

EPISTEMENS
REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA

VOLUMEN 9

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
Nº 3
1989

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Episteme NS/revista del Instituto de Filosofía - Vol. 9 N° 3
(Septiembre-Diciembre, 1989) - Caracas: Ediciones
de la Facultad de Humanidades y Educación, 1989.

v. / 22 cm.

3 veces al año

Continúa: Episteme

Título de cubierta

Director-fundador: 1981 - Juan David García Bacca

Director: 1989 - Vincenzo P. Lo Monaco

Los números de Episteme NS salen alternos dedicados a
temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (serie
Azul) y de Lógica y Filosofía de las Ciencias (Serie
Roja).

ISSN: 07984-4324

I. Filosofía- Publicaciones periódicas

Depósito Legal: lf. 83-2521

*A Luis Romero Yáñez-Barnuevo
In memoriam*

Esta revista se publica con financiamiento del Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela

EPISTEME NS

VOL. 9, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 1989 N° 3

	Págs.
Artículos	
<i>E. de Bustos:</i> Sobre la observancia de reglas lingüísticas.....	9
<i>U. Moulines:</i> ¿Qué es la Filosofía?.....	23
<i>J. Roetti:</i> Apuntes preliminares sobre diálogo crítico y lógica (I parte)..	41
<i>E. Tugendhat:</i> La filosofía analítica	99
 Notas y Discusiones	
<i>J. H. Martin:</i> Ética y análisis en <i>Principia Ethica</i>	109
 Documentos	
<i>E. H. Battistella:</i> Luis Romero: Esprit de Finesse	119
<i>J. Nuño:</i> Luis Romero, In Memoriam	121
 Recensiones	
<i>E. H. Battistella</i> AA. VV: Antología de la lógica en América Latina.	125
<i>P. Caraballo</i> J. Losec: Filosofía de la ciencia e investigación histórica.	126
 Miscelánea.....	131
 Libros Recibidos	135

	Artículos
4	E. de Bustos: Sobre la observancia de reglas lingüísticas
23	U. Mautner: ¿Qué es la Filosofía?
41	J. Kocik: Apuntes preliminares sobre diálogo crítico y lógica (I parte)
69	E. Tugendhat: La filosofía analítica
	Notas y Discusiones
109	J. H. Martin: Ética y análisis en Principia Ethica
	Documentos
119	E. H. Balfanz: Luis Romero: Esprit de Finesse
131	J. Nuño: Luis Romero, In Memoriam
	Reseñas
135	E. H. Balfanz: AA. VV.: Antología de la lógica en América Latina
136	F. Canballo: J. Losco: Filosofía de la ciencia e investigación histórica
137	Miscelánea
138	Libros Recibidos

ARTÍCULOS

EDUARDO DE BUSTOS GUADAÑO

Sobre la observancia de reglas lingüísticas: N. Chomsky vs L. Wittgenstein S. Kripke

O. Reglas lingüísticas y reglas de uso lingüístico

No es fácil trazar una distinción precisa (un conjunto de características definitorias) entre las reglas para la utilización apropiada o correcta del lenguaje, y las reglas lingüísticas sin más. Sin embargo, es una distinción que parece intuitivamente inmediata, en el sentido de que todos podemos pensar casos en que tal distinción resulta patente. Por ejemplo, todos sabemos que es una regla de la lengua española (y de otras muchas) que el predicado de una oración ha de concordar en el número y la persona con el sujeto de la oración, de tal modo que se viola la regla si se profiere 'Queda clausurados los congresos'. Pero resulta una violación muy diferente proferir 'Queda clausurado el congreso', cuando lo que se pretende es declarar su inicio. La utilización de esta expresión lingüística es inapropiada o incorrecta en un sentido muy distinto al del ejemplo de la falta de concordancia que se mencionaba.

Una forma rápida de zanjar la cuestión podría ser la siguiente: las reglas lingüísticas son reglas que regulan la combinatoria de las expresiones de una lengua. Son reglas que establecen qué tipos de expresiones se pueden formar, especificando por tanto la estructura de esa lengua. La violación de tales reglas da como resultado una conducta que es lingüísticamente incorrecta en el siguiente sentido: no produce una expresión gramatical de la lengua. De alguien que incurra en una de estas violaciones se puede decir justificadamente que no está hablando la lengua en cuestión. De alguien que no haga correctamente las concordancias previstas por las reglas entre el sujeto y el predicado de una oración se puede afirmar que no habla en español.

Por el contrario, las reglas del uso lingüístico hacen referencia a otro tipo de combinatoria, si es que se puede denominar así, la que establece en qué ocasiones son adecuadas las preferencias lingüísticas. Adecuadas en el doble sentido de (1) expresar adecuadamente las intenciones del

hablante (la intención de decir X, en particular) y (2) facilitar una interpretación correcta de esas expresiones. La combinatoria determinada por este tipo de reglas no es, por tanto, una combinatoria interna a la lengua (en el sentido de establecer relaciones entre expresiones lingüísticas), sino externa, en el sentido de establecer conexiones entre entidades lingüísticas y extralingüísticas. Las entidades lingüísticas consisten en preferencias lingüísticas, las entidades observables que son la materia prima del lingüista y del filósofo del lenguaje. En cambio, las extralingüísticas están conformadas por objetos, hechos, situaciones, contextos, o como se los prefiera denominar, e interesan seguramente tanto al filósofo del lenguaje como al psicólogo o al sociólogo.

La violación de esta segunda combinatoria, externa, produce consecuencias muy diferentes de las que causa la violación de las reglas lingüísticas. Tales consecuencias son de muy diferentes clases, como han destacado los filósofos del lenguaje (p. ej. J. L. Austin), pero en cualquier caso no se podrá afirmar que quien incurre en una violación de esta índole no habla, o deja de hablar, la lengua en cuestión. Volviendo al ejemplo utilizado, la preferencia de 'queda clausurado el congreso' es una preferencia estructuralmente correcta, internamente irreprochable, pero inapropiada para inaugurar un congreso.

En la discusión que sigue vamos a partir de dos supuestos de idealización: en primer lugar, el de que las teorías semántica y pragmática contemporáneas describen efectivamente los conjuntos de reglas de uso lingüístico en el sentido anteriormente mencionado, esto es, las reglas que regulan las relaciones de propiedad o adecuación entre las preferencias lingüísticas y las entidades extralingüísticas. Aunque estas teorías distan mucho de ser homogéneas, u homogéneamente interpretadas, el supuesto no es excesivo si se tiene en cuenta que se introduce *more argument*, y no conlleva ninguna aseveración sobre su contenido.

Otro tanto ocurre con el segundo supuesto asumido, que la teoría lingüística generativa, en los diferentes sabores en que viene servida en la actualidad, constituye una descripción de las reglas lingüísticas en el primer sentido, interno, que se mencionó anteriormente.

Una consecuencia que es preciso extraer, si se quiere respetar la distinción expuesta, es que las competencias correspondientes, las que habilitan para el uso de uno y otro tipo de reglas, son en principio diferentes, y por tanto diferenciables con arreglo a determinados criterios. N. Chomsky se refirió a esta consecuencia al afirmar "*que lo que llamamos vagamente 'el conocimiento del lenguaje' involucra, en primer término, el conocimiento de la gramática; y que de hecho el lenguaje es un*

concepto derivado y tal vez no muy interesante. He sugerido además otros sistemas cognoscitivos que interactúan con la gramática: sistemas conceptuales con propiedades específicas y principios organizativos que pueden ser muy distintos de la facultad lingüística 'computacional'. La competencia pragmática pudiera ser un sistema cognoscitivo distinto de la competencia gramatical y con una estructura diferente". (N. Chomsky, 1980, pág. 99 de la ed. en español). Asimismo, si admitimos que la propia noción de competencia depende de la de observancia de una regla, concluiremos que observar o seguir uno u otro tipo de reglas resulta algo diferente. Una cosa será observar las reglas 'gramaticales' (en sentido amplio, no técnico), y otra diferente seguir las reglas para el empleo adecuado de las expresiones, adecuado en cuanto a su aplicación para conseguir nuestros fines comunicativos. Igualmente, si deseamos dar el paso de atribuir conocimiento de reglas a quien es competente en una lengua y en su uso, será forzoso distinguir entre la atribución de conocimiento lingüístico en el sentido gramatical, y atribución de conocimiento del uso de la lengua.

Teniendo presente la concepción wittgenstiana de lo que es la observancia de reglas, se puede uno preguntar las razones de introducir tales distinciones. Al fin y al cabo, la paradoja que Wittgenstein planteó y su 'solución escéptica', parecen afectar a la observancia de reglas en general, sean éstas de la índole que sean. Así, si bien fueron ilustradas con ejemplos pertenecientes al segundo tipo, externo (reglas de la aplicación de términos que designan funciones matemáticas o sensaciones), también pueden poner en cuestión las pertenecientes al primer tipo, las reglas estrictamente gramaticales.

Ahora bien, es necesario introducir este tipo de distinciones si se quiere respetar el marco de la concepción en que N. Chomsky (1986) rechaza la solución wittgensteniana a la paradoja sobre el seguimiento de reglas. Puesto que a N. Chomsky le interesa primariamente lo que la concepción wittgensteniana pueda implicar acerca del conocimiento de la gramática, y secundariamente lo que pueda suponer acerca de otros 'módulos' cognitivos, o acerca del conocimiento en general. Y sabido es que N. Chomsky tiene una concepción particular acerca de lo que supone que un hablante/oyente tenga conocimiento de su lengua materna, conocimiento que no encaja en las divisiones tradicionales de la epistemología contemporánea. L. Wittgenstein nunca consideró en concreto el conocimiento gramatical (ni en el sentido chomskiano ni en otro) como un conocimiento al que se aplicara paradigmáticamente su concepción sobre lo que es seguir una regla, aunque en sus obras se pueden hallar numerosos ejemplos de conocimiento en que es preciso combinar el conocimiento lingüístico con 'otros sistemas conceptuales', como por ejemplo en el caso de la aplicación de términos. Pero las

consecuencias de la concepción wittgensteniana son más generales de lo que se podría suponer por la índole de los ejemplos utilizados por él. Afectan en general a la naturaleza de las explicaciones de la conducta en general, y de la lingüística en particular, y es en esa medida en que N. Chomsky deseó considerarla. Por tanto, la discusión se ha de situar no en los ejemplos suscitados por el propio Wittgenstein, sino en la concepción chomskiana de lo que es conocimiento gramatical y su relación con la observancia de reglas.

1. Las reglas y su función explicativa en lingüística

N. Chomsky, en su análisis de lo que comporta la utilización de reglas, distingue entre su utilización normal, en la vida cotidiana, y su uso por parte de los científicos como recurso explicativo. En nuestra conducta habitual, la atribución de reglas a los demás, la atribución de observancia de reglas mediante la conducta, tiene al menos dos funciones: en primer lugar, una función cognitiva, esto es, una función que nos permite comprender la conducta de nuestros congéneres. En segundo lugar, la atribución de reglas tiene una función social, nos permite prever la conducta de los demás y, en este sentido, ordenar nuestra propia acción con respecto a esa previsión. Ambas funciones no son autónomas, sino que están íntimamente relacionadas.

Por otro lado, en cuanto científicos, tratamos de describir o explicar la conducta de los individuos (o de los fenómenos naturales, para lo que es el caso) apelando a sistemas de reglas. En primer lugar, suponemos que la descripción en términos de reglas capta adecuadamente el significado de la conducta, aunque esa descripción puede expresarse en diferentes niveles de abstracción, de detalle, etc. En segundo lugar, suponemos que la conexión entre la regla y la conducta es de tal naturaleza que permite explicar ésta. No es necesario precisar en este momento si hay que entender tal conexión como causal, o si hay que entender la causalidad en un sentido no ortodoxo para dar cuenta de la conexión entre la regla y el hecho que presuntamente explica.

Como se puede colegir fácilmente, la distinción entre las funciones comunes y especializadas de la atribución de reglas no son tan lejanas como pudiera parecer. En concreto, se puede argumentar que comprender no es sino una forma de referirse a la captación del significado, por lo menos en lo que atañe a la conducta humana. Y prever un comportamiento parece requerir por su parte la postulación de una conexión entre la regla y la conducta que legitime esa predicción. Es posible que la diferencia sea por tanto de grado más que de naturaleza,

que las técnicas empleadas por el científico para la averiguación del significado de las acciones y su inclusión en sistemas de reglas no sean sino un refinamiento de los procedimientos cotidianos mediante los cuales logramos entender la estructura social en la que vivimos y encajar nuestra propia conducta en ella. Así pareció entenderlo N. Chomsky, puesto que su rechazo de la solución de Wittgenstein abarca tanto a una como a otra dimensión. En cuanto a la vida cotidiana, Chomsky consideró que la hipótesis de Wittgenstein sobre la forma en que atribuimos reglas no es ni siquiera descriptivamente adecuada, dejando fuera muchos casos intuitivamente claros. En cuanto a la práctica científica, según Chomsky, la concepción wittgensteniana no sólo es descriptivamente incorrecta, sino que ni siquiera da cuenta de los más básicos mecanismos explicativos empleados por los científicos.

En la lingüística, la actividad paradigmática del científico es precisamente la postulación de reglas. Las gramáticas propuestas por el lingüista para explicar aspectos de la conducta lingüística de los hablantes/oyentes de una lengua no son sino sistemas de reglas ideados por el lingüista para dar cuenta de sus propiedades. La noción de regla ocupa pues un lugar central en la lingüística, de tal modo que la concepción wittgensteniana afecta a los propios fundamentos de la disciplina, independientemente del paradigma que se suscriba. No obstante, conviene señalar en particular cuáles son las principales concepciones metodológicas y epistemológicas chomskianas, pues son ellas las que resultan particularmente afectadas por las consecuencias de las tesis de Wittgenstein sobre la observancia y atribución de reglas. Aunque, como es natural, Wittgenstein jamás se ocupara de la lingüística generativa, ésta parece constituir una teoría que trata de proporcionar explicaciones que quedan específicamente excluidas por las tesis del filósofo vienés. La lingüística generativa, en su versión chomskiana, parece ilustrar todas las falacias y errores que Wittgenstein trató de prescribir en filosofía.

2. Las críticas de N. Chomsky a la concepción wittgensteniana

En su discusión sobre la concepción wittgensteniana sobre la observancia de reglas, N. Chomsky se basa en el análisis de S. Kripke (1982), y no en los propios textos de Wittgenstein, pero ello no introduce alteraciones importantes, puesto que sus objeciones son de tipo general, y van más allá de la simple exégesis textual.

Para Chomsky, el problema importante que plantea Wittgenstein es

el de la legitimidad de la atribución, y no en la presunta necesidad de dotar de fundamentación a la observancia de reglas. De hecho, Chomsky no cree que sea necesario dar una respuesta a las dudas del escéptico wittgensteniano. Es posible que mi conducta infradetermine la presunta regla que creo estar siguiendo y que, en realidad, esté siguiendo R' y no R, pero ello puede no ser sino el resultado de mi constitución: "*Sé que $27 + 5 = 32$, que esto es una mesa, que en una determinada oración un pronombre no puede depender referencialmente de un sintagma nominal determinado, y así sucesivamente, como consecuencia de conocer reglas que sigo (o que no sigo por alguna razón, quizás por elección, dando entonces respuestas erróneas). Pero carezco de fundamentación para mi conocimiento, en un sentido general del término, y no tengo razones para seguir las reglas, me limito a hacerlo*" (1986, págs. 248-9 de la edición en español). Luego da lo mismo si mi aplicación de una regla supone o no un 'salto en el vacío' en ese sentido. No existen reglas más básicas sobre las que fundamentar o justificar el seguimiento de reglas: el único hecho básico es la propia constitución biológica del ser humano, pero la existencia de tal constitución no garantiza una fundamentación en el sentido requerido por el escéptico ideado por Wittgenstein.

Ahora bien, el problema para el lingüista se plantea a la hora de atribuir observancia de reglas: en cuanto teórico, el lingüista ha de disponer de procedimientos para justificar sus atribuciones de reglas a los hablantes de una lengua. En particular, teniendo en cuenta el hecho de que los sistemas de reglas pueden ser extensionalmente equivalentes, ha de poder disponer de criterios que le permitan escoger entre uno y otro sistema de reglas. En realidad, su problema no es sino una versión especializada de los problemas de la atribución, y justificación de esa atribución, de reglas en la conducta cotidiana. Según Chomsky la atribución y justificación no se ajustan a lo prescrito por la concepción de Wittgenstein. Según ésta (en la versión de Chomsky), es preciso que se den dos condiciones para que la atribución de R a X esté justificada: (a) que X se comporte del modo en que se prevé al atribuirle R; en su versión disposicionalista: "*si proporciona las respuestas que yo estoy inclinado a dar*" (ibid. ... pág. 249). Por otro lado, es preciso (b) que tal atribución suponga una 'introducción' en la comunidad a que pertenece el atribuyente. Ello es así porque "*la comunidad atribuye un concepto (una regla) a un individuo en la medida en que él (o ella) se adecuan a la conducta de la comunidad, a su "forma de vida" ... la atribución de la conducta consistente en seguir una regla exige la referencia a las prácticas de una comunidad, por lo que no puede haber "lenguaje privado"*" (ibid, pág. 249). En consecuencia, esta concepción contradice directamente el supuesto metodológico individualista de la

lingüística generativa. De acuerdo con ese supuesto, la atribución de reglas lingüísticas a un individuo (aunque sea un individuo abstracto como el hablante/oyente ideal) es independiente de su pertenencia a una comunidad de hablantes de la misma lengua. En ese sentido, la metodología generativa no excluye, como lo hace la concepción wittgensteniana, la posibilidad de un lenguaje privado. En la concepción de Wittgenstein, la posibilidad del lenguaje privado está excluida porque se viola tanto la condición (a) como la (b) sobre la atribución de reglas: por una parte, no existen, *ex hypothesi*, miembros de una comunidad con los que la conducta de X coincidiría (puesto que X habla un lenguaje privado) y, por tanto, no sería posible a *fortiori* la incorporación a ninguna comunidad.

Ahora bien, según Chomsky, las condiciones de Wittgenstein no consiguen dar cuenta de casos normales en que intuitivamente consideramos justificada la atribución de reglas; 'normales' en el sentido de no ser atribuciones paradigmáticas en las discusiones filosóficas (como la aplicación de conceptos). Por ejemplo, considérense los siguientes pares de oraciones:

- I. 1 *Habían muchas personas
2 Había muchas personas

- II. 1 *La dijo que viniera
2 Le dijo que viniera

Según Chomsky, cuando oímos a alguien proferir I.1 ó II.1, le atribuimos reglas, no obstante no ser enunciados que, como hablantes de español, utilizaríamos nosotros. Las reglas que le atribuimos son diferentes de las nuestras y, en ese sentido, siempre según Chomsky, no los 'introducimos en nuestra comunidad', ni pensamos que compartan nuestra 'forma de vida' (lingüística, se entiende). Lo mismo se puede decir en el caso (típicamente discutido por filósofos) de la aplicación de conceptos (de términos lingüísticos, para lo que nos interesa). Chomsky se refiere al término 'lívido' que, para él, era equivalente en un principio a 'ruborizado' o 'enrojecido' hasta que se convirtió en un término similar a 'pálido'. Su conducta, de acuerdo con su interpretación, se hubiera podido explicar en términos de reglas del siguiente modo: al comienzo de su aprendizaje lingüístico seguía una regla, que más tarde cambió por otra. En todos estos casos, en fin, la atribución de reglas parece justificada, no obstante violarse las condiciones que impone la concepción wittgensteniana: no nos sentimos inclinados (dispuestos) a dar las respuestas que observamos, ni dicha atribución supone una

incorporación a nuestra comunidad. Es más, la práctica de atribuir reglas parece especialmente adecuada cuando la conducta observada no coincide con la que nosotros exhibiríamos: "lo normal es atribuir conceptos diferentes de los nuestros a los niños y a los extranjeros, o a los hablantes de otras lenguas. En el caso más-quas, como hablantes del juego lingüístico normal, atribuiríamos a la gente uno u otro concepto mediante la inspección de su conducta, aunque en un caso sus respuestas no estuvieran de acuerdo con las nuestras. Puede plantearse un problema sobre cómo lo hacemos, pero existen pocas dudas de que lo hacemos". (ibid. pág. 252). Por eso rechaza N. Chomsky el esbozo de argumentación que figura en el parágrafo 202 de las Investigaciones (1953): aunque la premisa sea correcta, puesto que efectivamente pensar que se sigue una regla no es lo mismo que seguirla, no se sigue la conclusión, la imposibilidad de observar una regla de forma privada. De acuerdo con el análisis de Chomsky, el argumento de Wittgenstein parece requerir una premisa intermedia: se obedece una regla de forma privada si y sólo si se piensa que se obedece una regla de forma privada. Esa es la premisa que N. Chomsky no admite, puesto que sostiene que obedecer una regla de forma privada es independiente de pensar que se sigue una regla. Se puede dar el caso de que alguien obedezca una regla privadamente, pero que no crea que siga una regla. Pero entonces, ¿qué significa 'de forma privada'? Chomsky piensa que el caso de Robinson Crusoe, traído a colación por S. Kripke (en realidad suscitado por A. J. Ayer (1966)), viola el paradigma wittgensteniano de seguir una regla. En primer lugar, supone, como Kripke, que el hecho de estar aislado excluye a R. Crusoe de cualquier comunidad (supuesto discutible), aunque la cuestión es la de si, como observadores ajenos, lo podemos 'introducir en nuestra comunidad'. Suponiendo que sea así, se puede uno preguntar si R. Crusoe puede hablar una lengua de su invención y, por tanto, seguir reglas de una forma privada. Kripke mantuvo que podemos atribuir reglas a R. Crusoe en el sentido wittgensteniano, porque lo que tal atribución requiere es que 'pase las pruebas de seguimiento de reglas que se aplican a cualquier miembro de la comunidad'. Esto es, si lo hacemos parte de nuestra comunidad en sentido amplio, si podemos decir que sigue reglas en forma similar a como lo hacemos nosotros, y en este sentido comparte nuestra 'forma de vida'. Pero ello, según Chomsky, arruina el argumento contra el lenguaje privado "que se apoya en la atribución de reglas dentro del marco de la psicología del individuo" (op. cit., pág. 254). La concepción de Wittgenstein no nos permite determinar qué regla está siguiendo un individuo, puesto que tal determinación requiere la interacción con una comunidad, excluida por principio en el caso considerado.

Buena parte de la argumentación de Wittgenstein-Kripke, y de las críticas de Chomsky, atañe a la noción de 'forma de vida'. Según Chomsky, tal noción es 'equívoca', variando entre un sentido específico, definido por Kripke (op. cit. pág. 96) como "conjunto de respuestas en las que concordamos, y la forma en que se entretienen con nuestras actividades" y un sentido metafóricamente ampliado, en el que viene a referirse a las 'fuertes constricciones específicas de la especie'. De acuerdo con Chomsky, el primer sentido se halla en el nivel de la gramática particular, la gramática de la lengua materna de cada cual: en ese nivel, la comunidad relevante es la comunidad lingüística de los hablantes de una lengua concreta. En cambio, en el segundo sentido, el nivel teórico pertinente es el de la gramática universal (S(O)), puesto que la comunidad implicada es la de la especie humana. Si se toma este segundo sentido como una forma de modificar razonablemente la concepción wittgensteniana, entonces se abandona el argumento del lenguaje privado y sus consecuencias. Esta es una de las claves de la crítica chomskiana: si se entienden de manera restringida conceptos básicos del planteamiento Wittgenstein-Kripke, como el de 'forma de vida', entonces su análisis es incorrecto de forma absoluta, sin dar cuenta siquiera de la práctica cotidiana de atribución de reglas como explicación de la conducta de nuestros congéneres. Si se aceptan en un sentido amplio, entonces su argumentación pierde su interés, su sustancia filosófica, y se convierte en un truismo que viene a recordarnos que, en la medida en que formamos parte de la especie humana, nuestros comportamientos son lo suficientemente parecidos como para poder afirmar que seguimos reglas, incluso de forma privada, como Crusoe.

La interpretación 'metafórica' de 'forma de vida' afecta también a la formulación kripkeana del argumento de Wittgenstein: "si se considera a una persona de una forma aislada, la noción de regla como práctica que guía a la persona que la adopta no puede tener contenido sustantivo alguno" (op. cit., pág. 89). Efectivamente, ¿qué quiere decir aquí 'de forma aislada', si se entiende en el sentido amplio? Quiere decir ni más ni menos que se considera a la persona como no perteneciente a nuestra especie, porque ni siquiera podemos atribuirle esa 'forma de vida' tan generalmente entendida. Considerada de esta forma, la entidad de que se trate (ya no podemos denominarla persona) no es asignada a una clase natural, y por tanto no se le pueden atribuir las propiedades características de esa clase natural. En el caso de la especie humana, si R. Crusoe es considerado de una forma aislada, no se le considera como un ejemplar de la especie hombre y, por lo tanto, no se le pueden atribuir las 'formas de vida' que son el resultado de las constricciones biológicas, psicológicas y sociales que son propias de la clase natural hombre.

Recuérdese que, por lo que atañe al lenguaje (pero también a los sistemas cognitivos en general), la tesis de N. Chomsky es que las constricciones biológicas son sumamente importantes, puesto que conforman una facultad lingüística altamente estructurada y diferenciada. Esas constricciones biológicas no sólo determinan el hecho de que todos los seres humanos sigamos reglas lingüísticas para comunicarnos, sino también qué reglas seguimos o, más precisamente, la forma que tales reglas lingüísticas adquirirán, los principios formales de estructuración de los sistemas gramaticales.

3. Valoración de las críticas de N. Chomsky

N. Chomsky resume la concepción wittgensteniana (en la versión de Kripke) en los siguientes puntos: "(I) Juzgar si un individuo está en realidad siguiendo una regla determinada con ocasión de aplicaciones particulares es lo mismo que determinar 'si sus respuestas concuerdan con las propias'. (II) Por tanto, rechazamos el 'modelo privado' de seguimiento de reglas, de acuerdo con el cual la noción de una persona que sigue una regla ha de analizarse simplemente en términos de hechos sobre el seguidor de la regla, y sólo de él, sin hacer referencia a su pertenencia a una comunidad más amplia. (III) Nuestra comunidad puede afirmar de un individuo que sigue una regla si pasa las pruebas para el seguimiento de reglas que se aplican a cualquier miembro de la comunidad" (op. cit. pág. 259). De esta concepción, Chomsky descarta (I) como una explicación adecuada de lo que es habitualmente la atribución de reglas. Encuentra aceptable (III), si se la entiende en el sentido general antes indicado, esto es, considerando que la comunidad a que se hace referencia es la especie humana, de tal modo que, a la manera cartesiana, la atribución de la competencia sobre reglas lingüísticas constituya un criterio decisivo de pertenencia a la clase humana. En cuanto a (II), Chomsky considera que es independiente de (III) y de (I). En particular, no se sigue de (I), como parece desprenderse de la argumentación de las *Investigaciones*, ni tener relación con (III). De hecho, Chomsky considera perfectamente posible la observancia de reglas privadas, justificada sobre la base de hechos psicológicos sobre el individuo observante de la regla.

Ahora bien, la crítica de N. Chomsky a (I) parece basarse en una deficiente comprensión de la posición de Wittgenstein-Kripke, en concreto de la naturaleza condicional subyacente a la atribución de reglas. Tal naturaleza establece una equivalencia entre mi atribución de una regla a X y lo que yo haría, si fuera seguidor de la regla. Dicho de otro modo, la atribución de una regla para explicar una conducta tiene

sentido (contenido) cuando lo que el individuo hace en realidad concuerda con lo que yo haría si me encontrara en su lugar, esto es, si yo observara la regla. De otro modo, atribuir una regla a un congénere equivaldría a atribuirle mi regla, en el sentido de la regla que yo o mi comunidad observamos. Sería entonces autocontradictorio atribuirle otra regla, si por otra se entiende una regla que yo pueda imaginar, pero que en realidad no sigo. No sería posible tampoco atribuir a otras comunidades reglas diferentes a las que imperan en mi comunidad: por definición, si se exigiera a la concordancia de conductas, sólo podría atribuir con sentido las reglas de mi comunidad. Ni la concepción original de Wittgenstein, ni su exposición por parte de Kripke implican ese desmesurado etnocentrismo.

No es de extrañar pues que Chomsky concluya, de esta versión deformada, que *"no es cierta en los casos normales. De forma regular juzgamos que la gente sigue reglas cuando sus respuestas difieren de las nuestras"* (pág. 259). La cuestión importante, la que plantearon Wittgenstein y Kripke, es la de si admitiríamos o afirmaríamos que X sigue R, a pesar de que su conducta difiere de la que nosotros exhibiríamos si siguiéramos R. La similitud entre la conducta de X y la propia, siendo ambos observantes de R, parece una condición esencial para la afirmabilidad de 'X sigue R' por nuestra parte. Es más, según Wittgenstein, ése es el único fundamento para la justificación de la afirmación y en ello reside la médula de la concepción wittgensteniana.

En este sentido, queda rebajada de importancia la distinción que Chomsky establece entre la determinación de que un individuo sigue reglas y la determinación de qué reglas sigue. Según Chomsky, el establecimiento de que un individuo sigue reglas, en términos de la concepción wittgensteniana, equivale al establecimiento de si ese individuo pertenece o no a nuestra comunidad en sentido general, esto es, a la especie humana. Como ejemplo de este tipo de averiguación general, Chomsky menciona los criterios cartesianos para la existencia de otras mentes: en este caso sí, pero no en otros, según su opinión, el juicio de que una entidad individual sigue reglas depende esencialmente de la similitud con nuestra propia conducta. Como miembros de la especie humana adscribimos a otros individuos la pertenencia a esa especie sobre la base del parecido que sus conductas tienen con respecto a las nuestras. En el caso cartesiano: sobre la base de que su conducta muestre indicios de inteligencia (uso del lenguaje), voluntad (intencionalidad) y decisión libre (variabilidad de respuestas a un mismo estímulo o un mismo entorno). En este caso también, la determinación de que un individuo sigue reglas equivale a la determinación de qué reglas sigue.

En efecto, como las reglas que sigue han de ser mis reglas, puesto que de lo que se trata es de que lo incorpore a la comunidad general de mi especie, el conocimiento de que sigue reglas ha de equipararse al conocimiento de las reglas que sigue. Se puede argumentar que puedo saber que un individuo sigue reglas sin saber las reglas que sigue. Puedo conjeturar con cierta seguridad, a partir de ciertos aspectos de la conducta, por ejemplo su homogeneidad ante un determinado estímulo, o su carácter 'creativo', que ese individuo sigue reglas, en el sentido de que posea ciertos mecanismos, biológicos o no, que tiñen su conducta con esa propiedad. Pero puedo desconocer la naturaleza de los mecanismos y, en esa medida, desconocer las reglas.

Argumentar de este modo supondría confundir las reglas con los mecanismos causales a los que deben su existencia. Dicho de otro modo, las descripciones de la conducta en términos de reglas y en términos de mecanismos causales (de las reglas) pertenecen a niveles epistemológicos diferentes. El acceso a uno de esos niveles no garantiza el acceso al otro, como muy bien prueba la historia de la ciencia (Galileo vs. Newton). El propio Chomsky ha argumentado, en el ámbito de la lingüística, la necesidad de tal diferenciación, glosándola como la distinción descriptivo/explicativo, aunque no siempre la haya respetado.

No obstante, podría plantearse la cuestión en términos de capacidad para formular o expresar las reglas: se podría argumentar que, a pesar de sospechar que la conducta de alguien obedece a la observancia de reglas, podemos no ser capaces de formular las reglas que se observan. En realidad, este es el caso de la moderna lingüística, cuyo progreso teórico no consiste sino en el intento de proporcionar sistemas de reglas que tengan un mayor y mejor rendimiento descriptivo y explicativo; por muy optimista que sea a la hora de valorar ese progreso, lo cierto es que se está lejos aún de la consecución de una teoría gramatical que, si no completamente correcta, sea comúnmente aceptada por la comunidad de investigadores.

Con todo, si se considera la cuestión en términos wittgenstenianos (de condiciones de afirmabilidad), y no chomskianos (de condiciones de verdad), la distinción entre la atribución de reglas (en abstracto) y la formulación de las mismas se diluye. ¿De qué modo se justificaría 'la conducta de X obedece a una regla (indeterminada)'? No existe otro modo de justificar tal afirmación que la mención de aquello en que es regular la conducta de X. Dicho de otro modo, la descripción de la conducta en términos de reglas, y su justificación no vacua, requiere como condición la enunciación de las reglas a que se apela para tal

descripción. Una cuestión diferente, en la que no vamos a entrar (pero que es importante para evaluar la concepción de N. Chomsky), es la de si son posibles diferentes formulaciones de una regla, incluso con diferentes grados de elaboración teórica, precisión, detalle, generalidad, etc.

Al considerar ese proceso de justificación de atribución de reglas, Chomsky establece una importante diferencia entre la conducta corriente y la conducta del científico. En concreto, cuando se trata de la conducta común, llega a afirmar (pág. 259) que la atribución de reglas, y la justificación de esta atribución "*se hace sin razones, del mismo modo que nosotros seguimos reglas sin tener razones ("ciegamente")*", pero no sucede lo mismo cuando nos comportamos como científicos. En cuanto tales "*necesitamos razones y justificación*" (pág. 260) que, en el mejor de los casos, encuentran su expresión ordenada en forma de teorías. Se puede poner en duda esta distinción, al menos en la forma tajante en que parece plantearse, pero éste no es el caso. El caso es si nuestra conducta como científicos, al atribuir observancia de reglas, es de alguna forma inconsistente con respecto a la noción wittgensteniana. Eso es lo que N. Chomsky mantiene. Según él, la conducta habitual del lingüista viola las restricciones que se desprenden de la concepción wittgensteniana y, en última instancia, ello es la prueba de la falsedad de tal concepción. En cambio, según nuestro análisis de la crítica de N. Chomsky, la conclusión destructiva para la noción de observancia de una regla de Wittgenstein-Kripke sólo se sigue bajo una flagrante malinterpretación de tal noción. De acuerdo con el análisis de N. Chomsky, atribuir a alguien una regla y no seguirla uno mismo es contradictorio, de tal modo que es imposible la comprensión de la conducta de aquellos que siguen reglas diferentes a las nuestras. Y ello no sólo en el caso más particular de nuestra propia especie; sino también en el más general de la comprensión de la conducta de otras especies animales en términos de sistemas de reglas. Tal consecuencia inaceptable, incompatible con cuerpos bien establecidos de nuestro conocimiento científico, es una prueba suficiente de la inadecuación de la noción chomskiana de observancia de una regla y de su inanidad como alternativa a la noción wittgensteniana.

Bibliografía

- Ayer, A. J., (1966), "Can there be a private language?", en G. Pitcher, ed., *Wittgenstein*, Londres: Macmillan.
- Chomsky, N. (1980), *Rules and representations*, Nueva York: Columbia; ed. en español en México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

- Chomsky, N. (1985), *Knowledge of language*, Nueva York: Praeger; ed. en español en Madrid: Alianza, 1989.
- Kripke, S. (1982), *Wittgenstein: On rules and private language*. Cambridge, Mass.: Harvard U. Press; ed. en español en México; Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell; ed., en español en Barcelona: Crítica, 1988.

Eduardo de Bustos Guadaño

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia

UNED. Madrid, España

C. ULISES MOULINES

¿Qué es la Filosofía?¹

Cuando, hace exactamente un año, mi estimado colega Prucha tomó la iniciativa valerosa de organizar un coloquio sobre la pregunta "¿Qué es la filosofía?" y me pidió cordialmente participar con una ponencia propia, debo confesar que al principio me mostré bastante escéptico. Mi escepticismo no se debía tanto al proyecto en sí, sino más bien a las dudas que me aquejaban sobre mi propia capacidad para poder decir algo productivo, o siquiera interesante, sobre este tema. Pues, a la cuestión: "¿Qué es la filosofía?", de momento sólo se me ocurrió una respuesta escueta, que puede resumirse en una única oración, a saber: "La filosofía es toda clase de cosas". Con esta respuesta ya habría terminado mi conferencia, y si ustedes la aceptaran, nos podríamos todos regresar a casa con la agradable sensación de haber obtenido por fin, al menos por una vez, una respuesta sencilla a una pregunta difícil, lo cual, es sabido que no corresponde al resultado habitual de una discusión filosófica.

No obstante, no me voy a hacer la vida tan fácil; por un lado, porque este final apresurado de la charla podría ser interpretado fácilmente como una descortesía hacia ustedes; por otro lado, y ésta es la razón más importante, porque estoy firmemente convencido de que el primer deber de cualquier representante de esta curiosa disciplina que llamamos "filosofía", consiste precisamente en no producir una respuesta cualquiera ante una pregunta cualquiera, sino por el contrario en dar respuestas bien pensadas a preguntas bien planteadas. Esto es justamente lo que voy a intentar hacer en lo que sigue con respecto a

1. Este ensayo es una versión ligeramente modificada de la ponencia que el autor presentó con el mismo título dentro del marco de una serie de conferencias sobre el concepto de filosofía dadas en la Universidad Libre de Berlín entre 1988 y 1989. La idea original de esta serie se debió al profesor Milan Prucha, del Instituto de Filosofía de dicha Universidad, y ellas fueron ulteriormente organizadas por los estudiantes del Instituto.

discutir detalladamente esta pregunta y sus posibles respuestas, se puede practicar de modo ejemplar la filosofía y así, indirectamente, aún cuando las respuestas dadas, como es usual en la filosofía, resulten insatisfactorias, podamos ganar quizás cierta comprensión de la naturaleza de este curioso producto de la cultura humana.

Es un hecho muy peculiar que la filosofía sea la única disciplina (si así se la puede designar) que hace esfuerzos extremados por cuestionarse a sí misma. Ningún físico profesional, por ejemplo, pierde más de cinco minutos con la pregunta: "¿Qué es la física?", y si lo hace, entonces es porque o bien ya ha recibido el premio Nobel, o bien ya ha abandonado cualquier esperanza de ganarlo alguna vez. Un físico que dedique una porción considerable de su actividad intelectual a la pregunta "¿Qué es la física?", deja de ser para la gran mayoría de sus colegas un físico genuino, y se convierte en un filósofo, lo cual significa aquí: un renegado. Algo parecido ocurriría en cualquier otra especialidad científica.

En la filosofía, en cambio, la pregunta "¿Qué es la filosofía?", juega un papel absolutamente central. Incluso cuando no se la plantea explícitamente, el filosofante la tiene siempre presente en el trasfondo de su actividad y sabe que es necesario tomar posición frente a ella. Las preguntas: "¿Qué es la física?", "¿Qué es la psicología?", "¿Qué es la historia?", no pertenecen realmente a la física, a la psicología o a la historia, respectivamente, sino que son en rigor preguntas filosóficas. En efecto, al enfocar la mirada sobre la propia especialidad, estas preguntas trascienden la especialidad misma, y lo hacen en un sentido que justamente debe caracterizarse como "filosófico". En cambio es curioso que la pregunta "¿Qué es la filosofía?", no trascienda la especialidad misma, sino que la constituye desde un principio, es una pregunta declaradamente filosófica.

Ahora bien, no deberíamos asombrarnos por esta peculiaridad, pues una propiedad esencial de la filosofía consiste justamente en que se contiene a sí misma como objeto de investigación; expresándolo en la teoría de tipos russeleana: el atributo "filosófico" aplicado a preguntas o enunciados cualesquiera representa lo que se llama un "atributo impredicativo", es decir, sólo podemos establecer un criterio para la aplicabilidad de este concepto si primero presuponemos que ya conocemos todos sus casos de aplicación. Esta situación algo incómoda, incluso paradójica, proviene a su vez del hecho de que la filosofía puede caracterizarse como aquella actividad intelectual que consiste en un pensamiento generalizada e ilimitadamente recursivo en todas sus direcciones. La filosofía es, por naturaleza y desde el principio, también filosofía de la filosofía, o sea, metafilosofía, y al hacer esta última constatación (la cual, sin duda, representa un enunciado filosófico),

estamos haciendo necesariamente también una afirmación metametafilosófica, etc. La matemática (al menos en su forma moderna) también es una forma de pensamiento recursivo en ciertos aspectos, y de hecho hay algo así como una matemática de la matemática (a saber, la llamada "metamatemática"); sin embargo, la recursividad del pensamiento matemático no es, ni con mucho, tan generalizada como la de la filosofía, y discurre dentro de límites bien establecidos. En cualquier caso ella juega un papel mucho menos central en la constitución de los modos de pensar específicos de la disciplina.

Ahora bien, al caracterizar la filosofía como pensamiento generalizado e ilimitadamente recursivo, decimos aún muy poco sobre su naturaleza. "La filosofía no es una doctrina, sino una actividad", estableció Wittgenstein en el *Tractatus*. Con esta caracterización podemos concordar *cum grano salis*; sólo *cum grano salis*, puesto que es fácil difuminar la frontera entre doctrinas y actividades: en efecto, cuando percibimos como se ejercita una actividad, somos también adoctrinados a través de esa percepción. Si bien el tratado wittgensteineano consiste, según la autocomprensión de su propio autor, solamente en el ejercicio de una actividad, muchas personas, después de su lectura, consideran haber aprendido muchas cosas de él. Pero incluso en el caso en que concordáramos de pleno con la declaración wittgensteineana y la completáramos de pleno con el añadido de que el filosofar es una actividad intelectual generalizadamente recursiva, habríamos dicho en el fondo muy poco con todo ello. Pues seguiríamos en la oscuridad por lo que respecta a la cuestión de cómo se ejercita esa actividad intelectual recursiva y qué pretende. Y éstas son de hecho las preguntas que nos interesan aquí.

En lo que sigue voy a intentar esbozar algunas posibles respuestas a las dos preguntas planteadas al final del párrafo anterior, y voy a intentarlo tratando la pregunta "¿Qué es la filosofía?" de la misma manera como se trata cualquier otra pregunta filosófica (lo cual ella debe ser *a priori*, como acabamos de constatar). Y eso significa que, en primer lugar, hay que indicar el sentido de la pregunta en la medida de lo posible (lo cual es algo que ya hemos iniciado); en segundo lugar, hay que elaborar el contenido de la respuesta de la manera más diferenciada y justificada posible; y, en tercer lugar, sacar las consecuencias pertinentes. Esto constituye de hecho el patrón dialéctico básico de todo filosofar. Empezamos con una pregunta supuestamente sencilla de la forma "¿Qué es X?". A esta pregunta no se la da de inmediato una respuesta, sino primero se intenta explicitar exactamente su sentido. Esta tarea resulta con frecuencia ser muy laboriosa; algunos filósofos (entre ellos el segundo Wittgenstein) incluso aplicaron toda su actividad filosófica

meramente a dar este primer paso de los planteamientos filosóficos de manera satisfactoria. Otros filósofos son más valerosos, o quizás más imprudentes, y más pronto o más tarde, cuando consideran que la pregunta de partida ya ha sido lo bastante aclarada, dan el paso subsiguiente y proporcionan una respuesta del tipo: "X es A, o D, o C. ...". A veces, la respuesta también puede ser: "No tiene sentido que te preguntes qué es X, pues no hay ningún X". O también: "La respuesta a esta pregunta no te corresponde a ti, sino a los físicos o a los psicólogos o a los historiadores, o a quien sea, pero no a un filósofo como tal". Más frecuentemente, el esquema de respuesta "X es A" consiste en realidad en un tratado que abarca varios centenares de páginas o incluso en toda una disciplina filosófica. Como sabemos, a la pregunta "¿Qué es la identidad?", Frege dió una respuesta que condujo a una teoría semántica muy compleja, sobre la cual, cien años después, se han publicado docenas de libros y centenares de artículos. Asimismo, el intento de dar una respuesta detallada a la pregunta "¿Qué es la ciencia?", ha fundado en nuestro siglo una disciplina filosófica floreciente y muy ramificada: la filosofía de la ciencia. En fin, también la pregunta "¿Qué es la filosofía?" ha llevado a una disciplina filosófica bien desarrollada: la metafilosofía. (Existe incluso una revista especializada que lleva este título).

En cualquier caso, el espacio de posibilidades ante este segundo paso de la actividad filosófica es inmenso, como muestra la historia de la filosofía. En realidad, es potencialmente infinito, pues de la determinación general que hemos dado al principio de la filosofía se sigue que, después de haber recibido una respuesta del tipo "X es A", debería estar permitido filosóficamente seguir indagando y preguntar: "¿Y qué significa realmente que X sea A?", etc. Esta es una de las razones por las que los filósofos aparecen a las personas no-filosofantes como unos preguntones que les ponen igual de nerviosos que los niños pequeños: son preguntones que jamás dejan de dar lata. Pero nosotros, como filósofos, no podemos renunciar a ello: es nuestra tarea, tanto si a los demás les gusta como si no.

Para el no-filosofante, la situación se hace aún más insoportable cuando se percata de que la actividad filosófica por lo general no se agota con proporcionar, a preguntas laboriosamente construidas, respuestas complejas y potencialmente inacabables. En efecto, estas últimas, aunque estén formuladas de manera provisional y en principio revisable, deben ser fundamentadas a su vez. Con frecuencia, la fundamentación va de la mano con la respuesta misma, pero metódicamente habría que distinguir ambos momentos del filosofar. Ahora bien, las fundamentaciones filosóficas son, por naturaleza, una tarea difícil y también potencialmente infinita: cualquier fundamento que se dé para

una tesis filosófica puede a su vez ser puesto en duda y clamar por una fundamentación ulterior. Dado que los filósofos, como individuos, son humanos, es decir son animales con una reserva muy limitada de tiempo y energía, este proceso de fundamentaciones sucesivas tiene que detenerse en algún momento, con frecuencia bastante pronto. Lo que es sintomático de personas filosofantes es que ellas mismas traten a su vez de fundamentar el detenerse en la fundamentación. Para justificar el fin en la cadena de fundamentaciones se ofrecen estas estrategias. Unos resuelven: "Me detengo aquí porque finalmente he alcanzado un terreno absolutamente seguro". Otros dicen: "Me detengo aquí, no porque haya alcanzado un punto de vista absoluto, pero sí porque carece de todo sentido tratar de seguir fundamentando nada". Finalmente, hay un tercer grupo que confiesa: "Me detengo aquí, no porque opine haber alcanzado un fundamento seguro o porque no tuviera sentido seguir excavando, sino por la pura y simple razón de que yo ya no puedo continuar más, porque el camino se ha vuelto demasiado difícil o porque he entrado en terrenos en los que me siendo demasiado inseguro". El primer tipo de fundamentación del alto filosófico se ha hecho cada vez menos popular en el curso del tiempo; en efecto, la gente ha aprendido un poco de la historia y ha comprendido que todas las fortalezas supuestamente sólidas sólo estaban construidas sobre arena; el segundo tipo de justificación del alto está bastante difundido hoy en día, pero no existe ningún criterio universalmente reconocido acerca de cuando ya no tiene sentido seguir tratando de fundamentar algo, de modo que la decisión por detenerse procede, en último término, de la arbitrariedad, una arbitrariedad que puede ser puesta en cuestión una y otra vez. (Y para cuestionarla siempre habrá un suficiente número de filósofos conscientes de su deber). La tercera alternativa me parece la más honesta: en la argumentación filosófica tratamos de proseguir hasta donde podamos, sin pretender que alguna vez seamos capaces de proporcionar buenas razones filosóficas para detenernos en un punto determinado. No existe ninguna garantía filosófica para puntos finales de la discusión, pues cualquier garantía filosófica que pueda señalarse será subvertida de manera natural por algún otro punto de vista filosófico. Y una garantía no-filosófica sería en este contexto, por definición, una garantía que no hay que tomar en cuenta. Es meramente un hecho empírico que toda argumentación filosófica concluye alguna vez, simplemente porque se trata de una empresa humana y como tal finita.

Aún prescindiendo del alto voluntario o involuntario en una argumentación filosófica, existen otras razones por las que no se alcanza la conclusión de una empresa filosófica una vez iniciada. En efecto, después de habernos planteado ciertas preguntas, formulado ciertas

respuestas, e intentado ciertas fundamentaciones, falta todavía el desplegar las consecuencias que arrastre consigo una tesis, concepción o investigación filosóficas. Puede que evaluemos estas consecuencias como algo positivo o negativo, voluntario o involuntario, sustancial o metodológico; en cualquier caso, su explicitación constituye una porción esencial de la reflexión filosófica. Si no sacamos las consecuencias de nuestro propio trabajo filosófico, tampoco sabremos exactamente qué hemos preguntado, respondido y fundamentado. Ahora bien, es fácil comprender que este momento ulterior de la actividad filosófica también debe aparecer como ilimitado por principio. Ello no sólo tiene que ver con el hecho bien conocido por la lógica elemental de que, a partir de un conjunto cualquier de enunciados se pueden deducir un número infinito de consecuencias. Una razón más importante en este contexto es el grado de generalidad habitual en las tesis y enfoques filosóficos, el cual es responsable de innumerables ramificaciones, ejemplificaciones y combinaciones. Tampoco aquí hay la menor garantía para dar con un alto bien fundamentado.

Con todo ello hemos constatado cuáles son los momentos básicos formales del filosofar: precisar preguntas, explicitar respuestas, construir fundamentaciones, sacar consecuencias; las cuatro son tareas igualmente abiertas, incompletables, siempre revisables, en principio infinitas del pensar. Pero con ello no hemos dado en absoluto una respuesta completa a la pregunta "¿Qué es la filosofía?", o por lo menos no una respuesta que satisfaga a una precisión medianamente aceptable de esta pregunta. Pues de lo que se trata (así queremos entender la pregunta) no es de averiguar las propiedades metódico-formales del filosofar; nuestro objetivo consiste más bien en averiguar algo sobre el contenido concreto, los modos específicos de argumentación y la finalidad de este tipo de actividad humana. Lo que hemos expuesto hasta aquí es sólo un esquema formal, un marco estructural, dentro del cual ocurre el filosofar de manera ideal, explícita o implícitamente. Este marco, en el fondo, no contiene otra cosa sino la articulación de la caracterización inicial que hemos dado de la filosofía como pensamiento generalizadamente recursivo a través de los cuatro momentos principales del preguntar, responder, fundamentar y concluir. Pretender dar esta respuesta como caracterización completa de la filosofía no correspondería, sin duda, al pathos con que uno se plantea la pregunta "¿Qué es la filosofía?", una tal respuesta nos dejaría bastante decepcionados. El problema, sin embargo, es que tan pronto nos decidimos a rellenar la caracterización puramente formal de la filosofía dada por los cuatro momentos mencionados y su recursividad general, por así decir, con "carne y huesos", tan pronto como intentamos averiguar sobre

qué cosas y de qué manera concreta los filósofos preguntan, responden, fundamentan y concluyen recursivamente, no podemos dejar de constatar que la filosofía puede ser cualquier cosa. Porque (y con ello paso a una segunda precisión de nuestra pregunta inicial) "la filosofía" no es el nombre propio para alguna entidad que habita en un *topos uranos*, entidad que deberíamos intentar percibir para comprender lo que es la filosofía, sino que esa expresión es el término genérico para algo que hacen ciertos animales del sexo femenino y masculino, llamados "filósofos", desde hace por lo menos dos milenios y medio.² En consecuencia la filosofía queda definida por los filósofos y no al revés. Es decir, cuando nos preguntamos qué es la filosofía, nos preguntamos simplemente qué es lo que hacen estos curiosos individuos, es decir, cuáles son los objetivos, contenidos y procedimientos de sus esfuerzos. Y, cuando nos preguntamos esto, la respuesta sólo puede ser la formulada al principio: "Toda clase de cosas". Para convencernos de ello, basta con que volvamos a considerar brevemente el anterior esquema formal establecido para todo tipo de filosofar y empezar con el primer componente del esquema. Entonces, nuestra pregunta se puede formular así: ¿Cuál es el contenido de las preguntas de la forma "¿Qué es X?" que se plantean los filósofos? O bien expresado de otra manera: ¿Qué instancias para la variable X en esa pregunta son relevantes para las investigaciones de los filósofos? Una lista muy abreviada de objetos que han sido considerados filosóficamente relevantes como instancias de la variables X en la pregunta "¿Qué es X?" es la siguiente: el hombre, el ser, el espacio, el tiempo, la angustia, la vida, el pecado, el conocimiento humano, los números naturales, Pegaso, la teoría de la evolución, Dios, el trabajo, la muerte, la ley de la gravitación, el *summum bonum*, el arte, el derecho, las pruebas matemáticas, el lenguaje, el espíritu, la historia, la verdad, la inducción, la náusea ... y naturalmente la filosofía misma. Todos estos son ejemplos bien conocidos de objetos favoritos en los devaneos de diversos filósofos famosos y escuelas filosóficas influyentes; y aún debo disculparme ante todos aquellos representantes de nuestra disciplina (de hecho, la gran mayoría), cuyo objeto de investigación no ha sido citado aquí por falta de espacio o por desconocimiento. La pregunta es entonces: ¿Acaso existe en esta lista heterogénea algún denominador común relevante? Evidentemente no. Cualquier cosa en el mundo (y más allá)

2. Debería estar claro que se utiliza aquí el término "filósofos" para designar un determinado subconjunto de la especie *homo sapiens* sin limitación de sexo (ni de nacionalidad, raza, lengua, etc.).

aparece como candidato potencial o actual de investigaciones filosóficas: objetos que podemos encontrar en nuestra experiencia lo mismo que aquellos que supuestamente la trascienden; objetos reales o ficticios, naturales o socialmente producidos, altamente abstractos o muy concretos; todo puede pasar a través de filtro filosófico.

En este punto quizás puede plantearse la objeción de que no hay que buscar la comunidad no puramente formal de las tareas filosóficas en el tipo de objetos investigados, sino más bien al nivel de los procedimientos, del modo específico en que se investigan los distintos campos, en que se enfrentan los problemas, en la dialéctica de pregunta-respuesta-fundamentación-consecuencias. Según esta comprensión, no interesa el *qué*, sino el *cómo* de la investigación filosófica, para caracterizar adecuadamente el denominador común de la filosofía. Preguntémonos entonces: ¿Cómo preguntamos, respondemos, fundamentamos en filosofía? ¿Existen por lo menos aquí algunos rasgos comunes notables? Nada por el estilo. Incluso en aquellos casos en que los filósofos hablan sobre objetos de investigación supuestamente iguales o parecidos, no está garantizada ninguna comunidad apreciable. El problema, pues, no es sólo que los filósofos hablen sobre cuestiones completamente distintas, sino mucho más que cuando hablan sobre cosas que son en apariencia las mismas, los contenidos de sus tesis y las formas de argumentación son tan radicalmente distintos que no parece posible ninguna comparación, ni siquiera una polémica. No puedo resistirme a la tentación de presentarles a ustedes un ejemplo paradigmático de esta situación. Vamos a escoger dos pasajes de obras filosóficas reconocidas de este siglo que se ocupan supuestamente del "mismo" objeto, a saber, de la experiencia, de la temporalidad en el ser humano. En uno de estos pasajes leemos:

"La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura. Los elementos de la cura no están simplemente amontonados, como tampoco la temporalidad misma va "con el tiempo" componiéndose de advenir, sido y presente. La temporalidad no "es", en general, un ente. No es, sino que se "temporacia". Por qué, sin embargo, no podemos menos de decir: "la temporalidad 'es' -el sentido de la cura". "la temporalidad 'es' -de tal o cual forma", sólo puede hacerse comprensible por medio de la idea aclarada del ser y del "es"" en general. La temporalidad temporacia, y temporacia posibles modos de ella misma. Estos hacen posible la multiplicidad de los modos de ser del "ser ahí", ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia".

En el otro pasaje escogido podemos leer lo siguiente sobre la experi-

encia del tiempo:

“Una vivencia elemental se llama ‘anterior en el tiempo’ respecto a otra, en el sentido de un orden temporal provisional si entre dichas vivencias se presenta la cadena-Rb.... La relación del orden temporal completo tiene que ser la relación de una serie, es decir, no debe ser solamente transitiva e irreflexiva como lo es Rb_{po} , o sea asimétrica, sino que también debe ser conexa. Rb_{po} no es conexa: hay algunos pares de vivencia elementales entre los cuales no se presenta la cadena-Rb en ninguna dirección. La serie completa del tiempo sólo podrá constituirse más tarde, con ayuda de las leyes de las ciencias relativas a los procesos del mundo exterior”.³

El pasaje del segundo texto fue publicado sólo un año después del primero, o sea, en la práctica, simultáneamente. Ambos textos proceden de autores de lengua alemana y están contenidos en libros que ejercieron una fuerte influencia en filósofos posteriores (naturalmente que no sobre los mismos). ¿Podemos enfrentar o comparar ambas tesis (si así las podemos llamar), o por lo menos polemizar contra una de ellas basándonos en la otra? Ciertamente, no ¿Qué hay de común a ambas que nos permita decir que ambas pertenecen a la filosofía? Nada, aparte del hecho de que ambos pasajes fueron originalmente escritos en lengua alemana y sin embargo para el lector promedio de lengua alemana son apenas comprensibles.⁴ Por lo demás, esta característica comunicológica de los textos filosóficos no puede ser tomada como un rasgo definitorio de los contenidos filosóficos: los textos matemáticos, químicos, musicales son igualmente incomprensibles para el lego que los filosóficos. Pero mientras los primeros tienen respectivamente una base común tanto por su contenido como por su estructura semántica, ésta falta por completo en los textos filosóficos que he tomado como ejemplo.

Si los contenidos y modos de la filosofía son tan dispares que ni siquiera pueden compararse polémicamente, uno podría estar tentado a buscar una base común por lo menos al nivel de las metas últimas. Pero

3. El primer pasaje está tomado de Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*, (traducción de José Gaos), México (Fondo de Cultura Económica) 1951, p. 356. El segundo pasaje está tomado de Rudolf Carnap: *La Construcción lógica del mundo*, (traducción de Laura Mues), México (UNAM), 1988, p. 215.

4. Sirva esto de consuelo al lector de lengua castellana que se enfrente con igual sentimiento de frustración a las traducciones respectivas de los textos aquí reproducidas.

también aquí resultará muy difícil dar con un objetivo último compartido. Unos ven la tarea propia de la filosofía en un apoyo racional a la fe religiosa, los otros la ven en el fortalecimiento de la concepción científica del mundo; unos buscan en la filosofía una base para transformar hechos sociales desagradables, los otros esperan de ella consuelo frente a los mismos hechos y a un tercer grupo les son estos últimos completamente indiferentes; unos apetecen alcanzar una doctrina del ser en general, otros intentan un análisis lógico del lenguaje que demuestre de una vez por todas por qué una tal doctrina carece de sentido, mientras que los terceros inventan una terapia filosófica encaminada a curar a los dos primeros grupos de sus demencias respectivas.

Esto es lo que realmente es la filosofía: un cajón de sastre que contiene toda clase de tesis, sistemas, argumentos, concepciones del mundo, métodos, resultados, enojos, fracasos. Esto es lo que ha sido la filosofía desde siempre, ya en la Antigüedad. No debemos perseguir la ilusión de encontrar una fuente cristalina y pura al principio de la historia de este fenómeno cultural. Basta con que contemplemos brevemente la multiplicidad de temas, tesis, formas de argumentación y concepciones propias de la filosofía pre-socrática. Durante el período helenístico, esta situación aún se agravó (o se perfeccionó, según como lo evaluemos), y en la actualidad el cajón de sastre no ha hecho sino crecer de manera desmesurada. El mercado de las ideas y experiencias filosóficas se ha hecho aún mucho mayor e inabarcable. De ser un taller familiar y pueblerino en la Antigüedad ha pasado a ser un supermercado industrial en el presente. Podemos lamentar esta situación, pero con ello no la vamos a cambiar. Ella está, por así decir, programada en el germen mismo de la filosofía como actividad generalizadamente recursiva. En la medida en que podamos estar seguros de algo en este campo, para el futuro desarrollo de la filosofía vale también el siguiente principio, empíricamente bien confirmado: para cada filósofo X que afirma mantener la única filosofía verdadera, existe un filósofo Y que considera las tesis de X irremediablemente falsa, mientras que un tercer filósofo Z sostiene la opinión de que el conflicto entre X e Y es un ejemplo claro de absurda pérdida de tiempo. Incluso ha ocurrido que X, Y y Z representen la misma persona en diferentes etapas de su vida.

Nada aparece hoy día como más ridículo que la pretensión de haber descubierto la clave filosófica definitiva, que supera todo lo demás. No hay nada parecido a la última palabra en filosofía, precisamente porque la filosofía, por sí misma, está siempre predispuesta a cuestionar todo lo que se haya producido hasta el momento en el campo del pensamiento. La reflexión filosófica sobre el objeto A conduce a la constatación B; muchas veces no es sólo una única constatación lo que se obtiene, sino

varias, B_1, B_2, B_3, \dots . Cada una de estas constataciones será por principio objeto de ulterior reflexión filosófica y conducirá a nuevas constataciones C_1, C_2, C_3, \dots ; pero no sólo esto: también la vía que conduce de A a B_1, B_2, B_3 , y de estas a C_1, C_2, C_3 , constituirá materia de reflexión filosófica y será ulteriormente investigada. Por ello es fácil comprender que emerja una ramificación exponencial de temas, tesis y enfoques filosóficos. Este proceso puede ilustrarse en cualquier discusión filosófica desde la Antigüedad. Es natural que ante tal proceso no surja una inconformidad de principios filosóficos, tanto más en cuanto que los métodos mismos con cuya ayuda reflexionamos sobre temas filosóficos se convierten en objeto de la reflexión misma. Todo ello no es sino una consecuencia más, perfectamente previsible, de la recursividad ilimitada del pensamiento filosófico que hemos descrito al principio.

Por supuesto que ha habido épocas y formas de sociedad en las que, a través de medios políticos, externos a la filosofía, se ha tratado de uniformar el mercado de las ideas filosóficas y reducir violentamente la pluralidad de los contenidos filosóficos a un único principio. El lema "*philosophia ancilla theologiae*" de la Edad Media teocrática así como el llamado programa "*Diamat*" del sistema soviético no hace mucho tiempo, constituyen dos ejemplos bien conocidos, aunque no los únicos, de tales tendencias. Sin embargo, la experiencia histórica nos enseña que todo intento de dictar un consenso básico dentro del gremio filosófico está condenado al fracaso. Y la supuesta armonía entre los pensadores profesionales queda pronto desenmascarada como una fachada, tras la cual se esconde el rostro amenazante de una política totalitaria del poder. En la medida en que las circunstancias externas lo permitan, el caos ideográfico es el estado permanente de la filosofía, y no existe ningún síntoma de que este estado vaya a cambiar pronto. Al contrario: en la medida en que la actividad filosófica pueda seguir en paz la propia lógica de su desarrollo, la tendencia a la heterogeneidad de contenidos y argumentos sin duda aumentará en vez de disminuir.

Esto es ante todo una constatación fáctica acerca del desarrollo de nuestra disciplina. Ella no implica ninguna valoración; no nos hemos preguntado lo que la filosofía debe ser, sino lo que es. Y esta pregunta, que como he tratado de explicar, si se la entiende de manera interesante, no es una pregunta meramente formal acerca de la estructura lógica de nuestra actividad, sino un cuestionamiento acerca de la caracterización sustancial del *factum* filosofía, conduce a la constatación mencionada: tanto desde el punto de vista de los contenidos como de los argumentos, en la filosofía podemos encontrar todo tipo de cosas, y lo más probable es que ello seguirá siendo así.

Pues bien, ¿qué resulta de ello? Esta es sin duda la pregunta candente

que sospecho que está también como motivación profunda detrás de este coloquio. Dada la naturaleza de la filosofía que acabamos de describir como caos ideográfico permanente e incluso creciente, muchos autores (no sólo en el presente, sino ya en la Antigüedad) sacaron la consecuencia de un relativismo sin compromisos. Desde Protágoras hasta Rorty constatamos una y otra vez la misma reacción de un "proceso sumario" y de una alegre declaración de bancarrota debida a la impaciencia mostrada ante el creciente embrollo filosófico. Pero a esta reacción podemos replicar de dos maneras. En primer lugar, haciendo notar que el relativismo no sólo no es la última verdad en la filosofía, sino que ni siquiera puede representar un nuevo comienzo en la misma. Y ello ya por la mera razón de que el relativismo como tal (ya sea en su versión alética, o epistémica, o ética, o en una combinación de estas versiones, como es frecuentemente el caso) tiene que aceptar a la vez su propio opuesto (a saber, el absolutismo alético, o epistémico, o ético) como concurrente igualmente legítimo, de lo contrario ya no se trataría de un relativismo genuino, sin compromisos. (Y un relativismo dispuesto a compromisos evidentemente no es ningún relativismo genuino). Así pues, el relativismo se despedaza automáticamente a sí mismo, es suicidio filosófico. Incluso puede sostenerse que el relativismo, en cualquiera de sus variantes, representa uno de los pocos enfoques filosóficos de los cuales es inmediatamente claro que no nos hacen adelantar ni un sólo paso, pues su consecuencia inmediata consiste en un silencio absoluto. A ello, el relativista quizás aún se atreva a replicar: Si ésta es realmente la consecuencia de mi posición, tanto peor para la filosofía. El relativismo como única salida al caos ideográfico tendría como misión el hacer ver que la única estrategia razonable en la filosofía consiste en el silencio, es decir, deberíamos dejar inmediatamente de filosofar. Sin embargo, prescindiendo del hecho de que lo seguiríamos haciendo porque la mayoría de nosotros (incluyendo a los relativistas) no podemos evitarlo, lo importante es que no existe ninguna necesidad argumentativa para sacar la conclusión relativista. En efecto, lo que el relativista pasa por alto fácilmente es que la mera constatación fáctica del caos ideográfico como propiedad permanente de la filosofía no implica de ninguna manera la arbitrariedad o equiparación de todos los elementos de este caos. Sólo estaríamos justificados a sacar esta consecuencia si hubiéramos introducido como rasgo definitorio de la filosofía el criterio, o mejor dicho, el metacriterio, de que la evaluación de todos los enfoques sólo puede ocurrir de acuerdo con una escala de valores unitaria aceptada por todos. Si la presencia de un tal metacriterio fuera de hecho una parte esencial de nuestro concepto de la filosofía, entonces la mera con-

statación fáctica de un conjunto de categorías de evaluación coexistentes, incompatibles e incluso inconmensurables entre sí para los enfoques filosóficos desembocaría realmente en el callejón sin salida relativista. Sin embargo, nadie nos obliga a aceptar la premisa del metacriterio susodicho en nuestra comprensión de la filosofía, más aún: si a alguien se le ocurriera la idea de introducir esta premisa en su consideración metafilosófica de la filosofía (como aparentemente hacen algunos relativistas de manera más o menos tácita), entonces de inmediato aparecería otro filósofo (seguramente otro relativista) que objetaría de inmediato que no hay ningún argumento o razón convincente para aceptar esa premisa. La argumentación relativista, que parte de la heterogeneidad fáctica de los enfoques y métodos filosóficos para llegar a declarar la arbitrariedad o equiparación de los mismos enfoques y métodos, depende esencialmente de la aceptación del mencionado metacriterio para todos los que participan en la discusión filosófica. Pero **no** estamos constreñidos a esa aceptación. En consecuencia, nuestro relativista al estilo *anything-goes* perpetra en su argumentación un *non-sequitur* evidente. No tenemos por qué seguir su argumentación, por lo tanto no la sigamos.

El jardín filosófico es ciertamente muy desordenado y difícilmente abarcable con la mirada, y todos los días descubrimos en él nuevas curiosidades, que no parecen estar en ninguna relación ordenada, comprensible, con las plantas que ya conocemos. El jardín filosófico en realidad no es ningún jardín sino más bien una jungla salvaje. Esto se lo concedemos de grado al relativista. Pero de ello no se infiere en absoluto que todas las plantas en el jardín sean equivalentes: Algunas tienen un gran valor nutritivo espiritual, otras son venenosas; algunas aguantan largo tiempo, otras se pudren pronto; algunas son muy hermosas, otras repugnantes. En nuestra calidad de individuos que no podemos sino sentirnos atraídos por esta jungla, con todas sus sorpresas y peligros, no tenemos por qué hacernos ilusiones y creer (o hacer creer) que la salvaje jungla filosófica es un jardín francés. No obstante, debemos intentar orientarnos en ella, pues hay caminos y no todos los caminos son iguales. La diferencia estriba sobre todo en determinar a dónde queremos ir. Esta es realmente la cuestión radical de principio de todo filosofar. Ella es la primera que hay que aclarar, antes de que nos dispongamos a emprender la actividad filosófica. Nadie está obligado a filosofar, gracias a Dios. Pero todo individuo que se decide a hacerlo debe intentar de la manera más clara y honesta determinar adónde quiere llegar con su filosofar, qué es lo que pretende con esta actividad. De lo contrario, toda la empresa carece de sentido, o bien degenera en una forma particularmente abur-

rida de turismo, a saber, el turismo filosófico. Si esta cuestión inicial se aclara de una vez, entonces también se liquida al relativismo. Pues el relativismo obtiene su plausibilidad *prima facie* solamente a causa de una carencia o confusión en las metas filosóficas. Tan pronto hayamos decidido adónde queramos llegar con nuestro filosofar, nos resultará pronto claro que no todos los caminos en la jungla filosófica son equiparables. Naturalmente que esto no significa que sólo un camino pueda ser nuestro camino. (El anti-relativismo no es equivalente aquí al absolutismo). Se trata solamente de disponer de criterios para evaluar el paisaje filosófico que se extiende a nuestra vista con respecto a su mayor o menor adecuación para nuestra meta. Todo depende en lo sucesivo de cuál sea realmente ésta. Pero ello implica que, en este punto, chocamos en el fondo no con una cuestión teórica general, sino con un asunto sumamente personal, casi podríamos decir "íntimo".

Todo filosofar empieza con una especie de confesión personal, y esto significa también que en su origen está conectado con vivencias básicas muy determinadas. Naturalmente éstas variarán de una persona a otra, pero en cualquier caso son constitutivas para el camino tomado y para la posibilidad de orientarse en la jungla de los enfoques filosóficos y poderlos evaluar. Por otra parte, no es el caso que estas experiencias personales originales que conducen a la filosofía sean completamente dispares. Pueden constatarse aquí semejanzas, estructurales significativas, que están en la base de cualquier punto de partida filosófico. Ciertamente no quiero hablar en nombre de todos mis colegas, pero creo que un factor importante, que nos ha conducido a muchos de nosotros al filosofar, consiste en el impulso de concebir ideas claras y precisas ("*des idées claires et distinctes*", en las palabras de Descartes) sobre todo lo que pueda apreciarse intelectualmente, combinado con un fuerte distanciamiento e incluso desconfianza respecto a cualquier opinión recibida.

Podría caracterizarse esta actitud como "crítica", y por lo tanto la filosofía como una actividad de crítica generalizada incluyendo (en razón de la recursividad de principio) una autocrítica infinita, si no fuera porque la palabreja "crítica" hoy día se ha convertido en una palabra de moda completamente vacía que puede aplicarse a cualquier cosa y sobre todo ha sido monopolizada por enfoques y actitudes que no se caracterizan en absoluto por los momentos de claridad conceptual, rigor argumentativo y reflexión distanciada, los cuales, en mi opinión, deberían pertenecer esencialmente al concepto de crítica. En consecuencia, la actitud básica genuinamente filosófica a la que he aludido antes no la voy a caracterizar como "crítica", porque tal des-

cripción hoy día sería vacía; lamento carecer de una denominación realmente adecuada para dicha actitud, pero la manera menos inapropiada de describirla quizás podría ser la de "inseguridad generalizada". En cualquier caso, lo importante no es la denominación que se escoja para ella, sino el aprehender la especificidad de lo que queremos denominar. Claro que esto último nos produce ciertas dificultades si nos quedamos al nivel abstracto-estructural y no tenemos presentes ante los ojos los fenómenos que van asociados a la experiencia filosófica. Dado que anteriormente he afirmado que todo filosofar empieza con una experiencia básica, similar a una conversión personal y que determina fundamentalmente la vía tomada, no sólo debería estar permitido, sino que quizás es incluso un imperativo concretar esta afirmación e ilustrarla en un caso específico. El caso concreto que mejor conozco es naturalmente el mío propio. Permítanme pues que, a modo de conclusión, les exponga brevemente cómo llegué a la filosofía. Si me decido a ello, no es porque crea que mi experiencia personal es más significativa que la de cualquier otra persona (de hecho no creo que las experiencias personales de un individuo puedan ser objetivamente más importantes que las de otro individuo cualquiera), sino porque creo que este ejemplo muestra una similitud estructural esencial con muchos otros casos de personas que se han decidido a hacer filosofía. Y de esta manera quizás podamos obtener cierta comprensión de cuál es el motor del filosofar en general.

Yo estudiaba entonces mi primer curso de ciencias físicas en la Universidad. EL profesor de mecánica empezaba a explicarnos las bases teóricas de la mecánica clásica. Entró en escena el segundo principio de Newton, el cual se formula usualmente mediante la ecuación "fuerza = masa por aceleración". Nuestro profesor nos declaraba que éste era el principio más importante de la mecánica y de la física clásica en general: su significación consistiría en constituir una definición unívoca del concepto de fuerza a partir de los conceptos de masa y aceleración. Ante esa afirmación pedí la palabra y pregunté cómo es que una mera definición, la cual no puede representar más que una convención terminológica abreviatoria, podía resultar el fundamento más importante de la mecánica. Una teoría empírica tan fructífera, con tantas aplicaciones prácticas, no podía descansar en una mera convención lingüística. O bien el segundo principio de Newton es una ley fundamental de la física y entonces no puede consistir en una definición, o bien es realmente una definición del concepto de fuerza y entonces no puede poseer una significación fundamental para la teoría. Ante esta intervención mía, el profesor se puso muy nervioso y respondió tajante-

mente que no debíamos perder el tiempo con preguntas ociosas: quien quisiera dedicarse a tales bizantinismos, era mejor que no estudiara física, sino de inmediato filosofía. Al principio me sentí confuso, y hasta indignado, por la poco cordial reacción profesoral. Me pareció entonces que era una expresión insoportable de estrechez intelectual y arrogancia académica. No obstante, con el tiempo comprendí que si bien esta reacción no podía justificarse plenamente desde un punto de vista argumentativo-racional, revelaba un trasfondo metodológico y científico-sociológico, que en cierto modo estaba justificado o por lo menos era comprensible. En efecto, dicho trasfondo consistía seguramente en un intento intuitivo, no bien articulado, de fijar la distribución del trabajo entre una ciencia especializada y la filosofía. A este intento quizás podríamos describirlo con las siguientes palabras: la tarea de los estudiantes de física, como estudiantes de física, consiste en aprender cómo funciona el segundo principio de Newton, cómo formulamos con su ayuda ecuaciones diferenciales destinadas a representar procesos naturales, y cómo las resolvemos; en cambio quien empieza a meditar sobre si el segundo principio de Newton es una definición o una ley fundamental, y en qué pueda consistir la diferencia esencial entre estas dos formas de enunciados en general, ha dejado automáticamente de hacer física y se ha deslizado literalmente en la meta-física. Su objetivo es entonces algo completamente distinto: el objetivo básico de los esfuerzos intelectuales ya no es entonces la solución de ecuaciones diferenciales, sino más bien la aclaración del estatuto lógico, ontológico y epistemológico de dichas ecuaciones diferenciales. Con ello, el planteamiento se vuelve cualitativamente distinto. Y también el objeto de investigación: en un caso, el del físico, éste consiste en los movimientos de los planetas; en el otro, el del meta-físico, consiste en las ecuaciones diferenciales mismas que utilizan los físicos para dar cuenta de aquellos procesos físicos. En algún momento comprendí todo esto y me dí cuenta de que todo el tiempo, sin saberlo, lo que yo había querido estudiar realmente era filosofía. La lección que me dió el profesor de física fue muy decisiva: seguí estudiando física, pero ahora sabía que mi interés primario no iba encaminando a la física (o dicho más exactamente, no iba encaminado al objeto de investigación de la física), sino a las categorías que la física, junto con otras disciplinas, utiliza para la representación de la naturaleza. Es decir, pues, mi interés no iba encaminado a cosas tales como planetas, gases y átomos, sino a "cosas" tales como definiciones, leyes, teorías, explicaciones causales, relaciones interteóricas y asuntos parecidos; "cosas" pues, que se pueden expresar en el cuerpo general del conocimiento humano mediante predicados de segundo orden o de

orden superior. A ello hay que añadir que el objetivo metodológico cuando nos ocupamos de esta clase de objetos también es radicalmente distinto del del científico natural; en efecto, aquí no se trata de explicar causalmente los objetos de investigación en cuestión, de predecir su curso posterior o de dominarlos operativo-técnicamente. Al introducir sistemáticamente esos predicados de segundo orden, de lo que se trata más bien es de interpretar adecuadamente sus instancias respectivas, de aclararlos, de reconstruirlos, dicho brevemente, se trata de una tarea hermenéutica en un sentido amplio.

De acuerdo a esta comprensión de la tarea de la filosofía, ella es pues una reflexión de segundo orden: es una reflexión sobre constructos ideales que otros seres humanos se han inventado para dar cuenta de la realidad que nos rodea. Por supuesto que no me refiero aquí solamente a constructos de las ciencias naturales. Lo mismo vale para las categorías sociales, éticas, estéticas, teológicas o simplemente cotidianas, del sentido común, que diversas personas en diversos momentos y ocasiones, consciente o inconscientemente, implícita o explícitamente aplican a la realidad.

En rigor, la palabra "filosofía" no tiene un significado autónomo; debe ser usada más bien como una expresión sincategoremática. Debería ir acompañada siempre de un genitivo que designe cierta forma de reflexión. No hay nada parecido a la "filosofía" tomada por sí misma. Lo que hay es filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje cotidiano, filosofía de la religión, filosofía de la moral, filosofía del arte, etc. Ahora bien, a pesar de la heterogeneidad de estos genitivos, existe una cierta comunidad entre los contenidos respectivos de las expresiones completas; ella proviene de la unidad de principio en las actitudes básicas que he intentado describir como motor originario de la actividad filosófica. Quien practique la inseguridad generalizada mencionada respecto a la física, también tenderá a aplicarla a convicciones religiosas, morales o políticas. La pequeña historia autobiográfica que he narrado sobre mi relación con el segundo principio de Newton, habría podido contarse igualmente, *mutatis mutandis*, con respecto a principios generales muy distintos, que pretenden conformar grandes porciones de nuestra imagen del mundo, así por ejemplo, el principio de que el valor de una mercancía viene determinado por el tiempo socialmente necesario de su producción, o que la felicidad es el bien más alto, o que Dios es amor. Siempre que se planteen intentos de explicación en gran estilo, el filósofo puede, y debe, intervenir y plantear preguntas más o menos molestas para aclarar las afirmaciones hechas. Es posible, y hasta probable, que con esta actividad el filósofo haga enojar a las personas que

conversan con él y caiga él mismo, y haga caer a los demás, de entrada en una desorientación total; éste es ciertamente un riesgo que no hay que menospreciar, pero es, por así decir, el riesgo laboral que hay que asumir si uno está dispuesto a tomarse la filosofía en serio. El primer mandamiento para el filósofo consiste en someter sus propias ideas y las de los demás a un rigor sin compromisos. Esta es la tradición con la que estamos comprometidos. Así entendieron su tarea las grandes figuras históricas de nuestro gremio, desde Sócrates hasta Wittgenstein. Parafraseando a Hegel: sea lo que sea aquello sobre lo que filosofemos, en cualquier caso debemos asumir el esfuerzo del concepto.

Ulises Moulines
Instituto de Filosofía
Universidad Libre de Berlín

JORGE ALFREDO ROETTI

Apuntes preliminares sobre diálogo crítico y lógica

I Parte

En las últimas décadas ha resurgido el intento de fundar la lógica a partir de la común experiencia dialógica, en lo posible a priori de otras experiencias.¹ La fundamentación parcialmente dialógica más conspicua en nuestros días es tal vez la representada por las reglas de diálogo de Lorenzen y Lorenz. Se las considera como fundamentos semánticos de los cálculos lógicos, aunque -como bien señala Lorenz- se trataría más bien de una "fundamentación pragmática de la lógica".² Un texto de dicho autor es ilustrativo del proyecto fundacional que nos ocupa:

"La tarea de este artículo debe ser introducir tan ampliamente el concepto de diálogo como fundamento de todos los términos importantes de la lógica, como 'enunciado', 'verdadero', 'universalmente válido', etc., de modo que resulte claro en qué medida el regreso a los juegos dialógicos merece llamarse una fundamentación de la lógica".³

1. Esto no significa que el éxito de tales intentos haya sido completo: mostraremos que varias reglas dialógicas surgen de motivaciones teóricas que trascienden al diálogo. Nuestro propósito aquí es aproximarnos a una lógica fundada en las condiciones necesarias para todo diálogo crítico. La bibliografía fundamental sobre "lógica dialógica" en sus variantes principales se da en la bibliografía adjunta. Téngase en cuenta especialmente los trabajos de Angelelli (2), Kamlah y Lorenzen (13), Lorenz (17), Lorenzen (18), (19) y (20), Rescher (25), Zahn (31), y los mencionados en las bibliografías de Lorenz (17), p. 162 y de Zahn (31), p. 209.
2. Lorenz (17), p. 102 (fundamentación pragmática): "Man Könnte aus diesem Grunde den Dialogbegriff auch eine pragmatische Fundierung der Logik im weiteren Sinne nennen, die den alten Gegensatz von syntax und Semantik überwindet: die schematischen Regeln der Dialogführung sind practische Handlungsanweisungen und gehören als solche ebenso zur Syntax wie zur Semantik, der Aussagen".
3. Lorenz (17), p. 96: "Die Aufgabe dieses Aufsatzes soll es sein, den Dialogbegriff als Grundlage aller wichtigen Termini der Logik, wie "Aussage", "wahr", "allgemeingültig", usw., so weit einzuführen, daß deutlich wird, inwiefern der Rückgang auf Dialogspiele eine Begründung der Logik zu heissen verdient".

Por cierto Lorenzen, Lorenz y otros autores alcanzan una fundamentación adecuada de la lógica constructiva (o efectiva, u operativa) y de la lógica clásica, mediante sus juegos lógicos. Pero lo que para un lector imparcial no queda de ningún modo claro es si la estructura peculiar de cada sistema de reglas de diálogo surge de la mera consideración de las condiciones necesarias para la efectuación de todo diálogo crítico, o bien si hay consideraciones extradialógicas que guían la selección de al menos algunas características de las reglas del diálogo.⁴ En verdad la mera existencia de varios sistemas de diálogos lógicos revela que tales semánticas de diálogos se determinan al menos parcialmente por condiciones externas a la mera estructura de un diálogo crítico. En lo que sigue habrá oportunidad de mostrar algunas de esas condiciones externas que determinan aspectos esenciales de las "pragmáticas" o "semánticas" de diálogos de Lorenzen y Lorenz.

Esto nos permite sugerir que dichos juegos de diálogos no son de ninguna manera fundamentaciones últimas de la lógica, sino solamente fundamentaciones intermedias, por lo cual designaremos, en aras de la simplicidad, como 'semánticas intermedias' o 'modelos intermedios'.

Además del fundamento estrictamente dialógico, las reglas de juego de Lorenzen-Lorenz se fundan en decisiones adicionales que permitan validar exactamente los teoremas de un cálculo lógico determinado: al cambiar de cálculo se hace necesario modificar las reglas dialógicas de su modelo. Dichas semánticas o modelos intermedios, determinados finalmente por motivos externos a los condicionamientos de la estructura dialógica fundamental, serán denominados en consecuencia 'semánticas o modelos externos'.

Lo que en este trabajo intentaremos mostrar es que es posible explicitar una semántica o modelo previo que sólo tenga en cuenta las condiciones necesarias (kantianamente las "condiciones de posibilidad") que debe cumplir un diálogo para poder ser considerado como diálogo crítico. Para aproximarnos a ello debemos considerar previamente dos aspectos:

1. Debemos precisar la estructura que hemos designado vagamente como 'diálogo crítico', definirla y normar su desarrollo.

2. Debemos discutir la manera de utilizar, en un diálogo tal, los operadores fundamentales \exists , \forall , \neg , \wedge , \vee y, sobre la base de los acuerdos logrados sobre los sentidos ínfimos plausibles de dichos operadores, normar el sentido que daremos a cada uno de ellos en un diálogo

4. Según una comunicación personal del Prof. Paul Lorenzen este último es el caso: la selección de las reglas dialógicas de Lorenzen y de Lorenz fue definida por el formalismo que se intentaba validar en su semántica de diálogo. Es decir la fundamentación fue *ad hoc*.

crítico de entonces en adelante.

Estos dos aspectos, indispensables para conducir un diálogo crítico a priori de toda condición externa, constituirán el núcleo de una semántica interna o modelo interno. El fundamento de tal semántica será, como bien dijera Lorenz, "pragmático".

A partir de esta estructura pragmática mínima -con los dos aspectos antedichos que establecen un conjunto de condiciones necesarias para conducir un diálogo crítico en general- se intentará fundar un conjunto de reglas y (correspondientemente) de leyes lógicas, cuyo sistema se nos presentará como más débil incluso que el *Minimalkalkül* de Johansson (1936), pero que no obstante posee características filosóficamente interesantes. Podríamos denominar 'lógica ínfima' a un sistema tal. Como se verá, dicha lógica ínfima, a pesar de su debilidad tendrá la ventaja de permitir entablar un diálogo crítico incluso en temas en los que no se conserva en toda su fuerza el principio de no-contradicción clásico. En efecto, lo que resultará del desarrollo siguiente será un sistema paraconsistente (en un sentido que precisaremos) en el cual se matizará el principio de identidad y se reemplazará el principio de no-contradicción fuerte (que es el clásico) por uno débil, respetando la condición de no-trivialización finita.⁵ Esas modificaciones a semejantes principios universales no surgirán de decisiones trascendentes (externas) al diálogo, o arbitrarias, sino del análisis de las condiciones immanentes a todo diálogo que merezca ser llamado 'crítico'.

1. El diálogo crítico (y la dialéctica)

Renunciamos a la expresión más habitual 'diálogo teórico' por su estrechez: un diálogo crítico puede ser de naturaleza tanto teórica, cuanto práctica o técnica. Ahora nos compete mostrar la estructura necesaria de lo que hemos denominado 'diálogo crítico'.

1.1. La forma más simple de acontecer una tesis⁶ se da en la relación entre "maestro" y "discípulo". El primero predica una doctrina D , cuyas unidades más simples denominamos 'tesis'. La doctrina será entonces un conjunto $D = (t_1, \dots, t_i, \dots)$, siendo las t_i ($i \geq 1$) sus tesis. En sus formas más

5. Para el principio de no-trivialización finita de Newton Da Costa véase el trabajo de Raggio (24), pp. 237-41. Los trabajos allí citados del autor brasileño, que nos han resultado imposibles de conseguir lamentablemente, son *Introdução aos fundamentos da matemática*, Sao Paulo, 1977, y *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, Sao Paulo, 1980.

6. Para el sentido de 'tesis' en este contexto considérese Kintikka (12), pp. 70-1, 88 y 91, y Burkhardt (7), p. 297.

Por cierto que Lorenzen, Lorenz y otros autores alcanzan una fundamentación adecuada de la lógica constructiva (o efectiva, u operativa) y de la lógica clásica, mediante sus juegos lógicos. Pero lo que para un lector imparcial no queda de ningún modo claro es si la elaboradas D podrá ser un conjunto ordenado deductivamente, pero tal sofisticación no requiere hallarse en las formas primitivas de D , por lo que no la consideraremos aquí.

En esta primera relación de transmisión de tesis el discípulo no analiza t_i , ni la pone en duda, ni la ataca de ninguna de las maneras que pudieran estar a su disposición. En particular no la ataca desde el punto de vista lógico de la "compatibilidad" de t_i con el fragmento ya transmitido de doctrina D . Ello no está en sus propósitos.

El discípulo sólo está interesado en recibir la tesis, tal vez en comprenderla, y en difundirla, convirtiéndose así en un "maestro derivado". En esta situación no tenemos un diálogo crítico sino, en el mejor de los casos, un esfuerzo constante por la conservación y la transmisión de la doctrina. La estructura general de la transmisión de una tesis t_i de maestro a discípulo es la siguiente:

$$(1) m_1/t_1 \Rightarrow d_1 - m_2/t_1 \Rightarrow \dots \Rightarrow d_n = m_{n+1}/t_1 \Rightarrow \dots$$

(en donde m_n y d_n son el n -ésimo maestro y discípulo de la sucesión con $n \geq 1$).

El único énfasis puesto en esta relación es el de la transmisión "fiel" de t_i , sin que sea menester la consciencia plena del tema lógico de la identidad (aunque el interés por la transmisión "ortodoxa" pueda ser un factor desencadenante de tematización del problema de la identidad y del surgimiento del pensamiento lógico en una cultura).

La estructura de transmisión de tesis esbozada en (1) corresponde al frecuentemente denominado 'discurso oracular', que es conspicuo en los mitos, las religiones, las ideologías y en numerosas filosofías. Independientemente de los merecimientos que eventualmente pudieran tener tales productos culturales, si consideramos a la filosofía y a la ciencia como actividades dialógicas críticas, resultará claro que 'filosofía oracular' y 'ciencia oracular' son términos que caracterizan actitudes inconsistentes.

1.2. La segunda relación de transmisión de tesis y la primera situación dialógica es aquella en la que el proponente P aserta una tesis t , pero su oponente O sencillamente no la acepta, es decir, la rechaza sin ulteriores exigencias. Nuestro oponente O es tan indiferente, tan escéptico, o tan

agresivo, que no solicita una "fundamentación" de *t* y, por lo tanto, no obliga a *P* a defenderla. En este caso ni siquiera entra en juego la idea de "fundamento".⁷ Esta situación tampoco constituye un diálogo crítico. Su estructura es la siguiente:

(2)

	O		P
1.			t
2.	?		

en donde '?' no mienta un ataque a *t*, ni una exigencia de fundamentación, sino la mera no-aceptación de *t* sin consecuencias ulteriores, es decir, con interrupción de la situación dialógica.

1.3 Con la tercera relación de transmisión de tesis y segunda situación dialógica se torna posible el diálogo crítico. En ella *O* no se limita al mero no aceptar o rechazar una tesis, sino que exige algo de *P*. Ni acepta irreflexivamente *t*, como en la situación 1.1, ni es indiferente, ni desprecia universalmente de la posibilidad de la fundamentación, como en la situación 1.2. El oponente *O* no acepta inmediatamente *t*, pero su no aceptación inmediata de la tesis es consecuencia de una exigencia de fundamentación. Esto es lo novedoso.

Con ello la situación de *P* se troca, del mero exponer *t*, en la necesidad de "ganar el diálogo". Y esto consiste en presentar un "fundamento" o justificación de *t* suficiente como para satisfacer a un *O* cualquiera bajo cualquier forma de ataque posible.⁸

Cuando un argumento en favor de una tesis cualquiera *t* es coronado por el éxito, su estructura presenta, independientemente de su

7. Para un escéptico absoluto, o para un indiferente absoluto, la idea de fundamento carecería de sentido. Un ejemplo interesante de este tema puede verse en nuestra literatura en la obra de Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada 1957 3, p. 11: "Porque la gracia del escéptico consiste en que los argumentos no le convienen. Tampoco pretende él convencer a nadie".

8. En este punto surge la diferencia entre la fundamentación casuística, sofística, *ad hoc*, destinada a "persuadir" a cada oponente o grupo concreto de oponentes con una "argumentación" (o cualquier otro recurso retórico, como una rima o un bafir de bombos, como se estilaba en nuestro irracionales días) adaptada al caso, y la fundamentación universal, destinada a "convencer" a todo oponente posible frente a todo ataque posible. Dicha idea regulativa de la argumentación original "convinciente" puede verse en Perelman (22). Kant también critica la argumentación casuística en filosofía, asimilándola a la actitud curialesca. Véase para ello Kant (14), A789/B817: "Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvokaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen, nämlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutzen machen, die, ohne sich tief einzulassen, und von dem Geschäfte bald loszukommen, das Erstebeste, was ihnen auffällt, ergreifen und darnach entscheiden".

complejidad de detalle, tres grandes momentos: (1) el momento de la tesis, (2) el momento del cuestionamiento y (3) el momento del fundamento (de la defensa de la tesis de todo ataque proveniente de cualquier oponente posible). Abreviaremos 'fundamentación de t ' mediante ' $f(t)$ '. La estructura general de cualquier diálogo crítico será pues la siguiente:

(3)	O	P
1.		t
2.	?	
3.		$f(t)$

Los dos primeros momentos son simples, pero mientras el primero consiste en la mera posición de t , el segundo admite numerosas variantes que dependen de la forma lógica de la tesis t , la que condicionará la forma específica del ataque. El tercer momento puede ser sumamente complejo, con numerosos ataques intermedios y sus correspondientes exigencias derivadas de fundamentación. En ciertos casos puede ser incluso de longitud potencialmente infinita. Los diálogos en los que es imposible tanto fundar suficientemente, cuanto rechazar definitivamente, ejemplifican tal situación que no podemos excluir a priori.⁹

Un somero examen permite apreciar que el diálogo crítico de que aquí se trata es más próximo en la historia de la lógica al que Angelelli denomina "método de las preguntas", que en la escolástica medieval se denominó 'ars obligatoria' (y que luego fuera denominada 'methodus erotematica' por Wolff (Lógica, §1117), o 'methodus socratica' por Gredt¹⁰), que al que Angelelli denomina 'método del argumento' (que

9. La discusión fundada acerca de lo opinable que se nos da en la vida cotidiana, en la ciencia empírica e incluso en alguna tradición matemática, constituyen ejemplos de ello, por lo que no debemos eliminarlo como posibilidad en todo diálogo crítico, aunque la finitud de los diálogos y sus reglas de conclusión ad hoc sean exigibles en ciertos dominios teóricos restringidos. También pueden considerarse ejemplos de diálogos abiertos a los diálogos platónicos inconcluyentes y, próximos a nosotros, a muchos productos de la así llamada "filosofía analítica". Para poner un ejemplo: las inteligentes -e inconcluyentes- discusiones de Austin en *How to do things with words*.

El desideratum de toda fundamentación, su "idea reguladora", es el de formar parte de una ciencia absolutamente fundada. Pero ésta es sólo parcialmente realizable, en fragmentos de lógica, en algunas ramas privilegiadas de la matemática y, tal vez, en el mejor de los casos en las regiones "analíticas" y fragmentos "sintéticos a priori" de las ciencias empíricas, como pretenden ser la *Fundamentalwissenschaft* de Dingler y, posteriormente, la *Protophysik* de Lorenzen y sus seguidores. referencias al lema pueden hallarse en las obras citadas de esos autores y en Roetti (27), (28).

10. Véase Angelelli (2), p. 802-803.

Wolff denominara 'methodus syllogistica' y Credt 'methodus scholastica').¹¹

En la ars obligatoria el proponente (o respondens, o defendens) P inicia el diálogo y, frente a los ataques del oponente O, se obliga a no caer en contradicción, en tanto que en el método del argumento el oponente O es el que "debe producir un argumento cuya conclusión es" la negación de la tesis.¹² No obstante la diferencia fundamental con la ars obligatoria consiste en que en un diálogo crítico -como son los diálogos de Lorenzen-Lorenz y otras versiones contemporáneas- la carga de la prueba cae de lleno en el proponente P. En tal sentido "el proponente de los diálogos modernos se parece al respondens del método del argumento, el cual ... debe estar preparado para tomar sobre sí buena cantidad de onus probandi".¹³

1.4 Muchos sentirán la tentación de ver en lo antedicho los tres momentos de una "tríada dialéctica". No necesitaríamos hablar de 'dialéctica' y de otras expresiones similares, si no fuera por su carácter ambiguo y su dudosa utilidad en un uso descuidado. Por ejemplo, el segundo paso del diálogo (3) debería denominarse en lengua hegeliana el "momento negativo de la realidad". Frente a ello el sentido '?' en un diálogo crítico no es tanto la negación, cuanto la exigencia de una fundamentación adecuada para la tesis t, porque lo que O se propone en un diálogo crítico es forzar a P a fundamentar. De modo que no podríamos hablar en serio de un "momento negativo de la realidad" en la medida en que la negación conserve algún sentido lógico preciso. Nos expresaríamos mejor si dijéramos como arriba 'momento del cuestionamiento' o 'momento de la crítica', o más precisamente, 'momento de la exigencia de fundamentación'.

Por lo antedicho preferiremos hablar de estos procesos como de 'procesos dialógicos' y no de 'procesos dialécticos', reservando esta última expresión para otros procesos debidamente especificados y con sentido unívoco.

En lógica propondríamos el uso de la expresión 'desarrollo dialéctico' para aquellos diálogos más complejos en los que las dos (o más) partes presentan desde un comienzo sendas tesis al menos parcialmente incompatibles, atacan mutuamente sus defectos e intentan alcanzar una tesis común que "supere" las diferencias incompatibles de las tesis

11. Ipse, ibidem.

12. Ipse, ibidem, p. 806-807.

13. Ipse, ibidem, p. 814.

14. Ipse, ibidem, p. 802-803 y nota 7 en p. 803.

iniciales y "conserva" los aspectos originales compatibles de ellas que escapan a la crítica recíproca. Esto parecería corresponder aproximadamente a la *methodus megarica* mencionada por Angelelli, en la cual cada participante tiene que mostrar que la aserción de su contrincante implica una contradicción.¹⁴

Con ello la dialéctica será, en el campo de la lógica, una aproximación a esa estructura dialógica extremadamente compleja, de prosapia socrático-platónica, que es de naturaleza a lo sumo heurística: una forma de búsqueda de la verdad o, al menos, de la opinión común fundada. Tales desarrollos dialécticos podrán ser no solamente teóricos, sino también prácticos (determinación común de fines y medios, en tanto que morales), o técnicos (determinación de medios, en tanto que aptos para alcanzar fines).

Lo anterior no obsta para que se puedan acordar otros usos distintos del término 'dialéctica' en ámbitos extralógicos, como puede ocurrir en cuestiones metafísicas o en aquellas regiones problemáticas que consideran conflictos y sus posibilidades de superación, como es el caso en la filosofía práctica y en las ciencias humanas, pero sabiendo en cada ocasión que se está empleando la misma palabra para significar conceptos distintos.

Aclarado este punto acerca de cómo usaríamos el término 'dialéctica' y de por qué no lo consideramos adecuado en este trabajo, podemos pasar a nuestro tema siguiente.

2. Convenciones mínimas necesarias para tratar dialógicamente los operadores lógicos fundamentales.

"Es sabido que uno de los motivos esenciales que condujeron en la antigüedad al descubrimiento de la lógica fue la búsqueda de un método para poder resistir la artes retóricas de los sofistas. Era menester transformar el juego irregular de la mutua refutación en un genuino "agon".¹⁵

Para ello se requiere la posesión de un lenguaje común, al menos parcialmente controlado por el grupo de sus usuarios, ya en la situación de partida.¹⁶ Sin éste no podemos plantear, no ya la posibilidad de un

15. Señalado por Paul Lorenzen en "Logik und Agon", en Lorenzen-Lorenz (19), p. 1: "Es ist bekannt, daß eines der wesentlichsten Motive, die in der Antike zur Entdeckung der Logik führten, die Suche nach einer Methode war, den rhetorischen Künsten der Sophisten, die sich erboten, aus Schwarz Weiß zu machen, widerstehen zu können. Es galt, das unregelmäßige Spiel des Sich-gegenseitig-Widerlegens in Regeln zu bringen, es zu einem echten "Agon" auszubilden".

16. Más precisamente un discurso empragmático (empragmatische Rede). Véase Lorenzen-Schwemmer (20), p. 22-23.

diálogo, sino ni siquiera la posibilidad de un discurso oracular como el indicado en 1.1.

También es necesario, para transformar el diálogo en un combate reglado, que quede en claro a quién corresponde originariamente la carga de la prueba y de cómo ésta se desplaza a lo largo del diálogo. La convención básica que acordamos en este punto es muy simple: quien nada aserta, nada debe fundar; el *onus probandi* originario cae sobre quien aserta una tesis *t*, aunque cargas de la prueba derivadas puedan "desplazarse" en el transcurso del diálogo. Convendremos en considerar epistémicamente fundada a una tesis *t* cuando pueda convencer (ganar) a todo oponente frente a cualquier ataque posible. Una tesis será una ley (o regla) lógica cuando sea epistémicamente fundada y su fundamento sólo repose sobre las meras condiciones necesarias para la existencia de diálogo crítico, en cuyo caso hablaremos de una 'autofundación formal'.

Otras condiciones, como la obligación de eliminar la vaguedad y ambigüedad de los términos y la anfibología de las expresiones complejas las damos también por acordadas. Por ello para poder dialogar acerca de expresiones complejas deberemos concordar en el uso de cada uno de los operadores lógicos fundamentales, sin los cuales no podríamos discutir regularmente sobre nada más que sobre enunciados elementales. La estrategia que intentamos es la de determinar un sentido habitual de dichos operadores que requiera además el menor número posible de supuestos.¹⁷

Los operadores lógicos presentan una pluralidad de sentidos. Tales equivocidades entorpecen el diálogo, por lo que serán eliminadas. La tarea previa de buscar la interpretación más "razonable", por su universalidad y menor cantidad de supuestos, es realizable, pero lo que aquí debemos enfatizar es que una vez acordado dicho sentido de los operadores del modo señalado el problema del fundamento

17. Respecto de ello véase en Burkhardt (7), p. 425-426, y en Olaso (21), p. 215-217, la cuestión del carácter a priori de la *Annahme* (*praesumptio*). "Die prasumptio stützt sich nämlich im Gegensatz zur Conjectura auf die Natur der Dinge (...) Unter 'Natur' versteht Leibniz in diesem Falle die logische Struktur: natürlicherweise eintreten sollte das, was weniger Voraussetzungen hat als sein Gegenteil". (Burkhardt (7), p. 425).

También nuestro criterio depende de la menor cantidad de supuestos posibles para cada operador lógico, pero también de una concepción de la lógica, como la antigua, anclada pragmáticamente: la sintaxis lógica, como teoría general de la deducción, debe garantizar primariamente la transmisión deductiva de la verdad. Cuestiones de relevancia no le competen originariamente a su misión fundamental. Así las limitaciones de la lógica de la relevancia quedan excluidas.

desaparece: tales operadores se entienden de tal manera porque así lo hemos convenido al normar su uso dialógico.¹⁸

Antes de emprender esa tarea es preciso que hagamos una aclaración: al considerar y luego acordar el uso dialógico de los operadores lógicos no incurriremos en las numerosas y dispares restricciones que fijan las distintas "lógicas de la relevancia". Es sabido que los temas de "relevancia" (o "pertinencia") son tardíos en la discusión lógica. Podríamos decir, de acuerdo con Díaz, que sólo surgen mediante la especificación y restricción de sentido de los operadores lógicos en una etapa preciosista de la lógica.¹⁹ En tal sentido **no adherimos**, concordés con Díaz, a la tesis de Anderson y Belnap de que la "verdadera" lógica sea sin más la lógica de la relevancia.²⁰

También advertiremos pronto que el planteamiento que hagamos de algunas convenciones indispensables supondrá la previa aceptación de ciertas reglas y leyes que se justificarán en apartados ulteriores. Tal es el caso de las que dependen de la aceptación previa del principio de identidad. Ello sólo tiene el propósito de simplificar la exposición, pero no es de ningún modo circular: como se verá, las reglas y leyes implícitas no dependerán a su vez de las normas para el uso de los operadores lógicos fundamentales.

Es de advertir también que la distinción entre regla y ley es posterior al estadio primitivo de constitución de lo lógico y encuentra su sitio en el tratamiento formalizado de un sistema deductivo. Aquí, donde nos encontramos en ese ámbito preliminar de construcción de lo lógico, podremos escribir los resultados de nuestras convenciones de uso de operadores tanto en forma de regla como en forma de ley. Así el modus ponens se puede expresar también como una metaregla: $\vdash a, \vdash a \supset b \parallel \vdash b$, que leeríamos: si se admite la aserción de a y que de a se sigue b , entonces es admisible la aserción de b .²¹ De ella surge una propiedad básica de la relación de deducción, cual es la de su transitividad: $a \vdash b, b \vdash c \parallel a \vdash c$, como se ve en el siguiente diálogo:

18. Véase Lorenzen P., *Lógica formal*, p. 140 y Lorenz, K., "Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen", en Lorenzen, Lorenz (19), p. 102: "... die schematischen Regeln der Dialogführung sind praktische Handlungsanweisungen und gehören als solche

19. Véase Díaz (8), pp. 135-136.

20. Ipse, *ibidem*, p. 1, donde se rechaza la tesis de Anderson y Belnap (1) acerca de la naturaleza de la lógica como originariamente una lógica de la "relevancia".

21. Véase Zahn (31), p. 6.

(4)

	O	P
1.	$a \vdash b$	
2.	$b \vdash c$	
3.		$a \vdash c$
4.	$a?$	
5.		$b \text{ 1,4, mp,}$
6.		$c \text{ 2,5, mp,}$

2.1. La conjunción

En el discurso habitual no tiene aparentemente ningún sentido proponer una tesis a en conjunción consigo misma: $a \ \& \ a$. Si alguien asertara tal reduplicación no parecería que ese proponente haya dicho algo más que la simple aserción a , o que haya agregado alguna información a la ya expresada con a . Para evitar toda confusión respecto de la aparición de una expresión en conjunción consigo misma podemos acordar que desde ahora a y $a \ \& \ a$ son equivalentes en sentido sintáctico y semántico (equipolentes). En un diálogo normado por este acuerdo ello significará que son admisibles los pasos de la línea n a la línea $n+i$ en los dos esquemas de diálogo siguientes:

(5)

	O	P		O	P
⋮			⋮		
⋮			⋮		
n.	a		n.	$a \ \& \ a$	
⋮			⋮		
⋮			⋮		
n+i		$a \ \& \ a$	n+i		a
⋮			⋮		
⋮			⋮		

En base a estas convenciones resultan admisibles las reglas de inferencia el \vdash a $\ \& \ a$ y el $a \ \& \ a \ \vdash \ a$, y una vez que dispongamos del condicional estaremos en condiciones de admitir el primer axioma de Heyting:

$\vdash \ a \rightarrow a \ \& \ a$. (Para el sistema "intuicionista" de Heyting véase Heyting (11), p. 101-103).

Supongamos ahora las dos líneas siguientes de un diálogo:

(6)

.		
.		
.		
n.	$a \varepsilon b$	
.		
.		
.		
n+i		$b \varepsilon a$
.		
.		
.		

Si el oponente aserta una conjunción parece admisible que el proponente deduzca su conmutada, puesto que en el uso común prescindimos del orden al asertar una conjunción: no consideramos "relevante" el orden de los términos de la conjunción. La simetría de la conjunción parece no reposar sino en la indiferencia convencionalmente acordada al orden de sus términos. El paso más simple, el que reclama menos fundamento, es el que admite la conmutación de la conjunción.

Si en cambio prohibiéramos su conmutación, deberíamos (seríamos obligados por el interlocutor a) dar un fundamento para ello. Este se podría dar en algunos lenguajes particulares de tipo jerárquico o protocolar. Por ejemplo, una regla protocolar podría prohibir que se pase de la expresión admisible 'Llegaron el presidente y los ministros' a la expresión protocolarmente inadmisibles 'Llegaron los ministros y el presidente'.

Tal prohibición de la conmutación es lícita claramente para restringidos dominios jerárquicos en donde el "orden de aparición" refleja, por ejemplo, relaciones de poder. Pero para el lenguaje ordinario -en el que no están en juego sino ocasionalmente tales relaciones (por lo cual no consideramos relevante el orden de aparición de los términos)- la forma más simple y menos necesitada de justificación de la conjunción es la que permite su conmutación. En todo caso, cuando la naturaleza peculiar del discurso torne impertinente tal conmutación, una restricción adicional adecuada al tipo peculiar de discurso de que se trate puede impedir la para ese tipo de discurso solamente.

Luego de esta consideración de las condiciones "empíricas" del uso de la conjunción, podemos acordar la norma de que la conjunción sea conmutable. Ello nos permitirá admitir la regla de inferencia $a \varepsilon b \vdash b \varepsilon a$ y, una vez que dispongamos del condicional, justificar el segundo axioma de Heyting: $\vdash a \varepsilon b \rightarrow b \varepsilon a$.

siguientes pasos de diálogo:

(8)	.	
	.	
	.	
	n.	a
	.	
	.	
	.	
	n+i	b
	.	
	.	
	.	
	n+j.	a ξ b
	.	
	.	
	.	

y por ende la regla deductiva $a, b \vdash a \xi b$ y la ley $\vdash a \rightarrow (b \rightarrow a \xi b)$.

Con las reglas dialógicas convenidas hemos fijado el sentido del operador de conjunción en un diálogo crítico. A través de ellas hemos admitido como deductivamente correctas cuatro reglas y sus correspondientes leyes, a saber, los dos primeros axiomas del sistema de lógica intuicionista de Heyting y las leyes correspondientes a las reglas de introducción y eliminación de la conjunción.

2.2 La disyunción inclusiva

De modo semejante procedemos en el caso de la disyunción inclusiva. La discusión acerca de su uso habitual más corriente nos muestra que:

(1) No se considera que la disyunción de una expresión consigo misma modifique la información de su simple aserción. Ello torna admisible la regla $ava \vdash a$.

(2) No hay tampoco razones para considerar semánticamente diferentes a una disyunción y a su conmutada, lo que nos habilita para admitir la regla $avb \vdash bva$. La excepción a esta regla la constituían los casos de un discurso de tipo jerárquico-ceremonial u otros de carácter peculiar, pero éstos han sido excluidos de nuestra consideración *ab initio*, como ocurriera en el caso de la conjunción.

(3) Puesto que coincidimos en no considerar las cuestiones de relevancia, podemos admitir la regla de adición $a \vdash avb$.

(4) Por otra parte, si una expresión se sigue por separado de un par de expresiones, no vacilaríamos en conceder que se sigue de alguna de ellas,

es decir, de su disyunción, lo que se expresa en la regla $a \rightarrow c, b \rightarrow c$
 $\vdash a \vee b \rightarrow c$.

Para evitar toda hesitación convenimos en regular estos usos habituales del operador de disyunción inclusiva señalados en los puntos (1) a (4). A partir de estas meras regulaciones dialógicas tendremos como correctas a las reglas de simplificación (idempotencia), conmutación, adición (introducción) y prueba por casos (eliminación) de la disyunción. A su vez sus leyes correspondientes serán admitidas, a saber la ley de idempotencia para la disyunción y los axiomas séptimo, octavo y noveno del sistema de Heyting.

2.3 La negación

Una convención ínfima para la negación es más difícil de determinar. Visto desde una perspectiva dialógica el sentido de la negación se especifica por el modo de ataque a una aserción negativa $\neg a$ que sea tal que permita a quien aserta la defensa de su aserción, de acuerdo con la caracterización del diálogo crítico que diéramos en 1.3.

El anterior es un criterio general, que surge de la mera condición necesaria para la existencia de diálogo crítico cuando se aplica al caso de las aserciones negativas. Pero las formas específicas de los ataques y las defensas de las negaciones difieren en distintos sistemas de acuerdo al tipo de objetos que estos sistemas consideren. Por ejemplo, para un constructivista, por el tipo peculiar de objetos a que restringe su discusión (objetos matemáticos), defender $\neg a$ equivale a derivar una contradicción de la hipótesis a . Asertar una negación es para él un modo abreviado de expresar que dispone de una deducción que le permite derivar de a (y del fragmento inicial de teoría T que está construyendo) una contradicción. Ello le permite definir la negación de la siguiente manera:

(9) $\neg a = d \ a \vdash \text{falsum}$ (respecto de una teoría T), donde **falsum** significa una falsedad formal, o contradicción. Por ello para el constructivista (o el intuicionista) sólo será admisible introducir como tesis en una teoría a una negación, si previamente se dispone en la deducción de una contradicción a partir de la correspondiente afirmación. Resulta así claro, en vista de esto, que para él el único ataque admisible para $\neg a$ sea a ?, pues ésta es la única expresión a partir de la cual (junto con el fragmento de teoría T ya disponible) se verifica $\neg a$, cuando se deduce una contradicción.

Una multitud de teoremas matemáticos de forma negativa con demostración por reducción al absurdo testimonia en favor de esta concepción de la negación. Así el primer teorema sobre irracionales tiene

ya esta estructura: $\neg \forall x. (x = + \sqrt{2} \wedge x = m/n)$, donde m/n es un racional irreducible, lo que siempre se puede asegurar constructivamente. Partiendo de la hipótesis de que la $+\sqrt{2}$ se puede expresar por un racional irreducible se llega a la conclusión de que tanto m cuanto n son pares, es decir que m/n no es irreducible. La derivación de la contradicción a partir de la hipótesis a es la que permite admitir como tesis a la aserción $\neg a$. En consecuencia los diálogos constructivos acerca de una negación tendrán obligatoriamente los siguientes pasos:

(10)	.		
	.		
	.		
	n.		$\neg a$
	.		
	.		
	.		
	n+1.	a?	
	.		
	.		
	.		

(El problema residual de si las contradicciones deducidas tienen componentes negativas que a su vez son evitables, es un tema que no nos incumbe en este punto).

La situación se modifica cuando ya no nos restringimos a objetos matemáticos. Entonces no parece obligatorio que todo ataque a una negación deba consistir en la aserción (hipotética) de su contradictoria y que su defensa consista en la derivación hipotética de una contradicción. Nadie que aserte el enunciado 'Las gafas no están sobre la mesa' está en condiciones de derivar formalmente una contradicción del enunciado 'Las gafas están sobre la mesa' y de ese modo demostrar la verdad de la negación. Por cierto podemos forzar la situación para hacer entrar aparentemente este caso también en el molde de la negación constructivista. Para ello formamos un fragmento de información F , que consiste en un conjunto de enunciados verificados, entre los cuales se encuentra el enunciado $\neg a$. F representa aquí un papel análogo al de T en el caso de la negación constructiva: ser el fragmento inicial de teoría. Si ahora agregamos a F la hipótesis a , derivamos trivialmente la contradicción $a \wedge \neg a$. Pero todo esto no es sino un recurso artificioso para asimilar estos casos a la situación de las demostraciones por el absurdo en matemática. De rondón se ha filtrado una semejanza entre T y F : T

no contiene su correspondiente -a, como en cambio acontece con F.

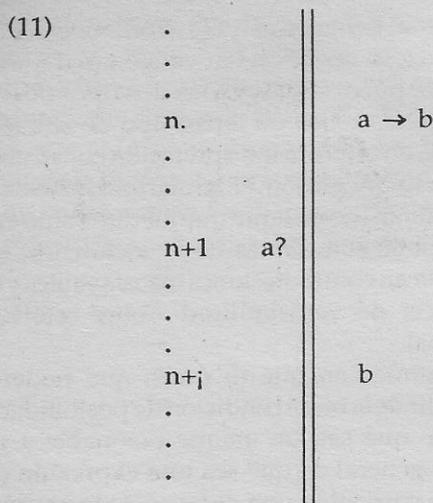
Como vemos la concepción de la negación (en versión dialógica: la forma de su ataque y su defensa) puede diferir en los dos tipos de casos considerados. Hay sin embargo al menos un tercer tipo de situación, poco frecuente y tal vez residual, en el que la interpretación constructiva no parece adecuada para fundar una negación. Nos referimos a casos que implican la cuestión del movimiento (no en tanto que medido, sino en su caracterización ontológica) y otros semejantes de la metafísica, que, como todo lo no-entitativo, implican contradicciones insoslayables y que sin embargo no parecen carecer de verosimilitud. Sobre este tema retornaremos brevemente al final.

Por todo lo anterior concluimos en que lo único que podemos razonablemente convenir, a partir de la mera condición de posibilidad de un diálogo crítico, respecto de qué sea un ataque razonable a una negación, es la condición muy general de que sea una expresión que permita en principio, en el caso particular, una defensa de la negación de origen. De acuerdo al caso particular podrá ser ya 'a?' (ataque por concesión de hipótesis deductiva), ya '?' (simple exigencia de prueba), el ataque que posibilite la defensa. Por cierto, en los formalismos consistentes con deducción hipotética la demostración de -a por reducción al absurdo es una adecuada caracterización formal de la negación. Más sobre esto se agregará en el apartado sobre el principio de no-contradicción.

2.4 El condicional

Como es sabido coexisten desde la antigüedad varias formas de concebir el condicional. Lo único que aquí buscamos es una característica ínfima que esté admitida en toda otra concepción más permisiva de sus usos. No sabemos de nadie que rechace que una expresión ' $a \rightarrow b$ ' sea verdadera (en el caso de que a y b sean enunciados con valor de verdad determinado), o que la deducción ' $a \vdash b$ ' sea correcta, si de la expresión a se puede pasar a la expresión b mediante reglas de transformación que conserven alguna propiedad semántica como la verdad. Esta parece ser la característica común a todo condicional. Cuáles sean las reglas específicas de derivación dependerá de la región teórica o práctica del caso.

Sobre esta base podemos convenir en dialogar sobre una expresión condicional del modo siguiente:



que es la exposición dialógica del *modus ponens*. En base a ella son admisibles tanto la regla $a, a \rightarrow b \vdash b$, cuanto el sexto axioma del sistema de Heyting: $a \& (a \rightarrow b) \vdash b$.

La convención adoptada es la única que surge de las exigencias de la estructura de diálogo crítico: ante la aserción por parte de P de $a \rightarrow b$ y para dar lugar a su intento de fundamentación, O concede a y con ello desafía a P a que deduzca b en base a lo previamente concedido por O.²³ Otro ataque de O a P que abra la instancia de fundamentación de un condicional no se conoce, de lo que se percató quienquiera reflexione acerca de ello.

Al convenir en normar de esa manera el desarrollo de un diálogo sobre un condicional, determinamos que tal diálogo tendrá como sus dos primeros pasos a los indicados como n y n+1 en el diagrama (11).

Las variantes de "fundamentación" que entonces se abren a P son varias:

1. La primera es la que surge del sentido ínfimo que se admitiera para todo condicional: P fundamenta cuando deriva b (paso n+j del diagrama), de acuerdo con reglas admitidas por las partes, a partir de lo previamente concedido en sentido estricto, es decir, exclusivamente a

23. Hay al menos dos interpretaciones posibles de la expresión 'en base a lo previamente concedido': (1) La *interpretación estricta* (o mínima), que significa 'lo último previamente concedido, es decir, exclusivamente el antecedente del último condicional asertado'; (2) la *interpretación lata*, que significa 'todo lo previamente concedido'. En el texto se discuten ambas, sus diferencias y se dan las razones por las que aceptamos la interpretación lata.

partir del antecedente a del condicional y las expresiones atingentes a aquel.

Esta concepción de defensa de un condicional produce su versión más exigente. Pero éste es ya tema de la lógica de la relevancia y no de una reflexión lógica que se ocupe fundamentalmente del tema de la transmisión regular de la verdad. Con un condicional tal sería imposible justificar dialógicamente ni siquiera el *verum sequitur ex quolibet*. Puesto que al tratar la conjunción hemos admitido la simplificación, si aceptásemos sólo el condicional más estricto, nos veríamos obligados a rechazar al menos la regla y la ley de exportación. Pero estos temas no atañen a la lógica de la transmisión de la verdad, sino a la lógica de la relevancia, como indicáramos más arriba.²⁴

2. La segunda variante de fundamentación de un condicional también admite, como en el caso anterior, que P fundamenta $a \rightarrow b$ cuando deriva b a partir de lo previamente concedido, pero ahora lo previamente concedido lo es en sentido lato, con lo que expresamos todo lo previamente concedido y no sólo a y todo lo atingente a ella.

Esta concepción de defensa de $a \rightarrow b$ prescinde por completo de cuestiones de relevancia y se restringe sólo a las que interesan insoslayablemente al lógico, como es la de la transmisión de la verdad. No obstante, a través de ella no se puede justificar el *ex falso sequitur quodlibet*, pero en cambio, a diferencia del caso anterior, permite admitir el *verum sequitur ...* como se ve en el siguiente diálogo:

(12)	O	P
1.		$a \rightarrow (b \rightarrow a)$
2.	a?	
3.		$b \rightarrow a$
4.	b?	
5.		a

24. Véase § 2.1: (convenciones dialógicas para el uso de la conjunción) y Dfáz (8). Según Anderson y Belnap la tendencia a aceptar el teorema de deducción clásico, sin "uso" de todas las hipótesis, provendría de la confusión entre (1) $A_1 \& \dots \& A_n \rightarrow B$ y (2) $A_1 \rightarrow (\dots \rightarrow (A_n \rightarrow B) \dots)$ (nested implications). Anderson y Belnap insisten en que no es necesario que todas las A_i sean relevantes respecto de B para que (1) sea verdadera. En cambio todas las A_i deberían ser relevantes respecto de B en (2) para que ésta sea verdadera. Dfáz (8) rechaza esto: si las A_i en (2) deben ser relevantes, también lo deben ser las A_i en (1). Y podríamos agregar 'y viceversa'. Véase Dfáz (8), p. 13, y Anderson y Belnap (1).

P defiende a en la quinta fila reiterando la a ya concedida por O en la segunda fila. La defensa es irrelevante respecto del segundo condicional, pero respeta las condiciones de conservación de la verdad. A este condicional con tal libertad de defensa -ceñida a lo previamente concedido en sentido lato, y por tanto irrelevante- es el que adoptaremos en nuestra convención para el diálogo crítico sobre condicionales. Con él podremos justificar la importante regla de condicionalización.

3. La tercera variante de fundamentación de $a \rightarrow b$ que se puede imaginar para P es la de permitirle contraatacar al ataque de O con a, no fundando b, sino retando a O a que previamente fundamente a. Si o no puede defender a, entonces P ha ganado.

Que un fracaso de O en la fundamentación de a constituya una victoria de P -y por lo tanto una fundamentación de $a \rightarrow b$ - es un punto discutible que, como veremos, depende de un "modelo externo" al diálogo crítico. En verdad cuando aceptamos juntamente las variantes 2 y 3 de fundamentación de $a \rightarrow b$, ya estamos admitiendo la interpretación dialógica "constructiva" o "intuicionista" del condicional. En efecto, si aceptamos la interpretación lata de la expresión 'a partir de lo previamente concedido' y la defensa por contraataque sobre el oponente, podremos defender exitosamente tanto el *verum sequitur* ... cuanto el *ex falso sequitur quodlibet*. La defensa de la última de estas fórmulas se diagrama de la siguiente manera:

(13)

	O	P
1.		$a \rightarrow (-a \rightarrow b)$
2.	a?	
3.		$-a \rightarrow b$
4.	-a?	
5.		a? (4)

donde P vence atacando en la fila cinco a la aserción de O de la fila cuatro, reiterando lo ya concedido por O en la fila dos. Claro está que declarar que P ha ganado el diálogo supone dos cosas diferentes (1) la aceptación previa del que luego llamaremos 'principio fuerte de no-contradicción' y (2) la opinión de que el rechazo del antecedente de un condicional (ya por falsedad empírica, ya por contradicción) da permiso para proclamar la verdad del condicional. Esta última es una opinión muy discutible, resultado de una decisión teórica comprensible en los dominios de las ciencias formales pero siempre cuestionable, e independiente de la

aceptación de la ley de no-contradicción fuerte que consideraremos en seguida.

Las consideraciones anteriores y la lógica clásica nos proponen cuatro formas de condicional que difieren por sus diferentes convenciones de fundamentación:

1. El condicional más fuerte, cuya defensa se hace por deducción del consecuente a partir de "lo previamente concedido" en sentido estricto. Por su índole pertenece al campo de los sistemas de lógica de la relevancia y se especifica a su vez en una pluralidad de condicionales relevantes según cuál sea la noción de relevancia que se emplee. Puesto que todos ellos incluyen criterios que exceden a las meras condiciones de conservación deductiva de la verdad, que es lo que nos interesa en nuestra caracterización de diálogo crítico, prescindiremos de este género de condicionales relevantes en lo que sigue. Cabe señalar, no obstante, que este género de condicionales relevantes, aunque impide la defensa exitosa del *verum sequitur* ... aún basta, como veremos, para la defensa de nuestra versión del principio de identidad.

2. El condicional cuya defensa se realiza exclusivamente a partir de todo lo previamente concedido. Este condicional es levemente más fuerte que el del *Minimalkalkül*, como mostraremos. Por carecer de condiciones de relevancia y por atenerse sólo a las condiciones de transmisión de la verdad en un diálogo crítico, será éste el condicional que adoptaremos en lo que sigue.

3. El condicional constructivo, que es aquel que admite como fundamentación de $a \rightarrow b$ no solamente la defensa del condicional anterior, sino además la fundamentación por ataque a lo concedido por el oponente.

4. Finalmente el condicional "material" de la lógica clásica, que considera fundamentación de $a \rightarrow b$ tanto que O no pueda defender a , cuanto que P pueda defender b de cualquier manera, sin que su defensa esté obligada a realizarse por deducción de una contradicción a partir de a y lo previamente concedido, como es el caso para el condicional constructivo.

Queda pues en claro que el segundo tipo de condicional es el que convenimos, ya que es el más exigente que sólo se atiene a la condición de transmisión deductiva de la verdad.

2.5 El cuantificador universal

Dado un dominio de variabilidad D no vacío, convendremos en que la tesis $\Lambda a.b$ (a) está fundada críticamente, cuando P puede defender exitosamente $b(n)$ para un n cualquiera de D seleccionado por O . Los pasos de posición, ataque y defensa del diálogo discurrirán entonces de la siguiente manera:

$$(14) \quad \begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ j \\ j+1. n? \\ j+2. \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \parallel \parallel \begin{array}{c} \wedge a.b(a) \\ \\ b(n) \end{array}$$

Como O puede elegir cualquier n de D , el paso de defensa encubre una ramificación con un número de ramas igual al de la cardinalidad de D , cosa que consecuentemente se repite para $b(n)$ o defensa de P. Por cierto, P tendrá la seguridad de ganar ante todo cuestionamiento de cualquier oponente posible, sólo si conoce previamente un procedimiento suficiente para fundar $b(n)$ para cualquier n del dominio D . En el caso de dominios infinitos se impondrán procedimientos constructivos de fundamentación.

2.6 El cuantificador existencial

Dado un dominio de variabilidad D no vacío, convendremos en que la tesis $\forall a.b(a)$ está fundada críticamente, cuando P puede defender $b(n)$, ante el cuestionamiento de O, para un n de D seleccionado por P. El diálogo de fundamentación de una tesis existencial discurrirá en consecuencia así:

$$(15) \quad \begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ j \\ j+1. ? \\ j+2. \end{array} \parallel \parallel \begin{array}{c} \forall a.b(a) \\ \\ b(n) \end{array}$$

Aquí P necesita, para ganar frente a todo oponente posible, solamente estar en condiciones de ganar $b(n)$ para algún n particular del cual conozca previamente que satisface al predicado. Puesto que la elección de n recae sobre P, el diálogo no se ramifica.

Cumplida la determinación de lo que entendemos por diálogo, que ha quedado fijada por la estructura fundamental de diálogo crítico y por el acuerdo acerca del uso dialógico de los operadores lógicos fundamentales, podemos comenzar la tarea de justificar frente a todo

oponente y a todo ataque posibles un conjunto de reglas y leyes que sólo dependen para su justificación de las condiciones previamente establecidas.

3. Primeras reglas y leyes derivadas

Al considerar las convenciones para el uso de los operadores lógicos fundamentales en el párrafo anterior hemos justificado dialógicamente cierto número de reglas y leyes lógicas, entre las cuales se encuentran los axiomas 1 y 2 de Heyting (§ 2.1), los axiomas 7, 8 y 9 del mismo sistema (§ 2.2), su correspondiente axioma 5 (§ 2.4) y algunas reglas como la de *modus ponens* y la de transitividad de la relación de deducción (§ 2 al comienzo y § 2.4). La ley de *modus ponens* (axioma 6 de Heyting) se sigue inmediatamente de las reglas y leyes previamente justificadas, como se observa en el siguiente diálogo crítico.

(16)	O	P
1.		$a \varepsilon (a \rightarrow b) \rightarrow b$
2.	$a \varepsilon (a \rightarrow b)?$	
3.		a 2, elim.
4.		$a \rightarrow b$ 2, elim.
5.		<hr style="width: 100px; margin: 0 auto;"/> b 3, 4, mp.

Los pasos 3, 4 y 5 constituyen la fundamentación de la tesis $f(t)$. En ella se han utilizado las dos formas de eliminación de ' ε ' (§ 2.1, diálogo (7)) y la regla de *modus ponens* (§ 2.4, diálogo (11)).

Otro sencillo diálogo permite justificar dialógicamente el axioma tercero de Heyting:

(17)	O	P	
1.		$(a \rightarrow b) \rightarrow (a \varepsilon c \rightarrow b \varepsilon c)$	
2.	a b?		ataque a 1,
3.		$a \varepsilon c \rightarrow b \varepsilon c$	defensa de 1,
4.	a c?		ataque a 3,
5.		<u>a, a \rightarrow b</u>	4, elim. y re. 2
6.		<u>b, c</u>	5, mp. y 4, elim.
7.		b ε c	

'elim.', 'intr.' y 'rep.' abrevian respectivamente 'eliminación de', 'introducción de' y 'repetición de'.

Los pasos 5 a 7 constituyen la justificación $f(t)$ de la tesis t . El paso 7 utiliza la regla de introducción de ' ε ' fundada en el § 2.1, diálogo (8).

En los diálogos (16) y (17) hemos acelerado la fundamentación haciendo proceder deductivamente a P mediante reglas previamente demostradas y aceptadas por O. En adelante admitiremos que el momento de la fundamentación de P pueda estar constituido por un semirreticulado deductivo en varios pasos sucesivos de P, con la condición de que en todos ellos se utilicen las reglas y leyes previamente triunfantes en diálogos contra todo ataque posible (es decir, pertenecientes al fragmento inicial de teoría ya establecida).

(18)	O	P	
1.		(a b) c) (a (b c))	
2.	a b c?		ataque a 1,
3.		a (b c)	defensa de 1,
4.	a?		ataque a 3,
5.		b c	defensa de 3,
6.	b?		ataque a 5,
7.		a b, a b c	4,6, intr. y rep.2
8.		c	7.mp., defensa de 7.

(19)	O	P	
1.		(a (b c)) (a b c)	
2.	a (b c)?		ataque a 1,
3.		a b c	defensa de 1,
4.	a b?		ataque a 3,
5.		a (b c), a	rep.2 y 4, elim.
6.		b c, b	5, mp. y 4, elim.
7.		c	6,mp.defensa de 3

Adviértase que en los diálogos (18) - (19) P no ha apelado en ningún momento al subterfugio de atacar antecedentes asertados por O como condición para la defensa de P, pero sí ha reescrito líneas previamente asertadas por O, haciéndolas suyas (lo que indicamos con la abreviatura 'rep.', por 'repetir', seguida del número de la fila reiterada) y ha aplicado reglas de inferencia ya exitosamente defendidas, como el *modus ponens* y la eliminación de 'ε' y, en el diálogo (18), la introducción de 'ε' (§ 2.1, (8)). Es de advertir también que la defensa de toda tesis de forma condicional implica la defensa de su correspondiente regla, no bien se elimine la primera línea y se comience con deducciones a partir de lo concedido por O en la fila 2. Por su parte la ley de intercambio de antecedentes ($a \rightarrow (b \rightarrow c) \leftrightarrow (b \rightarrow (a \rightarrow c))$) se defiende fácilmente exclusivamente sobre la base de la estructura de diálogo crítico, porque contamos con la conmutatividad de la conjunción (v. § 2.1, diálogo 8)) y acabamos de demostrar la ley de exportación-importación.

En el párrafo 2, antes de iniciar la discusión de reglas de diálogo para la conjunción, insistimos en que la distinción entre regla y ley era posterior al estadio primitivo de constitución de la lógica en el diálogo crítico en que nos encontrábamos y correspondía a una etapa ya formalizante. Más adelante, al discutir el condicional (§ 2.4), acordamos en que era admisible un condicional $a \rightarrow b$ si y sólo si podíamos derivar b a partir de a y todo lo previamente admitido. Esto indica que, si H es una sucesión de hipótesis y a y b son expresiones bien formadas, entonces existirá la deducción $H, a \vdash b$ si y sólo si existe la deducción $H \vdash a \rightarrow b$. Puesto eso en forma de diálogos, se ganará el diálogo de la izquierda si y sólo si se gana el de la derecha:

(20)	H . . . a . . . b	H . . . a \rightarrow b
------	---	---------------------------------------

Que así fuera se fundaba en la condición para ganar un diálogo sobre una expresión de forma condicional en un diálogo crítico, que habíamos convenido, y en la aún indistinción formal entre regla y ley en nuestra discusión.

El paso del segundo diagrama al primero de (20) corresponde a la regla de modus ponens: si de $H \vdash a \rightarrow b$, entonces al menos de H , $a \vdash a \rightarrow b$. Aquí explicitamos la regla trivial de que toda expresión se deduce de sí misma, y la de que si una expresión se deduce de una sucesión de hipótesis H , entonces también se deduce de la sucesión ampliada H, a , lo que se desprende de nuestra convención irrelevante del condicional, que sólo exige que una expresión se deduzca de **todo** lo previamente concedido, sin que importe su no-relevancia para la deducción. Además en §2.4, diagrama (11) habíamos establecido la regla de modus ponens: $a, a \rightarrow b \vdash b$. De las dos últimas reglas y la regla de transitividad de la relación de deducción establecida en el diálogo (4), obtenemos $H, a \vdash b$.

El paso del primer diagrama al segundo de (20) corresponde a la regla de condicionalización. Su corrección surge ya de la convención establecida para la victoria de un condicional, puesto que para nuestros propósitos dialógicos iniciales son indiscernibles $H, a \vdash b$ y $H \vdash a \rightarrow b$, por la definición de condicional y la ausencia de distinción entre regla y ley. El "teorema de deducción" de los formalismos queda así justificado en los diálogos críticos por la convención irrelevante del condicional. Una discusión en detalle del tránsito del primer diagrama al segundo se da de la siguiente manera:

(21)	1.	$a, b \vdash c$	hipótesis
	2.	$a \varepsilon b \vdash c$	1 eq. (intr. y elim.)
	3.	$\vdash a \varepsilon b \rightarrow c$	2, def.
	4.	$(a \varepsilon b \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow (b \rightarrow c))$	teorema (diálogo (18))
	5.	$\vdash a \rightarrow .b \rightarrow c$	3,4, mp,
	6.	$a \vdash b \rightarrow c$	5, def.

La línea 2 resulta de la 1 por "equivalencia deductiva" (eq.), teniendo en cuenta las reglas previamente admitidas de introducción y eliminación de ' ε '. Aunque la demostración del metateorema de reemplazo de equivalencias requiere un desarrollo mayor de la teoría, aquí puede verse la licitud de la transformación recordando que, si por hipótesis $a, b \vdash c$, entonces por eliminación de ' ε ' ($a \varepsilon b \vdash a, b$) y transitividad de ' ε ' (diálogo (4)) obtenemos $a \varepsilon b \vdash c$. Y si esta última es la hipótesis, entonces por introducción de ' ε ' ($a, b \vdash a \varepsilon b$) y transitividad de ' \vdash ' obtenemos $a, b \vdash c$. Los pasos de las líneas 2 a 3 y 5 y 6 se justifican por nuestra definición de ' \rightarrow ' (y la indistinción originaria entre regla y ley).

La deducción del silogismo hipotético (sh) se realiza de la siguiente manera:

(22)	O	P
1.		$(a \rightarrow b) \rightarrow ((b \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow c))$
2.	a b?	
3.		$(b \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow c)$ defensa de 1.
4.	b c?	
5.		$a \rightarrow c$ defensa de 3.
6.	a?	
7.		$b, b \rightarrow c$ 2,6, mp, 4, rep.
8.		c 7,mp.defensa de 5.

Los pasos de ataque y defensa de los condicionales según la segunda variante de § 2.4 son más exigentes que la versión constructiva de diálogos de Lorenzen-Lorenz. Los pasos 7 y 8 constituyen la última defensa de P a su única aserción hasta entonces no defendida -la de la fila 5- que se realiza a través de dos modponentes en base a lo previamente concedido por O en las filas 2, 4 y 6.

Si utilizamos ahora la ley de exportación-importación, demostrada en los diálogos (18) y (19), obtenemos:

$$(22') \vdash (a \rightarrow b) \ \& \ (b \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow c),$$

que es el cuarto axioma del sistema de Heyting.

Al efectuar esta derivación a partir de (22) hemos apelado a nuestra primera variante de condicional. También es fácil mostrar que se puede ganar (22') directamente utilizando dicha primera variante ("a partir de lo previamente concedido en sentido estricto"), como se ve en el siguiente diálogo:

(23)	O	P
1.		$(a \rightarrow b) \ \& \ (b \rightarrow c) \rightarrow (a \rightarrow c)$
2.	$(a \quad b) \quad (b \quad c)?$	
3.		$a \rightarrow c$ defensa de 1,
4.	$a?$	
5.		$a \rightarrow b$ 2, elim.
6.		$b \rightarrow b \rightarrow c$ 4, 5, mp. 2 elim.
7.		c 6, mp. (defensa de 3).

También apelando exclusivamente a la primera variante de condicional (relevante) se defiende el tercer axioma de Heyting, como vimos en el diálogo (17).

Hasta aquí hemos justificado, entre otras reglas y leyes, a los primeros nueve axiomas del sistema de Heyting para la lógica intuicionista, haciéndolo exclusivamente dentro del marco del diálogo crítico que describimos en los § 1 y 2. Debe advertirse no obstante que dos de dichos axiomas son rechazados en las lógicas de la relevancia, a saber el axioma 5, o ley del *verum sequitur ex quobilet*, y el axioma 4, o ley de adición. Hay sin embargo una diferencia señalable entre ambos: en la deducción de $a \rightarrow (b \rightarrow a)$ hay una irrelevancia de la premisa b , que no se usa en la deducción. Tal irrelevancia la podemos denominar irrelevancia en los antecedentes. En cambio en $a \rightarrow avb$ hay una irrelevancia en el consecuente. En las defensas de los axiomas 1 a 9, con exclusión del *verum sequitur* pero inclusión de la ley de adición, ha bastado usar la primera variante del condicional: en todos ellos hay pues relevancia de los antecedentes, aunque, como ocurre en la ley de adición, pueda darse irrelevancia en el consecuente. En la defensa del axioma 5 ($a \rightarrow (b \rightarrow a)$), en cambio fue preciso recurrir a la segunda variante de condicional: el no uso en la deducción de alguna expresión previamente concedida por O, produce una regla o ley con irrelevancia en los antecedentes. En cambio, el uso de todos los antecedentes concedidos por O en la deducción no asegura la relevancia en el consecuente.

El hecho de que la justificación de $a \rightarrow (b \rightarrow a)$ requiera la segunda

versión del condicional, hace necesario a este condicional en la construcción de una lógica ínfima (no-relevante).

Los dos restantes axiomas del mencionado sistema de Heyting (leyes del *ex falso sequitur quodlibet* y de la *reductio ad absurdum*) no son defendibles en nuestro sistema de diálogos críticos. Para la primera ya se ha considerado esto en § 2.4, diálogo (13) y su discusión posterior. En lo que concierne a la segunda, lo discutiremos más abajo.

3. El principio de identidad

En los tres párrafos que siguen mostraremos cómo se fundamentan algunas reglas y leyes lógicas "a priori", en el sentido peculiar de condiciones necesarias inmanentes a toda realización de un diálogo crítico. La "forma" de dicho diálogo, junto con las convenciones indispensables para el manejo de las expresiones que contienen operadores lógicos fundamentales, determina un contenido mínimo de reglas y leyes, que es más débil que la "lógica mínima" de Johansson. Pero además del estudio de esas condiciones necesarias para la estructura del diálogo crítico surgirá la primacía lógica del principio de identidad, como también la primacía de una forma débil del principio de no-contradicción. Tales primacías diferirán de las que tradicionalmente se les acordaba, y, además, no colidirá con el descubrimiento moderno de que dichos principios no poseen de suyo una prioridad deductiva de todo sistema axiomático, ni son suficientes como para fundar ninguna de las lógicas usuales completas. De todos modos quedará clara la sagacidad aristotélica en la selección de sus "principios" lógicos.

El principio de tercero excluido, en cambio, no se mostrará como implicado en toda realización de un diálogo crítico, por lo que su necesidad o prescindibilidad se determinará por condiciones que no surgirán del ejercicio de tales diálogos, sino por otras externas del mismo.

Las versiones que daremos de las leyes de identidad y de no-contradicción podrán considerarse como pertenecientes a una protológica, constituyendo la forma de diálogo crítico un modelo interno de aquella. Tales leyes no se nos presentarán como principios "metafísicos" o "psicológicos", sino como principios semióticos (pragmáticos) y como tales inevitables. Por el contrario, incluso en discusiones metafísicas u ontológicas podrán presentarse ocasiones en las que se prescinda no sólo del *tertium non datur*, sino aún de la que llamaremos 'versión fuerte' del principio de no-contradicción.

Si entendemos a las condiciones inmanentes a toda efectuación de un diálogo crítico como el contenido lógico de esa forma, entonces no habría dificultad en asignar a dichas leyes el nombre tradicional de 'principios

lógicos'. En cambio el *tertium non datur* y otras leyes y reglas tradicionales ya no serán consideradas como pertenecientes a ese núcleo de lo lógico, que algunos designan con el nombre de 'procológica' y que tal vez merecería llamarse 'razón lógica'.

La forma más simple de presentar el principio de identidad es en forma de un condicional:

$$a \rightarrow a.^{25}$$

Adoptamos el diálogo de fundamentación habitual de Lorenzen, pero no su explicación, que discutimos y reemplazamos por su fundamentación en la estructura de diálogo crítico:

(24)	O		P	
1.			$a \rightarrow a$	
2.	$a?$			
3.			a	defensa de 1 por repet. de 2.

En este diálogo el ataque de O, que concede el antecedente a , le permite a P defender al consecuente a , fundándose en que O ya lo ha concedido. Hasta aquí llega el análisis corriente del principio de identidad en la "semántica de diálogos" del constructivismo.²⁶ Sin embargo ello dista de ser una "revelación" -y aún menos una "demostración"- de dicho principio, pues O podría objetar la alegada repetición de a , efectuada por P, diciendo que se trata de una *petitio principii*: P supone ya el principio de identidad al afirmar que la aparición de a en la segunda y tercera filas son dos instancias de "identidad en el tipo" de un mismo signo. Pero es en este punto en donde P puede dar su argumento decisivo, diciendo así: "Concedido, pero lo mismo ya ha hecho O inadvertidamente, al atacar el condicional concediendo el antecedente. Para atacar ha debido suponer (sin decirlo)

25. La expresión actual de la ley de identidad es de enorme generalidad y sobrepasa las aspiraciones de las formas tradicionales de expresión. Para la versión leibniziana y sus comentarios contemporáneos véase Burkhardt (7), p. 228-230, 234s y 237.

26. Véase Lorenzen-Schwemmer (20), p. 91.

la identidad de la *a* del antecedente de la fila 1, con la *a* de la fila 2".

Esto ocurre en todo diálogo crítico, y no sólo en aquellos cuya tesis es de forma condicional, puesto que todo ataque, para ser tal, depende de que, o bien se repita "lo mismo" (alguna expresión o fragmento de expresión anterior), o bien se dude de "lo mismo" en tanto que algo previamente asertado o parte de algo previamente asertado. Por ello todo ataque supone la aceptación del principio de identidad. De tal manera dicho principio es condición de posibilidad del diálogo crítico en el doble sentido de que los pasos de ataque y fundamentación suponen, por una parte (1) la reiteración de lo idéntico en su tipo, y por otra parte (2) también la reiteración de lo idéntico en tanto que compartido por proponente y oponente (ambos deben referirse a las mismas expresiones para que pueda darse ataque y defensa. Es decir, la identidad intersubjetiva de las expresiones sobre las que se discute es condición necesaria del diálogo crítico.²⁷

Esto no debe entenderse en el sentido de que el diálogo (24) y su posterior discusión logren "convencer" necesariamente a cualquier oponente de la validez de $a \rightarrow a$, sino que pone de manifiesto que tan sólo tiene sentido que emprendan un diálogo crítico aquellos dialogantes que ya lo conceden, pues un diálogo tal ya lo implica por su mera forma.

Este estar ya de antemano supuesto en todo diálogo crítico se manifiesta en cada una de las dimensiones semióticas. En la sintaxis, pues lo mínimo que se requiere para la efectuación de un diálogo es que las partes dialogantes se refieran a idénticas expresiones que reaparezcan en tanto que marcas de tipo idéntico, aún sin considerar de momento su posible significado. En la semántica, pues la identidad típica de las expresiones nos interesa habitualmente en tanto que portadoras de idénticos sentidos y referencias (cualesquiera cosas que ellos sean). Y en la pragmática, pues tales identidades son requeridas por ser condición necesaria de la efectuación de todo diálogo o discurso, sea éste de índole teórica, práctica o técnica.

Interesa mucho insistir en que el "principio de identidad" como condición de posibilidad de todo diálogo crítico -y por ello ya supuesto a priori en toda efectuación de un diálogo tal- es inicialmente y en cuanto

27. La distinción (tan sólo) lógica entre *signo-aparición* (signo-ocurrencia = *occurrence* = *token*) y *signo-tipo* (*type*) ya está exigida por la mera posibilidad del diálogo: para atacar debo repetir una aparición de lo idéntico. La presencia de lo universal y lo individual en el discurso ab origine es condición de posibilidad de un diálogo crítico. Y esta distinción necesaria es previa e independiente de la adhesión a una escuela cualquiera sobre el tema de los universales, sea éste "realista" o "nominalista", o "conceptualista". En el discurso necesitamos de la reiterabilidad de lo idéntico (típico y universal) en lo diverso (individual), una reiterabilidad que debe serlo en el tiempo y el espacio, y en los dialogantes (intersubjetividad). El problema de la caracterización ontológica y epistemológica del universal no compete (afortunadamente) a la lógica, ni en sus cuestiones de fundamentos, aunque sí concierna a la psicología y a otras ciencias. El problema de los universales, en sus formas habituales de tratamiento, es para la lógica un pseudoproblema.

concierna a la lógica un principio de índole semiótica. Si luego se verifica en otros dominios de objetos, o si hay restricciones a su validez, eso ya es una cuestión a posteriori de las meras condiciones de posibilidad de un diálogo crítico, en la que la experiencia, unida a las condiciones a que están sometidos el obrar y el hacer humanos, deben decidir. De hecho tales juicios a posteriori deciden afirmativamente para todos los dominios de objetos que nos son accesibles.

Para aclarar la situación teórica del principio de identidad que acabamos de justificar, vamos a utilizar un procedimiento habitual del "cálculo sentencial ampliado" de Lukasiewicz y Tarski,²⁸ que consiste en la cuantificación de las letras enunciativas. Dicha cuantificación nos permite distinguir entre una forma fuerte y una forma débil de la ley de identidad considerada, a saber:

$$(25) \quad \bigwedge a (a \rightarrow a),$$

$$(26) \quad \bigvee a (a \rightarrow a),$$

donde 'a' es cualquier expresión bien formada acerca de la cual se pueda emprender un diálogo crítico. De acuerdo con la discusión que siguió a (24) lo que hemos justificado en el diálogo es la forma fuerte (25) del principio de identidad, y a fortiori su "subalternada", la forma débil (26). Lo que en la discusión de (24) quedó excluido es $\bigvee a. \neg (a \rightarrow a)$, por lo que valdría en este caso:

$$(27) \quad a (a \rightarrow a) \rightarrow \neg \bigvee a. \neg (a \rightarrow a).$$

Y correspondientemente para la subalternada:

$$(28) \quad \bigvee a (a \rightarrow a) \rightarrow \neg \bigwedge a. (a \rightarrow a).$$

Ello no obstante las dificultades que presentan las implicaciones cuantificacionales $\forall x. A(x) \rightarrow \neg \exists x. \neg A(x)$ y $\exists x. a(x) \rightarrow \neg \forall x. \neg A(x)$, en los diálogos críticos. Hay que tener en cuenta empero, que en esta ocasión se trata de la cuantificación "prototética", en tanto que en las implicaciones mencionadas se trata de la cuantificación corriente de la lógica de primer orden, cuyas peculiaridades en los diálogos críticos trataremos más abajo.

De la discusión anterior resulta que los contradictorios de (25) y (26), que serían respectivamente las fórmulas $\bigvee a. \neg (a \rightarrow a)$ y $\bigwedge a. \neg (a \rightarrow a)$ y que podríamos denominar correspondientemente 'no-identidad débil' y 'no-

28. Una buena y sucinta exposición de dicho cálculo (ewelterter Aussagenkalkül) y de la prototética de Lesnjewski puede hallarse en Church, A.: *Introduction to mathematical logic*, Princeton, University Press, 1956, vol. 1 § 28, p. 151-155.

identidad fuerte', no son defendibles de ninguna manera en un diálogo crítico, y por lo tanto tampoco en ningún otro modelo de diálogos que dependa de condiciones extrínsecas a las meras condiciones necesarias para la efectuación de un diálogo crítico. No obstante será posible defender compatiblemente con (25) una expresión tal como $Va(a \rightarrow -a)$ como veremos más adelante que en los diálogos constructivos se sigue deductivamente de $Va-(a \rightarrow -a)$. La definibilidad de $Va(a \rightarrow -a)$ se podrá ver por ejemplo en el caso de determinada caracterización conceptual (no métrica) del movimiento.

4. EL principio de no-contradicción

El "principio de no-contradicción" pasa a ser un principio muy débil, y por ello el más seguro, que "gobierna todas las cosas que existen".²⁹ La concepción standard de la lógica lleva a decir a destacados científicos, no sin razón, cosas tales como la siguiente: "Las teorías que contienen contradicciones no tienen interés por ser todas idénticas (pues todo se puede demostrar trivialmente a partir de $p \rightarrow (-p \rightarrow q)$ ".³⁰ Por cierto la situación cambia si el *ex falso sequitur quodlibet* no es una tesis del sistema, y más aún si la reducción al absurdo tampoco lo es. Entonces no toda expresión bien formada es trivialmente demostrable a partir de la asunción de una contradicción, y un sistema tal puede ser perfectamente consistente en el sentido fuerte de que existen expresiones bien formadas que no son teoremas.

En este párrafo mostraremos cuál es la forma de no-contradicción implicada en la estructura de diálogo crítico y qué forma depende de consideraciones semánticas que trascienden a dicha estructura. Comenzamos la tarea con la exposición de la defensa habitual del principio de no-contradicción según Lorenzen, que es la siguiente:

(29)	O	P
1.		$-(a \in -a)$
2.	$a \in -a?$	
3.		I? (2)
4.	a	
5.		$\bar{D}?$ (2)
6.	$-a$	
7.		$a?$ (6)

29. Confróntese Wedin (30), p. 87-92.

30. Véase Beth, E. W.: *I fondamenti logici della matematica*, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 70.

En ella el ataque a la tesis negativa consiste en una afirmación. Por ello es que O aserta como tesis una contradicción en la fila 2 y se sobrentiende que, si ganara O, perdería P. Por ello la estrategia de victoria de P consistirá en derrotar la tesis de O de fila 2. Como ésta es una conjunción, de acuerdo con la convención correspondiente (§ 2.1), la derrota de cualquiera de sus partes bastaría para derrotar al todo. P ataca primero a O preguntándole si defiende el extremo izquierdo de la conjunción (I?(2)). O defiende afirmando a en fila 4. P contraataca inquiriendo si además O defiende el extremo derecho de la conjunción (D?(2)), respondiendo O con la aserción de -a. Según la convención aceptada una conjunción no es más fuerte que cualquiera de sus extremos. Por ello P ataca la última aserción de O de fila 6, reiterando la fila 4 ya concedida por O. Hasta aquí llega la justificación dialógica de la no-contradicción en el constructivismo, con lo que parece una victoria contundente del principio de no-contradicción.

En vista de ello debemos advertir primero que la estructura paramétrica del principio de no-contradicción, sin cuantificación de la variable de enunciado como se realiza en la lógica sentencial ampliada, no oculta empero que la tesis de P (para una a cualquiera) es equivalente a la siguiente tesis, que denominaremos 'principio fuerte de no-contradicción':

$$(30) \Lambda a.-(a \ \& \ -a).$$

Así lo que Lorenzen desliza sin señalarlo explícitamente es la "interpretación general" de una variable libre.³¹ La fórmula (30) es clásica y constructivamente equivalente con la

$$(31) -\text{Va}(a \ \& \ -a),$$

y veremos cuando consideremos las relaciones entre cuantificadores, que esa equivalencia se conserva para los diálogos críticos en estos casos especiales, a pesar de que para su caso general no se conserve.

Sin embargo las anteriores (30) y (31) no son las únicas formas que puede tomar el principio de no-contradicción. Utilizando la cuantificación existencial podemos expresar un principio débil de no-contradicción:

31. Véase por ejemplo Kleene (15), p. 149 y 150.

(32) $Va.-(a \text{ E } -a)$,

el cual es clásicamente equivalente, e implica constructivamente, a la siguiente expresión de dicho principio:

(33) $\neg \Lambda a(a \text{ E } -a)$.

Como veremos esta implicación se conserva en los diálogos críticos. La antítesis del "principio de no-contradicción fuerte" sería un cierto "principio de contradicción débil":

(34) $Va(a \text{ E } -a)$,

que es clásicamente equivalente, e implica constructivamente en nuestros diálogos críticos a:

(35) $\neg \Lambda a.-(a \text{ E } -a)$.

De igual manera se puede expresar un "principio de contradicción fuerte":

(36) $\Lambda a(a \text{ E } -a)$,

el cual es clásicamente equivalente, pero constructivamente y en los diálogos críticos sólo implica a:

(37) $\neg Va.-(a \text{ E } -a)$.

De lo dicho resulta que (32) y (33), las dos formas del principio débil de no-contradicción, son compatibles con (34) y (35), las dos formas de contradicción débil. Por cierto serán incompatibles las dos formas de la no-contradicción fuerte, (30) y (31), con su contradictoria la contradicción débil en sus dos formas y con su contraria la contradicción fuerte, (36) y (37), como también éstas lo serán con la no-contradicción débil.

Retornemos ahora al diálogo de Lorenzen indicado con (29). En segundo lugar no podemos dejar de advertir que la victoria de P sobre O en el diálogo (29) sólo se da si se supone válido el principio fuerte de no-contradicción, con lo que se comete la falacia de *petitio principii*. En realidad dicho diálogo supone en dos ocasiones la validez de alguna forma del principio de no-contradicción:

1. En la fila 7 P repite lo asertado por O en fila 4 y con ello pretende cancelar -a de la fila 6. Al hacer esto P prejuzga que O no puede asertar nunca ningún par de expresiones contradictorias, pero eso es precisamente lo que se discute. Es decir, en esa etapa del diálogo (29) se comete *petitio principii* respecto de las formas fuertes de la no-

contradicción, dadas en (30) y (31).

2. Pero además se admite, por parte de O, el principio débil de no-contradicción en su ataque de fila 2: para quien no lo admitiera ninguna afirmación podría ser el ataque a una negación. Si $a \varepsilon -a$ es un ataque a $-(a \varepsilon -a)$ para O, es porque éste supone que, al menos para este caso, ambas expresiones no pueden ser simultáneamente verdaderas, y esto constituye una *petitio principii* relativa a las formas débiles de la no-contradicción, expresadas en (32) y (33).

En ambos casos se ataca una expresión negativa con su correspondiente afirmación. Recordemos que son las reglas de ataque y defensa las que determinan el sentido dialógico de las constantes lógicas. Pero hay varias maneras de concebir el ataque a una negación. Por ello podemos preguntarnos: ¿Por qué constituiría una afirmación un ataque a una negación? Para quien no admitiese al menos una versión débil del principio de no-contradicción (véase fórmulas (32) y (33)) ninguna afirmación podría ser un ataque a una negación. Veamos esto en el siguiente diálogo acerca de la forma implicante (32) -y por tanto relativamente más fuerte- del principio débil de no contradicción:

(38)	O	P
1.		$\forall a.-(a \varepsilon -a)$
2.	?	
3.		$-(b \varepsilon -b)$
4.	?	
5.		defensa material

Una *defensa material* en un diálogo es aquella que no se gana por reiteración "formal" de alguna expresión, o fragmento de expresión, ya concedida por la otra parte, sino que se defiende por fundamentos extrínsecos a la forma de desarrollo del diálogo, sea por una demostración *ad hoc* de su verdad, sea por mostración de su verdad "empírica". Ante la exigencia de fundamentación de O en fila 2, P responde ejemplificando con un b particular en fila 3. O aún podría dudar de esta negación. Toca entonces el turno a la defensa material de $-(b \varepsilon -b)$, que, en caso de darse, consistirá o bien en una demostración en una teoría de la inadmisibilidad de $b \varepsilon -b$, o bien de algún modo de defensa empírica. Si O acepta el fundamento dado, P ha ganado un

diálogo material. Si en cambio O no acepta ninguna fundamentación para ningún enunciado particular b , por muy adecuada que parezca (como podría darse para el enunciado 'no es el caso que estas gafas estén sobre la mesa y no estén sobre la mesa, aquí y ahora'), entonces está rechazando incluso el principio débil de no-contradicción, pero lo hace a expensas de:

1. Rechazar una condición necesaria para la existencia de un diálogo crítico, como es que todo ataque debe posibilitar la fundamentación: al rechazar "por principio" toda fundamentación material (única especie de fundamentación que le resta a P) del principio débil, impide acceder a P al momento de la fundamentación y por lo tanto suprime el diálogo crítico.

2. Rechazar "por principio" toda defensa material de la no-contradicción débil presupone la admisión dogmática de $a \varepsilon -a$ para cualquier a (contra todo fundamento en contrario), es decir, la asunción, como "principio", de la contradicción fuerte en su forma (36) $\Lambda a(a \varepsilon -a)$, cuya contradictoria es (33) $\neg \Lambda a(a \varepsilon -a)$, la forma más débil de la no-contradicción débil.

Nos preguntamos entonces sobre la posibilidad de un diálogo crítico sobre (33), en el cual O rechace toda forma de no-contradicción débil. EL diálogo se desarrolla de la siguiente manera:

(39)	O	P
1.		$\neg \forall a(a \varepsilon -a)$ tesis: (34).
2.	$\Lambda a(a \varepsilon -a)?$	
3.		$a(a \varepsilon -a)?$ (2) primer ataque de P:3 es instanciación de a en 2.
4.	$\Lambda a(a \varepsilon -a) \rightarrow \neg \forall a(a \varepsilon -a)$	
5.		D? (4) segundo ataque de P.
6.	$\forall a(a \varepsilon -a)$	
7.		$\neg \forall a(a \varepsilon -a)$. defensa formal de 1

Como establecimos en el punto 2 de arriba, el ataque de O a la no-

contradicción débil se funda en su asunción dogmática de la contradicción fuerte (36). Por ello es que O encuentra adecuado el ataque de la negación de fila 1 con la afirmación de fila 2. P contraataca preguntando a O si la contradicción fuerte (fila 2) también vale para la instancia en que la *a* de fila 2 sea substituida por precisamente el presunto "principio" de contradicción fuerte $\wedge(a \ \xi \ -a)$ (fila 3). O está obligado a admitirlo (fila 4). P contraataca preguntando si admite la parte derecha de la conjunción (fila 5), a lo que O accede en virtud de la convención para el uso de ' ξ ' (fila 6). En base a ello P hace su defensa formal de la única expresión que asertara en fila 1 (fila 7).

Alguien podría objetar que el ataque de P en fila 3 transgrede la estratificación en tipos lógicos del discurso. A ello respondemos que:

3. Una de las funciones centrales de las teorías de los tipos lógicos es la eliminación de las contradicciones; pero ese no es un propósito de O, aunque pueda serlo de P.

4. Pero más decisivo para no respetar la estratificación es que toda teoría de tipos lógicos es inadmisibile para un O que admita *a* ($a \ \xi \ -a$), pues dicha tesis absoluta es previa a toda estratificación y prohíbe límites a la existencia de contradicciones: una estratificación en tipos que impidiera el reemplazo de la variable *a* por la expresión de tipo superior $a(a \ \xi \ -a)$, impediría la instanciación de fila 4, con lo que evitaría la aparición de al menos una contradicción. Si O, para no perder el diálogo, exigiera la estratificación con sus prohibiciones, P no podría ganar directamente el diálogo anterior. Pero indirectamente O ya lo habría perdido, y P ganado, pues la estratificación fue exigida para evitar una contradicción, cosa que no admitía su principio $a(a \ \xi \ -a)$, con lo que ya ha admitido el principio débil de no-contradicción.

Resumiendo: las aserciones de la contradicción fuerte y de la no-contradicción débil son previas a toda estratificación en tipos lógicos. Pero una estratificación tal implica (por contraposición) la no-contradicción débil en su forma (33), por lo que no puede apelar a ella quien defienda $a(a \ \xi \ -a)$. Por tanto $a(a \ \xi \ -a)$ no constituye un verdadero ataque a la no-contradicción débil - $a(a \ \xi \ -a)$. Más aún, quien acepte la contradicción fuerte $a(a \ \xi \ -a)$ no puede atacar ninguna expresión bien formada, pues como hemos visto en el último diálogo, permite la defensa trivial de toda expresión que ataque. Pero entonces no podría cuestionar ninguna expresión: al tornarse todo trivialmente defendible nada sería cuestionable. Por lo tanto, quien aceptare la contradicción fuerte (36) no podría participar de un diálogo crítico, y quien participe en él acepta al menos la no-contradicción débil - $a(a \ \xi \ -a)$. Por lo tanto un diálogo crítico es posible sólo si ambas partes dialogantes aceptan al menos, como condición necesaria formal, la forma (33) del principio de no-

contradicción.

Podemos ahora resumir los resultados obtenidos de los últimos diálogos (38) y (39), cambiando la tesis del primero por $\neg a$ ($a \text{ e } \neg a$) y señalando que en el conjunto de los dos diálogos la situación del oponente O es la de un dilema constructivo simple: o bien O acepta la fundamentación material de P, o bien no la acepta. Si la acepta, entonces por el diálogo (38) O concede el principio débil de no-contradicción. Si no la acepta, entonces defiende el principio de contradicción fuerte. Pero si defiende a éste, entonces por el diálogo (39) O concede el principio de no-contradicción débil. Luego en cualquier caso O concede el principio de no-contradicción débil.

Hemos advertido, mediante nuestra discusión del diálogo (29), que no es formalmente ganable el principio clásico (fuerte) de no-contradicción. Hay posibilidades de ganar en un diálogo crítico material aún la contradicción débil (34). Esto lo advertimos al considerar el desarrollo del siguiente diálogo:

(40)	O	P
1.		$Va(a \text{ e } \neg a)$
2.	?	
3.		$b \text{ e } \neg b$
4. I? (3)		
5.		b
6. D? (3)		
7.		-b

El proponente P puede ganar materialmente el diálogo si logra argumentar convincentemente que para el caso b la contradicción "se da", es decir son verdaderos ambos contradictorios y su conjunción. Si O atacara en fila 8 con b, ganaría formalmente, pero ello sólo sería posible bajo el supuesto de la validez del principio fuerte de no-contradicción, ¡cometiendo así *petitio principii*!

Como hemos podido establecer $Va.\neg(a \text{ e } \neg a)$ y $\neg Va(a \text{ e } \neg a)$ son expresiones compatibles con $Va(a \text{ e } \neg a)$ en la estructura de dialógico crítico, pero el

carácter de sus defensas difiere: la defensa de la forma negativa de la no-contradicción débil (33) es formal *a priori*, no depende de ningún "modelo externo" al diálogo. La defensa de su forma existencial (32) y de la contradicción débil es material *a posteriori*, pues suponen regiones teóricas que las verifiquen. El diferente carácter de las defensas de las dos formas de no-contradicción débil se corresponde con su no-equivalencia constructiva, ya que en tal lógica sólo vale la implicación $\forall x. \neg A \rightarrow \Lambda x. A$, pero no su contrapuesta.

La forma existencial del principio débil de no-contradicción (32) parece verificarse materialmente en todo dominio, en tanto que el principio fuerte de no-contradicción es válido sólo en modelos del tipo de los existentes para formalismos lógicos, matemáticos y de ciencias empíricas.

En este punto de la discusión es conveniente preguntarnos por la estructura general de los mundos sobre los que es posible hablar desde cada uno de los sistemas lógicos que consideramos. Daremos esquemas de mundo que quedan determinados por el conjunto de proposiciones que son verdaderas (o están verificadas, según el caso) en cada uno de ellos. Junto a cada esquema o modelos daremos una 'matriz característica' que contenga sólo sus aspectos esenciales, con el propósito de simplificar la tarea de validación de fórmulas. El esquema de mundo queda determinado por una matriz con dos filas, correspondiendo la fila superior a las proposiciones afirmativas y la inferior a las negativas. En cada caso se escriben letras con subíndices que representan a las proposiciones verdaderas afirmativas, y letras con subíndice precedidas del signo '-' que representan a las proposiciones negativas verdaderas. Los lugares de proposiciones que no son verdaderas, o no están verificadas, se indican con '*'. Cada mundo es así descrito, al menos parcialmente, por un "fragmento de información". Podemos así asertar 'a_i' si en el fragmento de información correspondiente aparece 'a_i', aunque tampoco aparezca 'a_i'. La doble negación la entenderemos aquí de la siguiente manera: estamos habilitados a asertar '- a_i' si en el fragmento de información no aparece 'a_i'. (Esta no es la única manera de entender '- a_i', sino sólo una que aparece como adecuada en este punto; en ocasiones ulteriores modificaremos la interpretación de la doble negación por otras más adecuadas al caso). Aunque nuestros esquemas son obligadamente finitos, podemos concebir a nuestros fragmentos de información como infinitos (enumerables).

Comenzamos con el caso más simple, el de un modelo para un tipo de mundo clásico totalmente no-contradictorio. Un mundo clásico es "platónico" en el sentido de que de todo par de proposiciones

contradictorias al menos una es verdadera, independientemente de que haya sido verificada. En él vale el condicional semiótico 'Si a_j está verificada, entonces a_j es verdadera', pero no su converso, pues en un mundo tal el "reino ideal" de las verdades es más rico que el reino laborioso y esforzado de las proposiciones verificadas. La condición de no-contradicción total, dado por el principio fuerte de no-contradicción $\wedge a.-(a \& \neg a)$, no si dice que de cada par de proposiciones contradictorias a lo sumo una será verdadera. Estas dos condiciones hacen corresponder a nuestro primero tipo de mundo, que denominado ' M_1 ', la siguiente matriz:

$$M_1 = \begin{vmatrix} a_1, \dots, a_j, & *, \dots, * \\ *, \dots, *, & -a_1, \dots, -a_n \end{vmatrix}$$

(En nuestra enumeración colocamos primero a todas las proposiciones afirmativas verdaderas y a continuación a las negativas verdaderas).

Su matriz característica será la siguiente:

$$C_1 = \begin{vmatrix} a_j, & * \\ * & -a_1 \end{vmatrix}$$

Escritos en forma conjuntista tal fragmento de información y matriz característica tendrían la siguiente configuración:

$$(41) \quad M_1 = \{a_1, \dots, a_j, -a_1, \dots, -a_n\},$$

$$(42) \quad C_1 = \{a_j, -a_1\}.$$

Como surge de la inspección de ellos, en un mundo clásico totalmente no-contradictorio se validan $a \rightarrow \neg \neg a$ y $\neg a \rightarrow a$, la no-contradicción fuerte $a \neg (a \& \neg a)$, su equivalente $\neg \forall a (a \& \neg a)$ y sus subalternadas. Identidad y tertium non datur se validan igualmente, por lo que la lógica correspondiente a tal tipo de mundo es la lógica clásica.

El segundo tipo de mundo a considerar, M_2 , es el mundo constructivo totalmente no-contradictorio. Son mundos en los que también rige la no-contradicción fuerte $\wedge a.-(a \& \neg a)$, en los que, por lo tanto, de cada par de contradictorias a lo sumo una será verdadera. Por otra parte son mundos "aristotélicos" en el sentido de que una proposición es verdadera si y sólo si está verificada: ya no hay un reino ideal de verdades no

verificadas. Pueden haber así proposiciones tales que tanto ellas como sus negaciones sean indeterminadas respecto de la verdad. Cuando ello ocurra aparecerá en la matriz "*" en las dos filas de la correspondiente columna. En nuestra enumeración colocamos primero a las proposiciones afirmativas verdaderas, luego "*" en los lugares correspondientes a proposiciones indeterminadas, y finalmente las proposiciones negativas verdaderas. A continuación presentamos la matriz de M_2 , su matriz característica C_2 , y luego expresamos estos fragmentos de información en forma conjuntista:

$$M_2 = \begin{vmatrix} a_{1'} \dots a_{i'} a_{j'} & * \dots * \\ * \dots * a_{k'} \dots -a_n \end{vmatrix}$$

$$C_2 = \begin{vmatrix} a_{i'} a_{j'} * \\ * a_{k'} -a_k \end{vmatrix}$$

(43) $M_2 = \{a_{1'} \dots a_{i'} a_{j'} -a_{k'} \dots -a_n\}$,

(44) $C_2 = \{a_{i'} a_{j'} -a_k\}$.

Del fragmento de información de M_2 surge la validez de $a \rightarrow -a$, no así la de $-a \rightarrow a$. Identidad, no-contradicción fuerte, en sus dos formas y sus subalternadas son igualmente válidas, pero no ya el tercio excluso, en razón de las "*" que aparecen en su fragmento de información y su característica.

El tercer tipo de mundo a considerar es el de los mundos clásicos parcialmente no-contradictorios (y parcialmente contradictorios). Por ser clásicos, de cada par de proposiciones contradictorias al menos una será verdadera. Y por ser parcialmente no-contradictorios habrá pares de contradictorias de los cuales a lo sumo una es verdadera, pero por ser parcialmente contradictorios habrá pares de contradictorias ambos de cuyos miembros son verdaderos.

Por lo tanto su fragmento de información y su matriz característica serán:

$$M_3 = \begin{vmatrix} a_{1'} \dots a_{i'} a_{j'} & * \dots * \\ * \dots * -a_{i'} -a_{k'} \dots -a_n \end{vmatrix}$$

$$C_3 = \begin{vmatrix} a_i, a_j, * \\ *, -a_i, -a_k \end{vmatrix}$$

Para escribir en forma conjuntista M_3 y C_3 agregamos como convención que cada vez que aparezca un par de contradictorias ambas verdaderas $a_i, -a_j$ la escribiremos en ese orden a continuación de las afirmativas y precediendo a las negativas:

$$(45) \quad M_3 = \{a_i, \dots, a_j, a_j, -a_j, -a_k, \dots, -a_n\},$$

$$(46) \quad C_3 = \{a_i, *a_j, -a_j, -a_k\}.$$

De estos modelos resulta que en un mundo clásico parcialmente no-contradictorio es válida la ley de estabilidad $--a \rightarrow a$, pero en cambio es inválida la negación constructiva $a \rightarrow --a$. Identidad y tercio excluso son igualmente válidos. En cambio la no-contradicción fuerte deja de serlo y sólo se conserva como tal la no-contradicción débil $\neg a(a \varepsilon -a)$, que en este mundo clásico es equivalente a $\text{Va.}-(a \varepsilon -a)$.

El cuarto tipo de mundo que nos interesa es el de los mundos constructivos parcialmente no-contradictorios (y parcialmente contradictorios). Estas dos condiciones hacen que no esté "asegurado, para un par de contradictorias $a_i, -a_j$, ni que al menos una sea verdadera, por ser constructivo, ni que a lo sumo una sea verdadera, por ser parcialmente contradictorio. Su fragmento de información y su matriz característica se verán entonces como sigue:

$$M_4 = \begin{vmatrix} a_i, \dots, a_j, *a_k, *, \dots, * \\ *, \dots, *, *a_k, -a_i, \dots, -a_n \end{vmatrix}$$

$$C_4 = \begin{vmatrix} a_i, *a_j, a_k, * \\ *, *a_j, -a_k, a_i \end{vmatrix}$$

En estas matrices más complejas siempre respetamos el siguiente orden: primero ponemos las proposiciones afirmativas verdaderas, luego los lugares de proposiciones indeterminadas, luego las proposiciones contradictorias verdaderas y finalmente las proposiciones

negativas verdaderas. En forma conjuntista su fragmento de información y matriz característica son los siguientes:

$$(47) \quad M_4 = \{a_1, \dots, a_1, *_{1'} \quad a_k, -a_1, \dots, -a_n\},$$

$$(48) \quad C_4 = \{a_1, *_{1'} \quad a_k, -a_k, -a_1\}.$$

Es fácil comprobar que en este tipo de mundo no es válida ni la ley de estabilidad $\text{---} a \rightarrow a$, por ser constructivo, ni la de doble negación constructiva $\rightarrow a \text{---} a$, por ser parcialmente contradictorio. La identidad se valida trivialmente, pero no así la ley de tercero excluido, en razón de la presencia de casos de $*_{1'}$. Tampoco se valida la no-contradicción fuerte, pero por cierto es válida la no-contradicción débil $Va.-(a \text{---} a)$. Por tratarse de mundos de tipo constructivo valdrá la implicación $Va.-(a \xi -a) \rightarrow \wedge a(a \xi -a)$, pero no su converso. En los diálogos críticos hemos demostrado formalmente solamente el consecuente de este condicional.

Los dos tipos de mundo que nos restan considerar son los casos extremos de los anteriores. El primero, M_5 , es el tipo de los mundos totalmente contradictorios. En ellos los dos miembros de cada par de proposiciones contradictorias son ambos verdaderos. Su fragmento de información y su matriz característica se verán entonces como sigue:

$$M_5 = \left| \begin{array}{c} a_1, \dots, a_1, \dots, a_n \\ -a_1, \dots, -a_1, \dots, -a_n \end{array} \right|$$

$$C_5 = \left| \begin{array}{c} a_i \\ -a_i \end{array} \right|$$

que expresados conjuntísticamente son:

$$(49) \quad M_5 = \{a_1, \dots, -a_1, \dots, a_i, -a_i, \dots, a_n, -a_n\},$$

$$(50) \quad C_5 = \{a_i, -a_i\}.$$

En tales mundos puede considerarse validado el principio de estabilidad $\text{---} a \rightarrow a$, pues aunque el antecedente no se da, el consecuente

se da siempre. Por el contrario, $a \rightarrow \neg a$ resulta universalmente inválido en tal mundo. En él valen en verdad Λa y $\Lambda \neg a$. La identidad y el *tertium non datur* se validan, en cambio ninguna forma de no-contradicción es válida. En su lugar se da $\Lambda(a \& \neg a)$, equivalente a $\neg \forall a \neg (a \& \neg a)$.

Un mundo tal sería "clásico", en el sentido de que no existen proposiciones indeterminadas respecto de la verdad. Es decir, en un mundo "constructivo", (con pares de contradictorias indeterminadas respecto de la verdad) se cumple necesariamente al menos la no-contradicción débil $\forall a \neg (a \& \neg a)$.

Además un mundo totalmente contradictorio es absolutamente "inefable", pues si es respetada la condición de total contradicción, entonces en alguna columna de su "fragmento de información" también aparecerán $\Lambda(a \& \neg a)$ y $\neg \Lambda(a \& \neg a)$. La segunda exige que en otra columna aparezca algún "x". Pero eso mismo es negado por la primera. Lo mismo se puede decir del resto de las presuntas legalidades de tal mundo que dimos en líneas anteriores: para cada una de ellas debería haber en una columna ella misma y su negación, ambas verdaderas. En tales condiciones la verdad y la falsedad, y toda otra diferencia semántica colapsan, son indistinguibles, y todo discurso se torna absolutamente imposible. Tal tipo de mundo es una totalidad absolutamente paradójica, que queda excluida de todo diálogo crítico. Estos suponen la no-contradicción débil como condición necesaria.

El último de los tipos de mundos a considerar es el de los mundos vacíos de información: ninguna proposición es verdadera. Su matriz completa y su matriz característica se verían así:

$$M_6 = \begin{vmatrix} * & \dots & * & \dots & * \\ 1' & \dots & 1' & \dots & n \end{vmatrix}$$

$$C_6 = \begin{vmatrix} * \\ 1 \\ \\ * \\ 1 \end{vmatrix}$$

Expresado en forma conjuntista tendríamos:

$$(51) M_6 = \{*_1, \dots, *_j, \dots *_n\},$$

$$(52) C_6 = \{*_1\}.$$

Su vaciedad de información no es tan plena como suponemos. Por la matriz podemos afirmar que en él vale $\Lambda a. -- a$, vista nuestra interpretación actual de la doble negación. También valen trivialmente la doble negación constructiva $a \rightarrow -- a$ y la ley de identidad. Además es verdadera la no-contradicción fuerte y es falso el *tertium non datur*. Por su estructura un mundo vacío de información es entonces de tipo "constructivo". Su no absoluta vaciedad de información se debe a que la única que obtenemos no es "de contenido", sino "formal", acerca de los enunciados que su indeterminación epistemológica global hace válidos. De la misma naturaleza "formal" han sido además todas las leyes validadas en M_1 a M_4 , como corresponde a un tratamiento lógico.

Para poder estudiar algunas relaciones entre los distintos tipos de mundo considerados construiremos primero sus "matrices características normales" C'_i , cada una de ellas con cuatro columnas, estando destinadas, en caso que las hubiera, la primera a proposiciones afirmativas verdaderas, la segunda a indeterminadas, la tercera a contradicciones y la cuarta a negativas verdaderas. Las seis matrices características normales serán:

$$C'_1 = \begin{vmatrix} a_i & a_j & * & * \\ * & * & -a_k & -a_l \end{vmatrix} \quad C'_4 = \begin{vmatrix} a_i & * & a_k & * \\ * & * & -a_k & a_l \end{vmatrix} \quad (C'_4 = C_4)$$

$$C'_2 = \begin{vmatrix} a_i & * & * & * \\ * & * & -a_k & -a_l \end{vmatrix} \quad C'_5 = \begin{vmatrix} a_i & a_j & a_k & a_l \\ -a_i & -a_j & -a_k & -a_l \end{vmatrix}$$

$$C'_3 = \begin{vmatrix} a_i & a_j & a_k & * \\ * & * & -a_k & -a_l \end{vmatrix} \quad C'^6 = \begin{vmatrix} * & * & * & * \\ * & * & * & * \end{vmatrix}$$

La definición de inclusión, unión e intersección entre estas matrices es inmediata. C'_3 es el elemento neutro para la intersección y C'_6 el elemento neutro para la unión. Con tal relación de orden (inclusión de matrices) y las dos operaciones 'U' y ' \cap ' estas matrices forman un reticulado distributivo con supremo C'_3 e ínfimo C'_6 , según el siguiente esquema:

$$(53) \begin{array}{ccc} & C'_1 & \\ & | & \\ C'_6 & \text{---} & C'_2 \\ & | & \\ & C'_4 & \\ & | & \\ & C'_3 & \text{---} & C'_5 \end{array}$$

Los mundos acerca de los que se puede dialogar razonablemente son los correspondientes a las matrices C'_1 a C'_4 . Carece de interés teórico dialogar acerca de los mundos representados por la matriz ínfima C'_6 y es imposible hacerlo acerca de los correspondientes a la matriz suprema C'_5 . Por ello los mundos correspondientes a todo diálogo crítico serán los referidos por matrices C'_1 a C'_4 . La potencia de las lógicas adecuadas para tratar de esos mundos va creciendo de abajo a arriba. La lógica adecuada para los mundos clásicos totalmente no-contradictorios, referidos por C'_1 , es la lógica clásica, pero también toda otra lógica más débil apta para otros tipos de mundos. C'_2 refiere a los mundos constructivos totalmente no-contradictorios y por ende le corresponde la lógica "intuicionista" tan difundida, como también la lógica más débil correspondiente a los mundos representados por C'_4 . C'_3 representada por mundos "clásicos" parcialmente no-contradictorios (y contradictorios), siendo su lógica específica una lógica clásica debilitada "paraconsistente" en el sentido de que admite la inclusión de algunas contradicciones sin degenerar, como indicamos más arriba. También le es adecuada una lógica más débil, como la correspondiente a los mundos representados por C'_4 . Finalmente C'_4 refiere a los mundos "constructivos" parcialmente no-contradictorios (y contradictorios), siendo su lógica la que intentamos delinear en este estudio, al menos en sus trazos generales, pues es la lógica "ínfima" adecuada para todo diálogo crítico. C'_1 y C'_2 refieren a los mundos cuya estructura general es la habitualmente supuesta en las más diversas ciencias. Por ello estos mundos y sus correspondientes lógicas podrían adjetivarse como "científicos". C'_3 y C'_4 refieren a mundos que contienen contradicciones. No son considerados usualmente en los discursos científicos, pero sí en lo que habitualmente se denomina "filosofía": en ésta, especialmente en sus aspectos metafísicos y ontológicos; parecen inevitables algunas contradicciones en la descripción conceptual de ciertos aspectos de la realidad. Por ello

podríamos denominar "filosóficos" a tales tipos de mundos y a sus respectivas lógicas. La lógica ínfima que esbozamos sería entonces una lógica "filosófica" muy débil apta para dialogar críticamente sobre todo mundo con indeterminación gnoseológica y con contradicción limitada (y sobre todo otro mundo de estructura menos permisiva).

La necesidad inmanente del principio débil de no-contradicción para el diálogo crítico induce a preguntar por su finalidad general. Así un diálogo teórico se puede proponer, como objetivo de máxima, separar todas las proposiciones demostrables (o verdaderas, según el caso), de todas las no-demostrables (o no-verdaderas), es decir, lograr una *epistheme* en sentido clásico. Y como objetivo de mínima se podría proponer determinar y conservar aquellos sistemas de proposiciones intersubjetivamente acordados como corroborados (o que han resistido exitosamente alguna especie de contrastación) y eliminar aquellas otras proposiciones o sistemas de éstas que no han soportado la crítica de la comunidad dialogante, es decir, lograr al menos una *pistis*, una *doxa* fundada.

Si el diálogo crítico tiene una función en la deliberación acerca de lo que hay, acerca de lo que es obligatorio o está permitido obrar, o no obrar, y acerca de lo que es posible o imposible hacer, o no hacer, debe ser capaz de distinguir entre verdad y falsedad, entre demostrable e indemostrable, probable e improbable, y otras diferencias semióticas. Para que tenga sentido, como lo tiene, ocuparse de examinar la realidad, describirla y discutir fines y medios, es preciso que no toda proposición sea verdadera. Si no hay proposiciones falsas, desaparece la distinción que posibilita hablar de proposiciones verdaderas, y ello puede extenderse a otras diferencias semióticas. El límite entre verdad y falsedad (y lo correspondiente para otras diferencias semióticas) es condición de posibilidad de toda deliberación que se emprenda con sentido.

Pero la descripción de "lo dado" y el examen de fines y de medios se realizan en sistemas de signos que permiten la expresión de enunciados contradictorios, cuya "marca" es la presencia o ausencia de algún signo que tradicionalmente denominamos 'negación'. Si la condición de sentido de un diálogo crítico es que al menos algún enunciado sea falso (o indemostrable, etc.) entonces al menos algún enunciado de un par de contradictorios será falso (etc.) y no podrá asertarse la conjunción de afirmación y negación correspondientes.

En nuestra discusión hemos advertido que el fundamento inmanente, *a priori*, del rechazo de la contradicción fuerte surge de una terna de elementos presentes en toda situación en la que tenga sentido emprender un diálogo crítico:

1. La expresabilidad de los contradictorios en el sistema de signos.
2. La finalidad del diálogo crítico, que obliga a distinguir, dentro de alguna distinción semiótica, qué propiedad semiótica corresponde a algunos enunciados, lo que exige que al menos algún enunciado no posea dicha propiedad (por ejemplo, para que sea posible decir que algún enunciado es verdadero, es necesario que de algún enunciado se diga que es falso).
3. Y el aspecto más importante, que contiene a los anteriores: la estructura interna del diálogo crítico nos permite establecer que, si existe oponente y tiene sentido el cuestionamiento y la fundamentación, entonces ya está admitido el principio de no-contradicción, al menos en la forma débil que hemos defendido en el diálogo (40).

La pregunta por la validez y el alcance de la no-contradicción "en el mundo" o "en el ser", etc., es ya tema que escapa a la cuestión de la validez inmanente del principio débil en todo diálogo crítico. Es un problema de semántica de la lógica, de "modelos externos" que trascienden las meras condiciones de posibilidad de un diálogo crítico. Pero estos modelos externos pueden ser de dos índoles diferentes: (1) o bien "modelos formales" de semántica pura, de los que hemos dado ejemplos esquemáticos con nuestras matrices características normales especialmente; tales modelos externos de semántica pura son materia de investigación lógica, (2) o bien "modelos materiales", de semántica aplicada, que buscan determinar regiones de objetos "empíricos" donde se validen las leyes de un formalismo; estos modelos, impertinentes para la investigación lógica, son necesarios para juzgar acerca de la aplicabilidad o utilidad de un formalismo. Por ello les dedicaremos algunas palabras.

Hemos visto como el principio débil de no-contradicción se valida tanto en el "modelo interno" del diálogo crítico, cuanto en todo "modelo externo", puesto que su fundamentación crítica implica las condiciones de posibilidad de todo diálogo crítico. El principio fuerte, en cambio, ni se valida en el modelo interno, ni es necesariamente válido en todo dominio de interpretación.

Que ello sea así surge a poco de considerar un par de casos conspicuos:

1. El primero es el de la lógica de la vaguedad, desarrollada en tiempos recientes, con elaboraciones ya sea del tipo de la de Körner³², ya de la de

32. Cf. Körner, S.: *Introducción a la filosofía de la matemática*, México, Siglo XXI, 1967, capítulo 8vo., esp. § 1, p. 205-217.

los "fuzzy sets".³³ No es éste el tipo de modelos materiales que más nos interesa. Lo único que queremos recordar es que en los casos tan habituales de admisión de contradicciones en el lenguaje cotidiano, la aserción de la contradicción a $\&-a$ es una marca semántica para señalar que el referente se encuentra en la región de vaguedad entre lo que es a y lo que es $-a$. Así, si alguien responde a la pregunta "¿Cómo es tu habitación?" con la respuesta "Es cómoda y no es cómoda", raramente se juzgará que ha incurrido en contradicción, sino que más bien se interpretará que con esa conjunción contradictoria se nos ha querido informar que la habitación es de esa índole fronteriza entre la comodidad y la incomodidad. Como gran parte del vocabulario de la vida cotidiana rebosa de vaguedad, es de importancia innegable una lógica de la vaguedad que dé cuenta de ese fenómeno semántico. Pero las contradicciones que por vaguedad aparecen no son, como hemos visto, auténticas contradicciones, por lo que no insistiremos en ellas. (Otra manera de tratar el tema de la ambigüedad es mediante una lógica trivalente).

2. El segundo caso, de auténticas contradicciones, se halla al menos como recurso metafórico del discurso para expresar lo "inefable". Ejemplos conspicuos de metáforas contradictorias, o al menos incompatibles, se presentan en el discurso acerca del "ser que trasciende lo entitativo". Mitos, religiones y metafísicas abundan en ello.³⁴ La identidad y oposición de "ser" y "nada", y su inmediata "superación" en el "devenir", es un buen ejemplo de cuño hegeliano. Más modestamente, en el dominio entitativo de la "filosofía natural" (ontología regional) parecen necesarios "momentos de contradicción" (al menos como recurso metafórico) entre el estar y el no-estar simultáneo de un móvil en un lugar determinado, para poder dar una somerísima descripción conceptual del movimiento local que prescindiera del aspecto de su medida y no considere su carácter vectorial. (La dirección y el sentido del devenir aparecen con "el número", la cantidad). Otros ejemplos podrían darse al considerar las otras formas del cambio. Por cierto, esto no debe llevarnos a creer que el uso de tales metáforas contradictorias nos proporcione grandes progresos en esas regiones teóricas.

El cambio local, estudiado en sus aspectos métricos por la física desde su edad clásica, no requiere, para su determinación vectorial de otros

33. Cf. Giles, Robin: "Lukasiewicz Logic and Fuzzy Set Theory", National Research Council of Canada, Queen's University.

34. En Roetti (25), p. 14 y 15 pueden encontrarse algunos ejemplos y una somera bibliografía.

recursos que los del análisis matemático, en el cual toda forma de contradicción es inaceptable. Para determinar la función del movimiento del móvil basta con que se nos dé una función de campos de fuerza, la masa (y/o la carga) del móvil, su velocidad vectorial inicial v_1 y simulamos que nos es dada una posición inicial, como si fuera estática, fija. En este juego calculamos las posiciones sucesivas en puntos de tiempo también sucesivos, anteriores o posteriores, y sus vectores v^t . En él el tiempo y el móvil no devienen realmente, sino que se nos presentan como estando fijos, atemporales, detenidos como en instantáneas (como la flecha de Zenón, que está inmóvil en cada instante de su movimiento). Se trata de la medida del tiempo, que sólo se puede realizar del modo en que la física lo hace, con una proyección del movimiento real sobre una imagen espacializante estática, sin devenir, en donde cada imagen de un momento es el punto inmóvil de una coordenada y en donde cada posición es una correspondiente unívoca con una posición de la coordenada que representa el tiempo. Por ello es típico de la imagen física del movimiento local el agregar una coordenada espacial más que representa el tiempo: el movimiento en un espacio de n dimensiones se fija métricamente en una función estáticamente figurable en un espacio de $n+1$ dimensiones. Del móvil de la física se puede decir entonces que satisface plenamente el principio fuerte de no-contradicción: en el instante t_{o+d} el móvil se encuentra en la posición p_{o+d} y no en otra. Pero no puede escapar a nadie que lo que ocurre en la medida del movimiento físico es una traducción en un modelo $n+1$ dimensional que hace por primera vez técnicamente posible dicha medida, pero que constituye una ficción útil, pero de todos modos una ficción, pues escamotea el aspecto esencial del fenómeno: el movimiento mismo desaparece.

Por otra parte, el movimiento local, cuando es abordado por los filósofos desde la antigüedad, no es sometido a ese escamoteo del movimiento, no realiza la traducción en un modelo estático $n+1$ -dimensional con exclusión del devenir, y por lo tanto se priva de la posibilidad de dar cuenta de la medida del movimiento y por lo tanto de su control técnico. Pero trata de establecer alguna característica que hace que el movimiento sea eso que es, y para hacerlo, al menos desde Platón³⁵, recurre invariablemente a una limitación de la no-

35. En Platón considérense los pasajes donde se trata el tema del movimiento, especialmente los diálogos Parménides, Teeteto y Sofista. En Hegel el devenir, síntesis de opuestos, supera el extrínseco y fijo de los momentos del movimiento.

contradicción: en todo cambio se da al menos un aspecto de contradicción como inevitable componente óntico de aquel, lo que cambia está y no está en determinado estado en un determinado momento. El mismo tiempo trasciende la no-contradicción: el momento inextenso y exterior a los otros momentos impide dar cuenta de su fluir, que le es intrínseco, y que supone la atribución contradictoria a algo de un momento y de su negación. Pero el momento inextenso y exterior es también una ficción útil, no experimentable. Y conocemos de la inadecuación de todos los lenguajes, naturales y artificiales, para dar cuenta adecuada de la experiencia del tiempo.

Pero los momentos, posiciones y estados, inextensos y externos unos de otros, son los instrumentos simbólicos útiles para el mundo de la acción del control y dominio cooperativo del mundo, en el cual su fluir se reemplaza por la medida borrosa, inexacta, y el cálculo de errores. Y todos los lenguajes parecen contruidos como instrumentos de control y dominio, como instrumentos técnicos del *homo faber*, inconmensurables con el propósito de descripción precisa de lo que hay.³⁶ De tal inadecuación entre el lenguaje hecho para el control de la acción y el esfuerzo por expresar en tal lenguaje "lo que hay", parece provenir la aparición inevitable de aspectos de contradicción en los discursos metafísicos y ontológicos. La contradicción sería entonces una marca de los límites de los lenguajes técnicos en la descripción de "lo que hay". Y como no parece haber otro tipo de lenguajes, la expresión adecuada de "lo que hay" parece ser estrictamente inefable respecto a ellos, a no ser a través del recurso vicario al discurso que admite aspectos limitados de contradicción.

Por otro lado hay que tener cuidado en no asimilar a contradicciones a toda una serie de oposiciones y conflictos (que se pueden eliminar, resolver o "superar" de ninguna, una o múltiples maneras), oposiciones y conflictos que pueblan el universo teórico y práctico, especialmente en cuestiones que conciernen a lo ético y/o a lo político. El uso del término 'contradicción' para el discurso acerca de conflictos es un uso abusivo,

36. La acción requiere un "mundo prácticamente congelado" estático y fijo para la reflexión comunitaria, sobre el cual planear las técnicas para su modificación. Es decir, tiempo suficiente de permanencia estática de los "estados de cosas". La planificación de la modificación de un estado de cosas semeja el caso de una película cinematográfica detenida en un cuadro, que se desplaza a piacere hacia adelante y hacia atrás y se detiene en los lugares que se desean para estudiar los efectos de las transformaciones realizadas sobre el estado de cosas inicial. Por ello es que, si bien hay tiempo real en la discusión de la modificación, no hay tiempo real en el modelo congelado sobre el que se planifica, en el cual hay estados de cosas instantáneos rígidos y extrínsecos dos a dos, pero no hay pasado y futuro verdaderos. La no-contradicción fuerte constituye un modelo útil para estas ficciones.

por ser equívoco. La contradicción es un fenómeno lógico, pero en los casos mencionados no hay ninguna contradicción en sentido lógico, por lo que el uso de dicho término sólo sirve para confundir el pensamiento. Para el tratamiento adecuado del tema de los conflictos no es preciso apelar a una limitación del principio fuerte de no-contradicción, como es el caso en el tratamiento de los términos vagos o de la descripción conceptual del cambio y otros temas ontológicos y metafísicos. Para ellos basta con el diálogo crítico sobre los conflictos y sus posibilidades de superación dentro del marco de una lógica clásica con principio fuerte de no-contradicción.

Puesto que el principio de identidad es irrestrictamente válido en nuestro modelo interno de diálogo críticos, pero el de no-contradicción sólo lo es en una de sus formas débiles, no valdrá la regla constructiva $a \rightarrow b \vdash \neg(a \& \neg b)$ en nuestro modelo interno. Para verlo consideremos cómo se gana constructivamente un diálogo acerca de dicha regla y por qué ello no constituye una victoria desde el punto de vista crítico:

(54)	1.	$a \rightarrow b?$		
	2.			$\neg(a \& \neg b)$
	3.	$a \& \neg b?$ (2)		
	4.			I? (3)
	5.	a		
	6.			D? (3)
	7.	$\neg b$		
	8.			$b?$ (7) 1,5, mp.

La victoria de este diálogo reposa en la validez del principio fuerte de no-contradicción, pues en caso contrario la b en fila 8, obtenida por *modus ponens* de 1 y 5, no derrota a la aserción $\neg b$ de fila 7. Por ello, al no poder justificar en nuestro modelo interno la forma fuerte de la no-contradicción, es imposible validar en él la regla de deducción mencionada. Y tampoco será deducible ella en el formalismo ínfimo, por carecer éste de los dos últimos axiomas de Heyting, el *ex falso sequitur quodlibet* y la *reductio ad absurdum*. Observemos la deducción hipotética de la regla en la lógica constructiva:

(55)	(1)	1. $a \rightarrow b$	hipótesis;
	(2)	2. $a \& \neg b$	hipótesis;
	(2)	3. a	2, simpl.;
	(1, 2)	4. b	1, 2, mp.,
	(2)	5. $\neg b$	2, simpl.;
	(1)	6. $\neg(a \& \neg b)$	1, 2, 4, 5, raa.

Los números entre paréntesis indican las líneas de las cuales depende deductivamente una línea dada. La descarga de la segunda hipótesis negada se realiza por reducción al absurdo una vez que se ha alcanzado una contradicción. Pero carecemos de la reducción al absurdo en el formalismo ínfimo, justamente porque supone la no-contradicción fuerte. En consecuencia no es deducible en él la regla mencionada.

La otra regla constructiva $-avb \vdash a \rightarrow b$ tampoco es deducible en el formalismo ínfimo, pues su demostración supone el uso del *ex falso sequitur quodlibet*, como se ve a continuación:

- (56)
- | | | | |
|----|---------------|-------------------|---|
| 1. | $-a \vdash$ | $a \rightarrow b$ | regla de <i>ex falso sequitur ...</i> , |
| 2. | $b \vdash$ | $a \rightarrow b$ | regla de <i>verum sequitur ...</i> , |
| 3. | $-avb \vdash$ | $a \rightarrow b$ | 1,2, prueba por casos. |

La primera fila expresa la regla correspondiente a $-a \rightarrow (a \rightarrow b)$, que no es validable en nuestro modelo interno, ni es tesis en el formalismo ínfimo, de modo que, aún siendo válida en nuestro modelo interno, ni deducible en el formalismo. Su defensa en los diálogos constructivos es perfecta, pero depende de la no-contradicción fuerte, como vemos a continuación:

- (57)
- | | | | | |
|----|---------|-------------------|-------------------|--------------------------------------|
| 1. | $-avb?$ | $a \rightarrow b$ | $a \rightarrow b$ | $-avb \rightarrow (a \rightarrow b)$ |
| 2. | | | | |
| 3. | | | | ?(2) |
| 4. | $-a$ | b | $a \rightarrow b$ | $a \rightarrow b$ |
| 5. | $a?$ | $a?$ | $a? (4)$ | $b(4)$ |
| 6. | | | | |
| 7. | | | | |

En este diálogo tenemos una ramificación al atacar P la fila 2. O defiende alternativamente el extremo izquierdo o el derecho de $-avb$ en fila 4, a lo que responde P en fila 5 con $a \rightarrow b$ en ambos casos, con lo que defiende la tesis de fila 1. O ataca en ambos casos con a . En la rama derecha P defiende 5 asertando b , defensa que es formal, pues repite lo ya concedido por O en fila 4: esta defensa equivale a la del *verum sequitur ex quodlibet*, por lo que la rama derecha concluye de acuerdo con las condiciones formales de un diálogo crítico. La rama izquierda, en cambio es ganada por P en base al ataque a $-a$ de fila 4, mediante la aserción de la a concedida por O en fila 6. De modo que la rama concluye formalmente, pero sobre la base de la validez de la no-contradicción

fuerte, que es aceptable en una semántica constructiva, pero no se valida en nuestro modelo interno.

Esta breve discusión nos muestra que la equivalencia clásica

$$(58) \quad \neg avb \leftrightarrow (a \rightarrow b) \leftrightarrow \neg(a \wedge \neg b)$$

y la "pendiente constructiva"

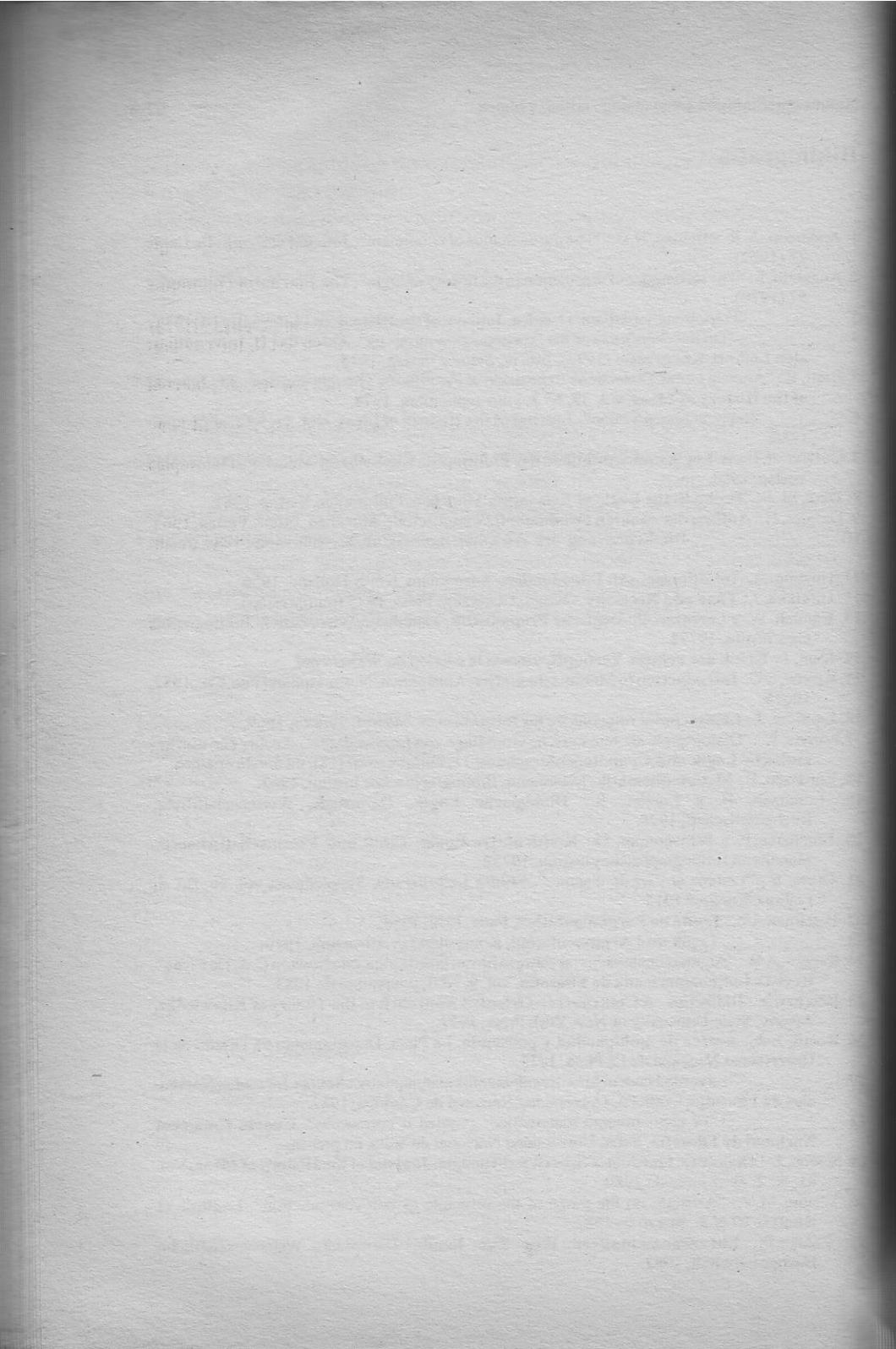
$$(59) \quad \neg avb \rightarrow (a \rightarrow b) \rightarrow \neg(a \wedge \neg b)$$

ya no son validables en el modelo interno de diálogos críticos, ni son deducibles en el formalismo ínfimo. El caso peculiar de sustitución de b por a en (59) nos muestra que en una lógica constructiva la no-contradicción (fuerte) deriva de la identidad, y ésta del tercero excluido. En el modelo interno y el formalismo ínfimo estas relaciones deductivas también fracasan. Se muestra así de un nuevo modo que el sistema lógico que tratamos es esencialmente más débil que una lógica constructiva. A continuación consideraremos el caso del tercero excluido.

Jorge A. Roetti
 Universidad Nacional del Sur
 Argentina

Bibliografía

1. Anderson, A. R. y Belnap, N.D.: "The pure calculus of entailment", *Journal of Symbolic Logic* 27 (1962).
2. Angelelli, I.: "The techniques of disputation in the history of logic", *The Journal of Philosophy* 57 (1970).
3. _____ "Franciscus Sebastiani's Logica, *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972).
4. _____ "On Saccheri's use of the "consequentia mirabilis", *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses* (1972), Bd., iv, Steiner Verlag, 1975.
5. Berti, E.: "Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech", *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, Nº 3, julio-septiembre, 1978.
6. _____ "Reply to James Seaton", *Journal of the History of Ideas*. Vol. 41, Nº 2, abril-junio 1980.
7. GURKHARDT, Hans: *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München, Philosophia Verlag, 1980.
7. Díaz, M. R.: *Topics in the Logic of Relevance*, München, Philosophia Verlag, 1981.
9. Dingler, H.: *Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft*, München, Eidor, Verlag, 1964.
10. _____ *Die Ergreifung des Wirklichen*, Frankfurt/N., Suhtkamp, 1969 (reedición).
11. Heyting, A.: *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, North-Holland, 1956.
12. Hintikka, J.: *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1975 (reimpresión).
13. Kamlah, W. y Lorenzen, P.: *Logische Propädeutik*, Mannheim/Wien/Zurich. Bibliographisches Institut, 1973.
14. Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, usamos la edición de Weischedel.
15. Kleene, S.C.: *Introduction to Metamathematics*, Amsterdam, North-Holland Pub. Co., 1952, 19675.
16. Ladriere, J.: *Limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, Tenocs, 1969.
17. Lorenz, K.: "Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalküle", *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 11, reimpreso en (18), de donde citamos.
18. Lorenzen, P.: *Metamathematik*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1962.
19. Lorenzen, P. y Lorenz, K.: *Dialogische Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
20. Lorenzen, P. y Schwemmer, O.: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim Bibliographisches Institut, 19752.
21. Olaso, E.: "Leibniz et l'art de disputer", *Studia Leibniziana*, Supplementa vol. xv, Bd. 4, Leibniz-Kongreß 1972.
22. Perelman, Ch.: *Traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958.
23. _____: *Logik und Argumentation*, Königstein/Is/ Athenäum, 1979.
24. Raggio, A.R.: "Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C.A. Da Costa", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 9, Nº 3, noviembre de 1983.
25. Rescher, N.: *Dialectics - A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1977.
26. Roetti, J. A.: *Acerca de ambigüedad y polisemia*, La Plata, Departamento de Diseño de la Universidad Nacional de La Plata, 1973.
27. _____ "La verdad matemática: tres elementos matemáticos". *Sextas Jornadas Nacionales de Filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1982.
28. _____ "El conocimiento matemático: ¿verdad o corrección?. *Cuarto Congreso Nacional de Filosofía*, Salta, Universidad Nacional de Salta, en prensa.
29. Seaton, J.: "Dialectics: Freedom of Speech and Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, Nº 2, abril-junio de 1980.
30. Wedin, M.V.: "Aristotle on the range of the principle of non-contradiction", *Logique et Analyse* 97 N.S., marzo de 1982.
31. Zahn, P.: *Ein argumentativer Weg Zur Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.



E. TUGENDHAT

La Filosofía Analítica y su concepción del método de la Filosofía

Quiero presentar un esbozo sobre lo que yo pienso que es el método analítico en la filosofía y quiero explicar por qué yo pienso que es el único posible método en que se puede filosofar. Lo que voy a presentar no es una concepción que ya existe en la filosofía analítica, sino que es un intento propio, basado en parte sobre ideas de Wittgenstein, y seguramente corresponde a mucho pero no a todo lo que se está haciendo en la filosofía analítica. Se está haciendo esto pero en general los filósofos analíticos no reflexionan sobre lo que están haciendo. Además, en efecto, casi ninguno de los filósofos no-analíticos reflexionan sobre lo que están haciendo. Se encuentran muchos estudios filosóficos sobre los métodos de la ciencia, pero casi nada sobre el método de la filosofía misma.

Si preguntamos sobre el método de la filosofía, debemos primero ponernos de acuerdo sobre lo que es filosofía; es decir, qué es lo que todos estamos haciendo cuando filosofamos. Ya esto parece ser una cuestión demasiado grande de ámbito y quizás demasiado disputada. Pero pienso que se pueden nombrar dos rasgos que son más o menos característicos de casi todo lo que se ha llamado filosofía, uno es que tiene algo que ver con la totalidad -¿con la totalidad de qué?- No con la totalidad de las cosas, sino con la totalidad de nuestra vida, o como también podríamos llamarlo más simplemente: con nuestra vida en general. Aún si se tematizan en la filosofía aspectos especiales, parecen siempre ser aspectos especiales de nuestra vida en general.

El segundo rasgo característico de todo lo que se ha llamado filosofía es que consiste en una clarificación de conceptos. Ahora no se trata en la filosofía de cualesquiera conceptos, sino específicamente de aquéllos conceptos que tienen algo que ver con nuestra vida en general. Así que los dos rasgos que acabo de mencionar -de que se trata de nuestra vida en general y que se trata de una clarificación de conceptos- están entrelazados entre sí. No quiero pretender que toda filosofía ya está definida sólo por estos dos rasgos, pero sí quiero afirmar que aunque

muchas concepciones de filosofía contienen más que estos dos rasgos, estos dos rasgos forman un núcleo que se encuentra en todas las concepciones de filosofía. Pensemos por ejemplo en Sócrates y Platón. Las preguntas que ellos pusieron delante de la gente eran preguntas como qué significa ser bueno, qué entendemos bajo saber, qué significa identidad. Ahora estos conceptos, lo bueno y lo malo, voluntad, responsabilidad, el saber, la identidad, o también tiempo, verdad, justicia, etc., etc., son precisamente conceptos sin los cuales no podemos concebir nuestra vida, son por lo tanto conceptos que tienen algo que ver con nuestra vida en general. O tomemos la lógica de Hegel. Lo que Hegel hizo en su lógica no era otra cosa que una manera muy especial de poner en orden y así clarificar los conceptos básicos de nuestra vida. O tomemos aún a Heidegger. Menciona a Heidegger porque en Heidegger el hecho de que se trata de los conceptos básicos de nuestra vida no está tan claramente en la superficie de lo que él mismo dice.

Según él, el tema de la filosofía es el ser. Pero qué entiende Heidegger bajo "ser". El ser de Heidegger es el horizonte de todo nuestro entendimiento. Ahora bien, nuestro entendimiento en general es idéntico con lo que yo llamé nuestra vida en general. En realidad es quizás mejor hablar de entendimiento que de vida, pues la filosofía naturalmente no trata de nuestra vida biológica, sino de la vida precisamente en el sentido de nuestro entendimiento.

Para aclarar mejor de qué conceptos se trata y cómo estos conceptos se delimitan de los demás conceptos, podemos recurrir a otro concepto que parece ser característico de toda filosofía. Me refiero a la oposición entre lo *a priori* y lo empírico. Generalmente cuando se hace la distinción entre lo *a priori* y lo empírico se trata de enunciados o sea de juicios *a priori*, empíricos. Pero en el mismo Kant, para el cual el problema de los juicios *a priori* tenía una importancia tan grande, en un sitio algo recóndito -en la parte sobre el método de la filosofía al final de la Crítica de la Razón Pura- se encuentra una referencia a conceptos *a priori* dados. Por ejemplo, espacio, tiempo, causalidad, número, etc., son para Kant conceptos *a priori* dados, y estos son precisamente los conceptos que presuponemos en nuestro entendimiento en general. Kant delimita los conceptos *a priori* dados de conceptos empíricos como por ejemplo el concepto de lo rojo o el concepto de oro. Conceptos como rojo, oro, gato, ajedrez (para dar algunos ejemplos muy diferentes) no son conceptos *a priori* dados, no pertenecen a nuestro entendimiento en general, podemos muy bien pensar que vivimos sin ellos. Esto significa que los conceptos *a priori* dados parecen ser conceptos indispensables para nosotros. Con eso llegamos a otro concepto que muchos filósofos han

usado para aquello de lo que trata la filosofía. Si estos conceptos son indispensables, son necesarios. No se trata de juicios necesarios, sino de conceptos necesarios, y esto parece tener el sentido que son necesarios para nuestro entendimiento. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: si se trata de conceptos necesarios y a priori dados, ¿tendría esto por consecuencia que también los enunciados de la filosofía, es decir, los juicios que la filosofía hace sobre estos conceptos son a priori? Pero se sabe que los juicios a priori tienen que tener el sentido o de a priori sintéticos o de a priori analíticos. Dejo aquí al lado la opinión muy especial de Kant de que hay juicios sintéticos a priori para creer en la posibilidad de ellos hay que hacer toda una serie de presuposiciones que le son particulares a Kant. Se necesita para ello un conocimiento de idealismo trascendental. Además aún en Kant los juicios a priori sintéticos no son aquellos que clarifican a conceptos, y seguramente la totalidad de las tres críticas de Kant no consiste en una serie de juicios a priori sintéticos. ¿Deberíamos entonces decir que los juicios a los cuales la filosofía quiere llegar son juicios analíticos?. Pero si fueran analíticos, serían tautológicos, y parece obvio que ninguna filosofía jamás consistía en tautologías. Si entonces los juicios de la filosofía no son ni a priori sintéticos ni a priori analíticos, la única alternativa que parece permanecer es que los juicios de la filosofía son empíricos. Esto es una tesis que en efecto voy a defender al final de mi ponencia. Si por el momento ustedes me permiten asumir esto como ya concluido, esto significaría que la filosofía trata de conceptos a priori dados pero consiste en juicios empíricos. Esto permite una neta delimitación entre los siguientes tres campos de investigación: primero ciencias empíricas, segundo lógica y matemáticas, y tercero filosofía. Las ciencias empíricas, hacen juicios empíricos y se refieren a conceptos empíricos, la lógica y la matemática hacen juicios a priori analíticos pero no tratan de (sino usan) conceptos a priori dados, la filosofía por el contrario trata de conceptos a priori dados pero en juicios empíricos.

Si lo que dije más o menos corresponde a lo que hacemos en filosofía, entonces la cuestión del método tiene que tener el sentido de ¿cuál es el método con que podemos clarificar conceptos y, en especial, conceptos a priori dados? Antes de contestar esta pregunta, tengo que hacer un paso intermediario. Me refiero a una famosa cita en *Las Confesiones* de San Agustín, donde dice: ¿Qué es el tiempo? Si nadie me pregunta lo sé, pero si se me pregunta, no lo sé. Esta afirmación de San Agustín, en nuestro tiempo reafirmada en su sentido general por Wittgenstein, puede servir muy bien para caracterizar la diferencia entre conceptos a priori dados y conceptos empíricos.

De los conceptos empíricos es, en contraste con los conceptos a priori dados, siempre posible que alguien los desconozca, y, si los conoce, también puede explicarlos. Tomemos un color un poco menos conocido que el rojo, el bermellón, yo personalmente no lo sabría reconocer, pero si alguien lo conoce, me lo podría mostrar. El caso del oro es más complicado pero en nuestro contexto similar. La pregunta "¿qué es oro?" no se puede contestar simplemente mostrándolo. Para responder a esta pregunta hay que hacer investigaciones empíricas sistemáticas, por la razón de que en el caso del oro se trata de una estructura. Pero en nuestro contexto se puede decir lo mismo que con el bermellón. Se puede desconocer lo que es el oro, pero si alguien tiene la explicación científica y así lo conoce, claramente puede contestar la pregunta ¿qué es el oro? El caso del tiempo y todos los otros conceptos a priori dados es completamente diferente. A un lado no se puede concebir que alguien no entienda qué significa la palabra tiempo, -no se puede concebir precisamente porque es un concepto a priori dado, es decir, un concepto que es indispensable para nuestro pensamiento. Solamente niños pequeños no entienden esta palabra ni las palabras que son esenciales a su entendimiento, es decir "antes" y "después"-. Lo mismo ocurre con todos los conceptos a priori dados. Que son a priori dados no significa que nacemos con ellos, sino que no hay entendimiento adulto que no sepa perfectamente usar estas palabras por ejemplo "antes" y "después", aunque como le ocurrió a San Agustín y lo mismo a todos nosotros en general, no sabemos como explicarlos. Con esto he dado una explicación más precisa de lo que San Agustín quiso decir cuando dijo algo paradójicamente que si sabe cuando no se pregunta y no sabe cuando se pregunta. Saber aquí tiene dos sentidos. Que sí lo sabe cuando no se pregunta significa que sabe perfectamente usar esta palabra, es decir, la entiende, y que no sabe cuando se le pregunta significa que no sabe explicarla. Con los conceptos a priori dados tenemos esta distinción que no la tenemos con los conceptos empíricos entre entender y saber explicar. El primer filósofo que se dió cuenta de esta situación era Sócrates. Sócrates o el joven Platón inauguraron lo que para toda filosofía desde ellos quedó claro, que la filosofía en contraste con las ciencias es una investigación reflexiva. Es reflexiva porque de suyo ya entendemos estos conceptos y no tenemos que hacer ningunas investigaciones empíricas. Pero ahora viene la gran pregunta: ¿en qué precisamente consiste esta reflexión filosófica? Esto es precisamente la pregunta sobre el método de la filosofía. A esta pregunta existen en la historia de la filosofía, según lo que yo alcanzo a ver, tres respuestas. La respuesta de Platón era que la reflexión consiste en una intuición interna o intelectual.

Esta respuesta era dominante aunque muchos filósofos como por ejemplo Heidegger, simplemente la tomaron como algo presupuesto. El filósofo que más audazmente reflexionó sobre este método de intuición de esencias fue Husserl. La segunda respuesta, ya también anticipada en Platón pero desarrollada más profundamente en el idealismo alemán, es que el método es la dialéctica. Hay otro sentido de dialéctica que en mi opinión tiene un buen sentido, pero la dialéctica de Fichte y de Hegel es en mi opinión algo completamente errado -era un intento de una quasi-deducción de los conceptos a priori dados de uno o dos conceptos fundamentales-. Pero existe solo una deducción lógica, y esto no es una deducción de conceptos sino de juicios, y la aplicación de esta idea a los conceptos no llega a tener sentido. La tercera respuesta es la de la filosofía analítica de que la reflexión filosófica consiste en demostrar como se usan las palabras correspondientes; demostrar cómo se usa una palabra significa precisamente explicar esta palabra.

Esta afirmación de que la clarificación de conceptos consiste en la explicación del uso de las palabras casi siempre se encuentra con una fuerte resistencia. Primero se objeta que no nos interesa el mero uso de las palabras sino que queremos investigar las cosas. ¿Pero qué cosas? En el caso de conceptos empíricos esta objeción sería válida. Por ejemplo en el caso del oro sería tonto simplemente reflexionar sobre el uso de la palabra -no, ahí es necesario hacer investigaciones empíricas, y esto precisamente significa la investigación de las cosas. Recurrir a las cosas significa recurrir a la experiencia y especialmente a la experiencia sistemática de las ciencias. Pero ¿qué sentido tiene el postulado de recurrir a las cosas cuando se trata de conceptos a priori dados?. Podría solamente tener el sentido de recurrir a una experiencia intelectual, y esto es precisamente lo que afirma Husserl cuando dijo que hay algo como una intuición de esencias, un ver intelectual. Pero primero nunca se ha logrado demostrar en qué consiste este ver intelectual y cómo alguien lo puede llevar a cabo, y segundo aún si existiese una tal intuición, ella no tendría ningún valor para el entendimiento mutuo. Y como la filosofía no es una investigación solitaria sino que cada cual quiere demostrar algo a todos los demás, el método intuitivo aún si existiese sería completamente inútil para la labor filosófica intersubjetiva. La única manera como se puede clarificar un concepto intersubjetivamente, excepto si es un concepto científico, es por la explicación del uso de la palabra. La clarificación de conceptos es, por lo tanto una clarificación de sentidos de palabras.

¿Pero entonces - esto es la segunda objeción- no se reduce la filosofía a la lingüística? Esta pregunta es muy importante porque la manera filosófica de explicación de palabras se puede aclarar precisamente

cuando se distingue de la explicación lingüística, aunque existen filósofos analíticos como Donal Davidson quienes no la reconocen. Esta distinción consiste en que la semántica filosófica es precisamente reflexiva mientras que la semántica lingüística no lo es. La semántica lingüística es esencialmente caracterizada por usar un metalenguaje. Se explican los sentidos de las palabras de un idioma ajeno usando las palabras de su propio idioma. Esto significa que se presupone en la lingüística que ya se entienden otras palabras correspondientes a las palabras que se explican. Pero esto no es una explicación fundamental. La tarea de la explicación filosófica consiste en explicar una palabra sin usar una palabra correspondiente; lo que tenemos que hacer, pues, es darnos cuenta cómo explicaríamos una palabra que corresponde a un concepto *a priori* dado a alguien que no la conoce aún ni conoce una palabra correspondiente en otro idioma. Esto es la razón de por qué en Wittgenstein la pregunta de cómo explicaríamos tales palabras, por ejemplo las palabras "antes" y "después" a un niño, es tan importante. La respuesta a la pregunta de San Agustín es: sólo cuando nos damos cuenta como explicaríamos la palabra a alguien que no la entiende aún, nos damos cuenta de cómo entendemos nosotros mismos la palabra. Explicar una palabra en este sentido es hacer explícito lo que ya entendemos.

Pero hay una segunda diferencia en relación a la lingüística, y esto es que muchas veces tenemos que inventar en la filosofía nuevas palabras, palabras terminológicas. Heidegger seguramente ha exagerado esta necesidad, pero en el caso de Aristóteles se puede muy bien estudiar la necesidad de inventar palabras. Ahora bien, esto mismo se podría usar como un argumento de que la filosofía no puede consistir en la mera explicación de las palabras ya existentes. Esto es cierto pero no es un argumento contra el método analítico, porque los conceptos *a priori* dados algunas veces no se encuentran en palabras, sino en estructuras del lenguaje. Por ejemplo las palabras "sujeto" y "predicado", tan fundamentales para la filosofía aristotélica como también para la filosofía analítica moderna, son invenciones filosóficas, pero lo son precisamente para explicar estructuras lingüísticas dadas.

Ahora desde afuera puede parecer muy fácil el método de la explicación, pero en verdad es una tarea muy ardua. La razón es que raros son los casos en que la pregunta por una explicación se puede contestar por una simple definición. Un caso de este tipo fácil era la respuesta a la cual llegó Platón en su diálogo *Teeteto* sobre qué significa saber. Aunque la respuesta queda tentativa al final del diálogo, esta respuesta quedó como la respuesta estándar por toda la historia de la filosofía hasta Russell. Según Platón como también según Russell se dice

de una persona que sabe una proposición X , cuando cumple tres condiciones, primero la persona cree que X , segundo X es verdad, y tercero la persona tiene una justificación suficiente para X . Pero aún en este caso fácil Platón tenía que escribir todo un diálogo largo para llegar a esta conclusión.

Pero en general la situación es más difícil y no se puede llegar a una definición, y esto por dos diferentes razones. La primera es que en general nuestros conceptos *a priori* dados no son aislados sino forman lo que se podría llamar una red de conceptos; en términos de la filosofía analítica esto significa que no podemos explicar el sentido de una definición, sino que tenemos que encontrar el sentido de esta palabra en su conexión con los sentidos de otras palabras. Un ejemplo que voy a demostrar en mis conferencias sobre los fundamentos de la moral es el concepto de moral. Uno tiene en un caso tal que averiguar muy cuidadosamente cuáles son las otras palabras esencialmente importantes para entender esta palabra y cómo se explican ellas. Esto es el caso más típico para casi todo lo que se está haciendo en la labor filosófica, pero hay otro caso que está al otro lado de la definición. Esto es el caso de palabras que son las fundamentales que no se puede explicar verbalmente. Piensen por ejemplo en la palabra "y" o en la palabra "no", un caso de este tipo son también las palabras fundamentales para entender el tiempo, en especial las ya mencionadas palabras "antes" y "después", pero también *f.*, *p.* y *p.* ¿Como se podrían explicar estas palabras a alguien quien no las conoce todavía como *p. e.* a un niño? Wittgenstein lo ha demostrado en su *Brown Book* para este caso en una manera que a mí me parece ejemplar pero que no tengo el tiempo de reproducir aquí. Ahora yo supongo que los dos casos: el de las palabras que no se pueden explicar verbalmente y aquel donde la palabra está conectada con otras, se combinan entre sí. Pero esto ya serían tareas para el futuro. Sospecho que un caso así es el concepto de identidad. Nadie ha explicado todavía la expresión " X " es idéntico con " Y ". Yo lo intenté en mi libro sobre la filosofía analítica pero fracasé. Aquí debo añadir que una parte de la labor analítica es crítica, crítica contra la filosofía tradicional. Es un malentendido muy difundido que la filosofía analítica quiere acortar, disminuir la dimensión filosófica. Aunque esto es cierto en el caso de muchos filósofos analíticos, esto no tiene nada que ver con el sentido de la filosofía analítica. La crítica analítica contra la filosofía analítica es una crítica contra la ingenuidad en el uso de las palabras. La polémica es contra el mero uso de las palabras sin darse cuenta cuidadosamente de su sentido o mejor dicho sentidos como ya lo hizo ejemplarmente Aristóteles a quien se le puede llamar el primer filósofo

analítico. El gran peligro en la filosofía es dejarse llevar por las palabras, si uno se deja dominar del idioma en vez de dominarlo a él.

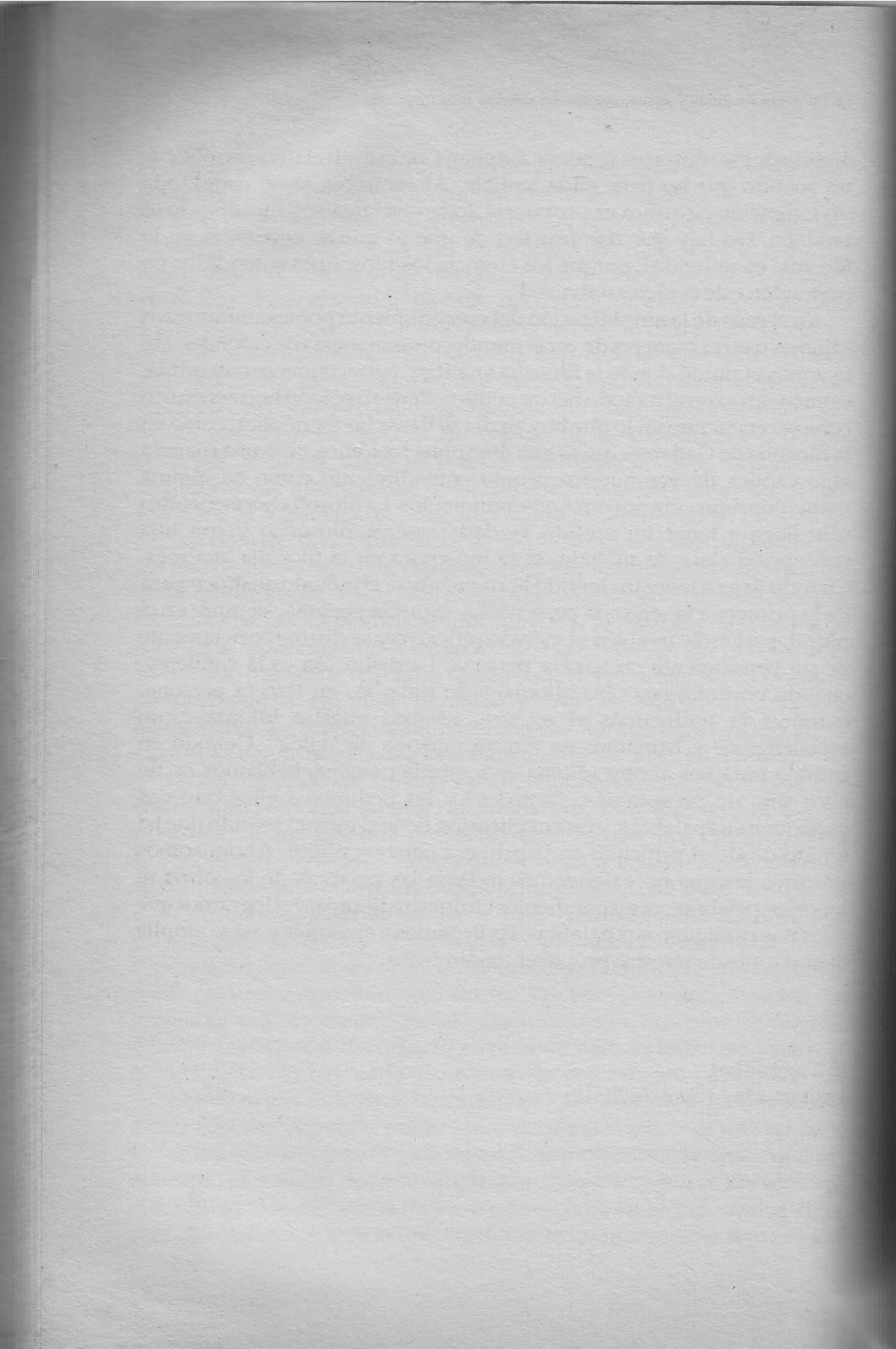
En el final de mi ponencia quiero explicar por qué yo sostengo que las investigaciones filosóficas son empíricas. Eso casi podría aparecer contradictorio, porque yo había contrapuesto la filosofía con las ciencias empíricas. Pero el sentido de esta contraposición está completamente contenido en el hecho de que la filosofía es una investigación reflectiva y no se refiere a hechos dados en la experiencia. Que es reflectiva significa: en el filosofar reflexionamos a nuestro entendimiento, pero este entendimiento nuestro no es una conciencia pura sino es también, un hecho empírico. La medida de verdad de una clarificación de un concepto *a priori* dado es que la clarificación sea conforme al entendimiento que nosotros de hecho -y esto significa empíricamente- tenemos. Si tomamos una vez más como ejemplo el caso fácil de la explicación del concepto de saber, la pregunta sobre si la explicación que Platón dió es correcta o no, significa si corresponde adecuadamente a un rasgo que de hecho tenemos en nuestro entendimiento. La investigación filosófica es por lo tanto tan empírica como la ciencia y la diferencia consiste simplemente en la dirección que la investigación toma. Hacia adentro, la filosófica, se podría también decir que se efectúa en primera persona, pero primera persona plural -se trata de nuestro entendimiento- hacia afuera, en el sentido normal de experiencia, la ciencia, y cuando se trata de una ciencia lingüística, es en tercera persona.

Esta manera de ver las cosas permite también ver el problema del relativismo filosófico de una nueva manera. Muchas veces se oye la pregunta de qué garantía podemos tener de que, por ejemplo, todo lenguaje humano tenga la estructura de sujeto y predicado, de que esto sea una estructura realmente crítica. Se ha alegado que el chino no tiene esta estructura. Esto se debía a una confusión entre estructura predicativa sintáctica y estructura predictiva semántica. Pero supongamos que un día si encontráramos un idioma que realmente no contiene una estructura predicativa. En este caso simplemente se ampliaría nuestra concepción de entendimiento, así como se amplió nuestra concepción de espacio cuando se descubrieron los espacios noeuclideos. No hay nada asombroso en eso excepto para quien un concepto *a priori* dado tendría, como para Kant, el sentido que de es dado a una conciencia pura y por lo tanto debe permanecer el mismo para todos los hombres y para todo entendimiento futuro. Es decir, que un concepto es *a priori* dado no implica la afirmación que es universal si concebimos los conceptos dados *a priori* como conceptos dados en la reflexión; para nosotros la universalidad se limita a este "nosotros" y el

ámbito de este nosotros se puede ampliar. Con esto el relativismo obtiene un sentido que no tiene nada temible. Al contrario, tanto como toda investigación científica es provisoria, toda investigación filosófica lo es también. No hay que dar pruebas de que lo que se encuentra en la filosofía es universal, porque los enunciados filosóficos entendidos no pretenden este carácter universal.

En el caso de la amplificación del entendimiento por encontrar otros idiomas u otras maneras de ver el mundo, otras maneras de entender, ahí tenemos el punto donde la filosofía analítica, correctamente entendida, se encuentra con el método hermenéutico. Pero el método hermenéutico como se encuentra en lo que hoy en día se llama hermenéutica, como en la filosofía de Gadamer, no es una disciplina metódica, sino una manera algo caótica de ver nuestro propio entendimiento como en alguna manera enriquecida por otros entendimientos. La filosofía hermenéutica sólo llega a tener un sentido verdaderamente filosófico y con una concepción clara de método, si se incorpora en la filosofía analítica. Cuando llega a tener un sentido hermenéutico, el método analítico pasa de la primera a la segunda persona. La segunda persona, siempre en el plural, pertenece también al método reflexivo y se distingue netamente de un pensamiento en tercera persona. La distinción es la siguiente: cuando encontramos otro idioma, si lo tratamos en tercera persona, entonces la traducimos al nuestro, usamos nuestro idioma como metalenguaje y hablamos en tercera persona de "ellos". Cuando en cambio tratamos al otro idioma en segunda persona, hablamos no de ellos sino de "vosotros" o "ustedes" y les pedimos a ellos que nos expliquen sus palabras, y esta explicación tiene el mismo sentido que ha tenido desde el principio en la primera persona plural. Ahora somos nosotros los que no entendemos todavía las palabras de los otros ni tenemos palabras correspondientes en nuestro idioma, y si logramos que ellos nos expliquen sus palabras, las llegamos a entender y así se amplía el horizonte de nuestro propio entendimiento.

E. Tugendhat
Universidad Libre de Berlín



NOTAS Y DISCUSIONES

J. H. MARTIN

Ética y análisis en *Principia Ethica*

1

Principia Ethica (1903) de G. E. Moore, obra que a juicio de los entendidos marca el *terminus a quo* de la filosofía moral contemporánea de corte analítico, comienza con una alusión al estado de estancamiento que presenta la investigación ética; estado cuya causa habría que imputar, según Moore, a la falta de claridad que revisten los problemas que presiden los desarrollos pergeñados por los filósofos inmiscuidos en el tema. En opinión del referido autor, son las cuestiones a plantear, antes que las posibles tentativas tendentes a su solución y/o disolución, las que primeramente requieren de un acucioso análisis conceptual. Esto es al menos lo que pareciera desprenderse de las declaraciones con las que se abre paso el Prefacio de la primera edición de *Principia*:

“... in Ethics, as in all other philosophical studies, the difficulties of which its history is full, are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions without first discovering precisely what question it is which you desire to answer”. (*Principia Ethica*, p. vii).

Prima facie trátase, obviamente, de un planteamiento cuya sensatez sólo compite con su palmaria relevancia: sin una formulación medianamente clara de las cuestiones filosóficas que se pretende resolver carece de fundamento pretender avances significativos. Empero, proviniendo de quien fuese uno de los más prominentes precursores del giro lingüístico de buena parte de la filosofía anglosajona, y cuyo influjo es tal vez sólo comparable al ejercido por Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, un pronunciamiento de esta

índole remite inmediatamente a esa doble faz a menudo asociada a la práctica del análisis filosófico: el abandono crítico de las pretensiones de orden cognitivo de los grandes sistemas del pasado en favor de la elucidación conceptual del entramado del lenguaje (en el caso que nos ocupa, evidentemente, del lenguaje moral). Nada extraño tendría, pues, la catalogación de la incursión de Moore como el primer intento de reconducir la reflexión ética a los cauces de una disciplina de segundo orden: la meta-ética. Semejante cambio de estrategia comportaría, como ha sido observado en más de una ocasión por sus proponentes, una doble ventaja: deslindar nítidamente, en primer lugar, la labor del filósofo moral de la que podría corresponder a la descripción del comportamiento ético (i.e., de lo que muy probablemente supondría una investigación de carácter empírico), o de la actividad ejercida por el moralista (i.e., de la prescripción de normas de conducta) y, en segundo término, enrumbar a la reflexión ética por los senderos del conocimiento. Tales consecuencias generalmente se relacionan, como es bien sabido, con la pretendida autonomía y neutralidad comunmente adjudicadas a la filosofía moral analítica.

Una breve digresión servirá para aclarar el asunto al cual se circunscribe la presente consideración: Muchos parecen ser de la opinión de que las reflexiones de Moore a propósito de temas éticos discurren por los carriles de una elucidación del lenguaje moral. Opinión a la que, desde luego, no logra substraerse *Principia Ethica*. En concordancia con esta idea, que por lo visto *contara* con la simpatía de aquellos que en su momento cerraron filas bajo las banderas de la llamada "filosofía del sentido común", la ética de Moore tiene por objetivo fundamental la elucidación del término "bueno" y los predicados con éste relacionados. De la respuesta a la pregunta "¿qué es la bondad?", cuestión a elucidar vía análisis de la noción correspondiente, dependerá la interpretación correcta (o, si así se prefiere, el análisis adecuado) de lo que al entender de Moore constituyen "las cuestiones fundamentales de la ética": ¿qué clase de cosas deben existir en virtud de sí mismas? y ¿qué clase de acciones debemos realizar? A tal efecto, Moore recurre al análisis del significado de los términos, enunciados, argumentos y cuestiones involucradas. Sobre este punto no caben dudas: la tesis sobre la simplicidad e indefinibilidad de la bondad o su crítica a la falacia naturalista, acaso valga la pena recordarlo, se encuentran respaldados por tales análisis. La cuestión a plantear es la que atañe a la concepción de la ética y al papel desempeñado por el análisis en los límites de *Principia*: ¿Justifica la práctica del análisis, por parte de Moore, la tesis de que la tarea del filósofo moral debe limitarse a la elucidación del

lenguaje moral? O, para abreviar, ¿puede atribuirse a Moore la conversión de la ética en meta-ética?

- 2 -

No es difícil, por cierto, traer a colación pasajes de *Principia Ethica* que permitan avalar semejante línea interpretativa. El propio Moore sostiene explícitamente, para brindar tan sólo una muestra representativa, que el mérito más importante que cabría atribuir a su indagación es la clarificación de la argumentación moral:

"I have endeavored to write *Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific*. In other words, I have endeavored to discover what are the fundamental principles of ethical reasoning; and the establishment of these principles, rather than any conclusions which may be attained by their use, may be regarded as my main object". (Ibid, p. ix).

De tal modo que es de suponer, so pena de errar el blanco, que un balance ajustado de *Principia* no debería pasar por alto semejantes consideraciones. Lo cual no obsta, sin embargo, para preguntarse si ello es lo único que ofrece Moore en *Principia*.

Quienes endilgan a Moore el confinamiento de la ética a los linderos de una reflexión puramente lingüística deberán dar cuenta, primeramente, de los desarrollos expuestos en los últimos capítulos de la obra mencionada; los cuales, como apuntara acertadamente M. Warnock, parecen haber sido olímpicamente ignorados por la mayoría de los pensadores alineados bajo la influencia de Moore. Estos capítulos están dirigidos expresamente a establecer que cosas son "intrínsecamente buenas" y en qué grado. De la solución propuesta dependerá, en opinión de Moore, qué acciones debemos realizar; cuestión teóricamente supeditada a la primera. La respuesta de Moore a la primera cuestión en modo alguno se circunscribe al señalamiento de las condiciones formales bajo las cuales puede determinarse que algo es "intrínsecamente bueno", en qué grado y la conexión que estos asuntos pudieran guardar con el razonamiento ético. Al contrario, traspasando los límites de un análisis puramente lingüístico, Moore no se priva de asumir una postura sustantiva al respecto:

"By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the

enjoyment of beautiful objects. No one, probably, who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves; nor, if we consider strictly what things are worth **having purely for their own sakes**, does it appear probable that any one will think that anything else has **nearly so great a value as the things which are included under these two heads**". (Ibid, pp. 188-189).

Debería resultar claro, al menos tras el registro de tales aseveraciones, que el autor de *Principia* no se contenta con un análisis del lenguaje ético; propone adicionalmente, para utilizar su propia terminología, un "ideal". Y para los efectos de esta constatación poca importancia tiene el hecho de que, como lo sugiere en el pasaje transcrito supra, nadie albergara dudas al respecto; punto que, por lo demás, parece hartamente controversial. No obstante, la medida precisa en que sus argumentos prestan soporte a las aseveraciones precedentes es tema que, pese al genuino interés que para la evaluación de su propuesta comporta, carece aquí de mayor relevancia. Otro tanto cabe decir, igualmente, de la base intuicionista sobre la cual erige Moore su jerarquización de bienes. Por lo pronto, tan sólo interesa destacar el obstáculo que semejante curso de pensamiento pone a la plausibilidad de la mencionada concepción de la filosofía moral de Moore. Y es justamente en los linderos de tan aséptico y limitado registro de los *Principia Ethica* que tal vez quepa comprender la escasísima, por no decir casi nula, atención prestada a estos capítulos de la obra en la filosofía analítica.

Planteada la cuestión que nos ocupa bajo otra perspectiva: ¿cuáles son los elementos de *Principia Ethica* que brindan apoyo a la concepción de la reflexión de Moore como "un análisis confinado a la elucidación del lenguaje moral?" Tales elementos se agrupan en lo que podría llamarse, tomando una expresión acuñada en otras latitudes intelectuales en calidad de préstamo, el *hard core* del intuicionismo de Moore: la autonomía de la moral respecto a toda injerencia de índole empírica, metafísica o teológica. De tales elementos hay dos que merecen especial atención: el análisis de la noción de bien y la crítica al naturalismo. Es precisamente el desarrollo que Moore imprime a los argumentos destinados a apuntalar las cuestiones referidas el que, al parecer, presta a algunas de sus contribuciones en *Principia* ese aura de neutralidad analítica que los acerca a "resultados procedentes de un acucioso e imparcial análisis del lenguaje moral". Todo ello resulta particularmente claro en lo que concierne a la "falacia naturalista", dado que su tesis de la indefinibilidad de la bondad, la cual, a su vez, se encuentra ligada a su

concepción de un conocimiento moral intuitivo y no natural, hoy por hoy comporta a lo sumo un interés de tipo histórico. No es fácil, sin embargo, deslindar su propia concepción de la "falacia naturalista" de su postura intuicionista. Por ello no ha de resultar extraño que, en consecuencia, cualquier examen de su concepción de dicha falacia no pueda estar completamente desligado de sus concepciones sobre el bien.

- 3 -

Si existe alguna parte de *Principia Ethica* que pueda calibrarse como el resultado de un análisis lógico del lenguaje moral, a juzgar por el impacto acusado en la filosofía analítica, es aquella que se relaciona con la crítica, mediante reducción a la falacia naturalista, del naturalismo ético, i.e., la reducción del lenguaje ético al lenguaje empírico. La crítica de Moore, en realidad, trasciende las fronteras del naturalismo ético e implica el rechazo de cualquier intento de derivación de la moral a partir de la metafísica o la teología. La peculiaridad del ataque de Moore se basa en la supuesta localización, a la base misma de tales empresas, de una falacia; vale decir, en el caso de que haya que darle la razón, de la asunción de vicios formales en la argumentación de fondo.

Fue Hume, según parece, el primero en percatarse del carácter falaz de ciertos argumentos pretendidamente éticos:

"In every system of morality, with I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when a sudden I am surprising to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is* and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are enterily different from it." (A Treatise of Human Nature, Libro III, ii, sect. i).

En otras palabras: la inferencia de enunciados normativos a partir de enunciados no normativos (e.g., descriptivos) es lógicamente injustificada, con absoluta independencia del significado de los términos y proposiciones involucradas. Todo razonamiento por el estilo, en lo

concerniente a la lógica, descansa en una falacia. Mantener esto, naturalmente, no conduce necesariamente al rechazo de la existencia de relaciones lógicas entre enunciados prescriptivos, ni tampoco el tipo de relaciones implicadas bajo el membrete de "razonamiento práctico". Es por lo demás curioso que tal descubrimiento lógico haya sido caracterizado por Karl Popper como "la más elemental e importante de las cuestiones de la ética".

La guillotina de Hume rezuma, acorde con buena parte de los epígonos modernos, el elemento nuclear de la "falacia naturalista": un tránsito lógicamente viciado del lenguaje descriptivo al lenguaje normativo. Se trata, sin embargo, de un caso especial (en lo que respecta al status semántico de las frases involucradas en el argumento) de una falacia, específicamente de la "falacia de conclusión inatingente", que por sí misma no envuelve referencia alguna a la ética. Su conclusión es inatingente a las premisas, simple y llanamente, debido a que en la conclusión de ese tipo de razonamientos se introducen términos que no aparecen en las premisas. Y es precisamente por eso, y no porque el argumento en cuestión suponga un paso del "es" al "debe", que se trata de una falacia. Sin embargo, pese a la ingente cantidad de intérpretes que parecen avalarla, la adjudicación de esta versión de la "falacia naturalista" a Moore resulta harto discutible.

El rasgo más sobresaliente del tratamiento conferido por Moore a la ética naturalista, representada en *Principia* especialmente por Mill, Spencer y los hedonistas, es, sin duda alguna, la detección de una supuesta falacia que se desprende de los supuestos asumidos en la definición de predicados valuativos que mina por entero sus fundamentos. Una especie de virus lógico, por llamarlo de ese modo, que ataca de igual modo a las éticas de tipo metafísico, i.e., aquellas que postulan entidades supraempíricas a fin de garantizar lineamientos de carácter ético. De las indagaciones de Moore se sigue que no es posible la definición de la noción de bien, la cual constituye, en su opinión, el concepto fundamental de la ética, mediante predicados que designen propiedades naturales y/o metafísicas; pero también que cualquier definición del predicado 'bueno' cederá paso en algún lugar de la argumentación a la "falacia naturalista".

"... the fallacy which consists in identifying the simple notion which we mean by 'good' with some other notion" (Ibid, p. 58).

El tipo de definición que entra aquí en juego es la denominada "definición analítica", i.e., una definición que establezca, en contraste con las definiciones estipulativas y lexicales, "the real nature of the object

or notion denoted by a word, and which do not merely tell us what the word is used to mean" (Ibid, p. 7). Semejantes definiciones, siguiendo a Moore, expresan "that a certain object which we all know, is composed in a certain manner" (Ibid, p. 8). Planteado el asunto en esta forma, la indefinibilidad del predicado "bueno" y, en consecuencia, el que tal predicado designe una propiedad simple indefinible (o, lo que es lo mismo, inanalizable), sirve de base a la versión mooreana de la "falacia naturalista". La falacia radica, primordialmente, en pretender definir lo indefinible. Con todo aún aceptado este curioso sentido del término 'definición', cabe preguntarse si nos encontramos, *stricto sensu*, ante una falacia lógica. Si Moore tiene razón en lo que toca a la indefinibilidad de 'bueno', habrá que aceptar a *fortiori* que cualquier definición propuesta en esta dirección resultará inadecuada. Mas la falla, en tales condiciones, no parece deberse a una cuestión formal que atañe a cierto tipo de argumentación, sino a la aceptación del *analysans* de Moore como el fruto de un análisis materialmente adecuado. Bajo tal suposición una pretendida definición de 'bueno' será tan falaz, *mutatis mutandis*, como sostener a la luz de las teorías astronómicas contemporáneas que el sol gira alrededor de la tierra. En suma: algo que en definitiva no tiene que versolarmente con la lógica o la incorrección de cierto tipo de argumentos.

No obstante, Moore parece haber considerado que la identificación definicional de 'bueno' con otro predicado cualquiera, ya sea natural o metafísico, no es más que un caso especial de una falacia cuyo rango de aplicabilidad trasciende ampliamente el ámbito del razonamiento ético. En sus propios términos:

"When a man confuses two natural objects with one another, defining the one by the other, if for instance, he confuses himself, who is one natural object, with 'pleased' or with 'pleasure' which are others, then there is no reason to call the fallacy naturalistic. But if he confuses 'good' which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then there is a reason for calling that a naturalistic fallacy; its being made with regard to 'good' marks it as something quite specific, and this specific mistake deserves a name because it is so common. As for the reasons why good is not to be considered a natural object, they may be reserved for discussion in another place. But, for the present, it is sufficient to notice this: Even if it were a natural object, that would not alter the nature of fallacy nor diminish its importance one with. All that I have said about it remain quite equally true: only the name which I have called it would not be so appropriate as think it is. And I do not care about the name: what I do care about is the fallacy" (Ibid, pp. 13-14).

Estas declaraciones indican que la versión de Moore de la "falacia naturalista" tiene una contrapartida fuera del discurso ético, i.e., en una falacia cuya composición no depende de la intervención en el argumento de predicados valuativos. Los ejemplos esbozados por Moore a este propósito son, al primer vistazo, de una transparencia a toda prueba: de la verdad de un enunciado de la forma 'S es P' no puede derivarse la verdad de 'Todo lo que es P es idéntico a S'. Empero, dicha transparencia es tan sólo ilusoria, pues ¿cómo hemos de interpretar ésto?

Conforme a lo dicho por Moore la "falacia naturalista", al igual que su pariente metafísico, es un caso de una falacia genérica más amplia; falacia a la que denominaremos, siguiendo a Frankena, "falacia definicional". **Grosso modo** esta falacia tiene lugar en aquellos argumentos cuya conclusión depende de la indebida confusión de dos predicados distintos, prescindiendo del posible *status* natural, metafísico o valuativo de los predicados involucrados en la viciada prueba. La mencionada falacia se relaciona con el tratamiento de predicados distintos (v.g.: placentero/bueno, canario/amarillo, correcto/bueno) como si se tratase de expresiones que designan una misma propiedad. Y es precisamente en este punto donde se presentan al menos dos posibles codificaciones del supuesto esquema de la falacia naturalista de Moore:

1.- **Primera interpretación:** Los predicados 'S' y 'P', digamos 'canario' y 'amarillo', pueden estar relacionados de tal modo que 'Todo lo que es un S es un P', pero de ello no puede derivarse que 'Todo lo que es un S es per definitionem un P'; inferir tal conclusión, aún bajo el supuesto de que 'S' y 'P' fueran coextensivos, es confundir predicados (o, en el lenguaje de Moore, "propiedades") claramente distintos. ¿Qué sucedería en el caso, por lo demás fatal para la argumentación de Moore, de que ambos predicados fuesen sinónimos encubiertos? Lo que nos vendría a decir Moore, bajo tal circunstancia, es que este caso no es posible. Y la razón por la cual esta salida queda vedada, de entrada, supondría que 'amarillo' denotara un todo complejo; lo cual, de acuerdo al análisis de Moore, no es el caso. Lo mismo vale, *ex gratia*, para los casos en los que interviene el predicado 'bueno'; cuya simplicidad, queda fuera de discusión gracias al "argumento de la pregunta abierta". Pero esto equivale a decir, exactamente, que la falacia descansa en la simplicidad, y consecuente indefinibilidad, de uno de los predicados involucrados en el argumento que comete la falacia. De modo que, pasando al caso de la ética, la catalogación de un argumento del tipo señalado como falacia depende de la indefinibilidad del predicado 'bueno'. Por ende, la pre-

tendida "falacia naturalista" no permite establecer la improcedencia de la conclusión sobre la base de razones restringidas a la construcción formal del argumento, basándose, al contrario, en la indefinibilidad de uno de los predicados involucrados. Semejante indefinibilidad es, por otra parte, precisamente lo que está en discusión entre intuicionistas éticos y naturalistas y, en consecuencia, la condición de falacia del argumento indicado está en suspenso.

2.- Segunda interpretación: La falacia consiste en confundir el 'es' atributivo (presente, v.g., en las frases 'Los canarios son amarillos' o 'El placer es bueno') con un 'es' de identidad (v.g.: 'Canario = amarillo' y 'Placer = bueno'). Semejante interpretación, así formulada, comporta la ventaja de colocarnos *facie ad faciem* ante el esquema de un tipo canónico de falacia de ambigüedad. Empero, la calificación de 'enunciado atributivo' a cualquier definición de la bondad de corte naturalista o metafísico, en última instancia, se establece mediante la apelación a la tesis de la indefinibilidad de la bondad. En este contexto tiene especial relevancia el "argumento de la pregunta abierta"; pero, también, cierta tesis del intuicionismo de Moore, como la caracterización de los enunciados éticos como proposiciones sintéticas. Dicho de otro modo: no puede suponerse el carácter falaz de tales argumentos con independencia de las tesis del intuicionismo profesado por Moore, por lo que su condición de "falacia" no es nada clara.

En resumidas cuentas, lo que Moore denomina "falacia naturalista" no constituye en modo alguno un resultado lógico independiente. Su formulación depende, al contrario, de un tratamiento *sui generis* de la ética, viz., una determinada concepción del bien como propiedad simple, inanalizable y cuya captación remite a una suerte de intuición no sometida al escrutinio de la experiencia, una peculiar concepción de la definición y de la condición cognitiva de los enunciados éticos y, adicionalmente, una hipersimplificada teoría referencial del lenguaje ético. Todo ello trasciende, indudablemente, el ámbito de la reflexión sobre el razonamiento ético.

La conexión que la "falacia naturalista" de Moore guarda con la "guillotina" de Hume reviste cierta complejidad: Moore parece tratarla, ocasionalmente, como una derivación de la definición naturalista o metafísica de predicados valuativos genuinos. Se ha sostenido que la estrategia definicional adoptada por Moore cierra el paso a una posibilidad que deja abierta la brecha entre el "es" y el "debe" para una ética de tipo naturalista: la definición de términos éticos por medio de predicados que designen propiedades naturales. Esta reflexión, empero, no parece del todo acertada: si no es posible derivar una proposición

valuativa de ningún conjunto de enunciados empíricos, tampoco lo será definir un término ético mediante predicados factuales, pues difícilmente podríamos considerar aceptable una definición del tipo $V(s) = \text{df } N(s)$ si no es válida una inferencia tal como $N(\dots s \dots) \vdash V(\dots s \dots)$.

J. H. Martín
Instituto de Filosofía
U.C.V.

DOCUMENTOS

ERNESTO H. BATTISTELLA

Luis Romero: Esprit de finesse

Sé de sobra que a mi amigo Luis Romero le hubiera sonado a cachondeo el título de esta nota. Pero no hay nada de eso: me propongo demostrar que Luis encarnaba cabalmente el *esprit de finesse*. Un artículo de Luis ("Yo soy el que soy ...¿?", *El Nacional*, 29-8-86, p. A-6) confirma plenamente mi aserto. Vale la pena transcribir parte de dicha nota:

"Sé de una persona -conozco también sus particulares- más que amigo de empinar el codo, al que cierta noche, sus compañeros de juerga tuvieron la ocurrencia de vestirlo, ya borracho, con hábito de franciscano. De este modo ataviado, lo depositaron a la puerta de un convento de la Orden. Al alba, al abrir los regulares el portón, creyeron que un hermano viajero había llegado enfermo, sin fuerzas para llamar. La víctima de la chanza despertó luego en cómodo lecho, profiriendo juramentos y procacidades. A la pregunta "¿Pero quién es usted?" respondió, luego de contemplarse y contemplar a los circunstantes: "¿Yo?, vayan a la calle de la Peña, número tal; pregunten por el Profesor Zurriastro. Si ha dormido esta noche en esa vecindad, entonces no sé quién soy". Así habló Zurriastro. Pero no se alteró su conciencia; ésta se hallaba tonificada y predispuesta por sus hábitos, que no talentos, a enfrentar circunstancias cualesquiera. Ni siquiera esperó el resultado de la pesquisa. Hombre cultivado de modales y letras, se despidió con muestras de agradecimiento y se marchó musitando aquello de: "Vivo sin vivir en mí ..." Así habló Zurriastro y volvió a las andadas.

Nota: Se han cambiado nombres y lugares por razones obvias.

Esta finísima ironía de Luis respecto al *cogito* cartesiano describe peculiar gracejo, que convertía el tema más arduo en amable broma. Por

lo demás se le ocurrió traducirme el apellido como Zurriastro y ponerme a vivir en la calle de la Peña (vivo en la calle Rosa). Y si bien el incidente que relata Luis no aconteció, él y Federico Riu eran muy capaces de gastarse una chanza parecida.

La inmensa cultura de Luis, unida a una descomunal memoria, lo hacían el *partenaire* indispensable de aquellas tertulias cultas tan frecuentes circa 1980.

Luis dominaba los algoritmos de la lógica: *qua* filósofo, empero, no se sentía fascinado por una meras técnicas -quizá justamente porque las dominaba-; de ahí su actitud burlona con respecto a la beatería por la lógica que exhiben muchos neófitos con escasa formación lógica.

Mi amigo Luis Romero se me antoja un personaje de Anatole France: escéptico suavemente mordaz, representante de épocas más felices, a las cuales las tristes mitologías de este siglo -marxismo y psicoanálisis- dieran un *coup de grace*. Y denomino *esprit de finesse* a la conjunción de esos rasgos intelectuales que caracterizaron a Luis Romero; *pro inde*, el título de esta nota es puramente pleonástico.

Ernesto H. Battistella
Instituto de Filosofía
U.C.V.
Universidad Nacional de Sur
Bahía Blanca

JUAN NUÑO M.

LUIS ROMERO: IN MEMORIAN

Los tiempos cambian para peor: antes a los filósofos les quedaba el magro consuelo de la longevidad. Ahora, ni siquiera eso: empiezan como otrora los poetas, a desaparecer jóvenes. Luis Romero Yáñez-Barnuevo, que así gustaba ser llamado, ha muerto sin llegar a los sesenta. Suponiendo que haya algo tan triste como una edad para irse de este mundo, un filósofo jamás debería abandonar la escena hasta avanzada edad octogenaria y, si posible, más. Ahí está el caso de Bertrand Russell, que habría que tenerse por emblemático o, más próximo aun a nosotros, el maravilloso ejemplo del maestro García Bacca. Ejemplo doble: no sólo por regalarnos con su presencia, sino por probar fehacientemente que ahora es cuando está más creador que nunca. Precisamente estas reflexiones sirven para hacernos sentir la injusticia de la temprana desaparición de Luis Romero.

Pero no se trata aquí de condolerse con el potencial incumplido de una vida truncada, sino de recordar la persona en su plenitud y en su dedicación profesional.

Tuve el doble privilegio de ser su profesor y su amigo, todo en realidad desde el primer momento, pues una de las virtudes de Luis era su irresistible simpatía que, unida a su impertinente desenfado, hubieran hecho imposible, ni aun queriéndolo, lo que ciertamente no fue mi caso, mantener por un solo día la fría distancia académica. Además, Luis, por razones de su trajinada biografía, comenzó a estudiar filosofía tarde, lo que ayudó mucho a salvar posibles distancias y a crear de inmediato una relación de cálida y sostenida amistad. Eso de empezar tarde a estudiar quiere decir, en realidad, que Luis llegó justo a tiempo. Cada vez estoy más convencido de que Platón tenía razón: de joven, hay que dedicarse a estudiar algo muy determinado y preciso para, ya en edad madura, poder entregarse a la reflexión filosófica. La especialidad de Luis, todos lo saben, era la música. Además de excelente pianista (¿quién de sus amigos no recuerda la evocación de *Casablanca* y aquella melodía, *as time goes by*, que de tarde en tarde, tras hacerse mucho de rogar, nos regalaba

magníficamente ejecutada?), Luis era una de las personas que más sabía de historia de la música y de música contemporánea, en particular, Ravel, Satie y Stravinsky. Lo poco que sé de música se lo debo a él, y siempre recordaré la vez en que me demostró convincentemente que la música de los románticos, desde Beethoven a Saint-Saëns, que yo, en mi crasa ignorancia, me daba el lujo de menospreciar, era arquitectónicamente, estructuralmente considerada, muy superior a la del período barroco que yo tenía entonces por la cima de la creación musical. Para no mencionar su profundo conocimiento de las sonatas de Scarlatti o el gusto con que escuchaba siempre que podía el Quinteto N° 4 en Re Mayor de Boccherini, que contiene el famoso fandango, que tanto amaba, y del que aun conservo la grabación que personalmente hiciera y tuviera la gentileza de regalarme.

Si evoco el bagaje musical de Luis es porque estoy convencido de que fue esto, su profundo conocimiento de las estructuras musicales, lo que le sirvió de estímulo para entusiasmarse con los estudios de lógica. Para quien dominaba todos los secretos de la notación musical, debería ser un juego de niños la simpleza algébrica del cálculo booleano. Como fuere, Luis fue de inmediato uno de los mejores alumnos en lógica matemática. Sospecho que eso, unido a un agudo sentido crítico y mordaz de la cultura, lo llevó a especializarse en la filosofía lógica, de la que Russell sigue siendo el modelo. De ahí que Luis trabajara con particular interés a este autor, llegando a escribir excelentes ensayos sobre el tema.

Fue para mí un orgullo y una gran satisfacción haber contribuido a que, a poco de graduado, lograra Luis ganar un concurso en la cátedra de Lógica de esta Facultad. Junto con Juan Negrete, aquí presente, fueron los primeros egresados que, al cabo de muchos años, rompieron el inexplicable y criminal tabú que impidió por muchas generaciones académicas que nuestros egresados tuvieran la oportunidad de incorporarse a la Escuela que los había formado.

Hablar ya del colega, en función de tal, resulta paradójicamente más difícil, ya que nuestro anticuado sistema se empeña en mantener una concepción perfectamente monádica de la enseñanza filosófica, de forma tal que es prácticamente imposible saber qué hace nuestro más inmediato colega. De todos modos, en la medida que me tocó crear el Departamento de Lógica pude, gracias a profesores tan competentes como Luis Romero y los que se fueron incorporando, hacer de dicho Departamento uno de los más completos y eficaces de la Escuela.

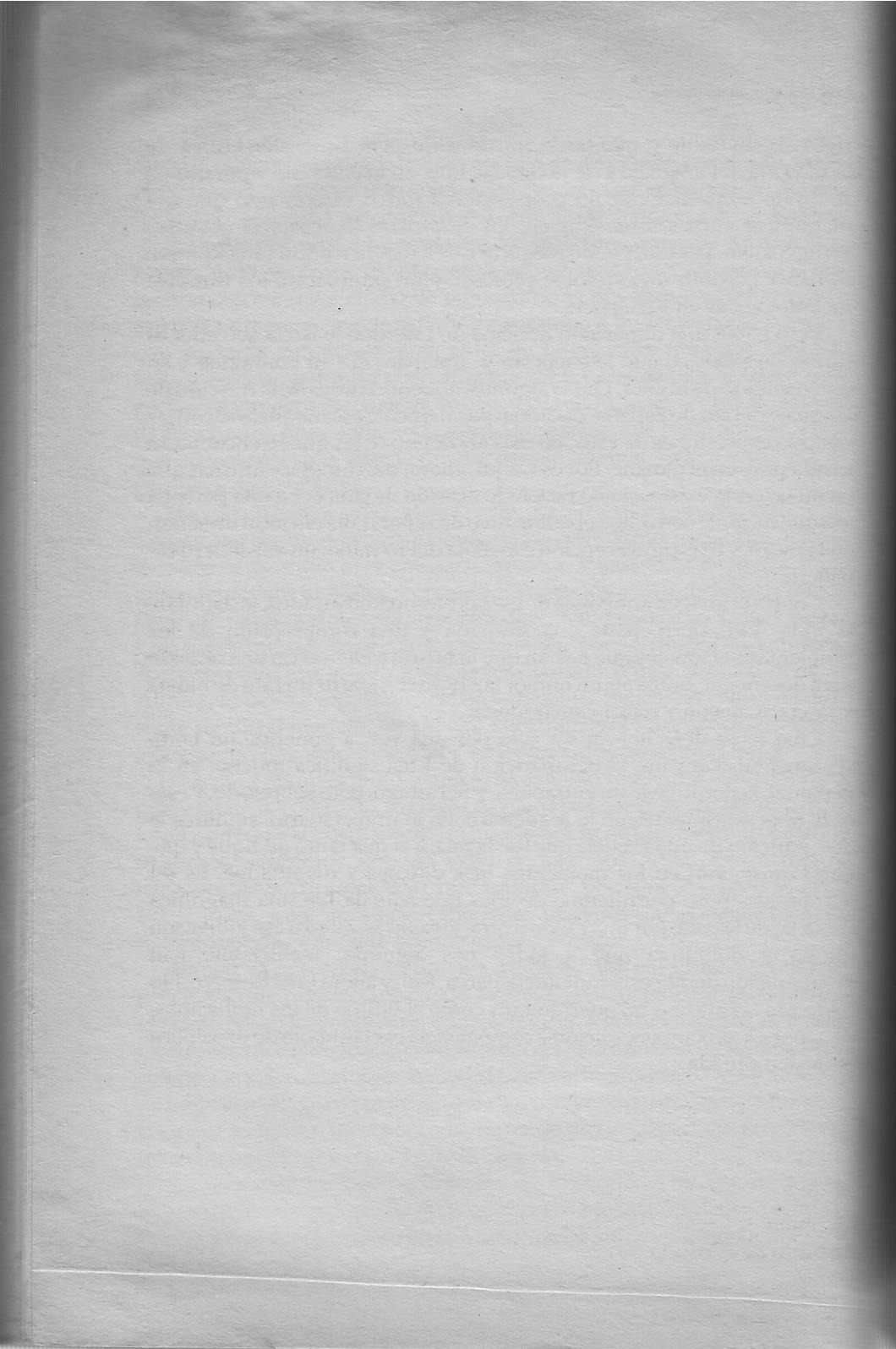
Lo mejor de Luis como Profesor de Filosofía es que en momento alguno cayó en el peligro finalista que acecha a los especialistas de lógica. Los estudios de lógica sólo son un medio para, en primer lugar, dotar de

rigor al estudiante y, más tarde, introducirle en la dimensión crítica de la filosofía del lenguaje y de la ciencia, Luis así lo entendió y por eso no se limitó a enseñar cálculo proposicional forma estéril, sino que dio magníficos cursos sobre Russell, los empiristas lógicos y el abstruso Wittgenstein. Por eso, puedo asegurar que haber perdido a Luis Romero es haber perdido un excelente profesor y un puntual de los estudios metodológicos en Venezuela.

Pero había una dimensión humana de Luis que lo hacía acreedor al cariño de todos cuanto le conocían y trataban. Era su bonhomía y su único sentido de humor. Quizá algunos, no conocedores de la frescura de lenguaje del sur de España, pudieran pacatamente escandalizarse con las castizas expresiones de Luis, no más audaces que las que se encuentran a cada paso en el Quijote. Por eso, aquí, ahora, me complace afirmar que en mi no corta existencia no he tenido ocasión de conocer a una persona a la que mejor le convenga el calificativo de señor. Luis era todo un señor, en la mejor y más pura acepción española del término: un verdadero caballero.

Contra la imagen antipática de esos profesores envarados, aislados de la vida, Luis derrochaba una simpatía y una comprensión de los problemas personales que hacían que lo buscara en más de una ocasión para desahogar juntos algún humor nocivo o compartir un rato de buena y sana expansión y mejor camaradería.

Creo tener derecho, así sea sólo por una vez, a ponerme un tanto sentimental. Para mí, la desaparición de Luis significa mucho: en lo personal, la pérdida de un entrañable y fiel amigo, pero sobretodo, y esta es la nota sentimental, en lo académico, en lo universitario, significa la desaparición de una Escuela que fue la mía, a la que tanto dediqué y que tanto quise, aun en los momentos más difíciles y disputados. Es un tiempo ido, pero permítanme decirles que aquella fue una magnífica Escuela, de la cual, por una razón u otra, ausencias, edad o esa jubilación última y definitiva que a todos nos aguarda, ineluctable, han desaparecido nombres como García Bacca, Riu, y ahora Luis Romero. No pretendo clasificar a mi querido Luis como el último de los mohicanos, pero por años, compenetración y competencia es el símbolo de una época para siempre ida.



RESCENCIONES

ERNESTO H. BATTISTELLA

AA. VV: Antología de la Lógica en América Latina Madrid, CELIJS/Fundación Banco Exterior, 1988

Antología asaz desapareja ésta: en sus páginas cohabitan artículos originales con industriosos párrafos urdidos a golpe de manual y calamidades indignas de mención. Eso sí: todas las muestras tienen regusto a antigualla, lo cual no exime a algunas, alumbradas circa 1965, de su indeleble marca de refrito. No nos explicamos cómo, a estas alturas, un compilador incluya trabajos de divulgación sobre el sistema de deducción dizque "natural" de Gentzen, la explicación nomológica deductiva o los aportes de Carnap destinados a elucidar la dicotomía analítico-sintético. ¿Exageraciones? Copiamos a guisa de ejemplo, de la p. 361: "Cuando se sustituye la 'f' por inglés, la función proposicional queda expresada así: 'x es inglés'. Para convertirla en una proposición (verdadera o falsa) habrá que reemplazar la variable por cualquiera de sus valores (x1, x2, x3, etc.). Si el valor asignado al argumento satisface a la función, el juicio resultante es verdadero; si no la satisface, ese juicio es falso". Siguen ejemplos. Muy didáctico, re vera, pero no merecedor - **juicio nuestro** - de ingresar en una antología.

Bunge ha aludido en ocasiones, a la "gente ducha en simbolitos". Da Costa y su escuela desgranán simbolitos hasta acalambrarse, pero ... no se le ve el queso a la tostada. O más bien se le ve: una cazurra defensa de Dama Dialéctica inspira estos vaniloquios.

Según el doctor Johnson no existe un libro tan malo que no merezca leerse. Y esta antología no es la excepción: los trabajos de Bunge, Castañeda, Di Prisco (en colaboración con Marek) y Esparza son excelentes. Claro está: hubiera bastado un folleto de 100 pp. para recoger estos trabajos. A la antología le sobran pues, unas 580 pp.

Ernesto H. Battistella
Instituto de Filosofía
U.C.V.
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca

JOHN LÓSEE

"FILOSOFÍA DE LA CIENCIA E INVESTIGACIÓN HISTÓRICA"
ALIANZA EDITORIAL. MADRID, 1989

Este libro presenta un estudio de la relación entre filosofía de la ciencia (FC) e historia de la ciencia (HC), mediante la revisión de las posturas de diferentes filósofos (Kunh, Lakatos, Holton, Feyerabend, Popper, Shapere, Laudan, etc.) en favor de la preeminencia o no de una actividad sobre la otra.

De acuerdo a Losee, la HC es una disciplina que tiene por objetivo reconstruir el curso del desarrollo de la ciencia. También se dice que al historiador de la ciencia le compete registrar las normas de evaluación explícitas o implícitas en la práctica científica en diversos contextos; asimismo puede tratar de catalogar los casos en los que dicha práctica se ajusta o no a las normas aceptadas.

Por otra parte, la FC se asume como una disciplina normativa, cuyo principal objetivo es formular normas de evaluación. Ahora bien, la palabra "normativa" admite dos significados. En el primer sentido la FC especifica e intenta justificar normas por las cuales deban evaluarse las hipótesis, teorías y explicaciones científicas; la aplicación de estas normas contribuye a la creación de "buena ciencia". En el segundo sentido, la FC formula normas de evaluación que, explícita o implícitamente, han conformado desarrollos científicos.

Buena parte de este trabajo está dedicado a mostrar que la justificación de las normas de evaluación de la FC prescriptiva es insostenible; prefiriendo el autor una FC descriptiva cercana a la posición de Holton. Otra tarea será, entonces, distinguir la FC descriptiva de la HC.

Las condiciones necesarias para que una filosofía de la ciencia (FC) tenga status prescriptivo, son las siguientes:

- (1) FC contiene al menos una norma de evaluación N.
- (2) Al menos una aplicación de N a una situación presente de evaluación en la ciencia determina, en esa ocasión, la corrección de un juicio evaluativo particular en la situación en cuestión.
- (3) Aplíquese N a situaciones de evaluación del tipo mencionado en (2).

(4) Las cuestiones concernientes a la adecuación de las normas de evaluación y de sus aplicaciones concretas han de considerarse relevantes, y tiene que haber al menos una N que satisfaga las condiciones (2) y (3), para que se haya dado un argumento justificatorio.

(5) N_1 y N_2 son normas de una misma FC sí, y solo si, la transición de S_1 a S_2 satisface los criterios de racionalidad postulados por FC.

La condición (3) representa un principio directivo, en tanto, el ámbito de aplicación de N es abierto y su aplicación es correcta se postula su necesidad.

La condición (4) contempla la necesidad de una justificación de las normas de evaluación. Sin embargo, para evitar una justificación ad infinitum, una FC prescriptiva debe contar con uno o más principios de evaluación que no estén sujetos a justificación.

Por último, la condición (5) contempla la modificación de las normas de evaluación y de los criterios de racionalidad a lo largo del tiempo. Esta condición tiene otras dos versiones; la primera, (5a), obvia el cambio en los últimos; mientras que la segunda, (5b), es una versión fuerte de (5), donde se consideran los criterios de racionalidad en los instantes t_1 y t_2 .

Dadas las condiciones anteriores, se asume que una FC posee uno o más principios inviolables; de modo que el rechazo de este principio supone a la vez el rechazo de la misma. Cabe notar que un principio inviolable adquiere ese status dentro de una FC.

Ahora bien, el principio inviolable puede situarse en varios niveles de la jerarquía de la justificación. La tarea de Losee consiste en mostrar la no disponibilidad de un principio de status inviolable en alguno de los niveles de la jerarquía.

En relación al nivel 1, contentivo de criterios de demarcación, confirmación, aceptabilidad y completitud; un posible principio inviolable sería elegir un equilibrio de criterios encontrados. Sin embargo, Losee apunta que su atractivo se reduce en la medida que se consideran puntos de equilibrio específicos. Por ejemplo, si se quisiera determinar el punto de equilibrio de la concordancia entre las observaciones y la simplicidad, respecto a tres hipótesis de la termodinámica -ley de gases ideales, ley de Van der Waals- se encuentra que los científicos hacen uso de cualquiera de ellas de acuerdo a su propósito, bien porque una ofrece la mejor descripción de los hechos observados aunque sea más compleja, otra es más simple pero proporciona una representación laxa, etc. Tal vaguedad en la determinación del punto de equilibrio no permite sostenerlo como principio inviolable.

En el nivel 2 de la jerarquía (justificación de las normas de evaluación) se apela a la HC, a consideraciones lógicas o ambas. Los extremos son el historicismo y el logicismo irrestricto. Por una parte, el historicismo

irrestricto sostiene que las consideraciones históricas proporcionan la única garantía para las normas de evaluación; por otra, el logicismo irrestricto estima que las consideraciones lógicas proporcionan tal garantía. Una posición intermedia la presenta Imre Lakatos. Sin embargo, el procedimiento de evaluación lakatosiano es circular. En efecto, Lakatos sostuvo que cada FC genera una reconstrucción racional del progreso científico tomando en cuenta los casos que se ajustan a su ideal de racionalidad y desechando los casos que no lo satisfacen. Asimismo sostuvo que si una metodología convierte en racionales todos los casos racionales de la HC en una segunda metodología, y algunos más, entonces la primera es superior. No obstante, arguir que una reconstrucción es superior a otra es arguir que es una mejor interpretación de los desarrollos científicos. Pero con ello se presupone una HC que sirve para comparar reconstrucciones racionales. Toda HC es una interpretación de la evidencia disponible que de suyo presupone una metodología particular. Ninguna HC es filosóficamente neutral.

La posición de Lakatos se desliza, según Losee, entre un fuerte compromiso logicista y un historicismo irrestricto. Logicismo en tanto el criterio de "incorporación con contenido excedente corroborado" es un criterio formal de aceptabilidad. Historicismo porque las reconstrucciones racionales se justifican apelando a la HC. La circularidad del argumento lakatosiano no permite aceptar la existencia del principio inviolable en este nivel 2.

Respecto al nivel 3 Losee analiza la posición de Laudan en su *Progress and its problems*. Esta posición consiste en seleccionar un conjunto de desarrollos indudablemente progresivos de la ciencia apelando a las intuiciones de una "élite científica", para luego evaluar las distintas reconstrucciones por su capacidad de reconstruir los casos determinados. Las intuiciones de la "élite científica" en tanto constituyen el punto de partida de la evaluación no están sujetas a ella. Aunque inicialmente esta propuesta resulta atractiva ya que proporciona un procedimiento transhistórico inviolable para la justificación comparativa de las reconstrucciones; el punto de discusión son los métodos de selección de la élite científica y la determinación de las intuiciones predominantes; en ambos casos se atiende a consideraciones empíricas; la variabilidad en el tiempo de las intuiciones de los científicos puede hacer racional una reconstrucción en un momento, pero irracional en otro; es decir, se introduce una variabilidad en la evaluación de las teorías del progreso científico.

Una segunda posibilidad consiste en apelar a las intuiciones de los historiadores de la ciencia; sin embargo, las dificultades son similares. Por último, podría considerarse un procedimiento donde todas las

etapas estuviesen sometidas a crítica, utilizando el concepto de "equilibrio recíproco" de extracción rawlsiana. Este consiste en armonizar los principios metodológicos explícita o implícitamente presupuestos para la búsqueda de los casos estándar y los principios metodológicos que informan la selección y reconstrucción de los casos. Los principios modificados así obtenidos funcionarían como los principios básicos de un modelo normativo. No obstante queda por establecer si la disminución de la discordia constituye una condición suficiente para la consecución de un equilibrio recíproco. Además, la carencia de una medida objetiva para este equilibrio hace descansar tal procedimiento en valoraciones subjetivas de un grupo de científicos; lo cual solamente desplaza la apelación a consideraciones subjetivas a otra etapa.

Respecto al nivel 4, Losee estudia un criterio donde se selecciona entre dos procedimientos de evaluación E1 y E2 atendiendo al mayor porcentaje de casos estándar seleccionados tal como lo especifica cada uno de ellos, y la reconstrucción de las FC asociadas. Este criterio podría considerarse un principio inviolable, pero tiene la dificultad de que el número de casos estándar descritos por cada metodología dividiría a la HC en episodios de acuerdo a preferencias accidentales.

Dadas las dificultades para encontrar un principio inviolable dentro de la jerarquía de la justificación, Losee recomienda abandonar el enfoque prescriptivo de la FC en favor del descriptivo. Esta alternativa restringiría el trabajo del filósofo de la ciencia al estudio de los principios metodológicos realmente efectivos en la práctica científica a lo largo de la historia; además, descartaría la discusión en torno a un principio de evaluación inviolable, ya que una FC descriptiva se abstiene de hacer recomendaciones acerca de una práctica evaluativa "adecuada".

Losee considera que la posición más fructífera dentro de la FC descriptiva es la representada por Gerald Holton, mediante el concepto de "principios temáticos". Estos expresarían los compromisos básicos de los científicos respecto a prescripciones metodológicas, normas de evaluación e hipótesis sustantivas de alto nivel. Holton se preocupa por aclarar que estos principios no constituyen afirmaciones empíricas sujetas a contrastación ni verdades analíticas. Algunos principios prevalecen durante un tiempo para luego ser desplazados por otros. No obstante, Losee no aclara cómo Holton explica esta variabilidad.

Un aspecto muy importante de la posición de Holton, a juicio de Losee, es una concepción del desarrollo de la ciencia como una matriz tridimensional que incluye: contenido empírico, contenido analítico y contenido temático. Este último está determinado por los principios temáticos vigentes, y permitiría la reconstrucción de casos importantes

de la HC que desde otra perspectiva parecerían confusos o irracionales. El modelo tridimensional de Holton remediaría las deficiencias de los modelos bidimensionales propios de las FC prescriptivas.

En opinión de Holton la continuidad del compromiso de los científicos con los principios temáticos sería responsable de la continuidad de la ciencia, si bien ninguno de ellos tiene status inviolable. Esta continuidad del compromiso explicaría el rechazo de la evidencia experimental negativa, por parte de algunos científicos, contra una determinada teoría, como la existencia de modelos de explicación diferentes.

Finalmente, Losee considera que el análisis temático funciona como un principio inviolable dentro de la FC de Holton. No obstante, esto no afectaría su posición, en tanto Holton no ha tratado de justificar su enfoque a través de un conjunto particular de principios temáticos o de evaluación o sosteniendo que un principio sea mejor que otro. La justificación del análisis temático se ha hecho apelando a su carácter "esencial" en el desarrollo de la ciencia. Losee considera que el argumento en contra de los principios inviolables sólo afecta a las FC prescriptivas, por ello no es contradictorio que una FC descriptiva cuente con ellos.

Pedro Caraballo
Escuela de Filosofía
UCV

MISCELÁNEA

El Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela tuvo el agrado de culminar el período de sesiones del Seminario Público, manteniendo siempre un clima propicio para la discusión y crítica, contando con la presencia de destacados ponentes del ámbito nacional e internacional. La programación en esta oportunidad tuvo lugar del 14 de julio al 1 de diciembre, con el siguiente temario: Agustín Martínez (UCV): Estructura y problema del concepto "América Latina"; viernes 14 de julio. Ernesto H. Battistella (Universidad Nacional del Sur-Argentina): En torno a lenguaje y filosofía; viernes 29 de septiembre. Lucio Pepe (Università di Napoli-Italia): Aristóteles y la ciencia; viernes 6 de octubre. Jesús Mosterín (Universidad Central de Barcelona-España): En torno a la filosofía de la ciencia; viernes 20 de octubre. Miguel Briceño (ULA): Nuevas alternativas para la construcción de teorías; viernes 3 de noviembre, Comentarista: Carlos Blank (UCV). Viernes 10 de noviembre, Vincenzo Lo Monaco (UCV): La teoría social: reduccionismo y métodos; Comentarista: Carlos Kohn. Viernes 24 de noviembre, Hugo Calello (UCV): La filosofía de los verdugos, Comentarista: Omar Astorga.



Entre los meses de enero-mayo del año que culminó, tuvo lugar la cuarta fase del Seminario interno del proyecto Interinstitucional que llevan a cabo las Universidades de Nápoli y Central de Venezuela, celebrado en Caracas, con miras a la continuación de los intercambios y proyectando para octubre del año venidero un temario relativo a "Democracia, desigualdad y nuevas formas de políticas: Europa y Latinoamérica".



El Instituto de Filosofía por intermedio de los profesores B. Sánchez y Vincenzo Lo Monaco continúa participando en las sesiones del Comité Directivo de la Cátedra Federico Riu que auspicia el ICIV.



En el marco del convenio entre la UCV y la Universidad di Napoli tuvo lugar la participación de investigadores del Instituto de Filosofía (UCV) en el II Coloquio Internacional: Democracia, Política e Modali delle Scienze storico-sociale: Europa e América Latina. Tal evento se celebró en la ciudad de Nápoles del 15 al 31 de mayo. Por el Instituto de Filosofía se presentaron los siguientes trabajos: Hugo Calello: *Ética, populismo e terrorismo di stato*, Carlos Kohn: *Leadership, masse e populismo*, Vincenzo Lo Monaco: *Crítica al discurso metodológico nelle scienze sociali*. Este contacto sirvió para que en su condición de miembros de la Comisión Coordinadora del Convenio, los profesores Calello, Kohn y Lo Monaco, participaran en las sesiones de trabajo de la Comisión de la Universidad di Napoli, en las cuales se acordó el intercambio de profesores y estudiantes entre ambas instituciones, y la redefinición de los temas de investigación que sustentan el convenio, a fin de vincularlos con el tema de los 500 años del descubrimiento de América. Finalmente, los delegados de la UCV fueron invitados por el Instituto Italo-Latinoamericano para sostener conversaciones con las autoridades de la Universidad della Sapienza (Roma) con el objeto de establecer actividades conjuntas entre ambas instituciones.



El Instituto de Filosofía a través de su Director y dentro del marco del convenio con la Universidad di Napoli, regenta el "Centro de Estudios Viquianos 'Pietro Piovani'" para América Latina. Cabe señalar al respecto que las actividades de dicho centro están concentradas por el momento en la búsqueda de la infraestructura que le permita su consolidación física y bibliográfica.



Conjuntamente con la Escuela de Filosofía, el Instituto de Filosofía organizó las V Jornadas de Investigación en Filosofía de la UCV, que debieron ser pospuestas para el 12 de marzo del año próximo; en ellas participarán todos los investigadores del Instituto.



Han concluido en el lapso establecido dos proyectos de los que lleva adelante el Instituto de Filosofía, que han arrojado sus resultados en trabajos presentados en Congresos, Jornadas, Simposia, Seminarios, Convenciones Nacionales e Internacionales. En tal sentido, los investigadores del Instituto han desplegado una intensa labor de discusión y difusión de sus investigaciones, mediante su participación en los más diversos eventos de carácter científico y divulgativo. Al respecto cabe señalar algunas de las intervenciones hechas por los miembros del personal docente del Instituto de Filosofía. V. Lo Monaco: Ponente en una mesa redonda sobre "El libro filosófico en Venezuela" organizada por el ICIV. Ponente en el Coloquio Wittgenstein, celebrado en el Ateneo de Caracas. Conferencista invitado por el CENAMEC en el marco del taller: Metodología y enseñanza de la ciencia. Ponente en el Seminario Público del Instituto de Filosofía. B. Sánchez: Ponente en el Coloquio Wittgenstein realizado en el Ateneo de Caracas. C. Kohn: Ponente en un foro sobre: "La presencia de Gramsci en América Latina. Moderador de una mesa redonda sobre el tema: "¿Está liquidado el pensamiento marxista?", organizado por el CELARG y la Sociedad Venezolana de Filosofía. J. Nikolic, Conferencista en la Universidad del Zulia. Conferencista en el Pedagógico de Caracas. J. Hernández: Ponente en el Coloquio Wittgenstein, realizado en el Ateneo de Caracas. V. Roffé: Participación activa en el Seminario Interinstitucional ININCO-IF. N. Núñez: Participación activa en el Seminario Interinstitucional ININCO-IF. T. Olmos, Conferencista en el marco del curso: Metodología de la ciencia, organizado por la Unidad de Extensión.



Manteniendo su compromiso y presencia constante en la labor de docencia en filosofía en la UCV, tanto a nivel de pregrado como postgrado, el Instituto de Filosofía a través de sus miembros dictó los siguientes cursos: Corrientes de la Filosofía Contemporánea. Filosofía de la Ciencia II. Filosofía de la Biología. Epistemología general. Problemas metodológicos y epistemológicos de las ciencias naturales. Filosofía de la praxis II. Ética y filosofía II. Filosofía del espacio y del tiempo. Filosofía de la Lógica. Energética. Filosofía analítica I. Filosofía de la comunicación. Modelos metodológicos de ciencia. Lógica elemental.



Próximamente verán la luz los dos últimos números de la serie de

Filosofía-Colección de las Ciencias de EBUC, cuyos autores son: B. Sánchez: **Albert Einstein**. Dos problemas de la física contemporánea y V. P. Lo Monaco: **Pierre Duhem**. El Convencionalismo en la teoría física.



El Instituto de Filosofía anuncia la programación de actividades del Seminario Público que comenzará el 16 de marzo y culminará el 29 de junio del año próximo.

Viernes 16 de marzo: Mesa redonda: "La crisis de la racionalidad científica contemporánea". Moderador: B. Sánchez. Ponentes: E. Heymann, J. A. León, R. Capriles, J. Nikolic. Viernes 6 de abril: Implicaciones éticas del 27 de febrero: O. Caponi. Miércoles 18 de abril: Teoría de las jerarquías en matemática: E. H. Battistella. Viernes 4 de mayo: ¿Refuta el logicismo a la filosofía kantiana de la matemática?: J. Hernández. Viernes 18 de mayo: Evolución social y acuerdo racional: L. M. Barreto. Viernes 25 de mayo: Ciencia e ideología en los fundamentos del pensamiento político de Hobbes: Reexamen del primer libro de *Leviatan*: O. Astorga. Viernes 1 de junio: El problema de la explicación histórica en la discusión contemporánea: C. Kohn. Viernes 15 de junio: Apuntes para la lectura contextual del argumento *pros-logium*: C. Paván. Viernes 29 de junio: Concepciones de la libertad: L. Castro Leiva.

LIBROS RECIBIDOS

Educación

Revista editada por el Instituto de Colaboración Científica. Tübingen. Vol. 38. 1988.

Contenido. Concepciones pedagógicas y desarrollo escolar en una perspectiva histórica. Achin Leschinsky. Acercándose unos a otros. E. Schuchardt y V. Von Blumenthal. Música "pop" y canciones de moda. H. Raube. Mito, metáfora y simulación. D. Lenzen. Procesos de desarrollos y comunicación. H. Albrecht. El legado de Kerschenteiner. Flessau y Barlsch. Publicaciones recientes en ciencias pedagógicas.

Educación

Revista editada por el Instituto de Colaboración Científica. Tübingen. Vol. 39. 1988.

Contenido. Desde la idea de Humboldt de la educación general ... A. Gruschka. El derecho fundamental a la educación. F. Poggeler. La frase juvenil en el curso vital humano. K. Hurrelmann. La computadora y la educación general. H. Bussmann y H. Werner. Tradición y reforma de la universidad en el tercer mundo. D. Goldschmidt. En busca de tareas para la casa que causen placer. W. Junger y G. Bodo. Publicaciones recientes en pedagogía. Selección bibliográfica.

Anuario

Instituto de Estudios Hispanoamericanos. Segunda etapa. Nº 1. 1989.

Contenido. Presentación. Rufino Blanco Fombona ... G. Cesia Z. Audiencia y Sociedad. E. Troconis de V. Cruz Carrillo. A. Cordero. La centralización política ... I. Quintero. El establecimiento del divorcio en Venezuela ... H. Acosta. La revista nacional de cultura. D. Dávila. El anticomunismo en Venezuela. L. Rodríguez. El contenido de la política exterior ... R. Gamus. La república arabe saharai. S. Aguilar. La epidemia de Cólera ... G. Yépez.

Diálogos

Revista del Departamento de Filosofía de Puerto Rico. Número 53. Año XXIV. Enero 1989.

Contenido. Sartre lee a Heidegger. C. Cordúa. Hume's argument for the moral sense in the Treatise. S. Klein. El retorno a John Dewey. D. Rodríguez. Indeterminacy of translation/subdeterminacy of theory. W. Torres. Responsibility and freedom. J. Shelton. La pregunta por el pensar

como acceso al comienzo histórico de la metafísica. M. Zubiría. Extractos de una correspondencia. U Moulines y R. Torretti. Sobre la noción de tiempo. F. von Baader. Reseñas.

Cuadernos venezolanos de filosofía

Universidad Católica Andrés Bello. Año 1. Número 1. Junio de 1989.

Contenido. La filosofía de Comte en Caracas en 1838. A. Ardao. Hermenéutica y herencia cultural. G. Mc Lean. Hermenéutica, filosofía práctica y ciencias humanas. N. Barros. De la hermenéutica a la ponencia del Dr. Heymann. J. Sasso. Causas y razones. C. Blank. Comentario a "Causas y razones". E. Piacenza. Respuesta a Piacenza. C. Blank. Noticias. Documento.

Publicaciones
Instituto de Filosofía - UCV

Cuadernos de Episteme
Títulos publicados

1. Llubes, Pedro
¿Prescindiendo de Kant?
47 p.; 20 cm., 1985.

2. Lakatos, Imre
El papel de los experimentos cruciales en la ciencia (Introducción de B. Sánchez)
39 p.; 20 cm., 1985

3. Whitehead, Aldred N.
La Función de la razón
(Presentación y traducción de J. Bigoy)
76 p.; 20 cm., 1987

4. Battistella, E. H.; Lo Monaco, V. P., Sánchez, B.
Brouwer, Wittgenstein, Lakatos
Tres concepciones de la matemática
91 p.; 20 cm., 1988

5. Battistella, E.; Hernández, F., León, J. A., Lo Monaco, V.P.; Sánchez, B.
Las explicaciones teleológicas
112 p.; 20 cm., 1991.

