other extreme we have the coherentists who reject that experience has any room in the justification process. This paper attempts to present an alternative model of justification that gathers the virtues of both sides.

“Death as the last Emotion” (Agustín González Gallego). Life is always intermixed with death, it is never pure. Death is pure. Death doesn’t need life. it

is its absence. To know that we are going to die implies to insert death in our own life. This absence-presence of death is what eventuates the symbolical play. This represents death from several fronts: the scientific, the cultural the philosophical. From the latter, death is thought as the only thing we have: this life.

“Russell and Wittgenstein: on Contradictions and Paradoxes” (Alejandro Tomasini). *In this essay I present and contrast Bertrand Russell’s and Ludwig Wittgenstein’s views on the subject of paradoxes and try to show how and why, from Wittgenstein’s perspective, the difficulties that contradictions raise are rather pseudo-problems and, accordingly, what we need to get rid of them is not a theory but a grammatical analysis of the concepts involved.*

“Two Varieties of Semantic Skepticism” (Plinio Junqueira Smith). *The author distinguishes and compares two varieties of semantic skepticism. The first one, called scientific, is found in W. O. Quine’s intention of accounting for language —conveniently organized in purely extensional terms— as a complex of dispositions in verbal behavior. The second variety is present, according to this paper, in the Wittgensteinian problematic of following a rule. The author sustains that the basic weakness of the latter variety lies in its being based on a problematic theory —such as behaviorism; additionally, scientific semantic skepticism is open to the criticism that it cannot account of the normative aspect of linguistic practices.*

“Universability and Aplicability of Mathematics in Wittgenstein and Logicistic Empiricism” (Axel Arturo Barceló Aspeitia). *This paper studies the notions of universality and applicability of mathematics in the writings of Wittgenstein’s middle period. Against a common opinion, the author argues that mathematics is not a science of the most abstract and general. By focusing on the notion of grammar in Philosophical observations and Philosophical grammar, the author holds that one can account for the use of mathematics in extra mathematical contexts without resorting to what he calls the myth of universality.*

“The Anti-Platonism of Wittgenstein’s *Tractatus*” (Sílvio Pinto). *This essay presents the framework of the early Wittgenstein’s philosophy of mathematics. The author shows how, by conceiving mathematical equations and tautologies as rules for the use of signs, the early Wittgenstein did not require postulating, or inventing, mathematical objects in order to explain the objective character of mathematical discourse.*

Colaboradores

Axel Arturo Barceló Aspeitia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Indiana, Estados Unidos. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM. Ha publicado diversos artículos tanto de divulgación como de investigación especializada, así como varios capítulos en libros colectivos. Sus áreas de investigación son: lógica, filosofía del lenguaje y filosofía de las matemáticas.

Esther Cohen. Doctora en Filosofía, con especialización en semiótica, por la Universidad de Bolonia, Italia. Investigadora titular B de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Sus áreas de interés incluyen: problemas de la alteridad, y acerca de la memoria y la escritura. Es autora de libros como *Ulises o la vida de la crítica cotidiana* (1983); *La palabra inconclusa* (1992) y *El silencio del nombre* (1999). También ha publicado más de 30 ensayos en libros y revistas especializadas.

Alberto Constante. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, especialista en filosofía griega y contemporánea, particularmente en la filosofía de Heidegger y Foucault. Ha publicado *Un funesto deseo de luz, La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad), La obscenidad de lo transparente, El pensar de la errancia, El retorno al fundamento del pensar, Martín Heidegger,* y el *Menor infractor (relato de un olvido)*. Actualmente tiene en prensa *Heidegger, en el camino del pensar*.

Agustín González Gallego. Catedrático de Antropología filosófica y Filosofía de la cultura, profesor visitante en varias universidades. Ha publicado numerosos artículos y varios libros, entre estos últimos se encuentran, *Hobbes o la racionalidad del poder, Locke, empirismo y antropología, El orden de lo humano, El hombre como divina ausencia,* entre otros. En la actualidad es

presidente de la División de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Barcelona.

María Antonia González Valerio. Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza su tesis de Maestría en Filosofía en la misma institución sobre temas de estética y hermenéutica. Imparte la asignatura de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado varios artículos de difusión sobre temas de diálogo y política, entre otros; así como diversas traducciones de ensayos del francés al español y del inglés al español. Áreas de interés: estética y hermenéutica.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación cultural, es autor de los libros *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin y Nietzsche y Heidegger*.

Plinio Junqueira Smith. Doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo, Brasil. Realizó estudios de posdoctorado en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Ha sido profesor del departamento de filosofía de la Universidad Federal del Paraná y colaborador del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Federal de San Carlos, Brasil. Sus áreas de interés incluyen: escepticismo, epistemología, filosofía de la mente y del lenguaje. Ha publicado los libros: *O que é Ceticismo* (1992); *O ceticismo de Hume* (1995) y *Ceticismo filosófico* (2000), así como artículos en revistas especializadas internacionales.

Manuel-Reyes Mate. Realizó sus estudios en París, Roma, Münster in Westfallen y Madrid. Es profesor-investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Miembro fundador del Instituto de Filosofía del CSIC y su director desde 1990 hasta 1998. Dirige el proyecto “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía” y es el investigador principal del proyecto “La filosofía después del holocausto”. Pertenece al Conseil Scientifique del College International de Philosophie, de París. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y varios capítulos en libros colectivos. Asimismo es autor de numerosos libros, entre los que se encuentran: *Modernidad, razón y religión*, *La razón de los vencidos*, *El destino de la racionalidad occidental*, *Memoria de Occidente*, *Heidegger y el judaísmo*, *De Atenas a Jerusalén*. *Pensadores judíos modernos*.

Jorge Ornelas Bernal. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha cursado la Maestría en Filosofía en la misma institución,

en el área de epistemología, y ha sido becario de investigación en la Universidad de Salamanca, España. Asimismo, ha participado en diversos proyectos colectivos de investigación del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), entre ellos: “Problemas epistemológicos y morales de la tradición ilustrada” y “Problemas del yo en la recepción kantiana contemporánea”. Ha publicado reseñas y artículos en revistas especializadas.

María Rosa Palazón. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora. Es también investigadora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma institución. Además de varios artículos, ha publicado *Bertrand Russell empirista, Reflexiones sobre estética a partir de André Breton* y *Filosofía de la historia*.

Silvio Pinto. Doctor en Filosofía por la Universidad de Londres, Inglaterra. Profesor de Filosofía del lenguaje y Epistemología en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos desde 2000. Obtuvo una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (1998-2000). El título de doctor lo obtuvo con una tesis sobre la filosofía de la matemática de Ludwig Wittgenstein. Sus intereses se concentran en la filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, epistemología y filosofía de las matemáticas.

Blanca Solares. Doctora en Filosofía y Sociología por la Universidad de Fráncfort, Alemania. Está adscrita al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, donde desarrolla la línea de investigación “Cultura y procesos de simbolización”. Imparte clases en las facultades de Ciencias Políticas y Sociales y en Filosofía y Letras, donde coordina el diplomado “Análisis del mito”. Entre sus publicaciones destacan: *Tu cabello de oro Margarethe. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad* (1995), *El síndrome Habermas* (1997), *Los lenguajes del símbolo* (coord., 2001) y *El dios andrógino. La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés* (2002).

Alejandro Tomasini. Doctor en Filosofía por la Universidad de Varsovia. Investigador titular B de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Además de numerosos artículos en revistas especializadas ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein, Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas, Filosofía de la religión, Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana, Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*.

Luis Villoro. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma institución. Pertenece al Colegio Nacional y es también Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Ha recibido el Premio Nacional en Ciencias Sociales, Historia y Filosofía y el Premio Universidad Nacional en el área de Investigación en Humanidades. Entre sus libros cabe destacar *Los grandes momentos del indigenismo en México*, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, *Crear, saber y conocer*, *El pensamiento moderno* y *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*.

A nuestros colaboradores:

1. La *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría* publicará bajo dictamen ensayos y artículos de investigación en los que se discuta con rigor y claridad una determinada problemática filosófica; de la misma forma publicará reseñas bibliográficas y notas, así como discusiones sobre temas o textos abordados en cualquier entrega anterior de la revista.

2. Las colaboraciones para la revista deberán enviarse al Consejo de Redacción, por duplicado y con copia electrónica en disco de 3.5" (letra tipo courier de 12 puntos en texto principal y de 10 en las notas; archivos con extensión <*.doc> o <*.rtf>). Los datos del autor deberán anexarse sólo en sobre cerrado, y deberán incluir una breve descripción curricular (grado académico, institución en la que se obtuvo, institución en que se labora, principales publicaciones, líneas de investigación y otros que el autor considere relevantes), así como datos de localización (domicilio, teléfono, fax, correo electrónico).

3. En caso de ser aceptada una contribución, el autor entregará al Comité de Redacción un breve resumen (*abstract*) de la misma, junto con su traducción al idioma inglés.

4. Las citas y referencias deberán incluir la información completa de los textos citados: autor, título y subtítulo (si es el caso), traductor (si es el caso), lugar de edición, editorial, fecha de edición y páginas o secciones citadas. Las citas de revistas deberán incluir los siguientes datos: autor, título del artículo, nombre de la revista, número y volumen (si es el caso), lugar de edición, fecha de publicación y páginas citadas.

5. El Comité de Redacción considerará para su publicación en las secciones de Discusión y Reseñas y notas, textos con una extensión no mayor de diez cuartillas.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en septiembre de 2002 en los talleres de Grupo Edición S. A. de C. V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía y formación estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.