

REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0124-6127

- Fundada en enero de 2000 -

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 12, No 18, 246 p.

enero - junio, 2011

Manizales - Colombia

Rector

Universidad de Caldas

Ricardo Gómez Giraldo

Vicerrectora Académica

Luz Amalia Rios Vásquez

Vicerrector de Investigaciones y Postgrados

Carlos Emilio García Duque

Vicerrector Administrativo

Fabio Hernando Arias Orozco

Vicerrectora de Proyección

Fanny Osorio Giraldo

DISCUSIONES FILOSÓFICAS

Es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos, y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés.

Los artículos que aparecen en esta revista están indexados en el *Philosopher's Index*
página web:

<http://www.ucaldas.edu.co/vinvestyp/index.php?option=content&task=view&id=46>

La revista Discusiones Filosóficas está indexada en Pubindex categoría A2

Scientific Electronic Library On-line SciELO

Ulrich's Periodicals Directory

COMITÉ EDITORIAL

Director

Carlos Emilio García Duque

Julián Serna Arango (Universidad Tecnológica de Pereira)

Francisco Cortés Rodas (Universidad de Antioquia)

Juan Manuel Jaramillo (Universidad del Valle)

Alejandro Patiño Arango (Universidad de Caldas)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Carlos Ulises Moulines (Institut für Philosophie Logik und Wissenschaftstheorie.

Universität de München - Alemania)

Garrett Thomson (College of Wooster - USA)

Andrés Rivadulla Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid - España)

Anandi Hattiangadi (Saint Hilda's College Oxford - Inglaterra)

Décio Krause (Universidad Federal de Santa Catarina - Brasil)

Luis Salvático (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

COMITÉ TÉCNICO DE APOYO A LA EDICIÓN

Juan David Giraldo Márquez - Coordinación

Juan David López González - Diagramación

Carlos Eduardo Tavera Pinzón - Soporte Técnico

Carlos Fernando Nieto Betancur - Implementación Metodología SciELO

Carlos Emilio García Duque - Traducción de los resúmenes al inglés

Laura Rueda Chaparro - Corrector de estilo

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría - Corrector de estilo

VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 11222

E-mails: vinves@ucaldas.edu.co

revistascientificas@ucaldas.edu.co

discufilo@ucaldas.edu.co

Manizales - Colombia

EDICIÓN

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados



Imagen Portada:
Elemento Gráfico a partir
de la fórmula:

$\bar{r}(K): \text{Pot}(\text{Pot}(\text{Mpp})) \rightarrow$

$\text{Pot}(\text{Pot}(\text{Mpp}))$,

$\bar{r}(K)(X) = \{\bar{r}(K)(X) \mid X \in X\}$.

Tomada del libro:
"Una arquitectónica para la
ciencia"

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo
es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista.

ph

CONTENIDO CONTENTS

PRESENTACIÓN EDITORIAL <i>EDITORIAL</i>	7
NOTES ON INTENSIONAL THEORIES <i>NOTAS SOBRE TEORÍAS INTENSIONALES</i> <i>Joseph Sneed</i>	13
A TRANSFORMATION OF CRITICAL RATIONALISM <i>UNA TRANSFORMACIÓN DEL RACIONALISMO CRÍTICO</i> <i>Makoto Kogawara</i>	51
DE LA REFERENCIA DE LOS TÉRMINOS Y ENUNCIADOS A LA REFERENCIA DE LAS TEORÍAS: NOVEDAD DE LA PROPUESTA SNEEDENA <i>FROM THE REFERENCE OF TERMS AND STATEMENTS TO THE REFERENCE OF THEORIES: THE NOVELTY OF SNEED'S VIEW</i> <i>Juan Manuel Jaramillo U.</i>	67
LA INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN EN EL DEBATE REALISMO / ANTIRREALISMO <i>INFERENCE TO THE BEST EXPLANATION IN THE DEBATE REALISM/ANTIREALISM</i> <i>Leonardo Cárdenas Castañeda</i>	89
LA CANALIZACIÓN DEL DOLOR Y EL ESTANCAMIENTO DEL SUFRIMIENTO EN SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY <i>THE CHANNELING OF PAIN AND THE STAGNATION OF SUFFERING IN SCHOPENHAUER AND DE QUINCEY</i> <i>Sandra Baquedano Jer</i>	107
SOBRE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA O ACERCA DE OTRA POSIBILIDAD PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO <i>ON THE HERMENEUTIC EXPERIENCE OR ABOUT OTHER POSIBILITY TO BUILD KNOWLEDGE</i> <i>Elvia María González Agudelo</i>	125

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL SENTIMIENTO DE RESPETO A LA LEY MORAL <i>SOME CONSIDERATIONS ON THE FEELING OF RESPECT FOR THE MORAL LAW</i> <i>Johnny Antonio Dávila</i>	145
KARL OTTO-APEL: QUESTÕES DE ÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO <i>KARL OTTO-APEL: QUESTIONS OF ETHICS AND FOUNDATIONS</i> <i>Bartolomeu Leite Da Silva</i>	155
REPENSAR A TÉCNICA E A SUBJETIVIDADE: ENTRE HANNAH ARENDT E HANS JONAS <i>RETHINKING TECHNICA AND SUBJECTIVITY: BETWEEN HANNAH ARENDT AND HANS JONAS</i> <i>Osvaldino Marra Rodrigues</i>	173
NIETZSCHE E DELEUZE: SOBRE A ARTE DE TRANSGURAR <i>NIETZSCHE AND DELEUZE: ON THE ART OF TRANSGURING</i> <i>Jorge Luiz Viesenteiner</i>	187
DISCUSIONES	
VERDADES ANTIGUAS Y MODERNAS <i>ANCIENT AND MODERN TRUTHS</i> <i>David Miller</i>	207
MILLER, BRADWARDINE AND THE TRUTH <i>MILLER, BRADWARDINO Y LA VERDAD</i> <i>Stephen Read</i>	229
COLABORADORES <i>COLLABORATORS</i>	236

PRESENTACIÓN EDITORIAL

EDITORIAL

Presentamos a la comunidad filosófica nacional e internacional el fascículo número 18 de nuestra revista *Discusiones Filosóficas*. En esta oportunidad, hemos seleccionado 12 artículos de autores extranjeros y nacionales sobre temas relacionados con filosofía de la ciencia, filosofía analítica, filosofía moral, filosofía política y metafísica contemporánea. La edición se abre con un trabajo del filósofo estructuralista Joseph Sneed titulado "Notes on intensional theories". En este artículo, Sneed examina el problema de si los lenguajes intensionales son más expresivos que los lenguajes no-intensionales mediante la comparación de la posibilidad de caracterizar clases modelo en uno u otro lenguaje, desde la perspectiva semántica. Para responder esta cuestión Sneed resume la teoría de modelos de primer orden y revisa el enfoque semántico de las teorías que emplean incrementos teóricos, no intencionales, de primer orden. Posteriormente, bosqueja los incrementos teóricos de primer orden y fija el mecanismo para atribuir uso del lenguaje y actitudes intensionales a individuos cuyo comportamiento es el objeto de investigación, al igual que el aparato para hablar sobre traducción del lenguaje atribuido al lenguaje del investigador. Sneed transforma la cuestión inicial en la pregunta de si hay clases modelo que se puedan caracterizar mediante incrementos intencionales de lógica de primer orden que no pueden ser capturados por incrementos teóricos no-intensionales.

A continuación hemos incluido un artículo del filósofo japonés Makoto Kogawara quien nos aporta una reflexión en la línea del racionalismo de Popper. Kogawara explica los vínculos entre la noción de racionalidad de Popper y nuestra actitud intelectual. Del análisis queda claro que la racionalidad humana no es una facultad ni un don intelectual, sino una actitud que hemos adquirido de nuestra relación intelectual con otros, ya que el filósofo vienes no concibe el término "racionalismo" como un sinónimo de intelectualismo. Por otra parte, para Popper el racionalismo no representa la grandeza de la razón sino que nos ayuda a determinar los límites de su uso. Naturalmente, el racionalista comprende los límites de su propio racionalismo al apreciar el carácter auto-destructivo del racionalismo comprensivo. Tras esta incursión en el racionalismo crítico ofrecemos un ensayo de Juan Manuel Jaramillo titulado "De la referencia de los términos y enunciados a la referencia de las teorías: novedad de la propuesta sneedeana". En este artículo, Jaramillo hace

una presentación del problema de los términos teóricos y de algunas de las dificultades relacionadas con el “requisito de especificación lingüístico” de Hempel, así como de la insuficiencia de sus principales soluciones en el marco de lo que se conoce como la filosofía estándar, tradicional y heredada de la ciencia. Así mismo, el autor otorga especial atención a la solución de Ramsey y a la reconstrucción de Sneed en términos modelísticos. Jaramillo parte de tales modificaciones (que hacen parte del enunciado Ramsey-Sneed) para mostrar el tránsito desde una preocupación filosófica por el referente de los términos o enunciados, a un interés por el referente de las teorías y deja clara las diferencias entre el referente inmediato y el mediato, y el papel de este último en el establecimiento de un nuevo tipo de “aserción empírica”.

Nuestro fascículo continúa con un artículo de Leonardo Cárdenas titulado “La inferencia a la mejor explicación en el debate realismo/antirrealismo. En este trabajo, en el que se reportan resultados parciales de un proyecto de investigación, Cárdenas discute la contribución del argumento de la inferencia a la mejor explicación al realismo científico. Inicialmente, Cárdenas caracteriza las virtudes del realismo en relación con la inferencia a la mejor explicación y ofrece algunas razones para demostrar la importancia de este tipo de inferencia para el realismo científico. El autor también examina algunas teorías de la verdad para determinar la que resulta más afín al realismo en general y aprovecha las diferencias entre los distintos niveles de realismo para mostrar que, por lo menos, uno de ellos puede ser compatible con la postura antirrealista a la que él se suscribe. Posteriormente nos dice como responder a la inferencia a la mejor explicación cuando se la toma como el tipo de razonamiento distintivo del realismo científico y concluye que la inferencia a la mejor explicación también puede ser compatible con posturas empiristas o instrumentalistas.

Tras estas discusiones típicas de la filosofía de la ciencia, hemos incluido un trabajo de la investigadora chilena Sandra Baquedano titulado “La canalización del dolor y el estancamiento del sufrimiento en Schopenhauer y De Quincey”. En este trabajo Baquedano explora la canalización del dolor y el estancamiento del sufrimiento en los planteamientos de Schopenhauer y De Quincey, respectivamente. La autora establece un claro contraste entre Schopenhauer y De Quincey, ya que la aproximación del segundo resulta opuesta en términos éticos al desenlace vivencial de la conciencia mejor y a la negación de la voluntad de vivir. El resultado se hace más evidente si tenemos en cuenta que, mientras los placeres del opio fluyen tras sueños que se transforman en terribles sufrimientos, el dolor en Schopenhauer se sublima hasta convertirse en el *δεύτερος πλοῦς* de su ética. A continuación hemos incluido el artículo “Sobre la experiencia hermenéutica o acerca de otra posibilidad para la construcción del conocimiento”, de la investigadora colombiana Elvia María González. Según González, la experiencia hermenéutica traduce una vivencia que conlleva la formación del ser y se vive mediante el proceso, la estructura y el procedimiento. Adicionalmente, la autora explica la dinámica mediante

al cual se desarrollan el proceso y el procedimiento y muestra como ambos se mueven en una estructura que se manifiesta en el círculo de la comprensión, que evoluciona de manera concéntrica, al tiempo que va relacionando el todo con sus partes en fusión de horizontes.

Nuestra presente entrega prosigue con el artículo “Algunas consideraciones sobre el sentimiento de respeto a la ley moral” de Johnny Antonio Dávila. En este trabajo, el autor se ocupa de la idea del sentimiento de respeto a la ley moral que expone Kant en el tercer capítulo de la *Análítica de la razón pura práctica* (*Crítica de la razón práctica*). De acuerdo con su análisis, Dávila encuentra que el sentimiento de respeto a la ley moral, en tanto sentimiento *a priori*, es una exigencia lógica de la argumentación que asegura la coherencia del sistema kantiano y hace posible la libertad. De igual manera, Dávila explica que el sentimiento de respeto cumple tanto una función causal como una función diferenciadora, y que la moral kantiana afirma la existencia de dos sentimientos *a priori*: sentimiento de respeto a la ley moral y el sentimiento de dolor.

En la parte final de esta sección, hemos incluido tres contribuciones de sendos autores brasileños. La primera de ellas, de Bartolomeu Leite Da Silva, explora algunas cuestiones de ética y fundamentación en el pensamiento de Karl Otto-Apel. Según Da Silva hay cierta asincronía entre las culturas y el estado global que se conformó a partir de la sociedad del conocimiento. Da Silva considera que la relación entre la expansión de las posibilidades técnico-científicas y la influencia de las concepciones morales de los grupos particulares sobre el escenario global van en direcciones opuestas. Tal resultado es llamativo, si se tiene en cuenta que la práctica tecnológica tiene implicaciones sobre las actividades creadoras del hombre y que, en la perspectiva actual, parece que tal influencia cediera la primacía a los aspectos morales que solían regir la acción y la convivencia humana. El artículo “Repensar la técnica y la subjetividad: entre Hannah Arendt y Hans Jonas” de Osvaldino Marra Rodrigues versa sobre un tema relacionado con la filosofía moral. En efecto, Rodrigues afirma que Arendt ya había establecido una distinción importante entre la “condición humana” y la “naturaleza humana” en 1958. Según el autor, Arendt intentó circunscribir los límites de la “naturaleza humana” a partir de este análisis fenomenológico y trató de responder a los teóricos positivistas que consideraban posible conocer el *quid* de la naturaleza biológica humana. Queda claro que en Arendt, la acción humana se caracteriza por la libertad, atributo que la diferencia de los eventos que ocurren en la naturaleza. El corolario es que no es posible agotar la comprensión de los fenómenos concomitantes a la condición humana, apelando únicamente a la dimensión biológica, ya que la acción humana no logra ser explicada correctamente por las fuerzas que actúan en el exterior. Marra culmina su artículo con un comentario de las críticas contra el al proyecto marxista que apela al concepto de *homo laborens* desarrollado por Arendt que se encuentran en los capítulos cinco y seis del *Principio de Responsabilidad* de Hans Jonas. Luego incluimos el artículo “Nietzsche y Deleuze: sobre el arte de transfigurar” de

Jorge Luis Viesenteiner. Nuestro colaborador se propone articular el concepto de *transfiguración* por medio de una confrontación teórica entre las filosofías de Nietzsche y Deleuze, especialmente en lo que respecta a la idea de una filosofía experimental. Viesenteiner realiza su proyecto mediante el análisis de una perspectiva común a los dos filósofos; a saber, la separación de una comprensión conceptual de la existencia que se manifiesta en el intento de superar los escudos morales, lógicos, metafísicos, etc. Según el autor, la noción de *transfiguración* es el horizonte con el que Nietzsche y Deleuze mueven el requisito conceptual a toda costa, en detrimento de la dialéctica y a favor de la experimentación con la vida.

Cerramos la presente entrega con una discusión entre David Miller y Stephen Read sobre varias teorías de la verdad y una posible solución a la paradoja del mentiroso. En el primer trabajo, David Miller hace una comparación de las teorías de verdad y las soluciones a la paradoja del mentiroso, propuestas por Tomas Bradwardino, Jean Buridán, y Alfred Tarski y presenta una crítica a la posición de Read sobre el tema, tal como fue expuesta en su artículo: *The liar and the new T-schema*, publicado en el fascículo 17 de nuestra revista. Por su parte, Read responde con el artículo "Miller, Bradwardino y la Verdad" donde afirma que, pese al carácter favorable de las críticas de Miller sobre su defensa de la aplicación que hace Bradwardino de la teoría de la verdad a las paradojas semánticas, hay una mala comprensión de ciertos aspectos fundamentales de la explicación que ofrece Bradwardino sobre la verdad y el significado.

Con enorme regocijo informamos a la comunidad filosófica nacional e internacional que nuestra revista ha alcanzado la categoría A2 en la clasificación de Publindex que administra COLCIENCIAS, a partir del fascículo 17. También vale la pena señalar que a partir de dicho número la revista ha sido incluida en el Ulrich's Periodicals Directory. A partir del presente fascículo el comité editorial ha decidido hacer un cambio en las normas para la citación de artículos y libros, y para la presentación de la bibliografía. Teniendo en cuenta las tendencias de las principales revistas nacionales e internacionales de filosofía, se ha acordado adoptar en lo sucesivo las normas MLA para la presentación de bibliografía y se solicita incorporar las referencias bibliográficas al texto siguiendo el formato: apellido del autor, año (cuando hay más de una obra de un mismo autor en la bibliografía) y página. En consecuencia, solicitamos a nuestros potenciales autores revisar cuidadosamente el cumplimiento de estas normas en sus manuscritos pues no volveremos a recibir propuestas de publicación que no satisfagan este requisito. Por último, reiteramos nuestra invitación e enviar sus comentarios y sugerencias al correo electrónico de la revista.

Carlos Emilio García Duque
Universidad de Caldas

ph

DISCUSIONES FILOSÓFICAS

NOTES ON INTENSIONAL THEORIES

NOTAS SOBRE TEORÍAS INTENSIONALES

JOSEPH SNEED

Colorado School of Mines, USA, discufilo@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 11 DE ENERO DE 2011 Y APROBADO EL 1 DE FEBRERO DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

La cuestión de si los lenguajes intensionales son más expresivos que los lenguajes no-intensionales surge en el marco de una perspectiva semántica de las teorías. Desde esta perspectiva, la cuestión es esta. ¿Hay clases modelo que se pueden caracterizar mediante teorías que usan conceptos intensionales que no se pueden caracterizar mediante teorías que no usan conceptos intensionales? Se sugiere una formulación precisa de esta cuestión, pero no se ofrece una respuesta.

Para aproximarse a esta cuestión, se resume la teoría de modelos de primer orden [II] y se revisa el enfoque semántico de las teorías que emplea incrementos teóricos, no intensionales, de primer orden [III].

Los incrementos teóricos de primer orden se bosquejan pero no se definen rigurosamente [IV]. Este lenguaje intensional proporciona el aparato para atribuir uso del lenguaje y actitudes intensionales a individuos cuyo comportamiento es el objeto de investigación. También proporciona el aparato para hablar sobre traducción del lenguaje atribuido al lenguaje del investigador.

La cuestión inicial se convierte entonces en si hay clases modelo que se puedan caracterizar mediante incrementos intensionales de lógica de primer orden que no pueden ser capturados por incrementos teóricos no-intensionales [V].

The question of whether intensional languages are more expressive than non-intensional languages is raised within the framework of a semantic view of theories. From this perspective, the question is this. Are there model classes that can be characterized by theories using intensional concepts that cannot be characterized by theories that do not use intensional concepts? A precise formulation of this question is suggested, but no answer is given.

To approach this question, model theory of first order theories is summarized [II] and the semantic approach to theories using non-intensional, theoretical augmentations of first order theories is reviewed [III].

Intensional augmentations of first order theories are sketched [IV] but not rigorously defined. This intensional language provides the apparatus for attributing language use and intensional attitudes to individuals whose behavior is the object investigation. It also provides apparatus for talking about translation from the attributed language to the investigator's language.

The initial question then becomes whether there are model classes that can be characterized by intensional augmentations of first order logic that cannot be captured by non-intensional theoretical augmentations [V].

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Sintaxis de primer orden -FOS, intensional, leyes, modelos, no-intensional, ley psicofísica, functor de Ramsey.

First Order Syntax-FOS, intensional, laws, models, non-intensional, psycho-physical law, Ramsey functor.

I

1. Introduction

First we consider the purpose and then the approach to the present enterprise.

1.1. Purpose

What is an intensional theory of behavior? Are intensional theories of behavior more powerful than non-intensional theories? Is there a kind of behavior that can only be “explained” by intensional theories? Here I try to address these questions using a semantic (structuralist) conception of theory (Wolfgang Moulines Sneed 1987).

Consider a situation in which an “external observer” is trying to understand the behavior of a some number of individuals – human beings, animals, black boxes and possibly other kinds of things as well. Intuitively, the observer sees only overt behavior of these individuals – how they move about in space relative to each other, change color, produces sounds, etc. There is no *a priori* reason to believe that the individuals communicate with each other (or the external observer), use language, have beliefs, desires, etc. Such “intensional attributes” may be imputed to individuals in an effort to explain their behavior, but they are not a part of the behavior to be explained. ‘Understanding’ or ‘explaining’ the behavior of these individuals is taken in a minimal sense of distinguishing, in a general way, kinds of behavior that may occur from those that may not. This kind of understanding may lead to an ability to predict and/or control behavior, but it need not.

A bit more precisely, the observer uses some fixed vocabulary to describe the behavior of the individuals. Her task is to distinguish in some general way the kinds of behavior she observes (or countenances as possible) of these individuals from kinds of behavior he does not observe (and countenances as impossible). That is she wants to have a theory about the behavior of these individuals. Are there kinds of behavior that could *only* be characterized by attributing intensional states to some of the individuals... or are they, in principle, *eliminable*?

These questions can be given precise formulation by:

- i) viewing the enterprise of producing a theory as characterizing a class of non-theoretical models using theoretical models;
- ii) distinguishing intensional theoretical concepts from non-intensional theoretical concepts.

On my account of the matter, intensional concepts are essentially related to language. So we need to talk both about the language used by the observer to construct his theory as well as whatever language she might attribute to individuals about which she is theorizing.

A “side benefit” of raising the question of eliminability of intensional concepts in a semantic framework is that the “descriptive import” of laws involving intensional attitudes and linguistic concepts and the degree to which intensional attitudes determined by behavioral data is also illuminated.

For present purposes, languages are essentially formal devices (of a specific kind) that characterize classes of models (in a specific way). Since we know a good bit about the model theory of first order logic, it is expedient to begin thinking about our question in terms of languages conceived as syntax for first order logic (FOS).

Restricting our attention to FOS *de facto* excludes from consideration one important feature of the syntactic view of theories – “laws” that operate across different models of the theory– so-called “constraints”. I say ‘*de facto*’ because I don’t know how to formulate constraints in FOS. But, there may be a way. Should the formulation of the question presented here lead us to conclude that intensional theories are no more expressive than non-intensional, theoretical theories; the question of whether consideration of constraints would make a difference should be considered.

1.2. Approach

We will begin by considering a descriptive language L_D -some specific instance of a first order syntax (FOS) –

$$L_D = \langle P_{D'}, V, Q, C, \text{concat}_{D'}, F_{D'}, S_D \rangle$$

[E-I-1]

its interpretations with finite domains drawn from an “ur-domain” $H - \mathbb{I}[H, L_D]$ and the set of subsets of $\mathbb{I}[H, L_D]$, M_D , that can be characterized by finite sets of sentences of $L_D - L_D$ theories. Here, P_D is a finite set of predicate types and S_D is the set of sentence types of L_D . The sets V, Q , and C are respectively variables, quantifiers and sentential connectives of L_D . F_D is the set of formulas and concat_D is a concatenation relation used to define F_D recursively on the basis of P_D, V, Q , and C .

We will then consider theoretical, but non-intensional augmentations of L_D of the form

$$L_T = \langle P_D, P_T, V, Q, K, \text{concat}_T, F_T, S_T \rangle$$

[E-I-2]

where members of P_T are theoretical predicates. We will consider interpretations of L_T with domains drawn from a domain $K - H$ emended with theoretical individuals – $\mathbb{I}[K, L_T]$ and M_T – the class of sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_T]$ that can be characterized by finite sets of sentences of L_T . Each member t of $\mathbb{I}[K, L_T]$ has a descriptive fragment $\text{Ram}(t)$ which is a member of $\mathbb{I}[H, L_D]$. Thus, sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_T]$ determined by sentences of L_T correspond, via Ram , to subsets of $\mathbb{I}[H, L_D]$. In some cases, the Ram images of sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_T]$ can not be characterized by any finite set of L_D sentences. In these cases, L_T is stronger than L_D .

Finally, we will consider an intensional, theoretical augmentation of $L_D - L_I$. The intensional language L_I will contain sufficient syntactical apparatus to permit the attribution of language use and intensional attitudes to some individuals. The objects of intensional attitudes are taken to be sets of non-theoretical models – sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$. Intensional theoretical augmentations are distinguished from non-intensional theoretical augmentations of L_D essentially in that the former have singular terms that denote sets of non-theoretical models. The formal apparatus used to do this is somewhat baroque. Many, I suspect, would deny that my L_I is an intuitively adequate, and even internally coherent, rendition of an intensional language. Some effort is devoted to anticipating these objections. The predicates of a first order, intensional syntax (FOIS) L_I will be:

$$P_I = \langle P_D, \langle P_{LD}, P_{LA}, P_{QN}, \text{trans, token, concat}_{\text{token}}, \text{that}, P_A \rangle \rangle$$

[E-I-3]

where P_D are the predicates of the “underlying” descriptive language. The remainders are theoretical predicates analogous to the theoretical predicates P_T in the non-intensional theoretical augmentation.

Some idea of the intended interpretations of these predicates is required to understand why L_I might plausibly be viewed as an intensional language.

- P_{L_A} and P_{L_D} are the predicates required to characterize the syntax of the attributed language L_A and the descriptive language L_D .

Consonant with the semantic conception of theory, these syntaxes are viewed as kinds of settheoretic structures and specific languages are viewed as instances (models) of these structures. The individuals in these structures are taken to be symbol types. They are regarded as theoretical individuals.

There must be singular terms in L_I that can be interpreted as referring to at least some symbol types in L_A and L_D . These are needed for L_I -sentences which both *use* and *mention* L_D sentences. For example,

Whatever Bill wants he gets.
 $\forall(x)(y)[\text{prefer}(b, \text{that}('y'), \text{that}('¬y')) \rightarrow y]$
[E-I-4]

If Bill believes that pizza tastes good then pizza tastes good.
 $\text{believe}(b, \text{that}('p')) \rightarrow p.$
[E-I-5]

Apparently, we can get by with quote-names for sentences only. But including quote-names for other symbol types appears to be cost free. Thus:

- P_{Q_N} is a set of L_I -singular term types which will be interpreted as quote-names of L_D and L_A symbol-types, including sentences.

Flanking, black single quote marks “_” are symbol types used in constructing (via concat_I) quote-names for L_D and L_A symbol types. They are L_I -logical symbols analogous to quantifiers.

See [N-1].

- $\text{trans}(s_A, s_D)$ means that L_A -sentence type s_A is a translation of L_D -sentence type s_D .

I will describe below an L_1 -interpretation relative sense of translation.

- $\text{token}(x, s_A)$ means that non-theoretical individual x is a token for the attributed sentence type s_A .
- $\text{concat}_{\text{token}}$ is required to formulate “laws” requiring that the concatenation structure of the non-theoretical individuals identified as tokens for linguistic symbols have a set-theoretic structure isomorphic to a finite fragment of the structure of the abstract (theoretical) symbol types providing the interpretation for P_{LA} and P_{LD} .

Strictly speaking, $\text{concat}_{\text{token}}$ is a non-intensional theoretical predicate.

- that is a unary operation interpreted so that (s_A') denotes the class of models determined by the L_A -sentence s_A .

To interpret the that-operation in this way, we include the set of all sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_A]$ in the domains of all interpretations of L_1 . These we regard as theoretical individuals. Other theoretical individuals are required to provide interpretations for sets of symbol types.

- P_A is a set of intensional attitude predicate types.

Members of P_A will be interpreted with sets of tuples whose first member is a non-theoretical individual and whose other members are sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_A]$. Thus, the objects of intensional attitudes are taken to be sets of non-theoretical models.

This intuitive sketch of interpretations of L_1 will be filled out to characterize a set of interpretations $\mathbb{I}[K_1, L_1]$. Finite sets of L_1 -sentences may – intensional theories – will be regarded as characterizing sub-sets of $\mathbb{I}[K_1, L_1]$.

Examples, of sentences that might be in intensional theories are:

$$\text{assert}(x, \text{that}('s_A')) \leftrightarrow \exists (y) [\text{token}(y, 's_A') \wedge D(x,y) \wedge \dots]$$

[E-I-6]

where $D(x,y)$ is some purely descriptive L_D -predicate and ‘...’ indicates more L_I -predicates, either descriptive or intensional;

$$\text{prefer}(x, \text{that}('s_A'), \text{that}('¬s_A')) \& D(x,\dots) \& \text{trans}('s_A', 's_D') \rightarrow s_D.$$

[E-I-7]

The second [E-I-7] is an example of a putative “psycho-physical law”. It purports to provide descriptive conditions under which “preference leads to action”. Providing an empirically acceptable intensional theory of some body of behavior is no part of the present enterprise. No claim is made that examples considered would be a part of such a theory. It is, however, claimed that a plausible account of the ontology and logical structure of intensional theories has been provided.

L_I -models have purely descriptive fragments just as do L_T -models. Thus, it is possible, to regard the model classes determined by intensional theories – sub-sets of $\mathbb{I}[K_I, L_I]$ – as determining purely descriptive model classes – sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$, via a Ram-functor, in just the same way as it is possible to regard L_T -theories as determining purely descriptive model classes.

Are intensional theories essential to characterizing some kinds of behavior [V]? Using the apparatus sketched above, the question is roughly this.

- Is there some descriptive language L_D such that there are purely descriptive model classes determined by a theory in some intensional theoretical augmentation of L_D that can not be determined by a theory any nonintensional theoretical augmentation L_D ?

It should be noted that the question is not whether the content of intensional theories can be reproduced by purely descriptive theories. Rather, it is whether the content of intensional theories can be reproduced by non-intensional, but still non-purely-descriptive, theories.

At this point, I don't have an answer to this question. But, I think the apparatus sketched above and described more fully below formulates the question with sufficient precision to admit of a rigorous answer. That is, there is a theorem to be proved – but I can't prove it.

II

2. Descriptive Language L_D

First, we describe as set-theoretic structures the syntax and then the semantics of a purely descriptive language.

2.1. Syntax

The non-theoretical, or descriptive language L_D is some specific instance of the syntax of first order logic (FOS) with a finite number of individual constants and a finite number of predicates of order's less than some fixed n .

For our purposes, it is convenient to think of instances of FOS as set-theoretic structures with the usual formation rules being part of the definition of a set-theoretic predicate that characterizes these structures. The sets appearing in these structures are to be interpreted sets of "symbol types". Symbol types are abstract entities whose "instances" are "symbol tokens". We will interpret symbol tokens to be individual physical objects. How symbol types are related to their tokens will be explained below.

More precisely, we may think of FOS's as set-theoretic structures of the following form:

$$L = \langle P, V, Q, C, \text{concat}, F, S \rangle$$

[E-II-1]

where:

$$P = \langle P^0, \dots, P^{m+1} \rangle$$

is an $m+1$ -tuple consisting of n -tuples

$$P^i = \langle P_{1^i}, \dots, P_{n^i} \rangle$$

whose elements are predicate types of order i ; $0 \leq i \leq m$ (Constants are 0-order predicate types.); V is a p -tuple of variable types; Q a 2-tuple of quantifier types; C is q -tuple of sentential connective types (all the usual ones), concat is a tertiary relation (binary operation) on the set of all symbol types appearing in P , V , Q , and C that characterizes the way symbol types in these sets are concatenated to form members of F – the set of formula types. S , a sub-set of F – is the set of sentence types. Different formula types in F (and sentence types in S) are distinguished by the way they are constructed by iteration of concatenations. Sentence types are distinguished from other formula types in the usual way via the concept of “bound variable”.

Note that no delimiting symbols like ‘(’ are used here. I assume these can be avoided by use of Polish notation and formation rules that attend to the arity of predicates and connectives. One could, as well, introduce set of delimiting symbols into the tuple L .

On this view, the class of set-theoretic structures that are FOS’s is determined by defining a set-theoretic predicate ‘is an FOS’. The usual “formation rules” for formulas and sentences in FOS appear as clauses in this definition.

Thus, we may think of L_D as some specific set-theoretic structure

$$L_D = \langle P_D, V, Q, C, \text{concat}_D, F_D, S_D \rangle$$

[E-II-2]

in which P_D is a tuple consisting of some small number of predicate types, F_D and S_D are sets consisting respectively the formula types and sentence types constructed from the members of P_D using concat_D .

The motivation for this is that we will need to provide a formulation of the first order syntax (FOS) within a first order syntax (FOS) – provide a first order syntactical theory of first order syntax – and to speak about different “models” for this syntax in which different physical objects are taken to be the symbol tokens corresponding to the FOS-symbol-types.

2.2. Semantics

First, we describe interpretations of L_D , then an interpretation relative concept of truth for sentences in L_D , and finally L_D -theories.

2.2.1. Interpretation

Interpretations for L_D all have finite domains – h – of individuals drawn from some (possibly) infinite set of “ur-individuals” – H . Intuitively, H is just the set of all individuals – say, plovers and their predators – whose behavior interests “the observer”. Specific H -interpretations are specific instances of this behavior in which a few individuals participate – say, plovers and their predators in front of my beach house on July 4, 1992.

We may consider the infinite set $\mathbb{I}[H, L_D]$ of all interpretations of L_D constructed in this way. Intuitively, this is the set of all possible data the observer might have about the behavior of the kinds of individuals that interest her. Note that the set $\mathbb{I}[H, L_D]$ will generally be infinite, though each member of it is a set-theoretic structure over a finite domain.

In the usual formulations of FOS predicate types are assigned set of tuples from h . So it is here too. An H -interpretation is just a 2-tuple

$$\mathbb{I} = \langle h, f^P \rangle; f^P = \langle f^0, \dots, f^n \rangle \\ f^i \in \text{SET}(P^i, \text{POT}(h)). \\ \text{[E-II-3]}$$

Notation is explained in [N-2]. Note that a semantic interpretation of L does *not* characterize a model for the set-theoretic structure L . Rather; it assumes that such a model is at hand and characterizes a semantic interpretation for this model.

2.2.2. Truth and models

Members of S_D – sentence types – are assigned interpretation relative truth (\mathbb{I} -truth) in the usual way. Thus, sentences of L_D characterize sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$ – the sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$ in which they are true. Members or these sub-sets are the models for sentences. Intuitively, we may think of sentences of L_D as “denoting” their model classes.

2.2.3. Descriptive theories

Sets of sentences T_D of L_D are linguistic expressions of descriptive theories. From a semantic point of view, the “theories” are the intersection of the classes of models characterized by (denoted by) the sentences. The model class of T_D is $M[T_D]$.

Let M_D be the set of all sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$ that the observer can characterize using L_D . Intuitively, M_D is the set of all possible, purely descriptive theories. These theories make use of no conceptual apparatus beyond the non-theoretical, descriptive vocabulary.

III

3. Theoretical augmentations of the descriptive language L_T

First, we describe the syntax and the semantics of the language L_T . Then we consider -theories.

3.1. Syntax

The simplest way to augment L_D is simply to add additional predicate types to those already appearing in L_D to produce L_T .

$$L_T = \langle \langle P_{D'}, P_T \rangle V, Q, C, \text{concat}_T, F_T, S_T \rangle$$

[E-III-1]

Note that the “logical symbol types” remain unchanged. The relation concat_T must be different from concat_D simply because it has a bigger domain.

2.2. Semantics

First, we describe interpretations of L_T , then an interpretation relative concept of truth for sentences in L_T .

2.2.1. Interpretation

Intuitively, we want to allow for the possibility that some new kinds of individuals will be needed to satisfy some of our new, theoretical predicates. So consider a set of individuals K so that $H \subseteq K$. Then K -interpretations of L_T – theoretical interpretations – will look like:

$$\mathbb{I}_T = \langle k, f_D^P, f_T^P \rangle.$$

[E-III-2]

We allow that k may be infinite, but require that k intersect H be non-empty and finite:

$$K \cap H \neq \Lambda, \text{ finite.} \\ \text{[E-III-3]}$$

Intuitively, we may employ an infinite number of theoretical individuals, but always in connection with some finite number of non-theoretical individuals.

3.2.2. Truth and models

This is no different from L_D except that models for sentences in L_T in have the set-theoretic structure of \mathbb{I}_T .

3.3. Theoretical theories

The additional theoretical apparatus may be used to construct sentences T_T that characterize classes of theoretical models $M[T_T]$ for the theoretical language -- sub-sets of $\mathbb{I}[K, L_T]$. From $M[T_T]$ we may obtain a sub-set of $\mathbb{I}[H, L_T]$ by doing two things:

- i) from the members of $M[T_T]$ delete all the pairs containing P_{T_j} 's;
- ii) from the sets of tuples of individuals paired with P_{D_i} 's delete all tuples containing members of $K - H$.

Intuitively, i) eliminates all interpretations of theoretical predicates; ii) eliminates theoretical individuals from interpretations of descriptive predicates. Call the sub-set of $\mathbb{I}[H, L_D]$ obtained in the way 'Ram($M[T_T]$)'. As above, Ram($M[T_T]$) is a theory (in the semantic sense) about H - P_D -behavior -- behavior of individuals in H described with predicates P_D . 'Ram' is technically a "forgetful functor" sometimes called the 'Ramsey functor' to suggest the historical origin (Ramsey, 1960), of its use in explaining the logical form of empirical theories.

IV

4. Intensional augmentations of the descriptive language - L_1

Intentional theories, on the account offered here, essentially involve the attribution of “language use” to some individuals and the attribution of “sentence tokenhood” to some other individuals. They also involve attribution of “intensional attitudes” to the same individuals to which language use is attributed. Intensional theories *may* (but do not essentially) involve the attribution of intensional attitudes to observed individuals that are “shared” by the external observer and linguistic communication between observer and observed. For the moment, I ignore this latter aspect of intensional theories. A somewhat different formulation of the view that intensional theories have this holistic character may (I think) be attributed to Davidson.

First we consider the syntax and then the semantics of an intensional language. Then we consider intensional theories.

4.1. Intensional First Order Syntax (IFOS)

Intensional augmentations of the descriptive language add intensional attitude predicates together with the requisite linguistic apparatus to make them work. The linguistic apparatus permits the observer to talk about the syntactic structure of the attributed language and identify some observed individuals as symbol tokens in this language. In addition it provides a means for describing translation between the observer’s descriptive language and the language whose use she attributes to some individuals. The key feature of this linguistic apparatus is an FOS characterization of FOS – a FOS theory whose models are FOS’s. Both the attributed language and the descriptive language L_D are required to be models for this theory. We consider first the syntax needed for this theory.

Viewed as a set-theoretic structure,

$$L_1 = \langle P, V, Q, C, ' _ ', \text{concat}_V, F, S_1 \rangle.$$

[E-IV-1]

In addition to the logical symbols V, Q and C , L_1 contains $' _ '$ which will be used to construct quote names.

The predicates of a first order intensional syntax (IFOS), L_I , will be:

$$P_I = \langle P_{D'}, \langle P_{LD'}, P_{LA'}, P_{QN'} \text{ trans, token, concat}_{\text{token}}, \text{ that, } P_A \rangle \rangle$$

[E-IV-2]

where P_D are the predicates of the “underlying” descriptive language. The remainders are theoretical predicates analogous to the theoretical predicates P_T in the non-intensional theoretical augmentation. These are discussed in more detail below.

4.1.1. First Order Syntax Predicates

The essential feature of intensional theories is a “language” (call it ' L_A ') whose use is attributed to individuals. It may be FOS or some other formal structure like FOS. This language must have two essential features:

1. it must consist of an infinite set of “sentences” recursively definable over a finite “alphabet”.
2. the sentences must provide a way of characterizing (denoting) some subsets of $\mathbb{I}[H, L_A]$ — the *same* set of interpretations that the observer works with.

The attributed language L_A may be some specific instance of FOS — the observer's or some other. Essentially, L_A -sentences function as L_I -names for possible states of affairs the observer can describe in L_D only via *use* of L_D -sentences. That sentences of L_A have this property will be a formal requirement on the interpretation of an intensional, theoretical augmentation of L_D .

Clearly, we can attribute languages to individuals that are both stronger and weaker than the observer's L_D — in terms of the model classes they can characterize. For the purpose of considering the “theoretical power” of intensional languages it seems natural to require that the language attributed to individuals be no stronger than the observer's language.

My discussion will be restricted to attributed languages that are instances of FOS, though there may well be other formal structures that satisfy the two conditions above.

To use L_1 to attribute use of some FOS — L_A — we must first provide L_1 with predicates suitable for describing the set-theoretic structure of FOS. Ultimately we will use these predicates to produce an FOS-theory whose models are these set-theoretic structures. To do this we consider those FOS's in which only predicates needed for our immediate purpose appear.

Thus, we suppose that there are one-place predicates for all the symbol types appear in the tuple that is an FOS together with a 3-place concatenation relation. That is, we have

$$P_{\text{FOS}} = \langle \hat{P}, \hat{V}, \hat{Q}, \text{concat}, \hat{F}, \hat{S} \rangle$$

[E- IV-3]

where:

$$\hat{P} = \langle \hat{P}^0, \dots, \hat{P}^{m+1} \rangle$$

is an $m+1$ -tuple consisting of n -tuples

$$\hat{P}_i = \langle \hat{P}_{i_1}, \dots, \hat{P}_{i_n} \rangle$$

and \hat{P}_j is simply a j -place predicate; \hat{V} is a p -tuple of one-place predicates; \hat{Q} a q -tuple of one place predicates; **concat** a 3-place predicate; \hat{F} and \hat{S} are one-place predicates.

Interpretations of these P_{FOS} are the sorts of things that could be FOS's in the set-theoretic sense — provided they are models for FOS-sentences T_{FOS} that provide a theory for FOS structures. They are “potential models” for an FOS theory of FOS.

So that we can talk about translation between the descriptive and attributed languages, we need to equip L_1 with two instances of P_{FOS} — one for the attributed language L_A and one for the observer's language L_D . Call these, respectively,

$$P_{L_A} \text{ and } P_{L_D}$$

Intuitively, these predicates will be true of sentence types and other symbol types in these languages. Together, they will be required (by any intensional theory) to be models for T_{FOS} .

4.1.2. Quote names

L_1 contains apparatus for forming quote-names of symbol types in L_A and L_D . This is needed to talk about attributed language use and translation between L_A and L_D . Quote-names, rather than simple constants, are needed because we must be able to read the intended referent of the name from the syntactic form of the name. Why this is so will become evident when we consider intended interpretations for L_1 .

The apparatus we employ consists of a predicate P_{QN} interpreted as a set of L_1 -singular term types the form 'x' together with symbol type ' _ '. The meta-linguistic formation rules for L_1 will assure that

$$\text{concat}_1(' _ ', x) = 'x'$$

appears in P_{QN} iff x is a symbol type of L_A or L_D . See below [4.1.7.].

4.1.3. Translation predicate

The syntax of L_1 will contain a predicate trans . Intuitively, $\text{trans}('s_A', 's_D')$ means sentence type s_A in L_A is a translation of sentence type s_D in L_D . Just how we construe 'translation' will be explained below [4.2.2.3.].

4.1.4. Token predicate

The syntax of L_1 will also contain a predicate token . Intuitively, $\text{token}(i, 's_A')$ means that individual i is a token for sentence type ' s_A ' in the attributed language L_A .

4.1.5. Token concatenation predicate

In attributing language use, an intensional theory will identify some non-theoretical individuals as tokens for symbol types in the attributed language. In any model for the theory, there will be at most a finite number of symbol tokens. In contrast, there will be an infinite number for formula and sentence types in F_A and S_A . "Laws" of the intensional theory will require that these symbol tokens have the same set-theoretic structure as some finite fragment of L_A . More precisely, token will be required to be a homomorphism between the interpretation of $\text{concat}_{\text{token}}$ and the interpretation of concat_A .

Intuitively, this is a part of the way an intensional theory “connects” abstract linguistic structures with infinite numbers of symbol types to observable behavior of a finite number of individuals. The rest of the way involves saying how observable behavior involving putative symbol tokens is related to intensional attitudes – i. e. characterizing linguistic behavior in intensional terms.

4.1.6. Intensional abstraction operator

The syntax of L_A will contain a unary operation symbol that. Intuitively, when s_A is a sentence of the attributed language that('s_A') denotes the class of models for s_A . Thus, that denotes a function the set of L_A -sentences S_A into the power set of H-interpretations of L_A – $POT(\mathbb{I}[H, L_A])$.

4.1.7. Intensional Attitude Predicates

In addition to predicates intended to describe the syntax of L_A , L_D , their semantic relations and physical representations, an intensional language augments L_D with predicates P_A intended to attribute intensional attitudes to some individuals. Intuitively, these predicates describe relations between some individuals to whom language use is attributed and other abstract (theoretical) individuals which are classes of H-interpretations – sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_A]$ – denoted by sentences of the attributed language L_A .

Thus,

$$a(x, \text{that}('s_A'), \text{that}('¬s_A'))$$

might be intuitively interpreted as

$$x \text{ prefers that}(s) \text{ to that}(\text{not-}s).$$

To this end, we add to L_D , P_A an m -1-tuple of predicate types of orders between 2 and m . Intuitively, we intend the first place in these predicates to be occupied by a non-linguistic individual and the remainder of the places to be occupied by quote-names of sentence tokens of L_A . We allow for multiple intensional objects, but only one bearer of these objects – no group minds.

For simplicity, Iterations of intensional attitudes, e.g.

Sam believes that Sue prefers wine to beer

are not considered here. More formally, they are not syntactically well formed. However, it appears that they could be treated by iterated levels of “intensional theorization”.

4.1.8. Formation rules for L_1

The formation rules for L_1 work to characterize it in much the same way that they work in any FOS to obtain F_1 and S_1 .

The major exception is the formation of quote-names for L_D and L_A symbol types. To do this, we need, for each predicate P in P_{LD} and P_{LA} (except the concat predicate), a clause of the form

For all X , if $P(X)$ then $P_{QN}(\text{concat}_1(" , X, "))$.

This rather liberal attitude to what is to count as a sentence in L_1 means that any restrictions on what is “meaningful” will be made in the semantics for L_1 .

Since sentence types in L_A are effectively treated as singular terms in L_1 , it may appear that L_1 -quantification into intensional contexts is ruled out. However, this need not be the case. Consider;

A) There is someone whom Bill believes to have killed Cockrobin.

which one might render in L_1 as:

$A') \exists(x) [\text{person}(x) \wedge \text{believes}(b, \text{that}("kill(x,c)"))]$

The syntax of L_1 apparently can be chosen to admit such a rendition. If there is a problem, it comes with specifying interpretation relative truth conditions for sentences like A' .

4.2. Semantics

First, we describe interpretations of L_1 [4.2.1.], then an interpretation relative concept of truth for sentences in L_1 [4.2.2.].

4.2.1. Interpretation

Interpretation is analogous to that provided for theoretical augmentations for L_D above [3.2.1.]. All L_1 -predicates except P_D will be treated as theoretical predicates. A domain of “urindividuals” K ($H \subseteq K$) provides for theoretical individuals. There are two kinds of theoretical individuals. First, there are those to provide interpretations for symbol-type predicates in P_{LA} and P_{LD} . Second, the interpretation of intensional abstraction and intensional attitude predicates (see sec. [4.2.1.8.] and [4.2.1.9.] below) requires enlarging the domain k of *every* interpretation L_1 to include $POT(\mathbb{I}[H, L_D])$. We regard these as *theoretical* individuals -- members of $K-H$. For those who might have ontological scruples about this enlargement, I suggest restricting the discussion to finite H 's. Intuitively, it would not be too interesting to discover that the need for an intensional vocabulary hinged on wanting to talk about infinite sets.

Unlike interpretations for simple theoretical augmentations, the interpretations of some predicates will have restrictions on them that go beyond those of set-theoretic type [4.2.1.2.1.]. In most cases, these restrictions *partially*, but not completely, specify the meaning of these predicates. One might avoid these restrictions by including sentences in intensional theories whose models are restricted in these ways. However, it is not immediately evident that all restrictions we impose can be replicated syntactically in this way.

4.2.1.1. Descriptive predicates (P_D)

Interpretations may be provided for the descriptive fragments of $\mathbb{I}FOS$'s, in the usual way. These interpretations will be restricted to H intersect k and simply have the form:

$$\mathbb{I}_D = \langle h, f^p \rangle$$

Intuitively, descriptive predicates are required to be interpreted with sets of tuples of nontheoretical individuals.

4.2.1.2. First order syntax predicates

First, we consider attributed language predicates, $P_{LA'}$ [4.2.1.2.1.] and then descriptive language predicates, $P_{LD'}$ [4.2.1.2.2.].

4.2.1.2.1. Attributed language predicates

An interpretation \mathbb{I}_{LA} of P_{LA} consists of functions assigning members of members of $POT(k-(h \cup POT(\mathbb{I}[H, L_D]))$ to the one-place predicates in P_{LA} and some sub-set of $POT((k-(h \cup Pot(\mathbb{I}[-H, L_D]))^3)$ to $concat_A$. Thus interpretations of these predicates are restricted to theoretical (abstract) individuals which are not sets of H-interpretations for L_D . These theoretical individuals are introduced just for the purpose of providing interpretations for symbol types. The only interesting thing about them is the set-theoretic structure that will be imposed on them by the "laws" of T_{LA} . Depending on our $T_{LA'}$, there may or may not be non-isomorphic interpretations of P_{LA} .

4.2.1.2.2. Descriptive language predicates

The interpretation \mathbb{I}_{LD} of L_1 -predicates intended to describe the syntax of L_D is structurally the same as \mathbb{I}_{LA} .

Intuitively, however, this interpretation should be considered as "fixed". This means the observer considers only one syntactic representation of his language even though her theory of FOS syntax might allow for multiple models. The observer countenances possibly multiple interpretations of attributed language because he has no preconceived idea about which of the possibly multiple models for T_{LA} observed individuals might be using. But it's simply hard to see what intuitive sense could be made of letting in multiple interpretations of the observer's syntax.

Formally, this means that as we consider model classes determined by L_1 -sentences we require the interpretation of P_{LD} to be the same in all these. These considerations become otiose when T_{FOS} is categorical.

4.2.1.3. Quote names

The functions f^P_{QN} f'^P assign disjoint sub-sets of $POT(k-(h \cup POT(\mathbb{I}[H, L_D]))$ to P_{QN} $'_P'$ respectively. The interpretations of $'_P'$ are required to be distinct from interpretations of anything else. The interpretation of P_{QN} will depend on the interpretation already given for the attributed language predicates P_{LA} . The formation rules for L_1 assure that, for each predicate P in P_{LD} and P_{LA}

For all x , if $P(x)$ then $P_{\text{QN}}(\text{concat}_i(' ', x))$
 [E-IV-4]

Thus, we need only to stipulate further that

$f_{\text{QN}}^P('x') = x$
 [E-IV-5]

4.2.1.4. Semantic interpretation of L_A

In addition to interpretation for the descriptive and linguistic predicates of L_1 , a K-interpretation for L_1 must also provide a *semantic* interpretation for the attributed language L_A . Interpretation of the attributed linguistic predicates P_{L_A} provides a syntactic interpretation. Intuitively, it attributes the use of an FOS to some individuals (at least in $M[T_{L_A}]$ – models for T_{L_A} the FOS theory of L_A). But attribution of full language use requires as well the attribution of “meaning” to this syntax.

This suggests that K-interpretations for intensional languages L_1 have as component parts H-interpretations of the attributed language L_A . Formally, this just amounts to functions that map the linguistic predicates P_A into the appropriate types of sets of the domain $h \subset H$ of the interpretation \mathbb{I}_{L_A} of the descriptive predicates. Thus,

$$\mathbb{I} = \langle h, f_{L_A}^P \rangle$$

Note that the $f_{L_A}^P$ s that appear in the semantic interpretation \mathbb{I}_* of the attributed language L_A are different from the $f_{L_A}^P$ s that appear in \mathbb{I}_{L_A} . The latter simply assign sub-sets of k -($h \cup \text{POT}(\mathbb{I}[H, L_D])$) to all the predicates regardless of arity. The intended interpretation is sets of symbol types. The former assign sub-sets of h^n depending on the arity n . The intended interpretation is the “meaning” of the symbol types assigned to the latter. In L_1 -models for T_{L_A} where the interpretations for P_{L_A} are FOS’s, the semantic interpretation \mathbb{I}_* will provide “denotations” for members of S_A – the sentence types of L_A – via the usual definition of interpretation relative truth. They may be viewed as denoting their model classes $M[S_A] \subset \mathbb{I}[H, L_{L_A}]$. Outside $M[T_{L_A}]$ we may still assign semantic interpretations to P_{L_A} , but lacking the structure of FOS, the definition of truth will generally lead to nonsense. More precisely, recursive definitions will not be able to move away from their basic cases for lack of structures that satisfy their conditions.

Note that including \mathbb{I}_* in \mathbb{I}_1 is a departure from the usual way of interpreting FOS. At this point, and only at this point, we depart from the usual practice of simply assigning set-theoretic objects to *predicates*. However, \mathbb{I}_* is described in the meta-language for L_1 in just the same way as the rest of \mathbb{I}_1 so that semantic paradox is apparently avoided.

4.2.1.5. Translation predicate

Now that we have agreed that an interpretation of L_1 must include an interpretation of the descriptive predicates -- \mathbb{I}_D -- as well as an interpretation of the attributed language -- \mathbb{I}_* -- we can explain how to interpret *trans*.

Note first that the arguments of an atomic L_1 -sentence $\text{trans}(a, b)$ will be L_1 -singular-terms. They will not be L_A - and L_D -sentences. Our intention is to interpret *trans* so that $\text{trans}(a, b)$ will be true only if the singular terms a and b refer to sentence types. To this end, we begin by interpreting 'trans' as a sub-set of:

$$P_{LA}(S_A) \times P_{LD}(S_D)$$

That is, it is interpreted as a set of ordered pairs of L_A - L_D -sentence types. This interpretation of *trans* assumes we have already assigned the interpretations to the sentence-type predicates in P_{LA} and P_{LD} .

Intuitively, we want to impose further conditions on the interpretation of *trans* that capture the idea of *interpretation relative* sameness of meaning. Having already assigned interpretations to L_D and L_A what (if any) L_D and L_A -sentence types have the same meaning?

For example, we could interpret $\text{trans}(a, b)$ to mean something like 'a has the same syntactic structure as b and the same interpretation of all predicates'. More precisely,

$$\text{trans}('s_A', 's_D') \text{ is true in } \langle \mathbb{I}_*, \mathbb{I}_D \rangle \\ \Leftrightarrow$$

there is a one-one mapping from symbols in s_A to symbols in s_D which preserves syntactic structure and corresponding predicate symbols are assigned the same interpretation by both \mathbb{I}_* and \mathbb{I}_D .

According to this interpretation, trans entails material equivalence – i.e. $\text{trans}(a,b)$ is \mathbb{I} -true only if a and b are both \mathbb{I} -true or both \mathbb{I} -false. But, it is stronger than material equivalence. One can think of weaker requirements for the truth of trans-sentences that would still be plausible and still entail material equivalence. One might call this interpretation of trans ‘literal translation’.

On any plausible weaker interpretation, the truth of trans-sentences depends on the syntactic structure of its arguments and on specific pairs of interpretations.

Note that a more expressive $L_{\mathbb{I}}$ could be obtained by replacing trans with a one-way translation predicate include and defining $\text{trans}(a,b)$ as $\text{include}(a,b) \ \& \ \text{include}(b,a)$.

4.2.1.6. Token predicate

Intuitively, domains of non-theoretical individuals consist of things that can *be* symbol tokens – including sentence tokens in L_A and L_D – as well as things that can have intensional attitudes to model classes denoted by sentence types and other things as well that have descriptive properties. The interpretation of token is thus simply a sub set of $h \ X \ (k-h)$. Typically, we expect it to be a many-one mapping *into* $k-h$. That is, many physical objects may count as tokens of the same symbol type. And some symbol types will not have corresponding tokens. For example, only some small number of the infinite number of sentence tokens will be “represented” by tokens in any given interpretation.

4.2.1.7. Token concatenation predicate

The predicate ‘ $\text{concat}_{\text{token}}$ ’ is to be interpreted with a set of 3-tuples from $H \cap k$ – that is with 3-tuples of non-theoretical individuals. Thus it is a non-intensional, theoretical predicate. Intuitively, it is theoretical because “tokenhood” and what counts as concatenated tokens is something that is *imputed* by the theory – not something that is a part of the behavioral data for the theory. One can imagine there being several ways of imputing tokenhood and concatenation among tokens that would be compatible with the same behavioral data.

4.2.1.8. Intensional abstraction operator

The unary operator that is interpreted so that, in the case that s_A is interpreted in \mathbb{I}_1 as denoting an L_A sentence type, that $(\ulcorner s_A \urcorner)$ denotes $M[s_A]$ – the H-model class of s_A . In all other cases, we simply let that $(\ulcorner s_A \urcorner)$ denote the null-set.

4.2.1.9. Intensional attitude predicates

First, we describe the interpretation of intensional attitude predicates [4.2.1.9.1.], then we consider intensional abstraction [4.2.1.9.2.].

4.2.1.9.1. Interpretation

Interpretations for the intensional attitude predicates

$$A = \langle A^2, A^3, \dots, A^m \rangle$$

are more subtle. Intuitively, we take the *objects* of individual i 's intensional attitudes to be sets of H-interpretations of the purely descriptive, non-linguistic and non-intensional, part of the intensional language. Thus, a K-interpretation with descriptive domain h assigns to predicates in A^{n+1} some sub-set of

$$h \times (\text{POT}(\mathbb{I}[H, L_A]))^n$$

Each $n+1$ -tuple in this set consists of an individual member of h plus an n -tuple of *sets* of H-interpretations for the attributed language L_A .

More formally, the interpretation of L_1 will contain

$$f^A = \langle f^2, f^3, \dots, f^m \rangle$$

so that

$$f^{n+1} \in \text{SET}(A^{n+1}, h \times (\text{POT}(\mathbb{I}[H, L_A]))^n).$$

4.2.1.9.2. Intensional attitudes and intensional abstraction

Consider the intensional attitude L_1 -sentence

$$a(c, t)$$

where a is in the set of intensional attitude predicates A^2 , c in h , and t is a singular term (either a member of P^0 or of the form $\text{that}(\ulcorner s_A \urcorner)$). Intuitively, the idea is that intensional attitude L_1 -sentences like this one are i -true only if the singular term denotes (in interpretation \mathbb{I}) the model class of some L_A -sentence type.

So far, we have effectively stipulated that the singular term t denotes a model class of an L_A -sentence if it is of the form $\text{that}(\ulcorner s_A \urcorner)$. It still remains open that other L_1 -constants might be \mathbb{I} interpreted as denoting model classes for L_A -sentences or, indeed, other sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$.

For our purposes, it seems clear that this should be ruled out. That is, the only singular terms in L_1 that denote sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$ are of the form $\text{that}(\ulcorner s_A \urcorner)$.

Intuitively, this means that the only apparatus in L_1 that can “directly” refer to these model classes is that provided by L_A . It is just here that the potential for increased strength in determining models classes in $\mathbb{I}[H, L_D]$ could arise.

It should also be noted here that the “observer”, the user of L_1 , does not *use* sentence types in L_A , she only *mentions* them via singular terms of L_1 that denote them. The observer can also talk about the model classes characterized by these L_A sentences both in attributions of intensional attitudes and – so far as the preceding discussion has taken us – in other contexts as well. We have said nothing yet that rules out attributing descriptive (L_D) predicates to model classes. Thus, we might say something like

heavier_than(george, that(it's raining))

It is not completely obvious that we want to rule this out. In general, we do not want to preclude attributing descriptive properties to theoretical individuals (see [3.3.] above). For example, we attribute (descriptive) spatial properties to (arguably, theoretical) electrons. However, for present purposes, it appears natural to regard a predicate's attributability to model classes as a sufficient condition for taking it to be intensional. Thus, we require descriptive predicates to be interpreted with sets tuples of non-intensional individuals – either non-theoretical or theoretical, but non-intensional. An intensional individual is just a member of $\text{POT}(\mathbb{I}[H, L_D])$.

4.2.2. Truth and models

An interpretation of $L_{\mathbb{I}}$ will have the form:

$$\mathbb{I}_{\mathbb{I}} = \langle k, \mathbb{I}_{D'}, \mathbb{I}_{LA'}, \mathbb{I}_{LD'}, \mathbb{I}_{s'}, f_{QN}^P, f_{-}'', f^{trans}, f^{token}, f^{concat}_{token}, f^A \rangle$$

[E-IV-6]

Each member of the tuple $L_{\mathbb{I}}$ will be described below.

4.2.2.1. Truth definition

A definition of 'true in interpretation $\mathbb{I}_{\mathbb{I}}$ ' for $L_{\mathbb{I}}$ -sentences can be provided in the something like the usual way. The interpretation of predicates and singular terms leads in the obvious way to \mathbb{I} -truth definitions for atomic sentences. Once this is done, sentential connectives and quantifiers work as they usually do.

4.2.2.2. Opacity of intensional contexts

It should be noted that referential opacity of intensional contexts will fall out of this truth definition in a natural way. Suppose that

$$a = b$$

and

$$\text{attitude}(x, \text{that}('P(a)'))$$

are both $\mathbb{I}_{\mathbb{I}}$ -true. It will not then generally be the case that

$$\text{attitude}(x, \text{that}('P(b)'))$$

is also $\mathbb{I}_{\mathbb{I}}$ -true. For,

$$\text{that}('P(a)') \neq \text{that}('P(b)')$$

$\text{that}('P(a)')$ denotes the set of interpretations in which the denotation of a is in the sub-set of h denoted by P , while $\text{that}('P(b)')$ denotes the set of interpretations in which the denotation of b is in the sub-set of h denoted by P . These two sets of interpretations are isomorphic under permutation of tuples $\langle a, _ \rangle$ and $\langle b, _ \rangle$ in the functions that comprise the interpretations. But, they are *not* identical.

This may be clarified by making explicit one feature of our concept of interpretation. Our interpretations are tuples of functions

$$f^i \in \text{SET} (\{P^i\}, \text{POT}(k^i))$$

These functions are sets of ordered pairs of the form

$$\langle p, M \rangle$$

where p is a linguistic symbol type (predicate or constant) and M is a set of tuples from k . In semantic formulations of theories (for example, those given by informal definition of a set-theoretic predicate), it is usually just the *values* of the f^i 's that appear in the theory's "models" — the M 's. These values appear as members of ordered tuples. Their position in these tuples serves to identify and distinguish them — e. g. to say which set of tuples is the "heavier-than" relation and which is the "longer-than". Here, it is the arguments of the f^i 's that identify these sets of tuples.

This entails that there is some ambiguity involved in talking about L_D -theories "determining a model classes". On one hand, it is perfectly clear to say that L_D -sentences determine sub-sets of $\mathbb{I}[H, L_D]$. Members of these sub-sets are *interpretations* of L_D in the sense just described. But these sets are not *exactly* the same as sets of models for a "corresponding" theory provided by an informal definition of a set-theoretic predicate. In fact, there will generally be a many-one correspondence between the set of interpretations of L_D determined by an L_D -theory and the set of models determined by a "corresponding" informal definition of a set-theoretic predicate. L_D -interpretations that differ "trivially" in that different constants and/or predicates are assigned to the same tuples will all correspond to the same model for the set-theoretic predicate.

Intuitively, our concept of interpretation makes explicit *exactly how* linguistic symbol-types are (literally) mapped onto (small parts of) the world. It is just this explicitness that makes intensional contexts opaque. The singular term that (" $P(a)$ ") denotes a different set of interpretations than the singular term that (" $P(b)$ ") just because the constants a and b are mapped onto the world in different ways.

Note, as well, that essential to referential opacity of intensional contexts is the fact that intensional objects — that (" sa ") — are, in interpretation \mathbb{I}_i , set-theoretic objects constructed from individuals outside the domain

h of non-theoretical individuals. Aside from the L_D symbol types, members of H-h appear as well. On one view of intensional objects, these individuals H-h are “possible individuals”, while those in h are “actual individuals”. On the present view, members of H-h are no less real than members of h. Theories – whether expressed in formal or informal languages – generally have multiple models. All these models consist of real, actual individuals. The purpose of theorizing is not to characterize the world as a whole, but rather a number of small, possibly overlapping, fragments of the world.

4.2.2.3. Theory of meaning?

One might expect, having provided a semantics for L_1 , one would be able to say something about the logical consequence relation among intensional members of S_1 . Are there interesting, general things to note about when s_1 is true in all interpretations in which s_1' is true? For example, can we define ‘logical consequence’ in such a way that

Bill believes someone killed Cockrobin

turns out to be a logical consequence of

Bill believes Socks killed Cockrobin?

Clearly, we can not. The reason is evident. We have placed no limitations at all on how the sets of H-interpretations assigned to intensional attitude predicates are to be related. This is rather like failing to place conditions on truth value assignments that make them “normal” with respect to the truth functional connectives. “Somehow” configurations of interpretations of intensional attitude predicates must be constrained by properties of the objects of these attitudes. To show “just how” is to provide a “theory of meaning” for intensional sentences.

There are basically two ways to proceed. One way is to enrich the concept of L_1 -interpretation in such a way that limitations on how sub-sets of $\llbracket[H, L_1]\rrbracket$ are assigned to intensional attitude predicates are built-in to the concept of interpretation. The other way is to leave the concept of L_1 -interpretation relatively weak and allow the meaning of intensional concepts to be further constrained by the laws of intensional theories. Following the second line, one might (at most) regard the concept of L_1 -interpretation provided here as a preliminary step toward an interesting theory of meaning.

Returning to our initial question [1.1.], is there anything interesting that can be said about the expressive power of intensional languages without saying more about a theory of meaning for such languages?

4.3. Intensional theories

Intensional theories are simply sets of L_i -sentences, T_i [4.3.2.], with some interesting distinguished sub-sets [4.3.1.]. Models for intensional theories [4.3.3.] are described and indeterminacy of intensional concepts considered [4.3.4.].

4.3.1. Partial intensional theories

It is useful to distinguish three parts of full intensional theories T_i [4.3.2.]: an attributed language theory T_{LA} [4.3.1.1.], a purely intensional theory T_A [4.3.1.2.], and a purely descriptive theory T_D [4.3.1.3.].

4.3.1.1. Attributed language theory: T_{LA}

T_{LA} is a set of FOS sentences characterizing the syntax of L_A . In the case that L_A is an FOS, it is apparent what these sentences must like. Their models must have the set-theoretic structure characteristic of the syntax of FOS. T_{LA} will also require that the token relation be a homeomorphism between $\text{concat}_{\text{token}}$ and a fragment of concat_A .

4.3.1.2. Purely intensional theory: T_A

T_A is the “purely intensional” part of T_i . It characterizes the structure required of the entities that are models for intensional attitude predicates.

An example of a plausible T_A is the purely qualitative fragment of Jeffrey decision theory (the Jeffrey-Bolker axioms) (Richard, 1965) — more precisely an FOS axiomatization of this theory slightly modified to accommodate the present model theoretic conception of the objects of the intensional attitudes. This theory deals with the intensional attitudes:

x believes a is at least as likely as b = $\text{more_likely}(x, a, b)$

x weakly prefers a to b = $\text{pref}(x, a, b)$.

Recalling that intensional objects (a and b) are *sets* of interpretations, two requirements of this theory can be rendered as:

A) If $b \subseteq a$ then $\text{more_likely}(x, a, b)$.

B) If $\text{more_likely}(x, a, b)$ & $\text{more_likely}(x, b, c)$ then $\text{more_likely}(x, a, c)$

To see how such a theory might reproduce plausible inferences about beliefs, note that belief simpliciter is rendered in this theory as:

C) $\text{believe}(x, a)$ iff $\text{more_likely}(x, a, \text{that}('P \vee \neg P'))$.

Now note that

D) $\text{that}('P(a)) \subseteq \text{that}(' \forall x P(x)')$.

Thus, using A), B), C) and D), we may infer

$\text{believe}(x, \text{that}('P(a)'))$

from

$\text{believe}(x, \text{that}(' \forall x P(x)'))$

Transitivity is also required of the pref relation:

If $\text{pref}(x, a, b)$ & $\text{pref}(x, b, c)$ then $\text{pref}(x, a, c)$

but no plausible conditions connecting set-theoretic properties of a and b with pref (analogous to A) above) are readily apparent. This suggests that interesting inferences involving pref alone are not likely to be found.

4.3.1.3. Purely descriptive theory: T_D

T_D is the “purely descriptive” part of T_I . It is what the observer holding T_I believes about the situations in question that can be expressed in the purely descriptive vocabulary.

4.3.2. Full intensional theories: T_I

Clearly, no plausible T_I can be just the union (conjunction) of T_{LA} , T_A and T_D . Nor can it be any purely set-theoretic (truth functional)

combination of them. There has to be some quantificational link among the components.

T_I must be require some kind of connection between (some of) the sentence tokens whose intensional abstractions fill the intensional object places in T_A and the predicates appearing in T_D . Crudely, the attribution of intensional attitudes must have some “descriptive import”.

How should this work? The full intensional theory T_I may contain sentences describing linguistic actions [4.3.2.1.] and psycho-physical laws [4.3.2.2.]. However, holistic theories [4.3.2.3.] may have descriptive import without containing such sentences.

4.3.2.1. Linguistic actions

First, consider “linguistic actions” like asserting, questioning, commanding, etc. Within the present framework, it seems natural to regard these as *manifested by* “descriptive” or “observable” relations between non-linguistic individuals and sentence tokens. But, these descriptive relations are connected by T_I to attributions of intensional attitudes. That is, Hans shouting ‘Tur schliessen!’ (a relation between non-theoretical individual Hans and a disturbance in the ambient atmosphere – a token for the sentence type “Tur schliessen!” and also a nontheoretical individual) counts as Hans commanding that the door be shut only in models where certain intensional relations are also attributed to Hans, ‘Tur schliessen’ and perhaps other sentence tokens as well.

Thus, in T_I one might expect to find sentences like:

$$\text{command}(x, \text{that}('s_A')) \text{ iff } \exists(y) [\text{token}(y, 's_A') \ \& \ D(x,y) \ \& \dots]$$

where $D(x,y)$ is some purely descriptive relation and ‘...’ indicates more conditions, either descriptive or intensional.

4.3.2.2. Psycho-physical laws

What about other, non-linguistic, actions? Intuitively, the obvious tack here is to suppose that T_I contains “psycho-physical laws”. That is, T_I requires that some configurations of intensional attitude attributions entail the “truth” of some of the sentence tokens appearing as objects in these attitudes. For example, if T_A is Jeffrey decision theory then for

some sentences s among the sentences of L_A it is plausible to suppose T_1 contains something roughly like:

$$\text{pref}(x, \text{that}('s_A'), \text{that}('¬s_A')) \ \& \ D(x, \dots) \ \& \ \text{trans}('s_A', 's_D') \Rightarrow s_D.$$

That is, under certain descriptive conditions described by ' $D(x, \dots)$ ' x 's preferring that (s_A) to that $(¬s_A)$ entails s_D when ' s_D ' is a translation of ' s_A ' – e.g. when s_D describes something that x can do in circumstances $D(x, \dots)$.

Similarly, one might expect that for some perception predicates like “sees” laws of the following form might appear:

$$s_D \ \& \ \text{I}('s_D', \dots) \ \& \ D(x, \dots) \ \& \ \text{trans}('s_A', 's_D') \rightarrow \text{sees}(x, \text{that}('s_A'))$$

That is, under certain descriptive conditions described by ' $D(x, \dots)$ ' and for certain kinds of sentences described by $\text{I}('s_D', \dots)$, whenever s_D (is true), x sees that s_D . A “causal” theory of perception might be formulated in this way.

4.3.2.3. Holistic theories

Having considered the possibility that T_1 might contain psycho-physical (and physio-psychological) laws to clarify our conception of the apparatus permitted in L_1 , we may consider not the possibility that T_1 can have “descriptive import” without sentences of these forms. That is, T_1 might contain no sentences that had purely descriptive or purely intensional sentences connected to others as consequents in universally quantified implications. Roughly, there are no sentences in T_1 that might count (even as conditional, partial) definitions of intensional predicates in terms of descriptive (or conversely).

This kind of holism is commonplace in theories from physical science. In such theories various theoretical concepts are so tightly interwoven with each other and with non-theoretical concepts that only in a few, very special models of the theory can one make inferences from fully non-theoretical sentences to fully theoretical (and conversely). Nevertheless, such theories do have descriptive, non-theoretical import. That is, they serve to characterize an non-trivial class of non-theoretical models.

4.3.3. Models for intensional theories

We consider theoretical [4.3.3.1.] and non-theoretical [4.3.3.2.] models for intensional theories T_1 .

4.3.3.1. Theoretical models

Recalling [E-IV-6], interpretations of L_1 have the form:

$$i_1 = \langle k, i_{D'}, i_{LA'}, i_{LD'}, i_{s'}, f_{QN'}^P, f\{\cdot\}', f^{trans}, f^{token}, f^{concat}_{token}, f^A \rangle$$

The set of all such interpretations – relative to a fixed ur-domains H , and K of non-theoretical and theoretical individuals ($H \subseteq K$) is $\mathbb{I}[H, K, L_1]$. Each set of L_1 -sentences T_1 – an L_1 -theory – determines of sub-set of $\mathbb{I}[H, K, L_1]$, $M[T_1]$. The set of all sub-sets of T_1 that can be determined in this way is $M[L_1]$.

4.3.3.2. Non-theoretical models

Each i_1 in $\mathbb{I}[H, K, L_1]$ corresponds to exactly one member of $\mathbb{I}[H, L_D]$ via a functor Ram such that

$$Ram(i_1) = \langle h, i_D \rangle$$

where $h = k \cap H$ and k and i_D are respectively the first and second members of i_1 . Intuitively, Ram just wipes out everything but the first and second members of i_1 .

Extending Ram to operate on sets, we note that each L_1 -theory, T_1 , determines a sub-set of $\mathbb{I}[H, L_D]$, $\overline{Ram}(M[T_1])$. This we call ‘the descriptive content’ of T_1 . The “empirical claim” of T_1 is that all L_D -descriptions of observed behavior – L_1 -descriptions of behavioral data – are to be found in $\overline{Ram}(M[T_1])$.

4.3.4. Indeterminacy of intensional concepts

The question of indeterminacy of intensional concepts is considered generally [4.3.4.1.] and specifically with respect to traslation [4.3.4.2.].

4.3.4.1. General

The question of whether some specific description of putative behavioral data – some specific member of $\mathbb{I}[H, L_D]$, i_D – is in the content of T_I is essentially this. Is there *some* theoretical augmentation of i_D , i_I that is in $M[T_I]$? Except in very special cases, when the answer to this question is affirmative, there will be multiple theoretical augmentations of i_D to models for T_I . That is, the intensional theoretical concepts required to demonstrate that i_D is in the content of T_I will not be uniquely determined. More intuitively, there may be a variety of ways to impute linguistic behavior and intensional attitudes to members of \mathbf{h} that satisfy the laws of the intensional theory T_I . This may be so even though the theory T_I is non-trivial – in the sense that $\overline{\text{Ram}}(M[T_I])$ is a proper sub-set of $\mathbb{I}[H, L_D]$.

This kind of indeterminacy of theoretical concepts is common in theories from the physical sciences. Indeed, it remains even when these theories are strengthened by conditions -- so-called ‘constraints’ – that operate across different models for the theory. Thus, there is every reason to expect that intensional theories will exhibit the same kind of indeterminacy.

4.3.4.2. Translation

Indeterminacy of attributions of “meaning” to attributed language is one aspect of the indeterminacy of intensional concepts has received considerable attention within the framework of somewhat different formulations of the issues at hand (Quine 1960).

Intuitively, we may regard the triple

$$\langle f^{\text{trans}}, i_D, i_* \rangle$$

as a meta-linguistic “translation manual” (in the Quinean sense) between the observer’s descriptive language L_D and the language L_A which he attributes to some of the individuals he observes. At least we may make this intuitive identification in $M[T_{LA}]$ – those models for the descriptive-linguistic part of the language L_I in which interpretation of the symbol-type predicates of the attributed language have the formal properties of an FOS.

In the absence of further restriction on the models of interest, it is clear that there will be a multiplicity of possible translation manuals. Further restriction on the models is provided by intensional theories T_1 can not be counted on to completely eliminate this. There will still be a multiplicity of translation manual triples intensional augmentations of an i_D that are in $\mathbf{M}[T_1]$. That is, there will generally be a multiplicity of translation manuals compatible with the behavioral data.

Some features of this multiplicity are worth noting. First, there may be multiple possibilities for the i_x associated with some fixed i_D . Clearly, our intensional theory of L_D -described, H-behavior will allow for different instances of this behavior, i. e. different i_D 's. It could be the case that each of these i_D 's had associated with it (in $\mathbf{M}[T_1]$) exactly one corresponding i_x . In this case we would say that the theory T_1 uniquely determined the interpretation of the attributed language. In the case that there were multiple i_x 's associated with the same i_D we would say that T_1 countenanced an "indeterminacy of translation". This appears to be the kind of *semantic* translation indeterminacy discussed by Quine (196).

There is, however, a further possibility for *syntactic* translation indeterminacy that becomes explicit in this formulation. For a fixed $\langle i_D, i_x \rangle$, there may be multiple possibilities for interpreting 'trans'. Whether there are depends (in part) on how strong a notion of "syntactic translation" we build into the interpretation of 'trans'. Intuitively, this indeterminacy appears to be identifiable as that commonly encountered (even by true bilinguals) in rendering text of one language into that of another.

It should also be noted that some semantic translation pairs might be compatible only with a null-set interpretation of 'trans'. That is, on some acceptable semantic "translations" there might be no way to identify sentences as having the same meaning.

V

5. Comparison of theories

Our question is roughly this. Are there any descriptive model classes that can be characterized by an intensional theory that can not be characterized by a non-intensional theory? More precisely, are there any

descriptive model classes that can be characterized by an intensional theory than can not be characterized by a theory using only non-intensional theoretical concepts?

There are at least two interesting ways to make this question precise. One way is to take the descriptive language L_D and ur-domain H to be fixed; the other is to consider all possible descriptive languages and ur-domains.

First, consider the case of a fixed L_D and H . Here the question is:

Is it the case that: Given L_D and H , for all intensional theoretical augmentations of L_D , L_I , and all L_T -theories T_I , there is some non-intensional theoretical augmentation of L_D , L_T , and L_T -theory T_T such that

$$\overline{\text{Ram}}(M[T_I]) = \overline{\text{Ram}}(M[T_T]) ?$$

Intuitively, we have settled on the kind of behavior to be theorized about by fixing L_D and H . We simply want to know whether there is anything we can say about this kind of behavior using intensional concepts that we could not say using non-intensional, theoretical concepts.

Next, consider the more sweeping question: is there any kind of behavior that demands intensional concepts for its characterization?

Is it the case that: For all L_D and H , and for all intensional theoretical augmentations of L_D , L_I , and all L_T -theories, T_I , there is some non-intensional theoretical augmentation of L_D , L_T , and L_T -theory such that

$$\overline{\text{Ram}}(M[T_I]) = \overline{\text{Ram}}(M[T_T]) ?$$

I confess that, at this point, I have no idea how to answer either of these questions. Supposing you conjecture that the answer to the second question is negative, the natural strategy is to try to produce a counter example. But, even at the intuitive level, it's not clear to me what kind of use of an intensional language might provide counter examples. Some kinds of potential counter examples would clearly be unconvincing – e. g. those that depended on things like the cardinality of domains and arity of predicates. Should one be able to produce them, reformulating the question to rule them out would appear to be in order.

6. Notes

[N-1]: Use of single quotes in the author's meta-language will be governed by the usual conventions. Meta-linguistic names used to describe the formal languages (L_T, L_D, L_A) and their component parts will *not* be enclosed in single quotes unless the meta-linguistic name is mentioned, rather than used.

[N-2]: Here and in what follows, 'SET(A, B)' denotes the set of all functions from set A to set B. 'POT(X)' denotes the power set of X; $X^0 = X$. 'h' denotes the set of all j-tuples formed from members of h.

REFERENCES

Balzer, W., Moulines, C. U. and Sneed, J. *An Architectonic for Science: The Structuralist Program*. D. Reidel, Dordrecht, 1987. Print.

Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980. Print.

- - -. *Inquiries into Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Print.

Jeffrey, R. *The Logic of Decision*. New York: McGraw-Hill, 1965. Print.

Quine, Willard V. O. *Word and Object*. New York: Wiley, 1960. Print.

Ramsey, Frank P. "Theories". *The Foundations of Mathematics*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co. Patterson, 1960. Print.

A TRANSFORMATION OF CRITICAL RATIONALISM*

UNA TRANSFORMACIÓN DEL RACIONALISMO CRÍTICO

MAKOTO KOGAWARA

Kitasato University College of Liberal Arts and Sciences, Japan. discufilo@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 10 DE MARZO DE 2011 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

Popper entiende la racionalidad en términos de nuestra actitud intelectual. Nuestra racionalidad (o razonabilidad) no es una facultad ni un don intelectual. No es algo dado a un individuo, de acuerdo con él. Es una actitud que hemos adquirido de nuestra relación intelectual con otros. Popper no usa "racionalismo" como un término filosófico que significa intelectualismo en oposición a empirismo.

El artículo muestra claramente que Popper entiende el racionalismo no como la grandeza de la razón, sino como la comprensión de uno del límite de la razón. Sin embargo, surge una pregunta; ¿qué tan bien ha comprendido tal racionalista el límite de su propio racionalismo? ¿Cómo debemos entender este límite? Popper afirma que un racionalista ha notado el límite del racionalismo al prever el carácter auto-destructivo del racionalismo comprensivo. A fin de hacer más comprensible su afirmación tenemos que explicar el racionalismo comprensivo que Popper apprehendió.

Popper understands the rationality in terms of our intellectual attitude. Our rationality (or reasonableness) is neither a faculty nor an intellectual gift. It is not something given to an individual, according to him. It is an attitude that we have acquired from our intellectual intercourse with others. Popper does not use "rationalism" as a philosophical term that means intellectualism in opposition to empiricism.

This paper clearly shows that Popper understands rationalism not as the almightiness of reason, but as one's realization of the limit of reason. However, there arises a question; how has such a rationalist realized the limit of his own rationalism? How we should understand this limit? Popper asserts that a rationalist has noticed the limit of rationalism by envisaging the self-defeating character of the comprehensive rationalism. In order to make more understandable his assertion, we must at first explain the comprehensive rationalism apprehended by Popper.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Racionalismo crítico, irracionalistss, justificacionismo, no justificacionismo, Popper.

Critical rationalism, irrationalists, justificationism, nonjustificationism, Popper.

* This paper is a revised version of my original paper "A Fundamental Problem of Rationalism" published at first in the *Journal of the Faculty of Law, economics and literature of Kagoshima University* 1998, pp. 53-69, and its translation to Slovene: "Temeljni problem racionalizma". In: *Casopis za Kritiko Znanosti*, let 25, 1997, st. 186-187, pp. 139-150.

1. A collapse of the comprehensive rationalism

Popper understands the rationality in terms of our intellectual attitude. Our rationality (or reasonableness) is neither a faculty nor an intellectual gift. It is not something given to an individual, according to him. It is rather a social attitude that we have acquired from our intellectual intercourse with others. A rationalist tries to solve as many problems as possible not by an appeal to emotions or passions or violence, but by an appeal to argument and experience. Popper does not use “rationalism” as a traditional philosophical term in the sense of continental intellectualism opposing to British empiricism. It rather includes both empiricism and intellectualism because in Popper’s sense it makes use of both experience and intellect. Popper explains his rationalism in the following way.

We could then say that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that *‘I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth’* (Popper 1966 225).

He continues to say:

What I shall call the ‘true rationalism’ is the rationalism of Socrates. It is the awareness of one’s limitations, the intellectual modesty of those who know how often they err, and how much they depend on others even for this knowledge. It is the realization that we must not expect too much from reason; that argument rarely settles a question, although it is the only means for learning - not to see clearly, but to see more clearly than before. (227)

This passage clearly shows that Popper understands rationalism not as the almightiness of reason, but as one’s realization of the limit of reason. However, there arises questions; How has such a rationalist realized the limit of his own rationalism? How we should understand this limit?

Popper asserts that a rationalist has noticed the limit of rationalism by envisaging the self-defeating character of the comprehensive rationalism. In order to make more understandable his assertion, we must firstly get to the point of his argument of the comprehensive

rationalism depicted by him. According to him, this type of rationalism claims to satisfy the requirement: A rationalist is “not prepared to accept anything that cannot be defended by means of argument or experience” (230). But just on this point Popper raises a question: Can this rationalism itself be supported or defended “by means of argument or experience”?

He puts in a question the validity of self-application of the principle of the comprehensive rationalism.

Popper asserts that the comprehensive rationalism couldn't be defended by argument. It is impossible to justify it by its own requirement. I will try to explain Popper's conclusion below.

When confronted with the problem of self-application of the comprehensive rationalism, we cannot certainly accept the argument which supports it unless we have already accepted it. Only if we have beforehand accepted its requirement, we can accept the argument supporting it. Therefore it is undeniably meaningless to argue for an adoption of the comprehensive rationalism in the presence of those who have already accepted its principle.

On the other hand, if one has not already accepted its requirement, then one cannot accept any arguments or those of a certain kind. Therefore it is useless to present arguments. Those who do not admit any value of argument in general, will not pay any attention to the argument as such, even worse to those of the comprehensive rationalism.

The comprehensive rationalists cannot defend themselves against the irrationalists who despise arguments. Since the requirement of the comprehensive rationalists is inconsistent in its self-application, it prohibits them to accept their own rationalism precisely according to their own principle.

Hence the comprehensive rationalists are compelled to discard their own rationalism by the force of arguments. This is very paradoxical and defeats the comprehensive rationalism completely.

Where can we find the causes of this paradoxical situation? Popper points that the comprehensive rationalist presupposes an extraordinary assumption. That is to say, the comprehensive rationalist requires that no assumption should be accepted without argument.

This requirement amounts to the presupposition that we should argue without any assumption, and also to the presupposition that we can proceed on this way and lead to significant results. Simply speaking, this requirement is itself very audacious and indeed colossal. But can we argue without any assumption?

It is obvious that we always presuppose the language, logic and what not. The requirement of the comprehensive rationalism is in fact a kind of *contradictio in adjecto*. Without saying, the argument itself is not anything other than the logical deduction from some assumptions. If we attempt to prove these assumptions, we cannot fail to introduce new assumptions containing the previous assumptions as their consequences, insofar as we try to evade the logical circulation. Otherwise it will inevitably lead to an infinite regression.

How can we solve this difficulty? Surely the comprehensive rationalism cannot settle it. Popper has already concluded, as we have seen, that it is impossible to justify the comprehensive rationalism according to its own requirement. Therefore he asserted:

Whoever adopts the rationalist attitude does so because he has adopted, consciously or unconsciously, some proposal, or decision, or belief, or behavior; an adoption which may be called 'irrational'. Whether this adoption is tentative or leads to a settled habit, we may describe it as an irrational *faith in reason*. (231)

Popper plainly admits that rationalism is based upon faith in reason and that this faith is in its turn irrational because it has no reason any more. He cannot deny a fact that rationalism cannot blow away its own irrational element. In other words, rationalism cannot be comprehensive. Popper thought that the comprehensive rationalism overlooked this important point. As a consequence, as soon as the irrationalists point out the limit of the comprehensive rationality by making use of argument, the comprehensive rationalism gets defeated by its own chosen weapon, argument.

2. Problematics of popper's critical rationalism

I suppose there are many people who doubt Popper's presumption that the irrationalists do use arguments. So it is good for me to make some remarks on the irrationalists depicted by Popper.

The irrationalism is, for Popper, a position that does not commit to any argument and even worse to logic. The irrationalists are entirely free to reject the argument in general or in particular, according to him. They use argument only if they think that it is useful or advantageous for them to do so, but if they do not think so then they refuse any argument. They make use of argument, for example, to combat against rationalists only insofar as the rationalists admit the importance of arguments and think indispensable. But they do refuse any argument provided that they are forced to discard at least one of their irrational positions by arguments themselves. The fact that they neither pay any respect for the argument nor take care a bit for logical contradictions makes them in fact irrationalists.

Popper's critical rationalism in its original form openly recognizes a fact that the rationalism cannot be based upon reason, and at the same time a fact that "the fundamental rationalist attitude is based upon an irrational decision, or upon faith in reason.

Popper thinks that we are free to choose either the critical rationalism or the irrationalism. In addition to this, he considers this choice as a moral us to adopt the critical rationalism and to reject the irrationalism. His argument was simple. He compared in details the consequences resulting from an adoption of irrationalism with the ones resulting from an adoption of critical rationalism, and showed many evils of the irrationalism and equally many merits of critical rationalism. On the ground of these comparisons he recommended us to adopt critical rationalism.

This argument seems me to persuade nobody except those who have already accepted rationalism and are prepared to listen to arguments. Only those people who have in advance the same faith in reason as Popper can accept his argument. His argument is not able to persuade irrationalists to listen to his argument because they have different faith. As a result, Popper cannot justify his own critical rationalism, just as the comprehensive rationalism cannot justify its own rationalism by its own arguments. Popper's critical rationalism is fideistic or decisionistic in its character.

Although Popper is very frank and candid in recognizing the limit of his critical rationalism, it is clear that he cannot prohibit others to adopt different faith from his faith in reason. Popper cannot criticize them on

the reason that they adopt other positions than his. He cannot help admitting their freedom of choice, even their adoption of irrationalism. There possibly appears a world of relativism.

3. Nonjustificational critical rationalism

To tell the truth, it was noticed in 1960s that there was a principal difficulty precisely in the kernel of Popper's critical rationalism. It was W. W. Bartley, a student of Popper, who made this difficulty open to our eyes and made an audacious attempt to eliminate it completely. In the following I will try to show briefly the outline of his attempt.

Bartley thought that Popper made unnecessarily a "minimum concession to irrationalism" (232), because of his outspoken recognition that an argumentative justification of critical rationalism is obviously impossible. But Bartley also thought that Popper's analysis was not based upon the exact analysis of the situation that brought about this difficulty. He clearly envisaged a kind of confusion in Popper's analysis. According to Bartley, Popper's misunderstanding of the situation consists in his unwarrantable identification of the rationality with the justifiability. Hence Popper could not see another possibility of the rationality which originates from a natural expansion of his own falsificationism.

Before going to a further exposition of Bartley's argument, it is convenient to introduce a new term, justificationism. It is a name for the position that equates rationality with justifiability. In this perspective Popper's critical rationalism is a miscarried version of justificationism. Bartley thought that all the difficulty lies in justificationism.

It is not difficult to see that justificationism leads to an invincible predicament. In order to justify a position, we need a justificational reason, but this reason in its turn requires further a new justificational reason which gives a new justificational reason to that reason. Therefore there arises logically an infinite regression of justification. We can read a following passage in the *Outlines of Pyrrhonism*.

...the man who says that something true exists will not be believed without proof, on account of the controversy; and if he wishes to offer proof, he will be disbelieved if he acknowledges that his proof is false, whereas if he declares

that his proof is true he becomes involved in circular reasoning and will be required to show proof of the real truth of his proof, and another proof of that proof, and so on ad infinitum ... (Sextus Empiricus, 1933-1949: 205).

Second predicament is this. If reason A is based upon reason B but B is justified by A, then there is a vicious circle of justification. Descartes once said in his *Meditations*:

It is of course quite true that we must believe in the existence of God because it is a doctrine of Holy Scripture, and conversely, that we must believe Holy Scripture it comes from God. (Descartes 1984 3)

Third predicament is this. An arbitrary interruption, i.e., suddenly breaking off of justification cannot provide any justification. In this case, nobody will admit that the positions or statements in question have been justified because the justificationism always demands to give further justificational reasons. As an example of an arbitrary interruption I may show a passage from Walter Lippmann: "And if you ask why the test of evidence is preferable to any other, there is no answer unless you are willing to use the test in order to test it" (Lippmann 1922 123).

It is rather well known that H. Albert, a German critical rationalist called this predicament the Muenchhausen Trilemma. Bartley thought that Popper's critical rationalism is a result of an arbitrary interruption (breaking off) of justification of the rationalism. Popper unconsciously presupposed that the rationalism requires justification but at the same time he clearly took an insight of its logical impossibility. This impossibility compelled him to make a "*minimum concession to irrationalism which I [Popper] have termed 'critical rationalism'*" (Popper 1966 232).

However, there is another way to come out of this predicament. If a justificational procedure inevitably leads to the Muenchhausen Trilemma, then there is a possibility to ascribe the cause of this predicament to the justificationism itself. Although justificationists firmly believe in the feasibility of justification, it is simply impossible to execute this procedure to its end because of its logical impossibility (Trilemma). But this error was commonly committed both in the rationalism and in the comprehensive rationalism. The justifiability was mistakenly confused with the rationality itself. As soon as Bartley

envisaged this point, he proposed to discard all the justificational elements from the rationalism, especially from critical rationalism. But how did he accomplish it? After having blown away the justificational elements, what does there remain?

He introduced an idea of the nonjustificational criticism on the basis of the sharp distinction between the justification and the criticism.

In order to explain his idea it is good firstly to take up a case where this distinction disappears. What does happen in such a case? Suppose that A criticizes B's assertion. A's criticism of it necessarily invites B to ask the reason why A criticizes B. Further, we may safely suppose that B is permitted to criticize A's reason. But B's criticism in its turn invites A to ask the reason on which B criticized A's reason.

They will go on criticizing each other unless they make a compromise or get a mutual consensus. Rather, it is hopeless for them to stop giving criticism each other, since they strongly want to prove rightness of their own position by a justificational procedure. Their mutual criticism easily leads them to confront the Muenchhausen Trilemma of the infinite regression, vicious circle and interruption of the justification, since they are, consciously or unconsciously, under the sway of justificationism.

Suppose they reached a stage where neither A nor B can justify his own criticism, that is, neither can present a further justificational reason of his own criticism. If the one blames the other for the lack of a reason to justify his criticism, the other will behave himself in the same way. This constitutes the so-called *tu quoque* argument.

This situation might lead them to adopt relativism on their mutual insight that both sides cannot justify their own final reason; namely, neither can do anything other than a breakingoff of justification. This means that a person who started off as a rationalist ends up as an irrationalist just through his own "rational" way of thinking. I think that this finally leads to the struggle of Gods in the sense of Max Weber, a famous German sociologist.

Weber argued in his *Wissenschaft als Beruf (Learning as Calling)* that each one has his own value (system of values or order of values) and at the same time he cannot give a justificational reason to his own value

and therefore he cannot fail to believe intellectually absurdity i.e., unjustifiable reason. He supports his position on Tertullianus's famous sentence: *credo quia absurdum* (I believe it because of its absurdity). He asserted that this situation can lead to the struggle of Gods (each one's final value), in a simple word, religious wars. I think we should realize that justificationism might bring about a dreadful disaster as one of its consequences.

Now, it is high time to explain the idea of nonjustificational criticism in terms of the logical relationship of statements. Statements are vehicles of assertions, opinions, positions, views, theories, and so on. Each statement is in some logical relation to one another. For example, the statement that snow is white is not compatible with the statement that snow is black at the same time and place. If the one is true, then its negation is false. They constitute always some kinds of logical relation. Sometimes we can easily find the incompatible relations between statements. Bartley thought that the criticism largely consists of pointing out the incompatible relation between statements (in the world 3).

In this type of criticism it does not matter who, well known or unknown, criticizes statements or theories, though the names of successful critics are indexes by which we are in thanks able to remember the incompatibility relationships. In this concept of criticism it is also not a matter which side of incompatible relation is correct. Saying again, the nonjustificational criticism is for Bartley no other than mere pointing out of the incompatible relation between statements.

Here we should notice that it is very easy in principle to point out for any statement a statement that stands in incompatible relation to that statement. The simplest way to do this is to make a denial of the statement in question.

Therefore there appears no natural end of this nonjustificational criticism. This means that every statement is in principle criticizable. No statement can be exempt from criticism. There is no statement which stands on the firm and immovable ground that nobody can find a means to revise by means of criticism.

On the contrary, justificationists believe that there must be a privileged and uncriticizable statement upon which a justified intellectual edifice should be built up. They do not realize that the so-called uncriticizable

foundation for justification is no other than an illusion, just as the Archimedian fulcrum of the lever by which, it is said, Archimedes considered himself to move the earth.

However, once the nonjustificational criticism has been separated from the justificationism, we can safely discard the latter without being intellectually injured. Of course, in our critical discussion we sometimes put a stop in our mutual criticism because we think that we have gotten a consensus or a realization that there is no utility in continuing our discussion because of insufficiency of our time and money. This does not mean that we have acquired a final base which can give a justificational basis to our position. Our stopping point is always tentative and open to criticism.

There remains us an idea of nonjustificational criticism. An abandonment of justificationism leads neither to Trilemma, nor to decisionistic relativism because everything is open to criticism. On the other hand, we can go on discussing any problem, statement or position by using nonjustificational criticism because there is no natural end in our pointing out of the incompatibility relation between statements.

There is no space for justificationistic relativism that mocks the idea of the mutual criticism. Instead of relativism, the nonjustificational criticism gives rise to critical pluralism that encourages the mutual criticism as a driving force for the growth of knowledge. It is a good tool for searching truths. Therefore Bartley recommended us to discard the justificationism completely and to salvage the idea of nonjustificational criticism. Now we can see more clearly two kinds of rationality than before.

RATIONALITY	
Justifiability	should be discarded (nonjustificational)
Criticizability	should be kept on

Now let's remember Popper's "minimum concession to irrationalism." What does it look alike in our newly acquired perspective of nonjustificationism? We can retrospectively envisage that the impossibility of the justification of the critical rationalism led Popper to his concession. However, after the justificationism has been completely abandoned, how does our problem situation look alike?

We can say safely, Popper's concession is unnecessary because the justificationism is only an illusion and every statement is criticizable. Our choice does not lie in the alternative between the comprehensive rationalism and the critical rationalism, but in the alternative between the justificationism and the nonjustificationism. In Popper's original argument these two kinds of choice were mixed and interfused.

However, we should not forget a fact that Popper rightly apprehended the rationality as the critical attitude.

Also I think it is my duty to remind you of a fact that Popper does not base his falsificationism upon an uncriticizable adoption of basic statements in his *Logik der Forschung (The Logic of Scientific Discovery)*. In his falsificationism theories and basic statements are in principle mutually criticizable, so there is no fixed and immovable foundation to support a justificationistic tendency. To support my assertion I may quote a passage from *The Logic of Scientific Discovery*.

Every test of a theory, whether resulting in its corroboration or falsification, must stop at some basic statement or other which we *decide to accept*. If we do not come to any decision, and do not accept some basic statement or other, then the test will have led nowhere. But considered from a logical point of view, the situation is never such that it compels us to stop at this particular basic statement rather than at that, or else give up the test altogether. For any basic statement can again in its turn be subjected to tests, using as a touchstone any of the basic statements which can be deduced from it with the help of some theory, either the one under test, or another. This procedure has no natural end. Thus if the test is to lead us anywhere, nothing remains but to stop at some point or other and say that we are satisfied, for the time being. (Popper 1959 104)

Therefore I think that Bartley's version of critical rationalism is only a natural expansion or clarification of Popper's nonjustificational falsificationism (fallibilism). It seems to me that the brutality and severity of his wartime might have produced his decisionistic tendency in *The Open Society and its Enemies*, which was written during the World War II.

Let's return to the main line of my argument and sum up shortly the reasons why we should discard the justificationism. First it cannot

justify itself despite its own requirement that the reasonable position should be justified, while the nonjustificationism does not have such a requirement. Secondly the justificational procedure is not feasible because of its inevitability of the logical predicament such as Trilemma. Thirdly to throw the justificationism into the discard brings about no harm to our critical discussion and rather contributes to its advancement. The nonjustificational critical rationalism can open a new horizon where the growth of knowledge is able to be facilitated.

Once the justificationism has been discarded thoroughly, the problem whether critical rationalism can be justified disappears completely. Since every statement or position is criticizable and tentative, we are in principle qualified to criticize those who made different choice than Popper's. "Credo quia absurdum" is not a final word.

Now the problem has shifted to the new problem whether the nonjustificational critical rationalism survives severe criticism (examination). But this problem is still an open question, to my knowledge. Insofar as it is not refuted, we will be able to hold it.

4. Upward rationality

Instead of examining the academic problem whether the nonjustificational critical rationalism has success or failure, here it is good for us to depict its image in our ordinary life. By working on this task we may hope to contribute to a better understanding of the nonjustificational critical rationalism.

In our daily life we often use unconsciously an invalid inference, i.e., a fallacy of affirming the consequent. Suppose that someone said that he could deduce from his premises some prophecies and that those prophecies were successful therefore his own premises are valid or correct or justified. This type of arguments is clearly invalid. Why do people sometimes use such invalid arguments?

I guess that they are under the strong sway of justificationism, in other words, that they are compelled unconsciously to justify their position even using an invalid inference. Justificationism compels them to apotheosize the rightness of their premises absolutely because it always asks for affirmative evidences in order to justify their own positions. This way of thinking is very neurotic. In order to reform

their positions, there seems to be no room for them other than to throw away their premises as a whole. They do not know that there is another way of thinking.

On the contrary, the idea of nonjustificational criticism rests in reality on a model of falsificationism. An empirical falsification usually proceeds from the falsity of the consequences (for example, a failure of a prediction) to the falsity of the premises - a set of theories and initial conditions. This idea originally rests on the logical principle of the retransmissibility of falsity. Without saying, this is a correct way of thinking.

This principle is expandable to the nonempirical fields of knowledge or to the normative fields. We may understand the falsifiability as part of the criticizability. If consequences are criticizable then the premises are also criticizable insofar as the logical deduction is valid. If we find some errors in the consequences, we may infer that there must be at least one error in the premises. By this way we can have a chance to improve our premises one by one. This process proceeds from the consequences (bottom) to the presuppositions in upward way.

Here let's remember that the premises constitute the foundation from which one can begin to justify the consequences. A logical deduction is a kind of justification. If presuppositions are true, valid, empirical, highly provable, reliable and so on, then the consequences must have also the same qualities. The logical deduction transmits the qualities of the assumptions (or foundations) to their consequences. This is a downward rationalization (justification) or simply a downward rationality. However, this type of rationality is indeed problematic and even erroneous.

For if the foundation is wrong, then some consequences are right and some are wrong. For example, if whale is fish (wrong premise) then we can in a logically correct way deduce a consequence that whale has fin (right consequence) on one hand and also a consequence that whale has gill (wrong consequence) on other hand. Downward rationalization (justificationism) cannot warrant the rightness of the consequences unless the foundations (premises) are right. But whenever one tries to prove the rightness of the foundations (premises) in a justificationistic way, one cannot fail to be involved in the Trilemma, as we have seen. The downward rationality cannot exclude errors.

On the contrary, the falsifiability or criticizability shows clearly a quality of the upward rationality. It proceeds only from the invalidity (falsity) of the consequences (bottom) to the invalidity (falsity) of the premises (or foundations), not vice versa. Its aim is to remove the deficiencies. According to the upward rationality it is in fact rational to criticize the foundation which justificationism supposes to be privileged and immune from any criticism.

I believe we can more explicitly comprehend the difference between the downward rationality and the upward rationality in the context of our ordinary administrative or political context. Take an example. In our daily life we sometimes encounter the troubles or insufficiencies or evils brought about by a certain regulation. Of course we do criticize that regulation by referring to those troubles or insufficiencies or evils.

But against our criticism the bureaucratic authorities usually mention some laws that can give a justification to that regulation. And when we point out the problematic effects (consequences) of such laws, they try to justify these laws by appealing to the majority of the parliament.

The authorities in most cases try to justify the concrete execution by an appeal to the upper enactment and try to close their eyes to the erroneous effects. Consequently, they are inclined to avoid a careful examination of the concrete effects which an execution of policies might have brought about. They are also inclined to refrain from amending the laws to which social evils should be ascribed. For they only seek to acquire the justificational affirmative evidence as justificationists and do not know that there is another way of thinking other than downward rationality. This is a disaster that justificationism brings about.

The authorities and bureaucrats are largely under the sway of the downward rationality and love a reductionistic way of thinking. And if the downward rationality is firmly believed to be the one and only rationality in our world, as justificationists sometimes assert, then it is extremely difficult for almost all people to emancipate themselves from the harmful justificationism intending to avoid a careful examination of the concrete effects of policies. Even worse they are inclined to consider criticism as irrational act rightly from their own viewpoint of justificationistic rationality because it has a tendency to permit only affirmative evidences. They presuppose that it is simply irrational and at open defiance to point out the errors and to criticize the authorities.

However, in the perspective of the nonjustificational critical rationalism it is an illusionary reductionistic way of thinking itself that is irrational and should be accused of. If we remember that the one and only rationality is the upward rationality, we can safely say that it is indeed rational to point out the errors and to criticize the upper authorities in question. Of course the reason on which citizens or common people rely in their acts of criticizing the consequences that a regulation brought about is itself neither ultimate nor exempt from criticism. Therefore there are a lot of possibilities that the criticizing citizens are themselves erroneous. There is no privileged final reason (scaffolding) anywhere. It is simply rational to eliminate the errors and evils directly. It is the upward rationality that truly activates our political sphere.

When we comprehend Popper's critical rationalism from the viewpoint of nonjustificationism, it is plain that it greatly facilitates not only our civil and political activities but also our scientific activities of which I could not speak at all. In my opinion the nonjustificational critical rationalism embodies one of the most important and basic values in our civilization which has been historically cultivated in the West.

REFERENCES

Descartes. "Meditations on First Philosophy". *The Philosophical Writings of Descartes*. Trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, volume 2. Cambridge: University Press, 1984. 3. Print.

Lippmann, W. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922. 123. Print.

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper and Row, 1954. 104. Print.

- - -. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul. Fifth edition, (first edition: 1945), vol. 2, 1966. 225. Print.

Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism*, translated by R. G. Bury, London: William Heinemann LTD, New York: G.P. Putnam's Sons, Loeb Classical Library, book II, 85, 1939-1949. 205. Print.

DE LA REFERENCIA DE LOS TÉRMINOS Y ENUNCIADOS A LA REFERENCIA DE LAS TEORÍAS: NOVEDAD DE LA PROPUESTA SNEEDENA

*FROM THE REFERENCE OF TERMS AND STATEMENTS TO THE REFERENCE OF THEORIES:
THE NOVELTY OF SNEED'S VIEW*

JUAN MANUEL JARAMILLO U.
Universidad del Valle, Colombia. jaramillo.juanmanuel@gmail.com

RECIBIDO EL 7 DE MARZO DE 2011 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

El objeto de este artículo, es realizar una presentación general del problema de los términos teóricos y de algunos de los problemas causados, por lo que Hempel llamó "el requisito de especificación lingüístico", así como la insuficiencia de sus principales soluciones en el marco de lo que se conoce como la filosofía estándar, tradicional y heredada de la ciencia, destacando de manera especial la solución dada por Ramsey y la manera como Sneed la reconstruye al parafrasearla en términos modelísticos e introducirle cambios sustantivos. Como consecuencia de estas modificaciones, conocidas como la "aserción empírica", que acompaña la teoría (enunciado Ramsey-Sneed), me interesa mostrar el tránsito desde, una preocupación filosófica por el referente de los términos o enunciados, a un interés por el referente de las teorías, diferenciando lo que sería su referente inmediato, a saber, las aplicaciones intencionales o modelos de datos, de su referente mediato, los sistemas empíricos que las aplicaciones intencionales, (modelos de datos) como una subclase de los modelos potenciales parciales representan, tanto en teorías aisladas, como en redes teóricas, lo que, para este último caso, supone proponer una nuevo tipo de "aserción empírica".

This paper intends to do a general presentation of the problem of theoretical terms and some of the problems caused by what Hempel called "requisite of linguistic specification" as well as the insufficiency of his main solutions in the framework of the received view or standard philosophy of science, giving special attention to Ramsey's solution and the way Sneed reworks it by paraphrasing it in modelistic terms and introducing substantive changes. As a result of these modifications, known as the "empirical assertion", that come with the theory (the Ramsey-Sneed assertion), I try to show the change from a philosophical worry for the referent of terms or statements, to an interest for the referent of theories, distinguishing what it would be their immediate referent, namely the intensional applications or data models from their mediate referent, the empirical systems that the intensional applications (data models) represent as a subclass of the potential models, both in isolated theories and in theoretical nets, what requires to propose a new kind of "empirical assertion".

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Aserción empírica, enunciado Ramsey-Sneed, estructuralismo, red teórica, términos teóricos.

Empirical assertion, Ramsey-Sneed assertion, Structuralism, Theoretical net, Theoretical terms.

1. El problema de los términos teóricos. Principales soluciones

Con el abandono de la concepción enunciativista o lingüística de la teoría y la aparición de la concepción semántica o modelo-teórica de las mismas, el clásico problema de los términos teóricos y los filosóficos (ontosemánticos)¹ a él ligados asumen un tratamiento por completo diferente. La identificación de las teorías con clases de modelos y no con clases de enunciados hace que el lenguaje, que hasta entonces había jugado un papel protagónico, se vea desplazado, sin desconocer su importancia en la determinación de los modelos², pues como lo expresan Balzer, Moulines y Sneed (1987), no se trata de:

negar que el lenguaje es una parte importante de toda teoría. Pero creemos [...] que en el estudio de la estructura y el desarrollo de la ciencia empírica el lenguaje no tiene un gran papel que jugar. Esta creencia se refleja en nuestro(s) concepto(s) de teoría empírica que no contendrá un lenguaje como una parte explícita. (Balzer Moulines Sneed 1987 17)

Se trata de un nuevo giro que, podría denominarse “modelístico” o “semántico” que, sumado al “giro socio-histórico-pragmático” de Kuhn, va a proporcionar una forma nueva y diferente de identificación de las teorías y de la explicación de su desarrollo, sin renunciar, como sí lo hace Kuhn, al empleo de instrumentos formales, o semi-formales para el análisis e identificación de las teorías.

El llamado “giro lingüístico” que con diversas formas se produce en el siglo XX, permite caracterizar las diversas tendencias de la reflexión filosófica durante este período (positivismo y empirismo lógicos, filosofía analítica, filosofía del lenguaje, pragmatismo, hermenéutica, entre otros), va a incidir decisivamente en la filosofía de la ciencia y, en particular, en la manera como ésta, en sus albores como disciplina profesional, caracterizó las teorías. Como lo ha destacado Stegmüller, “una de

¹ Uso la expresión “ontosemántica” introducida por C. U. Moulines en el *III Encuentro Iberoamericano sobre Metateoría Estructural* U. de Granada, 2002. Para referirse a una disciplina filosófica en la que, los problemas ontológicos, epistemológicos y semánticos metodológicamente están profundamente imbricados como Frege ya lo había advertido, lo que lo convierte en un precursor *avant la lettre* de esta naciente disciplina filosófica, a la que habría que añadir la pragmática si nos atenemos al *dictum* del segundo Wittgenstein, que “*el significado de una palabra es su uso en lenguaje*”.

² Debe aclararse que, en este enfoque y, en particular en el estructuralismo metateórico de Sneed, Balzer, Stegmüller, Moulines y otros, afirmar que son los modelos los que identifican la teoría no significa que la teoría sea sólo una clase de modelos ni que la clase de modelos sea lo único esencial que haya que conocer de una teoría (cf. Moulines 1985).

las ideas más fundamentales de la lógica y de la metamatemáticas modernas es la de que las teorías son determinados sistemas o clases de enunciados" (Stegmüller 1983 (1973)), de suerte que los análisis metateóricos "se concentrarán en el estudio de las relaciones de deducción lógica que existen entre los elementos de esa clase" (18). En esta concepción, el problema de los términos va a desempeñar un papel importante en el siglo XX, pero sobre todo en su segunda mitad, ya que, a partir de la década de los años 50s (con excepciones como la de Ramsey quien en los años 30s se ocupó *avant la lettre* del problema de los términos teóricos) cuando los positivistas y empiristas lógicos se dan a la tarea de proporcionar un criterio de significación empírica a los términos teóricos, e.e., a aquellos términos del vocabulario de la teoría que, en su opinión, no dicen relación "directa" a objetos o propiedades de objetos, en función de términos observacionales que por referirse a objetos o propiedades de objetos accesibles a la experiencia "directa", suponían, no ofrecían ningún problema .

La dificultad se presenta — como lo destacó Hempel (1958) —, cuando nos preguntamos por qué la ciencia recurre a este tipo de entidades hipotéticas o teóricas, que en apariencia no se refieren a fenómenos de observación directa, sino a presuntas entidades, acontecimientos y atributos que no podemos observar directamente en modo alguno. Su respuesta es que, sin ellos no se hubieran llevado a cabo los mayores avances en la sistematización científica, como es la posibilidad de explicar hechos y generalizaciones empíricas de forma estrictamente universal o estadística que, expresen conexiones regulares entre fenómenos directamente observables, o la realización de predicciones y retrodicciones sobre fenómenos directamente observables. Sin embargo, si el propósito de tales términos era establecer conexiones definidas entre fenómenos observables,

ellos — como también apostilla Hempel — pueden ser prescindibles, puesto que cualquier cadena de leyes y enunciados interpretativos que establecieran tales conexiones, debería ser reemplazable por una ley que directamente vinculara antecedentes observacionales a consecuencias observacionales. (Hempel 1958 49)

Fue así, como la filosofía de la ciencia se dio a la tarea de proporcionar un significado empírico a los términos teóricos mediante su definición explícita y completa como lo hizo Bridgman (1946), o por la vía de

los enunciados reductivos que sólo proporcionaban un significado empírico parcial e incompleto de los términos como ya lo había sugerido Carnap (1935-1936), a propósito de los términos disposicionales. No obstante, todos estos intentos resultaron infructuosos. En el caso del operacionalismo bridgmaniano, las operaciones presuponían teorías como Popper (1963) supo advertirlo y, adicionalmente, cada operación constituía una nueva definición y, por tanto, no estábamos hablando de un *mismo* concepto. En el caso Carnap, este abandona en 1956 los enunciados reductivos cuando se presentan resultados negativos como consecuencia de factores perturbadores no especificados en detalle. Sin embargo, el que pudiesen darse diversas definiciones parciales de un mismo término – como lo anotó el mismo Hempel (1958) – ofrecía claras ventajas heurísticas, al dejar abierta la posibilidad de introducir nuevos enunciados reductivos que permitan nuevas relaciones interpretativas entre términos teóricos y observacionales. Pero como también lo había anotado en 1952, ningún término teórico se introduce (como pensaba Carnap), mediante cadenas de definición o reducción basadas en observables, e.e, mediante procedimientos analíticos que les asigna un significado a cada término, así sea éste, un significado parcial, pues ellos hacen parte de una teoría que, como un todo, recibe una interpretación empírica global y no término a término. De esta manera, las reglas semánticas (como es el caso de las reglas de correspondencia) pasaron a convertirse en reglas semánticas de interpretación para las teorías como un todo, dando origen a una versión semántica más general como consecuencia de los anteriores trabajos de Tarski (1923-1938) recogidos en (1956).

A lo anterior, se suma la teoría de la “carga teórica de la observación”, que llevará a que la idea de un “lenguaje puramente observacional” sea abandonada. No es cierto, dirá Hanson (1958), que Tycho y Kepler vean los mismo y lo interpreten distinto, pues desde el principio, en la visión, las teorías y las interpretaciones están allí. De esto se podría concluir (algo que es una trivialidad), que todos los términos de las teorías son teóricos, por cuanto todos están “impregnados” de teoría. El problema, como lo advirtió Ryle (1956), es que algunos de ellos “cargan el equipaje” de una teoría específica, mientras que otros no llevan nada de esa teoría, de ahí que sea necesario especificar respecto a qué teoría un término está “cargado teóricamente”, como lo hacen Achinstein (1968) y Hempel (1973), entre otros. Adicionalmente, la misma noción de “término observacional”, y los criterios de observabilidad fueron objeto de severas objeciones como las de Putnam (1962), al indicar que, en

muchos casos, términos observacionales se refieren a cosas inobservables indicando que no existe una clara demarcación entre lo observacional y lo teórico. En teorías avanzadas – como dirán algunos años después Balzer, Moulines y Sneed (1987) –, *no* habrá conceptos observacionales *en lo absoluto* – al menos si tomamos “observacional” en un sentido más filosófico de no involucrar ninguna teoría– y “puede mostrarse que ninguno de los conceptos de una teoría avanzada, puede ser definido [así sea parcialmente] en términos de conceptos observacionales” (Balzer Moulines and Sneed 1987 48).

van Fraassen (1980) destacará que la dicotomía, términos teóricos/ términos observacionales, es un error categorial, debido a que, mientras los términos/conceptos son teóricos, e.e, introducidos para la construcción de teorías, los entes (no los términos) son observables/ inobservables.

En particular, Hempel (1973), en su análisis de lo que él denominó la “concepción empirista estándar”, hace un duro cuestionamiento a lo que llamó el “*requisito de especificación lingüística explícita*” del significado de las expresiones teóricas, tanto en los casos de definiciones explícitas de los términos ³, como en el de las interpretaciones parciales de las teorías vía reglas de correspondencia. Este requisito lingüístico – piensa Hempel– hace que los postulados o leyes resulten ser *verdades por estipulación* y, en consecuencia, las teorías, como conjunto de enunciados, *verdades a priori*, algo que, a todas luces es incompatible con una noción de teoría empírica.

Retomando la tesis de Hanson, rechaza la existencia de un lenguaje observacional neutro, al que observadores científicos, debidamente entrenados, son capaces de aplicar, “sobre la base de la observación directa”, términos que un lego no sería capaz de aplicar del mismo modo, de suerte que el uso de los términos observacionales hay que relativizarlo a las personas, indicando que “el término *t* es un predicado observacional para la persona *p*”, con lo cual se pierde el carácter público e intersubjetivo de la evidencia cuando se ponen a prueba las teorías. Hempel propone hablar de términos de un *vocabulario previamente disponible* y no de términos observacionales.

³ C. Hempel, se refiere a la errónea interpretación que M. Schlick hace de *Die Grundlagen der Geometrie (Fundamentos de geometría)* de D. Hilbert, al afirmar que para este matemático los axiomas eran “definiciones implícitas” de los conceptos primitivos, algo que no se encuentra en los escritos de Hilbert.

Moulines (1985), hace una crítica a la autocrítica de Hempel (1973), al mostrar que, lo que el autor hace es fundamentalmente tres cosas:

- i) substituir la idea epistemológica de “observabilidad”, por la “precedencia” o “preteoricidad”, sin abandonar la distinción teórico/observacional con todo lo que esto implica,
- ii) no establecer un criterio preciso para diferenciar los principios internos (axiomas o leyes) de la teoría, de los “principios puente”, al menos como relación interteórica y,
- iii) declarar que, no existe el problema de los términos teóricos, pues, según Hempel, este problema descansa en una presuposición equivocada, a saber, el requisito de *especificación lingüística explícito*, algo que Moulines está dispuesto a aceptar.

Para Moulines (1985), el problema de los términos teóricos tiene que ver con la determinación de su extensión. Para su solución, como un problema existente que con sentido, recurre a la noción de *T*-teoricidad que Sneed (1971) había propuesto, y cuyo desarrollo y reformulaciones posteriores expone Balzer (1996).

Sneed (1971) recurre al concepto de “*mensurabilidad T-dependiente*”, para formular su concepto de *teoricidad*⁴ de la siguiente manera:

(D_i) La función f_i es *mensurable de una manera T-dependiente* si y sólo si existe algún individuo $x \in D_i$, tal que la exposición existente de la *i*-ésima aplicación de la teoría *T* no contiene ninguna descripción de un método de medición $f_i(x)$ que no presuponga que alguna aplicación de *T* es exitosa (*successfull*); f_i es *mensurable de una manera T-independiente* syss. ella no es mensurable de una manera *T-dependiente*.
(Sneed 1971 31)

Aquí, como lo anota Stegmüller (1983) interpretando a Sneed, el individuo “*x*” del dominio de individuos de la *i*-ésima aplicación de *T*, es, a su vez, un argumento lícito de f_i , tal que la descripción del método para determinar el valor $f_i(x)$ en cada exposición existente de T_i (teoría

⁴ Sneed se refiere a la *teoricidad* de funciones o magnitudes de una teoría cuantitativa (la física matemática) y no a la *teoricidad* de términos/conceptos cualitativos.

específica en la que aparece la función f_j), se basa en el supuesto que existe un j tal que T_j es válida, e.e., que $x_i \in T_j$ para un $j \neq i$. Llama la atención que Sneed utilice el calificativo de “exitosa” (“*successful*”) y no “verdadera” (“*true*”) lo que lo colocaría en el bando de los instrumentalistas.

No obstante, Sneed (1971) propone, además, un criterio general de teoriedad que formula en los siguientes términos:

(D₂) La función f es *teórica con respecto a T* [T -teórica] si y sólo si no existe ninguna aplicación i de T en la que f_i es T -dependiente; f es *no-teórica con respecto a T* si y sólo si existe al menos una aplicación i de T en la que f_i es T -independiente (33).

Lo que dice este criterio general de teoriedad es que una función o magnitud f es *teórica con respecto a T* o T -teórica, si y sólo si, todos los procedimientos de determinación (medición para el caso de magnitudes) disponibles presuponen la teoría T , es decir son modelos de la teoría T ; la función o magnitud f es *no-teórica respecto de T*, e.e, T -no-teórica, si y sólo si, existe *al menos* un procedimiento de determinación o medición disponible que no presuponga la teoría T .

Con estas definiciones condicionales los problemas inherentes a la distinción semántica absoluta *teórico/no teórico*, y a la distinción epistemológica *observacional/no-observacional* desaparecen. Ahora se trata de diferenciar, con base en un criterio eminentemente pragmático, los conceptos que son específicos de la teoría (los T -teóricos) cuya determinación *sólo* puede establecerse asumiendo la teoría T , de los que provienen de afuera y que no obstante, aparecen en T , su determinación se hace apelando a teorías “subyacentes” a T , pero diferentes de T .

En apariencia, la definición sneedeana de teoriedad entraña una circularidad, debido a que, si una cierta magnitud f_i es *teórica con respecto a T* (T -teórica), ella sólo se podría medir en su aplicación a un sistema empírico si suponemos que T es exitosa (*successful*) en algún otro sistema que funciona con procedimientos análogos de medición para dicha magnitud, lo que equivaldría a afirmar que una teoría T que sólo tuviera conceptos teóricos sólo podría ser contrastada si, de antemano, supiéramos que es correcta, lo que constituye una circularidad. No obstante, Sneed resuelve este *cul de sag*, al establecer que su definición guarda una relación estrecha con el enunciado de Ramsey como solución

del problema de los términos teóricos, cuya estrategia consiste en “eliminar” los términos teóricos mediante su sustitución, en una teoría determinada, por variables predicativas cuantificadas existencialmente, de tal manera que, la resultante (la teoría sustituta Ramsey T^R , libre de los términos teóricos), resultó ser funcionalmente equivalente a la teoría original T , e.e, tener la misma capacidad prognóstica. Ramsey, además de proponer una solución al problema de los términos teóricos, evita con ella discusiones filosóficas sobre los supuestos ónticos y ontológicos de las teorías, que llevaron a que Hempel (1958) expresara:

asegurar que los términos de una teoría dada tienen referencia factual, que las entidades a las que se pretenden referirse *existen* en realidad, es equivalente a afirmar que lo que la teoría nos dice es *verdadero*; y esto a su vez equivale a afirmar la teoría (Hempel, 1958: 84)⁵,

o la defensa de tesis anti-metafísicas como la de Carnap (1966), para quien “cuestiones ontológicas habituales”, son pseudo-cuestiones sin sentido. Para este autor las preguntas metafísicas se resuelven apelando a afirmaciones semánticas sobre la verdad en metalenguaje. De ese modo, cuestiones sobre los supuestos ontológicos del lenguaje observacional, L_O siempre pueden sustituirse por afirmaciones metateóricas de verdad, de suerte que la afirmación que, un suceso espacio-temporal observable es *real* (existe), puede transformarse en el enunciado metateórico: “El enunciado en L_O ‘el suceso espacio-temporal observable’ es verdadero”. De esta manera el problema acerca de la realidad que tanto había preocupado a la metafísica (y que aún continúa preocupándola) se “elimina” al dejar de utilizar la expresión “real” (“existe”). Claro está que, estas reflexiones metafísicas u ontológicas por lo general no se refieren a la existencia de entidades o sucesos particulares, sino a la realidad o existencia de entidades o sucesos en general (el célebre problema de los universales), de suerte que la pregunta no es, si una determinada nube de electrones que se desplaza en el trayecto L en el instante t es real, sino si en general existen los electrones. En estos casos, aunque Carnap considera que la pregunta es equívoca. Sin embargo, se podría responder de manera precisa, teniendo en cuenta teorías interpretadas específicas, debido a que, la solución se logra apelando al metalenguaje, pero tomando en consideración cada término en el lenguaje L_T de una teoría o subteoría determinada.

⁵ Cursivas agregadas por el autor.

La solución ramseyana del problema de los términos teóricos, guarda similitud con el procedimiento russelliano de descripciones definidas complementado por un procedimiento de descripciones indefinidas, pues, aunque en ambos procedimientos se habla de un objeto o persona que no conocemos directamente (*knowledgeby acquaintance*), pero que podemos identificar mediante una descripción (*knowledgeby description*), en el primer caso, el objeto de referencia está unívocamente determinado, en el segundo esto no sucede.

2. El enunciado Ramsey y el enunciado Ramsey-Sneed

Sneed, siguiendo el enfoque de Suppes, para la identificación de las teorías empíricas mediante la definición de un predicado teórico-conjuntista, se plantea el problema de la aplicación empírica de las teorías empíricas, específicamente de la física matemática, ofreciendo una respuesta a la pregunta: “¿cómo hacer que una teoría que ha sido descrita matemáticamente se pueda aplicar empíricamente?”. De la respuesta a este interrogante, Suppes ya se había ocupado, sólo que en un contexto restringido de la teoría de la medición.

Una de las principales tesis de Sneed, como ya vimos, es que las teorías físicas no triviales no sólo contienen términos *T-teóricos*, sino también términos *T-no-teóricos*, de suerte que las aserciones que acompañan la teoría deben ser aserciones acerca de sistemas empíricos cuya representación se hace sin apelar a conceptos *T-teóricos*, pero se puede ampliar adicionándole adecuadas funciones *T-teóricas*, de modo que individualmente satisfaga las leyes, y conjuntamente las condiciones de ligadura. Lo que la aserción empírica dice es que una aplicación determinada “*z*” que pertenezca a las aplicaciones intencionales, *I* de un elemento teórico *T*, $Z \in I(T)$, puede ser extendida a un conjunto de modelos *M* de *T*, $M(T)$, donde $I(T)$, formalmente, es un subconjunto de los modelos potenciales parciales de T , $I(T) \subseteq M_p(T)$, estructuras que resultan de recortar los *T-teóricos* en los modelos potenciales de *T*, $M_p(T)$.

Sneed se ocupa del problema de los términos teóricos al estudiar lo que el denominó la “concepción tradicional” de la filosofía de ciencia en el Capítulo II de su libro de 1971. Allí, presenta esta concepción como aquella en la que todas las aserciones o hipótesis empíricas de las teorías físicas tienen la forma:

“*Q* es un *S*”

donde “ Q ” es un nombre o descripción definida y el predicado “es un S ” caracteriza una cierta estructura formal matemática. Evidentemente se trata de describir la noción tradicional de aserción o hipótesis empírica, pero parafraseada en términos modernos, e.e., teórico-conjuntistas. Para él, el problema es cómo comprobar la aserción “ Q es un S ”.

La dificultad se presenta si en la aserción empírica “ Q_i es un S ” (en una i -ésima aplicación determinada) tenemos que suponer que “ Q_j es un S ”, y si el conjunto de aplicaciones de S es infinito, caeríamos en un regreso infinito, y si finito, en un círculo vicioso. Conclusión: la aserción empírica “ Q es un S ”, no es una aserción empírica correcta. La única salida que queda (que es la propone Sneed), es reemplazar la aserción empírica de la forma “ Q es un S ”, por sus correspondientes sentencias Ramsey, donde se cuantifica existencialmente sobre los términos S -teóricos.

Inicialmente Sneed, (1971 47) propone, como representación de la aserción empírica un enunciado de la forma:

$$(\exists x)(x \in E \wedge x \in S),$$

donde “ x ” un modelo potencial y “ y ” un modelo potencial parcial que resulta de la expansión E de “ y ” mediante la adición en “ x ” de funciones S -teóricas y que, ese modelo potencial “ x ” es un S , e.e, es un modelo *actual* de S . Sin embargo, y luego de numerosas modificaciones de esta formulación inicial, propone una aserción empírica (enunciado Ramsey-Sneed propiamente dicho) aplicable no sólo a un elemento teórico T , sino a un conjunto de elementos teóricos, e.e, a una red teórica N de elementos teóricos T_1, \dots, T_n interconectados por la relación de especialización. En este último caso, los elementos teóricos especializados deben satisfacer, además de las restricciones generales propias del elemento teórico básico, las restricciones especiales propias de cada elemento teórico especializado, de suerte que, en este caso, la aserción empírica global correspondiente a la red teórica N es la conjunción de todas las aserciones particulares que corresponden a todos los elementos teóricos de dicha red.

Así, como en general para la comprensión de la noción de “aserción empírica”, es preciso diferenciar el llamado “contenido teórico” (Con_t) y el “contenido empírico” (Con) que se deriva del contenido teórico. Si nos atenemos a la noción estructuralista mínima de teoría, e.e, a la noción de “elemento teórico”, vemos que este está constituido por un núcleo K que expresa la parte matemático formal de la teoría, y las

aplicaciones intencionales I que, especificados en un lenguaje T -no-teórico, representan los sistemas empíricos a los que los usuarios de las teorías pretenden aplicar el núcleo K , e.e, los sistemas empíricos que, se supone, se rigen por las constricciones del núcleo K , básicamente leyes, condiciones de ligadura y vínculos. Todas estas constricciones juntas “presentan un efecto restrictivo conjunto” (Díez Moulines 1997 358), que se conoce como el “contenido teórico”, Con_t , del elemento teórico T . Utilizando una representación modelística como la que emplea el estructuralismo, podemos decir que el “contenido teórico”, Con_t , es entonces, un conjunto de conjuntos de M_p ($Con_t \subseteq Pot(M_p)$) cuyos elementos son conjuntos que satisfacen las condiciones de ligadura globales, las leyes de la teoría y los vínculos interteóricos globales. Su representación formal sería:

$$Con_t(K) =_{\text{def}} Pot(M) \cap GC \cap Pot(GL).$$

El contenido empírico, Con , es “contenido contrastacional de la teoría” que, en la versión estándar, tradicional o heredada equivale a las consecuencias empíricas (predicciones) de la teoría. Este contenido lo constituyen el conjunto de conjuntos de modelos potenciales parciales, $Pot(M_{pp})$, que resultan de recortar los componentes T -teóricos en el conjunto de conjunto de modelos potenciales, $Pot(M_p)$, que satisfacen las restricciones, e.e, que constituyen el Con_t . En términos formales tenemos:

$$Con =_{\text{def}} r(Con_t(K)),$$

donde “ r ”, es la función recorte aplicada al conjuntos de conjuntos de M_p , en este caso, un conjunto de conjunto de modelos M_p que satisfacen las restricciones del núcleo K . En otras palabras, la función “ r ” mapea conjuntos de conjuntos de M_p (conjuntos de combinaciones de M_p) en conjuntos de conjuntos de M_{pp} (combinaciones de M_{pp}). Esta función se aplica a M_p sueltos o, como en este caso, a conjuntos de conjuntos de M_p , $Pot(M_p)$, o a conjuntos de conjuntos de conjuntos de M_p , $Pot(M_p)$, a conjuntos de conjuntos ...de conjuntos de M_p . Así mismo, la función inversa “ r^{-1} ”, permite aumentar (extender) los M_{pp} con componentes T -teóricos de manera que satisfagan las restricciones. Cuando estas restricciones se satisfacen, podemos decir que el conjunto de aplicaciones intencionales I son modelos de T , e.e, el conjunto de aplicaciones intencionales I pertenece al contenido de K , $I \in Con(K)$, o lo que es equivalente, que los elementos del $Con(K)$ pueden describirse como combinaciones de M_{pp} que pueden ser “subsumidos” bajo núcleo K

del elemento teórico *T*. Conviene señalar que estas aplicaciones son siempre aplicaciones aproximadas, por tanto, es necesario distinguir las “aserciones empíricas *realistas*”, en las que se tiene en cuenta el “grado de aproximación” o “inexactitud” de las aplicaciones y, la “aserciones empíricas *idealizadas*” donde no se lo considera (cf. Balzer Moulines Sneed 1987 Ch. VII).

Aunque para el estructuralismo, las teorías se identifican con clases o conjuntos de modelos y no con clases o conjuntos de enunciados, esto no desconoce lo importante que es para las teorías científicas hacer enunciados que, como entidades lingüísticas, puedan ser verdaderos o falsos. Al respecto escribe Moulines:

Lo que el estructuralismo sostiene es que las teorías no son enunciados, pero son *usadas* para hacer enunciados, los cuales, por supuesto, tienen que ser comprobados. Los enunciados formulados por medio de teorías científicas son, intuitivamente hablando, de la siguiente clase: que un dominio dado de aplicaciones intencionales puede en realidad ser subsumido bajo los principios de la teoría (leyes, condiciones de ligadura (*constraints*) y vínculos. (Moulines 1996 9).

Esta forma intuitiva de hablar corresponde a la aserción empírica (enunciado Ramsey-Sneed), que acompaña la teoría. La aserción empírica no es idéntica a la teoría, sin embargo, mediante ella podemos derivativamente afirmar que la teoría es verdadera (o falsa), así esta, se identifique con una clase de modelos que *per se* no pueden ser verdaderos o falsos, debido a que, verdad y falsedad sólo son propiedades de los enunciados.

Aunque la aserción empírica que Sneed (1971) propone con sus múltiples modificaciones, guarda semejanza con el enunciado Ramsey es necesario advertir algunas diferencias.

Para empezar, algunas de las variables que en ella aparecen no representan conjuntos de términos (teóricos), sino conjuntos de modelos (estructuras conjuntistas), y en esto la propuesta modelística del enunciado Ramsey-Sneed constituye una modificación del enunciado Ramsey original. Adicionalmente, en el caso de Sneed, la aserción empírica que acompaña la teoría, al igual que la totalidad de aserciones empíricas de una red teórica, viene expresada por un único enunciado

indivisible que comprende diversas aplicaciones intencionales y no una única aplicación cósmica o, como en el caso de Ramsey: un enunciado por cada aplicación. Sumado a lo anterior, entre las diversas aplicaciones intencionales (=modelos potenciales parciales) existen determinados tipos de conexiones. Estas conexiones reducen considerablemente la clase de modelos potenciales parciales susceptibles de expandirse en modelos. A estas conexiones, Sneed las denomina “condiciones de ligadura” (*constraints*). La importancia de esta condición restrictiva radica en el hecho que, en el enunciado Ramsey originario no es posible establecer que el valor de una misma función teórica cuando el argumento de la función es el mismo en dos dominios distintos: $t_i(x) = t_j(x)$ si “ x ” pertenece a la intersección $D_i \cap D_j$ de los dominios de las aplicaciones i -ésima y j -ésima, respectivas⁶. Esta novedad introducida por Sneed en la aserción empírica fue destacada por Kuhn en el Congreso de Ontario (Canadá) en 1975 al afirmar: “junto con la noción correlacionada de aplicaciones, la de ligaduras constituye lo que yo considero es la innovación central del formalismo de Sneed” (Kuhn 1976 179). Finalmente, la última modificación que introduce Sneed al enunciado original de Ramsey, es la de diferenciar entre condiciones de ligadura generales y condiciones de ligadura especiales, estas últimas referidas a aquellas funciones (teóricas) que, aparecen en las leyes especiales válidas en determinadas aplicaciones.

Gädhe (1996), muestra algunas de las objeciones planteadas de lo que, para él, es “la concepción estándar” (“*Stándar view*”), de la aserción empírica de las redes teóricas, y su propuesta de lo que denomina “una versión refinada de la aserción empírica de las redes”, incluye el requisito de consistencia. Con su nueva propuesta, busca responder a quienes afirman que, diferentes aplicaciones de diferentes elementos teóricos especializados pueden ser descritos de diferentes maneras, incluso contradictoras en un momento dado de suerte que, aunque sus aplicaciones sean idénticas respecto de los términos no-teóricos, difieren al menos respecto de una de las funciones teóricas, dando origen a modelos distintos. Esta situación la resuelve Gädhe, apelando al requisito de consistencia, de suerte que el modelo resultante sea un solo modelo. Sin embargo, no hay que olvidar que una de las condiciones de la red teórica (al menos de la red teórica conectada), es que todos los modelos potenciales y parciales en elemento teórico básico, y en los diferentes elementos teóricos especializados de la red teórica son los

⁶ Este ejemplo es tomado de Stegmüller (1983), p. 112.

misimos. Así, si a las leyes fundamentales del elemento teórico básico se le añaden ciertas condiciones, e.e., si se suponemos por ejemplo que una aplicación particular z de un elemento teórico especializado T_i es un modelo de T_i , $z \in M(T_i)$, y $M_i(T_i)$ es una especialización de $M_o(T_o)$, $M_o(T_o) \supset M_i(T_i)$, entonces z también satisface las leyes fundamentales de T_o . Lo anterior es posible porque $M_o(T_o)$ y $M_i(T_i)$ hacen uso de los mismos conceptos (o funciones) básicos, tanto T -teóricos como T -no teóricos, e.e., comparten los mismos conceptos básicos.

Adicionalmente, el mismo Gähde (1996), al referirse a la función restricción, r , plantea una serie de consideraciones que me parecen pertinentes, y que tienen que ver con el tema, de los referentes empíricos de las teorías. En el caso del elemento teórico individual, por ejemplo, considera necesario tener en cuenta el trabajo de diferentes funciones recorte "r" (recorte de términos T -teóricos en modelos potenciales) cuando se trata de conjuntos de modelos potenciales, M_p , conjunto de conjuntos de modelos potenciales, $Pot(M_p)$, y conjunto de conjuntos de conjuntos de modelos potenciales, $Pot(Pot(M_p))$. En este caso, para la formulación de la aserción empírica es necesario tener en cuenta estas diversas funciones recorte, pues su aplicación produce varios tipos de modelos potenciales parciales, al igual que lo que sería una versión aproximativa (realista y no idealizada), de aserción empírica como la que se propone en *Architectonic* (1987 Ch VII), donde se requiere, el echar mano, de nociones topológicas de "uniformidad" y de "conjunto borroso".

3. El referente empírico de las teorías

Uno de los rasgos esenciales de las teorías empíricas, en contraste con las teorías formales, es que estas se construyen con miras a su aplicación empírica, de tal manera que en aquellas se supone que sus principios (hipótesis o leyes), son aplicables a eventos o fenómenos que son "externos" a ellos. Es en estos fenómenos externos donde los objetivos teóricos de explicación/predicción y prácticos de control y transformación se hacen posibles. A este dominio externo de fenómenos, el estructuralismo lo identifica con el "conjunto de aplicaciones intencionales", al que los usuarios de la teoría intentan aplicar su núcleo formal K .

Este conjunto de aplicaciones, referente inmediato de las teorías, no es algo dado, sino algo determinado conceptualmente. Sin embargo, no

todos los conceptos de la teoría T , se utilizan para su descripción, sino, como vimos atrás, aquellos que para su determinación no presuponen la aplicabilidad de las leyes de la teoría T , sino de otra teoría T' diferente de T . Si todos los conceptos básicos fuesen usados hablaríamos de “modelos potenciales” de la teoría T , pero si sólo los conceptos básicos T -no-teóricos, entonces hablamos de “modelos potenciales parciales” de la teoría T . En este caso el conjunto I es un subconjunto del conjunto de modelos potenciales parciales, $I \subseteq M_p$. Estos modelos parciales que son aplicaciones *representan* (hacen las veces de) el conjunto de sistemas empíricos, e.e, de eventos o acontecimientos que poseen una localización espacio-temporal.

W. Balzer (1982), siguiendo un camino distinto para la representación modelo-teórica de los sistemas empíricos, pero continuando la línea trazada por Suppes (1960) en su célebre escrito *Models of data* (*Modelos de datos*), plantea dos componentes para la representación: i) los sistemas intencionales *reales*, I , (que no hay que confundir con a las aplicaciones intencionales, I , de que hablan los estructuralistas), pues son aquellos sistemas (eventos, acontecimientos) empíricos que están por “fuera” de la teoría, por así decirlo, y que hacen parte del mundo “externo” de la teoría, y ii) el conjunto de *datos* que es todo aquello que recopilamos mediante observación, medición y experimento. Este conjunto de datos D , mediante una adecuada recopilación y sistematización, se pueden transforma en una *estructura o modelo de datos*, MD , que es una subestructura de un modelo potencial de la teoría, $M_p(T)$.

Moulines (2002), se refiere a algo análogo a Balzer (1982), y muestra como el científico para construir su mal llamada “ontología”, parte de una *situación experiencial*, SE , con el objeto de querer saber qué hay realmente detrás de esa situación, SE , y para ello, apela a expresiones del lenguaje común que designan propiedades como “caliente”, “dulce”, “marrón”, entre otros. Pero, como ese *corpus* es demasiado vago, el científico procede a establecer interacciones con sus “pares” y efectúa, de manera sistemática, manipulaciones de objetos de tamaño medio y construye una *base operacional*, BO , para SE , que finalmente se convierte en una *situación experiencial intersubjetivamente controlada*, $SEIC$, sin excluir la posibilidad que una misma o análoga BO pueda dar pie a diferentes $SEIC$ ’s. Estas $SEIC$, no son resultado de un acto heroico de un individuo, sino de una entidad colectiva que es un *grupo de científicos*, GC . La representación sistemática de los datos que proporciona la $SEIC$ por parte de GC , constituye el *modelo de datos* correspondiente a $SEIC$,

o simplemente, MD . Lo que GC tiene que mostrar es que ese MD que es una subestructura de los $M_p(T)$ es un $M(T)$, lo que corresponde a la aserción empírica (enunciado Ramsey-Sneed).

Situación similar expresa van Fraassen (1980) cuando, desde una posición marcadamente anti-realista que él denomina *empirismo constructivo*, plantea que, para la presentación de una teoría, es necesario especificar una familia de estructuras que son sus *modelos* (“modelos teóricos” los llama) y especificar ciertas partes de los modelos, las *subestructuras empíricas* o *modelos de datos*, como candidatos para la representación empírica de los fenómenos observables. Para él, la teoría es *empíricamente adecuada* — como dice Pérez Ransaz (1985) interpretando a van Fraassen (1980) — “si y sólo si existe un modelo de la teoría tal que todos los fenómenos observables son isomorfos a subestructuras de ese modelo” (Pérez 1985 9). Aunque existe cierta similitud con lo que hasta ahora hemos venido planteando, acerca del estructuralismo, sin embargo, existen notorias diferencias.

En el caso del estructuralismo, los modelos de datos, como subestructuras de los M_p , vienen descritos en términos de un vocabulario T -no teórico, en cambio, en van Fraassen, se apela a un lenguaje observacional de suerte que la relación fuerte de isomorfismo, que se hablaba anteriormente entre los fenómenos y las subestructuras empíricas de los modelos teóricos, es en tanto se trata de fenómenos observables, o como también las llama van Fraassen: “apariencias”. El problema es que, además de estar preso de la clásica distinción epistémica observable/no-observable, van Fraassen no precisa la noción de “observable” y esta — como él lo reconoce — termina siendo una noción antropomórfica (lo observable por nosotros *qua* organismos del mundo). En últimas, su “empirismo constructivo”, descansa en una vaga noción epistemológica de observación ampliamente discutida en la filosofía heredada de la ciencia. Como lo expresa Moulines refiriéndose a este autor:

Estas sub-estructuras empíricas representan nuestras observaciones empíricas y el contenido empírico de la teoría [*Con* (T)] consiste en la aserción [empírica] de que estas sub-estructuras pueden ser efectivamente *subsumidas* bajo un modelo completo de la teoría, determinado por las leyes. Dentro de este proceso de subsunción la teoría postula la existencia de entidades no observables puramente teóricas que, en su interacción (postuladas por las leyes de los modelos completos) con las entidades observables a las

cuales se refieren las sub-estructuras observables, explican los fenómenos que nosotros observamos". (Moulines *La Philosophie* 126)

De lo anterior se desprende que, para el estructuralismo el referente inmediato de la teoría son las aplicaciones intencionales I o, como en el caso de Balzer, los modelos de datos, MD , y su referente mediato los sistemas empíricos que las I o los MD representan. Haciendo una analogía con lo que la semántica (filosófica) plantea respecto del lenguaje, podemos decir que, así como los términos expresan conceptos que a su vez representan objetos o, como decía Frege, que es a través del sentido como una expresión (*v. g.*, un nombre propio) designa su referencia (*Bedeutung*), en este caso, podemos decir que, es a través de los modelos y, en este caso, de los M_{pp} (o MD), como una teoría representa su referencia. Sin embargo, cabe aclarar que, en el caso del lenguaje, las expresiones lingüísticas de una lengua (términos, palabras, frases, entre otros) son objetos reales, comparables con los objetos empíricos que ellos, a través de los conceptos, representan. En cambio, las teorías son, como lo precisa Moulines:

objetos *culturales* de una clase más bien *abstracta*, en el sentido de que no son espacio-temporalmente localizables a la manera como lo son los "objetos macroscópicos". Su estatus ontológico es similar al de esos otros objetos culturales como lenguajes (en el sentido de la *langue* de Saussure, no de la *parole*), sinfonías, programas computacionales y similares (Moulines *Structuralism* 3).

De nuevo es conveniente insistir, que cuando hablamos de lo designado por la teoría no nos referimos al dominio de esta como un conjunto puro y simple, sino, como un conjunto de conjuntos o un conjunto de conjuntos ...de conjuntos. El caso límite sería el de una sola teoría T_0 que, subsumiera todas las demás teorías dadas T_1, \dots, T_n , de suerte que todas estas teorías dadas T_1, \dots, T_n , serían subsumibles ontológicamente a T_0 , y los dominios de las diferentes teorías dadas quedarían reducidos a uno sólo, como históricamente ha sido la pretensión de las diferentes ciencias desde Aristóteles hasta nuestros días. Hasta ahora, a pesar del optimismo de las teorías de gran unificación (*GUT*), todo no ha pasado de ser un *wisfnful thinking* como dice Moulines (2002). Este sería el caso más extremo de reducción ontológica, aunque teorías como las *GUT*, lo enfocan también por el lado de la reducción nomológica.

Una de las características de las teorías empíricas, en contraste con las teorías formales, es que estas tienen como referencia mediata, una clase de referencia empírica que, suponemos, no es vacía y esta clase de referencia mediata es aquello en la que, la teoría empírica se pone a prueba de conformidad con prescripciones metodológicas, ya sea para verificarla o confirmarla (contexto justificacionista) o para falsarla (contexto antijustificacionista). Para Balzer:

La representación del mundo mediante los dos componentes *I* y *D* [el de los sistemas intencionales reales que no son teoría y los modelos de datos] presupone que existe una conexión entre los sistemas concretos y las estructuras “teóricas”. Sin este presupuesto no tiene ningún sentido hablar de ciencia empírica. Además se presupone que no sólo se da una relación, sino que esta relación finalmente impone a los sistemas intencionales [fenómenos, eventos, acontecimientos] la forma de los sistemas de datos. Con la ayuda de este presupuesto se puentea manifiestamente la mayor parte del camino que media entre realidad y estructuras teóricas. Pero sin semejante puente [...] no se puede representar la relación entre los modelos y sistemas reales o entre conceptos y objetos. (Balzer 1997 290)

Lo anterior prueba que, este “puente” intrateórico (diferente del “puente” interteórico de los vínculos interteóricos) entre los modelos y la “realidad”, se establece vía modelos de datos o aplicaciones intencionales, según lo queramos plantear, pero en cualquier forma, es a través de estos modelos o estructuras, como la intersección de leyes, condiciones de ligadura y vínculos se relaciona con el mundo exterior que está ahí desestructurado e independiente de los marcos conceptuales que llamamos teorías. Es la teoría la que impone el orden o estructuración de eso que está “ahí” para ser explicado y manipulado tecnológicamente. El gran reto para los científicos es probar que los modelos de datos, de datos relevantes para la teoría, enriquecidos con funciones *T*-teóricas, son realmente modelos de la teoría, e.e, pertenecen al contenido empírico de *T*. Aquí la palabra “contenido (empírico) del núcleo”, no hay que entenderla en el sentido en que la usan los lógicos, por ejemplo, Tarski y el mismo Popper. Aquí el sentido es inverso.

En suma sería un error categorial afirmar que, sin más que el referente de las teorías empíricas son los sistemas empíricos, sin diferenciar los referentes mediatos e inmediatos, algo que la concepción heredada

tenía claro respecto de la contrastación (verificación o falsación) de los enunciados legaliformes.

REFERENCIAS

Achinstein, P. "Observational terms". *Concepts of science. A philosophical analysis*, Ch. 5, 2ª. Ed. Hopkins. J. Baltimore, 1968. 330-354. Print.

---. "Theoretical terms". *Concepts of science. A philosophical analysis*, Ch. 5, 2ª. Ed. Hopkins. J. Baltimore, 1968. 355-381. Print.

Bartelborth, Th. "Scientific explanation". Balzer and Moulines, 1996, 23-43. Print.

Balzer, W. *Empirische theorien: theorien –strukturen– beispiele: die grundzüge der modernen wissenschaftstheorie*, Vieweg, Braunschweig. *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*. Trad. Balzer, W. Madrid: Alianza Universidad, 1982. Impreso.

---. "Theoretical terms: recent developments". *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*. Madrid: Alianza Universidad, 1996. 139-166. Impreso.

Balzer, W. and Moulines, C. U. *Structuralist theory of science. Focal issues, new results*. Berlín: Walter de Gruyter, 1996. Print.

Balzer, W., Moulines, C. U. and Sneed, J. D. *An architectonic for science. The structuralism program*. Dordrecht: Reidel, 1987. Print.

Brigdman, P. W. *The logical of modern physis*. New York: Mac Millán, 1946. Print.

---. "The natura of somme of oír physis conceptos". *British Journal for the Philosophy of Science 1*, 1951. Print.

Bunge, M. *Treatise on basic phiosophy. Vol. 1. Semantics I: sense and reference*. Dordrecht: Reidel Publishing Co. *Semantica I: sentido y referencia*. Trad. Mario Bunge. Barcelona: Gedisa, 1974. Impreso.

Carnap, R. "Testability and meaning I". *Philosophy of Science 3*, 1936. 416-471. Print.

"Testability and meaning II". *Philosophy of Science 4*, 1937. 1-40. Print.

---. "The methological character of theoretical concepts". *Minnessota studies in the philosophy of science*. Ed. Feigl, H. and Scriven, M. Minneapolis: Minnesota U. P. Print.

- - -. *Philosophica foundations for physics*. New York: Basic Books, 1966. Print.

Diederich, W. "Structuralism as developed within the model-theoretical approach in the philosophy of science". Balzer and Moulines, 1996. 15-21. Print.

Díez, J. A. "Measurement theory, procedimientos de medición fundamentales y semántica de conceptos métricos". *Agora*, 13, 1994. 73-91. Print.

- - -. "Introducción histórica a la teoría de la metrización II. Suppes y la teoría madura: representación y unidad". *Eudoxa: Series Filosóficas* 3. Madrid: UNEU, 1994. 31-71. Print.

Díez, J. A. y Moulines, C. U. *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Barcelona: Ariel, 1997. Impreso.

Echeverría, J. *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Barcelona: Barcanova, 1989. Impreso.

Gädhe, U. "Holism and the empirical claim of theory-nets". Balzer and Moulines, 1996. 167-190. Print.

Hanson, N. R. "Observation". *Patterns of discovery. An inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge: U. Cambridge Press, 1958. Print.

Hempel, C. *Fundamentals of concept formation in empirical science*. Chicago: U. Chicago Press, 1952. Print.

- - -. "The Theoretician's dilemma: a study in the logic of theory construction". *Minnesota studies in the philosophy of science II*. Eds. Feigl, Scriven and Maxwell. Minneapolis: Minnesota U. P., 1958. 37-97. Print.

- - -. "On the standard conception of scientific theories". *Minnesota studies in the philosophy of science*, Eds. Radner, M. and Winokour, S. Minneapolis: U. Minnesota P., 1970. Print.

- - -. "The Meaning of theoretical terms: a critique of the standard empirical construal". *Logic, methodology and philosophy of science* 4. Eds. Suppes, Henkin, Joja and Moisel. Amsterdam: Nort Holland, 1973. 367-378. Print.

Kuhn, Th. S. *The road since structure*. Illinois: Chicago U. P., 2000. Print.

Moulines, C. U. "Los términos teóricos y los principios puente. Una crítica de la (auto)crítica de Hempel". *Erkenntnis* 22, 1985. 97-117. Print.

---. "Theoretical Terms and Bridge Principles A Critique or Hempel's (Self-Criticism), *Erkenntnis* 22, 1985. 97-117. Print.

---. *Pluralidad y recursión*. Madrid: Alianza Universidad, 1991. Impreso.

---. "Structuralism: the basic ideas". Eds. Moulines and Balzer, 1996. 1-13. Print.

---. "Ontoepistemosemántica en perspectiva estructuralista (Versión preliminar)". Ponencia presentada en el III Encuentro Iberoamericano sobre Metateoría Estructural, celebrado en la U. de Granada, España, del 18-22 de marzo de 2002.

---. *La philosophie des sciences. L'invention d'une discipline*. Paris: Rue D'Ulm, 2006. Imprimées.

Nagel, E. *The Structure of science*. New York: Harcourt, 1961. Print.

Nagel, E., Suppes, P. and Tarski, A. *Logic, methodology and philosophy of science: proceedings of the 1960 International Congress*. Stanford: Stanford U. P., 1962. Print.

Olivé, L. y Pérez, R. *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: Siglo XXI, 2005. Impreso.

Popper, K. *Conjectures & refutations*. Londres: Routledge Kegan Paul, 1963. Print.

Putnam, H. "What theories are not". Eds. Nagel, Suppes and Tarski, 1962. 240-251. Print.

Ramsey, F. *The foundations of mathematics and other logical essays*. Londres: Kegan Paul, 1931. Print.

Ryle, G. *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge U. P., 1956. Print.

Sneed, J. D. *The logical structure of mathematical physics*. Dordrech: Reidel, 1971. Print.

Stegmüller, W. *Teoría y experiencia*. Barcelona: Ariel, 1979. Impreso.

---. *View of theories. A possible analogue of the Bourbaki programme in physical science*. Berlín: Springer Verlag. *La concepción estructuralista de las teorías*. Trad. Stegmüller, W. Madrid: Alianza, 1981. Impreso.

---. *Estructura y dinámica de teorías*. Barcelona: Ariel, 1983. Print.

Suppes, P. "A set independent axioms for extensive quantities". *Portugaliae Mathematica* 10. "Un conjunto de axiomas independientes para cantidades extensivas". *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*.

Trad. Suppes, P. Madrid: Alianza, 1988. 173-184. Impreso.

- - -. "Models of data". Eds. Nagel, E., Suppes, P. and Tarski. *Logic, methodology and philosophy of science: proceedings of the 1960 International Congress*. Stanford: Stanford U. P. *Estudios filosóficos y metodología de la ciencia*. Trad. "Modelos de datos". Suppes, P. Madrid: Alianza Universidad, 1988. 147-159. Print.

Tarski, A. *Logic, semantics, metamathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1956. Print.

van Fraassen, B. *The Scientific image*. Oxford: Oxford U. P., 1980. Print.

Zamora, J. P. "Contrastación, inferencialismo y juegos del lenguaje". Ponencia presentada en el *III Encuentro Iberoamericano sobre Metateoría Estructural*, celebrado en la U. de Granada, España, del 18-22 de marzo de 2002.

LA INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN EN EL DEBATE REALISMO / ANTIRREALISMO*

INFERENCE TO THE BEST EXPLANATION IN THE DEBATE REALISM/ANTIREALISM

LEONARDO CÁRDENAS CASTAÑEDA

Universidad de Caldas, Colombia.leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 5 DE ENERO DE 2011 Y APROBADO EL 31 DE MAYO DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

En el presente trabajo discuto la consistencia que el argumento de la inferencia a la mejor explicación (en adelante IME) ofrece al realismo, en particular al realismo científico. Mi trabajo está dividido en dos partes. En la primera, trataré de explicar las virtudes del realismo, relacionándolo con la IME. En otras palabras, expondré los argumentos de por qué la IME es importante para el realismo científico. Adicionalmente mencionaré algunas definiciones sobre teorías de la verdad para justificar cuál de ellas es la más afín al realismo en general; y me referiré a las diferencias que existen sobre los distintos niveles de realismo para mostrar que, por lo menos, uno de ellos puede ser compatible con una postura antirrealista, que en últimas es la que voy a defender. En la segunda, mostraré tres réplicas que se le pueden hacer a la IME si lo interpretamos como un razonamiento distintivo del realismo científico. El primer reparo es que los realistas científicos incurrir en un error categorial cuando hablan de términos observacionales y entidades teóricas; el segundo es que la IME constituye una petición de principio, siempre y cuando se use como un argumento realista; y la tercera objeción consiste en mostrar que la IME no es genuinamente un argumento exclusivo del realismo científico ya que puede ser compatible con posturas empiristas o instrumentalistas.

In this paper I try to discuss the consistency argument that the inference to the best explanation (hereafter IBE) offers to realism, in particular to scientific realism. My paper will be divided in two parts. In the first one, I try to explain the virtues of realism, relating it to IBE. In other words, I will discuss the arguments of why IBE is important for scientific realism. I also mention some definitions on theories of truth to justify which one is more akin to realism in general. In addition, I will focus on the differences of various levels of realism to show that, at least one of them may be compatible with an anti-realist position, which ultimately is what I defend. In the second part, I offer three replies that can be given to IBE if we interpret it as an argument typical of scientific realism. The first objection is that scientific realists make a category mistake when they talk about observation terms and theoretical entities, the second is that IBE turns out to be a *petitio principii*, provided it is realistic to use it as an argument, and the third objection is that IBE is not genuinely an argument exclusive of scientific realism, since it may also be compatible with empiricist or instrumentalist views.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Realismo, antirrealismo, inferencia a la mejor explicación, instrumentalismo.

Realism, anti-realism, inference to the best explanation, instrumentalism.

* Este artículo es el resultado del proyecto de investigación llevado a cabo en la Universidad de Caldas, titulado: *El debate realismo / antirrealismo en la filosofía de la ciencia*, avalado por el grupo de investigación *Tántalo* del Departamento de Filosofía y Letras de la misma universidad. Una versión previa de este trabajo además fue presentada en el marco del XVII Foro Nacional de Filosofía realizado en la Universidad de Caldas entre los días 15 - 18 de septiembre de 2009 y en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología organizado en la Universidad Tres de Febrero (Buenos Aires - Argentina) entre el 6 y el 9 de septiembre de 2010. Agradezco también los comentarios críticos y sugerencias de los profesores Germán Guerrero Pino (Universidad del Valle); Juan Manuel Jaramillo (Universidad del Valle - Universidad de Caldas); Rodolfo Gaeta (Universidad de Buenos Aires); y Valeriano Iranzo (Universitat de València).

LA IME Y EL REALISMO

Realismo y verdad

La dicotomía lenguaje–mundo, tiene una larga tradición en la historia de la filosofía, y una de las inquietudes que se desprende de allí es mostrar cómo el lenguaje es una herramienta útil para poder referirse al mundo de una manera satisfactoria. Es más, cuando se trata de realizar la relación entre lenguaje y mundo se ha hecho énfasis en uno de los dos cuernos, dejando de lado al otro elemento de la dicotomía. En otras palabras, buena parte de las, así llamadas, teorías de la verdad, no le hacen justicia de manera concluyente a ambos aspectos de la relación lenguaje–mundo.

Sólo por mencionar a las teorías más influyentes sobre la verdad cabe destacar a tres de ellas:

- i) *Verdad por coherencia*: esta teoría de la verdad consiste, en términos generales, en que la verdad se establece sólo cuando dos o más sistemas de creencias son coherentes entre sí; o cuando existen teorías que entre ellas mismas cumplan con el requisito de coherencia.
- ii) *Verdad pragmática*: esta teoría, a grandes rasgos sostiene que la verdad es asunto solo del consenso entre teorías y sujetos cognoscentes o epistémicos¹.
- iii) *Verdad por correspondencia*: la verdad consiste en la adecuación o correspondencia de nuestro lenguaje con la realidad, o los estados de cosas del mundo. La verdad es una cuestión de precisión en la representación.

Con esta rústica definición de las distintas modalidades de las teorías de la verdad, podemos sin embargo, percatarnos que sólo la última, la verdad por correspondencia, tiene en cuenta a ambos miembros de la dicotomía, mundo y lenguaje. Por eso, es que el atractivo de esta teoría

¹ Por ende, en el presente artículo, esta es la definición de verdad pragmática con la que discutiré. Obviamente existen otras propuestas de este corte de la noción de verdad, como la elaborada por C. S. Peirce (1978) -entre otros-, donde lo que importa es la *utilidad* dependiendo de los fines que nos proponemos con las teorías, y que ha sido desarrollada por neo-pragmatistas como W. Salmon (1990), H. Reichenbach (1990) y como veremos más adelante por B. van Fraassen (1996).

se basa precisamente en que, a simple vista, soluciona los problemas de las dos teorías rivales.

La dificultad del coherentismo y del pragmatismo consiste, simplemente, en que dejan de lado al mundo; y la principal virtud del correspondentismo es que procura elaborar un ajuste entre el mundo y el lenguaje para poder mostrar el grado de precisión entre los enunciados y los hechos. En otras palabras, los alcances del correspondentismo, superan las limitaciones de sus dos rivales. A partir de allí, entonces, se puede hablar de verdad teniendo como criterio a la correspondencia. Claro que cabe mencionar las críticas que Ilkka Niiniluoto (1987), por ejemplo, le hace a estas dos teorías de la verdad argumentando a favor del correspondentismo. El coherentismo, según Niiniluoto, incurre fácilmente en contradicciones, pues la verdad es solo cuestión de coherencia con el conjunto de un enunciado, dando lugar a que la supuesta coherencia se establezca a partir también de enunciados contradictorios. La dificultad que tiene el pragmatismo se basa en que, la verdad y el conocimiento se logra si se cumplen ciertas condiciones, entre las que cabe señalar a las circunstancias, los procedimientos, los posibles efectos. Es decir, uno de sus problemas es que la teoría es demasiado exigente. Otro inconveniente es que la teoría no puede funcionar, sino, con el agregado de verdad por correspondencia, es decir, el pragmatismo supone el correspondentismo, porque el consenso, inclusive en los problemas epistemológicos más básicos, no se puede resolver sin la existencia de “algunas verdades” ya presupuestas.

Niveles de realismo

Quisiera detenerme un momento para distinguir algunas formas de realismo, pues no todos los niveles poseen las mismas implicaciones. En particular, quisiera enfatizar, en principio, sobre lo que suele llamarse como *realismo ontológico* y *realismo epistemológico*. El primero considera que, el mundo tiene una existencia independiente de nuestros marcos conceptuales, es decir, el mundo no depende de las representaciones humanas. John Searle considera que el realismo como teoría ontológica se puede definir como:

La concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones humanas. El realismo [ontológico]² no

² Corchetes añadidos por el autor.

dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser. (Searle 164-165)

Por su parte, el realismo epistemológico considera que el mundo no sólo es independiente de nuestros marcos de descripción, sino que, además, sostiene que podemos conocer *tal cual* es el mundo. En otros términos, el realista epistemológico, acepta un realismo ontológico y, adicional a ello, se compromete con una tesis más fuerte con respecto a la forma en que podemos conocer el mobiliario del mundo. Veamos el siguiente cuadro para aclarar el punto al que pretendo llegar:

Realismo ontológico: <i>El mundo existe independientemente de nuestro sistema conceptual.</i>	Antirrealismo ontológico: <i>El mundo depende de las representaciones humanas.</i>
Realismo epistemológico: <i>Podemos conocer la estructura última del mundo, la cual existe independientemente de nuestro sistema conceptual.</i>	Antirrealismo epistemológico: <i>No podemos conocer el mundo tal cual es en su estructura; a lo sumo obtendremos solo aproximaciones.</i>

Como se aprecia, el realismo epistemológico implica lógicamente el nivel ontológico, aunque no necesariamente a la inversa. Es decir, podemos afirmar que el mundo es independiente de nuestros patrones de individuación, pero de ahí no se sigue *necesariamente* que, podamos conocer su estructura. No es contradictoria la posición del realismo ontológico con el anexo del antirrealismo epistemológico, pues el primero, es una postura sobre lo que *hay* en el mundo, mientras el segundo es una posición sobre la forma en que podemos conocerlo. Las palabras de Searle (1997) me parece que hacen justicia a la posición que en este punto asumo, el realismo ontológico “no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser”.

El otro punto al que quiero prestar atención es el siguiente, si tomamos el anterior cuadro como una tabla de opuestos, deberíamos decir que habría contradicción allí donde se acepte a la vez un realismo y un antirrealismo ontológico; y por eso mismo, no hay ningún problema en que coincidan tanto el realismo como teoría ontológica y el antirrealismo epistemológico, debido a que, no es *lógicamente* necesario que el

primero implique una posición realista más fuerte como la del realismo epistemológico.

Por último, habría que hacer, por lo menos, otras tres distinciones realistas en relación con lo que sigue en el presente capítulo. El *realismo metafísico*³ es otra teoría ontológica que sostiene, no sólo que el mobiliario del mundo posee independencia con respecto a nuestros esquemas de individuación, sino que, el mundo de antemano está distribuido en clases naturales; y que “cosas” como *esencias, sustancias, espíritus, lo bueno, lo justo*, entre otros, también existen al margen de nuestros patrones conceptuales, o como dice Mario Bunge, tales ideas generales “existen por sí mismas, independientemente de nuestros cerebros” (Bunge 42). Como podemos advertir, el realismo metafísico al igual que el epistemológico implica un compromiso ontológico exagerado; de esta forma ambos necesariamente deben adoptar el realismo ontológico como trasfondo para que cada una de las teorías funcione coherentemente. Sin embargo, la cuestión no es lógicamente a la inversa, quien adopte un realismo moderado, en este caso el ontológico, no tiene por qué verse obligado a someterse a otros grados de realismo más robustos.

El *realismo semántico*, al igual que la versión epistemológica y la metafísica, afirma que existe un mundo independiente de nuestras percepciones (acepta el realismo ontológico), a la vez que sostiene que la verdad de las teorías depende de la correspondencia entre estas y el mundo. Diéguez lo dice en estos términos: “nuestras teorías sobre el mundo serán verdaderas o falsas en función de su correspondencia o falta de correspondencia con la realidad independiente” (Diéguez 7).

Para terminar con esta taxonomía es necesario definir lo que se puede entender como *realismo científico*, tal postura sustenta que:

- El mundo existe al margen de sujetos cognoscentes.
- El conocimiento del mundo se adquiere parcialmente.
- Las teorías científicas constituyen la mejor herramienta para

³ Con el realismo metafísico o esencialismo he discutido de una manera más amplia en el artículo “¿Es compatible la relatividad conceptual con un esencialismo genuino?” publicado en la revista *Discusiones Filosóficas*, Vol. 8. No. 11. Enero-Diciembre (2007). En este texto reprocho especialmente la tesis de Hilary Putnam (1975) y Saul Kripke (1995), según la cual existen propiedades esenciales de algunos objetos independientemente de nuestros patrones de descripción.

obtener un conocimiento del mundo, aunque sólo sea de forma parcial y aproximada.

Ahora, en cuanto al correspondentismo, y su relación con el realismo en general, reside en el hecho que, un correspondentista no puede ser antirrealista ontológico, por la sencilla razón que el correspondentismo supone el realismo en cualquiera de sus formas, pero no necesariamente a la inversa⁴. Es decir, el correspondentismo no tiene ningún problema en rescatar el mundo como algo dado y en ese sentido su teoría de la verdad tiene que hacer hincapié en los hechos. Mientras que, sus teorías rivales no necesariamente se acoplan al realismo. Un antirrealista ontológico, por ejemplo, podría adoptar la teoría de la verdad por coherencia, pero difícilmente asumiría un correspondentismo⁵, debido a que los hechos serían a lo sumo construcciones teóricas, pero, no admitiría que fueran independientes de nuestros esquemas de representación. Por esta razón la alternativa más adecuada para el realismo, en cualquiera de sus versiones, es el adoptar la teoría de la verdad por correspondencia.

La relevancia de la IME para el realismo

En este punto intentaré explicar la idea, según la cual, aceptar la IME conduce necesariamente al realismo científico. Uno de los casos más populares a favor de esta creencia es el ejemplo planteado por Antonio Diéguez:

Si un día al volver a casa me encontrara con que mis muebles habían desaparecido inesperadamente, lo primero que se me ocurriría pensar no sería que se habían desvanecido en el aire, que sufría de alucinaciones, o que alguien me estaba gastando una costosa y pesada broma. La mejor explicación

⁴ Sin embargo, autores contemporáneos sugieren precisamente lo contrario. Michael Devitt (1984), considera que la verdad no es constitutiva del realismo, no hay una relación lógica entre el realismo y la semántica. Devitt afirma que "I conclude that no doctrine of truth is in any way constitutive of realism" (Devitt 37). Sin embargo, en este artículo estoy asumiendo y defendiendo que efectivamente hay una estrecha relación entre el realismo y, por lo menos, la noción de verdad por correspondencia. Es más, la discusión interesante con el realismo se debe al tema en torno a la verdad, más allá de esto no habría mucho para discutir. De hecho, filósofos como Hilary Putnam (1980) piensan que, independientemente de la postura realista que se admita, ellos [los realistas] sostienen necesariamente una teoría correspondentista de la verdad.

⁵ Llegados a este punto, es necesario resaltar que la discusión del antirrealismo con el realismo, se asume desde el nivel epistemológico. Es decir, el antirrealista podría apelar a un correspondentismo, pero solo sobre el nivel de los observables u ontológico. No se compromete con la existencia de otras entidades, que implicarían tendencias realistas más radicales. En el punto donde se discute la importancia de la IME para el realismo, se aclarará la relevancia de esta taxonomía.

de lo ocurrido sería simplemente que me los habían robado, y haría bien en ir cuanto antes a la policía en vez de ponerme a filosofar sobre la evaporación instantánea de los sólidos o a averiguar la identidad del bromista supuesto. (101)

Antes de proseguir con el propósito de este apartado, sería adecuado ofrecer una definición de lo que se debería entender por IME, para explicar algún estado de cosas debemos inclinarnos por la hipótesis, que entre muchas, supera a las demás en poder explicativo y predictivo, por lo menos de manera aproximada. En otros términos, en casos como los de la desaparición de los muebles hay una hipótesis que es mejor que las demás, y es que lo más probable es que la casa del desafortunado haya sido visitada por un ladrón, pues es la explicación más razonable, la menos rebuscada, la que más le hace justicia a los detalles. Las demás hipótesis, como la del desvanecimiento de los muebles en el aire; o la del padecimiento de alucinaciones; o la del supuesto bromista, no tienen la misma reputación como el de la primera porque, o son rebuscadas, o poco razonables, o poco explicativas.

Aunque el ejemplo anterior es un caso mundano, igual sirve para mostrar que muchos científicos apelan a esta forma de razonamiento para explicar la causa más probable de un fenómeno, inclusive y más interesante aún, que los “términos teóricos” tienen referencia genuina en el mundo. El mismo Diéguez, nos da dos ejemplos: el modelo atómico nuclear de Rutherford, para explicar el fenómeno de dispersión de algunas partículas y la existencia de los átomos descubierta por Perrin, según la cual, “la mejor explicación del hecho de que mediante procedimientos muy diversos se obtuviese siempre un valor coincidente del número de Avogadro era que las moléculas y, por ende, los átomos existían realmente” (102).

Hasta aquí se puede ver que, la IME es totalmente compatible con la versión del realismo científico, es decir la IME nos ha mostrado la forma como las teorías químicas, por lo menos en este caso, nos proporcionan una muy confiable herramienta para adquirir un conocimiento sobre la estructura de una parcela del mundo. Sin embargo, el argumento de la IME sirve para apoyar a otras formas de realismo, principalmente al semántico, al menos en dos aspectos:

- i) Con la IME se puede defender la existencia de “entidades teóricas”, según el modo de razonar de los defensores de este enfoque (más

adelante mostraré por qué está terminología involucra errores categoriales). En otras palabras, hay una correspondencia entre lo que dice la teoría (con relación a las moléculas y átomos) con el mundo.

- ii) Los objetivos de la ciencia pueden discriminarse en dos clases, los que corresponden a *objetivos teóricos*, cuyos elementos son la explicación y la predicción; y *los objetivos prácticos*, que conciernen a la manipulación y control de algunos fenómenos, aunque también se ha medido a la ciencia de acuerdo con el éxito de las teorías. Esto es lo que se podría llamar virtudes pragmáticas de la ciencia. Pero los realistas semánticos consideran que a pesar de que esos criterios son importantes, dejar las cosas hasta ahí es detenernos a mitad del camino. Los realistas van más allá, para ellos todavía es lícito considerar inquietudes del siguiente tenor, si estamos ante una teoría exitosa, ¿de allí se sigue necesariamente que la teoría nos está ofreciendo una interpretación adecuada del mundo?

Para muchos realistas, especialmente para los de la corriente semántica (Giere con su realismo constructivo, por ejemplo, 2005)⁶, la mejor explicación del éxito de las teorías es que el mundo es tal cual como dicen las teorías. Lo importante del éxito de las teorías no es solo que los términos de la teoría refieran (nivel ontológico), sino, que también depende que haya alguna relación de verdad entre los términos teóricos, en otras palabras, “el mundo es en realidad como dicen las teorías”. De no aceptarse este argumento, entonces para los realistas esta forma de razonar tendría que ser llamada también “el argumento del milagro”, debido a que “si las teorías científicas no fuesen una descripción verdadera del mundo real, entonces el éxito de las teorías tendría que

⁶ Ronald Giere (2005) es un buen ejemplo de esta posición, debido a que él enfatiza en que, para el realismo científico, las teorías deben ser representaciones adecuadas del mundo. Es decir, las teorías deben ser verosímiles o aproximadamente verdaderas. Aunque en este caso ofrezco una presentación estándar, pues el asunto de la verdad para Giere pasa a un segundo plano, él habla más bien en términos de “similitud” y “ semejanza”. Claro, Giere tampoco habla directamente de la IME, pero el argumento sobre el éxito de la ciencia es afín. Esto puede, además, darnos una pista para considerar que no todos los filósofos de la ciencia que se proclaman realistas científicos tengan que aceptar necesariamente la IME.

ser un milagro incomprensible” (Diéguez 104)⁷. De esta forma, y es una implicación de este enfoque, *la verdad es la mejor explicación* para justificar el éxito de la ciencia.

Para resumir, la manera como los realistas entienden a la IME, formulemos el argumento realista utilizando el siguiente razonamiento:

P1) Si las teorías científicas muestran en realidad como es el mundo (aproximadamente), entonces esto sería la mejor explicación del éxito de la ciencia.

P2) Las teorías científicas muestran en realidad como es el mundo (aproximadamente).

C) Por tanto, P2 es la mejor explicación del éxito de la ciencia.

RÉPLICAS A LA INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN

Error categorial

Anteriormente, mencioné que el enfoque semántico del realismo considera que cuando hay cierta correspondencia entre los enunciados de la teoría y el mundo podemos hablar de la verdad de la teoría, más aún, cuando esto ocurre se puede afirmar que los “términos teóricos” efectivamente existen, como en el caso de los átomos y las moléculas. Esta posición que también comparte el realismo científico, implica que cuando los términos de las teorías en un momento t (i) fueron inobservables son tan reales como cualquier otro objeto del mobiliario del mundo.

No obstante, esta forma de hablar conlleva a un error categorial, debido a que, una cosa es el átomo como *término teórico* o que depende, o hace parte de una teoría como concepto, y otra el átomo real cuya existencia

⁷ De hecho autores como Putnam sostienen que “...una razón natural de la forma en que las teorías científicas se suceden entre sí –digamos, cómo la teoría de la relatividad de Einstein llegó a ser sucesora de la gravitación universal de Newton–, es que una explicación parcialmente correcta o incorrecta de un objeto teórico –como el campo gravitacional o la estructura métrica del espacio-tiempo o ambos–, se sustituye por una explicación *mejor* del mismo objeto u objetos. Pero si éstos no poseen existencia real, entonces es un *milagro* que una teoría que habla de la acción gravitacional a distancia prediga fenómenos con éxito; es un *milagro* que una teoría que habla de un espacio-tiempo curvo prediga fenómenos con éxito” (Putnam 30).

un realista ontológico aceptaría. Expresado de otra manera, los términos y los conceptos *por definición* son teóricos; mientras los entes y los objetos *por definición* son observables. Dice van Fraassen:

Los términos o los conceptos son teóricos (introducidos o adaptados para los propósitos de la construcción de teorías); los entes [*v. gr.*, los átomos]⁸ son observables o inobservables. Esto puede parecer un detalle pequeño, pero separa la discusión en dos preguntas: ¿Podemos dividir nuestro lenguaje en una parte teórica y una no teórica? Y, por otro lado, ¿podemos clasificar objetos y eventos en observables e inobservables? (30)

Aunque, esta no es una objeción directa a la IME, sí lo es al realismo científico, que es, con el que me interesa discutir, en cuanto tal postura defiende la legitimidad de las “entidades teóricas”, si y sólo si, los términos teóricos que en un momento fueron considerados como parte de la teoría, obtienen luego su contraparte en el mundo. Ahora, los realistas científicos anexan otro componente a su justificación. Como se ha demostrado que términos que anteriormente fueron inobservables y ahora hacen parte de los entes que pueblan el mundo (moléculas, genes, entre otros), esa es la mejor explicación para considerar el éxito de la ciencia. Pero si la IME, como argumento distintivo del realismo científico, está apoyada en un error categorial, como señala van Fraassen, entonces la IME, no podría ser un argumento confiable para apoyar el realismo científico. En otras palabras, aunque el argumento de la IME me parece interesante, tendría que solucionar muchos inconvenientes que no son originalmente suyos, sino del realismo científico y semántico. Por eso considero que, como trataré de desarrollar enseguida, si la IME concilia con una posición instrumentalista, no se vería obligada a enmendar consecuencias tan exigentes, como la del error categorial.

Circularidad

Tal como está planteado el argumento de la IME, la primera dificultad que afronta este tipo de razonamiento es su acusación de circularidad. Claro, la réplica es razonable, debido a que, prácticamente lo que está argumentando, es que no solo la conclusión está implícita en las premisas, sino que, si la ciencia muestra de forma aproximada como está constituido el mundo, entonces tal situación debe ser la mejor

⁸ Corchetes añadidos por el autor.

explicación para el éxito de la ciencia; a la vez, si asumimos la postura según la cual la mejor explicación del éxito de las teorías se debe a que la ciencia nos ofrece una descripción del mundo más o menos verídica, de lo contrario el éxito sería, algo así como, un milagro.

De esta manera, es claro que, tal como está formulado el razonamiento involucra un círculo vicioso, ya que, lo que se está diciendo, puesto en otros términos, es que la ciencia es exitosa porque es exitosa. Hay una relación de identidad entre los dos enunciados siguientes:

- a) La ciencia describe tal como es el mundo (al menos de manera aproximada) y por eso es exitosa.
- b) Las descripciones aproximadamente verdaderas son la mejor explicación del éxito de la ciencia.

Es decir, el enunciado a) y el enunciado b) son coextensivos. Esto es, dicen lo mismo acerca del éxito de la ciencia. La ciencia es exitosa porque hace descripciones verdaderas sobre el mundo y esto constituye la mejor explicación del éxito. Resumiendo, tal como asumen el problema los realistas científicos, “hacer descripciones verdaderas” es sinónimo de “mejor explicación”; o la ciencia es exitosa porque sus aseveraciones sobre el mundo son más o menos ciertas, y la ciencia es exitosa porque es la mejor explicación de ello⁹.

La IME no es concluyentemente realista

Ahora, se ha supuesto que la IME es un argumento que apoya el realismo científico, o que hace a este tipo de realismo una inclinación

⁹ Si bien la réplica que aquí desarrollo en contra del argumento a la IME tiene como fin llamar la atención sobre su circularidad, la crítica que más se destaca en la literatura es que este razonamiento propio del realismo incurre en la *falacia de afirmación del consecuente*. Debo este comentario a los profesores Rodolfo Gaeta (Universidad de Buenos Aires) y a Valeriano Iranzo (Universitat de València), quienes escucharon parte de este trabajo en el *III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología*, llevado a cabo en la Universidad Tres de Febrero de la ciudad de Buenos Aires en el mes de septiembre del año 2010. De hecho, autores como Larry Laudan (1984) y Arthur Fine (1984) consideran que la forma abductiva en la que está justificada la IME implica la *falacia de afirmación del consecuente*, ya que (1) si P (el realismo es aproximadamente verdadero), entonces Q (es exitosa la ciencia); luego (2) Q (es exitosa la ciencia); por tanto (3) P (el realismo es aproximadamente verdadero). Ahora bien, piensa Laudan, ¿cómo a partir de una falacia los realistas intentan convencernos acerca de la verdad de esta teoría?; y reconociendo este tipo de errores metodológicos, según Fine, los realistas deberían buscar otra estrategia, como apoyarse en razonamientos inductivos para lograr generalizaciones empíricas y así darle más peso al ideal de verdad aproximada.

filosófica confiable¹⁰. A este respecto Stathis Psillos ha dicho cosas como las siguientes:

As I have noted, it suggests that the best explanation of the instrumental reliability of scientific methodology is that background theories are relevantly approximately true. (77)

Sin embargo, se pueden mostrar razones por las cuales, la IME también puede ser compatible con el instrumentalismo. Recordemos que la tesis general instrumentalista es, “las teorías científicas son instrumentos que modelan, por lo menos, una parcela del mundo; y que las teorías, más que ser verdaderas son empíricamente adecuadas (en el campo de lo observable)”¹¹. Esta tesis posee las siguientes implicaciones:

- a) Las teorías científicas son simplemente instrumentos útiles que se relacionan con una porción del mundo.
- b) Las teorías científicas más que ser verdaderas son empíricamente adecuadas.
- c) En cuanto a los entes inobservables implicados por la teoría se debe, según los instrumentalistas, suspender el juicio. No hay compromiso con la verdad.

Antes de continuar con el desarrollo de este punto considero que sería inadecuado dejar pasar de largo lo que debería entenderse por instrumentalismo. Haré énfasis en dos aspectos de esta postura, las teorías cuya función es *salvar los fenómenos* y las teorías como *instrumentos de cálculo*.

Para el instrumentalismo, las teorías son construcciones que tienen la finalidad de explicar y describir *solamente* lo que es empíricamente observable; o más bien lo que en apariencia le corresponde al mundo. En términos generales, en esto consiste la labor de salvar los fenómenos. Además, las teorías son instrumentos de cálculo en el sentido que sirven para realizar predicciones en el dominio de los observables. Andrés Rivadulla (2007) expone estos dos atributos del instrumentalismo de la siguiente manera:

¹⁰ Entre los que asumen una inclinación confiabilista del realismo cabe mencionar a S. Psillos (1999).

¹¹ La versión antirrealista que en parte estoy asumiendo y, que trato de defender es propia de van Fraassen (1996).

Los modelos teóricos constituyen constructos tendentes a 'salvar los fenómenos' y a facilitar predicciones empíricamente contrastables acerca de los dominios empíricos de su competencia... Los modelos teóricos no contienen conocimiento del Mundo, sino que constituyen meras herramientas para manejarnos predictivamente con la naturaleza... (16-17)

De acuerdo con este panorama, una de las implicaciones más fuertes de estos dos aspectos del instrumentalismo es que la verdad de las teorías queda en un segundo lugar, si es que le corresponde alguno; lo único que les incumbe es si las teorías como instrumentos son útiles o no, para explicar tanto los fenómenos observables como para realizar predicciones con relación a ellos.

Si bien esta posición me parece interesante, estoy parcialmente de acuerdo con ella. En particular creo que el asunto de la verdad no se agota con el argumento de la adecuación empírica, es más, mi posición es que ambos enfoques no riñen del todo.

Quiero hacer especial referencia al punto b) arriba señalado. Cuando los antirrealistas dicen que las teorías son empíricamente adecuadas y los realistas científicos afirman que lo que las teorías se proponen es darnos un relato literalmente verdadero de cómo es el mundo, creo que en ese punto, y tal vez sea el único en el debate, en que ambas posturas están de acuerdo. La postura antirrealista importante es que, en el campo de lo observable, podemos juzgar si la teoría es verdadera o no, y en eso los realistas están conformes. En otras palabras, a nivel ontológico un antirrealista y un realista aceptarían que las teorías son verdaderas o que, existe un ajuste o un correlato adecuado entre teoría y mundo. Ahora bien, si entendemos lo que significa que las teorías sean empíricamente adecuadas, el asunto es más o menos el siguiente: "las teorías son empíricamente adecuadas cuando describen efectivamente los fenómenos que pertenecen a un campo determinado"¹². Van Fraassen, lo expresa de la siguiente manera, "la teoría es empíricamente adecuada si tiene algún modelo tal que todas las apariencias son isomórficas con

¹² Esta idea es extraída del profesor Germán Guerrero (2007).

las subestructuras empíricas de ese modelo” (89)¹³. Por tal motivo, creo que en el terreno de lo ontológico los antirrealistas y los realistas no tienen mayor diferencia, salvo en la forma en que evalúan las teorías, para unos son empíricamente adecuadas, mientras que para otros son verdaderas. Pero si comparamos las dos afirmaciones, entonces las diferencias se diluyen. Si los realistas cuando nos hablan que una teoría es verdadera cuando ésta corresponde al mundo; y cuando los antirrealistas afirman que las teorías son empíricamente adecuadas cuando estas describen correctamente los fenómenos de un campo determinado, por ende, están hablando de lo mismo. Ambas posiciones dejan ver sus diferencias cuando la discusión se traslada al campo de lo inobservable o, cuando el asunto es adoptar una versión realista más fuerte, como la semántica o la metafísica. Los realistas siguen apelando a la verdad, pero su contraparte antirrealista suspende el juicio, no adquiere un compromiso semántico radical.

Después de haber hecho estas aclaraciones, me gustaría volver a retomar la definición de la IME y su importancia para el realismo; y luego ofrecer una explicación del por qué un antirrealista que acepte la existencia de los observables, puede también adoptar la IME.

La IME es el argumento, según el cual, para explicar algún estado de cosas debemos inclinarnos por la hipótesis, que entre muchas, supera

¹³ La noción de “modelo” es importante en este debate, en el sentido en que, este término es adoptado por aquellos filósofos de la ciencia que conciben las teorías científicas como *un conjunto de modelos*, que tratan de representar o idealizar (aproximadamente) ciertos aspectos de los estados de cosas - P. Suppes (1988), R. Giere (2005), F. Suppe (1979), B. van Fraassen (1996), J. Sneed (1987), W. Balzer (1987), C.U. Moulines (1987). Quienes aceptan este enfoque, toman distancia de la versión enunciativista o estándar de la filosofía de la ciencia, que conciben a las teorías científicas como *un conjunto de enunciados*, en la medida en que las teorías científicas relacionan términos teóricos con términos observacionales mediante reglas de correspondencia, o sea, debe existir una relación isomórfica entre la teoría y el mundo [R. Carnap (1969), C. Hempel (1988), K. Popper (1992)]. La ventaja del punto de vista modelista o semanticista es, a mi entender: a) las teorías científicas no son entidades lingüísticas sino objetos abstractos, b) las teorías científicas no son verdaderas o falsas, son útiles o inútiles para ciertos fines y c) las teorías científicas no son idénticas con los aspectos de la realidad que pretenden describir, sino que son solamente aproximadas. Claro que no estoy sugiriendo que dentro de la familia modelista y dentro de la familia enunciativista no existan diferencias. De hecho, al interior del enfoque modelista ha tomado fuerza en las últimas décadas la idea de *reconstruir* teorías científicas en conjunción con la herramienta de la teoría de conjuntos para elaborar de manera más detallada la naturaleza misma de las teorías científicas. Esta corriente, conocida también como *estructuralismo*, es propia de autores como Sneed, Balzer y Moulines. En contraste con esto, autores como van Fraassen y Giere consideran que no es necesario para la filosofía de la ciencia examinarnos en la tarea de reconstruir teorías, solamente tomemos las teorías como dadas e identifiquemos la variedad de sus modelos para relacionarlos con alguna parcela del mundo. Sin embargo, para un análisis más detallado de este asunto se requiere un trabajo aparte, aquí solo estoy esbozando el problema de una manera demasiado general.

a las demás en poder explicativo y predictivo, por lo menos de manera aproximada. Esta inferencia es importante para los realistas científicos porque, según ellos, es un instrumento relevante para, además de ofrecer la causa más probable de un fenómeno cualesquiera, también muestra que los términos teóricos tienen una referencia genuina en el mundo, como en el caso de la existencia de las moléculas, partiendo de valores coincidentes del número de Avogrado. Así, la IME hace al realismo una teoría mucho más confiable que otras teorías alternas. Es decir, si el éxito de la ciencia radica en que las teorías dicen como es el mundo y esa es la mejor explicación del éxito, si se me permite el pleonasma, entonces el realismo con el agregado de la IME es una teoría filosófica confiable.

Este es precisamente el punto que quiero poner en duda. Como vimos antes el antirrealismo puede aceptar un nivel primario de realismo, el ontológico, y partiendo de su patrón de justificación, la adecuación empírica de las teorías; o de una verdad por correspondencia que provoque un ajuste entre teoría y mundo en el nivel de lo observable, puede sugerir mejores explicaciones que den cuenta de ciertos estados de cosas que ontológicamente sean justificables. Si esto no implica ninguna contradicción, no veo por qué la IME deba ser genuinamente y necesariamente un razonamiento propio del realismo científico.

Ilustremos la situación un poco, un antirrealista ante el descubrimiento de los átomos hecho por Perrin, diría que hay una adecuación empírica entre la teoría y el mundo, esto es, hay una descripción correcta de ciertos fenómenos físico-químicos, partiendo de valores coincidentes del número de Avogrado. O sea, si la teoría de Perrin ofrece una descripción correcta, entonces las entidades postuladas por la teoría existen. Se me podrá objetar que el experimento no es propiamente un ejemplo de lo que sucede en el terreno de lo observable. Pero, honestamente, creo que el antirrealismo no es una inclinación filosófica tan ingenua, no es simplemente que las cosas se experimenten o no a ojo desnudo. Solamente puede haber discusión allí, donde las teorías científicas no han mostrado descubrimientos empíricos importantes y aún así tales teorías funcionan o tienen una labor pragmática significativa. Llegados a ese punto los antirrealistas, sí suspenden el juicio ante la supuesta verdad de las teorías, allí se alejan del realismo y solo apelan a la utilidad de las teorías.

En conclusión, podemos decir que la IME no conduce necesariamente al realismo científico; o más bien que la IME no hace a esta categoría realista más confiable frente a otras teorías alternativas. Más bien, si podemos mostrar casos en los cuales teorías rivales al realismo científico, en particular el antirrealismo epistemológico, pueden aceptar la IME sin alterar sus supuestos básicos, entonces la afirmación según la cual, la IME hace al realismo una teoría filosófica más confiable entre otras (como lo presentan Diéguez y Psillos), es falsa. De hecho, la mejor explicación para justificar el éxito de teorías, como la geocéntrica o la del flogisto por ejemplo, no puede depender de la verdad de las mismas, debido a que, en casos como estos la verdad no es precisamente un rasgo que las caracteriza, sin embargo, es indudable que el geocentrismo tuvo éxito pragmático para explicar, por medio de la tesis de los epiciclos, la organización y jerarquía de los cuerpos celestes; de igual manera la teoría del flogisto fue significativa en el sentido que explicaba el fenómeno de la combustión en el siglo XVII. Es decir, en ambos casos, a pesar que, sus postulados son erróneos en la medida en que no daban cuenta de los procesos reales de la naturaleza, pudieron ser útiles para sustentar determinados propósitos.

REFERENCIAS

- Balzer, W., Moulines, C. U. and Sneed, J. *An Architectonic of Science*. Reidel: Dordrecht, 1987. Print.
- Bunge, M. *Racionalidad y realismo*. Madrid: Alianza, 1985. Impreso.
- Carnap, R. *Fundamentación Lógica de la Física*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969. Impreso.
- Devitt, M. *Realism and Truth*. New Jersey Princeton University Press, 1984. Print.
- Diéguez, A. *Realismo Científico: una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. España: Universidad de Málaga, 1998. Impreso.
- Fine, A. "The Natural Ontological Attitude". *Scientific Realism*. Comp. Leplin, J. Berkeley: University of California Press, 1984. 83-107. Print.
- Giere, R. "Scientific Realism: Old and New Problems". *Erkenntnis* 63, 2005. 149-165. Print.
- Guerrero, G. *Introducción a la Filosofía de la Ciencia*. Documentos de Trabajo, Cali: Universidad del Valle, 2007. Impreso.

Hempel, C. *Fundamentos de la formación de conceptos en ciencia empírica*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.

Kripke, S. *El Nombrar y La Necesidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. Impreso.

Laudan, L. "A Confutation of Convergent Realism". *Scientific Realism*. Comp. Leplin, J. Berkeley: University of California Press, 1984. 218-249. Print.

Niiniluoto, I. *Truthlikeness*. Reidel: Dordrecht, 1987. Print.

Peirce, C. S. *Lecciones Sobre El Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1987. Impreso.

Popper, K. *Conocimiento Objetivo. Un Enfoque Evolucionista*. Madrid: Técnos, 1992. Impreso.

Psillos, S. *Scientific Realism: How science tracks truth*. London: Routledge, 1999. Print.

Putnam, H. "The Meaning of 'Meaning'". *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers* Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 215-27. Print.

- - -. "What is Realism?" *Scientific Realism*. Comp. Leplin, J. Berkeley: University of California Press, 1984. 140-153. Print.

- - -. *El Significado y Las Ciencias Morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991. Impreso.

Reichenbach, H. *Objetivos y Métodos del conocimiento Físico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. Print.

Rivadulla, A. "Restricciones sin refutaciones de dominios de teorías físicas. Elementos para el debate realismo-instrumentalismo". *Eidos* 6, 2007. 10-25. Impreso.

Salmon, W. *Four Decades of Scientific Explanation*. USA: University of Pittsburgh Press, 1990. Print.

Searle, J. *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona: Paidós, 1997. Impreso.

Suppe, F. *La Estructura de las Teorías Científicas*. Madrid: Editora Nacional, 1979. Impreso.

Suppes, P. *Estudios de Filosofía Metodología de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1990. Impreso.

van Fraassen, B. *La imagen científica*. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.

LA CANALIZACIÓN DEL DOLOR Y EL ESTANCAMIENTO DEL SUFRIMIENTO EN SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY*

THE CHANNELING OF PAIN AND THE STAGNATION OF SUFFERING
IN SCHOPENHAUER AND DE QUINCEY

SANDRA BAQUEDANO JER
Universidad De Chile, Chile. sandra.baquedano@uchile.cl

RECIBIDO EL 12 DE NOVIEMBRE DE 2010 Y APROBADO EL 17 DE DICIEMBRE DE 2010

RESUMEN ABSTRACT

En este artículo sondearé, tanto la canalización del dolor como el estancamiento del sufrimiento en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey, respectivamente. En el caso del literato inglés veremos que es opuesto en términos éticos al desenlace vivencial tanto de la conciencia mejor, como la negación de la voluntad de vivir, puesto que, mientras los placeres del opio fluyen tras sueños que se transforman en terribles sufrimientos, el dolor en Schopenhauer es sublimado hasta ser convertido en el *δεύτερος πλοῦς* de su ética.

In this paper, I shall explore the channeling of pain and the blockage of suffering in the thoughts of Schopenhauer and De Quincey respectively. In the case of the English writer, I shall show that his view is opposite in ethical terms to the existential outcome both of the better conscience and of the denial of the will to live, since while the pleasures of the opium flow after dreams that are transformed into terrible sufferings, the pain, in Schopenhauer, is sublimated until it is transformed in the *δεύτερος πλοῦς* of his ethics.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Conciencia mejor, negación de la voluntad de vivir, dolor, opio, *δεύτερος πλοῦς*, sufrimiento.

Better conscience, denial of the will to live, pain, opium, *δεύτερος πλοῦς*, suffering.

* El presente artículo es resultado de los proyectos FONDECYT (Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología) número 11100009 y VID SOC 09/14-2.

1. REFLEXIONES INTRODUCTORIAS EN TORNO AL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO

En este artículo sondearé tanto la canalización del dolor como el estancamiento del sufrimiento en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey. En el caso del literato inglés veremos que es opuesto en términos éticos al desenlace vivencial tanto de la conciencia mejor como luego de la negación de la voluntad de vivir. Del mismo manantial del dolor dilucidaremos una bifurcación sustancial, puesto que mientras los placeres del opio fluyen tras sueños que se transforman en tortuosos sufrimientos – al terminar los dolores físicos y los más intensos dolores espirituales en un naufragio moral –, el dolor en Schopenhauer, al contrario, es aquello que posibilita en un imaginario el éxtasis celestial de la conciencia mejor y por consiguiente más tarde la vivencia infernal de la voluntad en cuanto cosa en sí.

No obstante, a partir de esta última vivencia analizaré, cómo sublima el dolor hasta convertirlo en el medio para negar precisamente dicha voluntad y tender de este modo hacia el único norte ético que él pregona. De ahí la reflexión final sobre el *δεύτερος πλοῦς*.

Si bien se trata únicamente de facetas distintas de un mismo proceso, se pueden considerar al menos dos formas de objetivar el dolor: una física y una espiritual. El dolor físico – común al hombre y posiblemente a todas las especies no humanas – es una respuesta defensiva, muchas veces automática e inconciente ante algún daño biológico, la cual ha sido precedida por una pérdida y conmoción¹. En el caso del dolor físico se puede distinguir el agudo del crónico.

El primero carecería en el hombre de valor madurativo o de crecimiento espiritual, si al pasar no dejara huellas significativas en la memoria. El segundo reviste sufrimiento, cuando por su intensidad se funde fácilmente con los de orden moral o espiritual. Aquí, entonces ya no cabe hablar de dolor, sino de sufrimiento, en cuanto comprende la totalidad de un estado físico y mental. En el caso del individuo que carece de una “seguridad ontológica primaria” (Laing 35). La intensidad de cualquier dolor sea agudo, crónico, espiritual o moral, debe ser ponderado como sufrimiento al comportar la totalidad indiferenciada entre *su* particular estado físico y mental.

¹ No solo la pérdida de la integridad física implica la ausencia de algo que se deja fuertemente sentir.

El dolor espiritual, propio del ser humano —y no demostrable, pero innegable a otras especies no humanas—, se encuentra en relación con contenidos de pensamientos, sueños abstractos o sentimientos asociados comúnmente a la angustia, la tristeza, la desesperación, la nostalgia, la pena, el abandono o la incomprensión. Negarle a los animales un modo de dolor espiritual, es anular la posibilidad que, a ellos les concierna una esfera sentimental o cognitiva *distinta* a la del hombre. Únicamente el dolor moral, ya sea como compasión, culpa, remordimiento o vergüenza, por nombrar algunos, es asociable a características más humanas. Si bien, son estos dolores los que podrían posibilitar un crecimiento espiritual más elevado, no por el hecho que los animales carezcan de ellos; recalco, en un sentido *moralmente humano* y, por tanto, no se les pueda adjudicar la capacidad de sentir dolores morales, se debe desprender de ello que carezcan de una dignidad o valores espirituales más elevados.

El dolor moral puede favorecer el autoconocimiento. Por ejemplo, en la compasión; si entre lo absurdo ante la incomprensión del sufrimiento del otro, el individuo retorna, no por amor a sí mismo, nuevamente a su yo (luego de haberlo abandonado en el encuentro sensible y desinteresado con el otro), sino para preguntarse por el sentido del sufrimiento, en ese momento se puede vivenciar el abandono, en el sentido de padecer la ausencia de cualquier comprensión, que nos proteja del desconcierto existencial de ver sufrir a un semejante sin saber ni llegar a entenderlo nunca.

En esas situaciones se suelen percibir los límites de la capacidad humana, poniéndose finalmente en suspenso toda certeza, fuera de la compasión o del amor puro que sintamos por este ser. Sin embargo, esto nos puede permitir acceder a una comprensión más profunda de la realidad (no de una mera índole intelectual) que de tal vivencia nos libere.

Sin dolor no hay compasión, pero no todos los dolores morales o espirituales llevan necesariamente a la compasión o disuelven el egoísmo. La mayoría de los dolores provienen del egoísmo, ya sean, aquellos que, suelen traducirse en pérdidas materiales, como también aquellos que surgen por un enaltecimiento ilusorio del yo. De este tipo, puede uno figurarse la más diversa gama de dolores: dolor por el daño a la imagen que uno se ha creado; dolor por haber perdido el prestigio; por no poder saciar este u otro capricho, por rencor, por envidia, por orgullo, por celos o por ira. No afirmo que estos dolores se padezcan con mayor o menor intensidad que los otros, solo sostengo que nos aferran la mayor parte de las veces a ficciones que se buscan como medio de

alejarnos de este u otro padecimiento determinado, y que, además, se recurre a ellas como medio de olvido, de evasión, de huida del dolor y de todo el efecto que pudo haber ocasionado.

Soy de la convicción que la conciencia holística del padecimiento — soñado por Schopenhauer y De Quincey —, ha hecho a personas capaces de experimentar el dolor con mayor intensidad, pero ellos, los sensibles, pueden ser a la vez capaces de asumir el dolor con mayor fortaleza que los otros.

Cuando los mecanismos defensivos no ayudan a canalizar el dolor y nos vuelven contra este mismo, se padece el atascamiento que yo identifique antes con el término *sufrimiento* que con el dolor. Spaemann nos ayuda a comprender en este sentido las connotaciones a las cuales me he referido:

El término alemán 'sufrimiento' tiene, de manera análoga a sus términos correspondientes en otras lenguas, un doble sentido. Significa tristeza (infelicidad, desagrado...), y también sencillamente pasividad (en el sentido de *passibilitas*), o, por decirlo a la moda, frustración (Spaemann 118).

A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor como tal pasa a ser sufrimiento. El paso de uno a otro, ocurre cuando se anula por la profundidad del padecimiento todo motivo positivo o negativo del futuro; cuando se pierde la esperanza de alivio real y se estanca con ello la canalización que nos abstrae de su intensidad.

2. SCHOPENHAUER Y LA CONCIENCIA MEJOR COMO MECANISMO DEFENSIVO DEL DOLOR

Al hombre, a fin de que alcance un sentimiento elevado y oriente sus pensamientos hacia lo eterno desde la temporalidad (en una palabra, para que nazca dentro del mismo la conciencia mejor), el dolor, el sufrimiento y los fracasos, le son tan imprescindibles como al barco, ese pesado lastre sin el cual no cobra profundidad alguna, convirtiéndose así en un juguete de las olas y del viento, incapaz de fijar su rumbo y que naufraga con suma facilidad (Schopenhauer 1985 87).

En la ausencia del dolor Schopenhauer imagina un barco a la deriva, que por su misma liviandad se convierte en un juguete de las olas y

del viento. Esta cita deja de manifiesto que el dolor, el sufrimiento y los fracasos son en su filosofía el pesado lastre que le da profundidad y rumbo a sus pensamientos. El lastre posibilita aquello que Schopenhauer denomina una conciencia metafísica (104).

Si ésta es en verdad una vivencia metafísica está por aclararse. Utilizo siempre la palabra *vivencia* antes que *experiencia*, cuando busco enfatizar que los dolores que residen en primer lugar en la imaginación realista, en los sueños sin esperanzas, en las quimeras o en las fantasías – cuyos contenidos no implican necesariamente que sean constatables en el mundo empírico –, su padecimiento suele intensificar aquellos dolores que sí tienen constatación empírica o fáctica; es decir, cuyo contenido se puede constatar tras razones suficientes².

En este caso el barco recibe la firmeza necesaria para poder sondear más tarde el dolor. Reflexionando sobre éste, Schopenhauer atisba en la claridad del horizonte a la conciencia mejor, estabilidad que le procurará al barco, el sosiego de un norte sereno y de un mar calmo. La experiencia de la realidad o el dolor que provoca todo lo real, es aquello que le permite fijar rumbo hacia ese norte metafísico y ético. Sin embargo, el peso del lastre no es ilimitado: ¿qué sucede cuando éste supera en enorme medida la capacidad de soporte del barco? Schopenhauer no habla en esta ocasión de ello, pero veremos que lo presupone.

Mucho se ha escrito y especulado sobre el dolor, sin embargo, no todos aquellos que realmente lo han padecido han vuelto a la superficie de las palabras donde yacen las reflexiones, ni han conseguido, por consiguiente, fijar a través de ellas, el rumbo de tal padecer. La locura es el ejemplo de la sobrecarga más extrema, dolor que lleva al barco a un hundimiento vertical, por decirlo así, se va en picada. No se espera el regreso a la superficie porque simplemente ya ni ésta, ni en el fondo existen. Solo se padece el golpe violento de haber chocado con un fondo que su oscuridad vuelve irreconocible.

Ahora bien, cuando el barco es sobrecargado por el lastre con un dolor que solo contempla y asimila la desolación del espectáculo universal o el sufrimiento pasivo de la compasión (lo cual nada tiene de esperanzador), entonces solo queda albergar el inefable silencio de los fondos abisales.

² Para distinguir el uso adecuado de *vivencia* y *experiencia* véase mi último artículo publicado en esta revista “Los éxtasis metafísicos en los pensamientos de Schopenhauer y de Quincey” *Discusiones Filosóficas*, jul-dic (2009): 97-111. Impreso.

Nos encontramos, en este caso, ante un naufragio lento. En términos éticos, De Quincey, es el más fiel testimonio de este tipo de naufragio moral y filosófico.

Que el dolor espiritual inefable hunda al ser humano en una vivencia metafísica más abajo de los límites del lenguaje, es un hecho que no debe ser entendido en un sentido metafórico, si se asocia con ello una pomposidad lingüística, puesto que en este caso, debe ser entendido como un recurso filosófico y no estilístico, como una literalidad, que a través de su anverso (la metáfora) busca ser realzada y dimensionada de un modo esencial. Para ello, comenzaré aclarando que en el sistema maduro de Schopenhauer, tanto el dolor físico como el espiritual – que se padece en la representación – provienen de una voluntad metafísica, cuya manifestación más próxima es el cuerpo. En éste se manifiestan las afecciones inmediatas de la voluntad.

Así el dolor físico está ya condicionado por los nervios y su conexión con el cerebro; y de ahí que no se deje sentir la lesión de un miembro si han seccionado los nervios que lo conectan con el cerebro o cuando la potencia de éste es anulada por la acción del cloroformo. Por idéntica razón opinamos que una vez extinguida la conciencia del agonizante, es indolora toda convulsión posterior. Que el dolor espiritual está condicionado por el conocimiento es de suyo evidente; y que crece con el grado del mismo es fácil de inferir (Schopenhauer 1986a 351).

De esta afirmación es posible inferir que, en los grados de objetivación más altos de la voluntad, el dolor no puede ser sentido como tal si no existe una conciencia que lo perciba. Cuando esto sucede, el dolor moral adquiere una jerarquía más alta en la escala de sufrimiento.

La causa de nuestro dolor, al igual que la de nuestra alegría, no suele tener su sede en el presente real, sino simplemente en pensamientos abstractos: estos son los que con frecuencia nos causan insoportables tormentos, frente a los cuales queda empequeñecido cualquier sufrimiento de la animalidad, dado que con los mismos a menudo dejamos de sentir nuestro propio dolor físico e incluso ante un intenso sufrimiento espiritual nos provocamos un sufrimiento físico, simplemente para desviar la atención

de aquel a éste: por eso en medio de los mayores dolores espirituales uno se mesa los cabellos, se golpea el pecho, se araña la cara o se arrastra por el suelo; todo lo cual solo es propiamente un medio violento para sustraernos de un pensamiento insoportable (411).

Que los dolores espirituales sean considerados por Schopenhauer más grandes e intensos en la escala de sufrimiento, se debe a que, cuando el individuo es capaz de abandonarse a sí mismo en el padecimiento del dolor ajeno para ver más allá de los fenómenos individuales que distancian al “yo” del “tú”, traspasa el Velo de Maya y capta el dolor común que subyace bajo cada ser. La compasión proviene del hecho de ver que nuestro verdadero yo no existe solo en nuestro individuo, sino, en lo resultante de todos los demás. Lo cual se debe a que el conocimiento mejor supone haberse liberado del *principium individuationis*, lo que implica que, todo dolor, ya sea el propio como el del más ajeno, haya sido padecido de igual modo. Solo la compasión puede vencer al egoísmo. Aunque el que ha solido ser egoísta muy probablemente lo seguirá siendo hasta que muera, ya que, ningún conocimiento que persiga tras razones suficientes podrá hacer que sobre su carácter influyan motivos diferentes de aquellos para los que tenga una receptividad o tendencia predominante. Esto lo piensa explícitamente Schopenhauer a lo largo de su obra, a pesar que no establezca sistemáticamente una distinción clara entre dolor y sufrimiento. Únicamente contempla a ambos para diferenciar la esfera física de la espiritual.

En lo que se refiere a la conciencia mejor, Schopenhauer la concibe como un estado de superación interior que ofrece un fugaz consuelo metafísico, el cual no es posible obtenerlo en la conciencia empírica, en cuanto ésta se halla inmersa en el engaño y en la falsedad de la vida (110).

Específicamente el sentimiento de dolor es *conditio sine qua non* de la compasión, la cual es considerada por Schopenhauer como el único móvil moral. La reacción ante este dolor se manifiesta en un comienzo mediante una negación anónima de la voluntad de vivir mediante la conciencia mejor, cuya prolongación y ahondamiento será denominada más tarde lisa y llanamente: el camino de la negación de la voluntad de vivir. Esto significa que, tácitamente la conciencia mejor presupone la negación de la voluntad de vivir sin que él haya aún encontrado ni utilizado el término.

3. DE QUINCEY Y EL SUFRIMIENTO MORAL DE UN OPIÓMANO

Testimonios milenarios corroboran que nunca ha existido una droga tan popular desde la antigüedad, tan influyente en los círculos filosóficos e intelectuales y tan asociada al dolor como el opio. De Quincey enfatiza que el opio es –entre todos los agentes conocidos– el más poderoso y el de mayor alcance en su dominio sobre el dolor (2001 226). Por esta razón, cuando lo descubre no duda en presentarlo a través de su terminología griega.

Ésta era la panacea, *φάρμακον υπερθενθής*, para todos los males humanos; éste era el secreto de la felicidad, del que los filósofos habían discutido durante tantos siglos, por fin descubierto (143).

Para De Quincey los dolores morales son superiores a los físicos. El espectáculo del dolor universal –del cual el opiómano es actor y testigo– es compasión porque es el dolor de los *otros* el que confiesa padecer. No es el dolor personal el que sueña trascendiendo el *principium individuationis*³. Vale aquí señalar que, la compasión en la que está inmerso De Quincey, no resulta ser un móvil moral, sino la vivencia pasiva –desde un punto de vista moral– del dolor ajeno, pero padecido éste en toda su grandeza.

Razón por la cual el dolor no vuelve a la superficie para alcanzar el rumbo de un norte metafísico y ético, puesto que la compasión que padece (soñando) es la sola asimilación de un espectáculo desolador, del cual sin embargo, no se puede sustraer ni contener. Estamos en presencia no solo de un hombre que sufre, sino, de un naufragio –en términos éticos– tanto morales como filosóficos.

El comedor de opio, ironiza de vez en cuando llamando *filósofo trascendental* al hombre que no puede abandonar la estructura racional del opiómano (235).

³ En los *Suspiria de Profundis*, De Quincey, relata a través de una mirada retrospectiva, los eslabones que van encadenando su experiencia infantil con los ensueños confesados. Cfr. De Quincey, T. *Suspiria de Profundis*. Trad. Luis Loaysa. Madrid: Alianza Editorial, 1985 p. 72. Impreso. Esto induce a rescatar a lo largo de la obra y sobre todo en el capítulo concerniente a “La aflicción de la infancia”, el esfuerzo del literato por reconocer la afinidad que *todos* los hombres sienten por el niño que se fue. Recuerdo, que a través de los ensueños lo lleva a reflexionar sobre la infancia en general, enfatizando ante todo el modo como resulta ser padecido en ella el dolor y la soledad.

Es importante destacar, la tremenda admiración que sintió De Quincey, tanto por la persona como por la filosofía de Kant (De Quincey 1994). Si bien, los textos ya aludidos de De Quincey, se aproximan a la obra de Kant desde una perspectiva literaria y ensayística, no impide esto último que los elementos contenidos en la filosofía de Kant – en especial la distinción entre fenómeno y noumeno –, se presten para explicar *ad hoc* las vivencias de De Quincey con opio. De aquí, a mi juicio, la admiración del literato inglés por el filósofo de Königsberg. El *en sí* metafísico schopenhaueriano vendría a ser en el padecer de De Quincey, los ensueños con opio, es decir, aquella verdad, aquel dolor, aquel querer, aquella ansiedad cósmica de oscura determinación que urde trampas y pone al hombre constantemente en peligros sin que pueda preverlos ni reconocerlos. Esto último porque el entendimiento es para él limitado y falaz. El hecho que sea limitado le impide avizorar las verdades y los peligros que se revelan en el mundo de los sueños desde donde se siente sobrepasado por las formas trascendentales de la razón⁴.

El comedor de opio confiesa, por ejemplo, que tras su uso prolongado, el opio vuelve el tiempo *elástico*, es decir, se extiende hasta límites tan inconmensurables y evanescentes que al despertar le parecía absurdo dar cuenta de ello, con expresiones a la medida de la existencia humana. En los tormentos del opio, intenta expresar como el aumento de las dimensiones temporales y espaciales, multiplicaban e intensificaban, brutalmente sus dolores morales. Así nos confiesa en este sueño:

Las aguas cambiaron ahora de carácter: de lagos traslúcidos, brillantes como espejos, pasaron a convertirse en mares y océanos... Hasta aquel momento, los rostros humanos se habían mezclado a menudo con mis sueños, mas no de una manera despótica, ni con potestad especial alguna para atormentarme. Pero ahora, lo que he dado en llamar la tiranía del rostro humano comenzó a manifestarse. Entonces fue cuando sobre las aguas agitadas del océano comenzaron a aparecer rostros humanos: el mar parecía pavimentado de innumerables rostros, alzados hacia los cielos. Rostros que imploraban, llenos de ira, desesperados, que surgían a millares, por miríadas, por generaciones, por siglos: mi agitación era infinita, mi mente se venía abajo, y se alzaba de nuevo con el océano (De Quincey 2001 195).

⁴ Similares vivencias se encuentran descritas en el libro *Fumadores de Opio* de Jules Boissière. A través del inmensurable devenir de los siglos y perdidos en recónditos parajes de la selva de Indochina, el opiómano sueña tener encuentros con diversos ancestros demasiados vivos en sus recuerdos como para creer simplemente que el contenido y la forma de dichos sueños se trata de una mera ilusión.

Dicha conciencia del dolor que, experimenta soñando y que irónicamente, es asociada, como la propia de un filósofo trascendental, induce a mí parecer, a un doble silencio. El primero es causado por el contraste que se da entre el horrendo espectáculo del dolor y la condición humana, que minimiza cualquier dolor personal, hasta transformar éstos en ínfimas nimiedades personales. Cuando se sensibiliza al dolor del resto, cuando no se puede salir de la compasión, el contraste que se provoca entre la conciencia de la humanidad sufriente revivida intensamente en casos concretos y mezclándose estos casos entre siglos de generaciones sufrientes, entonces la temporalidad ínfima, en la cual se padecen los problemas personales, hacen que cualquier lamento propio termine provocando cierta sensación de egoísmo y vergüenza. Bastaría contemplar realmente la desolación y el dolor humano, para rehuir las quejas y lamentos personales. La compasión no es para De Quincey, un móvil moral sino la asimilación de un espectáculo desolador (50).

El dolor moral que padece De Quincey soñando, ya no es comparable ni en padecimiento ni en importancia, ni en medida alguna con los dolores que puede dar cuenta estando despierto. Sus vigiliass sin opio, vendrían a ser aquí, como la conciencia empírica schopenhaueriana o su análogo tardío, el mundo como representación. Los placeres del opio equivaldrían a la conciencia mejor, sus tormentos se asemejarían de un modo sustancial a la vivencia metafísica del noumeno volente. En este sentido el lenguaje tendería lamentablemente a la invalidez del pensamiento —propio de los hombres que nunca han soñado— y a la hostilidad de las explicaciones que se dan en el plano de la razón suficiente. Hostilidad que la padece como tal frente al discurso absolutista del saber científico.

Valga señalar que se puede conocer de un modo cabal el mecanismo del dolor, desde el más leve hasta el más severo, se puede describir en detalle los procesos químicos y biológicos que ocurren y así, por ejemplo, representarnos el daño de estructuras proteicas con esquemas circulares sobre la liberación de *Bradicininas* y *Prostagandinas*. Podemos seguir describiendo y esquematizando de un modo exacto el modo como llega la información al cerebro, podemos conocer el mecanismo de los receptores, la función que cumple GABA y Dopamina en sinapsis inhibitorias del dolor, podemos además, hacer un estudio específico sobre el modo como el compuesto activo del opio puede reemplazar a ambos neurotransmisores en sinapsis inhibitoria del dolor tanto a nivel físico como psicológico, y no solo eso, sino que también podríamos emprender de un modo activo el viaje inter-sináptico que realiza

un neurotransmisor —que probablemente oscile entre unos 50 y 90 nanómetros—, para desde tal experiencia, internarnos en un estudio bioquímico y, así, llegar a saber todo, todo lo que pueda saberse desde una perspectiva científica sobre los mecanismos del dolor, y sin embargo, con todo ello, no entender en absoluto el dolor que padece un opiómano, quedando sumidos en la mas *Indocta Ignorantia* frente al simple *me duele* de un opiómano⁵ (Cocteau 2002). El lenguaje además tiende a la frialdad de la gramática, propia de cualquier explicación que no intente acceder a la experiencia y a la verdad del opiómano inmersa en una estructura racional, en la cual se sufre, pero se sufre soñando. El dolor es la manifestación directa del contenido de los sueños. A estos últimos debemos sus confesiones (227).

El lamentarse y las lágrimas, se refiere a los motivos, las razones suficientes, las circunstancias personales, pero no ponen en tela de juicio todo aquello que los produce, lo cual para De Quincey es lisa y llanamente dolor, pero en este caso dolor moral soñado. De Quincey, no soñó con la voluntad en cuanto cosa en sí, confiesa bastarle el dolor de la infancia para refutar las verdades de los filósofos y rechazar sus sistemas (33). El dolor que padece De Quincey está inmerso en este silencio cuando confiesa:

Que este, y todos los otros cambios que experimentaron mis sueños, vinieron acompañados de tan profunda ansiedad y lóbrega melancolía que son imposibles de comunicar con palabras. Me parecía cada noche descender, no en el sentido metafórico, sino literalmente descender, por simas y abismos desolados, hasta el fondo de los fondos, del que ya no esperaba volver a salir. Tampoco, ya despierto, sentía que hubiera regresado. No quiero detenerme en esto; el estado de pesadumbre que rodeaba estos magníficos espectáculos, comparable cuanto menos con la más negra oscuridad, tal si fuera una desesperación suicida, no puede alcanzarse con palabras (188-189).

⁵ Si bien su diario de vida clínico no está a la altura de los sueños que confiesa y reflexiona De Quincey, es rescatable, sin embargo, el intento de Cocteau precisamente por superar el silencio del dolor inefable. De este hecho fueron testigos sus propios médicos, quienes estaban acostumbrados a oír de los otros pacientes, un simple pero veraz “me duele”. Segura estoy que los avances de un siglo de ciencia, poco ha ayudado a la medicina a comprender este simple, pero paradójicamente profundo “me duele”, y que por lo mismo benefician tanto los testimonios que dejó De Quincey al confesar por todos aquellos, y esto no en sentido metafórico sino literal puesto que las *Confesiones* que él hace, las recoge de vivencias cuyos contenidos trascienden el *principium individuationis*, que se han sumido sin volver en una experiencia tan dolorosa y ensombrecedora tan sublime e inefable, como resulta ser el mundo soñado del opiómano.

Nos encontramos frente a un literato que, no solo abandona pasivamente la realidad, sino también, a él mismo en este acto. La evidente destrucción y disolución de los tormentos del opio no es causada por el dolor externo que de afuera provoca la realidad, sino por la devastación que los mismos sueños internos, que se han vuelto autónomos, han provocado. Este sufrimiento lleva a De Quincey a un padecer silente, un dolor – parafraseando a Wordsworth –: *Too deep for tears*.

El sentimiento que acompaña a la súbita revelación de que todo está perdido crece silenciosamente en el corazón, es demasiado hondo para expresarse en palabras o gestos y ninguna parte de él se trasluce al exterior. Si la ruina fuese condicional o subsistiese una duda lo natural sería prorrumpir en exclamaciones e implorar compasión. En cambio cuando se sabe que la ruina es absoluta, cuando la compasión no puede ser un consuelo y no es posible abrigar la menor esperanza, todo es distinto. Se extingue la voz, se hielan los gestos y el espíritu humano vuela de regreso a su propio centro. Al menos yo, al advertir que las terribles puertas se habían cerrado y que de ellas colgaban crespones negros, como por una muerte ya acaecida, no hablé, no me quejé, no hice un gesto. Un suspiro profundo escapó de mi pecho y me estuve en silencio varios días (12).

“No hablé, no me quejé, no hice un gesto”. *Suspiria de Profundis*, es el suspiro que se escapa de este silencio. “Es demasiado hondo para expresarse en palabras o gestos”. Pese a que esto ya es más que un suspiro, puesto que él con palabras lo expresa, son sin embargo, precisamente estas palabras aquellas que realizan una especial forma de silencio. La diferenciación establecida entre dos formas de silencio alude en el caso de De Quincey, a un silencio nacido de un dolor inefable, el cual lo conduce en sus sueños a la más profunda pero pasiva compasión, sin que ésta encuentre salida ni efectos virtuosos en el plano ético.

Él solo padece, pero padece soñando. El sentimiento albergado en la certeza de saber que todo está perdido, le impide a De Quincey implorar compasión, porque lo cierto es que ya está inmerso en ella, razón por la cual implorarla sería un contrasentido. Por la misma razón, no la condena como Nietzsche, ni la fomenta como lo hace Schopenhauer, puesto que el dolor moral y la soledad universal son producto de su compasión. Los tormentos del opio condenan a De Quincey al sentimiento de la más profunda compasión.

Sin duda, De Quincey, habría implorado compasión si el dolor y la ruina de la que fue objeto y testigo hubiese sido parcial, pero cuando no hay esperanza: “la voz muere” y “nuestro espíritu retorna a su propio centro”. La compasión es la esencia de este silencio. De Quincey reitera enfáticamente que se trata de una experiencia inefable y a raíz de eso es que queremos reconocer ahí la realización de éste. A tal inefabilidad pertenece el mundo soñado del opiómano. “Tampoco, ya despierto, sentía que hubiera regresado” (188). Es la experiencia de un naufragio moral, un hundimiento total en la contemplación y en el sufrimiento pasivo de la compasión sin alcanzar la superficie de un plano ético. Estamos –al contrario de lo canalizado por Schopenhauer– ante un naufragio moral, un completo engolfamiento en la contemplación y en el sufrimiento pasivo de la compasión sin alcanzar la superficie de un plano ético.

En el caso de Schopenhauer el resultado resulta ser otro, puesto que este silencio, nacido del dolor inefable, conduce al filósofo a un segundo silencio, que será la base de su ética, puesto que si bien, el dolor inefable, la compasión vivenciada en toda su grandeza, no encuentra medios satisfactorios para expresar su pesar y su verdad, encuentra, sin embargo, en esta filosofía una conexión con la ética, manifestándose en una forma de ser que se eleva por sobre el lenguaje.

El genio, la moralidad inmediata, el virtuoso, el santo, el místico y el asceta, hacen de este silencio, de esta vivencia metafísica, la base de la moralidad en la filosofía schopenhaueriana (Schopenhauer 1986a 503).

4. LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR Y EL DOLOR COMO *δεύτερος πλοῦς*

El *δεύτερος πλοῦς*, o la segunda mejor manera de viajar, es una expresión utilizada en la navegación cuando se ha de remar por no haber viento propicio; el modismo es utilizado comúnmente por Platón (2000 99d), y se aplica a la búsqueda de la verdad. Literalmente significa: segunda singladura. Se ha convertido en proverbial para indicar un camino más duro y difícil, como en este caso es la navegación, que en ausencia de condiciones favorables se realiza con remos frente a la que sin adversidades se realizaría de manera fácil y serena a vela.

Si ahora vemos practicar el ascetismo por parte de quien ha conseguido la negación de la voluntad, para persistir en dicha negación, también el sufrimiento en general, tal como es impuesto por el destino, es un segundo camino *δεύτερος πλοῦς* para conseguir esa negación: sí, podemos admitir que la mayoría solo llegan a ella por este camino, que es el sufrimiento sentido por uno mismo, no el meramente conocido, lo que conduce con la mayor intensidad hacia la plena resignación, a menudo solo en las cercanías de la muerte (Schopenhauer 1986a 533).

Cuando abordamos el dolor y su relación con la conciencia mejor, nos representamos aquel barco que por su liviandad era incapaz de fijar el rumbo, convirtiéndose en un juguete de las olas y del viento. El lastre ilustraba el dolor padecido que provenía de un conocimiento intuitivo. Su vivencia manifestaba uno de los modos que adquiere la conciencia en un sujeto que sufre y que luego en el plano ético no se expresa a través de conceptos abstractos, sino en la praxis, en la conducta general del hombre, en sus acciones, es decir, en su forma de ser (249).

La negación de la voluntad evidencia un cambio que permite diferenciar el nivel vivencial del ontológico. Esto porque el dolor que antes constituía el camino a la salvación, que se traducía en la creencia de alcanzar de facto la conciencia mejor, lo sigue siendo, pero ahora como un segundo camino, como una segunda forma de viajar.

En el caso del *δεύτερος πλοῦς*, presupone esta segunda forma de viajar una primera, la cual proviene del sufrimiento de toda vida meramente *reconocido*, que se siente y se hace suyo únicamente mediante el *conocimiento*. Sin embargo, ocurre que en muy pocos casos se da la circunstancia que solo el conocimiento puro, sin el dolor padecido, logre traspasar el *principium individuationis* para terminar finalmente reconociendo y asimilando cualquier sufrimiento del mundo como el propio.

Tal conocimiento nos lleva generalmente a un *als ob* de la negación, mediante el arte, por ejemplo, antes de conducirnos propiamente a la negación de la voluntad. Schopenhauer no niega la existencia de casos en los cuales el mero conocimiento logre traspasar el *principium individuationis* y emanciparse del principio de razón subordinado a la voluntad hasta finalmente terminar negándola, solo sostiene que pese a que sea ésta la mejor forma de renunciar a la voluntad, no es sin

embargo, por ello, la más usual, puesto que la mayoría se encaminan en la renuncia a través de esta “segunda mejor manera de viajar”, que es la segunda mejor *vía*, no en relación a la primera, sino mejor en relación a cualquier *vía* de afirmación de la voluntad de vivir.

Por tanto, el calificativo alude al destino antes que el medio, una meta que termina anulándose a sí misma al consumarse en la nada. Ambos modos de viajar son posibles únicamente mediante el dolor, pero en el caso del *δεύτερος πλοῦς*, no del dolor ni del sufrimiento conocido, sino vivenciado:

... *δεύτερος πλοῦς*, a saber, el procurar la negación de la voluntad mediante un sufrimiento propio gravemente sentido, o sea, no simplemente por la apropiación del sufrimiento ajeno y el conocimiento, gestionado por esa apropiación, de la futilidad y el desconsuelo de nuestra existencia (808).

Razón por la cual, la segunda forma no es la más óptima como *modo* de negar la voluntad. No obstante, igualmente es considerado un medio que conduce a la salvación. Esto se debe a los modos de lejanía que se adquieren por la abstracción del dolor y cuya dimensión no tiene que ver con un olvido del dolor sino ante todo con la canalización del mismo.

El modo de conocimiento que concierne a la formulación de la autoconciencia es fruto de ello. Recordemos que el filósofo afirma que, aquel que niega la voluntad de vivir, se coloca deliberadamente en la situación de sufrir, para persistir en dicha negación. Como todo sufrimiento humano supone una mortificación de la voluntad y, por ende, una tendencia a la resignación, a la renuncia, el dolor posibilita en la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, ponernos en el camino de la salvación.

La evolución de la conciencia mejor, a la negación de vivir, más que una evolución teórica, se nos muestra como el distanciamiento de un padecer vivencial, cuya lejanía llevó al filósofo a abstraerse de la vivencia de su dolor originario. En el caso propio de Schopenhauer, el modo de canalizarlo en vista de evitar el estancamiento no se refiere ante todo a su vivencia sino más bien al concepto abstracto que de ella nació.

El *δεύτερος πλοῦς* no deja de ser una vía legítima, tampoco deja de ser auténtica y original en su forma, puesto que implica el dolor que la

persona misma ha canalizado a través de su vivencia, siendo este dolor el que conduce frecuentemente a la resignación más radical. Por antonomasia, ejemplo de ello es la compasión, la cual se traduce en un profundo dolor o sufrimiento moral.

He sondeado así dos casos sublimes y emblemáticos en los cuales la mirada ha pasado de lo particular a lo general y, ha enfocado el dolor propio como un mero ejemplo o manifestación del sufrimiento universal. Con resultados opuestos en términos éticos, en uno ha significado constituirse en el *modus operandi* del único móvil moral mientras que, en el otro, la compasión se plasmó en un estancamiento pasivo de la contemplación en el sentido de no tener un retorno activo en las acciones prácticas.

REFERENCIAS

Baquedano, Sandra. "Los éxtasis metafísicos en los pensamientos de Schopenhauer y de Quincey". *Discusiones Filosóficas*, Jul-Dic (2009): 97-111. Impreso.

Boissière, J. *Fumadores de opio*. Trad. Antonio Rodríguez. Valencia: Editorial Pre-textos, 2005. Impreso.

Cocteau, J. *Opio*. Trad. Mauricio Wacquez. Santiago: Editorial Sudamericana, 2002. Impreso.

De Quincey, T. *Suspiria de profundis*. Trad. Luis Loaysa. Madrid: Alianza Editorial, 1985. Impreso.

- - -. *Seres imaginarios y reales*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Editorial Losada, 1994. Impreso.

---. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Trad. Miguel Teruel. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001. Impreso.

Laing, R. D. *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. Trad. Francisco González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988. Impreso.

Platón. *Fedon*. Madrid: Gredos, 2000. Impreso.

Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche nachlaß. Frühe Manuskripte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. Impreso.

---. *Die welt als wille und vorstellung I*. Sämtliche Werke. Bd. I. Stuttgart/
Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986a. Impreso.

---. *Die welt als wille und vorstellung II*. Sämtliche Werke. Bd. II. Stuttgart/
Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986b. Impreso.

- - -. *Parerga und Paralipomena II*. Sämtliche Werke. Bd. V. Stuttgart/
Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986c. Impreso.

Spaemann, R. "Über den Sinn des Leidens" (Sobre el sentido del dolor).
Einsprüche, christliche Reden. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1977. Impreso.

SOBRE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA O ACERCA DE OTRA POSIBILIDAD PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO *

ON THE HERMENEUTIC EXPERIENCE OR ABOUT OTHER POSSIBILITY TO BUILD KNOWLEDGE

ELVIA MARÍA GONZÁLEZ AGUDELO
Universidad de Antioquia, Colombia. elmagoagudelo@live.com

RECIBIDO EL 20 DE MAYO DE 2011 Y APROBADO EL 3 DE JUNIO DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

La experiencia hermenéutica traduce una vivencia para realizar un proceso de investigación que conlleva la formación del ser. La experiencia hermenéutica se vive mediante el proceso, la estructura y el procedimiento. El proceso se desarrolla a través de los prejuicios, la reflexión, el análisis, la comprensión, la interpretación y la síntesis, los cuales invaden el procedimiento y la estructura. El procedimiento contempla el problema, la hipótesis, la historia de conceptos, el estado en cuestión y el acopio de la información, todo ello con el objeto de crear una cosa, con vida propia; para ello, se procura conversar con las autoridades, llegar a un acuerdo en la unidad de sentido y legitimarla, mientras es vivida por otros. Tanto el proceso y el procedimiento se mueven en una estructura que se manifiesta en el círculo de la comprensión, creciendo concéntricamente, mientras va relacionando el todo con sus partes en fusión de horizontes.

The hermeneutic experience means an experience to do a research process that involves formation of the self. The hermeneutic experience is lived through the process, structure and procedure. The process is developed through prejudice, reflection, analysis, compression, interpretation and synthesis, which can invade the procedure and structure. The procedure addresses the problem, hypothesis, the history of concepts, the state concerned and the recollection of information, all with the aim of creating a thing with its own life. To this end, one tries to talk with the authorities, reach an agreement on the unity of meaning and legitimate it, while it is lived by others. Both the process and the procedure are moving in a structure that is manifested in the cycle of compression, growing concentrically, while is linking the whole to its parts in fusion of horizons.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Estructura, experiencia, procedimiento hermenéutico, proceso.

Structure, experience, hermeneutic procedures, process.

* Este artículo es el resultado de una pasantía obtenida gracias a una beca de estudio e investigación otorgada por el DAAD (Servicio de Intercambio Académico Alemán) en la Universidad Justus Liebig von Giessen.

Sólo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüísticas disponibles, y sólo se piensa en común cuando se comparte realmente la indigencia de aquel que se arriesga a formular enunciados que han de acreditarse por sí solos.
Hans-George Gadamer.

Vivimos, en cada día y en cada noche, con el paso del tiempo, en el ser ahí, de Heidegger (1993), acontecemos, en la tradición de Gadamer (1997), pero aquello que nos marca, las vivencias de Dilthey (2000), las vamos guardando en la memoria, tomando conciencia histórica de ellas, nos formamos, nos sabemos, cual lo estipula Gadamer (1997).

Las vivencias son *“algo inolvidable e irremplazable, fundamentalmente inagotable”* (Gadamer 1997 104). *“La vivencia decisiva, en modo peculiar, se instaura como el centro de creación de sentidos, un instante puede ser decisivo para toda una vida”* (Gadamer 2002w 37). Las vivencias producen en el ser, el deseo de emprender la aventura de una investigación, a partir de entonces son intencionales, se traducen en estructuras de sentido, se registran, se abarcan como actos de conciencia. Allí donde nace una vivencia es posible abrirse en una experiencia hermenéutica.

La experiencia hermenéutica es única e irrepetible:

No es posible hacer dos veces la misma experiencia... una experiencia repetida y confirmada ya no se le hace de nuevo. ... una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia (Gadamer 1999 430).

Sobre esta experiencia, en su singularidad, se buscan las palabras que la expresen y esas palabras son, en un primer momento, *“preguntas que se plantean y que tienen su sentido en su motivación”* (Gadamer 1997 456). Es un momento impávido *“cuando alguien dice “aquí cabría preguntar”, esto es ya una verdadera pregunta”* (Id. 453). Es el momento donde la vida se detiene, se reflexiona: *“el que quiera pensar tiene que preguntarse”* (Id. 453). Se sabe que no se sabe, al estilo Socrático, *“para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe”* (Id. 440).

La experiencia hermenéutica, al interior de un paradigma de investigación cualitativo, implica en primera instancia un proceso

de formación del ser que investiga y simultáneamente un proceso de traducción de las estructuras de sentido.

Como formación la hermenéutica, según Gadamer (1997), es más una puesta en práctica del saber que posibilita la formación; no es tanto llegar a tener un conocimiento de las cosas mismas, sino llegar a tener una comprensión de la manera como hemos llegado a ser lo que somos. Como traducción, la hermenéutica implica que algo extraño se vuelve propio. Eso extraño es una estructura de sentido concebida como texto, *"desde la naturaleza pasando por el arte, hasta las motivaciones conscientes o inconscientes de la acción humana"* (Gadamer 2002 372).

Los textos para ser traducidos, bajo la experiencia hermenéutica, entran en el proceso, en la estructura y en el procedimiento hermenéutico. En el proceso habitan los prejuicios, la reflexión, el análisis, la comprensión, la interpretación y la síntesis; en la estructura se manifiesta el círculo de la comprensión, el todo con sus partes y la fusión de horizontes; y en el procedimiento se concibe el problema dialéctico, la hipótesis abductiva, la historia de conceptos, el estado en cuestión, el acopio de la información, la creación de la cosa, la conversación con las autoridades, el acuerdo y la unidad de sentido. Todo ello, como posibilidad, así: a partir de los prejuicios de alguien que vive en una comunidad insertada en la tradición, pone en práctica su saber y a partir de su propia experiencia, algo que lo marca se constituye en una vivencia; reflexiona sobre ella, encuentra un problema que se plantea dialécticamente, analizando y comparando las estructuras de sentido, que en cuanto textos, emergen. Se pregunta sobre esos que se han constituido en el tiempo, como fusión de horizontes, se comprende evitando el malentendido; entonces, se generan múltiples interpretaciones, se van ampliando en círculos concéntricos que se desplazan entre el todo y las partes, generando una idea nueva que conversando con las autoridades va provocando una síntesis, configurando un acuerdo con la cosa, en una unidad de sentido momentáneo, como una nueva creación, que posibilita otras nuevas traducciones y, por ende, la formación permanente del ser que investiga desde su saber en su comunidad.

Qué es, entonces, el proceso, la estructura y el procedimiento, en tanto experiencia hermenéutica: la traducción de las estructuras de sentido las realiza un ser, en tanto vivencias, hay algo extraño en ellas, pero al estar ahí, las va haciendo propias, se va formando, a través del proceso hermenéutico, un continuo en el tiempo, un horizonte hacia delante, que

aunque arranca con los prejuicios cuando penetramos en el círculo de la comprensión, éste se va ampliando en círculos concéntricos cuando reflexionamos, analizamos, comparamos y vamos comprendiendo e interpretando para llegar a una síntesis, así, los prejuicios son juicios previos, experiencias anteriores que devienen con la herencia cultural, con la tradición; todo aquello que nos es dado a todos por el solo hecho de ser seres ahí en el tiempo, diría Heidegger, o por aquello de lo pre-dado, diría Husserl. *“Estar en la tradición no limita la libertad de conocer si no que la hace posible”* (Gadamer 1997 437). *“Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”* (Id. 344).

En una comunidad específica, los prejuicios portan valores, emociones, motivos, dogmas, creencias, mitos, que se constituyen en fuente de auto evidencias originarias. Los prejuicios guían nuestra curiosidad para que, eso que sale a nuestro encuentro, una estructura de sentido, en tanto vivencia, genere suspenso y nos diga algo nuevo, entonces, un prejuicio en juego, el que nos habita, se hace consciente, es cuestionable, se irgue en preguntas, las que abren y mantienen abiertas las posibilidades, permitiendo dar otro sentido a las cosas.

Lo previo a la comprensión, la pre-comprensión, como lo enunció Heidegger (1993), es un estado pre-lingüístico, previo al entendimiento, donde se reflexiona, al poner en marcha el diálogo entre nuestro pensamiento, que anticipa sentidos, y el pensamiento ajeno, para así evitar el malentenderse a sí mismo, ubicarse correctamente en el círculo de la comprensión y hacer transparente la comprensión. La reflexión es la no inmediatez, la meditación. Cuando nos encontramos en un proceso sin saber cómo, sólo en la reflexión, nos percatamos de lo que ha sucedido. *“El comportamiento hacia sí mismo y de que el decirse sea una reflexión”* (Id. 511).

Analizar es, desde épocas de Aristóteles, decodificar un texto, separar el todo en sus partes,

cada palabra forma parte del nexo de frase, cada texto forma parte del nexo de la obra de un autor, y éste forma parte a su vez del conjunto del correspondiente género literario y aún de la literatura entera (361).

La decodificación permite des-cubrir los sentidos de la estructura en cuestión, de la estructura con la cual se dialoga; ir de lo superficial, lo

morfológico y lo sintáctico, a lo profundo, lo semiológico y lo semántico; ir de la expresión al contenido, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere, es decir, la significación que emerge de su propia estructura. Se trata de desbordar las referencias directas del texto que manifiesta otras posibilidades de sentidos. Las partes le dan sentido al todo, y el todo da sentido a las partes, es el círculo de la comprensión.

Al decodificar una estructura de sentido también se ejerce la comparación, tal como lo esbozó Schleiermacher (2000). Comparar es ir comprendiendo una cosa a partir de otra cosa, establecer concurrencias y ocurrencias entre las estructuras de sentido, en un momento determinado y en el transcurso de tiempo, en fusión de horizontes.

Así, desde las vivencias, donde habitan nuestros prejuicios, nos preguntamos, reflexionamos, analizamos y comparamos para comprender. Comprender, no es reproducir el pasado del texto, resumirlo, sino participar en un significado presente, el significado común, en fusión de horizontes. La comprensión es una apropiación. Pero ninguna comprensión es acabada, nunca se comprende completamente, la comprensión no se cierra al futuro. Se comprende, entonces, para llegar a *“la realización del sentido unitario de lo dicho”* (Gadamer 2002 9). Pero este sentido unitario se expande con la interpretación, *“al desarrollo de la comprensión lo llamamos interpretación”* (Heidegger 1993 166). La interpretación es el cómo de la comprensión, su práctica. *“La forma de realización de la comprensión es la interpretación”* (Gadamer 1999 467). La interpretación es, entonces, la proyección de la comprensión. Los textos una vez comprendidos son interpretados. La interpretación es eminentemente aplicativa, se enraíza en la praxis. Es así como *“el mundo ya comprendido resulta interpretado”* (Heidegger 1993 161).

“Es que de hecho todo encuentro con una obra posee el rango y el derecho de una nueva producción” (Gadamer 1997 136). Es la síntesis, el devenir hegeliano, es el lugar donde el lector se convierte en un escritor, en tanto solo los escritores son buenos lectores, como diría Nietzsche. La síntesis, la cosa creada, proviene de una cadena de estructura de sentidos, se reconoce y se reconstruye, se crea sobre algo ya dicho. Ese nuevo texto, en tanto texto fijado por escrito, *“contiene en sí mismo un momento de autoridad... la estabilidad de una referencia”* (Id. 339), que adquiere valor cuando perdura en el transcurso del tiempo y penetra en otros espacios para ser traducido por otros y así infinitamente, en círculos hermenéuticos, generando nuevos conocimientos. Ese círculo es la forma como se ordena la estructura hermenéutica.

Investigar una vivencia, en tanto estructura de sentido, significa que, la experiencia se visualiza como un círculo y en sus movimientos concéntricos se entrelazan las partes y el todo en fusión de horizontes. La estructura hermenéutica, al igual que el procedimiento hermenéutico, está atravesado por el proceso hermenéutico que ejerce el ser que, investigando se forma durante su experiencia hermenéutica.

En el círculo de la comprensión, el todo y sus partes son relativos, el todo se desagrega en las partes y cada parte, a la vez, se convierte en un todo con sus respectivas partes, hasta llegar a la cosa creada como un todo con sus respectivas partes. Se visualiza lo singular desde el todo y viceversa, para comprender de un modo diferente cada vez, en nuevo proyecto de sentido. Es constante el retorno del todo a las partes y viceversa, pero en cada retorno, la comprensión se amplía en círculos concéntricos y se integra cada parte en nexos cada vez mayores afectando también el todo. Es decir *“las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo”* (Gadamer 1999 360).

Cuando el hermeneuta, en su experiencia, concibe una investigación, debe enunciar cual concepto abarcará el todo, en tanto, anticipación de sentidos, y cuáles serán sus respectivas partes, en cuanto, unidades de significación, cada parte se configurará como un todo y emergerán sus nuevas partes y así consecutivamente se moverá el círculo en confluencia el todo con sus partes. Ahí, en *“la confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión”* (Gadamer 2002 63) en búsqueda de la unidad de sentido.

En toda experiencia hermenéutica se mueve el círculo de la comprensión entre la anticipación de sentido y la unidad de sentido, cobijadas por el proyecto de sentido. Cada lectura de las estructuras implica una revisión del proyecto y, a la vez, puede abocar un nuevo proyecto de sentido, es decir, ir sustituyendo la comprensión por otra más adecuada, siempre y cuando el lector *“este dispuesto a dejar que el texto le diga algo”* (66).

Es lo que en palabras de Gadamer se denomina: *“anticipo de la compleción”*, es decir, no es solo la actitud positiva del lector frente a las posibilidades del texto sino que, el texto en sí, resulte comprendido desde la verdad de su contenido pues estamos abiertos a que el texto *“posee mejor información de lo que puede pretender nuestra propia opinión”* (67).

Pero, la búsqueda de la verdad del contenido del texto está predicha por el diálogo entre preguntas y respuestas; es ahí en el diálogo, donde se va construyendo el consenso que postula las verdades, es el diálogo más no sólo la razón, la procura de la verdad, no en vano, la primera traducción del logos griego fue “conversación del alma consigo mismo (luego fue ratio (y más tarde) verbo” (Gadamer 1997 506). Además, la búsqueda de la verdad del texto se comprende, entonces, según la pregunta con que éste es abordado, “cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación en un «así o así»” (Id. 441). El texto nos conecta también con el pasado en su horizonte, para encontrar su verdad nos tenemos que ver con la cosa misma, dicha y, por tanto, transmitida, adquiriendo un nexo con la tradición, tomando conciencia de ella, es la historia efectual, los efectos de la historia en el ser.

Así, la continuidad básica del todo, en Husserl, es el horizonte. En Gadamer: “el horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer 1999 372).

Leer una estructura de sentido desde un horizonte significa desplazarse, desde el sí mismo, desde el presente, hacia el pasado de la tradición, el horizonte histórico, desplazarse desde el acervo de los prejuicios, hacia lo otro, lo que le es extraño, hacia el otro, hacia el horizonte de ese otro, es ponerse en el lugar de él, la alteridad, para que con esa distancia en el tiempo, y desde la situación hermenéutica, en la cual se habita, sea posible ganar un horizonte, es decir, aprender a ver más allá de lo cercano, integrando aquello que se ve en la lejanía, lo extraño, lo viejo, a un todo, a una panorámica más amplia, para que el horizonte se vaya abriendo y se vayan destacando aspectos de la situación hermenéutica para llegar a lo nuevo, la cosa creada, y proyectarla en el tiempo. “El tiempo se revela como horizonte del ser” (323).

La fusión de horizontes es fusión del pasado y el presente, la fusión de lo cercano y lo lejano, la fusión de lo extraño y lo conocido, la fusión del yo y del otro, la fusión del intérprete y del texto, la fusión de lo viejo y lo nuevo, la fusión de lector y del escritor, immanentes en el texto. El horizonte se mueve con uno. En el horizonte, investigamos, en el horizonte nos vamos formando.

Tanto el proceso, como la estructura, necesitan unas condiciones para su comprensión, a lo cual se denomina el procedimiento hermenéutico, cuyas partes son: el problema dialéctico, la hipótesis abductiva, la historia

de conceptos, el estado en cuestión, el acopio de la información, la cosa creada, el acuerdo con la cosa y la unidad de sentido. El procedimiento hermenéutico, se involucra en el círculo de la comprensión, con una pregunta.

La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber... sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas... el saber es fundamentalmente dialéctico.

...la dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación (Gadamer 1997 442-444).

La dialéctica se plantea como una conversación entre la tesis, el ser, una teoría aceptada científicamente en el tiempo por una comunidad específica pero que le cabe aún una pregunta; y la antítesis, el no ser, lo contrario, aquello que ha negado la tesis, también en el tiempo, a la que le cabe otra pregunta;

Pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo... Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario.

... en la medida en que la pregunta se plantea como abierta comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no. En esto estriba la relación esencial entre preguntar y saber. Pues la esencia del saber no consiste sólo en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón (442).

Ambas, tesis y antítesis, evolucionan en algo nuevo, la síntesis, el devenir, una conciliación de los contrarios que habitan en la antítesis de la supuesta tesis; en la síntesis se supera la parcialidad de aquéllos, pero conservando su contenido positivo, la negación de la negación anterior. Los dos momentos anteriores son a la vez eliminados y conservados, es decir, elevados a un plano superior. La síntesis conserva todo lo positivo que había en los momentos anteriores. Por eso, la síntesis es la seguridad de que la realidad está en constante progreso. La síntesis, luego se convertirá nuevamente en la tesis siguiente que, será luego

negada y así sucesivamente, en el devenir del tiempo. Desde la síntesis, emerge la pregunta de investigación.

Esto es, que desde nuestra visión de la hermenéutica, el problema no es un diagnóstico de lo real. Al vivir en una comunidad, estamos atravesados por prejuicios, dentro de todos ellos, alguno emerge como algo que nos toca, una vivencia y al afectarnos, decidimos investigar sobre él. Lo ubicamos dentro de un campo del saber, lo situamos en tanto objeto de estudio y lo limitamos en su campo de acción. Entramos, entonces, a las teorías que sobre él se han construido en su tradición científica, en el tiempo, cualquier lapso de tiempo donde visualicemos contradicciones, tesis y antítesis, las ponemos a conversar en un síntesis y de allí aflora la pregunta de investigación, en cuanto posibilidad. La hermenéutica es el mundo de lo posible.

El investigador que opta por este tipo de preguntas, debe estar dispuesto a:

Defenderse de la represión del preguntar por la opinión dominante. El que posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar en favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza (430).

Al problema se le plantea una hipótesis, en este caso abductiva, que cumple un papel doble, a la vez que pregunta, responde, pregunta en tanto duda y, responde en cuanto visualiza la cosa a crear en su horizonte. Mientras la pregunta del problema pone a dialogar dialécticamente las teorías existentes, el pasado, pues

El concepto del problema se formula evidentemente como una abstracción, la de la escisión del contenido de una pregunta respecto a la pregunta que lo pone al descubierto por primera vez. Se refiere al esquema abstracto al que se dejan reducir, y bajo el que se dejan subsumir, las preguntas reales y realmente motivadas (454-455).

La pregunta de la hipótesis abductiva, pone en juego el indagar sobre el hecho sorprendente en sí mismo, el presente. Entran en diálogo la teoría y la práctica, el pasado y el presente, en fusión de horizontes. El problema genera su hipótesis.

La abducción según Peirce, es un momento de creación en el cual fluye un proceso de indagación que tienen como resultado generar una hipótesis, *“es la única operación que introduce una idea nueva... sugiere meramente que algo puede ser”* (Peirce 1988 136), como lo más cercano a una apuesta ganada.

La hipótesis abductiva, busca crear algo en su singularidad sin que sea necesario que el hecho se repita nuevamente en el tiempo y en el espacio. Ella es un momento, y como tal, siempre tiene un antes y un después. Algo quedará y habrá que volver. En palabras de Gadamer, la hipótesis es la anticipación de sentido que mueve en el círculo de la comprensión.

Este proceso de creación de hipótesis abductivas se desarrolla a partir de la tipología de los signos, debido a que no se puede pensar sin signos, diría Peirce, de forma que pueda comprenderse los hechos sorprendentes, es decir, aquellos *“hechos muy diferentes de todo lo observado”* (1970 79), que se convierten en un desafío para el ser que investiga sus vivencias.

El hecho sorprendente es analizado en su semiología con el propósito de elaborar una pregunta hipotética, en tono de duda, que a la vez que, es direccionada por la pregunta problema, anticipa el sentido de la cosa por crear, pues *“preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso”* (Gadamer 1997 453). El suspenso es un poder interior que jalona la mente, es una corriente en el pensamiento, que instintivamente va conectando novedosamente los signos a partir de lo que sabe y, en busca de lo que no se sabe. Aquello que no se sabe va aflorando, al tantear signos, al relacionarlos, emergen destellos, es la alegre *eureka*. Es decir, la abducción va fluyendo en la medida que, con unos signos que se poseen se van encontrando otros que no se tenía. El instinto es una forma de actuar.

El hecho sorprendente¹, se enuncia como un todo para penetrar en el círculo de la comprensión al reflexionar sobre él. Se decodifica en sus partes para analizarlo. En un primer momento se indaga por sus íconos, se comparan. Un ícono, según Peirce (1988), es un tipo de signo que funciona en virtud de la semejanza existente entre la representación significa y lo representado. En el ícono se manifiesta una relación de semejanza, pero precisamente esta semejanza crea ambivalencia porque puede ser más fuerte o más débil; si la semejanza es fuerte, como en el

¹ Aunque la creación de hipótesis abductivas que aquí se expone, se basa en la tipología de los signos de Peirce, su procedimiento es una interpretación singular.

caso de una fotografía, el signo funciona al margen de toda convención previa; si la semejanza es débil, como ocurre en la mayoría de los casos, los íconos deben pasar por un proceso de convencionalización. Los íconos no son válidos para todos los miembros de la especie humana sino solamente para los miembros de la comunidad que ha acordado atribuirles un significado concreto. Son íconos: las imágenes, los diagramas, las fotografías, los cuadros, las obras de artes, o bien como afirma Peirce *“el único modo de comunicar directamente una idea es por medio de un ícono”* (2005 2278).

De la ambivalencia que crea la relación iconográfica emergen enigmas, algo esta encubierto, oculto y no se alcanza a comprender, debido a que, *“cada enunciado tiene unos presupuestos que no enuncia”* (Gadamer 2002 58), es como un acertijo, algo que hay que adivinar, pero no desde la nada sino con aquello que ya sabemos, se pretende vislumbrar algo, utilizamos signos que nos ayudan a elaborar preguntas especulativas. El círculo de la comprensión se va ampliando.

De la iconografía y los enigmas emergen los indicios:

Cualquier cosa que llama la atención es un índice. Cualquier cosa que nos sobresalta es un índice en la medida en que señala la confluencia de dos trozos de experiencia (Peirce 1988 149).

Los indicios, son objetos dejados por un agente exterior en el lugar donde sucedió algo, y de alguna manera se reconocen como vinculados físicamente a ese agente, de modo que a partir de su presencia real o posible puede advertirse la presencia pasada, real o posible del agente (Eco 1989 282).

Son indicios: las huellas, los síntomas, las señales o todo signo que se encuentra en contigüidad con el objeto denotado; su campo de acción es el del indicativo, potencian algo que ya sucedió y está enunciado, representado iconográficamente, visualizado enigmáticamente, pero aún se desconoce.

Con las múltiples sendas que abren los indicios se inician las sospechas, el camino de las dudas, de mirar lentamente, algo será o no será. Como lo dijo Nietzsche, detrás de una caverna se esconde otra caverna, y así sucesivamente. La sospecha supone reflexión sobre los indicios y supone una selección, un camino debe escogerse como un primer proyecto de

sentido rumbo a lo desconocido, rumbo a la hipótesis, por ello es una investigación.

Frente a las sospechas se realizan conjeturas. Se discierne, en palabras de Peirce:

Es la facultad en la que participa a la vez de la naturaleza general del instinto, pareciéndose a los instintos de los animales en que supera con mucho los poderes generales de nuestra razón y en que nos dirige como si estuviéramos en posesión de hechos que se encuentran por completo más allá del alcance de nuestros sentidos. Se parece también al instinto en su pequeña predisposición al error; pues aunque yerra con más frecuencia que acierta, son toda la frecuencia relativa con la que acierta es en conjunto la cosa más maravillosa de nuestra constitución (1988 138).

En la sospecha se duda, en la conjetura se cree. Entre varias conjeturas, una se constituye en su posibilidad de ser, aquella que permite efectuar una predicción, es una anticipación de sentido, que se estipulaba en forma de pregunta, es la hipótesis abductiva, como aquello que *“supone algo de tipo distinto a lo que hemos observado directamente, y con frecuencia algo que nos sería imposible observar directamente”* (Peirce 1970 86). La hipótesis abductiva nos muestra el camino para dar con lo acertado, posiblemente.

Desde este momento, lo que antes era inesperado, el problema, es ahora previsto, la hipótesis, en diálogo con el problema. Entre ambas preguntas subyace una verdad. El investigador ha penetrado en el círculo de la comprensión, ha leído estructuras con sentido, ha iniciado su proceso de escritura, va en busca de eso que será la cosa creada. La hermenéutica procura la creación.

La hipótesis va encausando el problema y, a la vez porta el futuro de la cosa por crear que se explicita en el objetivo general. Los objetivos específicos se configuran alrededor del proceso hermenéutico y muestran el camino para la creación de la cosa.

Ambos, el problema y su hipótesis, contienen conceptos, las partes del todo. Estos conceptos se manifiestan en sus horizontes, en su pasado, en su presente y en su futuro. En su pasado se elabora su historia, en su

presente se elabora el estado en cuestión y, para su futuro y perduración se crea la cosa.

En el horizonte del pasado se comprende la historia de los conceptos. Aquí el proceso de búsqueda se extiende atrás en el tiempo, se indaga por la etimología de la palabra, por su uso en el lenguaje cotidiano, se va a los textos especializados, se reflexiona, se detecta cuando la palabra empieza su uso como término al interior del lenguaje científico hasta que se instaura como concepto, cuando es usado por una escuela de pensamiento específico, se analiza, se muestra su desarrollo en el tiempo, se comparan sus diferentes acepciones y se postula una definición a la luz de la investigación que se realiza. Esta nueva definición, en tanto síntesis, es quizás el primer aporte nuevo de la experiencia hermenéutica. *“Se trata de insertar nuevos conceptos en la vida del lenguaje y convertirlos en nuevos productos conceptuales”* (Gadamer 2002 91).

Las palabras tienen su historia, nacen y se transforman con el paso del tiempo, significan según las culturas. La etimología nos ayuda a comprender el pasado de las palabras, su origen, el cuándo y el cómo fueron incorporadas a nuestra lengua. Las palabras viven en el lenguaje cotidiano, y en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, toma sus múltiples sentidos, nos comunicamos.

Pero algunas palabras se van alejando de su sentido cotidiano y se va especializando su uso en el campo de lenguaje científico, surgen entonces, los términos.

Un término es una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto se refiere a un concepto definido. Un término es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien -lo que es más frecuente- porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual... El término es una palabra rígida (Gadamer 1997 498),

que posee una significación específica, en un ámbito determinado.

El término, en la medida que es incorporado al diálogo científico, se designa como concepto, algo que se concibe, que se representa intelectualmente, que se aleja de su cotidianidad. *“Lo que motiva la*

formación de conceptos, y que responde al proceso lingüístico... es un motivo epistemológico, o mejor dicho, el motivo de la teoría del conocimiento" (Gadamer 1999 101). En el concepto, el nexo originario del lenguaje y el pensamiento es una relación instrumental que se usa para acercarse a los objetos y someterlos a nuestro conocimiento, en pro de un lenguaje conceptual unívoco en búsqueda de verdades, en tanto ideas que se definen, delimitan y determinan; es un lenguaje artificial pero que siempre necesitará el lenguaje cotidiano para ser comprendido e interpretado por otros, *"por eso podemos afirmar que la formación de conceptos está siempre condicionada hermenéuticamente por el lenguaje hablado"* (Gadamer 2002 84). Así es, como el *"lenguaje nunca se puede agotar en el concepto"* (Gadamer 1997 321), ya lo habría dicho Hegel, en el concepto se autodespliegan muchas posibilidades, y desde allí, cada investigador, insatisfecho por la lingüisticidad existente, podrá aportar a la redefinición de conceptos, ya que, por mucha carga tradicional que soporte cada concepto, el investigador puede *"intentar siempre efectuar una fluidificación de todas las ofertas lingüísticas"* (Gadamer 2002 19); como lo enuncia Gadamer: *"los conceptos que yo empleo en mi contexto quedan redefinidos por su uso"* (Id. 19).

En la historia de los conceptos:

No se trata solo de ilustrar históricamente algunos conceptos, sino de renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Esas fracturas en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificiosamente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia de conceptos... Todo esto significa desandar el camino desde la palabra conceptual a la palabra del lenguaje y rehacer el camino desde la palabra del lenguaje a la palabra conceptual (93).

Es el círculo de la comprensión al cual penetramos para poder dialogar.

Ahora bien, en el horizonte del investigador se ha movido, ha comprendido un poco más los conceptos que habitan como partes de la pregunta del problema y de la hipótesis. Es tiempo de navegar con estos conceptos en otras investigaciones, es el llamado estado en cuestión, por ende, el estado en cuestión es otro momento de la experiencia hermenéutica, cuyo propósito es avalar un problema de investigación

con su respectiva hipótesis, y como tal, se desarrolla mediante la búsqueda, selección y comparación de la producción científica de un objeto de estudio. Así, la producción científica, comprende los resultados de investigaciones publicadas en libros y revistas, o registradas en informes de investigación, monografías, trabajos de grados y tesis. Todos ellos se consideran fuentes documentales y están localizadas en bibliotecas, centros de documentación, archivos públicos o privados, y bases de datos.

La búsqueda de la producción científica se realiza en las fuentes documentales mediante las denominadas “palabras clave”, es decir, los conceptos que habitan en la pregunta y en la hipótesis de la respectiva investigación, y sus posibles combinaciones, delimitadas por el objeto de estudio y el campo de acción. Esta pesquisa aporta los datos cuantitativos del estado en cuestión.

La selección de la producción científica se inicia con la limitación en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, en tanto, la actualidad del conocimiento y en el espacio, en cuanto, la identificación de otras culturas que aportan al desarrollo del objeto de estudio. Una vez seleccionada la producción científica se procede al registro de la lectura mediante el proceso hermenéutico de cada uno de los textos, y a su respectiva comparación.

La comparación pretende cotejar, mediante analogías, un objeto de estudio en dos o más culturas, estableciendo relaciones en paralelo para hallar lo idéntico y lo no idéntico y emitir preguntas. El paralelo se construye sobre las categorías típicas de los procesos de investigación, es decir, la pregunta, la hipótesis, los objetivos, el marco de referencia, la metodología y los resultados.

La búsqueda, la selección y la comparación de las investigaciones que se han realizado desde los conceptos que nos ocupan, son la fuente de escritura, se describe la pertinencia de la pregunta y la hipótesis en el hoy. El círculo sigue creciendo. El problema y su hipótesis, la historia de conceptos y el estado en cuestión, aportan caminos para abordar la comunidad que vive nuestra vivencia.

Así, para la creación de la cosa, se va a la comunidad para indagar por sus prejuicios. Ir donde los otros, que también habitan mi comunidad y contar con sus opiniones para crear la cosa. Es poner en diálogo mis

vivencias con lo vivido por los demás. Es poner en diálogo la teoría, la historia de los conceptos con la práctica, lo vivido en comunidad. Para ello, se construye una guía de prejuicios, preguntas que tienen la intención de abordar a los otros con sus experiencias para que contribuya con la cosa creada. Es el tipo de pregunta que portan los conceptos ya comprendidos, pero que necesitan abrirse a la interpretación, otros asuntos que en la vida diaria expande las teorías.

La guía de prejuicios se analizan de respuesta en respuesta de cada ser y, en comparación de cada respuesta entre seres. Se decodifica en unidades de significación en búsqueda de la unidad de sentido. Las unidades de significación aparecen como extrañas e incomprensibles,

no obstante, cabe reconducirlas a unidades últimas de lo dado en la conciencia, unidades que no contengan nada extraño, objetivo, ni necesiten de interpretación ... es decir, unidades de sentido (Gadamer 1997 102).

En las unidades de significación, se busca tanto lo idéntico, como lo no idéntico. *“Si se quiere pensar algo como aquello que es, debe pensarse necesariamente como diverso de todos los demás. Identidad y diversidad van juntas siempre e indisolublemente”* (Gadamer 2002 89).

La diversidad está allí, donde se halla la discontinuidad, fenómenos no idénticos, se abre un abanico de posibilidades, una gama de preguntas con múltiples caminos para resolver; ver entre lo común lo diferente, es un momento estético, lleno de sensibilidad, de connotaciones, de plurisignificaciones. En lo idéntico las concurrencias y en lo diverso, las ocurrencias. Las concurrencias se detectan en tanto comparaciones por analogías y la regularidad entre ellas; las ocurrencias se detectan al articular semejanzas equívocas, ligando conceptos diferentes, es la genialidad, el libre empuje de la imaginación, ahí se crean las cosas, con tacto.

Las ocurrencias no se improvisan por entero. También ellas presuponen una cierta orientación hacia un ámbito de lo abierto desde el que puede venir la ocurrencia, lo que significa que presuponen preguntas... preguntas, decimos que se le ocurren a uno, que surgen o que se plantean, y no que nosotros las provocamos o las planteamos (Gadamer 1997 444).

En el círculo de la comprensión están ahora, la pregunta dialéctica, la hipótesis abductiva, el estado en cuestión, la historia de los conceptos, las unidades de significación provenientes de la comunidad. En el horizonte, está la cosa por crear, el lector de las estructuras de sentido, ahora se vuelve de lleno en un escritor en pos de la unidad de sentido latente en la cosa por crear. Ya lo dijo Nietzsche, solo los escritores son buenos lectores. Aunque el proceso creativo se inicia desde la concientización de la vivencia y desde allí, se visualiza la cosa a crear, este es el momento donde *"los límites de la realidad son transgredidos"* (122). El estilo del investigador se impone.

En Hegel se habla de la acción de la cosa. En Husserl la cosa en sí misma se abre camino como los hechos continuos de la experiencia cotidiana. En Heidegger las cosas son un material que se usa y se consume. En Gadamer la cosa es *"un ser en sí"* (2002 72). En palabras de García Márquez: *"las cosas tienen vida propia solo es cuestión de despertarles el ánimo"*. La cosa creada es una nueva totalidad en sí misma.

Una vez creada la cosa, se busca la unidad de sentido en la conversación con las autoridades en el tema. El carácter de autoridad lo da una comunidad específica, en tanto se ha escrito, se ha fijado la palabra, se ha perdurado en el tiempo y se ha expandido en el espacio. El creador ante la autoridad hará una guía para conversar, su intención es recibir un aval sobre la cosa creada. Pero la conversación puede fluir y coger un camino indeterminado. *"El lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo"* (Gadamer 1997 446).

En la conversación se busca el acuerdo con la cosa, debido a que *"el modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella"*. *"La hermenéutica tienen siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto"* (Gadamer 2002 64). El acuerdo se va dando en la conversación, el investigador presenta su obra y sobre ella dirige la conversación, se escucha y el otro, el experto, va enriqueciendo la cosa creada,

lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, si no que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia en el mundo (206).

Ahí en el diálogo, el investigador se da cuenta de lo que ha creado, y lo que aún le falta, nos vamos transformando y en el aval del otro, el experto, surge la risa complaciente:

La conversación posee una fuerza transformadora, solo en la conversación y en la risa en común, que es como un consenso desbordante sin palabras, pueden encontrarse los amigos, y crear un género de comunidad en la que cada cual es el mismo para el otro, porque ambos encuentran al otro y se encuentran así mismos en el otro (207).

Hemos entrado al círculo de la comunidad en cuestión.

En el diálogo la cosa debe acreditarse por sí mismo, buscando su significado legítimo, allí "*donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla*" (Gadamer 1997 462). Se han creado cosas, cosas que a la vez portan palabras, palabras portadoras de verdades en diálogo. "*La cosa es creada para ser verdadera y por tanto cognoscible*" (Gadamer 2002 75).

Luego la cosa creada, ahora tiene una unidad de sentido, se vuelve experiencia de otros que desean ingresar al círculo de la comprensión para investigar sus propias vivencias y, así sucesivamente en círculos concéntricos, como cuando tiramos una piedra en el lago...

REFERENCIAS

Aristóteles. "Primeros analíticos". *Tratados de lógica (el Organon)*. México: Porrúa, 1981. Impreso.

Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Itmos, 2000. Impreso.

Eco, Umberto y Sebeok, T. *El signo de los tres: Dupin, Colmes, Peirce*. Barcelona: Lumen, 1989. Impreso.

Gadamer, Hans-George. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1997. Impreso.

---. *Antología*. Salamanca: Sígueme, 2001. Impreso.

---. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2002. Impreso.

Galeano, M. E. y otros. *Investigación cualitativa: estado del arte*. Medellín: Universidad de Antioquia. Informe de Investigación. Medellín: Digital Express, 2000. Impreso.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá: Oveja Negra, 1970. Impreso.

González, E. M. *Sobre la hermenéutica o acerca de las múltiples lecturas de lo real*. Medellín: Sello editorial Universidad de Medellín, 2006. Impreso.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Santafé de Bogotá: Fondo de la Cultura Económica, 1993. Impreso.

Hoyos Botero, C. *Un modelo para la investigación documental*. Guía teórico-práctica sobre construcción de estados del arte. Medellín: Señal, 1999. Impreso.

Pierce, C. S. *Deducción, inducción e hipótesis*. Buenos Aires: Aguilar, 1970. Impreso.

---. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974. Impreso.

---. *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica, 1988. Impreso.

---. *That Categorical and Hypothetical Propositions are One in Essence, with Some Connected Matters*. c. 1895. 2.278-280: MS 786. Trad. Sara Barrena. Web. 2005.

Ricoeur, Paul. "¿Qué es un texto?". *Lingüística y Literatura*. 19.33 (1998): 86-105. Impreso.

Schleiermacher, F. *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid: Gredos, 2000. Impreso.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL SENTIMIENTO DE RESPETO A LA LEY MORAL*

SOME CONSIDERATIONS ON THE FEELING OF RESPECT FOR THE MORAL LAW

JOHNNY ANTONIO DÁVILA

Georg-August-Universität Göttingen, Alemania. discufile@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 16 DE MARZO DE 2011 Y APROBADO EL 31 DE MAYO DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

Este artículo, se enfoca exclusivamente en la idea del sentimiento de respeto a la ley moral que Kant expone en el tercer capítulo de la *Análitica de la razón pura práctica* (*Crítica de la razón práctica*). En él se sostienen las siguientes tesis: i) el sentimiento de respeto a la ley moral, en tanto sentimiento *a priori*, es una exigencia lógica de la argumentación, a fin de mantener la coherencia del sistema kantiano y hacer posible la libertad, ii) el sentimiento de respeto cumple tanto una función causal como una función diferenciadora, y iii) la moral kantiana afirma la existencia de dos sentimientos *a priori*: sentimiento de respeto a la ley moral y el sentimiento de dolor.

This paper focuses exclusively on the claim about the feeling of respect for the moral law, which Kant sets out in chapter three of *The Analytic of Pure Practical Reason* (*Critique of Practical Reason*). There he holds the following theses: i) the feeling of respect, as a *a priori* feeling, is a logical requirement of the argumentation, in order to maintain the coherence of the kantian system and to make freedom possible, ii) the feeling of respect fulfills both a causal function and a distinctive function, and, iii) Kant's moral theory asserts the existence of two *a priori* feelings: the feeling of respect for the moral law and the feeling of pain.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Acción moral, *a priori*, motivo, razón de determinación, sentimiento, voluntad.

Moral action, *a priori*, motiv, ground of determination, feeling, will.

* La obra de Kant se citará de acuerdo con la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias y a su lado se colocará entre paréntesis la fuente en español que se corresponde con el texto en alemán, de acuerdo con la traducción de E. Miñana y Villasagra, y Manuel G. Morente: *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, colección "Sepan cuantos...", nro. 212, 1998. Por ejemplo, KpV. V. 39 (104) equivale a nombre de la obra en alemán (*Kritik der praktischen Vernunft*), tomo y página, y entre paréntesis se indica el número de la página que corresponde en español.

I

La conclusión más importante que se obtiene en el primer capítulo de la *Analítica de la razón pura práctica*¹, es que sólo, la forma de la ley moral, que se nos presenta *a priori*, debe determinar de manera absoluta e inmediata la voluntad hacia las acciones morales. Según Kant, un principio práctico empírico no puede ser una razón de determinación de la voluntad, debido a que, la validez de estos principios depende, que la persona los acepte como tales (KpV. V. 37-39, 46 (104-105, 107-108)), es decir, no tienen validez objetiva sino subjetiva. Esta validez subjetiva o individualizada de los principios empíricos conduce a la conclusión que, es imposible hallar un principio práctico moral de carácter universal — o ley — que valga para todos por igual, en tanto razón de determinación (*Bestimmungsgrund*) hacia las acciones morales; además de encaminar irremediabilmente hacia la heteronomía. Si se pretende un principio práctico universal, es necesario descartar lo material o empírico — incluyendo los sentimientos — como razón de determinación y aceptar que ese principio práctico universal únicamente puede ser *a priori*. Por tanto, sólo la forma de la ley moral puede ser el principio práctico universal *a priori* buscado. Como consecuencia, la ley moral nos muestra las dos caras de la libertad: en forma negativa, alude a la determinación de la voluntad que acaece independientemente de factores empíricos; de manera positiva, se refiere a la determinación que se da por medio de la ley moral (*Id.* V. 58-59 (114)).

Ahora bien, una vez que, en el primer capítulo de la *analítica*, se llega a la conclusión que sólo la forma de la ley, que pertenece al ámbito de lo *a priori*, es lo que determina la voluntad hacia las acciones morales, y luego que los sentimientos han sido excluidos expresamente por ser de origen empírico (V. 69-70 (105, 119)), llama la atención el hecho de que en el tercer capítulo se le otorgue una atención especial al sentimiento de respeto a la ley moral (*Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz*). Y más cuando se afirma que este sentimiento es una razón subjetiva de la actividad o acción. (*Id.* V. 140-141 (146)); y no de cualquier acción sino de la acción moral. ¿Por qué razón se incluye el sentimiento de respeto hacia la ley moral como razón de determinación de la acción moral? ¿Cuál es la función que desempeña el sentimiento de respeto a la ley moral en el tercer capítulo de la *analítica*?

¹ En lo subsiguiente se le denominará simplemente *analítica*.

II

Una idea nuclear de la concepción moral kantiana, nos abona el terreno para acercarnos a la respuestas buscadas: la moral, como quedó manifiesto en el primer capítulo, sólo puede concebirse en la medida en que los seres humanos sean libres. Y son libres cuando las acciones morales no son determinadas por elementos empíricos, sino por la forma *a priori* de la ley moral. Pero Kant, es consciente que, los seres humanos no realizan acciones morales por la sola existencia de la ley, debido a que, los seres humanos, aunque forman parte del mundo intelectual, también son fenómenos (*Erscheinung*) y pertenecen al mundo de lo sensorial (*Sinnlichkeit*) (V. 127 (141)); se necesita algo que mueva hacia la acción moral en la esfera de lo sensorial, que es en última instancia donde el actuar tiene lugar.

Para Kant, la motivación hacia la acción se produce por medio de los sentimientos. En el caso de las acciones no morales, los sentimientos de *Lust* y *Unlust*² cumplen con esta función, y son anteriores a la existencia de cualquier principio práctico que regule el comportamiento tendente a obtener o alcanzar la meta planteada (V. 39-40, 45-47, 60 (104-105, 107-108, 114-115)). Los sentimientos de *Lust* y *Unlust* son empíricos y, en tanto tales, no pueden servir como razón o causa de determinación de la voluntad hacia las acciones morales, debido a que todo el sistema conceptual de la moral kantiana, construido sobre el apriorismo, se vendría abajo y, con ello, la libertad. Los sentimientos de *Lust* y *Unlust* ni son constitutivos para la libertad ni tampoco la fomentan; al contrario, pueden considerarse obstáculos para la ejecución de las acciones libres. Para satisfacer la triple exigencia de salvaguardar el sistema, salvaguardar la libertad y dar con la razón que determine la voluntad hacia las acciones morales, se incluye el sentimiento de respeto hacia la ley moral en cualidad de elemento moral (cf. Köhl 1993 138-139, Herrera

² Morente y Miñana, y Villasagra, traducen las palabras *Lust* y *Unlust* por *placer* y *dolor*, respectivamente (véase, por ejemplo, la página 105). Ello no es del todo acertado, pues *Lust* sugiere más bien una disposición de ánimo para realizar algo, mientras que *Unlust* se remite a la ausencia de esa disposición de ánimo. Es el sentimiento de esa disposición de ánimo para actuar lo que Kant tiene en mente, y no el placer o el dolor. Por otra parte, la lectura de la *Crítica de la razón práctica*, muestra que la palabra *dolor* (*Schmerz*) se reserva para indicar lo que propiamente se conoce como dolor, ya sea físico o espiritual. A fin de evitar confusión, he decidido utilizar en el texto las palabras alemanas *Lust* y *Unlust*.

2000 404)³. La coherencia de la argumentación exige que este sentimiento no sea empírico, sino *a priori*. Pero, a diferencia de como ocurre con las acciones no morales, no es un sentimiento previo a la existencia del principio práctico que norma las acciones, sino, posterior. Todavía más: es un sentimiento causado u originado por la razón pura, por la ley moral (KpV. V. 131-135 (142-144)). Volvemos a lo mismo: si el sentimiento de respeto a la ley moral no fuera posterior ni originado por la ley moral, se estaría minando el sistema moral en su totalidad y erradicando la libertad, desde una perspectiva de Kant. Con la incorporación del sentimiento *a priori* de respeto a la ley moral dentro del discurrir de la argumentación, se elimina cualquier vestigio o sospecha de posible empirismo que sea capaz de conducir a una moral heterónoma, a una moral a la que se le ha cercenado la libertad.

En la medida en que el tema destacado del tercer capítulo de la *Analítica*, es el indicar la manera en que la ley moral determina la voluntad, y en la medida en que se incluye el sentimiento de respeto a la ley moral como determinante de la acción moral, el asunto gira en torno a la esfera de la sensorialidad (*Sinnlichkeit*) (cf. Scarano 2002 136; Beck 1974 197 y ss). Lo que pretende Kant es investigar de qué manera la ley moral es efectivamente práctica, es decir, de qué manera la ley moral puede determinar realmente la voluntad de los seres humanos. En el fondo, ello es tanto como decir que, el asunto consiste en saber cómo la ley moral hace factible la libertad en la esfera sensorial. No se discierne sobre el aspecto conceptual de la libertad trascendental, sino sobre lo que impulsa la libertad factible del mundo sensorial; se trata de la libertad de la voluntad (*Willensfreiheit*). Sin el sentimiento de respeto por la ley moral, la libertad del mundo sensorial no sería posible. Téngase presente que se está hablando de la posibilidad que la libertad llegue a efectuarse en la esfera de lo sensorial, y no que efectivamente se realice, debido a que, la mera existencia del sentimiento de respeto no determina automáticamente la ejecución de la acción moral. Si el sentimiento de respeto determinara maquinalmente, no existirían sencillamente ni las acciones inmorales ni las morales, sino que habría únicamente acciones⁴.

³ Ambos autores sustentan la importancia de los sentimientos para la motivación hacia la acción moral en la filosofía kantiana, pero conceden a los sentimientos un papel tan primordial que se corre el riesgo que, la motivación moral se reduzca a la esfera de lo sensorial. Esto último, no estaría en consonancia con la *Crítica de la razón práctica*, como se verá en el punto 3.

⁴ Ello sería así, en razón que, la determinación automática del sentimiento de respeto conllevaría a que todas las acciones fuesen clasificadas dentro del ámbito del *ser*, o sea, el *deber ser* no tendría cabida en la vida práctica. Toda acción acaecería porque *es así*; ninguna acción se realizaría porque *deba ser así* ni podría ser juzgada como contraria a lo que *debe suceder* (campo de la moral). Ahora, alejándonos un poco de la filosofía práctica de Kant, la pregunta que no puede evitar plantearse es, si la intrascendencia del *deber ser* para la vida práctica le impediría al intelecto del ser humano representarse o imaginarse el ámbito del *deber ser*.

Al final, por ende, corresponde a cada individuo decidir si lleva a cabo la acción moral o no. Ser libre efectivamente, es decir, ejecutar la acción moral, no yace en la existencia del sentimiento de respeto a la ley moral, aunque éste sea un componente vital para que se efectúe la acción moral. No sería nada aventurado sostener que los términos *sentimiento de respeto a la ley moral* y *garantía de la existencia de la posibilidad de la libertad en el mundo sensorial* son sinónimos.

III

No obstante, con expresar que la incorporación del sentimiento de respeto a la ley moral es una exigencia de la argumentación misma a los fines de asegurar la coherencia del sistema y asegurar la factibilidad de la libertad, no se ha ganado mucho en lo referido a indicar el verdadero papel o función que cumple tal sentimiento. Determinarlo no es sencillo, si bien se reafirma nuevamente al comienzo del tercer capítulo que la ley moral es la única razón de determinación de la voluntad (KpV. V. 127-128 (141-142)), luego se explica que la ley moral es la razón objetiva de determinación y que, el sentimiento de respeto a la ley moral es la razón subjetiva de determinación o *Triebfeder*⁵ (*Id.* V. 133-134 (143-144)). Otros dos pasajes del tercer capítulo, cooperan a ensombrecer el tema, puesto que se asegura que el respeto por la ley moral es el único (*einzig*) *Triebfeder* que determina la voluntad (*Id.* V. 139-140 (146)), y más tarde, afirma que el auténtico (*echte*) *Triebfeder* es la ley moral (*Id.* V. 158 (152)). ¿Determina la ley moral la voluntad o la determina el sentimiento de respeto a la ley moral?

La aclaración de los términos es ineludible para la empresa propuesta. La expresión *razón objetiva de determinación*, vendría a ser lo que modernamente en el campo de la teoría de la acción se conoce como *razón*. Las razones pertenecen al campo normativo, y se alegan cuando se pretende legitimar o justificar una acción. Por su parte, *razón subjetiva de determinación*, o *Triebfeder*, comprende lo que se denomina *motivo*. Los

⁵ En español no existe un término equivalente para la palabra *Triebfeder*, que es, ante todo, un término metafórico y no un término técnico-filosófico. *Triebfeder* alude a una fuerza o causa que provoca un efecto; a la causa de la acción moral. Morente y Villasagra usan la palabra *motor* para traducir *Triebfeder*, sin embargo, desde mi perspectiva, *motor* da la impresión que se trata de una causa primera que pone en movimiento todo lo demás, algo que no es compatible del todo con la propuesta kantiana, pues la palabra *Triebfeder*, adquiere ese sentido de causa primera sólo cuando se le asocia con la ley moral, lo que de hecho es inusual, como se verá. Por lo expresado, se ha decidido utilizar el término alemán *Triebfeder*.

motivos se aducen para explicar las causas subjetivas que se tienen para actuar (cf. Scarano 2002a 148-151; 2002b 432-437). Las razones tendrían validez objetiva o independiente del sujeto; no así los motivos. Por supuesto, aquí se hace una explicación estrictamente analítica, pero no se excluye que tanto motivos como razones puedan llegar a ser correlativos, es decir, que las mismas razones adquieran el rango de motivo para una persona, o viceversa. Visto así, la ley moral o razón objetiva de determinación es la razón o argumento legitimante de la acción moral, en tanto que el sentimiento de respeto es el motivo o causa subjetiva que mueve hacia la acción. Al momento de expresarse que el sentimiento de respeto es el único *Triebfeder* se está siendo consecuente con el uso de los términos y fiel con el sistema en general, porque con ello se manifiesta que solamente existe un elemento subjetivo que determina la voluntad a la acción moral: el sentimiento de respeto, que tiene origen *a priori*.

Ahora, aseverar que la ley moral es el auténtico *Triebfeder* pareciera no encajar en todo lo que se ha sostenido hasta ahora. Pero esta duda se despeja si recordamos que en el tercer capítulo se desea mostrar de qué manera la ley moral es práctica, es decir, de qué manera la ley moral se manifiesta en la esfera sensorial y determina la voluntad. Este giro del lenguaje utilizado por Kant, debe ser leído e interpretado en el sentido de que la determinación de la voluntad hacia la acción moral, al fin y al cabo, es posible sólo si existe la ley moral – aunque no sea el motivo –, y que ningún sentimiento debe ser antepuesto a la ley moral (cf. Köhl 1993 151).

En tanto que el sentimiento de respeto es el *Triebfeder*, o *motivo* para realizar la acción moral, se puede deducir que cumple una función causal en el mundo sensorial: en virtud del sentimiento de respeto a la ley moral, la persona ejecuta la acción moral. Los seres humanos, como se dijo antes, no realizan las acciones morales por la sola existencia de la ley, sino porque existe un elemento en la sensorialidad que los mueve a ello. Pero el sentimiento de respeto no es una causa suficiente en sí misma para la acción, ni tampoco autónoma. No es suficiente en sí misma para la acción, en razón que, el ser humano, al fin y al cabo, es quien resuelve si admite el sentimiento de respeto como *motivo* o no; el sentimiento de respeto no determina automáticamente la acción moral, como ya se expresó. No es una causa autónoma puesto que su existencia depende de la ley moral; existe en tanto y en cuanto es un

efecto de la ley moral sobre el ánimo (*Gemüt*)⁶ (cf. Goy 2007 338, 347-349). Precisamente, esta carencia de autonomía del sentimiento de respeto muestra que, aunque este sentimiento es el motivo de la acción, el fenómeno de la motivación moral en su totalidad no es reducible al sentimiento de respeto. Si se elimina la ley moral, no habría un motivo para la acción moral que determine la voluntad, y no porque la ley moral sea el motivo (sentimiento de respeto a la ley moral), sino porque es lo que da origen al motivo.

A mi entender, el sentimiento de respeto cumple otra función, a la cual me quiero referir. En el tercer capítulo se afirma que las acciones morales son tales cuando, visto objetivamente, son compatibles con la ley moral, y, desde la perspectiva subjetiva, se realizan por respeto a la ley moral. Subjetivamente, si la acción se adapta al deber (*Pflicht*), pero su motivo no es el respeto a la ley moral, la acción es *conforme al deber* (*pflichtmäßig*), aunque no moral. La acción es subjetivamente moral únicamente cuando es *por deber* (*aus Pflicht*), o sea, si el motivo de la acción es el sentimiento de respeto a la ley moral (KpV. V. 144-145 (147-148)). El sentimiento de respeto a la ley moral es, en este sentido, un elemento nuclear de la acción que se realiza por deber. Esto es algo que se deriva lógicamente del sistema moral de Kant, pues si las acciones morales encuentran su motivo en el sentimiento de respeto a la ley moral es sensato, entonces, que ese mismo sentimiento constituya el criterio para discernir entre acciones *por deber* y acciones *conforme al deber*. Al igual que cuando se hizo referencia a la libertad, se hace aquí patente que el sistema moral erigido por Kant requiere que el sentimiento de respeto a la ley moral sea el criterio que hace posible discernir entre acciones *por deber* y acciones *conforme al deber*. La diferenciación entre acciones *por deber* y acciones *conforme al deber* que se da por medio del sentimiento de respeto, es un indicio más que Kant tiene en mente especialmente la esfera de lo sensorial y no la de lo inteligible, pues es un componente sensorial (un sentimiento), aunque de origen *a priori*, lo que permite establecer tal diferenciación. La distinción entre acciones *por deber* y acciones *conformes al deber* tiene especial relevancia en la filosofía moral, pero yo sólo me quiero limitar a indicar que la diferenciación entre ambas se sustenta sobre el sentimiento de respeto a la ley moral. Así, el sentimiento de

⁶ Goy acierta al advertir la función causal del sentimiento de respeto a la ley moral en el tercer capítulo de la *analítica*, aunque, a mi entender, a su exposición se le puede reprochar el que no indica que es una causa no autónoma e insuficiente por sí misma para la acción. Al indicar que se trata de una causa no autónoma e insuficiente para el actuar moral, se perfila mejor la función causal del sentimiento de respeto a la ley moral.

respeto también ejerce una función diferenciadora en el tercer capítulo de la *analítica*⁷ (cf. Goy 2007 337-351).

IV

Para finalizar, parece necesario comentar lo siguiente sobre los sentimientos y la filosofía moral kantiana. Luego de la lectura del primer capítulo de la *analítica*, cabría pensar que los sentimientos están excluidos del sistema moral kantiano, pero la inclusión del sentimiento de respeto como elemento moral da lugar a que se pueda asegurar que los sentimientos en sí mismos, no están excluidos. Lo que se rechaza es el carácter empírico de los sentimientos. Existen, debio a dos tipos de sentimientos: sentimientos empíricos, cuyo origen o causa productora está en la esfera de lo sensorial, y sentimientos *a priori*, que son producidos por la ley moral o, como se expresa en el tercer capítulo de la *Analítica*, son –o deberían ser– el efecto de la conciencia de la ley moral sobre el ánimo (*Gemüt*)(KpV. V. 128 (p. 141)). Nótese que se usa la expresión *sentimientos a priori* y no *sentimiento*. Ello es así porque en el tercer capítulo se manifiesta que la ley moral produce un sentimiento *a priori* negativo, que es el *dolor* (*Schmerz*), y un sentimiento *a priori* positivo, que es el sentimiento de respeto a la ley moral (*Id.* V. 128-130 (141-142)). Los sentimientos *a priori* son dos y no uno, como suele afirmarse con frecuencia en la literatura (cf. Goy 2007 337; Herrera 2000 401-402; Scarano 2002a 142-144).

Por tanto, pienso que en cierta forma la redacción del tercer capítulo es responsable que, se considere el sentimiento de respeto a la ley moral como sentimiento *a priori*, mientras que el sentimiento de *dolor* suele quedar a un lado sin hacerse mención a su origen *a priori*. Ciertamente, se afirma que el sentimiento de respeto a la ley moral es el único que se puede reconocer *totalmente* (*völlig*) *a priori*, pero no se dice nada sobre el sentimiento de *dolor* (KpV. V. 130 (141)). Mi tesis es que, con esta afirmación, aunque redactada de forma un poco oscura, se está aludiendo indirectamente al sentimiento de *dolor*, y reconociendo, una vez más, su carácter *a priori*: el sentimiento de *dolor* no puede ser conocido *totalmente a priori*, pues existen elementos empíricos que deben ser vencidos (felicidad, amor propio, inclinaciones, entre otros) por este sentimiento, y sólo si estos elementos empíricos existen se puede ser

⁷ En la obra de Goy tampoco se hace mención alguna a esta función diferenciadora que cumple el sentimiento de respeto a la ley moral. .

consciente del sentimiento de *dolor*, aunque tenga su fuente en la ley moral *a priori* (*Id.* V 128-129 (pp. 141-142)). Ambos sentimientos coinciden en que poseen origen *a priori*, pero se diferencian en que uno puede ser reconocido totalmente *a priori* (sentimiento de respeto a la ley moral) mientras que el otro no (sentimiento de *dolor*).

V

Soy consciente que los temas antes expuestos pueden ser objeto de diferentes interpretaciones y subsiguientes discusiones. No obstante, creo que he logrado comunicar y argumentar suficientemente en favor de mis tesis, que pueden resumirse así: i) el sentimiento de respeto a la ley moral, en tanto sentimiento *a priori*, es una exigencia interna de la argumentación para poder salvar la libertad y el sistema moral kantiano en su totalidad, ii) el sentimiento de respeto cumple dos funciones relevantes para la acción moral: por una parte, es la causa o motivo de la acción, aunque no es autónoma ni suficiente en sí misma (función causal); por otra parte, constituye el criterio para diferenciar una acción *por deber* de una acción *conforme al deber* (función diferenciadora), iii) los sentimientos no se descartan o rechazan *per se* como elementos morales en la filosofía kantiana; se excluyen los sentimientos cuyo origen se remite al campo de lo empírico, a la vez que se sostiene el carácter *a priori* de dos sentimientos: el sentimiento de *dolor* y el sentimiento de respeto a la ley moral. Juzgar sobre la pertinencia de las tesis y los argumentos escogidos para sostenerlas se deja en manos del lector.

REFERENCIAS

Beck, Lewis. "Die Aesthetik der reinen praktischen Vernunft. Kommentar zum dritten Kapitel der Analytik, zu einem Teil der Dialektik und zur Methodenlehre". *Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Comp. Beck, L. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974. 197-221. Print.

Goy, Ina. "Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 3.61 (2007): 337-351. Print.

Herrera, Larry. "Kant on the Moral Triebfeder". *Kant-Studien*, 91 (2000): 395-410. Print.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1968. Print.

Köhl, Harald. "Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer". *Zur Philosophie der Gefühle*. Comp. Hinrich, Fink-Eitel and George, Lohmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. 136-156. Print.

Scarano, Nico. "Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft". *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Otfried, Höffe. Berlin: Akademie Verlag. 2002a. 135-152. Print.

---. "Motivation und Gründe". *Handbuch Ethik*. Comp. Marcus, Düwell., Cristoph, Hübenenthal and Micha, Werner. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2002b. 432-437. Print.

KARL OTTO-APEL: QUESTÕES DE ÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO

KARL OTTO-APEL: QUESTIONS OF ETHICS AND FOUNDATIONS

BARTOLOMEU LEITE DA SILVA

Ufpb. Universidade Federal da Paraíba, Brazil. blsic@hotmail.com

RECIBIDO EL 20 DE DICIEMBRE DE 2010 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

RESUMO ABSTRACT

Os tempos contemporâneos evidenciam uma assincronia entre as culturas particulares e a nova constituição de estado global que se instaurou com a sociedade do conhecimento. Quanto maior a expansão de possibilidades técnico-científicas, menor a influência que as concepções morais dos grupos particulares desempenham no cenário global. Todas as intuições naturais do *homo faber* são afetadas pelo fazer tecnológico que responde muito mais rápida e satisfatoriamente aos anseios e necessidades dos indivíduos, tanto biológica quanto socialmente. Deste modo, a atenção ao fator tecnológico parece suplantar mandamentos morais que desde outros tempos guiavam a ação e a convivência social das pessoas

Contemporary ages showed an asynchrony between particular cultures and the new constitution of the global state that has taken place within the society of knowledge. The more is the expansion of technical and scientific possibilities the less is the influence that moral conceptions of particular groups play in the global scene. All natural intuitions of *homo faber* are affected by technological making that answers most rapidly and satisfactorily to the desires and needs of individuals, both biologically and sociologically. Thus, the attention to the technological feature seems to supplant the moral commandments that since ancient times oriented the action and the social life of persons.

PALAVRAS CHAVES KEY WORDS

Ética, hermenêutica, fundamentação, linguagem.

Ethics, hermeneutics, foundation, language.

INTRODUÇÃO

A questão da fundamentação da ética na contemporaneidade remete a um campo de discussão filosófica no qual um cientificismo lógico-metodológico parece mostrar-se insuficiente seja para declarar o fim e a impossibilidade de uma fundamentação da ética, seja para mostrar a necessidade de uma re colocação dos seus pressupostos e refundamentá-la nos termos de uma análise hermenêutico-crítica da linguagem, ou seja, apresentá-la ao modo da ciência. Este é o problema fundamental com o qual qualquer tentativa de fundamentação da ética na contemporaneidade se defronta já no seu início, segundo Karl-Otto Apel (2000; 1994; 1973): “... a tarefa da filosofia de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência” (1994 71). Para enfrentar esta questão, Apel desenvolve uma análise hermenêutico-crítica, da linguagem, e com ela desconstrói a falsa neutralidade científica com que se mostra o cientificismo lógico-metodológico moderno, propondo uma nova forma de fundamentação da ética, tomando por base sua dimensão pragmático-transcendental, quer dizer, sua dimensão linguístico-comunicativa. É, sobretudo, em “O a priori da comunidade de comunicação” (Apel, 2000), que Apel torna público o debate sobre o tema da fundamentação da ética na era da ciência, ao mesmo tempo em que argumentos novos são postos à prova como desafio e pano de fundo para uma nova concepção de fundamentação que até então aparecia sob suspeita e presa ao trilema do barão de Münchhausen (Albert 1969 14-15), mostrando sua força coercitiva no campo dos argumentos hermenêutico-filosóficos. A idéia da comunidade de comunicação está na base de toda argumentação empreendida por Apel (citar os cinco artigos) e pressupõe que toda a pragmática transcendental apareça nela apoiada. A comunidade de comunicação é concebida, pois, como um pressuposto transcendental decisivo para as ciências sociais, de modo que o esclarecimento entre os falantes se torna possível na medida em que os argumentos são transcendentalmente discutidos, aceitos e assumidos em todos os seus efeitos na comunidade dos falantes. É fundamental compreender que o sentido de “acordo” empregado por Apel difere substancialmente do sentido de acordo/consenso para Habermas, no sentido em que, Para Apel, o acordo tem um sentido vinculatório entre os concernidos e os efeitos por ele gerados. Assim, o significado de “convenção” (enquanto acordo), carrega consigo um problema de base que não pode ser subestimado como critério de liberdade democrática entre os concernidos num diálogo que tem por

objetivo obter um consenso lingüístico, um acordo sobre algo no mundo. Nesse sentido, Apel pergunta:

É possível propor e justificar uma norma ética básica, que gera para cada indivíduo o dever de, em todas as questões, em princípio, um acordo vinculatório com os outros homens e, posteriormente, ater-se ao acordo obtido; ou, se isto não for possível, pelo menos agir no espírito de um acordo antecipado? Esta exigência, no entanto, de maneira nenhuma está fundamentada, ou até satisfeita, pela simples menção do fato da convenção. (1994 91)

A convenção que conduz o acordo, e que pretende justificar por que uma norma ética carece tanto quanto a norma fundamentada, de fundamentação. A fundamentação de ato puro de linguagem é o que pressupõe um acordo simples, do tipo dos que conclui Habermas em suas investidas no tema, segundo entende Apel. Ou seja, deveríamos pressupor que os atos lingüísticos que compõem o acordo teriam validade indeterminada e serem válidos em qualquer contexto, transgredindo as características específicas dos grupos e das culturas particulares. Uma ética universal deve, pois, a princípio, reformular o próprio princípio de universalidade da hermenêutica, de Gadamer, no sentido de que ela deve gerar compromisso e não obrigatoriedade.

A compreensão hermenêutica, é verdade, está habilitada, a partir de sua metodologia, a “transferir-se” para dentro de situações de vida estranhas, e respectivamente, pretéritas, e a entender a conduta humana a partir de seu eventual contexto histórica; e pertence aos postulados básicos, eticamente relevantes, da hermenêutica, que deva ser tentada seriamente a reconstrução metódica do contexto situacional, como questão subjetiva a ser respondida. Não obstante tal compreensão retroativa de situações de vida, não pode fornecer sozinha os pressupostos suficientes para uma avaliação ética de ações e instituições, como respostas a determinadas posições. (105)

A comunidade de comunicação fundamenta toda a pragmática comunicativa dos sujeitos, bem como supera a atitude solipsista da filosofia moderna. Isso significa que a filosofia da consciência foi definitivamente superada, dando lugar à interação lingüística entre os sujeitos. A pragmática comunicativa é meio que torna comum qualquer aspecto da vida dos sujeitos pela linguagem, mostrando a possibilidade

da comunicação. Com isso, alcançamos o estágio da pragmática transcendental, grau em que os argumentos são declarados como posse de todos os envolvidos num diálogo qualquer da vida cotidiana. A isto J. Habermas chamará de discursos práticos, no sentido em que os todos os atos de fala podem e devem ser submetidos ao critério lingüístico de aceitabilidade e concordância por todos os envolvidos. É isto que define, aliás, segundo Habermas (1996b 9-10) a pragmática transcendental da linguagem, momento em que a possibilidade de entendimento se faz real e total para todos os participantes de um diálogo. E nisto Habermas e Apel estão de acordo.

A fundamentação da ética se mostra possível pelo uso que os agentes sociais fazem da linguagem, emprestando um caráter de universalidade aos atos de fala. Neste sentido, a transcendentalidade da linguagem é o momento que une as diversidades de opiniões e argumentos, tornando-os comuns a todos os envolvidos no discurso. Esse envolvimento entre os falantes e a comunidade de fala torna possível falar de uma fundamentação racional da ética e da moral nos tempos modernos em que imperam técnica e ciência como ideologia (Habermas 1973). Isto é o que Apel chama de demonstração de um princípio de justificação possibilitador da fundamentação racional da ética e da moral na idade contemporânea. Objetivamos mostrar, neste artigo, o modo de fundamentação de Apel no tocante à demonstrabilidade deste princípio que autoriza um discurso sobre a possibilidade de fundamentação de normas morais na era da ciência.

1. Uma situação-paradoxo: necessidade e impossibilidade de uma ética universal

Toda motivação ético-fundamentacional de Apel nasce com a constatação de certo paradoxo surgido com o advento da era industrializada. Este paradoxo se configura pela seguinte situação: *“... uma ética universal (isto é, uma ética intersubjetivamente válida) da responsabilidade solidária parece ser ao mesmo tempo necessária e impossível”* (Apel 2000 v.2 412).

Os pressupostos desta paradoxalidade remetem ao estabelecimento de um tipo de pensamento técnico-científico que crê que todo conhecimento só é possível através de fatos, restando, nesse sentido, apenas o campo da análise de proposições científicas para a ética, ou seja, uma ética analítica da ciência, num sentido em que o entende Habermas:

...a dualidade entre fatos e decisões leva à validação do conhecimento fundado nas ciências da natureza e desta forma elimina-se da práxis vital do âmbito destas ciências. A divisão positivista entre valores e fatos, longe de indicar uma solução, define um problema (1983 287).

Esta situação de paradoxalidade acontece como consequência da relação que se dá entre fatos e normas, ainda na modernidade, no sentido de que fatos se ligam à atividade interpretativa do sujeito e os valores são relativos ao objeto. A questão fundamental é que fatos são sempre passíveis de demonstrações práticas e redutíveis a leis científicas, ao passo que as normas sempre remetem para um campo do subjetivamente válido, ou seja, sempre dependem de um princípio¹. Por sua vinculação com a moral, surgem questionamentos pragmáticos quanto à validade lingüística desse princípio como meio de fundamentação. Deste modo, qualquer norma que pretenda validade terá que, primeiramente, demonstrar a validade intersubjetiva de tal princípio. Segundo Apel, Hume se torna, nesse contexto, um pensador de destaque, com o seu postulado: “*não se pode derivar normas de fatos*” (2000 v.2 427). Com isso, a questão de fundamentação da ética fica ainda mais problemática, já que não parece haver outra forma de geração de normas em geral. O especialista da moral terá que, portanto, justificar as condições de possibilidade de um princípio autônomo e independente de fatos para a justificação de normas, em primeiro lugar, e só de modo derivado, apresentar os argumentos relativos à fundamentação de normas na comunidade de comunicação.

Segundo Apel,

Quem reflete sobre a relação entre ciência e ética na sociedade industrial moderna e global, vê-se... diante de uma situação paradoxal. Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, ou seja, de uma ética obrigatória para a sociedade humana como um todo, jamais foi tão urgente quanto em nossa era de uma civilização unificada, planetária e criada pelas consequências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional da ética universal jamais pareceu tão difícil e tão sem perspectiva quanto na era da ciência... (407)

¹ Kant é serve de paradigma para este tipo de fundamentação, ao postular o imperativo categórico como lei que regula as máximas da ação subjetiva (Crítica da Prática § 7).

Temos desse modo, como tarefa filosófica fundamental, a justificação racional de normas como superação da paradoxalidade e impossibilidade de fundamentação na objetividade, dada, entre outras questões, a idéia da “neutralidade de valores”, que se justifica pela “objetificação” de resultados do processo científico. Se considerada a partir dessa neutralidade científica, a idéia de validação subjetiva fica igualmente prejudgada pela idéia cientificista de “objetividade”, motivo por que se torna praticamente impossível a justificação racional de normas. Para fugir a esse dilema e tornar possível o diálogo como lugar de fundamentação de normas, Apel remete o problema para o nível do estabelecimento de uma proposição inicial a partir da qual as proposições éticas possam ser derivadas. Com isso, o consenso lingüístico passa a ser a única fonte capaz de emprestar a forma fundamentadora para a moral, dada a sua possibilidade de concordância intersubjetiva e aceitabilidade lingüística, fator determinante no processo de interação comunicativa. Uma ética da comunicação, pois, é a idéia que traduz a noção mínima de uma ética universal, segundo propõe Apel, e se faz conseqüente desse sistema de derivação e fundamentação de normas. Para Apel, ... a idéia da validação subjetiva está igualmente prejudgada pela ciência: ou seja, pela idéia cientificista da “objetividade” normativamente neutra ou isenta de valores (407).

2. Da necessidade de uma macro-ética como ética universal

A carência de uma ética universal apresenta-se como primeiro aspecto da situação-problema surgida com o advento da era industrializada; essa carência de uma ética universal se caracteriza pela dificuldade de se conceber a normatividade ética a partir dos contextos particulares em uma relação direta com um universo maior que surge a partir das relações interculturais trazidas pelo processo de comunicação e relação entre diferentes culturas e povos. A questão fundamental que se interpõe é o fato de que a normatividade moral de grupos particulares não consegue abarcar um universo que desponta numa sociedade maior, sem fronteiras, caracterizada, em termos políticos atuais, como processo de globalização. Como conciliar normas morais locais, quer dizer, de grupos particulares, com problemas universais de ética, eis a questão.

Para Apel, a idéia de globalização, advinda com a industrialização no planeta, tornou evidente um vínculo necessário entre os contextos particulares, nacionais e internacionais, de modo que se torna imperativo falar de uma configuração planetária, global, e, nesse contexto, de uma

ética que traga necessariamente o caráter de solidariedade². O caráter solidário de uma ética para a sociedade global não pode se configurar em item opcional, senão como condição para o estabelecimento de regras mínimas e razoáveis de convivência, dado que os “cidadãos nacionais” se tornam cidadãos mundiais. Para J. Habermas, estas são

... conseqüências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos –a saber–, para as sociedades pluralistas, nas quais os contrastes multiculturais se agudizam, para os estados nacionais, que se reúnem em unidades supranacionais, e os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados. (2002 7)

Nesse sentido, a comunidade mundial que se forma com o processo globalizador não acontece de forma planejada, mas de forma conseqüente de um processo tecnológico inovador que se dá com o progresso da ciência, e, desse modo, conseqüências imprevisíveis advém juntamente com esse mesmo processo. A expressão “*Não ter sido consultados*”, usada no texto de Habermas, expressa bem o momento filosófico por que passa uma sociedade que se ergue às margens de um processo sem premissas claras e assumidas lingüística e politicamente pelos envolvidos no processo ético-comunicativo, e que nos deixa sem opção, apenas somos envolvidos. Isto significa que, de uma cultura particular, os cidadãos nacionais migram involuntariamente para uma cultura planetária, global. Assim, uma ética solidária é tudo que precisa ser trazido em conta no novo contexto social mundial que se dá com a era globalizada. Para Apel, esse contexto evidencia, sobretudo, “... a carência de uma ética universal (isto é: de uma macroética da humanidade que está sobre o planeta terra, dentro de seus limites)” (2000 v.2 407).

A necessidade de uma macroética se justifica pelo fato do grande alcance das questões técnico-científicas, resultantes do processo tecnológico que se estabelece a partir da atual sociedade do conhecimento

² O caráter de solidariedade ousaria chamar de “princípio”, marca, por assim dizer, aquilo que Apel chama de Macro-ética, ou ética universal. Uma compreensão apressada do termo ética universal faz pensar numa ética geral aplicada a todos de um modo inclusivo. Este pensamento, porém, é falso, errôneo. Justamente o “princípio” de solidariedade é o vetor capaz de caracterizar uma ética que engloba as feições culturais particulares dos grupos sociais diversos e em relação aos desafios globalizantes advindos de uma nova configuração social. Outros filósofos tomaram parte nesta temática: John Rawls propõe o princípio de equidade (*fairness*), (1981 38ss); Habermas propõe o princípio “U” como fundamentador de normas (1989 78ss). Hans Jonas propõe o princípio responsabilidade. (2006 Cap. IV)

(industrializada) a que chegou a humanidade. Nesse contexto geral, a moral dos grupos particulares não consegue absorver o novo contexto de problemas e suas soluções em toda sua amplitude. A relação dos grupos particulares com a cultura universal evidencia, desse modo, uma paradoxalidade: o confronto da moral de um grupo particular com a necessidade do estabelecimento de uma ética global.

Um perigo inerente ao estabelecimento de uma macroética se dá pelo fato de que ao mesmo tempo em que a moral de grupos particulares não contempla as modificações culturais e tecnológicas trazidas com a era globalizada, uma ética maior (universal) pode, na contramão da necessidade, colocar em risco, mesmo em colapso, os contextos éticos particulares. Desse modo, o grande desafio da questão reside na conciliação entre esses dois extremos, pois a possibilidade do encontro dos dois torna-se um problema que ultrapassa os limites de qualquer moral convencional. Assim, “... *as normas morais de grupo (cujas raízes estão muito frequentemente em instituições e tradições arcaicas) não logram mais compensar aquela perturbação de equilíbrio constitutiva do homo faber*” (407).

Neste sentido, a feição com que se apresenta a era globalizada evidencia uma assincronia entre as culturas particulares e a nova constituição de estado global que se instaurou. Pois, quanto maior a expansão de possibilidades técnico-científicas, menor a influência que as concepções morais dos grupos particulares desempenham no cenário global. Ou seja, todas as intuições naturais do *homo faber* são afetadas pelo fazer tecnológico que responde muito mais rápida e satisfatoriamente aos anseios e necessidades dos indivíduos, tanto biológica quanto socialmente. Deste modo, a atenção ao fator tecnológico parece suplantiar mandamentos morais que desde outros tempos guiavam a ação e a convivência social das pessoas.

Hoje em dia, as conseqüências tecnológicas da ciência proporcionaram tal escopo e tal alcance às ações e omissões humanas, que já não é mais possível contentar-se com normas morais que regulem a convivência humana em pequenos grupos e releguem as relações entre os grupos à luta pela existência, em sentido darwiniano. (407)

Podemos entender a “luta pela existência” não mais como necessidade de contrato (Rosseau), pressupondo que apenas somos, e apelarmos para o campo da solidariedade, do acordo consciente, e, com isso, elegermos

uma ética da responsabilidade³ como princípio opcional para guiar a ação dos indivíduos em sociedade. Esse é um dos caminhos que a humanidade não escolheu, mas que deve trilhar, dado que, efetivamente, envolve questões gerais de sobrevivência. A compulsão à solidariedade não deve ser uma alternativa, mas uma escolha racional. A situação planetária, melhor dizendo era globalizada, deixa como alternativa o fato de que nossas escolhas devem contemplar o maior número possível de benefícios em detrimento dos efeitos colaterais comuns a todos os cidadãos:

Pela primeira vez na história do gênero humano, os seres humanos foram postos, na prática, diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em um parâmetro que envolve todo planeta. (410)

O fato fundamental que se deve considerar é a assincronia entre o desenvolvimento tecnológico-científico e as culturas locais. Observa-se, no entanto, que, enquanto se assiste ao crescimento acelerado de novas tecnologias, ao mesmo tempo, e em proporção inversa, assiste-se à inércia da moral dos grupos particulares.

... as morais de grupo (cujas raízes estão muitas frequentemente em instituições e tradições arcaicas), não logram mais compensar aquela perturbação de equilíbrio do *homo faber*. Pois é provável que não haja exemplo mais típico de “assincronia” entre setores culturais humanos do que o mal-entendido entre a expansão de possibilidades tecnocientíficas e a tendência inercial de morais próprias a grupos específicos. (408)

Ou seja, o fato que se impõe com o novo contexto social mundial é que as normas morais dos grupos não acompanham mais a tendência de desenvolvimento sócio-cultural e tecnológico da sociedade global, e, com isso, se assiste a um “colapso” dentro da moral dos grupos. Pois a inércia moral com que os grupos se colocam perante este fenômeno, só contribui para a tese de certa ineficácia da moral frente à cultura técnico-científica. Continua uma espécie de paradoxo moral, persistente, que excede os limites da normalidade da ação comunicativa comum, padrão,

³ Não podemos estabelecer uma relação direta, senão aproximativa, de fundamentação deste tema, uma ética da responsabilidade, com aquilo que propõe Hans Jonas em “O princípio Responsabilidade”. Parece óbvio que a coincidência do tema, e, sobretudo, o pressuposto da discussão, a era tecnológica, dificilmente conduziriam a conclusões diversas em relação ao tema em discussão.

com que se comportam os indivíduos quando agem num contexto social normal, quer dizer, sem a presença marcante de uma situação tecnológica eficiente.

Com essa situação no setor moral conservador, porém, vem se defrontando há pouco tempo uma situação completamente diversa no campo dos efeitos decorrentes das ações humanas, e, sobretudo de seus riscos... (409)

Por outro lado, essa tese, que evidencia um alto grau de racionalidade operante, não deve sugerir um grau menor de racionalidade, nos termos em que compreende a *Escola de Frankfurt*, no sentido da razão instrumental⁴, e, com isso, justificar o fim, ou não da necessidade de princípios morais. A *Escola de Frankfurt*, e particularmente Adorno e Horkheimer (1985), declaram a razão moderna bipartida, em pleno acordo com Hegel (1941). De um lado, a esfera perdida do mundo da vida, o mundo da ação comunicativa, e de outro, a razão instrumental, portadora de um tipo de racionalidade operativa de fins diretamente relacionados aos meios (Weber, 1987), produto da técnica. Essa compreensão bipartida insinua um desprezo da razão comunicativa em relação à razão instrumental, e até mesmo o abandono de paradigmas éticos frente à tecnocracia estabelecida. Apel se situa numa esfera distante desta compreensão, propondo um entendimento da questão não apenas como uma terceira via, mas como uma forma autônoma e inevitável em que problema e solução precisam estar coesos, chegando a um acordo macroético por assim dizer. Segundo Apel,

O aspecto eticamente relevante desse fenômeno fica claríssimo quando se considera o risco da ação, qual seja a ameaça da vida humana. Se até pouco tempo se podia interpretar a guerra como um instrumento de seleção biológica e, entre outras coisas, de expansão da raça humana no espaço - por meio da expulsão dos mais fracos para regiões ainda inabitadas -, com a invenção da bomba atômica essa concepção ficou completamente ultrapassada... (407)

⁴ Particularmente Habermas ainda trabalha com esta categoria em *Técnica e ciência como ideologia* (1973).

3. Dificuldades metodológicas de fundamentação da ética em geral

As dificuldades metodológicas de fundamentação da moral constituem o segundo aspecto desafiante na análise da questão do pensamento filosófico na contemporaneidade. Para Apel, certamente este aspecto não é fácil de ser superado, pois a consciência cientificista com que a ciência desponta, a questão do objetivismo, remete todas as questões relacionadas à fundamentação filosófica da ética para o campo de uma necessidade de autocertificação objetiva de normas e mandamentos éticos. No entanto, para uma fundamentação racional da moral, este é um entrave aparentemente insuperável.

O segundo aspecto da situação-problema que a torna um paradoxo, como já sugerimos, impõe-se ao filósofo especialista quando ele tem em vista o estado teórico - ou melhor: metateórico - da questão, no que diz respeito à relação entre ciência e ética. Pois tal estado da questão está caracterizado pela convicção, muito difundida entre pensadores intrépidos e eloquentes, de que a possibilidade de validação intersubjetiva de argumentos tem um alcance exatamente tão extenso quanto a possibilidade de objetividade científica no campo das ciências formais lógico-matemáticas e no campo das ciências reais empírico-analíticas. (410)

A grande questão que gera entrave ao processo de fundamentação da moral se constitui a partir da relação entre fatos e normas, conforme visto, sugerida pela objetividade científica, e se apresenta como dificuldade a ser superada, se quer apresentar uma fundamentação razoável da moral. É Hume quem sugere, segundo Apel, o princípio fundamental que afirma que *“não podemos deduzir normas de fatos”* (407). Se isso não pode ser feito, resta à moral restringir suas análises ao *“campo da subjetividade não obrigatória”* (Ibid). Ou seja, o problema da fundamentação da moral deve permanecer recolhido a um âmbito subjetivo, fator que não oferece condição objetiva nenhuma de fundamentação, reduzindo, desse modo, o seu alcance ao campo do desejo e da possibilidade de asserções lingüísticas referentes ao mundo das coisas.

Ora, como não se podem deduzir normas ou juízos de valor nem por meio do formalismo lógico-matemático nem por meio de conclusões indutivas a partir de fatos, então a idéia da objetividade científica parece remeter o anseio de validação das normas ou juízos morais... (410)

Com isso, a fundamentação da ética fica relegada a explicitar suas próprias concepções morais, dado que elas estão ligadas a uma determinada situação, ou seja, são contingenciais. Nesse contexto, mesmo as ciências sociais empírico-analíticas forçam a filosofia profissional a permanecer num recinto de aparente irracionalidade em relação à eleição de valores em plena era de objetividade isenta de tais valores.

De acordo com isso, não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão somente as descrições isentas de valor das normas morais factualmente seguidas, ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas assim chamadas ciências sociais empíricas. (410)

O fato é que a eleição de valores é inevitável no campo da fundamentação racional das normas morais. A questão dos valores parece estar remetida a um campo de emotividade do qual não se livrará jamais, de onde seus anseios de fundamentação igualmente parecem se tornar ainda mais problemáticos e inacessíveis a uma racionalidade sã.

Os anseios de validação da ética representados explicita ou implicitamente em contextos ideológicos e ligados a cosmovisões específicas precisam ser atribuídos -segundo parece- a reações irracionais e emocionais ou a decisões discricionárias igualmente irracionais.

Os anseios de validação da ética, além de tudo, se deparam com a análise das ciências sociais empíricas, que, curiosamente, oferecem um argumento a mais a favor da fragilidade com que se dão as tentativas de fundamentação da ética. Elas atestam exatamente a instância subjetiva, circunstancial, com que as questões morais se constituem nas culturas particulares.

Essas ciências, por sua vez, dentre as quais se incluem, neste contexto, a história e a antropologia cultural, assim como a sociologia e a psicologia, parecem oferecer ainda um argumento empírico complementar a mais em favor da subjetividade e irracionalidade das normas e valores morais, postuladas de maneira lógico-científica: pois elas chegam a um juízo de realidade objetivamente válido - como se ouve com frequência -, segundo o qual as normas morais reconhecidas pelos seres humanos ou seguidas

na prática por eles são, em alto grau, relativas a uma determinada cultura e a uma determinada época, ou seja: segundo o qual essas normas são subjetivas. (411)

Parece conseqüente, pois, que a ética deva reconhecer e assumir a impossibilidade de fundamentação de normas, desistindo da incumbência de uma fundamentação racional, qualquer que seja da moral social dos grupos. No máximo, as questões da filosofia prática são relegadas a um campo de análises lingüísticas de proposições da ciência, fato que, de modo algum, segue as pegadas da pretensão de fundamentação de uma ética universal. Segundo Apel,

... parece ser de todo conseqüente que a filosofia profissional, que se entende a si mesma como científica, tenha desistido da incumbência da ética no sentido da fundamentação imediata de normas éticas ou de um princípio último para normas éticas. Nesse contexto, a ética tradicional, ou filosofia prática, transformou-se na “metaética” analítica, que, em termos gerais, entende a si mesma como descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado “discurso moral” (“*moral discourse*”). (411)

Mesmo a metaética analítica parece não se prestar à salvação da ética tradicional, enquanto filosofia prática, no sentido em que, para escapar ao dilema de uma fundamentação universal da ética, ela precisa atrelar-se a uma análise da linguagem seguindo regras lógicas supostamente isenta de valores. “*Com isso, toda ética parece estar logicamente ultrapassada*” (411).

4. Perspectivas de dissolução da situação-paradoxo

Diante do paradoxo no campo da fundamentação racional da ética, advindo com a configuração global que recebe a sociedade contemporânea, toda e qualquer tentativa de superação da tese de neutralidade da ciência perante valores se depara, inicialmente, com a dificuldade capital de ter que justificar sua própria possibilidade de fundamentação, para, depois, partir para a justificação efetiva de normas morais.

Toda filosofia que tenta superar a “tese de neutralidade” da metaética analítica em favor de uma fundamentação de

normas morais, parece derivar normas a partir de fatos, colidindo, assim, com o princípio da distinção estrita entre o que é e o que deve ser, estabelecido por Hume. (411)

A moderna filosofia analítica da linguagem, partindo do pressuposto de que a fundamentação racional de normas morais não mais se presta a tal tarefa na era da ciência, não vê problemas em não dispor de argumentos que sejam favoráveis a isso. A idéia de neutralidade perante valores parece dispensar qualquer idéia de uma fundamentação racional de normas morais, deixando, assim, essas questões para um campo privado, deixando no ar, inclusive, a idéia de uma não necessidade de uma fundamentação nesse nível. A objetividade da ciência crê que pode prescindir de qualquer fundamentação de cunho metafísico, como no caso das normas morais. Os que ainda se prestam a esta tarefa parecem trilhar os caminhos de uma aventura marcada pela falta de sentido, tanto para a tarefa quanto para as proposições:

De acordo com isso, não são as próprias normas éticas que se mostram passíveis de uma fundamentação racional, mas tão-somente a descrição isenta de valor das normas morais factualmente seguidas ou ainda as elucidações causais e estatísticas da instituição de normas morais ou de sistemas valorativos pelas, assim chamadas, ciências sociais empíricas. (410)

As questões gerais, relativas à possibilidade de fundamentação de normas morais, colocadas pela moderna filosofia da linguagem, se resumem, segundo Apel, nas seguintes três teses:

1. Não se pode derivar normas de fatos (ou: de proposições descritivas não se podem deduzir proposições prescritivas, e, portanto quaisquer “juízos de valor”). Em favor da concisão, chamemos esse princípio de princípio de Hume ou distinção de Hume.
2. A ciência, à medida que proporciona cognições conteudísticas, trata de fatos; por isso é impossível haver fundamentação científica de uma ética normativa.
3. Apenas a ciência proporciona um saber objetivo; *a objetividade é idêntica à validação intersubjetiva*; portanto, uma fundamentação intersubjetivamente válida da ética normativa é simplesmente impossível. (427)

Nesse contexto, qualquer possibilidade de fundamentação terá que pôr em questão pelo menos uma dessas premissas, justificando assim, uma possibilidade interna, para poder partir para uma justificação racional da ética normativa⁵. Para Apel, essa tese não traz maiores problemas, dado que

Se não é possível, tampouco do ponto de vista lógico, derivar normas de fatos, ao menos é muito questionável que todas as ciências dotadas de um teor empírico sejam, por isso, ciências factuais puras, ou, em nosso contexto: moralmente isentas de valoração... (408)

Nesse questionamento, Apel tem em mente as ciências sociais empíricas. É difícil conceber a constituição de objetos nessas ciências sem, com isso, se imaginar a isenção total de valores morais.

... na subsequente estilização de fenômenos, as assim chamadas ciências sociais “empírico-analíticas” só puderam simular a constituição de valores, própria às ciências naturais, à medida que se tornaram possíveis uma abstração da relação comunicacional intersubjetiva e, dessa forma, uma manipulação experimental e tecnológica de “objetos” humanos. (430)

Fenomenologicamente, a tarefa de compreensão dos objetos das ciências humanas não se faz possível sem, com ela, serem teorizados, ao menos, alguns aspectos do contexto moral com que esses objetos se constituem. A isenção de valores é difícil de ser concebida mesmo nas ciências naturais, em que objetivamente a questão da constituição de valores se dá sem maiores envolvimento com a questão fenomenológica.

É bem verdade que as ciências naturais modernas teóricas e experimentais só constituem seu objeto sob o pressuposto da renúncia precípua a uma compreensão comunicativa e à respectiva valoração no sentido de um comportamento que segue ou que rompe a norma, enquanto “ser-aí das coisas, à medida que dão forma a um contexto legítimo” (Kant). (429)

⁵ Apel põe em questão as duas primeiras premissas, e com isso, a terceira cai por terra. Não desejamos repetir as minúcias da análise da questão. Em resumo: “A segunda estratégia argumentativa desiste de questionar a neutralidade valorativa da ciência, inclusive da metaética; além disso, não põe em dúvida a relevância da distinção de Hume para nosso tema, e simplesmente a pressupõe. O que faz é propor a seguinte questão: é possível entender a objetividade da ciência valorativamente neutra de maneira filosófica, sem pressupor a validação intersubjetiva das normas morais? Com isso, essa argumentação colocaria em questão a validade da terceira premissa” (428).

É claro que o regime de constituição de objetos nas ciências naturais só acontece admitindo uma relação epistemológica em que sujeito e objetos se situam em esferas distintas, onde o mundo aparece como uma quintessência de fatos. Isso acontece porque os processos causais implicados na constituição desses objetos estão submetidos a leis, fato que, de algum modo, simula a ausência de valorações, mesmo em sentido linguístico. Segundo Apel,

...como bem reconheceu Francis Bacon, só a própria renúncia à valoração teleológica dos processos naturais possibilita uma ciência, cujos resultados são experimentalmente testáveis e também, em tal medida, tecnicamente valoráveis, em princípio. (Com isso, chega-se aqui à relação epistemológica entre sujeito e objeto, para a qual o mundo já está dado como quintessência de fatos isentos de valores...). (429)

Portanto, na formação conceitual das ciências naturais, é possível prescindir, a princípio, de uma constituição de objetos sob certas idealizações. Porém, num segundo momento, se introduzirmos a questão lingüística na formação de conceitos, logo veremos que fica difícil a constituição de objetos sem uma certa valoração mínima:

É bem verdade, também, que a constituição de objetos não se dá em Galileu, por exemplo, sem a pressuposição de idealizações. No entanto, essas idealizações não designam quaisquer fins ou normas comportamentais para os corpos da natureza... (429)

O fato é que, segundo Apel, apesar de todas as sugestões do cientificismo quanto à constituição de objetos das ciências naturais, as ciências humanas não conseguiram se desprender da atitude inicial de constituição de valores, ou seja, as ciências humanas, apesar de todas as sugestões de um cientificismo reducionista, até hoje não puderam reconstituir seriamente essa renúncia inicial constitutiva dos fenômenos a uma compreensão valorativa (430).

REFERÊNCIAS

Albert, H. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: n.p., 1969. Impresso.

Adorno, Theodor. e Horkheimer, Max. "Conceito de Iluminismo". *Textos Escolhidos*. Max Horkheimer et alli. São Paulo: Abril Cultural S. A., 1980. Impresso.

---. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Impresso.

Apel, Karl-Otto. "Fundamentação última não-metafísica?". *Dialética e Liberdade*. Orgs. E. Stein, E. e L. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1993. Impresso.

---. *Estudos de moral moderna*. Trad. De Benno Dischinger. Original: Coletânea de textos extraídos de "A Transformação da filosofia". Petrópolis: Vozes, 1994. Impresso.

---. *Transformação da Filosofia. Tomo I: Filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. Trad. De Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2000a. Tít. Original: Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1973. Impresso.

---. *Transformação da Filosofia. Tomo II: O apriori da comunidade de comunicação*. Trad. De Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2000b. Tít. Original: Transformation der Philosophie. Band I. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1973. Impresso.

Descartes, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Impresso

Habermas, Jurgen. *La technique et la science comme "idéologie"*. Paris: Éditions Gallimard, 1973. Impresso.

---. *Communication and the evolution of society*. Trad. e ed. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979. Impresso.

---. *The theory of Communicative Action*. Vol. I. Boston: Beacon Press, 1984. Impresso.

---. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. Impresso.

---. *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. [UFPR]. São Paulo: Loyola, 2002. Tít. Original: Die

Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. Surkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1996a. Impresso.

- - -. *Racionalidade e comunicação*. Original: On the pragmatics of communication. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996b. Impresso.

Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. por Jean Hyppolite. 2 vols. Aubier-Montaigne, Paris, 1941.

Herrero, X. "Habermas ou a Dialética da Razão". *Síntese*. 33 (1985): 15-36. Impresso.

Ingram, D. *Habermas e a dialética da razão*. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1981. Impresso.

Jonas, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Original: Das prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethic für die technologische Zivilization. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006. Impresso.

Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Impresso.

Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. De Valmireh Chacon. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Impresso.

REPENSAR A TÉCNICA E A SUBJETIVIDADE: ENTRE HANNAH ARENDT E HANS JONAS

RETHINKING TECHNICA AND SUBJECTIVITY: BETWEEN HANNAH ARENDT AND HANS JONAS

OSVALDINO MARRA RODRIGUES

Universidade Federal do Piauí, Brasil. E-mail: dinomarra@gmail.com

RECIBIDO EL 11 DE FEBRERO DE 2011 Y APROBADO EL 31 DE MAYO DE 2011

RESUMO ABSTRACT

Na *Condição Humana*, publicado em 1958, Hannah Arendt estabeleceu uma distinção importante entre a “condição humana” e a “natureza humana”. A partir deste análise fenomenológico, Arendt tentou circunscrever os limites da “natureza humana”, e responder aos teóricos positivistas que consideravam possível conhecer o quid da natureza biológica humana. Para Arendt, a ação humana, a diferença dos eventos ocorre na natureza, consiste numa característica muito específica a liberdade. Como resultado dele; uma correta compreensão do fenômeno da condição humana, não pode ser esgotada por apelar só à dimensão biológica, devido a que, a ação humana não pode ser exatamente explicada pelas forças que atuam no exterior, o análise do naturismo é insuficiente. E não pode esgotar o problema do fenômeno da liberdade humana.

Por sua parte, porém Hans Jonas, não desenvolveu amplamente este tema, inclui em *O Princípio de Responsabilidade*, nos capítulos cinco e seis, uma dura crítica ao projeto marxista que apela ao conceito desenvolvido por Arendt, de *homo laborens*, o qual é uma das manifestações da “condição humana”.

PALAVRAS CHAVE

Condição humana, marxismo, natureza humana; liberdade, subjetiva, técnica.

In *The Human Condition*, published in 1958, Hannah Arendt makes an important distinction between the “human condition” and the “human nature”. Out of this phenomenological analysis, Arendt tried to circumscribe the limits of the “human nature” and to respond to positivist theoreticians who considered possible to know the essence of the biological human nature. For Arendt, human action, unlike the events that occur in nature, consists of a characteristic very specific of freedom. As a result, a correct understanding of the phenomenon of human condition is not possible through the biological dimension, since human action cannot be properly explained by the forces that act in the external world. This shows that the naturalistic analysis is insufficient and cannot deal properly with the phenomenon of human freedom.

On the other hand, though Hans Jonas did not treat completely this problem in his *The Principle of Responsibility*, he offers a hard criticism of the Marxist project inspired in Arendt’s notions (in chapters five and six), targeting the notion of *homo laborens*, as one of the manifestations of the “human condition”.

KEY WORDS

Human condition, Marxism, Human nature, Freedom, Subjectivity, Technica.

1. RAÍZES COMUNS

Hannah Arendt (1906-1975) e Hans Jonas (1903-1993) foram amigos que partilharam o mesmo destino em função da ascendência judaica, motivo pelo qual tiveram de migrar, no início da década de 30, para conservarem suas vidas, deixando para trás o solo materno no qual viviam amigos e familiares, muitos dos quais não conseguiram escapar à política anti-semita alemã¹.

Leitores de Kant, compartilharam de um ambiente cultural comum e foram iniciados na ‘vida do espírito’ pelas mãos de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Rudolf Bultmann (cf. Adler 2006 71). Em específico, foram forjados na escola fenomenológica da temporalidade de Martin Heidegger, do qual puderam acompanhar o desenvolvimento inicial da crítica à metafísica, embora posteriormente tenham compartilhado um desconforto em relação ao habitante da Floresta Negra: acusado de participar da política totalitária e anti-semita, não se dispôs a um diálogo aberto sobre sua participação na política nazista².

2. PERÍODO DE TEMPOS SOMBRIOS

Pessimismo, medo, desilusão e niilismo, eis alguns conceitos que compuseram o vocabulário das reflexões ao longo do século XX, descrito por Arendt como um “período de tempo sombrio” (Arendt 1987 20), que parece contrastar com os avanços técnicos do período que espelha a autoridade da razão em detrimento da autoridade de Deus, período no qual ‘culto da razão’ entrou em colapso e o projeto Iluminista parecia estar fadado ao fracasso. Max Horkheimer, por exemplo, fala da “autodissolução da razão” (Horkheimer 2002 40) e da “obscura perspectiva de futuro da realidade” (Id. 43). Enfim, por distintas que

¹ A mãe de Jonas morreu em Auschwitz e Walter Benjamin, dileto amigo de Arendt, matou-se antes de cair nas mãos da Gestapo.

² Há, sobre o período, três importantes documentos, dois dos quais vieram à luz depois da morte de Heidegger: “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, discurso pronunciado em 27 de maio de 1933, quando Heidegger tomou posse do reitorado da Universidade de Friburgo de Brisgovia, publicada no mesmo ano e reeditada em 1934; “Das Rektorat”, escrito em 1945 para defender-se ante a comissão da Universidade de Friburgo; e a entrevista concedida à Der Spiegel, “Tatsachen und Gedanken”, ocorrida em setembro de 1966 mas que, sob expressa vontade de Heidegger, somente foi publicada a 31 de maio de 1976, cinco dias após a morte do filósofo.

fossem as tendências teóricas, *quase*³ todas as reflexões⁴ confluíram para um pessimismo de fundo escatológico em suas análises.

O século da técnica foi, igualmente, aquele no qual melhor se observou o perigo oculto da razão instrumental que, deixando de lado a reflexão sobre as finalidades da ação humana, passou a se ocupar apenas com os meios para a consecução de objetivos, de modo que é plausível afirmar que a indeterminação e a falta de critérios extrínsecos caracterizaram a razão instrumental no século XX, deixando entrever uma perigosa falha no projeto Iluminista, pois “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Horkheimer e Adorno 1985 19).

Como em nenhum século precedente, a razão e a racionalidade foram duramente criticadas, fato que não poderia ser diferente para aqueles que presenciaram duas grandes guerras sustentadas por um desenvolvimento técnico sem precedentes. As armas de destruição em massa, as conquistas do biopoder, as transformações no consumo e a primazia da violência sobre o poder compuseram a mais vívida expressão do desenvolvimento da técnica, e expuseram ao sol do meio dia os perigos intrínsecos à razão instrumental, período no qual “a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (Jonas 2006 21). Ainda de acordo com Jonas, “Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude” (*Ibid.*).

O mesmo pessimismo é compartilhado por Hannah Arendt, que caracterizou com precisão cirúrgica a utopia da crença ilimitada no progresso da ciência numa visão decididamente escatológica: “o futuro geral da humanidade nada tem a oferecer à vida individual, cuja certeza única é a morte” (Arendt 1970 27). Argumentou ainda que o progresso “é um dos itens mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições do nosso tempo” (*Id.* 29), e que a

³ O advérbio aqui tem uma razão precisa: a filosofia de cunho analítico não refletiu as inquietações que pesavam sobre o ser humano. Nesse sentido, com raras exceções, como Bertrand Russell, a filosofia não-continental esteve à margem das discussões ético-políticas que eclodiram no século XX.

⁴ Como o marxismo, fenomenologia, freudismo, existencialismo, desconstrucionismo, pragmatismo etc. Além do âmbito da filosofia, a teologia, a história, a sociologia e a literatura também compartilharam do pessimismo comum e compuseram uma orquestra muito afinada quanto ao conteúdo de suas reflexões comuns.

...crença irracional do século XIX no progresso *ilimitado* encontrou aceitação universal, principalmente devido ao espantoso desenvolvimento das ciências naturais, que, desde o surgimento da idade moderna, na verdade têm sido ciências “universais” e, portanto, podia-se olhar para frente como uma tarefa sem fim no explorar a imensidão do universo (*Ibid.*).

Enfim, o diagnóstico de Hannah Arendt não poderia ser mais sombrio quanto à ‘superstição do progresso’:

Não somente o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (seja lá o que isto signifique), como poderia disseminar a destruição da humanidade, tanto quanto o ulterior progresso da especialização pode encaminhar à destruição tudo o que a tornara antes válida. O progresso, em outras palavras, não serve mais como o padrão pelo qual avaliamos os desastrosamente rápidos processos de mudanças que desencadeamos. (30)

Como observaram Max Horkheimer e Theodor Adorno, “o progresso converte-se em regressão” (Horkheimer e Adorno 1985 15), e a natureza, dessacralizada, tornou-se um meio para a desmedida felicidade humana constituída pela indústria cultural. Com a perda do horizonte teológico, não há mais limites para a técnica. Doravante, o “que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa” (*Id.* 20).

É nesse espaço de desolação e desesperança no qual as reflexões de Hannah Arendt e de Hans Jonas estão, histórica e filosoficamente, situadas, o período no qual o “Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável” (Jonas 2006 21).

Como a técnica moderna não possui nenhum limite extrínseco, dado que emerge da subjetividade desvinculada de um *ethos* natural, ela passa a circunscrever o horizonte metafísico Ocidental. Por esse motivo, tornou-se um imperativo buscar meios de controle voluntário sobre a técnica, aquilo que Jonas denomina a “busca de um ‘poder sobre o poder’” (237), do contrário, o ser humano, objeto da razão instrumental, estaria subscrevendo sua própria extinção, juntamente com a de toda a vida sobre a terra. Por esses motivos a responsabilidade assume a centralidade da reflexão de Jonas: “Trata-se de assumir a responsabilidade pelo

futuro do homem” (*Id.* 353). A esta perspectiva de acentuado teor antropocêntrico, podemos acrescentar: não a do humano apenas, uma vez que o ser humano é apenas uma parcela de um todo; é igualmente necessário que o meio do qual emerge e depende a Vida seja preservado, não apenas em função da vida humana, do contrário, os próprios meios para a manutenção da vida humana tendem à extinção⁵.

A iminência da catástrofe era maior quando se pensa que apenas uma parte do projeto do Iluminismo se efetivou: o conhecimento e manipulação da natureza dissociado da emancipação política e do aperfeiçoamento da moral. Logo, o domínio sobre a natureza resultou numa aporia na qual a vida na terra estava sob risco iminente. Como observou Juan Sanches, nesse horizonte o Iluminismo se auto-destrói,

... porque em sua origem se configura como tal sob o signo do *domínio* sobre a natureza. E se auto-destrói porque este, o domínio sobre a natureza, segue, como a Ilustração mesma, uma lógica implacável que termina voltando-se contra o sujeito dominante, reduzindo sua própria natureza interior e, finalmente, a si mesmo, a mero substrato de domínio. O processo de sua emancipação frente à natureza externa se revela, desse modo, ao mesmo tempo como processo de submissão da própria natureza interna e, finalmente, como processo de regressão à antiga servidão sob a natureza. O domínio do homem sobre a natureza leva consigo, paradoxalmente, o domínio da natureza sobre os homens. (Sánchez 2005 30)

3. A HUMANA CONDIÇÃO OU O SEM-FUNDO HUMANO

Em *The human condition*, publicado em 1958, Hannah Arendt estabeleceu uma importante distinção do fenômeno humano entre ‘human condition’ e ‘human nature’: “a humana condição não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à humana condição não constitui qualquer coisa como a natureza humana” (Arendt 1998 9-10).

⁵ Aqui poder-se-ia dizer que há um acentuado antropocentrismo, dado que a manutenção do meio depende a vida humana. Essa leitura não está errada, mas destaco que a vida não é uma prioridade do humano, pois este compartilha da vida comum na natureza. Assumo, como também é o caso de Hans Jonas, um antropocentrismo negativo que somente pode existir no meio a outras existências.

Sob essa análise fenomenológica, Arendt procurou circunscrever os limites da 'human nature' e responder aos teóricos positivistas que consideravam possível conhecer o *quid* humano através da natureza biológica. Contra essa tese, a pensadora de Hannover aponta para o indeterminado constitutivo do humano, a 'human condition', outro nome para designar subjetividade, compartilhando a perspectiva da insuficiência da explicação naturalista com pensadores e pensadoras que não admitiam a redução do ser humano à dimensão meramente biológica⁶ (cf. Moore 1999 87-90, 123-147; Jonas 2006 149-164) e apontando para o fenômeno peculiar da responsabilidade humana. Para Arendt, a ação humana, diferente dos fatos que ocorrem na natureza, é constituída por uma característica muito específica, a liberdade. Em consequência, uma correta compreensão do fenômeno da humana condição não pode ser esgotada recorrendo-se somente à dimensão biológica, pois a ação humana não pode ser corretamente explicada por forças que atuam exteriormente, mas, sobretudo, a partir de uma vontade livremente exercida e sobre a qual recai a responsabilidade, a subjetividade. Sob esse prisma, a análise do naturalismo é insuficiente e não consegue esgotar o problema do fenômeno da liberdade humana. Como apontou Heidegger, o "fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem, pela ciência da natureza, investigar o homem como um organismo não serve para demonstrar que a essência do homem repousa neste elemento orgânico" (Heidegger 2008 337). Por conseguinte, a 'human condition' aponta para o sem-fundo humano⁷ que, ao contrário da 'human nature',

... se desliza como algo indeterminado e indeterminável;
o abismo humano mana como força criadora inexplicável;
o humano emerge como produção imaginária de sentido
e como práxis criadora de mundo. O *sem-fundo* humano
é uma força criadora que ao interagir com o mundo o faz
produzindo em sentido e tipo de mundo como seu mundo.
Ao criar imaginativamente o mundo, se cria a si mesmo
enquanto sujeito histórico. (Ruiz 2006 69)

Logo, diferente de outras espécies animais, a compreensão do *ethos* humano não pode ser esgotada apenas em função de uma 'human nature', mas igualmente pela 'human condition'. Logo, o ser humano é um cidadão de dois mundos que não podem ser separados, a não ser

⁶ Parece que o argumento corrobora a 'falácia naturalista'. G. E. Moore afirmou que o bem não pode ser deduzido a partir de bases naturais. Contudo, Jonas parece pressupor a 'falácia naturalista', pois o bem ontológico é 'natural'

⁷ Ainda sobre o conceito, cf. Ruiz 2003 81-91.

como análise do fenômeno, pois, em que pese a diferença oriunda da subjetividade, o ‘sem fundo humano’, o ser humano está igualmente enraizado no mundo natural e depende, tal qual os outros seres vivos, das condições necessárias para a manutenção biológica. Nesse sentido, o ser humano está enraizado na ‘human condition’ tanto quanto na natureza pelo labor, enquanto ‘human nature’: “O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo espontâneo crescimento, o metabolismo, e eventual decadência têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A humana condição do labor é a vida mesma” (Arendt 1998 7).

Mas porque o ser humano também está inserido na ‘human condition’ certamente emergem problemas adicionais. O desejo humano, que na tradição é denominado *apetitus*, por exemplo, diferencia-se do desejo animal na medida em que ultrapassa a medida (*Mass*) da esfera biológica. Em outro prisma, o ser humano parece ser a única espécie animal⁸ cujos desejos não estão restritos à esfera da manutenção biológica, mas cria desejos que superam as necessidades da condição do *animal laboran*.

Em que pese a ‘human condition’, em última instância o animal humano compartilha fraternalmente com os outros animais não humanos a dimensão *laborans*: “O *animal laborans* é, na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida espécie de animal que vive sobre a terra, mas apenas uma espécie” (Ruiz 2006 84). Portanto, o *labor* é o destino comunalmente partilhado por todos os seres vivos que possuem metabolismo, pois relaciona o ser humano à manutenção da vida biológica, um trabalho que não tem durabilidade nem publicidade. Portanto, embora negativa numa dada perspectiva, a análise de Arendt tornou-se exemplar noutra: o ser humano está radicado na natureza e não consegue suprimir sua ‘human natur’. Esse fato, por si mesmo, gera um *dever* em relação ao meio do qual o ser humano haure os elementos que o mantém vivo.

Uma vez que a vida é uma “confrontação explícita do Ser com o não-Ser” (Jonas 2006 152), a constatação dessa isonomia vital do humano com outros seres vivos traz à tona o princípio responsabilidade por esse elemento comum do qual emerge e depende a vida biológica.

⁸ Obviamente até onde nós, humanos, sabemos. Temos uma tendência ao antropocentrismo e tudo o que vemos e interpretamos conflui para uma perspectiva antropomórfica. A própria interpretação está circunscrita na condição humana.

Entretanto, em que pese essa dimensão ontológica constitutiva da vida, o ser humano age de forma como se não partilhasse desse destino comum, pois é capaz de agir contra o meio do qual depende sua vida na dimensão biológica. Como profeticamente previu Arendt, “the spare time of the *animal laborans* is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more appetites” (Arendt 1998 133).

4. A PREVALÊNCIA DO *HOMO LABORENS*

Dentre os elementos que contribuem a destruição dos meios de subsistência do ser humano e da Vida, encontra-se a prevalência do *homo laborans* sobre o *homo sapiens* e o *homo faber*, fenômeno magistralmente analisado por Hannah Arendt em *The human condition*. Como pano de fundo, podemos afirmar que a sociedade de consumo contribuiu decisivamente para o esgarçamento da natureza, e o fenômeno tem conseqüências (im)previsíveis, dado que o consumo dos bens de consumo foi elevado ao mesmo patamar do consumo para suprimir a necessidade vital: consome-se bens de consumo como se consome alimento para a manutenção do metabolismo biológico, embora este tenha um limite, enquanto a outra forma de consumo, não.

A preponderância do *homo laborans* resulta numa pesada moratória para as gerações futuras, pois a natureza não é destruída sem que, junto, sejam destruídos os meios do quais o ser humano depende – a mesma imprudência de alguém que serra o galho sobre o qual está assentado. Por esse motivo, a técnica e o consumo constituem material de reflexão necessário para a ética hodierna, dado que a lógica do consumo incontrolável passou a ser um efetivo risco à manutenção da própria Vida⁹.

Eis, pois, no fundo, a aporia apontada por Hannah Arendt e Hans Jonas: a desmedida da técnica que surgiu para liberar o ser humano do

⁹ Vida, aqui, adquire um sentido geral, ontológico, dado que não apenas o ser humano vive. O humano é tão somente mais um vivente entre viventes e, por isso mesmo, não tem primazia sobre a vida, nem tem o direito de extinguir as condições da vida.

domínio da natureza, para liberá-lo da maldição adâmica¹⁰ e entronizá-lo como senhor absoluto e incontestado sobre a natureza, aponta para um sombrio horizonte quanto à permanência da própria Vida, pois ao contrário dos animais que estão presos às necessidades vitais, o ser humano cria necessidades completamente distintas daquelas intrínsecas à manutenção da vida biológica e ao criar novas necessidades que não correspondem às vitais, a dimensão humana coloca para si mesma o problema dos limites da subjetividade relacionada à técnica. Para tanto seria necessário tomar consciência de que as necessidades metabiológicas pertencem à esfera da condição humana, a esfera da liberdade por excelência.

5. O PONTO CEGO NO PROJETO MARXISTA

Embora Hans Jonas não tenha uma obra especificamente dedicada à crítica da economia ou da política, o tema compõe as reflexões dos capítulos cinco e seis de *O princípio de responsabilidade*, nos quais sua crítica é dirigida à tradição marxista que sustenta a utopia no bem-estar ilimitado que pode conduzir a vida à ruína.

Para melhor compreender o problema, nada melhor que buscar, na fonte, a forma como Karl Marx defendeu a utopia do bem-estar ilimitado através da superação da necessidade do âmbito biológico:

... o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolvendo-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-los. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisso: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a

¹⁰ Disse o Eterno ao homem: “Porque ouviste a voz da tua mulher e comeste da árvore de cujo fruto te proibi comer, a terra será amaldiçoada por tua causa. Com fadiga tirarás dela o alimento durante toda a tua vida. Ela produzirá para ti espinhos e ervas daninhas, e tu comerás das ervas do campo. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até voltares à terra donde foste tirado. Pois tu és pó e ao pó hás de voltar”. (Gn 3 17-19).

natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que as domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino das necessidades. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade (Marx 1989 942).

A reflexão de Marx é exemplar na medida em que aponta e corrobora algumas importantes distinções para a prevalência utópica da razão instrumental:

- (a) a distinção entre o reino da liberdade e o da necessidade;
- (b) a natureza é o inimigo a ser submetido pelo trabalho e pelo engenho humano;
- (c) a ampliação das necessidades é acompanhada pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Karl Marx ainda podia manter uma crença ingênua porque num contexto em que a natureza ainda se mostrava inclemente à humana condição e no qual a técnica ainda não tinha se convertido num problema para a manutenção da vida, numa conciliação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade (que, em última instância também pode se tornar um reino da necessidade), e que as duas forças poderiam conviver pacificamente.

Talvez o que Marx não previu foi que o reino da liberdade está assentado sobre areia: a subjetividade, o sem fundo constitutivo da condição humana¹¹.

¹¹ Obviamente que essa afirmação pode receber duras críticas dos marxistas. Estes poderiam argumentar que o homem numa sociedade capitalista está alienado e que somente numa sociedade comunista o 'verdadeiro ser humano' poderia se manifestar. Mas aqui há um problema mais que uma resposta: uma certa crença numa condição adâmica original que foi pervertida pelo desenvolvimento da estrutura capitalista. Nossa subjetividade estaria apenas pervertida pelo fetichismo oriundo da divisão social do trabalho. Mas esse modelo não me parece muito correto, pois pressupõe uma verdadeira subjetividade, uma 'coisa' que poderia ser atingida com as devidas correções oriundas das transformações sociais. Outro ponto: Marx não criticou os meios de produção, a técnica que permitiria ao ser humano livrar-se e se impor como senhor da natureza. Ainda mais, a distribuição da riqueza pressupõe as necessidades individuais, mas quais seriam estas se estão assentadas no 'reino da liberdade'? Eis, também, uma pergunta que, parece, não encontramos resposta na obra de Marx e na tradição marxiana.

Com a crescente demanda do reino da liberdade sobre o da necessidade, e uma paulatina equiparação entre eles, foi sendo paulatinamente instalado um desequilíbrio entre as duas esferas. A demanda crescente do consumo aumentou consideravelmente o desequilíbrio da natureza. Como resultado, a manutenção do reino da liberdade está colocado em risco, uma vez que a permanência das condições necessárias para a vida, ontologicamente anterior e o espaço imprescindível da subsistência do reino da liberdade, está em jogo. Corroborando essa hipótese, Jonas comenta que “o que realmente excede a visão liberal burguesa é a crença quase religiosa na onipotência da técnica em nos trazer o bem” (Jonas 2006 255). Por conseguinte, se a esfera da subjetividade não sofrer uma limitação quanto ao *apetitus* oriundo da subjetividade, a fonte da vida pode ser minada.

Tendo em vista esse quadro desolador, Hans Jonas prescreve a necessidade de um rompimento com o antropocentrismo como forma de manutenção das condições necessárias à vida. Do contrário, como observou Jonas,

... a inteira biosfera do planeta, com toda sua plethora de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante os ataques excessivos do homem, exige sua parte de respeito, devido a tudo aquilo que traz em si mesmo o seu fim, isto é, todo o vivente. O direito exclusivo do homem à humana consideração e à observância ética foi rompido precisamente com a conquista de um poder quase monopolístico sobre toda outra vida. (Jonas 1999 407-420)

Jonas argumenta ainda que a “vida extra-humana empobrecida e natureza empobrecida significam também uma vida humana empobrecida (413). A técnica a serviço do apetite desmesurado do sem fundo humano representa um jogo suicida: “precisamente as bênçãos da técnica, quanto mais somos dependentes delas, contêm a ameaça de ser transformar em maldição (415).

Ainda quanto ao presente, a reflexão joniana aponta a aporia que deve ser o elemento a partir do qual decidiremos sobre nossas ações de hoje em relação ao amanhã, uma vez que o “sacrifício do futuro em prol do presente não é logicamente mais refutável do que o sacrifício do presente a favor do futuro. A diferença está apenas em que, em um caso, a série segue adiante e, no outro, não (Jonas 2006 47). A manutenção e permanência da vida humana dependem, pois, de uma decisão ética.

Para tal, duas condições básicas impõem-se ao ser humano:

- (a) a restrição do sem fundo humano, a subjetividade que cria demandas inconseqüentes;
- (b) com a restrição das demandas da subjetividade, a restrição sobre a técnica.

Tendo em vista a responsabilidade em relação à permanência do horizonte da vida, Jonas estabelece um novo imperativo: “Aja de tal modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (47). Quando a terra se torna mercadoria, a responsabilidade está acima da fruição incondicionada. Se uma das estruturas fundamentais do ser humano é a carência (*Mangel*) e esta for alimentada pelos impulsos provindos da subjetividade, o horizonte da existência pode estar irremediavelmente comprometido.

Portanto, é plausível sustentar: é nesse horizonte hermenêutico que devemos compreender que a emancipação da subjetividade humana ante a natureza implicou a sujeição desta à insaciabilidade da subjetividade, pois é precisamente para que esta seja alimentada dioturnamente que a técnica frui desmedida. Por outro lado, a técnica também influi para a manutenção da ilimitada carência da subjetividade, pois o que esta estabelece como horizonte de vontade, a técnica supre. É nessa confluência entre a subjetividade e a técnica que está encravada a aporia enquanto reflexão para ética, pois a transcendência é o próprio do ser humano, o fundamento “sobre o qual ele tem de se sustentar” (344). Por esse motivo, a subjetividade não “pode ser ultrapassada na direção de uma claridade sem sombras, mas também não pode regredir até a característica não-problemática da natureza animal” (*Ibid.*). É no interior dessa problemática confluência entre subjetividade e técnica que “devem se movimentar as esperanças e os temores, as expectativas para os indivíduos singulares e para a humanidade” (*Ibid.*). Em última instância, o que está em jogo nessa aporia entre o sem-fundo da subjetividade da condição humana, e a técnica, é a pergunta pela possibilidade da permanência da vida – incluindo aí a do ser humano. O próprio fenômeno da *natalidade* está radicado na possibilidade, “no fato de que os seres humanos, novos homens, aparecem sempre de novo no mundo em virtude do nascimento” (Arendt 2000 348).

Contudo, se na economia interna do fenômeno humano o *animal laborans* prevalecer sobre o *homo sapiens* e o *homo faber*, a possibilidade do

recomeço e da permanência da vida, seja ela humana ou não humana, poderá ser extinta, desaparecer definitivamente, pois quando a atividade humana se resume no labor, nada mais resta senão um eterno ciclo de produção e consumo. Se levarmos em consideração que estes foram intensamente intensificados pela técnica, a regeneração da natureza não consegue mais se impor ante o esgotamento. A regeneração foi possível outrora, quando o engenho humano não implicava um desequilíbrio permanente da possibilidade da vida. Era por meio desta, dos ciclos da natureza respeitados, que o ser humano agia.

Com a intensificação desmedida da técnica o ser humano começa a perceber a “crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela técnica do homem” (Jonas 2006 39). É por esse motivo que o “direito exclusivo do homem à humana consideração e à observância ética foi rompido precisamente com a conquista de um poder quase monopolístico sobre toda outra vida” (Jonas 1999 412). Hans Jonas afirma ainda que a “vida extra-humana empobrecida e natureza empobrecida significam também uma vida humana empobrecida” (413). Por tudo isso a responsabilidade cósmica¹² do ser humano excede os estreitos limites dentro dos quais a ação humana se desenvolvia. A responsabilidade, pois, deve incidir sobre o sem-fundo humano tanto quanto na técnica, pois os limites impostos à insaciabilidade da subjetividade também repercutiriam nos limites da técnica. Somente assim haveria uma possibilidade para a vida, incluindo a do ser humano, poder continuar subsistindo.

REFERÊNCIAS

- Adler, L. *Hannah Arendt*. Barcelona: Destino, 2006. Impresso.
- Arendt, Hannah. *On violence*. San Diego: Harcourt Brace, 1970. Impresso.
- - -. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Impresso.
- - -. *The human condition*. 2 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998. Impresso.
- - -. *A vida do espírito*. 4 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. Impresso.
- Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. Impresso.

¹² É Hans Jonas quem afirma que na atual circunstância a “responsabilidade humana se torna pela primeira vez cósmica” (1999 413), pois o cuidado com o todo é, também, o cuidado do ser humano por si mesmo.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002. Impreso.

Horkheimer, Max e Adorno, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. Impreso.

---. *Dialéctica de la Ilustración*. 7 ed. Madrid: Trotta, 2005. Impreso.

Jonas, H. "Por que a técnica moderna é um objeto para a ética". *Natureza Humana*. São Paulo. 1.2 (1999): 407-420. Impreso.

---. *Princípio Responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. Impreso.

Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Vol. 1. 132 ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. Impreso.

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Impreso.

Ruiz, C. B. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Impreso.

---. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006. Impreso.

Sánchez, J. J. "Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración". *Dialéctica de la Ilustración*, ed. Max Horkheimer e Theodor Adorno. 7 ed. Madrid: Trotta, 2005. Impreso.

NIETZSCHE E DELEUZE: SOBRE A ARTE DE TRANSFIGURAR

NIETZSCHE AND DELEUZE: ON THE ART OF TRANSFIGURING

JORGE LUIZ VIESENTEINER

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil. E-mail: jvies@uol.com.br

RECIBIDO EL 16 DE MAYO DE 2011 Y APROBADO EL 3 DE JUNIO DE 2011

RESUMO ABSTRACT

O objetivo do artigo é articular o conceito de transfiguração, através do confronto teórico entre as filosofias de Nietzsche e Deleuze, especialmente no tocante a ideia de uma filosofia do experimento. Partindo de uma seara teórica em comum entre ambos os filósofos, vale dizer, o distanciamento de uma compreensibilidade conceitual da existência, isto é, a tentativa de superar quaisquer anteparos morais, lógicos, metafísicos, etc. que se interponham entre o homem e a vida, nossa hipótese é que a noção de transfiguração se revela como o horizonte com o qual Nietzsche e Deleuze deslocam a exigência conceitual a todo custo, em detrimento da dialética e em proveito da experimentação com a vida.

This article aims at articulating the concept of transfiguration through the theoretical confrontation between the philosophies of Nietzsche and Deleuze, especially regarding the idea of an experimental philosophy. This is done from a theoretical common point between both philosophers, namely, the detachment of a conceptual understanding of existence, i. e., the attempt to overcome any moral, logical, metaphysical shields, etc. mechanism that stands as an interpreter between man and life. Our hypothesis is that the notion of transfiguration is the horizon with which Nietzsche and Deleuze shift the conceptual requirement at all costs, to the detriment of the dialectic and in favor of the experimentation with life.

PALAVRAS CHAVE KEY WORDS

compreensibilidade conceitual, experimento, transfiguração

conceptual understanding, experiment, transfiguration

INTRODUÇÃO

Apesar das distâncias que Nietzsche e Deleuze possuem entre si, intensos também são os ecos que se ouvem entre ambos os filósofos, por exemplo, na estreita semelhança em torno daquilo que poderíamos chamar de filosofia do experimento, principalmente em relação ao papel que o conceito de transfiguração ocupa em torno do tema para ambos os autores. Seja a “experimentação-vida” (Deleuze e Parnet 1998 61) de Deleuze ou ainda a “filosofia experimental”¹ (Nietzsche KSA 1980 16(32)) de Nietzsche, trata-se de um conceito que, por um lado, leva às últimas consequências a tradição da filosofia da representação com todo seu cortejo de racionalidade que a acompanha e, por outro lado, lança as bases tanto para a superação dessa tradição como também a uma nova compreensão a propósito da via pela qual homem tem acesso à vida.

Nosso objetivo é analisar essa última questão trazida no bojo de uma filosofia do experimento, vale dizer, como é possível compreender o acesso que o homem realiza à vida, na medida em que um acesso pela via dialética, metafísica ou aparentados configura um empobrecimento da vida mesma. Em outros termos, para ambos os filósofos, trata-se do distanciamento da “compreensibilidade conceitual da existência” (Nietzsche GC §370 KSA 3 621), no rigoroso sentido de uma filosofia cujo veículo é a racionalidade estéril ou mesmo um conjunto de categorias com as quais o homem se consola diante da vida. Um experimento conceitual com vida, segundo Deleuze, corre o risco da rígida codificação, do excesso de interpretação que esquece que a vida precisa ser criada (Deleuze 2004 56; cf. Deleuze e Parnet 1998 63) e não apenas interpretada, ou ainda do risco de se tornar indigno daquilo que nos acontece (Deleuze 2003 151). Além disso, um acesso conceitual à vida, segundo Nietzsche, é sempre um empobrecimento da vida mesma, na medida em que se trata de mera instrumentalização de categorias previamente produzidas e, portanto, atravessar “vivências apenas medianas e vulgares” (Nietzsche *Para além de bem e mal* §268 KSA 1980 5/222). Em suma, sempre que se interpõem entre o homem e a vida quaisquer categorias conceituais ou mesmo moralizantes, tratar-se-á também de abreviação, empobrecimento ou resignação.

¹ Doravante apenas KSA, nº volume e nº fragmento, quando se referir aos textos do espólio nietzscheano. Para as obras publicadas, usaremos a abreviação do livro, GC para *A Gaia Ciência* e número do aforismo, seguida da referência direta nas obras completas, ou seja, KSA e nº da página. Salvo indicações contrárias, todas as traduções do alemão são de minha própria autoria.

Mais que mera “efetuação” (Deleuze) ou a “trajetória do homem em direção ao semelhante” (Nietzsche), é preciso considerar que o experimento com a vida pressupõe colocar em xeque precisamente os limites do acesso conceitual. Nossa hipótese é que o conceito de transfiguração se mostra como a via mais adequada para uma experiência de genuína criação com a vida. Seja transfiguração como “contra-efetuação” ou “máscara”, respectivamente como o “ator comediante dos próprios acontecimentos” (Deleuze 2003 153) ou “poetas de nossas vidas” (Nietzsche GC §299 KSA 1980 538), tanto em Deleuze quanto em Nietzsche a transfiguração é a via pela qual o homem foge das codificações, cria a si próprio, podendo então se falar de mais uma forma de dimensão estética da vida.

DO ACONTECIMENTO

A partir de *Lógica do Sentido* Deleuze discute de modo sistemático o conceito de Acontecimento. Remontando à “moral estoica”, que por sua vez opera com uma dinâmica de “efeitos de superfície” e não mais com a profundidade –ou seja, faz o Ideal do subterrâneo subir ao devir da superfície (Deleuze 2003 8)²–, Deleuze confere ao acontecimento a prerrogativa da afirmação: “A moral estoica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece” (*Id.* 146).

Digamos inicialmente que a proposição querer o acontecimento revela duas dimensões: 1) não se trata de mecanismo conceitual ou do torvelinho das interpretações e ajuizamentos. Daí porque dizer sim ao Acontecimento se distancia de um procedimento pela via conceitual. Trata-se antes de considerá-lo como “Entidade”, ou seja, um “infinitivo” que está além da identidade fixa do sujeito sempre operante, bem como da representação conceitual que se arroga a suposta pretensão de definir o que é o mundo: “As verdadeiras Entidades são acontecimentos, não conceitos” (Deleuze e Parnet 1998 80). Além disso, querer o acontecimento pressupõe também levar o próprio juízo ao seu limite, suspender o excesso da interpretação pela leveza da experimentação com a vida: “trata-se de querer o acontecimento, qualquer que ele seja *sem nenhuma interpretação ...*” (Deleuze 2003 147. O grifo é nosso). 2) Querer o acontecimento, por outro lado, revela também um Cânon por trás dele,

² Cf. ainda p. 10: “Dir-se-ia que a antiga profundidade se desdobrou na superfície, converteu-se em largura. O devir ilimitado se desenvolve agora inteiramente nesta largura revirada”.

vale dizer, “não ser indigno daquilo que nos acontece” (147)³. Trata-se da suprema fórmula do “*Amor fati*”, a habilidade daquele “*dionisíaco dizer sim* ao mundo tal como ele é, sem desconto, exceção ou seleção” (Nietzsche KSA 1980 13, 16(32)). Muito mais “intuição volitiva ou transmutação” do que “resignação” (Deleuze 2003 152), ser digno do que nos acontece pressupõe **querer** reunir em si as dimensões mais antagônicas da vida, mesmo naquilo que elas têm de mais dolorosas. Aceitar as feridas que se encarnam advindas da potência do acaso –que, por mais que nos esforcemos para controlá-lo através da fixação do devir, ele sempre nos foge e nos intranquiliza– significa ultrapassar a perspectiva de ser mais uma vítima da vida, precisamente aquela do ressentido cujas chagas são insuportáveis e, simultânea e paradoxalmente, imprescindíveis para sua sobrevivência como vítima. A ferida ou a convalescença deve ser querida no rigoroso sentido do ensinamento de Zaratustra: “transformar todo ‘Foi assim’ em um ‘Assim eu o quis!’” (Nietzsche *Assim Falou Zaratustra*. “*Da redenção*” KSA 1980 4/179).

Obviamente Nietzsche não formulou um conceito de acontecimento. Porém, a partir das duas dimensões que analisamos com a premissa afirmativa do acontecimento⁴ em Deleuze, há sim um eco muito estreito entre ambos. Dizer sim ao caráter global da existência é uma hipótese que percorre a filosofia de Nietzsche. O termo *amor fati* surge pela primeira vez n’*A Gaia Ciência* no aforismo intitulado “Para o ano novo”, e cuja fórmula reza: “Quero cada vez mais aprender a ver o que é necessário nas coisas como o mais belo: –assim serei um daqueles que tornam as coisas belas. *Amor fati*: ... quero ser algum dia apenas alguém que diz Sim!”⁵ (Nietzsche GC §276 KSA 1980 521). Afirmação muito mais volitiva, como em Deleuze, querer o acontecimento nesses termos é dizer: tudo “se revela imediatamente ou logo depois como algo que ‘não se deveria faltar’” (*Id.* §277 522).

Mas ser digno daquilo que nos acontece, em Nietzsche, significa também ultrapassar a dimensão do comum e do vulgar. Mais ainda: só se é suficientemente digno do que acontece, na medida em que há um

³ Cf. também Deleuze e Parnet 1998 79: “De modo que, agentes ou pacientes, quando agimos ou sofremos, resta-nos sempre, sermos dignos do que nos acontece. É essa, sem dúvida, a moral estoica: não ser inferior ao acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos”.

⁴ Atente-se ao fato de que há uma dupla estrutura do acontecimento em Deleuze, cuja segunda parte se relaciona com a transfiguração ou “contra-efetuação”. A esse tema retornaremos ainda em breve.

⁵ A mesma tese percorre a filosofia de Nietzsche até seus últimos escritos, como no seguinte fragmento de dezembro de 1888/início de janeiro de 1889, KSA 13, 25[7]: “Eu não quero nada diferente, nem do que é passado – eu não me *permito* querer nada de outra forma... *Amor fati*”.

rigoroso *distanciamento* da seara daqueles que apenas experimentam a instrumentalização de condições de vida produzidas em espaços previamente sequestrados, e depois comunicam tais vivências como se fossem genuínas. Queremos dizer que também em Nietzsche querer o que nos acontece se distancia do procedimento pela via conceitual. O aforismo 268 de *Para além de bem e mal* conclui precisamente com a exigência desse distanciamento conceitual e linguístico. Na medida em que “palavras são signos sonoros para conceitos; mas conceitos são mais ou menos determinados signos-imagem ... para grupo de sensações”, compreender-se entre si exige ao mesmo tempo não apenas a partilha de um instrumental conceitual-linguístico em comum, mas também “ter sua experiência *em comum* uns com os outros”. É preciso, sobretudo, fazer-se compreensível e, para isso, “algo estranho deve ser remetido a algo conhecido” (§355 594; cf. §354). Mas aí é que está: tornar algo conhecido significa comunicá-lo através de um aparato conceitual-linguístico que sempre será um “processo de abreviação” e, por isso, atravessar “vivências apenas medianas e vulgares” (Nietzsche *Para além de bem e mal* KSA 1980 §268 221). Todo acesso conceitual à vida, pois, é abreviação e sufocamento das possibilidades criadoras⁶. Nunca é sentir, mas sim re-sentir; nunca é criativo, mas gregário. Estar excessivamente preso às malhas conceituais de uma cultura revela uma simplificação da vida mesma, mera instrumentalização conceitual-linguística que é incapaz de criar o novo e, por isso, resigna-se meramente com a interpretação da vida. Em suma: do interior do instrumental conceitual-linguístico de uma cultura, tornar algo conhecido é sempre reproduzir algo com base nesse aparato conceitual, ao mesmo tempo em que é somente ressentir as mesmas vivências de sempre, que são comunicadas e abreviadas conceitualmente através de uma linguagem que também é comum e simplificadora. Daí a exigência do distanciamento conceitual em relação à vida, da invocação de “imensas forças contrárias para deter ...a trajetória do homem em direção ao semelhante, usual..., em direção ao vulgar!” (*Ibid.*).

Querer o acontecimento na plenitude de ser digno do que nos acontece, pois, exige um outro *pathos*, um duplo movimento que ultrapassa a mera

⁶ Num fragmento do outono de 1884/outono de 1885, KSA 11, 34[86], Nietzsche se coloca, de antemão, apartado dessas vivências comuns, especialmente quando se refere à dificuldade de compreender seus próprios escritos: “as vivências internas, avaliações de valor e anseios são diferentes em mim”. Na medida em que a compreensão pressuporia ter as vivências “*em comum*” uns com os outros, a compreensão dos próprios escritos de Nietzsche já estaria dificultada, uma vez que o filósofo se auto-intitulava como aquele, cujas vivências são sempre diferentes do mediano.

“efetuação” da ferida no corpo, da vulgar experimentação do comum que aprisiona nas malhas conceituais e impede a criação. E aqui tocamos em nosso problema: denominamos esse *pathos* precisamente como a arte de transfigurar.

DA TRANSGIFURAÇÃO

O Acontecimento possui uma dupla estrutura: a corporificação, ou seja, quando o “acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa...” (Deleuze 2003 154); é preciso querê-lo, como vimos, a ponto de não ser inferior ao acontecimento e, portanto, dignos daquilo que nos acontece. Porém, o momento mais intenso do acontecimento se revela no instante da sua duplicação, quando se opera com um segundo movimento em relação à efetuação do acontecimento: a transfiguração ou “contra-efetuação”: “mas cada vez devemos duplicar esta efetuação dolorosa por uma contra-efetuação que a limita, a representa, a transfigura” (*Id.* 164).

Tomamos aqui transfiguração e contra-efetuação como sinônimas, na medida em que não é possível compreender o acontecimento sem a arte de transfigurá-lo. Isso significa que mais do que acessar o acontecimento como um estado de coisas que se efetua no espaço e no tempo, trata-se de acessá-lo através da contra-efetuação, ou seja, da transfiguração do próprio acontecimento. Daí o porquê a nossa hipótese remontar à transfiguração tanto em Deleuze quanto em Nietzsche, como a via mais adequada para experimentar criativamente a vida.

Quando Deleuze caracteriza o acontecimento como impessoal, neutro, etc., parece-nos que ele se refere precisamente ao saudável *pathos* de distanciamento que nos salva do acesso conceitual e vulgar à vida. Não basta querer o acontecimento, é preciso também mimetizá-lo artisticamente tal como faz o ator-comediante, que leva às últimas consequências a efetuação uma vez que é capaz de parodiá-lo, mimetizá-lo, mais ou menos como alguém que olha de cima num movimento que seleciona e, ao mesmo tempo, desprende-se do próprio acontecimento, tornando-se impessoal, neutro, etc. Transfigurar o acontecimento é limitar a efetuação na carne, mas que também não impede que o acontecimento o fissure, não evita a chaga que o obriga a viver com as

feridas abertas⁷. A diferença é que na transfiguração há um movimento que duplica o acontecimento, tornando-o impessoal, na medida em que a transfiguração carrega consigo o saudável *pathos* de distanciamento que desprende o indivíduo da efetuação do acontecimento no corpo. Aquele que transfigura, desprende-se; aquele que parodia e ri, não se converte na vítima ressentida da vida, no indigno daquilo que acontece.

Deleuze opõe o mímico ao adivinho. O segundo é a vítima que interpreta excessivamente e sempre com o torvelinho do ressentimento ligado; o primeiro é o ator que se torna comediante dos próprios acontecimentos, que está *no* acontecimento mas ao mesmo tempo para além dele e, portanto, desprendido dele mesmo: “tornar-se comediante de seus próprios acontecimentos, *contra-efetuação*”, e só assim o ator se abre ao “papel impessoal e pré-individual” (Deleuze 2003 153).

O ressentimento é citado por Deleuze para compreender o significado de querer o acontecimento em sua dupla estrutura⁸. E não é difícil entender o porquê. O ressentido encarna a chaga de tal modo que seu alimento é o próprio pus que sai da sua ferida. Incapaz de se desprender dela, resta a ele condenar o acontecimento, condenar a fissura, moralizar tudo que toca e intoxicar-se com o próprio veneno. Aí não há leveza, mas gravidade; aí não há humor, mas seriedade. O ressentido leva tudo a sério, todo acontecimento é profundamente encarnado por ele, tornando-se assim excessivamente pessoal. Não há transfiguração ou contra-efetuação, mas profundidade, resignação e vitimização: “captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento” (152). Em suma, o ressentido nunca cria nada, apenas re-sente, apenas interpreta, pois seu acesso à vida é abreviado pela mera efetuação.

Por isso Deleuze se refere ao ator como a figura que reúne em si as condições mais adequadas à transfiguração. O comediante não representa mais uma pessoa, mas um “tema”, ele se furta aos limites do acontecimento e do indivíduo através de um extremo distanciamento

⁷ Deleuze cita Bousquet ao se referir à transfiguração ou contra-efetuação do acontecimento: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”

⁸ Deleuze menciona inúmeros exemplos pra explicar a transfiguração do acontecimento. Poderíamos também citar os “poderes estabelecidos” que insistem em nos convencer que a vida é dura de suportar, pregando-nos definitivamente no acontecimento ou na sua mera efetuação. É preciso também, neste caso, “perder o rosto” como nos diz Deleuze. Cf. a propósito *Mil Platôs III*, 93ss. Além disso, cfr. *Diálogos* 1998 75.

de si e daquilo que acontece: mas não pelo rancor –pois ele também o encarnou– mas porque ele é capaz do humor, ou seja, “esta arte da superfície” (9) e da leveza que não o afunda na profundidade encarnada do acontecimento, mas o mantém na superfície que se distancia e transfigura o próprio acontecimento.

Através do humor, o ator-comediante dos próprios acontecimentos ultrapassa o mero acesso conceitual à vida. Muito pelo contrário! Trata-se da oposição entre humor e ironia. Esta última sim tem acesso exclusivamente conceitual à vida e, portanto, um empobrecimento e abreviação da existência. O ironista quer descer à profundidade, quer achar o que há por trás do acontecimento e, portanto, toda ironia acaba por encerrar “a singularidade nos limites do indivíduo ou da pessoa” (142). A ironia não transfigura, mas interpreta; a ironia é dialética e, como tal, constrói a representação fixa. O humor, ao contrário, abole as significações no instante em que se desprende e contra-efetua o próprio acontecimento. Enfatizemos que o comediante incorpora sim o acontecimento, mas se distancia dele quando dissolve os limites de si próprio e do próprio acontecimento através da transfiguração. O humor não busca nenhum princípio primeiro. A ironia é fiel, o humor é traidor (Deleuze e Parnet 1998 82). Só na contra-efetuação ou transfiguração do acontecimento, pois, o ator-comediante é capaz de ter um acesso pleno à vida e para além das identidades e conceitos fixos do ironista:

A contra-efetuação não é nada, é a do bufão quando ela opera só e pretende valer para o que *teria podido* acontecer. Mas ser o **mímico** *do que acontece efetivamente*, duplicar a efetuação com uma contra-efetuação, a identificação com uma **distância**, tal o ator verdadeiro ou dançarino, é dar à verdade do acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação, à fissura a chance de sobrevoar seu campo de superfície incorporal sem se deter na quebra de cada corpo e a nós de irmos mais longe do que teríamos acreditado poder. Tanto quanto o acontecimento puro se aprisiona para sempre na sua efetuação, a contra-efetuação o libera sempre para outras vezes. (Deleuze 2003 164. O grifo é nosso)

Uma última palavra ainda sobre a transfiguração em Deleuze, onde ele analisa o texto de S. Fitzgerald e M. Lowry, na série “Porcelana e Vulcão”. Trata-se da fissura silenciosa que precisa incondicionalmente se efetuar no corpo que, por um lado, é o desejo mesmo do sábio estóico

querer “a encarnação, a efetuação do acontecimento puro incorporal em um estado de coisas e em seu próprio corpo, em sua própria carne” (149); por outro lado, porque se corre o risco do discurso sobre o acontecimento se tornar mero diletantismo teórico ou vagos conselhos de sabedoria e distinção. Ao se referir a Fitzgerald, Lowry, Artaud ou mesmo Nietzsche, Deleuze exige ter que aceitar inclusive a fissura sem se colocar à margem, evitando que ela atinja a profundidade do corpo:

Ou então irmos nós mesmos provar um pouco, sermos um pouco alcoólatras, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente? ... Em verdade, como ficar na superfície sem permanecer à margem? (161)

Segundo Deleuze, é com a pressão da fissura que se deve pensar, ou seja, não basta apenas o pensamento da saúde; é preciso, sobretudo, reconhecer que a fissura é desejável, pois “nunca pensamos a não ser por ela e sobre suas bordas e que tudo o que foi bom e grande na humanidade entra e sai por ela, em pessoas prontas a se destruir a si mesmas e que é antes a morte do que a saúde que se nos propõem” (164). A fissura não é nada se ela não fende o corpo; pela pressão da doença e da fissura é possível pensar o que Deleuze denomina de “grande saúde”, expressão essa emprestada diretamente de Nietzsche (Nietzsche GC §382 KSA 1980 635). Mas aí é que está: exige-se a fissura do acontecimento no corpo, pois é pela pressão da doença que nos tornamos suficientemente sadios. Mas ao mesmo tempo em que não se está à margem da fissura, é imprescindível também permanecer na superfície, e o veículo pra isso, como se vê, é sempre a transfiguração ou a contra-efetuação. No fundo, “entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico”, na medida em que precisamos ser “dignos do que acontece”, devemos também, pela transfiguração, “extrair alguma coisa alegre e apaixonante do que acontece” (Deleuze e Parnet 1998 79).

A contra-efetuação ou a transfiguração se revela como a via mais adequada pela qual se tem acesso ao acontecimento. Não se pode confundir o acontecimento, como diz Deleuze, “com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas” (Deleuze 2003 23). O acontecimento puro, de superfície, impessoal, neutro, etc., se dá na contra-efetuação ou no momento em que o humor transfigura a efetuação no corpo, dissolvendo os limites individuais, pessoais, etc. Portanto, é no distanciamento

da ferida, da efetuação, ou no desprendimento característico da transfiguração que está o acesso não-conceitual à vida. Para além da ironia que vasculha as profundidades, o humor do ator-comediante aprende a arte da superfície na medida em que transfigura a efetuação “espaço-temporal”. Em suma, não é pelo procedimento irônico da interpretação, da efetuação ou da ferida do ressentimento que acessamos à vida, mas sim pela leveza da transfiguração.

A exigência deleuzeana a propósito da transfiguração, vale dizer, a “identificação com a distância” tal como o faz o ator-comediante que duplica o acontecimento no instante em que se desprende dele, parece ser exatamente a mesma exigência nietzscheana a propósito do acesso não-conceitual que o homem tem à vida. Para além da mera instrumentalização conceitual-linguística que obriga o homem apenas re-sentir experiências previamente produzidas, tornando-nos indignos do que acontece, trata-se de se tomar a mesma distância através da transfiguração desse conjunto conceitual, do contrário, resta a ele apenas a Ironia que se esforça em interpretar a vida ao invés de criá-la, mantê-lo preso nas experiências comuns e vulgares que lembra a doença fissurada ao invés de inventar a grande saúde.

O ponto de partida para analisar a transfiguração em Nietzsche, a nosso ver, é o conceito de “*pathos* da distância”, que permite o saudável distanciamento da mera efetuação espaço-temporal dos acontecimentos. Através desse *pathos* o homem é capaz de duplicar a experiência, na medida em que consegue atingir uma distância suficiente da efetuação corporal, ou um desprendimento saudável em relação às vivências comuns e vulgares. À exigência nietzscheana que mencionamos anteriormente em relação às “forças contrárias” que impeçam a evolução do homem rumo ao semelhante, parece-nos se ajustar em relação a esse *pathos da distância* que, por sua vez, possui uma dupla significação: por um lado, estabelece a distância entre um homem e outro e, por outro lado, faz nascer um “outro *pathos* pleno de mistérios, a exigência de sempre ampliar novas distâncias no interior da própria alma, a produção de estados cada vez mais elevados, raros, distantes, pleno de tensões, abrangentes, enfim, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’” (Nietzsche *Para além de bem e mal* KSA 198 §257 205; cf. *Crepúsculo dos Ídolos. “Incursões de um Extemporâneo”*. §37 KSA 1980 6/136ss)

O que queremos dizer é que limitar a efetuação num estado de coisas ou no corpo, como diz Deleuze, pressupõe também para Nietzsche precisamente a distância necessária que permite transfigurar aquilo que acontece. Do contrário, permanece-se preso aos limites do próprio acontecimento efetuada ou da vivência que não cessa de sempre ser a mesma; permanece-se atado às feridas que insistem em permanecer abertas, bem como sepulta seu detentor na eterna seara da vítima ressentida. Além disso, em ambos os filósofos não se trata em absoluto de acessar a vida conceitualmente, ou seja, não está em questão saber o que *é* a vida, o que *é* a verdade do acontecimento, etc; essa exigência pertence ao ironista. É preciso duplicar essas efetuações, cuja condição se dá através do *pathos* de distanciamento capaz de produzir, então, a transfiguração ou desprendimento daquilo que se efetua. De fato, ambos os filósofos falam de querer e ser digno do que nos acontece, porém, trata-se de um querer transfigurado que limita o que acontece no espaço-temporal, liberando o homem e o acontecimento dos próprios limites.

À esse *pathos* da distância em Nietzsche, relaciona-se também uma radical mudança de vontade, oriunda da tensão interna e da luta incessante entre inúmeros “tipos” e “formas de vida” no interior do homem. Diga-se ainda que essa tensão que caracteriza o *pathos* da distância nada tem a ver com a gravidade ou a seriedade do ressentido; ao contrário, trata-se de um *pathos* de leveza capaz levar às últimas consequências o sim àquilo que acontece, transformando o que é cinza em claridade, o que é grave em leveza. Estamos falando em Nietzsche do mesmo desprendimento mencionado por Deleuze ao se referir a Bousquet, a propósito do significado desse distanciamento:

A meu gosto da morte, diz Bousquet, que era falência da vontade, eu substituirei um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade”. Deste gosto a este desejo, nada muda de uma certa maneira, salvo uma mudança de vontade, uma espécie de salto no próprio lugar de todo o corpo que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece, segundo as leis de uma obscura conformidade humorística. (Deleuze 2003 152)⁹

⁹ Zaratustra, em “Da visão e do enigma” (KSA 1980 4/199) menciona a mesma mudança de vontade que produz o *pathos* de distância que diz sim: “Mas a coragem é a melhor homicida, a coragem que toma de assalto; ela abate ainda a morte, pois diz: ‘Era *isso* a vida? Pois bem! Mais uma vez!’”.

É essa leveza que está em questão também em Nietzsche. A mesma leveza que “transforma todo ‘Foi assim’ em um ‘Assim eu o quis!’” (Nietzsche. *Assim Falou Zaratustra. “Da Redenção”* KSA 1980 179)¹⁰. Não há transfiguração sem o *pathos* da distância, na medida em que ele permite o completo desprendimento da efetuação, ou aquele olhar que permite ver de cima (cf. Nietzsche Humano, demasiado Humano § 34 KSA 1980 2/55)¹¹. Engraçado que Nietzsche opõe o músico ao filósofo, ou melhor, alguém “se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico”, ou seja, no fundo a exigência de contra-efetuar o procedimento do ironista¹², a típica figura do filósofo dialético incapaz da distância e da transfiguração: “O céu cinzento da abstração cortado por trovões; a luz, forte o suficiente para todas as filigranas das coisas; apreender os grandes problemas de perto; **ter uma visão global do mundo**, tal como se o tem a partir de uma montanha. – Defino agora mesmo o *pathos* filosófico” (Nietzsche *O Caso Wagner* §1 KSA 1980 6/14. O grifo é nosso).

O *pathos* da distância é condição para a transfiguração em Nietzsche; porém, é quando ele escreve sobre a “*arte do estilo*” que melhor compreendemos o porquê definitivamente o acesso à vida não se dá conceitualmente, mas sim através da transfiguração. Tenhamos em mente que no aforismo 268 de *Para além de bem e mal* que analisamos anteriormente, Nietzsche definia o conceito como signos-imagens para grupos de sensações; na medida em que “comunicamos vivências internas” o fazemos através de um aparato conceitual que é sempre a abreviação ou simplificação da vida, além de ser um elemento limitador da experiência, uma vez que não conseguimos nos desprender da linguagem ordinária. Daí a importância do *pathos* da distância como condição da transfiguração. No entanto, no capítulo “Por que escrevo livros tão bons” de *Ecce homo*, Nietzsche explica assim sua *arte do estilo*: “Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* através de signos, incluindo aí o tempo desses signos – este é o sentido de todo estilo; e

¹⁰ Cf. ainda Aurora § 195 (KSA 3 168): “Destino, eu te sigo! E mesmo que não o quisesse, teria porém que fazê-lo, sob gemidos”.

¹¹ quando Nietzsche se refere ao espírito livre: “a ele tem de *bastar* oscilar livre e destemido sobre homens, costumes, leis, bem como sobre todas as tradicionais avaliações das coisas, como um estado dos mais desejados”. Ora, “oscilar livre” é precisamente ganhar o *pathos* da distância necessário a fim de poder transfigurar.

¹² Lembre-se também que a contra-efetuação nietzscheana, ou antes, a transfiguração que Nietzsche faz em oposição aos ironistas é precisamente a leveza da “Gaia Ciência” em relação à seriedade dos ironistas, denominados por ele como “os mestres da finalidade da existência”. Estes sim têm apenas um acesso conceitual à vida, pois o ironista “tem de acreditar saber, de tempo em tempo, *por que* existe, sua espécie não pode prosperar sem uma periódica confiança na vida! Sem acreditar em uma *razão na vida!*” (Nietzsche GC1 KSA 1980 372). À esta exigência conceitual dos ironistas Nietzsche fala do riso que conduz à “libertação e irresponsabilidade últimas... Talvez então o riso terá se aliado com a sabedoria, talvez então haverá apenas ‘gaia ciência’”.

levando em conta que a multiplicidade de estados interiores em mim é extraordinária, há em mim também muitas possibilidades de estilo... Bom é todo estilo que comunica realmente um estado interior" (Nietzsche *Ecce homo*. "Por que escrevo livros tão bons" §4 KSA 1980 6/304.).

Aparentemente, ambos os aforismos são contraditórios, pois se toda "comunicação de vivências internas" é pura simplificação da vida, na medida em que não se distancia da linguagem ordinária que coage o homem aos limites de si mesmo, como pode agora a "arte do estilo" ser precisamente a habilidade de "comunicar" esses estados internos? Digamos que se trata apenas de mais uma armadilha no interior do labirinto da filosofia de Nietzsche, pois ele não se refere à comunicação conceitual como fazem os ironistas que se esforçam em abrir caminho à vida através da interpretação.

Nietzsche não quer permanecer aqui nas malhas conceituais que nos obrigam sempre a "comunicar" vivências sempre vulgares. Na continuação do aforismo o procedimento dos ironistas é suspenso: "Bom estilo *em si* – pura estupidez, mero 'idealismo', algo como o 'belo *em si*', como o 'bom *em si*', como a 'coisa *em si*'". Em outros termos: não se trata de mera comunicação de estados internos através de um aparato conceitual comum, tal como no caso da interpretação da vida pelos ironistas. Mesmo porque Nietzsche se refere à comunicação de um estado interno que já possui, ele mesmo, um distanciamento, ou seja, trata-se da comunicação de uma "tensão interna de *pathos*". Já é preciso ter se distanciado da seara da linguagem costumeira e comum usada para comunicar vivências internas. Comunica-se um "*pathos*", um estado que vê de cima e abarca com a vista as sensações medianas; um estado, cuja vivência já está além da experiência corriqueira, uma vivência que não é a experiência da mera efetuação do acontecimento num estado de coisas ou no corpo, uma vivência que, por ser uma comunicação de *pathos*, já está contra-efetuada ou transfigurada da efetuação ou vivência vulgar. Daí porque Nietzsche exige ouvidos especiais, ou seja, uma clara alusão à música, na medida em que esta é pré-conceitual e não se deixa formular através do conceito: "Pressupondo-se sempre que há ouvidos –que haja tais ouvidos que sejam capazes e dignos para o mesmo *pathos*, que esses ouvidos nunca falem, não falem aqueles com os quais seja *lícito* comunicar. –Meu Zaratustra, por exemplo, ainda procura interinamente por tais ouvidos" (§4 KSA 1980 304)¹³.

¹³ Sobre o tema da música como linguagem pré-conceitual, cfr. Stegmaier, W. "Philosophischer Idealismus" und die „Musik des Lebens: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. In: *Nietzsche-Studien* 33 (2004) 90-128, especialmente a p. 102 e 123s., bem como nossa tese Viesenteiner, Jorge L. *Experiência e Vivência: a vida na dimensão de pathos*. Unicamp, 2009 267-277.

A *arte do estilo*, pois, comunica um estado interno sim. Mas ela o faz num duplo movimento: por um lado, a arte do estilo ultrapassa a linguagem conceitual que primeiro define o que *é* a vida, para depois representá-la conceitualmente (procedimento ironista); por outro lado, ela comunica um *pathos* interno que já é um estado distanciado da seara comum. Em ambos os casos estamos falando de contra-efetuação, ou como denominamos aqui, transfiguração. Não se trata apenas de efetuar vivências internas num estado de coisas ou no corpo; ou melhor, trata-se de duplicar essa efetuação através do *pathos* da *arte do estilo*: “A arte do grande ritmo, o grande estilo dos períodos, para expressão de um imenso acima e abaixo de paixão sublime, sobre-humana, foi primeiramente descoberto apenas por mim; com um ditirambo como o último do terceiro Zaratustra, intitulado ‘Os sete selos’, voo milhares de milhas acima e além do que até então se chamou poesia”.

Quando Deleuze fala do “verbo” como veículo do acontecimento, fala também de uma “nova maneira de destituir o É” (Deleuze e Parnet 1998 7). Me parece que a arte do grande estilo mencionada por Nietzsche é igualmente a destituição do *é*, em proveito de uma linguagem que duplica aquilo que é efetutado, que se distancia milhares de milhas acima de um estado comum, para ser capaz de comunicar um *pathos* interno. Trata-se, pois, de comunicação de vivências, corpos, estados, etc., mas ela difere da expressão usual e conceitual que em geral comunica vivências internas apenas comuns e vulgares. E isso ocorre porque a *arte do estilo* é duplicada e, como tal, comunica um estado (*pathos*) que já está contra-efetutado ou transfigurado em relação à mera vivência¹⁴. Ao se referir ao acontecimento como resultante “dos corpos, de suas misturas, de suas ações e paixões”, Deleuze imediatamente acrescenta que ele “difere em natureza daquilo que resulta” (Deleuze 2003 188). Ora, aí já há menção indireta do distanciamento na medida em que o acontecimento surge de um estado de coisas, mas não se confunde com sua simples efetuação. Por isso o acontecimento é, segundo Deleuze, um “atributo” que “não existe fora da proposição que o exprime. Mas difere em natureza de sua expressão”, ou seja, não é também apenas a mera comunicação desse

¹⁴ Conceitos como paródia, máscara e riso fazem parte das figuras de pensamento que orbitam em torno do tema da transfiguração, nesse sentido de contra-efetuar e comunicar um estado de *pathos* elevado. Para um aprofundamento dessas questões sugiro Duhamel, R. e Ogel, E. *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. Ainda, Van Tongeren, P. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989 (especialmente o último capítulo). E, por fim, o texto de Stegmaier, W. *Nietzsches Zeichen. Nietzsche-Studien*, 29 (2000): 41-69. Sobre Deleuze em torno dessa temática em Nietzsche, confira Deleuze, G. *Pensamento nômade*. Nietzsche hoje? Marton, S. São Paulo: Brasiliense, 1985.

estado de coisas, embora não possa existir fora dessa comunicação. Por isso a menção em relação ao “*verbo*”, que é a comunicação duplicada do acontecimento e, como tal, já distanciada e transfigurada (cf. Deleuze e Parnet 1998 77; 2004 51s).

Não importa se Deleuze designa o verbo infinitivo como veículo do acontecimento e Nietzsche a *arte do estilo* com seu cortejo de paródia, máscara, riso, etc. O importante é que em ambos os autores se trata de uma mesma dinâmica que está na base da transfiguração, do mesmo procedimento que indica em que medida o acesso criativo do homem à vida não se dá pela via conceitual que abrevia, simplifica e empobrece a vida mesmo.

A transfiguração como via de acesso criativo à vida de modo algum corresponde a um conceito meramente “alambicado” que, aparentemente, retira aquilo que tem de mais importante tanto em Nietzsche quanto em Deleuze: o corpo, a fissura, a doença, uma fisiologia da escrita que, como diz Zaratustra, só tem valor quando “alguém escreve com o seu sangue” (Nietzsche *Assim Falou Zaratustra* Do ler e escrever KSA 1980 48.). Tal como dissemos anteriormente a propósito da efetuação do acontecimento, Deleuze considera primordial querer o acontecimento inclusive fissurado no corpo, apesar de contra-efetuá-lo também. Tudo o que foi produzido de grandioso na humanidade “entra e sai” pela fissura. A partir dela, Deleuze toca explicitamente no tema da “grande saúde”, questão igualmente caríssima à filosofia de Nietzsche (cf. Nietzsche GC KSA 1980 382). Na análise da série “Porcelana e Vulcão”, Deleuze arremata:

Quando Fitzgerald ou Lowry falam dessa fissura metafísica incorporal, quando nesta encontram, ao mesmo tempo, o **lugar e o obstáculo** de seu pensamento, a fonte e o estancamento de seu pensamento, o sentido e o não-sentido, é com todos os litros de álcool que eles beberam, que efetuaram a fissura no corpo... Cada qual arriscava alguma coisa, foi o mais longe neste risco e tira daí um **direito imprescindível** (Deleuze 2003 60. O grifo é nosso).

Impossível pensar a filosofia de Nietzsche sem considerar o par saúde/doença, especialmente pela ênfase que ele agrega à indispensabilidade da “própria doença” (Nietzsche *Humano, demasiado Humano* KSA 1980

Prefácio 4)¹⁵. Ora, em Nietzsche *pathos* de distância expressa duas características básicas: um estado que aumenta constantemente a distância no interior da alma (Nietzsche *Para além de bem e mal* §257 KSA 1980), bem como um estado de tensão interna (Nietzsche *Ecce homo* Livros 4 KSA 1980). Aí é que está: também em Nietzsche produzir esse *pathos* pressupõe todas as fissuras e tensões da alma, a imprescindibilidade da convalescença, daquele que conhece a “grande saúde” porque carregou no corpo o flagelo doloroso da doença. Por isso não falamos de um conceito destilado de alambique quando nos referimos à transfiguração. O “direito imprescindível” que comenta Deleuze ao se referir à fissura alcoólica de Fitzgerald e Lowry, corresponde precisamente ao privilégio de mestre do “espírito livre”, qual seja, “poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” (Nietzsche *Humano, demasiado Humano* KSA 1980 Prefácio 4). Transfigurar, pois, também pressupõe para Nietzsche experimentar a doença, a fim de que alguém se torne suficientemente digno de possuir a grande saúde. A passagem a seguir, finaliza a discussão:

Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa **enfermidade**, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos de espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão **transpor seu estado**, a cada vez, **para a mais espiritual forma e distância** –precisamente essa **arte da transfiguração** é filosofia (Nietzsche GC Prefácio 3 KSA 1980. O grifo é nosso. cf. *Ecce homo Por que sou tão sábio* KSA 1980 6)

Por isso falamos de uma “arte da transfiguração”, cuja dinâmica contraefetua o acontecimento evitando a simplificação e empobrecimento da própria vida. Fissura-se o corpo e se vivencia a doença, mas é preciso transportá-las a uma espiritual distância, cuja transferência é a duplicação do acontecimento ou simplesmente a “arte da transfiguração”.

E aqui voltamos à nossa hipótese de início. O acesso à vida pela via da transfiguração pertence a uma “filosofia experimental” ou a uma

¹⁵ No prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado Humano*, 6, Nietzsche se pergunta se toda sua “vivência” não teria sido apenas “a história de uma doença e convalescença” (Prefácio 6 376).

“experimentação-vida”. Na medida em que ambos ultrapassam a filosofia da representação com seu cortejo de categorias teóricas que a acompanha, eles também levam ao limite precisamente essa mesma racionalidade do ironista (Deleuze) ou dos mestres da finalidade da existência (Nietzsche). É dessa região limítrofe que Deleuze diz: “Experimentem, nunca interpretem” (2003 61)¹⁶. A arte da transfiguração compõe também a filosofia experimental em Nietzsche. Através do *pathos* da transfiguração alguém aprende uma certa “jovialidade” que renuncia o “desvario adolescente no amor à verdade”, cujo limite da racionalidade aprende também a permanecer “na superfície, na dobra, na pele”, em ser superficial, “por profundidade” (Nietzsche GC Prefácio 4 KSA 1980). Só nesse limite, segundo Nietzsche, o “experimento é possível” (Prefácio 2; cf. A501 KSA 1980). Enfim, é na seara da experimentação que podemos ter o acesso mais criativo e artístico à vida, cuja via é a arte da transfiguração.

REFERÊNCIAS

Deleuze, Gilles. “Pensamento nômade”. *Nietzsche hoje?* Marton, S. São Paulo: Brasiliense, 1985. Impresso.

---. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34. (c/ F. GUATTARI), 1996. Impresso.

---. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34. (c/ F. GUATTARI), 1997. Impresso.

---. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta. (c/ F. GUATTARI), 1998. Impresso.

---. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003. Impresso.

Duhamel, R. e Ogel, E. *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. Impresso.

Nietzsche, Friederich. *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. Impresso.

Stegmaier, W. “Nietzsches Zeichen”. *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 41-69. Impresso.

¹⁶ Cf. também *Mil Platôs IV*, p. 56: “uma experimentação contra toda interpretação”; e ainda p. 78: “a experimentação substitui a interpretação”.

Jorge Luiz Viesenteiner

- - -. "Philosophischer Idealismus und die, Musik des Lebens: zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien". *Nietzsche-Studien* 33 (2004): 90-128. Impreso.

Tongeren, Paul V. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989. Impreso.

Viesenteiner, Jorge L. *Experiência e Vivência: a vida na dimensão de pathos*. Tese de doutorado. Brasil: Unicamp, 2009. Impreso

mph

DISCUSIONES

Discussions

VERDADES ANTIGUAS Y MODERNAS*

ANCIENT AND MODERN TRUTHS

DAVID MILLER

Universidad de Warwick, Reino Unido. discufilo@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 19 DE ENERO DE 2011 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

Este artículo presenta una comparación de las teorías de verdad, y las soluciones a la paradoja del mentiroso, propuestas por Tomas Bradwardino (c. 1290–1349), Jean Buridan (c. 1295–1358), y Alfred Tarski (1901–1983). Además realiza una breve crítica a la posición expuesta por Read en su artículo: *The liar and the new T-schema*.

This paper undertakes a comparison of theories of truth and the solutions to the paradox of the liar advanced by Thomas Bradwardine (c. 1290–1349), Jean Buridan (c. 1295–1358), and Alfred Tarski (1901–1983). In addition, it offers a brief criticism to Read's point of views as expounded in his paper: *The liar and the new T-schema*.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Autorreferencia, Bradwardino, Buridan, Tarski, paradoja del mentiroso, método de diagonalización, teoría de la significación, teorías de la verdad.

Self-reference, Bradwardine, Buridan, Tarski, paradox of the Liar, diagonalization method, theory of meaning, theories of truth.

© Copyright D. W. Miller 2010

* Agradezco a Stephen Read por sus comentarios útiles, y a Ana María Oliva, Raúl Andrés Jaramillo, y Diego Rosende por su ayuda con las sutilezas de la lengua española.

0. INTRODUCCIÓN

El tema central de este artículo es la verdad, y su opuesto, la falsedad, especialmente cuando residen juntos. Es decir, deseo dirigir mi atención una vez más a la antigua paradoja del mentiroso, uno de los problemas más venerables de la lógica. Mi pretexto por volver sobre un asunto tan familiar y tan ampliamente explorado por otros, es la resurrección reciente por mi compatriota, el filósofo Stephen Read, de una resolución de esta paradoja, y otras, que fue propuesta en el siglo catorce por Thomas Bradwardine, un inglés poco conocido actualmente pero un hombre de muchas distinciones intelectuales. Read (2008a 2008b 2010) no sólo presenta simpáticamente en vestidura moderna la teoría de la verdad de Bradwardine. También es un partidario decidido de ella, manteniendo que esta teoría es en varios aspectos superior a la teoría predominante en la lógica actual, es decir, la teoría de Alfred Tarski. No estoy de ninguna manera de acuerdo con este juicio. Sin embargo, creo que la contribución de Bradwardine merece nuestra atención, y que podemos aprender mucho y de interés, de una investigación, aunque una investigación concisa, de esta nueva-vieja solución.

1. LA PARADOJA DEL MENTIROSO

Al hablar de la paradoja del mentiroso, puedo dar por sentado la idea general que se tiene de ésta, es decir, un enunciado, al parecer bien construido e inteligible, que es verdadero si & sólo si es falso (o no verdadero). A lo largo de su historia, la paradoja ha asumido muchas formas diferentes, desde la más cotidiana a la más matemática. Hay las declaraciones simples, 'Miento' y 'Estoy mintiendo', en las cuales hay una referencia implícita al tiempo en que la declaración se produce. Además de los enunciados: 'Este enunciado dice algo que es falso' y 'Esto es un enunciado falso', que usan adjetivos o pronombres demostrativos para indicar de qué tratan. En esta situación sigo la costumbre común de llamar tales enunciados *autorreferenciales*, con lo cual quiero decir que es el sujeto gramatical del enunciado, pero no el enunciado en sí mismo, el que hace referencia al enunciado íntegro.

Una versión importante de la paradoja del mentiroso emplea sólo la autorreferencia indirecta, e indica que la autorreferencia directa no constituye el corazón del problema. Por ejemplo, si Dafnis dice que Cloe habla falsamente, y Cloe dice que Dafnis habla verdaderamente, no hay

ninguna atribución consistente de valores de verdad a estos enunciados. Si el enunciado de Dafnis es verdadero, el de Cloe es falso, en cuyo caso el enunciado de Dafnis es falso también; entonces, el enunciado de Cloe es verdadero, por ende, el enunciado de Dafnis es verdadero después de todo. Viajamos en un círculo completo sin atribuir establemente ni la verdad ni la falsedad a ninguno de los dos enunciados.

Existen versiones de la paradoja cuya eficacia depende de una premisa empírica que no aparece explícitamente. Por ejemplo, hay la paradoja de Epiménides el cretense, el cual dijo que todos los cretenses son unos mentirosos; es decir, que todos los cretenses siempre e indefectiblemente pronuncian falsedades. Este enunciado de Epiménides no puede ser verdadero, lo cual implica que no todos los cretenses pronuncian indefectiblemente falsedades. Es decir, existe un cretense, o Epiménides u otro, que una vez, por lo menos, dice algo que es verdadero. Es asombroso que la mera declaración epimenideana pueda tener tal desenlace.

El inverso de esta paradoja es la paradoja de Curry (Goldstein 1986), el enunciado que afirma: 'Si este enunciado es verdadero entonces Dios existe'. Si este enunciado condicional es falso, su antecedente es verdadero, y luego el condicional no es falso sino verdadero, y además tiene un antecedente verdadero. Por medio de la regla de *modus ponens* (o la tabla de verdad para el condicional), podemos concluir que el consecuente es verdadero también; es decir, que Dios existe. De esta manera podemos demostrar *ab initio* cualquier enunciado que deseamos demostrar.

Debo mencionar además la paradoja, así llamada, del *veraz*, que es un enunciado que atribuye la verdad, y nada más, a sí mismo. El problema aquí es que no parece haber ninguna consideración que pueda ayudarnos a dar un valor de verdad a este enunciado.

En este artículo, para evitar una serie de problemas que se asocian con el uso de pronombres y adjetivos demostrativos, expresiones indéxicas, y otras locuciones idiomáticas que introducen en el asunto un elemento poco formal, y a veces innegablemente empírico, quiero decir que me refiero por paradoja del mentiroso a una versión que se genera por el método de diagonalización que Gödel inventó en 1931.

Lo que sigue es una adaptación de una construcción de Tarski que está escondida en la nota 11 de su popular artículo (1944), y rara vez es mencionada. Si y es un enunciado de la forma ' b tiene B ', sea la transformada y^* de y el enunciado "' b tiene B ' tiene B '. Por ejemplo, y puede ser el enunciado verdadero: 'El título de la novela que García Márquez escribió en el Hôtel des Trois Collèges en Paris en 1957 tiene precisamente siete palabras', en este caso y^* es el enunciado falso, "'El título de la novela que García Márquez escribió en el Hôtel des Trois Collèges en Paris en 1957 tiene precisamente siete palabras" tiene precisamente siete palabras'. Sea z el enunciado ' b tiene una transformada falsa'. Entonces z^* , la transformada de z , es "' b tiene una transformada falsa" tiene una transformada falsa'. Es evidente intuitivamente que z^* es verdadero si & sólo si la transformada de z es falsa, es decir, si & sólo si z^* es un enunciado falso. Podemos construir del mismo modo un ejemplo de la paradoja del veraz. Sea x el enunciado ' b tiene una transformada verdadera'. Su transformada x^* , es decir, "' b tiene una transformada verdadera" tiene una transformada verdadera' es equivalente al enunciado ' x^* es verdadero'.

De ahora en adelante, z^* (o cualesquiera otros enunciados similares contruidos por el método de diagonalización) tendrá el nombre **U**, y se llamará un *mentiroso*. Un enunciado como x^* se llamará un *veraz*. Sin embargo, el sujeto gramatical del enunciado **U**, es decir, la frase nominal "' b tiene una transformada falsa'", no refiere a **U** (sino a z). **U** no es un enunciado autorreferencial en el sentido usual, aunque dice algo sobre sí mismo.

Notamos también un punto de gran importancia: si asumimos la tabla clásica de verdad por la operación de negación, es decir, que un enunciado y es verdadero si & sólo si su negación $\neg y$ es falsa, entonces la negación $\neg \mathbf{U}$ de **U** es igualmente un mentiroso, puesto que $\neg \mathbf{U}$ es verdadero si & sólo si **U** es falso, es decir, si & sólo si **U** es verdadero, es decir, si & sólo si $\neg \mathbf{U}$ es falso. Este enunciado $\neg \mathbf{U}$, es decir, "' b tiene una transformada falsa" tiene una transformada verdadera', puede parecer aún menos autorreferencial que **U**, porque no podemos identificar $\neg \mathbf{U}$ con ninguna expresión mencionada en $\neg \mathbf{U}$. Tanto **U** como $\neg \mathbf{U}$ dicen algo sobre **U**, pero uno sólo de ellos es **U**. No obstante, esta simetría es ilusoria. Para ver este punto, si un enunciado y tiene la forma ' b tiene B ', sea la *contratransformada* y^+ de y el enunciado "' b tiene B ' no tiene B '. Sea z el enunciado ' b tiene una transformada falsa', como lo fue más arriba, y dejemos que z^+ , la contratransformada de z , se llame **W**. Entonces **W**

y $\neg U$ son interdeducibles, lo mismo que $\neg W$ y U . Tanto W como $\neg W$ dicen algo sobre W , pero sólo uno de ellos es W . Brevemente, $\neg U$, que es equivalente a W , no es menos autorreferencial que U . Diremos que U , y otros mentirosos como $\neg U$, W , y $\neg W$, exhiben el fenómeno de la *reflexividad*.

Una solución antigua a la paradoja del mentiroso, formulada un siglo antes de Bradwardine, es el *casacionismo* (Goldstein 2008), que juzga que las locuciones reflexivas son muchas veces, o siempre, sin sentido, no dicen nada, y deben ser excluidas del lenguaje. Un enfoque que es superficialmente similar es el *restriccionismo*, que emplea medios menos drásticos para proscribir la autorreferencia en casos específicos (Panaccio 2008). Que el casacionismo va demasiado lejos es evidente por lo menos cuando recordamos que en Gran Bretaña, por ejemplo, muchos libros en tapa rústica imponen la siguiente condición de venta:

Este libro se vende sujeto a la condición que, sin obtener por adelantado el permiso del editorial, no será, por comercio o de otro modo, prestado, revendido, arrendado o hecho circular en cualquier otra forma de encuadernación o cubierta excepto aquella en la cual se publica y sin imponerse una condición semejante *incluida esta condición* al comprador subsiguiente.

En ausencia de la frase autorreferencial destacada, Dafnis pudo revender legalmente el libro original intacto a Cloe, exigiéndole sólo que no lo encuadernara. Cloe pudo en el acto revenderlo a Dafnis incondicionalmente. Entonces él pudo reencuadernarlo, y venderlo nuevamente a Cloe. La condición prevista de venta habría sido esquivada. Otra sugerencia relacionada es que todos los enunciados supuestos que directa o indirectamente puntualizan sus propios valores de verdad carecen de significado (o, por lo menos, de valor de verdad), y hay que descartarlos. Esta propuesta también excluye demasiado. Podemos, por ejemplo, construir por diagonalización dos enunciados J y K que son deducibles mutuamente con ' J y K tienen el mismo valor de verdad' y ' J y K tienen valores de verdad opuestos' respectivamente. Porque J y K son mutuamente contradictorios, tienen valores de verdad opuestos; y por tanto, J es falso y K es verdadero. Se pueden determinar los valores de verdad definitivamente sin ninguna inconsistencia. Por mi parte, soy reacio a rechazar tales enunciados y otras expresiones reflexivas como tonterías.

2. EL ESQUEMA DE VERDAD

Por tal motivo, estamos presionados para identificar una premisa falsa en la derivación de cada contradicción. Parece que fue Stanisław Leśniewski, el maestro de Tarski, el primero en señalar la asunción implícita de bicondicionales de la forma “‘La nieve es blanca’ es un enunciado verdadero si & sólo si la nieve es blanca”¹. La mayoría de estos bicondicionales son poco controvertidos (Quine 1951) (podría citarlos como ejemplos de enunciados supuestamente analíticos, más interesantes, especialmente en español, que ‘*All bachelors are unmarried*’), pero algunos son contradictorios. Dada la identidad de **U**, un ejemplo es el bicondicional ‘**U** es verdadero si & sólo si “*b* tiene una transformada falsa” tiene una transformada falsa’.

Todos estos bicondicionales pueden unirse en el esquema infinito

$$(T) V(x) \leftrightarrow p,$$

donde cualquier nombre de un enunciado sustituye la letra ‘*X*’, y el enunciado cuyo nombre sustituye ‘*X*’ sustituye la letra ‘*p*’. Más exactamente, para que el esquema (T) tenga exclusivamente instancias que son válidas sólo por razones lógicas y lingüísticas, hay que restringir las sustituciones posibles por ‘*X*’ a los nombres estructural-descriptivos de los enunciados. Quiero decir que debemos considerar sólo los nombres de enunciados que revelan cómo el enunciado se construye a partir de sus componentes. Para los propósitos de nuestra discusión, el rasgo más importante de un nombre estructural-descriptivo *a* de un enunciado es que podemos decidir en la teoría de fondo (usualmente un fragmento de la teoría de conjuntos) la fórmula $a \in \mathcal{L}$, es decir, si el enunciado cuyo nombre estructural-descriptivo es *a* pertenece al lenguaje cuyo nombre estructural-descriptivo es \mathcal{L} o no. Para mayor simplicidad, trataré de restar importancia a esta distinción entre los nombres estructural-descriptivos y otros nombres, y no enfatizarla pedantemente.

Un nombre citacional de un enunciado, como “‘La nieve es blanca’”, que nombra el enunciado ‘La nieve es blanca’, es un nombre estructural-descriptivo. Observen, sin embargo, que el esquema (T) no puede escribirse en la forma cuantificada $\forall p [V('p') \leftrightarrow p]$. Los peligros de

¹ Véase Tarski (1944), nota 7.

sustitución en las comillas son bien conocidos. Aquellos que prefieren atribuir la verdad y la falsedad a las proposiciones usualmente hacen algo bastante similar; es decir, combinan los bicondicionales de (T) en la declaración universal 'Por cada proposición p , es verdadero que p si & sólo si p '. Puesto que la variable ' p ' no es utilizada uniformemente aquí, es incierto si esta declaración es bien formada. Sin embargo, supondremos que la cuantificación proposicional tiene buen sentido.

De cualquier modo que se afirmen las condiciones de verdad para los enunciados significativos, el esquema (T) precisa algún ajuste, a pesar de que expresa lo que Wright (1992: 27) llama 'la perogrullada de correspondencia' ('*the correspondence platitude*'). Así, consideraré tres enfoques para poner (T) en orden: aquellos de las luminarias medievales Thomas Bradwardine y Jean Buridan, expuestos por Read (2008a), y aquél de Alfred Tarski. El tercer enfoque es bien conocido, y el segundo no es desconocido. Aunque su presentación (2008a) es bastante opaca a veces; al presentar la teoría de Bradwardine confiaré substancialmente en la exposición de Read, quien utiliza él mismo, y modifica, la exposición pionera de Spade (1981). Pero, trataré de eliminar de ella varias infelicidades y oscuridades, y presentarla de la manera más efectiva. Cada enfoque tiene el gran mérito de trabajar enteramente dentro de los límites de la lógica clásica; esto es, por cierto, la intención de cada enfoque, a pesar de que en realidad, como veremos, ninguno de los tres enfoques nos da una teoría de verdad que sea verdaderamente clásica.

3. LAS TEORÍAS DE THOMAS BRADWARDINE (C. 1290–1349)

Thomas Bradwardine, nombrado arzobispo de Canterbury en 1349, sólo para sucumbir a la peste unas pocas semanas más tarde, se involucró en muchas esferas de erudición, incluida la física (Grant 1965), las matemáticas (Boyer capítulo III), la teoría de probabilidades (Bellhouse § 3), la teología (Leff 1957), y la lógica (Read 2010). Chaucer le menciona por su nombre en *Los cuentos de Canterbury*.

Su solución a la paradoja del mentiroso consiste en realidad en dos teorías distintas, una doctrina embrionaria de significación o de *saying that*, que se presenta axiomáticamente, y que vincula cada enunciado con aquellas proposiciones que él significa (en un sentido que satisfaga los postulados) y una definición, en esos términos, de la verdad.

Salvo su empleo de la categoría de proposiciones (más que enunciados), que algunas personas considerarán extravagante, esta doctrina de significación puede parecer poco extraordinaria. Según Read, ella contiene tres postulados por lo menos. Hay uno de *explicitud*, que dice que cada enunciado significa lo que afirma explícitamente. Utilizando los dos puntos ‘:’ para abreviar indiferentemente el verbo ‘significar’ en el sentido especializado, y todas sus inflexiones, podemos expresar formalmente este postulado por el esquema

$$(E) X : p,$$

donde (como en el esquema restringido (T) más arriba) cualquier nombre estructural-descriptivo de un enunciado sustituye la letra ‘X’, y el enunciado cuyo nombre sustituye ‘X’ sustituye la letra ‘p’. La restricción a los nombres estructural-descriptivos es requerida solamente para mantener un estatus analítico-lingüístico para (E). Por supuesto, el título de la novela que García Márquez escribió en el Hôtel des Trois Collèges en Paris en 1957 significa la proposición que el coronel no tiene quién le escriba, tanto como el enunciado ‘El coronel no tiene quién le escriba’ la significa, pero lo primero es una cuestión de hecho histórico, antes que una verdad analítica o lingüística, y no debe incluirse en tal postulado de la semántica como (E).

Es preciso señalar que, como las instancias del esquema (T), las instancias del esquema (E) no manifiestan una relación entre un enunciado y una proposición, sino algo más abstracto. Podemos pensar en el símbolo ‘:’ como un operador proposicional parametrizado; ‘X : p’ está al mismo nivel que la expresión ‘ $K_A p$ ’, que a veces se usa en la lógica epistémica para significar ‘el agente A sabe que p’.

Hay además otros dos postulados que gobiernan la seudorelación : de significación; en estos postulados, el de *clausura* (K) bajo la relación de implicación lógica, y el de *adjunción* (C), las variables ‘x’, ‘p’, y ‘r’ desempeñan una función más general:

$$(K) \forall x \forall p \forall r ((x : p \ \& \ p \Rightarrow r) \rightarrow x : r),$$

$$(C) \forall x \forall p \forall r ((x : p \ \& \ x : r) \rightarrow x : p \ r).$$

Aquí la variable ‘x’ recorre enunciados, mientras que la variable ‘p’ recorre proposiciones. El símbolo ‘ \Rightarrow ’ representa la relación de

implicación lógica entre proposiciones. Read apenas se da cuenta del esquema (E), y Spade (*ibídem* nota 26) la combina con el esquema (K) de clausura. En §7 más abajo haremos lo mismo, produciendo un postulado (E+) más fuerte, pero queremos aumentar (K) aún en otra dirección. Por el momento es preferido mantener (E) y (K) separados. Comoquiera que se presente la teoría de la significación de Bradwardine, sin duda ella requiere una asunción que evite que la seudorelación \vdash sea vacía. Esto es el propósito de (E), que, a pesar de ser trillado, es bastante más controvertido que (K) y (C). El postulado (C) desempeña un papel limitado en la secuela.

Juntos, los postulados (E), (K), y (C) requieren que el conjunto de las proposiciones que un enunciado x significa constituya un sistema de cierre o un sistema deductivo en el sentido de Tarski (1935–1936). Es conveniente además escribir ' $x \vdash p$ ' para señalar que x significa que p y nada más que p y sus consecuencias lógicas (como requiere el postulado de clausura (K)). De momento todo es so-so.

Independientes de estos postulados, pero empleando la seudorelación de significación, son la definición de verdad que propuso Bradwardine, y su análisis de algunos enunciados autorreferenciales. Su propuesta fue que un enunciado es verdadero si & sólo si (en las palabras de Read) 'las cosas son enteramente como el enunciado significa' (6); más formalmente, la declaración

$$(A) \forall x(V(x) \leftrightarrow \forall p(x \vdash p \rightarrow p))$$

sustituye el esquema (T). Aquí, como en (K) y (C), la variable ' x ' recorre enunciados, y la variable ' p ' recorre proposiciones. Se puede leer (A) de esta manera: un enunciado x es verdadero si & sólo si por cada proposición p , si x dice que p , entonces p . El uso doble de la variable proposicional ' p ' debe inculcar inquietud, pero trataré aquí de despreciarla.

Debemos notar que, en la presentación de Read, la flecha ' \leftrightarrow ' con dos astiles (y dos flores) sustituye la flecha simple ' \leftrightarrow ' en (A), que se presenta como una declaración de equivalencia lógica. Sin embargo, ni siquiera el bicondicional material puede desviar la paradoja del mentiroso, como veremos, y por ende, no hay ningún provecho (y quizá una pérdida sustancial) al reemplazarlo con un bicondicional estricto.

La definición (A), según Read, constituye una mejora y una extensión del esquema (T). Para hablar un tanto libremente, un enunciado puede significar una proposición que no implica, mas no hay ninguna asunción general de que lo vaya a hacer, y si no lo hace podemos simplificar el lado derecho de (A), sustituyéndolo por 'p'. Para cualquier enunciado tal que x tiene un nombre estructural-descriptivo, la definición (A) y el esquema (T) afirman lo mismo².

No obstante, ocurre algo inesperado cuando sustituimos ' x ' en (A) por un nombre estructural-descriptivo ' L ' de un enunciado L que significa su propia falsedad, es decir, un enunciado L para el cual $L : \neg V(L)$. Supongamos que todo lo demás que L significa pueda compendiarse en la proposición q . En este caso, $L :: \neg V(L) \wedge q$. Read entiende el cuantificador universal en la definición (A) de tal manera que es posible deducir de (A) la equivalencia

$$(AL) V(L) \leftrightarrow \neg V(L) \wedge q,$$

de donde se puede deducir tanto que $\neg V(L)$ como que $\neg q$. En otras palabras, puede probarse que es falso (no verdadero) el enunciado L . Es importante observar que no se puede probar $V(L)$, a pesar que se puede probar L . Para establecer esta imposibilidad, dejé que la seudorelación $x : p$ se cumpliera para cualesquiera x y p , y que $\forall x$ fallara para cada x .

De las dos proposiciones que L intentó explícitamente significar, una, a saber $\neg V(L)$, puede probarse, dado (A), y otra, a saber q , puede refutarse. Asumiendo el postulado (K), según el cual la significación es cerrada bajo la implicación lógica, Bradwardine procedió a mostrar que L significa además $V(L)$. Este resultado Read lo pone en alto relieve, y Restall (2008: 142), lo describe como 'la contribución mas interesante de Bradwardine a la discusión'. Sin embargo, puesto que la proposición $V(L)$, como la proposición q , es contradictoria (dada la definición (A)), para mostrar que $L : V(L)$, es suficiente suponer

$$(KK) \forall x \forall p \forall r ((x : p \ \& \ p \leftrightarrow r) \rightarrow x : r),$$

según la cual la significación se cierra bajo la equivalencia lógica.

² Sobre la superioridad supuesta de (A) por sobre (T), véase las discusiones en Miller (2010), p. 434, y en § 4 más abajo.

Es necesario decir algo acerca del modo en que Read entiende el cuantificador universal en la definición (A). Si aplicamos con esmero al caso de **L** el postulado

$$(A) \forall x(V(x) \leftrightarrow \forall p(x : p \rightarrow p)),$$

obtenemos

$$(AL-) V(L) \leftrightarrow (L : \neg V(L) \rightarrow \neg V(L)) \wedge (L : q \rightarrow q) \\ \wedge \forall p ((p \neq \neg V(L) \wedge p \neq q) \rightarrow (L : p \rightarrow p)),$$

del cual Read extirpa el tercer conyunto, puesto que (según nuestra hipótesis) **L** significa solamente las dos proposiciones $\neg V(L)$ y q (y sus consecuencias lógicas, que no necesitamos considerar separadamente). Si (A) fuese un bicondicional estricto, este paso sería cuestionable (Mills, 2008: § 6.3), porque la asunción $L :: \neg V(L) \wedge q$ no es evidentemente algo demostrable, pero es poco censurable si (A) es un bicondicional material. Se puede continuar el argumento al simplificar el primer conyunto (AL-), pero no el segundo, produciendo en lugar de (AL),

$$(AL=) V(L) \leftrightarrow [\neg V(L) \wedge (L : q \rightarrow q)].$$

Del argumento previo, se puede concluir que $\neg V(L)$ y que $\neg(L : q \rightarrow q)$, es decir que $\neg V(L)$ y que **L** : q y que $\neg q$. Después de todo, es posible demostrar que **L** significa una contradicción, a saber, que q . Si (A) es un bicondicional material, el argumento de Bradwardine que **L** : $V(L)$, puede concluirse como se hizo anteriormente.

Sin embargo, en cualquier caso podemos deducir de (AL), interpretado estrictamente, el condicional material

$$(AL\equiv) V(L) \rightarrow \neg V(L) \wedge (L : q \rightarrow q),$$

del cual se puede concluir nuevamente $\neg V(L)$. Pero, no se ve ningún camino hasta la conclusión de que **L** significa una contradicción, y que significa también su propia verdad.

Podemos desactivar también otra cuestión, planteada por Sandu (2007): '¿por qué debemos suponer que se puede expresar en una proposición simple todo lo que el mentiroso significa?'. Sandu procede a afirmar que porque 'hay una infinitud de proposiciones que el mentiroso expresa...

es posible desplegar el argumento de Read adecuadamente sólo en un metalenguaje infinitario' (139) (las cursivas están suprimidas). Esto no es completamente correcto. Se puede repetir el argumento para cualquier teoría deductiva Q en lugar de la proposición q , y si $V(L)$ es una proposición expresada por un enunciado simple, entonces la prueba de Bradwardine muestra que la teoría Q es contradictoria, y de ese modo axiomatizable. Sin embargo, es sólo en este sentido que la axiomatizabilidad de Q es una parte de la asunción que $V(L) \wedge Q$ es axiomatizable.

De todos modos, con (A) sólo no tenemos todavía una solución a la paradoja tradicional del mentiroso, porque (A) no asegura que existe aún un enunciado L por el cual $L : \neg V(L)$. Sin el postulado (E), u otro parecido, el análisis precedente es vano. Pero en la presencia del postulado (E), el mentiroso U es efectivamente neutralizado por el tratamiento de Bradwardine, comoquiera que se interpreten los cuantificadores. Esto es sin duda un logro notable. Pero, como veremos, no basta.

4. El enfoque de Jean Buridan (c. 1295–1358)

Es instructivo comparar el enfoque poco conocido de Bradwardine con un enfoque que se puede asociar con su contemporáneo, Jean Buridan. Las opiniones alteraron durante su vida, pero parece que mantuvo en una vez que cada enunciado x significa dos proposiciones (y sus consecuencias lógicas) y nada más: lo que x dice explícitamente (esto es (E)), y la proposición que expresa su propia verdad $V(x)$. Esta propuesta de Buridan, dicho más cuidadosamente, equivale a extender el esquema (E) a

$$(EB) X :: V(X) \wedge p,$$

donde, como en (E), cualquier nombre estructural-descriptivo de un enunciado sustituye la letra ' X ', y el enunciado cuyo nombre sustituye ' X ' sustituye la letra ' p '. Combinando este postulado enriquecido de significación con la definición (A) de verdad propuesta por Bradwardine, obtenemos

$$(B) V(X) \leftrightarrow V(X) \wedge p,$$

que es equivalente lógicamente a una mitad del esquema (T), a saber

$$(TB) V(X) \rightarrow p.$$

Buridan cuenta el mentiroso **U** como falso (no verdadero), puesto que $V(U) \rightarrow \neg V(U)$ por (TB), y entonces $\neg V(U)$. Los enfoques de Buridan y de Bradwardine están de acuerdo que $\neg V(U)$ y que **U** : $V(U)$, es decir que **U** es contradictorio.

Read destaca con entusiasmo (§ 1.6) que, pese a este empalme, hay una gran diferencia entre los dos enfoques³. Mientras que Buridan asume que $X : V(X)$ para cada enunciado X , y **U** : $V(U)$ en particular, Bradwardine deduce **U** : $V(U)$ desde (A), junto con el postulado poco controvertido (**K**) de que la significación es cerrada bajo la equivalencia lógica. Para resolver la paradoja del mentiroso, no asume nada más que dos principios acerca de la significación, a saber (**E**) y (**K**), que son apenas revolucionarios, y una definición, a saber (**A**). No hay ninguna asunción manifiesta de que exista algún enunciado que significa más que lo que implica, ni de que no haya ningún enunciado tal. Como notamos, ni siquiera (**K**) sea necesario, y el postulado más débil (**KK**) basta.

Supongo que, sea debido a esta carencia de compromiso, que la solución de Bradwardine parece tan encantadora; pueden preferirse otras soluciones, pero los colaboradores en Rahman, Tulenheimo, & Genot (2008), por ejemplo, la describen diversamente como ‘novedosa’ (Armour-Garb), ‘de mérito sobresaliente’ (Dutilh Novaes), ‘principesco’ (Goldstein), ‘intrigante’ (Klima), ‘admirable en su ambición y su postura’ (Mills), ‘convinciente’ (T. Parsons), ‘intrigante y provechosa’ (Restall), ‘un nuevo adelanto’ (Sagüillo), y ‘audaz’ (Serény).

Una paradoja consta de una conclusión inaceptable obtenida válidamente de premisas aceptables, y para inhabilitar la conclusión es suficiente reducir las premisas, sin perturbar su aceptabilidad. No obstante, la mayoría de las soluciones conocidas, por ejemplo aquellas de Buridan (**EB**) y de Russell, adoptan además nuevas asunciones disputables. La solución de Bradwardine parece evitar cualquier controversia semejante, por no introducir ninguna asunción que no estuviera ya presente.

Sin embargo, lo que el argumento de Bradwardine revela no es que él no asumiera nada sobre aquello que **U** pueda significar, adicional a

³ Véase también Miller (2010), p. 436.

que $\neg V(\mathbf{U})$, sino que alguna asunción por el estilo fue escondida en la aplicación de la definición (A) al enunciado \mathbf{U} . En términos profesionales, la definición (A) es *creativa*, una presunción, no una definición auténtica, precisamente porque ella nos permite deducir desde los postulados (E) y (KK) una proposición que no es deducible en su ausencia. Un ejemplo es la proposición que $\exists q \exists r ((\mathbf{U} : q \ \& \ \mathbf{U} : r) \ \& \ (q \Leftrightarrow \neg r))$; es decir, que \mathbf{U} significa dos proposiciones q y r (a saber $V(\mathbf{U})$ y $\neg V(\mathbf{U})$) que son mutuamente contradictorias. Es evidente que no se puede deducir esta proposición desde (E) y (KK) juntos. Asimismo, podemos mostrar que la extensión, por la definición (A) de verdad de Bradwardine, de su teoría completa de significación (la teoría que consta de los postulados ((E), (K), y (C)) no es una extensión conservativa.

Hay que decepcionar aun más la esperanza de que Bradwardine (o tal vez Buridan) hayan abierto los portales a un paraíso lógico. Una serie de problemas serios surgen cuando comparamos el enfoque de Bradwardine con la concepción de Tarski.

5. La teoría de Alfred Tarski (1901–1983)

La concepción semántica de la verdad de Tarski es bien conocida y no precisa un tratamiento extendido aquí. Tarski se propuso proporcionar para los enunciados de cualquier lenguaje elemental \mathcal{L} (el *lenguaje objeto*) una definición explícita de un predicado V a partir de la cual se pudiera deducir ' $V(X) \leftrightarrow p'$ ' siempre que cualquier nombre estructural-descriptivo de un enunciado de \mathcal{L} sustituya la letra ' X ', y el enunciado cuyo nombre sustituya ' X ' sustituya la letra ' p' '. Es solamente para los enunciados del lenguaje objeto \mathcal{L} que el predicado V de verdad garantiza definir la verdad. Se dice que tal definición es *materialmente adecuada* para \mathcal{L} . El lenguaje en que se formula la definición recursiva del predicado V se llama el *metalenguaje* \mathcal{ML} (para \mathcal{L}). Los pormenores de la definición, y por qué el metalenguaje \mathcal{ML} es necesariamente más rico que el lenguaje objeto \mathcal{L} , no nos incumben aquí. Lo importante es que, por dos razones, el método de Tarski no puede proporcionar una definición universal de la verdad: i) para definir la verdad para los enunciados de \mathcal{ML} , hay que emplear un metametalenguaje, y así sucesivamente; ii) el método de definición dado por Tarski se aplica diferentemente a cada lenguaje elemental, y no puede generalizarse a un lenguaje variable⁴. La actitud de Tarski hacia el esquema (T) es superficialmente muy diferente de la

⁴ Una lista de algunos filósofos (empezando con Black 1949, p. 104) que sancionaron esta crítica se encuentra en la nota 14 de Mou (2001).

actitud de Bradwardine. El primero parece limitar el ámbito del esquema (T), mientras que el segundo lo rechaza y lo reemplaza totalmente. Para Tarski el esquema modificado no constituye una definición de la verdad, sino un test de que una definición sea adecuada. Su definición del predicado V de la verdad de enunciados del lenguaje \mathcal{L} , dada en términos de la relación de satisfacción, definida recursivamente, es totalmente diferente de (A), la definición universal con que Bradwardine reemplaza (T). Es obvio, de veras, que la definición de Bradwardine no es adecuada materialmente. Sin embargo, sus soluciones a la paradoja del mentiroso, y la de Buridan también, son estructuralmente bastante similares. Lo que dice Tarski es que solamente los enunciados del lenguaje objeto \mathcal{L} pueden ser verdaderos, y por ende, la forma correcta del esquema (T) es equivalente a

$$(T_{\mathcal{L}}) V(X) \leftrightarrow (X \in \mathcal{L}) \wedge p.$$

Para aplicar (T) al mentiroso U, reemplazamos 'X' por 'U', y 'p' por ' $\neg V(U)$ ', con el resultado

$$(T_{\mathcal{L}}U) V(U) \leftrightarrow (U \in \mathcal{L}) \wedge \neg V(U),$$

de donde se pueden deducir tanto que $U \notin \mathcal{L}$ como que $\neg V(U)$ (es decir U). Puesto que 'U' es un nombre estructural-descriptivo de un enunciado que no pertenece al lenguaje objeto \mathcal{L} , el enunciado ' $U \notin \mathcal{L}$ ' puede deducirse en la teoría de fondo. En otras palabras, $V(U)$, según $(T_{\mathcal{L}}U)$, es equivalente a la conjunción de $\neg V(U)$ con una contradicción. Esto es precisamente la situación cuando aplicamos la definición (A) de Bradwardine al mentiroso U, con el resultado

$$(AU) V(U) \leftrightarrow (U : q \rightarrow q) \wedge \neg V(U)$$

de donde se pueden deducir tanto que $\neg q$ como que $\neg V(U)$. Las fórmulas (AL=) y (AU) son análogos. La solución menos sofisticada de Buridan tiene una estructura similar, debido a que obtenemos

$$(BU) V(U) \leftrightarrow V(U) \wedge \neg V(U).$$

Una vez más, la cláusula adicional, a saber $V(U)$, es contradictoria.

Debemos notar que, a pesar de estas semejanzas, la definición de Tarski proporciona atribuciones de valores de verdad en casos en que

Bradwardine y Buridan mantienen silencio. Consideren un mentiroso indirecto: $G = \neg V(H)$ y $H = V(G)$. En las teorías de Bradwardine y Buridan, es deducible que $\neg V(H)$, es decir G es deducible, pero el valor de verdad de G es indeterminado. La teoría de Tarski, que niega el predicado V de todos los enunciados afuera del lenguaje \mathcal{L} , implica que $\neg V(G)$ y que $\neg V(H)$, y por consiguiente implica G y $\neg H$. Un ejemplo más peliagudo se presentó en la § 1: los dos enunciados J y K , que son deducibles mutuamente con ' J y K tienen los mismos valores de verdad' y ' J y K tienen valores de verdad opuestos' respectivamente. Intuitivamente J es falso y K es verdadero. Bradwardine y Buridan dicen que $\neg V(J)$, sin embargo, están mudos en lo que respecta al valor de K . Si presentamos J y K como

$$\begin{aligned} J &:: [V(J) \wedge V(K)] \wedge [\neg V(J) \wedge \neg V(K)], \\ K &:: [V(J) \wedge \neg V(K)] \vee [\neg V(J) \wedge V(K)], \end{aligned}$$

vemos que la teoría de Tarski implica el segundo disyunto, y contradice los otros tres; y por tanto, implica J e implica $\neg K$. Es decir, la pobre teoría semántica pronuncia dos decisiones equivocadas, que $V(J)$ y que $\neg V(K)$. No sé que moraleja extraer de este ejemplo.

Éste es el punto apropiado para indicar que, a pesar de su observancia de la ley lógica del *principio de tercero excluso* (y todas otras leyes clásicas de la lógica) ninguna de las tres definiciones consideradas puede darnos una ley central de la teoría clásica de la verdad, a saber la ley $V(X) \vee V(\neg X)$ que es equivalente, dadas la tablas clásicas de verdad, a la ley de bivalencia $V(X) \vee F(X)$. Esto es inmediato en el caso de Tarski, porque tanto $\neg V(X)$ como $\neg V(\neg X)$ pueden deducirse si un nombre estructural-descriptivo para un enunciado que no pertenece al lenguaje objeto \mathcal{L} sustituye ' X '. En § 1 notamos que si la operación de negación obedece a la tabla clásica de verdad, entonces la negación $\neg U$ del mentiroso U es igualmente un mentiroso. Como vimos antes, la definición (B) de Buridan implica que todos los mentirosos son falsos, y por ende, podemos deducir de (B) tanto $\neg V(U)$ como $\neg V(\neg U)$, dado que $\neg U$ es un mentiroso; una aplicación de la regla de *reducción al absurdo* muestra que la ley de bivalencia no se puede deducir. Obtenemos el mismo resultado por la definición (A) de Bradwardine cuando se fortalece con el postulado (E) de explicitud. Un análisis más delicado confirma que la teoría de Bradwardine puede retener la ley de bivalencia (en cuya validez él mismo Bradwardine creyó) si & sólo si sacrifica el postulado (E). La teoría de Buridan no tiene escapatoria.

Estos resultados pueden parecer problemáticos si queremos desarrollar una teoría clásica de la verdad. Sin embargo, hay otro punto de vista desde el cual podemos ver la situación. Puesto que estamos adoptando una nueva teoría de la verdad (la de Tarski, o la de Bradwardine, o la de Buridan), ¿por qué creemos que las reglas clásicas de deducción cumplen todavía el principio de la transmisión de la verdad? Lo opuesto parece ser más cierto, porque se puede deducir de cada definición de la verdad por medio de las reglas clásicas (en realidad, las reglas intuicionísticas bastan) el enunciado **U**, es decir que $\neg V(\mathbf{U})$. Para mí, no es obvio que aún la regla de \wedge -introducción transmite la verdad de Bradwardine, debido a que, en la ausencia de instrucciones apropiadas, no hay equipamiento para excluir la posibilidad que la conjunción $x \wedge z$ signifique una proposición q que no es una consecuencia de cualquier conjunción de proposiciones p y r donde $x \vdash p$ y $z \vdash r$. (Acá asumimos que la seudorelación \vdash de significación obedece tanto el postulado (**K**) de clausura como el postulado (C) de adjunción.) Lamento que no es posible perseguir más adelante este punto interesante.

6. Una alternativa al esquema (E) de explicitud

La presentación en §§ 5f., de una serie de aspectos de la definición de verdad — más exactamente, el método de definir la verdad — propuesto por Tarski es más o menos estándar. El predicado V se define de tal manera que se aplica (demostrablemente) sólo a los enunciados del lenguaje objeto \mathcal{L} ; es decir, si ' X ' es un nombre estructural-descriptivo para un enunciado afuera de \mathcal{L} , podemos deducir de la definición la proposición que $\neg V(X)$. Esto se resume en

$$(T) V(X) \leftrightarrow (X \in \mathcal{L}) \wedge p,$$

donde se puede reemplazar ' p ' y ' X ' respectivamente por cualquier enunciado gramatical y uno de sus nombres estructural-descriptivos. Es posible tratar el predicado F de falsedad de una manera estrictamente paralela, produciendo adicionalmente el esquema

$$(F) F(X) \leftrightarrow (X \in \mathcal{L}) \wedge \neg p.$$

Alternativamente, podemos decretar que V y F son contradictorios absolutos, que $F(X)$ si & sólo si $\neg V(X)$, en cuyo caso hay enunciados afuera del lenguaje \mathcal{L} que son falsos. Qué hagamos no importa mucho, siempre y cuando sepamos lo que hacemos. Después de todo, lo que

Tarski deseó hacer fue definir los predicados V y F adecuadamente para los enunciados de \mathcal{L} ; todos otros enunciados podrían considerarse desechos, para los cuales no importa si los predicados V y F se aplican o no. Para alcanzar esta meta otros estilos de definición habrían sido igualmente efectivos aunque menos intuitivos. Por ejemplo, Tarski pudo haber formulado una definición explícita de no-verdad (en inglés, *untruth*) de los enunciados de \mathcal{L} , vía la relación de *insatisfacción*, y su contradictorio *no-falsedad*, dando

$$\begin{aligned}(\mathbf{T}^{\vee}) V(X) &\leftrightarrow p \leftarrow (X \in \mathcal{L}), \\(\mathbf{T}^{\wedge}) F(X) &\leftrightarrow \neg p \leftarrow (X \in \mathcal{L}).\end{aligned}$$

Bajo tal definición, cualquier enunciado afuera de \mathcal{L} es tanto verdadero como falso (en el sentido que podemos demostrar tanto que $V(X)$ como que $F(X)$ si un nombre estructural-descriptivo por aquél enunciado sustituye ' X ', y el enunciado él mismo sustituye ' p '). Sin embargo, es evidente que para los enunciados de \mathcal{L} , una definición que proporciona (\mathbf{T}^{\vee}) es materialmente adecuada.

Esta posibilidad sugiere un enfoque alternativo a la seudorelación de significación empleada por Bradwardine. Es evidente que la intención de su teoría es distinguir (en principio) lo que un enunciado implica —su contenido lógico— y lo que significa. Dijo que '[c]ada enunciado significa o quiere decir todo que se sigue de él' (Read, § 13.1; Spade 120), que puede escribirse esquemáticamente así:

$$(\mathbf{E}+) X \models Z \rightarrow X : r.$$

Aquí dos nombres estructural-descriptivos de cualesquiera dos enunciados sustituyen ' X ' y ' Z ', el enunciado cuyo nombre sustituye ' Z ' sustituye ' r ', y \models representa la relación de implicación lógica entre enunciados. Brevemente, un enunciado significa todas las proposiciones que implica. Es fácil mostrar que, en la presencia del postulado (\mathbf{K}) de clausura, el esquema $(\mathbf{E}+)$, que es muy cercano a lo que Spade llama el principio de Bradwardine (\mathbf{BP}) , es equivalente lógicamente al postulado (\mathbf{E}) de explicitud. La formulación $(\mathbf{E}+)$ muestra claramente que (\mathbf{E}) permite, pero no demanda, que un enunciado signifique más que lo que implica lógicamente. Más arriba no hice ninguna tentativa de defender el esquema (\mathbf{E}) , prefiriendo juzgarlo por sus efectos. Ahora es el tiempo de ser más inquisitorio y considerar una alternativa.

Supongamos que Bradwardine y Read, en lugar de ser ingleses, y usualmente propensos a la atenuación [*understatement*], hubieran sido pescadores, y propensos a la exageración. Cuando los oradores exageran, lo que significa un enunciado puede ser menos que lo que dice explícitamente. Una manera de la cual un orador puede exagerar es por afirmar incondicionalmente lo que quiere decir sólo condicionalmente. El significado pensado del enunciado es una consecuencia propia de lo que el enunciado afirma explícitamente. Observamos más arriba que, en la presencia del postulado (K) de clausura, el esquema (E+) expresa la teoría de significación que tolera (pero no demanda) atenuación. La teoría inversa, que tolera (pero no demanda) exageración, puede formularse en el esquema

$$(E-) X : r \rightarrow X \models Z,$$

con las mismas convenciones de antes. (E-) es muy cercano a lo que Spade llama el principio inverso de Bradwardine (CBP).

Estos dos esquemas (E+) y (E-) ocupan lugares simétricos a cada lado de su conjunción, es decir, que un enunciado significa precisamente sus consecuencias lógicas: $\forall r(X : r \leftrightarrow p \Rightarrow r)$, donde 'X' y 'p' son vinculadas de la manera usual. Esta es la teoría de significación que es implícita en el esquema (T). La simetría no es perfecta, pero alcanza a su interacción con el mentiroso U. Supongan que es sólo bajo la condición que q que U dice o significa lo que afirma explícitamente; es decir, que $U :: q \rightarrow \neg V(U)$. Según la definición (A) de Bradwardine, $V(U) \leftrightarrow (q \rightarrow \neg V(U))$, lo cual implica tanto que $V(U)$ como que $\neg q$. Aunque podemos mostrar así que U es verdadero (dado (A)), no podemos mostrar U (es decir, que $\neg V(U)$). No es difícil mostrar que (A) es creativo en la presencia de (E-), (K), y (C), tanto como en la presencia de (E+), (K), y (C).

La definición (A) de verdad de Bradwardine no basta, después de todo, para apaciguar la paradoja tradicional del mentiroso. Los postulados (K) y (C), aun siendo obviamente restricciones aceptables, tampoco ayudan. Tanto el esquema (E+) como el esquema (E-) son consistentes con (A), (C), y (K), pero es imposible adoptar los dos simultáneamente sin una vuelta al esquema (T) y a la inconsistencia. (Está es la línea de razonamiento que Spade pp. 122, 124, con alguna vacilación, imputa a Bradwardine, por la cual Read, §13.1, lo castiga.) Si (E+) se adopta, entonces el mentiroso U es un teorema, y la ley de bivalencia fracasa. Si (E-) se adopta, entonces su negación $\neg U$ es un teorema, y podemos

mostrar, por un argumento dual, que la ley de no contradicción fracasa. Entonces, una teoría de verdad que se porta bien clásicamente es disponible sólo si uno de U y $\neg U$ satisface (E+) y el otro satisface (E-). Read trata de evitar esta conclusión sosteniendo que la negación $\neg U$ del enunciado U del mentiroso no es autorreferencial de la misma manera que U es autorreferencial, y puede considerarse como verdadero aunque U se considera falso (§ 13. 4). Vimos en la §1 que esta estrategia es inútil.

A diferencia de la opción puramente convencional entre las definiciones en el estilo de Tarski que proporcionan los dos esquemas (T) y (T'), la elección entre (E+) y (E-) es una elección sustancial entre dos teorías competidores de la significación. Por esta razón, y otras, el pronóstico actual para la teoría de verdad de Bradwardine, y su resolución de la paradoja del mentiroso, parece ser incierto.

REFERENCIAS

Bellhouse, D. R. "De Vetula: A Medieval Manuscript Containing Probability Calculations". *International Statistical Review / Revue Internationale de Statistique* 68, 2000. 123-136. Print.

Black, M. *Language and Philosophy*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1949. Print.

Boyer, C. B. *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*. Nueva Iorque: Hafner Publishing Company, Inc. Reimprimido 1959. Nueva Iorque: Dover Publications, Inc, 1949. Print.

Goldstein, L. "Epimenides and Curry". *Analysis* 46, 1986. 117-121. Print.

- - -. "Doubting Thomas: from Bradwardine back to Anon". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008. 65-85. Print.

Grant, E. "Bradwardine and Galileo: Equality of Velocities in the Void". *Archive for History of Exact Sciences* 2, 1965. 344-364. Print.

Miller, D. W. Reseña de *Rahman, Tulenheimo, & Genot*. *Philosophy* 85, 3, 2008. 433-436. Print.

Mills, E. "Scheming and Lying". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008. 113-128. Print.

Mou, B. "The Enumerative Character of Tarski's Definition of Truth and Its General Character in a Tarskian System". *Synthese* 126, 2001. 91-122. Print.

Panaccio, C. "Restrictionism: A Medieval Approach Revisited". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008. 229–253. Print.

Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review* 60, 1951. 20–43. Reprinted. *From A Logical Point of View*. W. V. O. Quine. Cambridge MA: Harvard University Press, 1953. 20–46. Print.

Rahman, S., Tulenheimo, T., and Genot, E. *Unity, Truth and the Liar: The Modern Relevance of Medieval Solutions to the Liar Paradox*. Heidelberg: Springer Verlag, 2008. Print.

Read, S. L. "The Truth Schema and the Liar". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008a. 3–17. Print.

- - -. "Further Thoughts on Tarski's T-scheme and the Liar". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008b. 205–225. Print.

- - -. *Thomas Bradwardine, "Insolubilia"*. Paris, Lovaina, Walpole MA: Peeters, 2010. Print.

Restall, G. "Models for Liars in Bradwardine's Theory of Truth". *Rahman, Tulenheimo, & Genot*, 2008. 135–147. Print.

Sandu, G. "Read on the Liar". *Approaching Truth. Essays in Honour of Ilkka Niiniluoto*. Eds. Pihlström, S., Raatikainen, P. and Sintonen, M. Londres: College Publications. 2007. 129–140. Print.

Spade, P. V. "Insolubilia and Bradwardine's Theory of Signification". *Medioevo: Revista di storia delle filosofie medievali* 7, 1981. 115–134. *Lies, Language and Logic in the Late Middle Ages*. Reprinted as chapter IV of P. V. Spade, 1988. Londres: Variorum Reprints.

Tarski, A. "Grundzüge des Systemenkalkül". *Fundamenta Mathematicae* 25, 1935–1936. 503–526, and 26. 2. 283–301. Las referencias son a la traducción inglesa. "Foundations of the Calculus of Systems", capítulo XII, 1956. 342–383. Print.

_____. "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics". *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 1944. 341–375. Print.

_____. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1956. Print.

Wright, C. J. G. *Truth and Objectivity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992. Print.

MILLER, BRADWARDINE AND THE TRUTH

MILLER, BRADWARDINO Y LA VERDAD

STEPHEN READ

University of St Andrews, Reino Unido. discufilo@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 7 DE FEBRERO DE 2011 Y APROBADO EL 4 DE ABRIL DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

En un artículo reciente, David Miller ha criticado la teoría de la verdad y el significado de Tomás Bradwardino y mi defensa de la aplicación que hace Bradwardino de tal teoría a las paradojas semánticas. Buena parte de la crítica de Miller es favorable y ayuda a obtener una mejor comprensión de la relación entre la solución de las paradojas que propone Bradwardino y Alfred Tarski. Pero algunas de las críticas de Miller demuestran una mala comprensión de aspectos cruciales de la que explicación que ofrece Bradwardino de la verdad y el significado.

In a recent article, David Miller has criticised Thomas Bradwardine's theory of truth and signification and my defence of Bradwardine's application of it to the semantic paradoxes. Much of Miller's criticism is sympathetic and helpful in gaining a better understanding of the relationship between Bradwardine's proposed solution to the paradoxes and Alfred Tarski's. But some of Miller's criticisms betray a misunderstanding of crucial aspects of Bradwardine's account of truth and signification.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Bradwardino, Miller, paradoja del mentiroso, teoría de Buridán, teoría de la verdad.

Bradwardine, Miller, Paradox of the Liar, Buridan's theory, theory of truth.

John Buridan's diagnosis of the fallacy in the traditional derivation of paradox from the Liar sentence is fairly well known: that the Liar sentence virtually implies its own truth, as does every sentence, and so is implicitly contradictory and hence (simply) false. This is not, however, the theory of Buridan's which David Miller discusses in his careful and revealing study (Miller 2011), but an earlier and less well known theory of Buridan's, that every sentence, including the Liar, signifies its own truth, but the result is the same. Buridan's earlier diagnosis is somewhat similar to a view developed some twenty years before that, in the 1320s, by Thomas Bradwardine. The more I have thought about and reflected on Bradwardine's account, the more convincing and effective I have found it. Thus I am delighted that it is becoming better known and that serious scholars, such as Miller, are considering it and subjecting it to critical examination. It is, to my mind, at least as good as, and arguably better than, any other proposed solution in explaining them is take that leads to semantic paradox.

Bradwardine's diagnosis is encapsulated in his second thesis, proved in the sixth chapter of his treatise (Bradwardine 2010 ¶6.4): that "every sentence¹ which signifies itself not to be true or itself to be false, also signifies itself to be true and is false". In that chapter, Bradwardine sets out a number of definitions and postulates from which he derives this thesis. At its heart is the definition of truth (¶6.2): "a true sentence is one signifying only as things are", and "a false sentence is one signifying other than things are".

Bradwardine says little if anything in general about signification apart from his second postulate, that signification is closed under consequence. Miller claims that I attribute three postulates regarding signification to Bradwardine, but I don't think that is quite right. The first of these three is described by Miller as a "postulate of *explicitness*" (Miller 2011 5), and expressed formally by the schema

$$(E) X \vdash p$$

where what replaces 'X' is a structural-descriptive name of a sentence which replaces 'p'. Despite what Spade (1981, p. 125) says, nothing like

¹ I have here translated Bradwardine's Latin term '*propositio*' as 'sentence', though elsewhere (e.g., Bradwardine (2010)) I have translated it as 'proposition'. But for Bradwardine, as for other medieval authors, *propositiones* could be spoken or written, as well as mental (or in the mind), and so 'declarative sentence' is as good a translation.

this is to be found explicitly in Bradwardine, but his practice might justify one in attributing it to him. His general statements, e.g., in his second postulate and in his second thesis, speak only of “*any (or every) proposition signifying such-and-such*”, but he proceeds in later chapters to discuss particular examples, and there it is clear, for example, that he thinks ‘Socrates utters a falsehood’ signifies (among other things) that Socrates utters a falsehood, and that ‘Some proposition is not described by its predicate’ signifies that some proposition is not described by its predicate.

Bradwardine’s practice also makes clear how he intends his second postulate to be applied. Elsewhere (Read 2011 n.13) in fact, I have attributed to him the more general claim:

$$(K') \quad \forall p, q, r (p \wedge q \rightarrow r) \rightarrow (s : p \wedge s : q \rightarrow s : r)$$

which entails the two principles given by Miller,

$$(K) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow (s : p \rightarrow s : q)$$

and

$$(C) \quad (s : p \wedge s : q) \rightarrow s : p \wedge q$$

Bradwardine’s practice not only justifies the attribution of these principles; it helps to clarify (and possibly even correct) Bradwardine’s expression of his second postulate: “every sentence signifies or means everything which follows from it” (Bradwardine, 2010, ¶6.3). But Miller is right to observe that Bradwardine’s account of signification leaves many questions open, e.g., whether “the rule of \wedge -introduction transmits... truth” (12), indeed, whether one could ever demonstrate categorically that any sentence was true, since the second postulate implies that each sentence signifies many things all of which must obtain, and so be verified, for it to be true and be shown to be true. That \wedge -introduction transmits truth is stated in Bradwardine’s sixth postulate (“*if a conjunction is true, each part is true and conversely*”), but this is specifically postulated and does not appear to follow from the accounts of truth and signification.

In fact, in general it would seem that consequence does not, for Bradwardine, entail truth-preservation. This was pointed out explicitly by Albert of Saxony, a younger contemporary of Buridan’s who

endorsed Buridan's earlier solution to the paradoxes mentioned above. The example is well known from discussions of Buridan:

Every sentence is affirmative

So no sentence is negative.

The inference is valid, but not truth-preserving, since the premise can be true, but if it were the conclusion would not be, for it would not exist. Rather, says Albert, "in order that an inference be valid it is required and sufficient that it be impossible that things be as the premise signifies without things being as the conclusion signifies" (de Sajonia §§ 1673-5). Things can be as a sentence signifies without that sentence being true. In the case of the Liar sentence, **L**, for example, things are as **L** signifies so far as **L** signifies that **L** is false; but they are not as **L** signifies in so far as **L** signifies that **L** is true; so **L** is (simply) false.

Albert raises a puzzle about **L** and its like, as does Bradwardine, namely, what is the contradictory of an insoluble sentence². For example, supposing that **L** signifies that **L** is not true, Bradwardine has proved that **L** is contradictory, since it signifies both that it is true and that it is false. So, he says (¶ 7.3),

if [**L**] has a contradictory, it is necessary, by Aristotle's rule, to prefix negation to the whole of [**L**], and just as [**L**] signifies conjunctively [that **L** is false and that **L** is true], so its opposite signifies disjunctively, namely, that **L** is not false or **L** is not true.

Accordingly, the contradictory of **L** is not '**L** is not false' but '**L** is not false or **L** is not true', which is not self-referential, and is indeed a tautology –for it is the contradictory of a contradiction.

For this reason, Miller is mistaken when he says (3) that "the negation of **U**, $\neg U$, is equally a liar". We standardly write $\neg y$ to denote the contradictory of y , but quite how $\neg y$ is formed from y is not always clear. For example, the contradictory negation of 'Snow is white' is 'Snow is not white', but the contradictory of 'Every man is running' is not 'Every man is not running' but 'Not every man is running', and of 'Everyone sings or everyone cries' is not 'Not everyone sings or everyone cries',

² See Alberto de Sajonia (1988, §§ 1643-5, 1655-7, 1702-3, 1721-3) and Bradwardine (2010, §ad 7.3).

nor 'Not everyone sings or not everyone cries' or even 'Everyone does not sing or everyone does not cry', but 'Not everyone sings and not everyone cries'. Nor is 'This sentence does not contains five words' the contradictory of 'This sentence contains five words', since they are both true. So we cannot assume that the negation of '*b* has *B*' is '*b* does not have *B*', for that depends, given Bradwardine's second thesis, what has '*b* has *B*' signifies. Since '"*b* has a false transform' has a false transform' (that is, **U**) signifies not only that has '*b* a false transform' has a false transform but also that '*b* has a false transform' has a true transform (as we will see shortly), to express $\neg\mathbf{U}$ we need to form a sentence which strictly contradicts **U**, that is, contradicts what **U** signifies: the result is '"*b* has a false transform" either has a true transform or has a false transform' (assuming bivalence, as Bradwardine does). The contradictory of a Liar cannot itself be a Liar, for a Liar is contradictory (on Bradwardine's account) and so its contradictory must be a tautology.

U is not directly self-referential, as Miller point out (3). No more is Daphnis' utterance (2) which signifies that Chloe's is false, though it is indirectly so in virtue of the fact that Chloe's utterance refers to Daphnis' (and says that it is true). **U** refers to the utterance '*b* has a false transform', whose transform **U** is. Nonetheless, **U**, and Daphnis' utterance and Chloe's, all signify of themselves that they are false, and so by Bradwardine's second thesis, also signify that they are true. In particular, **U** signifies that the transform of that sentence of which it is the transform is false, so by Bradwardine's second postulate (that signification is closed under consequence), it signifies that **U** is false. But **W**, namely, '"*b* has a false transform" does not have a false transform' is simply false, for '"*b* has a false transform' does have a false transform, namely, **U**. So **W** is not interdeducible with $\neg\mathbf{U}$, for $\neg\mathbf{U}$ is a tautology and **W** is false.

Finally, Miller is right to note that Bradwardine's theory is not materially adequate in his sense. It does not entail all equivalences of the form $\mathbf{T}(X) \leftrightarrow p$ (where what replaces '*p*' is a sentence a structural-descriptive name of which replaces '*X*') or even $\mathbf{T}(X) \leftrightarrow (X \in \Delta) \wedge p$. Nor should it. Some instances of those schemata are false, in particular $\mathbf{T}(\mathbf{L}) \leftrightarrow \neg \mathbf{T}(\mathbf{L})$ and $\mathbf{T}(\mathbf{U}) \leftrightarrow b \text{ has a false transform}$. What Tarski's adequacy condition, in Miller's formulation, overlooks is that we cannot always use an expression of the form *X* to express *X*'s truth-condition. Tarski put it better when he said that an adequate theory of truth must entail

all sentences which are obtained from the expression $x \in \text{Tr}$ if and only if p' by substituting for the symbol ' x ' a structural-descriptive name of any sentence of the language in question and for the symbol ' p ' the expression which forms the translation of this sentence [in the theory]³.

Thus the correct account of the truth-conditions of **L** and **U** is given by

$$\mathbf{T(L)} \leftrightarrow \neg\mathbf{T(L)} \wedge \mathbf{T(L)}$$

and

$$\mathbf{T(U)} \leftrightarrow b \text{ has a false transform and has a true transform.}$$

So **L** and **U** are not true, but false.

To conclude: Miller is right to focus on Bradwardine's theory of signification, and in particular on the postulate (E). Without it, Bradwardine's second thesis, that every sentence signifying that it itself is false, is false (and not true), has no bite. It is the existence of sentences like **L** and **U** which threaten to produce paradox. But Bradwardine's theory of signification, incorporating postulates (K) or (K'), as well as (E), does neutralize that threat. Where Miller is mistaken is to claim that both **L** and its contradictory are "liars", and similarly for **U**. Bradwardine has shown that liars are implicitly contradictory (and so false), and the contradictory of a contradiction is a tautology. So $\neg\mathbf{L}$ and $\neg\mathbf{U}$ are tautologies. Here, and in the proper statement of Tarski's material adequacy condition, and in the proper account of logical consequence, particular care is needed. According to Bradwardine's theory of signification, a sentence signifies many things. Everything a sentence signifies must obtain for it to be true. That is, a sentence is true if and only if things are wholly as it says they are. So the right-hand side of the T-scheme (the material adequacy condition) must spell out fully what is required for truth. Similarly, in the statement of logical consequence, of t by s , everything t signifies must follow from something s signifies. Once these principles are properly stated, the confusions which lead to paradox are removed.

³ (Tarski, 1956a, pp.187-8). Cf. Read (2007, p. 259). Where I have put 'in the theory', Tarski actually wrote 'in to the metalanguage'.

REFERENCES

Alberto de Sajonia. *Perutilis Lógica o Lógica muy útil (O Utilísima)*. Edición, traducción, introducción y notas de Ángel Muñoz García. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Impreso.

Bradwardine, T. *Insolubilia*. Ed. and Trad. Read, S. Paris: Walpole MA Peeters, 2010. Print.

Miller, D. "Verdades antiguas y modernas". *Discusiones Filosóficas*. (forthcoming). Manizales: Universidad de Caldas, 2011.

Read, S. (2007). "Bradwardine's revenge". In: Beall, J. (edi.). *Revenge of the Liar*, Oxford: University Press Oxford. pp. 250-261.

- - -. "Thomas Bradwardine and epistemic paradox". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*. (forthcoming).

Spade, P. V. "Insolubilia and Bradwardine's Theory of Signification". *Medioevo: Revista di storia delle filosofia medievale* 7, 1981. 115-134. Reprinted as chapter IV of P. V. Spade (1988). *Lies, Language and Logic in the Late Middle Ages*. Londres: Variorum Reprints. Print.

Tarski, A. "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics". *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 1944. 341-375. Print.

- - -. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1956. Print.

ph

COLABORADORES

COLLABORATORS

JOSEPH SNEED

Ph.D en Filosofía de la Universidad de Stanford. En la actualidad se desempeña como profesor del *Colorado School of Mines* y ha sido profesor invitado en diferentes universidades a nivel mundial. Sus intereses van dirigidos al estudio de la Lógica Estructural y las teorías empíricas. Entre sus publicaciones cuenta con algunos libros como “*An Architectonic for Science: the Structuralist Approach*” (junto con W. Balzer y C.U. Moulines) y un sinnúmero de artículos publicados en diferentes ediciones internacionales. E-mail: jsneed@mines.edu

MAKOTO KOGAWARA

Filósofo de la Universidad de Tohoku, Doctor de la Universidad de Kagoshima de la cual es profesor invitado. En la actualidad es profesor Asociado de la Universidad de Kitasato en el Departamento de Educación. Dentro de sus publicaciones se destacan: *Racionalismo crítico de Popper, transparencia y racionalidad. un dialogo con el profesor Agassi*. Además de realizar varias traducciones de las obra popperiana al japonés, entre las que se destacan los dos volúmenes de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

JUAN MANUEL JARAMILLO

Profesor Jubilado de la Universidad del Valle donde ocupó los cargos de Jefe del Departamento de Filosofía, Secretario General y Rector (E). Profesor invitado en la U. de Caldas y en otras universidades del país. Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales especializadas y de libros como *¿Es la ciencia una rama de la literatura fantástica?* (U. de Caldas, 2001), *Filosofía de la tecnología* (Ed. Universitaria de Colombia, 2008), *Filosofía de las ciencias sociales* (próxima publicación). Desde el 2001, como investigador forma parte de la red internacional “Reconstrucciones racionales y reconstrucciones históricas” (PICT-REDES, FONCyT), con sede en Buenos Aires, Argentina. E-mail: jaramillo.juanmanuel@gmail.com

LEONARDO CÁRDENAS CASTAÑEDA

Licenciado en Filosofía y Magister en Filosofía de la Universidad de Caldas. En la actualidad se desempeña como Profesor del Departamento de Filosofía y letras de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Tántalo de la misma universidad. Sus áreas de interés son la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la epistemología. E-mail: leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co

SANDRA BAQUEDANO JER

Licenciada y Magister en Filosofía de la Universidad de Chile. Doctora en Filosofía de la Universidad de Leipzig, Alemania. Docente de la Universidad de Chile en el Departamento de Filosofía. E-mail: sandra.baquedano@uchile.cl

ELVIA MARÍA GONZÁLEZ AGUDELO

Doctora en Ciencias Pedagógicas de la Universidad de La Habana. Miembro del Grupo DIDES, Didáctica de la Educación Superior, Línea Didáctica Universitaria, de la Universidad de Antioquia. Su último libro se titula *Sobre la evaluación de currículos en la educación superior (et al., 2009)*. E-mail: elmaguagudelo@live.com

JOHNNY ANTONIO DÁVILA

Asistente científico de la facultad de filosofía de la Georg-August-Universität Göttingen

BARTOLOMEU LEITE DA SILVA

Filósofo, Máster en Filosofía de la Universidad Federal de Paraíba, y Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Rio Grande do Sul. Actualmente es docente de la Licenciatura y el Postgrado de Filosofía en la Universidad Federal de Paraíba, sus líneas de investigación son: Ética y política, Ley y teoría del discurso. Además es editor de la revista online: "Problemata: Revista Internacional de Filosofía, de la misma universidad".

OSVALDINO MARRA RODRIGUES

Licenciado en Filosofía y Letras (Bachelor y Master) por la Universidad Federal de Uberlândia (UFU) en 2000. Becario de Iniciación Científica del CNPq, entre 1998 y 2000. De 2004 a 2007 ejerció la docencia en la enseñanza de la filosofía en el Instituto de Educación Ivoti (IEI) y de Epistemología en el Instituto de Educación Ivoti (ISEI); actualmente vinculado a la *Universidade Federal do Piauí*. Trabaja principalmente

con los siguientes temas: La ética, la ética cristiana, Epistemología, sistemática Teología, Biblia, Filosofía de la Educación, Currículo, Formación Docente y Continua. Participó en el proyecto de investigación titulado Memorias del Instituto Ecuménico de Estudios de Posgrado (IEPG): historia, identidad y representación. Su última publicación se titula "A Crítica de Popper a Hume: O Problema da Indução". E-mail: dinomarra@gmail.com

JORGE LUIZ VIESENTEINER

Doctor en Filosofía de la UNICAMP y profesor del Programa de Postgrado en Filosofía de la LST. Co-investigador en el *Greifswald Ernst-Moritz-Arndt Universität* - Alemania, bajo la guía del profesor Dr. Werner Stegmaier. Hoy es también un miembro de GIRNE (Groupe de Recherches sur International Nietzsche). Su línea de investigación versa sobre la Historia de la Filosofía y las obras contemporáneas de filósofos como Nietzsche, Kierkegaard, Deleuze y Derrida. E-mail: jvies@uol.com.br

DAVID MILLER

Profesor del departamento de filosofía de la University of Warwick. Tal vez el más importante neo-popperiano del mundo. Ha publicado numerosos libros y artículos en el área de la filosofía de la ciencia. Sus libros más destacados son: *Critical rationalism: a restatement and defense* (Open Court, 1994), y *Out of error. Further essays on critical rationalism* (Ashgate, 2006). E-mail: d.w.miller@warwick.ac.uk

STEPHEN READ

Profesor de Historia y Filosofía de la Lógica del Departamento de Lógica y Metafísica de The University of St. Andrews. Su principal interés es la noción de consecuencia lógica desde las teorías medievales de la filosofía del lenguaje, la mente y la lógica, a las preocupaciones más modernas de la lógica de la pertinencia y la filosofía de la lógica. En la actualidad se desempeña como investigador principal del proyecto de investigación 'Arché' financiado por el *Arts and Humanities Research Council* (AHRC) sobre los fundamentos de las consecuencias lógicas. Su última publicación se titula *Thomas Bradwardine, Insolubilia* (Peeters, 2010) además de un centenar de artículos en diferentes revistas internacionales. E-mail: slr@st-andrews.ac.uk

PRAXIS FILOSÓFICA

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Filosofía de las prácticas experimentales
y enseñanza de las ciencias

Edwin G. García A. y Anna Estany

Political Psychology in *Plato'S Alcibiades I*

José Daniel Parra

Entre Marx y Zuleta: pausa, crisis y revolución

Boris Salazar

Premissas conceituais sobre a formação do materialismo de Marx

César Augusto Soares da Costa

La metafísica de las leyes de la naturaleza de David Lewis

Pablo César Riveros

La influencia de Kierkegaard en
la reconstrucción de la subjetividad posmoderna

María J. Binetti

Anotaciones sobre una posible fundamentación de
la ética en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger

Iván Alexander Muñoz Criollo

Liberarse de las raíces

Luciano Arcella

La ausencia de obra en la locura

Marco Alexis Salcedo Serna

Representación órgica: la ontología de Leibniz
en el capitalismo deleuziano

Julián Ferreyra

La Filosofía de la ciencia. Historia de su desarrollo

Juan Carlos Moreno Ortiz

La noción de modelo en el enfoque semántico de las teorías

Germán Guerrero Pino

ENTREVISTA

Nuestros filósofos no son nuestros genios: insolencias de un disidente.

Entrevista a Rubén Sierra Mejía

Jhon A. Isaza y Nicolás A. Duque



Departamento de Filosofía
Nueva serie, No. 31, Julio-Diciembre 2010
ISSN 0120-4688

ORIENTACIONES PARA POTENCIALES AUTORES DE *DISCUSIONES FILOSÓFICAS*

La Revista *Discusiones Filosóficas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos que reportan resultados de investigación, reseñas, traducciones y ponencias sobre sus temas de interés (filosofía y filosofía de la literatura). Estas colaboraciones se publican en español, inglés o portugués, a menos que los autores soliciten explícitamente la traducción al español. La revista también invita a los lectores a enviar textos cortos de réplica a los artículos publicados, así como reseñas de libros especializados publicados recientemente. Las colaboraciones deben ser enviadas a su Consejo Editorial.

Los trabajos deben ceñirse a las normas conocidas como MLA (ver ejemplo en la página web de la revista) y estar acompañados de un resumen (abstract) no mayor de 150 palabras, preferiblemente incluyendo también su versión inglesa, y no menos de cuatro palabras clave o descriptores. Las propuestas serán enviadas en copia de papel y en disquete (programas Word). No se considerarán propuestas cuya extensión exceda las 7000 palabras (incluyendo el resumen). Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima por parte de lectores expertos, en el mismo orden de llegada. La versión electrónica también se puede remitir como archivo adjunto al E-mail: discufilo@ucaldas.edu.co En cada artículo se debe identificar la institución a la que pertenece su autor o una mínima información profesional e investigativa que, a su criterio, pueda ser mencionada. Los potenciales autores deben certificar que no han enviado su propuesta de publicación a ninguna otra revista y que se abstendrán de someterla a consideración de otra revista mientras dura el proceso de evaluación en la nuestra.

Las referencias bibliográficas deben aparecer integradas en el texto, entre paréntesis, así: (apellido del autor número de página). Las referencias completas deben aparecer al final del trabajo.

Para el fascículo correspondiente al semestre enero-junio, la revista recibe propuestas de publicación hasta el 31 de marzo. Para el fascículo correspondiente al semestre julio-diciembre, las propuestas se reciben hasta el 30 de septiembre. Los artículos recibidos después de esas fechas serán considerados para la publicación del semestre siguiente. Todos los artículos son sometidos a una evaluación doblemente anónima. Los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los dos meses siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación.

GUIDELINES FOR POTENTIAL CONTRIBUTORS

The journal *Discusiones Filosóficas* accepts original contributions such as research papers, reviews, translations and articles on its topics of interest (philosophy on all fields and philosophy of literature). These contributions are published in Spanish, English or Portuguese, unless the author explicitly requests a Spanish Translation. The journal also invites the readers to send short texts in response to previously published articles, as well as reviews of specialized books published recently. The collaborations should be sent to the Editorial Board.

The texts should follow the MLA norms (see an example in the web page of the journal), and be accompanied by an abstract no longer than 150 words, preferably including its Spanish translation, and at least four key words. A printed (Word program) and a CD copy of the proposals should be sent to the Editorial Board. Proposals exceeding 7000 words (including the abstract) will not be considered. All of the articles will be subjected to anonymous evaluation by expert readers, in the order of arrival. Electronic versions can also be mailed to the following e-mail address: discufilo@ucaldas.edu.co. In each article the authors must include their institutional affiliation as well as some basic professional and investigative information. Prospective authors should certify that they have not sent their proposal for publication to any other journal and that they will refrain from submitting it for consideration of another journal for as long as our evaluation process takes.

The bibliographical references should appear integrated in the text, in parenthesis, in the following way: (author's last name page number). The complete references should appear at the end of the text.

For the issue corresponding to the semester January-June, the journal receives potential articles until March the 31st. For the issue corresponding to the semester July-December, the journal receives potential articles until September the 30th. The contributions received after these dates will be considered for publication in the following semester. All of the articles are subjected to a double blind evaluation. The authors will be notified of the referees' decision within the two months following the reception of the proposals. Only articles that satisfactorily pass the evaluation process will be published.

w w w . 4 - 7 2 . c o m . c o



LA RED POSTAL DE COLOMBIA

› Línea de Atención al Cliente Nacional ‹
01 8000 11210

Revista Discusiones Filosóficas

FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

Suscriptores Nacionales por un año. (2) Ejemplares

Se debe consignar en Bancafé, cuenta de ahorros No. 255050114 código 00HD005
Promoción e indexación de publicaciones científicas.

Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10
A.A. 275 Manizales - Colombia
Tel: 8781500 ext. 11222
Fax: 8781500 ext. 11622
E-mail: revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year Volumen/Volume Número/Number Fecha / Date



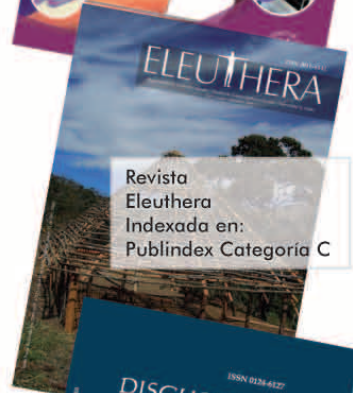
Revista
Agronomía



Revista
Biosalud
Indexada en:
Publindex Categoría B
Lilacs



Revista
Cultura y Droga



Revista
Eleuthera
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista
Luna Azul (On Line)
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>
Indexada en:
Publindex Categoría B
Index Copernicus, DOAJ



Revista
Discusiones Filosóficas
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Philosopher's Index
SciELO

Ventas, suscripciones y canjes
Vicerrectoría de Investigaciones y
Postgrados
Universidad de Caldas
Sede Central
Calle 65 No. 26 - 10
A.A. 275
Teléfonos: (+6) 8781500
ext. 11222
e-mail:
revistascientificas@ucaldas.edu.co
Manizales - Colombia

Revistas





Revista Boletín Científico Museo de Historia Natural
Indexada en:
Publindex Categoría A2
SciELO



Revista Colombiana de las Artes Escénicas



Revista Veterinaria y Zootecnia
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Hacia la Promoción de la Salud
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Lilacs
SciELO



Revista Jurídicas
Indexada en:
Publindex Categoría C
DialNet



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Vector
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista de Antropología y Sociología (Virajes)
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Universidad de Caldas



Revista Kepes
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana de Estudios de Familia

Científicas



ph

**Esta Revista se terminó de imprimir
en julio de 2011 en los talleres de
Capital Graphic
Manizales - Colombia**