

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico

Dr. Miguel A. Muñoz

Rectora del Recinto de Río Piedras

Dra. Ana R. Guadalupe

Decano de la Facultad de Humanidades

Dr. Luis A. Ortiz López

Director Invitado

Miguel A. Badía Cabrera

Junta Editora

Pierre Baumann

Étienne Helmer

Anayra O. Santory Jorge

José R. Silva de Choudens

Miembros Consultivos

Carla Cordua

Roberto Torretti



diálogos

**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

Año XLIV

Número 93

julio, 2012

COPYRIGHT 2012
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

Semblanza de Álvaro López Fernández 9

CARLOS ROJAS OSORIO

Álvaro López Fernández: Sobre la razón práctica 13

PIERRE BAUMANN

Troubles with Direct Reference 33

CARLA CORDUA

Analogía como instrumento de investigación 53

ELISEO CRUZ VERGARA

Kant y Hegel sobre el saber de la filosofía frente a
la explicación científica tradicional 69

LIVIA GUIMARAES

Nature and Artifice in Hume's Moral Philosophy 91

ÉTIENNE HELMER

Platón, filósofo de la *mètis* 109

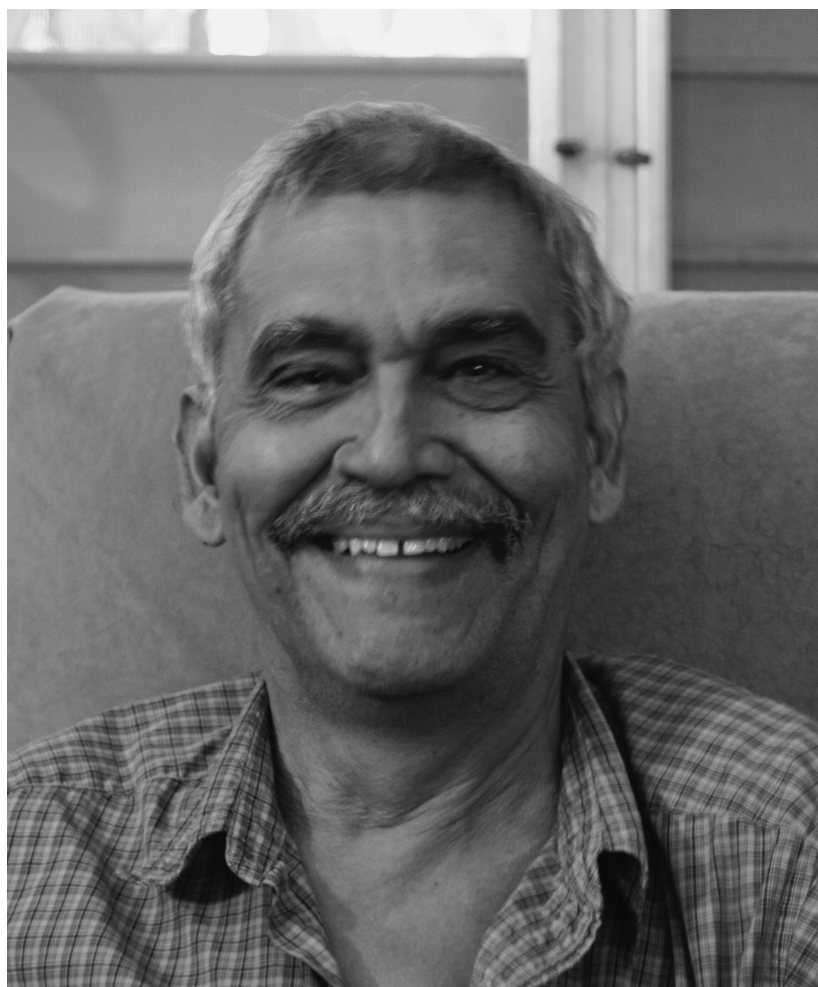
CLAUDIA JÁUREGUI

Idealismo trascendental y condiciones de posibilidad de la experiencia:
Algunas objeciones a la interpretación de Kenneth Westphal
al concepto kantiano de “afinidad” 119

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ

Berkeley y su inmaterialismo ontológico: Elementos básicos 141

SEBASTIAN LUFT	
Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory	167
ROBERTO TORRETTI	
El transformismo de Lamarck y sus adversarios	189
STANLEY TWEYMAN	
Concerning That Reason in Hume’s Philosophy that is neither Deductive nor Inductive	245
MIGUEL A. BADÍA CABRERA	
Robert Wallace y David Hume: La “religión verdadera”, ¿adversaria o promotora de la ignorancia y la opresión?	263
OMAR HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ – JORGE M. LÓPEZ FERNÁNDEZ	
La concordancia semiótica como criterio para la interpretación de la historia de la matemática: Algunos ejemplos	301
Resúmenes sometidos de los trabajos publicados (Submitted abstracts)	315
Algunos hitos de la obra de Álvaro López Fernández	323



ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ

SEMBLANZA DE ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

El presente número extraordinario de *Diálogos* lo dedicamos con profundo afecto a la memoria de Álvaro López Fernández, quien por más de una década dirigió esta revista, con un ahínco, entusiasmo y juicio certero que fueron eminentemente responsables de que ésta siguiera siendo una publicación respetada por la comunidad filosófica internacional, especialmente hispano-parlante. Su muerte en el verano del 2010 le presentó al Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico el reto ciertamente formidable de mantener la calidad y el prestigio de *Diálogos* a un nivel comparable al alcanzado por Álvaro. Asimismo, ella nos ha hecho más patente el deber irrenunciable de laborar, con su ingente ejemplo en mente, porque la filosofía rigurosa y libre, amplia y diversa, pertinente y fundamental, no pierda el idóneo instrumento de difusión – y acaso insustituible para los que hacemos filosofía en Puerto Rico e Iberoamérica – que ha sido *Diálogos* desde su fundación en el 1964. Las páginas de este número, en que filósofos y filósofas de las Américas y Europa nos regalan reflexiones emblemáticas de ese tipo de filosofar, están dedicadas a celebrar la vida, la obra y el legado de Álvaro López Fernández, quien seguirá brillando como una estrella de primera magnitud en el firmamento espiritual de quienes tuvieron la fortuna de conocer su persona o tener acceso a su pensamiento.

Además de su labor como Director de *Diálogos*, Álvaro López Fernández fue profesor destacado de los Departamentos de Humanidades y de Filosofía de nuestra universidad, y Director de este último del 1994 al 1996. En los primeros albores de sus estudios universitarios, se sintió atraído por la filosofía crítica de Immanuel Kant, en especial por sus temas más fundamentales y de mayor controversia entre los estudiosos del pensador alemán. A fin de comprender este filosofar de forma sistemática, en sus detalles y sus innumerables ramificaciones temáticas, lo estudió en centros de rigor como la *Ruprecht-Karl Universität Heidelberg* y *Johannes Gutenberg Universität zu Mainz*, de la República Federal de Alemania. En

esta última universidad se doctoró con la tesis: *Die Form der Anschauung und die transzendente Apperzeption: eine Untersuchung der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Testimonios irrefutables de que Álvaro López Fernández se convirtió en uno de los estudiosos iberoamericanos de Kant de gran relieve son la publicación de ensayos enjundiosos en revistas tales como *Diálogos*, la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *Manuscrito*, *Thémata* y *Kant-Studien*, y de un libro, publicado en el 1998, en torno al corazón mismo de la *Crítica de la Razón Pura*, simplemente enorme por su originalidad, profundidad y amplitud: *Conciencia y juicio en Kant: Acerca de la estructura y las diversas formas judicativas de la conciencia prototeórica y teórica en Kant, y el problema de la legitimación del conocimiento sintético a priori en la Crítica de la razón pura*. Por otra parte, durante la primera década de este siglo, también tuvo la oportunidad de difundir su particular visión hermenéutica de la obra de Kant en congresos internacionales en España, Chile y Brasil.

Creo no ser la persona más adecuada para aquilatar en todas sus dimensiones la grandeza de la contribución de Álvaro a la dilucidación de las incógnitas que suscita la lectura y el estudio de la filosofía de Kant. Por eso habré de dedicar este breve espacio a apuntar aquellas facetas de la personalidad de Álvaro, de su carácter e intelecto, cuyo conocimiento extraigo de vivencias que han quedado grabadas desde hace mucho tiempo en mi alma, y que creo también le dan su impronta singular no solo a los frutos de su investigación filosófica, sino también a su tareas como apreciado e influyente profesor de filosofía en la Universidad de Puerto Rico.

El aflorar temprano de la reflexión consecuente y competente en torno a los problemas y enigmas filosóficos es un fenómeno relativamente raro, mucho más común en la música, las artes e incluso la matemática. Debe de haber muchos otros ejemplos, pero en lo que se refiere las grandes figuras, sólo puedo señalar, sin temor a equivocarme, a David Hume como ejemplo de genuina precocidad filosófica. En lo que toca a mi vida personal, fue Álvaro López Fernández en quien primero pude vislumbrar el destello inconfundible de la flama inextinguible del interrogar filosófico, y acaso por eso fue que instintivamente busqué su amistad, ya que produjo en mí el efecto estremecedor análogo al que se dice que Sócrates producía en los jóvenes interlocutores que establecían un diálogo mayéutico con él.

A Álvaro lo comencé a querer desde el primer día en que lo conocí al entrar al segundo año en la Escuela Superior Central, en Santurce, Puerto Rico, cuando ninguno de los dos todavía había cumplido los quince años. Siento que una parte de lo mejor que puede haber en mí germinó porque Álvaro lo sembró con la proximidad de su inteligencia lúcida, cuidadosa y curiosa, así como con su ejem-

plo de hombre bueno y generoso. Es probable que si no le hubiera conocido en ese período crítico de formación espiritual, mi vida habría seguido un derrotero diferente. Esas primeras, animadas y casi interminables conversaciones sobre temas que hasta ese momento ni tan siquiera sabía que existían, tuvieron en mi alma el efecto de transmitirme el entusiasmo por la filosofía verdadera.

Al concluir la escuela secundaria, compuse una pequeña semblanza de Álvaro para el anuario *El Caribe*, dedicado a nuestra clase graduanda, en cuya edición trabajamos ambos junto a María Margarita Roche, quien se habría de convertir en su fiel y amada compañera de toda una vida, y por quien él ya se sentía atraído, en sus propias palabras, por “la bondad y la dulzura de su enigmática personalidad”. Incluso en este juvenil esbozo se transparentan notas permanentes de su ser: la conjugación de una tierna y abundante humanidad con el ansia apasionada de buscar la verdad y la firme determinación de defender lo justo:

Álvaro es el fiel defensor de unos ideales sinceros, justos, motivados por un amor sublime a éste, nuestro pequeño terruño. Sus dos tonalidades de voz nos dejan entrever algunos rasgos de su yo propio y único. Una es dulce y aguda a la vez, en su caudal sonoro. La otra, potente y determinada; la voz que protesta contra un mundo adulterado por falsos valores, por la pérdida de ese sentir verdaderamente humano que sale de bien adentro de nosotros. Es el filósofo en ciernes, la transfiguración quijotesca de unos ideales.

No es de extrañar entonces que Álvaro López Fernández gravitara con entusiasmo consecuente al estudiar la filosofía de Kant, a tratar de esclarecer algunos de los enigmas que estremecen a las facultades cognitivas constitutivas de nuestra humanidad – curiosa, aunque siempre falible y finita – con dudas recalcitrantes en su afán por alcanzar verdades universales y necesarias sobre lo real; a considerar sosegadamente las ambigüedades y complicaciones inevitables con las que tiene que vérselas nuestra determinación de hacer el bien; y finalmente al sobrio análisis especulativo del descubrimiento sensible de esa “dulce” belleza, que es tan conspicua en los mundos en los que nos encontramos inmersos – en el cielo estrellado y las acciones hechas con buena voluntad, tan caros a Kant – y en aquellos otros universos que aunque son creaciones de nuestra imaginación, como la poesía, también nos revelan, de forma inconfundible aunque indefinible, verdades sobre nuestro ser y el ser de todo lo demás.

La investigación de los interrogantes que desatan la búsqueda racional de saber verdadero, de las condiciones que hacen a ésta posible y los límites infranqueables que confronta, han ocupado la mayor parte de la obra publicada de Álvaro López Fernández, y de la cual hemos dado solo varios ejemplos. En lo que se refiere a la reflexión sobre los problemas de la filosofía práctica de Kant, ésta

ha quedado plasmada en algunos de sus más agudos ensayos de la primera década del siglo XXI, en particular: “La mentira por amor a la humanidad y la buena voluntad en Kant” [*Diálogos*, 81 (2003): 309- 339] y “Libertad y determinismo en Kant: Un análisis de la Tercera Antinomia en la *Crítica de la Razón Pura*” [*Diálogos*, 88 (2006): 171-210].

Lo que no saben muchos es que la pasión por la literatura fue coetánea y tan temprana en Álvaro como el amor por la filosofía – ya en las páginas de ese anuario escolar al que me he referido había dos cuentos de su autoría. Y aunque no persiguió la literatura con la misma constancia con que practicó la filosofía, sí produjo obras de innegable calidad literaria. A título de mero ejemplo, cabe apuntar al hecho de que en dos años consecutivos (1970 y 1971) fue merecedor del Primer Premio de Poesía en el Concurso Literario auspiciado por el Ateneo Puertorriqueño. Es significativo que la intersección temática de ambos intereses vitales se viera en cierto modo cumplida en su último ensayo publicado en esta revista, “Hipotiposis y metáfora en Kant” [*Diálogos* 90, (2007): 197-210]. Digo sólo en cierto modo, ya que hay mucho material sobre este tema, fruto de una investigación sabática, que aún está inédito.

Pero más allá de estos logros académicos, filosóficos y literarios, junto a otros que no ha sido dable mencionar, están las múltiples virtudes que adornaron la persona que fue Álvaro en todos los ámbitos que su vida recorrió: Hombre de bien, exento de cinismo, envidia, vanidad o santurronería; capaz de diferir sin ofender; presto a emitir juicios razonados y ecuánimes que pudieran explicar y avalar sus decisiones y acciones; acostumbrado a seguir el sendero recto, incluso cuando lo menos doloroso y trabajoso para él mismo habría sido sacrificar lo que ante sus ojos era lo correcto en aras de lo meramente conveniente. Y también supo ser amigo afectuoso, sincero y solidario de colaboradores de trabajo, de colegas y discípulos dentro de la universidad, así como de incontables particulares fuera de ella. Todos ellos estuvieron siempre convencidos de que su sonrisa amplia y el humor espontáneo con que salpicaba la charla cotidiana, e incluso la exposición de los argumentos más abstrusos, eran signos visibles inequívocos de la sabiduría llana de su inteligencia y la honestidad sin pliegues de su carácter.

Tal es, a grandes trazos, la imagen que conservo de Álvaro López Fernández, el querido compañero que sigue vivo dentro de mí y de quienes pudieron caminar un trecho junto a él, y a quien le dedicamos, con cariño, admiración y gratitud sin límites, este número extraordinario de *Diálogos*.

ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ: SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA

CARLOS ROJAS OSORIO

*La filosofía práctica es la regla del comportamiento en lo que atañe al libre albedrío. Immanuel Kant*¹

Los estudios filosóficos del finado Álvaro López Fernández se enfocaron casi por completo en la filosofía de Manuel Kant, como lo muestran sus numerosos artículos y su obra *Conciencia y juicio en Kant* (1998), libro que reseñé en *Pensamiento Filosófico Puertorriqueño* (2003). En el presente artículo me propongo indagar en los varios estudios realizados por López Fernández con relación a la temática kantiana de la razón práctica. Entre estos temas figuran la justificación trascendental del discurso moral, el determinismo y la libertad, la buena voluntad y la mentira.

Los estudios filosóficos del finado Álvaro López Fernández se enfocaron casi por completo en la filosofía de Manuel Kant, como lo muestran sus numerosos artículos y su obra *Conciencia y juicio en Kant* (1998), libro que reseñé en *Pensamiento Filosófico Puertorriqueño* (2003). En el presente artículo me propongo indagar en los varios estudios realizados por López Fernández con relación a la temática kantiana de la razón práctica. Entre estos temas figuran la justificación trascendental del discurso moral, el determinismo y la libertad, la buena voluntad y la mentira.

I. Discurso moral y justificación en la razón práctica

“Discurso moral y justificación trascendental en Kant” es el primer tema que abordaremos. Lo primero que le interesa a Álvaro López son las semejanzas y

¹ I. Kant, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, p. 37.

diferencias de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* y en la deducción trascendental práctica. Kant mismo no se ocupó de modo explícito de dicho tema, razón por la cual lo que encontramos en sus escritos es más bien impreciso. López Fernández se interesa en el tema de las formas discursivas que Kant desarrolló en torno a la razón práctica. El término “discurso” lo utiliza en la acepción aristotélica que implica que “todo discurso es significativo, si bien no es siempre enunciativo, salvo aquel en el que se da la verdad o la falsedad” (López 2006a: 158). En el discurso moral entran juicios morales e imperativos; pero solo los primeros son enunciativos. Es de notar que López Fernández, al estudiar la filosofía de Kant, introduce enfoques lingüísticos o de la filosofía del lenguaje del siglo XX, como cuando utiliza la terminología de John Austin, lo que se puede apreciar ampliamente en *Conciencia y juicio en Kant* y en el artículo que ahora comentamos. Juicios morales e imperativos son realizaciones lingüísticas propias del discurso moral. Cuando Kant se ocupa de la justificación trascendental del discurso moral de lo que se trata es de la justificación de las formas significativas o realizaciones lingüísticas del discurso moral.

Por deducción trascendental teórica entiende Kant la forma de explicar cómo los conceptos *a priori* se refieren a objetos. La deducción se refiere a conceptos que Kant denomina categorías, y no a juicios ni a imperativos. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere también a categorías y en forma explícita nos habla de las categorías de la libertad. Es por ello que cabe preguntarse si dichas categorías son objeto de una deducción y el tipo de la misma. Asoma aquí una diferencia importante: las categorías de la razón teórica implican un valor cognoscitivo que se relaciona con objetos que nos son dados empíricamente, pero esta condición empírica no existe, para Kant, en el caso de las categorías de la razón práctica. En efecto, los objetos de la razón práctica son construidos por la propia razón. Ahora bien, aunque los objetos de la razón práctica no nos son dados empíricamente, sin embargo, Kant sí les reconoce valor cognoscitivo. Y es por ello que puede legítimamente plantearse la cuestión de la deducción trascendental tanto para la razón pura como para la razón práctica. En el conocimiento teórico la razón determina *a priori* al objeto; el conocimiento práctico convierte al objeto en realidad. Se trata, pues, de dos maneras diferentes de proceder la deducción trascendental para asegurar la realidad objetiva del concepto. El aseguramiento de la realidad objetiva del concepto implica que ha de darse un enlace que permita referirse de algún modo a la experiencia posible. La cuestión es si existe algo análogo también para la deducción trascendental en el caso de los objetos de la razón práctica. Asimismo, cabe preguntarse si la deducción trascendental de la razón práctica conserva el significado primordial que tenía en la crítica de la razón teórica. Kant mismo aclara que en este segundo caso, no puede uno esperar que las cosas vayan tan

bien como en el caso del entendimiento teórico. La razón pura teórica requiere de una síntesis de lo múltiple que nos es dado en la intuición, pero esta multiplicidad no es requerida para la razón práctica, aunque, como observa López Fernández, Kant habla de lo múltiple de los *apetitos*, “destacando la necesidad de someterlos a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral” (165). De todos modos el énfasis de Kant es que hay objetos propios de la ley moral, que no son dados externamente sino que ella misma se da, como afirma López, que ella misma *construye*. La razón práctica no está sometida a la intuición sensible; no intuye sino que piensa; no requiere intuición sino conceptos.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant pasa de la exposición de los principios de la razón pura práctica a la deducción de los mismos, siguiendo un orden inverso, pero más natural, que el que había seguido en la primera crítica. Asimismo, considera Álvaro López que es más natural la presentación primero de la tabla de las categorías y luego su deducción, cosa que no hace Kant en la primera crítica. De todos modos, advierte nuestro autor que Kant no es claro en cuál sería el objeto de una deducción trascendental en la esfera de la moral. “La pobreza conceptual del tratamiento que hace Kant de la tabla de las categorías de la libertad contrasta marcadamente con su tratamiento de las categorías de la metafísica de experiencia en la *Analítica trascendental*” (168). Ahora bien, López considera que, si bien Kant no es claro en la deducción de las categorías de la razón práctica, es posible sostener que la deducción tenga por objeto “la justificación cognoscitiva del imperativo categórico, en tanto el principio fundamental de la moralidad o de los así llamados juicios sintéticos prácticos *a priori*” (168). El tema principal, de acuerdo a López, de la deducción trascendental práctica es la vinculación entre las categorías de la libertad o los conceptos puros prácticos y la posibilidad de la *construcción a priori* de un modo de determinar la voluntad. “Mediante el imperativo categórico se pretende determinar universalmente la voluntad, a saber, todas las voluntades de seres racionales a través de la determinación racional de mi propia voluntad. Sostengo que en el caso de las categorías de la libertad dicha referencia no puede cumplirse por medio de una síntesis trascendental” (170). Queda, pues, abierta la pregunta de cómo se cumple la referencia al objeto en las categorías de la razón práctica. López sostiene que cierto tipo de *posibilidad* sería la que puede garantizar la realidad objetiva de las categorías de la libertad. Kant reconoce una objetividad en los juicios de la estética que, sin embargo, no dependen de objetos empíricamente dados.

La condición de posibilidad de la justificación del discurso moral radica, en la propuesta de Álvaro López, en el imperativo categórico. “Sostengo, que el imperativo categórico es el principio mismo de la *construcción* de los juicios morales. A partir del mismo se construyen juicios sintéticos prácticos *a priori*. El estatus dis-

cursivo del imperativo categórico consiste en ser expresión de una *regla* de determinación *a priori* de la voluntad, como determinación que tiene que poder ser requerida por una voluntad racional general” (172). Los juicios contruidos a partir del principio del imperativo categórico constituyen un conocimiento que, aunque no tiene una base empírica, tienen validez para todo ser racional. Agrega López: “Sostengo que el objeto de predicación de los juicios sintéticos prácticos *a priori* es el bien relativamente a un sujeto cuya voluntad está determinada por el imperativo categórico” (172).

El imperativo categórico puede darse en dos formas diferentes, un imperativo moral específico, como “No hagas promesas falsas”, y un imperativo que toma la forma de una regla general. Este último es la regla fundamental de la moralidad: *actúa de modo que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal*. Ambos imperativos son categóricos, pero el uno es específico y el otro es la regla fundamental y general de la moralidad. Kant establece cierta analogía entre la regla general del imperativo y las leyes de la naturaleza, pues las máximas de la voluntad deberían poder ser consideradas leyes naturales universales.

Kant entiende la ley moral en el sentido de un imperativo, pero dicho imperativo tiene expresiones equivalentes en forma de juicios como “es bueno cumplir siempre con lo prometido”. López reconoce como una característica de los juicios prácticos de la moralidad que sean sintéticos. El concepto del bien, como el del ser, no es un predicado real. Los juicios sobre lo bueno o lo malo no son analíticos porque el significado del predicado no está contenido en el del sujeto. Todavía queda por determinar, si dichos juicios prácticos son sintéticos *a priori* o sintéticos *a posteriori*. Los juicios sintéticos prácticos *a posteriori* son los que determinan el bien como lo placentero o lo agradable. Es necesario considerar si en la moral hay juicios que impliquen un enlace universal y necesario. La idea del bien se deriva de la razón. “El bien se refiere a la voluntad en tanto ésta se deja determinar por una ley de la razón que recién le da su objeto” (176). Los conceptos del bien y el mal no son el fundamento de la ley moral, más bien dichos conceptos se determinan a partir de dicha ley. Dado que es la ley moral la que determina lo bueno y lo malo, entonces son posibles leyes morales *a priori*.

Para Álvaro López los juicios prácticos de la moral son juicios sintéticos pero también existenciales. De acuerdo a Kant los juicios existenciales son siempre sintéticos. El concepto de ser no es un predicado real, sino que es posición. López extiende esta tesis de Kant sobre el ser al concepto del bien. “Al poner el ser pongo como algo efectivo algo posible. Al poner el bien pongo *como debiendo ser efectivo algo posible*. Ciertamente puedo predicar el bien no solo de lo posible sino también de lo efectivo. Ahora bien, en tal caso lo reconozco, a la vez, como *siendo* y como *debiendo* ser efectivo, o como el modo excelente de ser efecto de algo posible o

real” (176). De acuerdo a Kant lo real no contiene más determinaciones que lo posible. López extiende esta consideración a los juicios prácticos de la moralidad. La ley de la voluntad en cuanto imperativo categórico la determina efectivamente, pero no de modo necesario, sino libremente. La voluntad se determina libremente dando lugar a iniciativas morales, pero sin que se garantice necesariamente su realización.

Álvaro López insiste en la tesis según la cual los juicios prácticos de la moral precisamente en cuanto implican conocimiento pueden ser verdaderos o falsos. “Todo imperativo moral que resulte de la determinación pura de la voluntad mediante el imperativo categórico es expresable en juicios verdaderos que predicen el bien o el mal referidos a determinadas iniciativas prácticas” (180). Pero López toma en consideración la idea de que de la misma manera que la verdad y la falsedad de los juicios de la experiencia posible no son verdaderos sin restricciones, así también ocurriría con los juicios prácticos de la moral. La verdad y la falsedad en el ámbito del conocimiento teórico pertenecen al ámbito de la experiencia posible. La verdad y falsedad de los juicios prácticos de la moral pertenecen a la esfera de voluntad buena actualmente. Como advierte enfáticamente Kant, lo único bueno sin restricción es la buena voluntad.

La deducción trascendental en el caso de la razón práctica se hace a partir de la regla del imperativo categórico y de las categorías de la libertad. La posición de López es que hay un intento de justificar trascendentalmente el imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No es la fundamentación de un juicio, sino de la regla fundamental del imperativo categórico. El entendimiento procede, según Kant, de acuerdo a reglas. Por ello, piensa López que puede considerarse que hay una deducción trascendental también en el caso del imperativo categórico que es una regla. “Los imperativos son reglas y los imperativos morales reglas de conducta” (183). El imperativo categórico es una regla que condiciona los posibles juicios sintéticos *a priori* de la razón práctica. El imperativo categórico es el hecho de la razón práctica y es el hecho fundamental de la moralidad. En cambio, no hay una deducción trascendental de las categorías de la libertad análoga a la derivación de las categorías del entendimiento a partir de la respectiva tabla de los juicios. De todos modos hay alguna importante relación entre el imperativo categórico y la libertad. Pues el imperativo categórico se puede considerar como un tipo de causalidad. La libertad considerada como causalidad libre, como poder de iniciar por sí mismo series causales. “Puede decirse que el imperativo categórico representa algo así como la regla fundamental de una causalidad pura, y que las categorías de la libertad representan las distintas especies posibles de la misma (...) El imperativo categórico posibilitaría los juicios sintéticos prácticos *a priori* en general, y las categorías de la libertad posibilitarían la determinación

de los mismos en su especificidad” (188). Esto a pesar de que la tabla de las categorías de la libertad no corresponde perfectamente con formas judicativas. Son las categorías de modalidad las que permiten el tránsito desde los principios prácticos en general a los de la moralidad, aunque en la modalidad de lo *problemático*. “Las categorías de la libertad tienen que ver con el orden de la determinación de la voluntad conforme a la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad” (189). Las categorías de la libertad constituyen las formas en que se precisan y se ubican las acciones determinadas desde el imperativo categórico. “Así como la intuición sin concepto es ciega, algo análogo ocurre con el imperativo categórico cuando forma leyes morales sin el concurso de las categorías de la libertad” (192). El imperativo categórico representa el momento constitutivo de los juicios prácticos sintéticos *a priori* y las categorías de la libertad representan el momento de reconocimiento. Por lo tanto, sí hay analogía entre la deducción trascendental en el conocimiento teórico y en el práctico. En el conocimiento teórico la intuición hace posible la dación del objeto y las categorías hacen posible las formas de reconocimiento de lo que pertenece *a priori* a los objetos dados empíricamente. En el imperativo moral se constituye el objeto moral y las categorías de la libertad hacen inteligible el proceso de constitución de dichos objetos. La revolución copernicana, de que habla Kant para caracterizar su filosofía, se torna más evidente en el caso de la razón práctica, pues ésta no obedece a ningún objeto dado sino que lo constituye como tal. “No se trata de representación, sino de voluntad y de ver hasta qué punto dicha voluntad puede ser el fundamento de la constitución de un objeto puro como ley universal, apodícticamente válida para toda la comunidad de los seres racionales” (194).

Kant enuncia tres fórmulas de la moralidad que considera equivalentes: la del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad y la del reino de los fines. Pero estas tres fórmulas en realidad no son equivalentes. De ahí infiere López que se pueden dar dos sentidos de la bondad cuando Kant habla de la voluntad, de la buena voluntad como lo irrestrictamente bueno. De ahí que el imperativo categórico pueda considerarse como la regla fundamental de determinación de la voluntad y de los juicios e imperativos morales, pero no sería la única posible vía de deducción.

En este artículo, Álvaro López nos habla de una ética de la realización que contrapone a la ética del discurso de Jürgen Habermas. Dos aspectos discute en forma breve: la posible verdad de los juicios derivados del imperativo categórico y la razón monológica kantiana *versus* la razón dialógica de la ética del discurso. En cuanto a lo primero escribe López Fernández: “Conviene distinguir, por una parte entre los actos de dar asentimiento a los imperativos morales y a los juicios morales que predicán el bien y el mal que son equivalentes a los mismos, y la constitu-

ción originaria, por otra parte, de tales imperativos y juicios mediante modos primigenios de determinación pura de la voluntad” (181). López nos dice que Habermas confunde los dos aspectos y reclama validez normativa análoga a la pretensión de verdad. “La tesis de que toda norma moral (imperativo o juicio), dentro de los límites indicados, conforme al imperativo categórico es verdadera (a menos que, en circunstancias extraordinarias no pueda ser objeto del querer de una efectiva buena voluntad), no decide nada acerca de la posibilidad de que lo por mí querido pueda llegar a ser efectivamente querido por todos los demás. O que los demás puedan hacer que el objeto de mi querer pueda llegar a ser por mí querido” (181).

El segundo aspecto que se discute con relación a la ética discursiva es la tesis de Habermas según la cual la ética kantiana es monológica. La argumentación monológica es la que ocurre en la mente individual en un determinado discurso. La ética discursiva de Habermas es la que se basa en la argumentación intersubjetiva. López responde que la forma originaria que constituye el fundamento de la moral no es ni la argumentación monológica ni el discurso intersubjetivo. “El alegato de Kant es que mi poder querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal es el fundamento racional originario de mi propio querer. Es dicha acción misma, y *no ningún debate ni argumentación monológico* lo que al comprometerme podría llegar a comprometer a todos los demás” (182). López se pregunta si la mencionada ética discursiva no sería superior a la ética realizativa de Kant. “Cabe contraponer a la ética discursiva una ética realizativa que funda la legitimidad moral de la acción y la verdad de los juicios presupuesta por los imperativos morales en la determinación pura de la voluntad en el imperativo categórico” (182). Ética realizativa significa que la razón práctica y la voluntad no se atienen a un objeto dado, sino que lo construye y quien obedece la ley moral realiza el objeto; le da realidad poniendo la acción buena en cuanto debiendo ser real algo posible. Es esa intención buena de la buena voluntad como legisladora universal lo que constituye el fundamento originario.

No debe perderse de vista, sin embargo, que en el panorama de la ética contemporánea el reclamo de racionalidad para la ética proviene en general de Kant, incluso para la ética del discurso, aunque difieran en lo ya mencionado. Habermas y otros, como Karl O. Apel, enfatizan la forma procedimental, el proceso de argumentación mediante el cual se participa en el discurso ético. Kant enfatiza en el querer que consiente y acepta obrar según la universalidad de la ley. Ambas formas discursivas de la ética siguen un patrón de racionalidad y hasta reconocen una verdad práctica. “Habermas se vuelve contra Kant para recordar que no hay más ‘razón’ que la posible a partir de la (pese a todo) existente, al tiempo que frente a Hegel da a la teoría de la razón práctica la forma kantiana de una reconstrucción

de las condiciones y presupuestos universales de la acción comunicativa y de su forma de ‘reflexión’, el discurso” (Jiménez Redondo 1991: 34).

En cambio, otras éticas contemporáneas se inspiran más bien en posiciones solo emotivas al decir que el juicio de valor es la expresión de un sentimiento, como afirma el positivista lógico inglés Jules Alfred Ayer. De modo que se trata de un tema complejo que aquí no podemos dirimir, pero lo que sí es importante destacar es la racionalidad que ambos, Habermas y Kant, desarrollan en sus respectivos discursos éticos, a pesar de sus diferencias.

II. Determinismo y libertad

“Libertad y determinismo en Kant. Un análisis de la tercera antinomia en la *Crítica de la razón pura*” (*Dialogos*, § 88, 2006) es el segundo tema que analizaremos. La filosofía y las ciencias modernas desarrollaron un pensamiento estrictamente determinista basado en la idea de las leyes de la naturaleza. Este determinismo nomológico generalizado planteó un grave problema para el posible reconocimiento de la libertad humana. Kant tomó muy en serio tanto el determinismo de la ciencia moderna como la idea según la cual sin libertad no hay moralidad. Este difícil problema es el que analiza López Fernández en este artículo. Su análisis toma las tesis kantianas en ambas críticas. Pero Kant parecería tener tesis opuestas, pues, como hace ver López, la libertad puede ser un supuesto, como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o un hecho (*Factum*) de la razón en la *Crítica de la razón práctica*. Asimismo, Kant afirma tanto la imposibilidad de demostrar la libertad como la necesidad de suponerla como fuente de las acciones de la voluntad. La necesidad natural y la libertad no serían contradictorias entre sí. Por esto Kant se propone conciliar el determinismo natural y la posibilidad de la libertad. Para que esto sea posible, Kant asigna el determinismo al mundo sensible y la libertad al mundo inteligible, siendo el sujeto, el ser humano, ciudadano de ambos mundos.

Lo primero que analiza Álvaro López es la tercera antinomia de la razón, en la *Crítica de la razón pura*, que plantea el problema de si la causalidad de las leyes de la naturaleza excluiría la posibilidad de la libertad o no. En la tesis se afirma que la idea según la cual la causalidad de las leyes de la naturaleza no es la única que puede explicar los fenómenos y cabe la posibilidad de una causalidad diferente, no determinista, que sería la causalidad por la libertad. La causalidad por la libertad se plantea como espontaneidad causal, o sea, como la facultad de iniciar por sí misma una serie causal. Para demostrar esta tesis, Kant recurre al argumento según el cual si suponemos que cada fenómeno depende de un estado previo, esto nos llevaría a la conclusión de que sería imposible un primer comienzo de la serie causal.

“De lo anterior se sigue que la proposición que sostiene que toda causalidad solo es posible según las leyes de la naturaleza, tiene, por lo que respecta a su universalidad ilimitada, un carácter contradictorio” (López 2006b: 175).

En la antítesis, en cambio, se afirma que no existe la libertad y que todos los fenómenos que ocurren en el mundo se producen conforme a leyes naturales. En este caso Kant recurre a la idea de una libertad trascendental entendida como la facultad de iniciar series causales. “Tal conexión causal de estados sucesivos a partir de algo libremente causado constituiría un puro producto mental que no se encontraría en experiencia alguna y que imposibilitaría toda unidad de la experiencia” (175). Esta idea abre la posibilidad de liberarnos de la sujeción a las leyes pero al precio de perder el hilo conductor de la experiencia, es decir, la causalidad por leyes. Lo que la antítesis de la tercera antinomia plantea, pues, es que en toda la naturaleza se siguen leyes mientras que la libertad implicaría la ausencia de leyes. Aceptar que existe la libertad es admitir un reino en el que domina la ausencia de legalidad.

En las observaciones a la tercera antinomia, Kant nos dice que el problema para la razón teórica sería considerar la hipótesis de si se puede admitir una facultad capaz de iniciar por sí misma series causales. No se trataría en este caso de admitir que la facultad de iniciar series causales implique la totalidad de las series causales de todas las cosas. López Fernández advierte que caben dos posibilidades de entender la idea de una facultad capaz de iniciar por sí misma fenómenos sucesivos conforme a leyes naturales. “Puede sostenerse que su introducción es lo único que puede salvar la contradicción de una causalidad ilimitada, pero también que su introducción puede conducir a la admisión de la posibilidad de que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo” (177). Esto último es lo que sostiene Kant. Cuando tomo una decisión seguida del acto que la realiza, inicio por mí mismo una serie causal sin necesidad de un estado previo. Admitir una facultad trascendental capaz de causalidad libre implica, para Kant, ubicarla fuera del orden del mundo. Pues no podemos admitir una libertad que esté interfiriendo en el curso de los fenómenos del mundo, pues con esto caeríamos en una confusión y en una falta de coherencia. Los fenómenos del mundo se rigen por leyes naturales; de haber una causalidad libre, ésta sería una facultad trascendental no inserta en los fenómenos cismundanos.

López Fernández analiza también la idea kantiana de la libertad en sentido práctico. La libertad en sentido práctico significa la independencia de la voluntad con respecto a la imposición de los impulsos sensibles. Los impulsos sensibles se imponen en la conducta animal. En cuanto a la voluntad humana “la sensibilidad no determina la acción humana de modo necesario sino que el ser humano puede determinarse espontáneamente a sí mismo, libremente en sentido práctico, esto

es, como hemos visto, con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos” (180). Ahora bien, Kant agrega que sin la libertad trascendental tampoco puede haber libertad en el sentido práctico. La libertad en sentido práctico implica el poder de actuar con independencia del influjo de los impulsos sensibles; pero Kant se pregunta si un mismo acontecimiento puede producirse siguiendo ambos puntos de vista, el de la libertad y el de la naturaleza. “Es la viabilidad de una distinción entre fenómeno y cosa en sí lo que deja, según Kant, abierta la posibilidad de que uno y el mismo acontecimiento pueda cumplirse simultáneamente tanto conforme a leyes de la naturaleza como conforme a leyes de la libertad: la naturaleza sería la causa completa y suficiente de todo acontecimiento” (181). Los fenómenos del mundo conectados según leyes naturales tendrían un fundamento no fenoménico, es decir, inteligible. Se trataría de una causa inteligible cuyos efectos fenoménicos se rigen por leyes naturales. En ningún momento Kant renuncia a la ley de causalidad ni a la completa interdependencia de los fenómenos del mundo. Si nos atenemos únicamente a la realidad de los fenómenos, no puede admitirse la libertad. El filósofo español Juan Arana (2005) opina que Kant interpretó el determinismo legal de la ciencia moderna en un sentido demasiado estricto, mientras que otros filósofos de la misma época y conocedores de la ciencia moderna no interpretaron dicho determinismo en forma tan rígida. A esta observación cabe agregar que la ciencia posterior a Kant instauró leyes probabilistas, es decir, no estrictamente universales, y, sobre todo, que la ciencia contemporánea admite un principio de indeterminación para entidades microfísicas. El determinismo de la ciencia actual es un determinismo legal pero probabilista.

Kant concluye que la tercera antinomia descansa en una ilusión y que, en consecuencia, naturaleza y libertad no son incompatibles. El ser humano no agota su realidad en ser un sujeto empírico sometido a las leyes de los fenómenos, sino que es también un ser inteligible que pertenece a la razón. En cuanto fenómenos, todas las acciones del ser humano están determinadas, pueden conocerse e incluso predecirse con certeza². “Kant arguye que la causalidad de la razón no constituye un mero factor que concurre con otros, sino que debe ser tomada como una causa completa en sí misma” (185). La razón obra con entera libertad y en este mun-

² La predicción es un componente importante del determinismo legal moderno. La formulación más clara de dicho determinismo se encuentra en el astrónomo Pierre-Simon de Laplace: “Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos”. (Laplace 1995: 24)

do inteligible no podemos hablar de un antes y un después, sino que cada efecto procede inmediatamente de la razón inteligible. No hay en la serie de las causas de la razón libre factores que antecedan en el tiempo y la determinen a actuar. “Según Kant, la razón es la condición permanente de todos los actos voluntarios del ser humano” (185). La razón es intemporal, es la condición incondicionada de todos los actos voluntarios. El principio de causalidad se aplica universalmente a todos los fenómenos, pero no se aplica a la cosa en sí. Si la razón teórica demostrase que no es posible la libertad, entonces habría que abandonar la moralidad y explicarla mecánicamente como un fenómeno de la naturaleza.

La moralidad presupone la libertad, aunque ésta no pudiera probarse como una cualidad de la naturaleza humana. Aunque la libertad en sentido trascendental es el fundamento de la libertad en sentido práctico, la moralidad solo requiere el supuesto de la libertad en este segundo sentido. “Mediante la idea de la libertad suponemos la ley moral, es decir, el principio de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar su realidad y necesidad objetiva” (190). La razón teórica solo puede *pensar* la libertad, es solo la libertad en sentido práctico que puede confirmarse como un hecho de la razón. La autonomía como principio de moralidad consiste en que la razón puede determinar la voluntad a la acción; y este es el hecho de la razón. La autonomía va unida a la conciencia de la libertad. La ley moral es un hecho de la razón que no puede explicarse mediante la causalidad de los fenómenos. La razón pura es al mismo tiempo razón práctica, y no admite determinación fenoménica. Lo que hace que la razón sea también razón práctica es el interés, el interés moral.

De los varios significados del concepto de libertad en Kant, Álvaro López se concentra en dos: la libertad en sentido trascendental y la libertad en sentido práctico. Hay una diferencia importante entre ambos conceptos. La libertad trascendental queda fuera del mundo mientras que la libertad práctica es cismundana. El determinismo legal estricto rige todos los fenómenos del mundo, de modo que si existiese la libertad, entonces ésta quedaría fuera del mundo, y Kant la refiere al mundo inteligible de la cosa en sí. En cambio, la libertad en sentido práctico significa la independencia de la voluntad con respecto a la imposición de los impulsos sensibles. “La libertad como supuesto podría identificarse con la libertad trascendental y la libertad como hecho con la libertad práctica o psicológica. De este modo la libertad práctica y psicológica podría interpretarse como una libertad en el mundo en contraste con la trascendental como libertad fuera del mundo, y en tanto tal, como libertad meramente supuesta. Con ello se reconocerían dos tipos de libertad que pueden iniciar cambios en el mundo: una mundana y otra trascendente al mundo” (197). También afirma López Fernández que la libertad en sen-

tido trascendental puede considerarse el fundamento mientras que la libertad en sentido práctico sería la consecuencia de la voluntad libre.

López se pregunta si es posible sostener el determinismo legal y la posibilidad de la libertad en sentido práctico sin suponer un mundo trascendente de las cosas en sí. Kant sostiene que la libertad en sentido práctico puede demostrarse por la experiencia, pues es una causa que interviene en la (auto)determinación de las acciones de la voluntad. La libertad es la condición de las acciones voluntarias. La posibilidad de iniciar series causales por iniciativa propia la reconoce Kant para el reino de la razón práctica basada en el imperativo categórico. López afirma que, además, de las acciones basadas en el imperativo categórico puede reconocerse el poder de iniciar series causales sobre la base de los imperativos pragmáticos o técnicos. Kant denomina imperativos de habilidad a los que “tienen que ver con acciones que tienen como meta un propósito posible” (198). El imperativo pragmático es el que se relaciona con la consecución de nuestra felicidad. Estos imperativos pueden ser denominados imperativos técnicos, es decir, referidos al arte. Los imperativos basados en la libertad práctica y los imperativos pragmáticos o técnicos son todos ellos cismundanos y no son ajenos a la producción de efectos empíricos mediante la acción humana. La voluntad humana interviene no solo en el orbe moral, sino también en acciones técnicas que traen cambios intramundanos.

Álvaro López recurre a una tesis del filósofo estadounidense Donald Davidson según la cual no toda relación de causa/efecto queda subsumida bajo una ley determinada. En especial, Davidson afirma que la mente humana, aunque se rige por un orden causal, este orden causal no obedece a una legalidad determinada. La mente humana, afirma Davidson es anómala, no sigue leyes. Agreguemos que el psicólogo español José Luis Pinillos (1979) afirma que en la psicología humana no podemos encontrar leyes semejantes a las que encuentran las ciencias naturales en la Naturaleza. “Según Davidson es posible y típico conocer la relación causal singular sin conocer la ley o descripciones pertinentes” (205). A nuestro autor le interesa sacar consecuencias importantes para este estudio del determinismo y la libertad. Una primera consecuencia es que pueden darse relaciones causales de carácter nomológico y relaciones causales de carácter anómalo. Esta distinción es compatible con la tesis de Kant según la cual naturaleza y libertad se diferencian como legalidad y ausencia de legalidad. La conclusión de López es enfática: “El fundamento de la libertad puede serlo la anomalía, sin que para garantizarla tengamos que poner un pie en el vacío del mundo suprasensible de las cosas en sí trascendentes” (207). Podría objetarse, agrega López, que las causas anómalas, es decir no subsumibles bajo leyes, solo dependen de nuestro conocimiento actual, pero que en el fondo podrán estar también cubiertas por leyes que

aun no conocemos. El peso de la prueba estaría entonces en esta última posibilidad. Es decir, solo los que afirman que todas las relaciones causales pueden ser explicadas por leyes, tendrían que aportar la prueba a su favor.

En el caso de Kant ocurre lo siguiente: “Las leyes empíricas concretas de la naturaleza pueden admitir siempre, en principio, excepciones bien fundadas en el propio principio de causalidad. La excepción a la ley no vale como ley, si bien no es posible sin causa. Las causas que no valen como leyes y que pueden dar cuenta de la excepción a la ley tienen un carácter anómalo” (208) El determinismo legal es un supuesto como también lo es la idea de la libertad en sentido trascendental. Para Kant la libertad trascendental permanece siempre como un supuesto. “La libertad práctica constituye un hecho de la razón que funda la posibilidad misma de los imperativos de sagacidad y de la habilidad con base en un conjunto extraordinariamente rico de causas, pudiendo figurar entre ellas causas de evidente carácter anómalo. No hay razón para que no se deba aspirar igualmente a dar cuenta de la posibilidad de imperativos morales con base en causas anómalas, sin intentar fundamentar la posibilidad de las mismas en el carácter inteligible del sujeto del mundo. Parece haber un espacio para la libertad mucho más que acá que el más allá del puro rebasamiento y la suprasensibilidad del sujeto del mundo como cosa en sí” (210).

López Fernández se acoge a la idea de la libertad práctica en el sentido de una causalidad anómala o de causas singulares; alternativa que es compatible con la idea kantiana según la cual la naturaleza sigue un determinismo legal estricto y la libertad significaría una ausencia de legalidad. Esto le permite también al autor acogerse a una libertad cismundana con efectos empíricos y, al mismo tiempo, dejar de lado la libertad en el sentido trascendental puesto que ésta remite a un orden suprasensible o inteligible pero no mundano.

Cabe preguntarse, sin embargo, si las causas anómalas o singulares no están sometidas a un determinismo, justamente a un determinismo causal. La filosofía de la ciencia moderna adoptó el principio de legalidad como principio de inteligibilidad de la realidad. Ahora bien la legalidad no es idéntica a la causalidad, puesto que precisamente lo que trae de nuevo la ciencia moderna son leyes de la naturaleza que no son necesariamente leyes causales. Newton, por ejemplo, afirma que sabe la ley de la gravedad pero que no sabe la causa de la gravedad. La filosofía antigua y medieval se basaba más bien en el principio de causalidad. Para Aristóteles, todo, excepto la primera causa y la existencia misma de la materia obedece a una causa. Este es el determinismo causal dominante en la ciencia antigua y medieval. La teoría causal aristotélica admite tanto las causas generales como las causas singulares. Tendríamos así tres tipos de determinación:

1. Determinación causal anómala o por causas singulares.
2. Determinación causal nomológica: leyes causales.
3. Determinación nomológica pero no causal: leyes no causales

La pregunta sería si las causas singulares anómalas pueden ser libres o después de todo también se trataría de una forma de determinación de la conducta. Esta posibilidad no la plantea de modo explícito López Fernández, pues se mueve más en la tesis kantiana de la legalidad natural y de la ausencia de legalidad para la libertad. Esta perspectiva basada en la legalidad no cierra todavía el debate del determinismo porque es preciso resolver si la causalidad anómala es una determinación de la conducta o cabe la posibilidad de causas libres. Aunque López no trata la cuestión, hace una breve referencia a Aristóteles y a su idea de las varias posibilidades de originar acciones. “Según Aristóteles las causas posibles de las cosas son la naturaleza, la necesidad, el azar, y finalmente, la inteligencia y todo cuanto depende del hombre. *Ética Nic.* Lib. III. Sec. 3” (202). En efecto, para Aristóteles la voluntad es una facultad que tiene el poder de elección (*proairesis*). “El hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer” (*Ética a Nic.* 1112b). Asimismo escribe el estagirita: “El objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance” (1113b). Así, pues, en el caso de la teoría de la causalidad aristotélica se admite la posibilidad de causas inteligibles (basadas en la razón y la voluntad) de nuestras decisiones, es decir de actos específicos.

La teoría de las causas singulares se ha invocado también en el tipo de explicación/compreensión propios de la Historiografía. Como se sabe, la ciencia histórica no busca leyes generales, bien sea porque no existan o porque nadie las ha descubierto. La historia, afirma también Aristóteles, se ocupa de hechos particulares. Carl Hempel elaboró un tipo de explicación nomológica también para los hechos históricos, pero en su teoría las leyes que los historiadores invocan son leyes tomadas de otras ciencias (naturales y sociales), y no leyes que la propia ciencia histórica haya establecido. La explicación por leyes no satisfizo a todos los que se ocupan de la epistemología de las ciencias históricas y por ello se ha recurrido a la idea hermenéutica de la “compreensión” (*verstehen*) que sí admite causas singulares del acontecer histórico (cfr. G. H. von Wright 1971). Nótese que en ambas teorías, la de la historiografía y la de la libertad, lo que está implicado es el modo de entendimiento de la conducta humana.

III. La buena voluntad y el amor a la humanidad.

La ética de Kant contiene tres formulaciones universales del imperativo moral. Se las ha denominado como ley de universalidad, ley de humanidad y ley de autonomía. Álvaro López destaca la tesis kantiana según la cual lo único bueno es la buena voluntad, y le interesa analizar la reiterada oposición del filósofo de Königsberg a admitir excepciones a la regla de no mentir. Ahora bien, López considera que tanto desde la idea de la buena voluntad como desde la formulación del imperativo de tomar la humanidad como fin y nunca sólo como medio se podría admitir excepciones a la regla de no mentir. El principio de tomar a la humanidad como un fin y nunca solo como un medio puede llevar a paradojas. Kant plantea el ejemplo de un amigo que oculto en mi casa mientras es perseguido por un asesino; si en ese caso se legitima mentir para evitar quizá hasta la muerte de mi amigo. Kant rechaza incluso esta posibilidad. La paradoja es la siguiente: “Si no miento no considero la humanidad de la persona oculta en mi casa como fin en sí mismo; pero si miento hago otro tanto con la humanidad del asesino” (López, 2003: 323).

La formulación kantiana del principio de la buena voluntad dice así: “ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, *Fundamentación*, p. 21). La buena voluntad es buena en sí misma, y no por los resultados que se produzcan; no por sus efectos. Ciertos pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* “no le cierran el paso a que mi máxima de mentir por amor de la humanidad sea enteramente compatible con una buena voluntad” (López, 2003: 320). La buena voluntad busca el cumplimiento del fin propuesto y no se fija tanto en los efectos. El deber se debe cumplir por mor del deber, y obrando así se cumple la idea de la buena voluntad. En cambio, puede ocurrir que se obre conforme al deber –pero no por mor del deber– y en este caso no se excluye la mala voluntad, el oportunismo y la heteronomía.

López destaca que no es la norma moral o la ley moral la que es buena en sí misma, sino sólo la buena voluntad. Si lo que fuese bueno en sí fuese la ley moral, entonces estaría siempre prohibida la mentira. “No siendo, sin embargo, precisamente éste el escenario teórico en que se mueve Kant, es, un principio perfectamente viable que (1) mi buena voluntad, así caracterizada, pueda llevarme a no querer una ley universal de la verdad, y (2) que una buena voluntad puede ser fundamento para acceder a una mentira, por razones estrictamente morales” (321). Estas dos posibilidades dependen, pues, de la tesis de que lo bueno en sí es la buena voluntad, pero quedan excluidas si se parte de la tesis de que lo bueno en sí mismo es la ley moral. En principio la tesis de lo bueno como la buena volun-

tad puede admitir excepciones a una regla. Kant usa el ejemplo, tomado de la crítica que le hiciera Benjamin Constant, de mentir para salvar a un amigo refugiado en mi casa y que es buscado por un asesino. López considera que una tal excepción es universalmente válida. “Mi puro querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal no convierte a la máxima en una ley moral de carácter universal y necesario que no admita excepciones. Dicho de otra manera, mi querer actual que la máxima de mi acción valga como ley universal no obliga necesariamente respecto a los contenidos concretos de lo por mi moralmente querido en todos mis actos de querer futuro, como si ello fuese algo que tengo que poder querer que valga incondicionalmente bajo cualquier circunstancia posible” (323). Lo que debo querer siempre es la forma actual de mi querer. Hay acciones que se hacen por mor del deber aunque no estén conformes con una determinada ley moral. Mentir por amor a la humanidad no es conforme con la ley moral de decir siempre la verdad, pero podría ser una acción por mor del deber. Este tipo de acciones tienen su propia estructura. Es una acción no conforme con la ley moral pero, en principio, podría estar de acuerdo con el imperativo categórico de la buena voluntad. Puede también ocurrir que la acción no sea conforme con algún deber moral pero que se haga por mor de algún otro deber moral. En estos casos no hay razón para ocultar la máxima bajo la cual se actúa. Pues en principio admito la universalidad de la máxima, y sólo por excepción tengo razones para actuar en forma opuesta aunque siempre con la intención de cumplir el deber.

Por otra parte, el hecho de que las leyes morales sean apodícticas no excluye que sean posibles ciertas excepciones. Esto ocurre también en las leyes de la naturaleza tal como las teoriza la ciencia. “Si se quiere mantener el principio moral de la validez de las leyes morales para una comunidad de seres racionales, entonces cualquier regla práctica de excepción válida para un ser racional cualquiera tendría que poder valer, en principio para la entera comunidad de tales seres” (331). Kant dedica una sección de la *Crítica de la razón práctica* a las excepciones. La excepción no puede contradecir la universalidad de la ley. La excepción no hace que la ley deje de ser universal y se convierta en una mera generalidad. Ni tampoco se puede decir que en los casos de excepciones universalmente válidas la voluntad se deje llevar por la mera inclinación. “Reconocemos la validez del imperativo categórico que quiere universalmente la verdad, y nos permitimos, con verdadero respeto al mismo, muy a pesar nuestro, y sin inclinación, excepciones de extraordinaria significación, tomadas libremente (sin fundamento en ningún interés). Dichas excepciones nos parecen moral, pero no pragmáticamente forzadas, aun cuando constituyen acciones en contra de algún deber o ley moral establecida” (337).

En conclusión, Kant piensa que el gran interrogante de la filosofía es el ser humano. Pero este interrogante por el ser humano se desglosa en preguntas por lo que puede conocer, querer y esperar. Kant, en la ética, como nos recuerda López, se plantea la moralidad no solo para el ser humano sino para cualquier ser racional. En cambio, en el interrogante por lo que podemos conocer, se limita a los seres humanos. Kant estuvo interesado en demarcar los límites de la razón. Y, efectivamente, ve en la experiencia ese límite, pues nuestro conocimiento es finito. El entendimiento necesita operar con la ayuda de intuiciones sensibles para que se de conocimiento. Ese límite empírico no existe en la ética, por lo cual ella procede desde la pura razón práctica. En la ética Kant destaca la autonomía mediante la cual la razón se da a sí misma su propia ley. López enfatiza el hecho de que la buena voluntad es lo único propiamente bueno. Y que esta ley vale tanto para el ser humano como para todo otro ser racional. El humanismo ético kantiano lo percibe López en la fórmula del imperativo categórico relacionada con la idea de tomar siempre a la humanidad en mi persona y en los demás como un fin y nunca sólo con un medio. En este sentido, López (1991) no está de acuerdo con Jean Paul Sartre en su afirmación de que no haya ningún principio que nos sirva de guía para la acción moral concreta. López apuesta por una interpretación de la buena voluntad y del principio de la humanidad como fin en sí en el cual se admiten excepciones que también serían universalmente válidas. Y en esa perspectiva ubica la excepción a la ley moral de no mentir, siempre y cuando se trate de obrar con la intención de cumplir el deber y de aceptar la universalidad de la máxima de decir la verdad.

López estudió el problema de la analogía de la deducción trascendental de la razón teórica y la razón práctica. Concluye que, aunque Kant mismo muestra que ese proceso no marcha muy bien en la razón práctica, sin embargo sí se pueden reconocer analogías entre una y otra. La justificación del discurso moral lo hace Kant desde el imperativo categórico y desde la tabla de las categorías de la libertad. El tema de la libertad es trabajado amplia y profundamente por López Fernández comprometiéndose con una idea de la libertad práctica que es cismundana y dejando de lado la libertad trascendental en cuanto implica el vacío de aventurarse en el mundo trascendente de las cosas en sí. La libertad práctica es posible dentro de la perspectiva kantiana como ausencia de legalidad. López se acoge a la idea de Davidson de causas singulares anómalas, es decir no subsumibles bajo leyes, y esta sería la idea que permite la aceptación de la libertad práctica.

La obra filosófica de Álvaro López Fernández sobresale por su excelencia y el impresionante conocimiento de unos de los pensadores más eminentes y difíciles de la historia filosófica occidental como es Kant. La exégesis sutil de los textos

kantianos se caracteriza porque se mantiene siempre en los recursos argumentativos que el propio Kant utiliza; se adentra en las lagunas del texto pero busca salidas coherentes con la filosofía del maestro. Es creativo en las soluciones que propone valiéndose de desarrollos posteriores de la filosofía. Las ideas aquí bosquejadas son apenas un atisbo muy imperfecto de la magnitud de la obra de este filósofo puertorriqueño. Su pensamiento se mueve en estrictos cánones de racionalidad y en apertura a las nuevas formulaciones que partiendo de la revolución lingüística de la filosofía contribuye a actualizar la filosofía de Kant y dejar su impronta en el pensamiento latinoamericano.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao

REFERENCIAS

- López, Álvaro (1998), *Conciencia y juicio en Kant*. Río Piedras: Decanato de Estudios Graduados e Investigaciones de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.
- ____ (1991), “Existencialismo y humanismo: Consideraciones en torno al humanismo sartreano y heideggeriano”. *Estudios Generales*, Año 5, Núm. 5.
- ____ (1993), “*Variedad en la razón* de Carla Cordua y Roberto Torretti”. *Diálogos*, 62 (1993): 193-202.
- ____ (1997), “La reflexión de David Hume en torno a la religión”, por Miguel A. Badía Cabrera”. *Diálogos*, 70 (1997): 209-224.
- ____ (2003), “La mentira por amor a la humanidad y la buena voluntad en Kant”, *Diálogos*, 81 (2003): 309-339.
- ____ (2006a), “Discurso moral y justificación trascendental en Kant: Divergencias y coincidencias entre los proyectos de una deducción trascendental teórica y una deducción trascendental práctica”, *Diálogos*, 87 (2006): 157-195.
- ____ (2006b), “Libertad y determinismo en Kant. Un análisis de la tercera antinomia”, *Diálogos*, 88 (2006): 171-210.

OTRAS REFERENCIAS.

- Arana, Juan (2005), *Filósofos de la libertad*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Aristóteles, (1970), *Ética a Nicómaco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos (Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo).
- Ayer, Alfred Jules (1936), *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.

- Davidson, Donald (1994), *Filosofía de la psicología*. Barcelona: Anthropos (Edición bilingüe).
- Jiménez Redondo, Manuel (1991), “Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas”. En Jürgen Habermas (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós (Introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo).
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid, 1988, 6ª. Ed. (Trad. de Pedro Rivas).
- ____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1990, 7ª. Ed. (Traducción de Manuel García Morente).
- ____ *Crítica de la razón práctica*. México, 1990, 7ª. Ed. (Traducción de García Morente y E. Miñana y Villasagra).
- ____ *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1999, 3ª. Ed. (Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill).
- Laplace, Pierre Simon de (1995), *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Buenos Aires: Altaya.
- Murray Cestero, Walter (2001), “Álvaro López Fernández: Conciencia y juicio en Kant”, *Diálogos*, 78 (2001): 205-237.
- Pinillos, José Luis (1979), *Principios de psicología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rojas Osorio, Carlos (2000). “Álvaro López: *Conciencia y juicio en Kant*”, *Diálogos*, 77 (2000): 191-221). Incluido también en: *Pensamiento filosófico Puertorriqueño*. Hato Rey, Puerto Rico: Isla Negra, 2003.
- von Wright, Georg Henrik (1971), *Explanation and Understanding*. New York: Cornell University Press.

TROUBLES WITH DIRECT REFERENCE*

PIERRE BAUMANN

I. Introduction

The Direct Reference (DR) view of proper names has enjoyed considerable popularity since the 1960's, even though it is known to be seriously undermined by three longstanding problems: Frege's puzzle concerning identity statements, Frege's second puzzle concerning the substitution of coreferential expressions in non-extensional contexts, and the so-called "empty names" problem. Different advocates of DR have devised different solutions to these problems, but so far none of these proposals has emerged as a clear favorite, or is viewed as completely satisfactory.

In this paper I examine two recent strategies for rescuing DR from these objections, Braun's (1998, 2001a, 2001b) and Soames's (2002, 2004, 2009). I argue that the two proposals are inadequate for (different) internal reasons—that is, for reasons having to do with the main concepts the authors employ in constructing their explanations, and without taking into account other independent evidence that would undermine any DR theory. My aim here is wholly critical; I do not offer a positive proposal of my own regarding the semantics of proper names. I should perhaps disclose at the outset that I believe DR to be mistaken, and have argued against the view explicitly elsewhere (see Baumann, 2010a). Those arguments will not be reiterated here; the discussion is focused solely on the accounts of Braun and Soames.

* I am grateful to Stephen Neale for his comments on an earlier version of this paper. This paper is dedicated to the memory of my friend, teacher, and colleague, Dr. Álvaro López Fernández. *Para Álvaro, en testimonio de respeto y amistad.*

The discussion is organized as follows. In §2, I briefly review the three traditional problems/objections to DR mentioned above: Frege's puzzle of identity statements, Frege's puzzle of substitution in non-extensional contexts, and empty names. In §§3-6, Braun's and Soames's respective strategies for dealing with these objections will be examined. A summary of each proposal is followed by discussion of its shortcomings. Some concluding remarks are offered in §7.

2. Three Traditional Objections to Direct Reference

For the purposes of this paper, a Direct Reference (DR) theory of names may be defined as any one of the following four claims:¹

Direct Reference

DR1. The sole semantic function of a name is to refer to its bearer.²

DR2. A name does not have a meaning beyond the object to which it refers.

DR3. The truth-conditional value or contribution of a name is its bearer.

DR4. A literal utterance of a sentence containing a proper name expresses a "singular proposition" that includes the object referred to by the name as a constituent.³

DR faces three well-known difficulties. Though they are well known, it is worthwhile to quickly review them, in order to better introduce the solutions of Braun and Soames that we will be discussing shortly.

First, there is Frege's puzzle concerning the informativeness of identity statements. DR implies that a name does not have a truth-conditionally relevant meaning beyond the object to which it refers. So, if two names " N_1 " and " N_2 " refer to the same object, a sentence of the form " $N_1 = N_2$ " would seem to predicate the identity of the referent—the object bearing the name—with itself. The puzzle is how, despite seeming to express this triviality, the sentence can nevertheless be informative to someone.

For example, consider (1).

(1) George Orwell is Eric Blair.

¹ Braun (1993, pp. 449-50) identifies and endorses these four claims. Other writers espouse very similar claims, differing only slightly in terminology, e.g. Salmon (1986, p. 15) employs "information value" and Soames (2002, 2004, 2009) "semantic content" instead of "semantic value" or "truth-conditional value." The philosophical ancestor of DR is, of course, (Mill, 1872/1947).

² Compare (Kripke, 1971, p. 57; Kripke, 1979, p. 240).

³ Compare (Crimmins & Perry, 1989, p. 686).

According to DR, (1) would seem to predicate the identity of the object denoted by these two names with itself. Which is what (2) also predicates:

(2) Eric Blair is Eric Blair.

(1) and (2) are both true. But intuitively, (1) seems more informative than (2). Someone might affirm (2) but deny (1), for example.

Although in (1892/1997) Frege originally formulated the informativeness puzzle in terms of identities such as (1) and (2), the puzzle can be straightforwardly adapted to ordinary predications, as Dummett (1981, pp. 125-6) points out. Compare (3) and (4):

(3) George Orwell was a writer.

(4) Eric Blair was a writer.

For someone—say, A—who knows that George Orwell was a writer, but does not know that George Orwell and Eric Blair are (or were) the same individual, (4) would represent new information. A might affirm (3) but deny (4), for example. But how (3) and (4) may convey different and potentially new information is at first sight a mystery on DR, since according to DR, (3) and (4) would seem to say the same thing; they ascribe the same property to the same individual.

The second problem facing DR is Frege's other puzzle, also presented in (1892/1997), which concerns the failure of substitution of coreferential terms within non-extensional contexts. If a name's sole truth-conditional contribution is its referent, as DR says, then coreferential names should be substitutable for each other *salva veritate*. But substitution of coreferential names within the "that-clauses" that typically follow propositional attitude verbs such as "to believe" often fails to preserve the truth value of the sentence. For example, (5) may be true but (6) false:

(5) A believes that Eric Blair is Eric Blair.

(6) A believes that Eric Blair is George Orwell.

Specifically, (5) is true if A believes that Eric Blair is self-identical and (6) false if A doesn't know or believe that Eric Blair is George Orwell. It appears to follow from DR, however, that if (5) is true, so must (6), since "Eric Blair" and "George Orwell" are coreferential. In both cases, DR seems to imply that the sentences following "that" predicate the identity of the referent to himself. But simply from the fact that "Eric Blair" and "George Orwell" are coreferential it doesn't follow

that (6) is true, or that the belief that Eric Blair is George Orwell can be attributed to A.

The third problem is the problem of so-called empty names.⁴ An empty name is a name that has no referent. Three consequences follow from DR and the fact that some names are empty. First, DR would compel us to say that empty names such as “Winston Smith,” i.e. the name of the fictional character, are completely meaningless. Second, a sentence containing an empty name, such as (7),

(7) Winston Smith doesn’t exist,

would also be meaningless, since one of its component expressions is meaningless. Third, a sentence containing an empty name, such as (7), would appear to be neither true nor false.

But, our intuitions are that “Winston Smith” is not entirely devoid of meaning; that (7) is perfectly meaningful; and that (7) has a determinate truth value. ([7] seems true.)

3. Braun’s Psychological Strategy

In (1998) and (2001a), Braun put forth a proposal for defeating these objections to DR.⁵ The basic idea of Braun’s proposal is that there is a distinction to be made between the proposition semantically expressed by a sentence containing a name and the ways a person may understand, entertain, or believe that proposition.⁶ A person may believe one and the same proposition in different ways; as a result, different beliefs, represented as different belief reports expressing the same proposition, may or may not be attributable to someone (depending on whether or not the person believes in the proposition in ways that correspond to the reports), and moreover, a person’s believing a proposition in different ways would explain the informativeness, to that person, of multiple sentences expressing the same proposition. There are thus two essential components to Braun’s solution to the informativeness and substitution problems: the notion of a singular proposition and the notion of a way of believing a proposition. Braun’s solution to the empty names problem requires an additional ingredient, which we will introduce and discuss once we have reviewed Braun’s understanding of propositions.

⁴ A more specific variant of the empty names problem, the problem of empty names in “negative existential sentences” (a sentence like [7] above) was first presented in (Russell, 1905).

⁵ Braun’s proposal is similar to the account presented in (Crimmins & Perry, 1989). This paper will not consider Crimmins and Perry’s account. Our discussion assumes with Schiffer (2006, pp. 365-6) that Braun’s version represents the best version of the psychological strategy.

⁶ Braun articulates his account in terms of belief; this summary of his account does so as well.

Braun, like other DR advocates,⁷ endorses Russellianism about propositions.⁸ According to Russellianism, well-formed sentences express propositions; a proposition is the truth-conditional content of a sentence. A Russellian proposition is a complex, structured entity: the constituents of a proposition might include objects, properties, relations, functions, and other propositions. If a sentence contains a singular term such as a name, the sentence is said to express a “singular proposition;” and one of the constituents of the proposition will be a single object. Thus, a singular proposition may be represented as an ordered pair $\langle o, F \rangle$, where o is the object referred to by the name and F is some property predicated of it by the expressions making up the rest of the sentence. For example, the proposition expressed by (3) is represented as $\langle \text{Eric Blair, being a writer} \rangle$. And this proposition is also the proposition expressed by (4).

Braun explains his notion of a way of believing via the notion of a belief state. A belief state is a psychological state, “a state of the brain or soul.” (1998, p. 573) Braun doesn’t characterize exactly the relation between a belief state and a believed proposition, but he assumes that it’s plausible to distinguish between the two. Once this distinction has been made, he says, it is also plausible to think that one and the same proposition may be related to different belief states. (pp. 573-4) He justifies the plausibility of these assumptions by suggesting that belief states can be characterized independently of the propositions to which they are related, through the different causal roles such belief states might play. For instance, A’s being in the belief state of *knowing* that George Orwell is Eric Blair may dispose him to accept the assessment that Eric Blair is a good writer. And A’s being in the belief state of *wondering* whether George Orwell is Eric Blair may cause him to begin looking for information that would decide the question. Differences in causal roles point to differences in ways of believing propositions. On the basis of these two assumptions about belief states, says Braun, “we could then plausibly say that each of the belief states is a *distinct way* to believe [a] proposition P.” (2001a, p. 6)

Braun suggests that this explanation could be fleshed out further by appealing to the notion of a mental sentence and Schiffer’s (1981) metaphor of a “belief box.” Braun, like other philosophers, such as Fodor (1975, 2010), believes it’s plausible to assume that thinking occurs in a kind of mental language, a “language of thought.” Mental sentences, he supposes, are similar to natural language sen-

⁷ See, e.g., Kaplan (1989, pp. 494, 496), Soames (2002, pp. 55-6), and Récanati (1993, pp. 26-44).

⁸ The “Russellian” view of propositions that is described here is based on Kaplan’s (1989) interpretation of Russell.

tences in that they possess syntax and certain semantic properties.⁹ (1998, p. 574) In particular, like natural language sentences, mental sentences express propositions. For a subject to be in a mental state involving¹⁰ a mental sentence is for her to have the sentence in her belief box. To say that a person has a mental sentence in her belief box is supposed to be a colorful way of saying that she has a belief (understood as a mental sentence), whether the belief be consciously held or not.

A way of believing a proposition can then be characterized as a mental sentence expressing that proposition which one has in one's belief box. Just as different natural language sentences may express the same proposition, suggests Braun, different mental sentences may also express the same proposition:

[T]here might be distinct mental sentences that have the same propositional content, just as there are distinct natural language sentences that have the same propositional content. (2001a, p. 7)

So, to believe the same proposition in different ways is to have different mental sentences expressing the same proposition in one's belief box.

The explanation is supposed to work as follows. Braun would say, for instance, that in virtue of having different mental sentences in his belief box, A may believe the proposition expressed by (1) and (2), namely, <Eric Blair, Eric Blair, Identity> in different ways. In the same fashion, proposes Braun, we can explain how A may rationally believe this proposition and its negation. For example, this would be the case if A had in his belief box the mental equivalent of (2) and the equivalent of the negation of (1).

Braun's psychological account answers the informativeness objection to DR by showing how one and the same singular proposition may be believed in different ways by a subject. It aims to translate the loose, intuitive notion of informativeness into the more precise notion of a way of believing. Thus, someone may find (1) more informative than (2), in the sense that he may believe them in different ways. However, Braun insists, the two sentences express the same singular proposition.

Essentially the same account explains the substitution problem. For example, suppose B hears the reports (8) and (9).

(8) A thinks that George Orwell is a writer.

⁹ More on Braun's conception of mental sentences in §4 below.

¹⁰ As noted, Braun doesn't characterize exactly the relation between a mental sentence and the mental state which "involves" it.

(9) A thinks that Eric Blair is a writer.

She may believe the first and not the second, even though the two reports express the same proposition, since she believes this proposition in two different ways.

In believing that (8) is true and that (9) is false B would not be guilty of irrationality, according to Braun. She merely believes the proposition expressed by the two sentences in different ways. She is in different belief states involving the same proposition. As in the identity case, such belief states may be further characterized as mental sentences expressing the same proposition which figure in B's belief box.

To account for the empty names problem, Braun first modifies the standard Russellian picture of propositions. Elaborating upon an idea due to Kaplan (1989, p. 496, fn. 23), Braun (1993) introduces the notion of a "gappy" proposition, which he describes as a structure possessing an unfilled position. For example, the gappy proposition expressed by (10),

(10) Winston Smith is a clerk,

consists of the following structure: $\langle _ , \text{being a clerk} \rangle$. " $_$ " represents the slot normally occupied by the referent of a name. "Winston Smith" has no referent so in this case the slot is unfilled.

Braun's gappy proposition account, coupled with his notion of a way of believing a proposition, would explain our intuitions regarding the meaningfulness of empty names and the meaningfulness and truth-evaluability of sentences containing empty names. (10) would seem meaningful and truth-evaluable for someone, for example, were this person to have a mental equivalent of the sentence in her belief box. The mental sentence, like the English sentence (10), expresses a gappy proposition. Such a combined account would also explain how someone may rationally believe (11) but deny (12), for example.

(11) Zeus lives on Mt. Olympus.

(12) Jupiter lives on Mt. Olympus.

Someone who believes (11) but denies (12) believes the same gappy proposition in different ways.

4. Problems with Braun's Psychological Strategy

There are two sorts of problems with Braun's account, those having to do with the notion of a singular proposition, on the one hand, and those having to do with the notion of a way of believing, on the other. Here the problems having to do with the notion of a singular proposition will be set aside, since they involve thorny metaphysical issues that would take us too far afield of our main concerns.¹¹ This section discusses problems relating to Braun's notion of a way of believing.

The main problem with Braun's notion is its dubious explanatory value. On the face of it, his explanation in terms of belief states (or mental sentences in a subject's belief box) seems weak, since the explanandum—the phenomena of informativeness, failure of substitutivity of coreferential names, and meaningful though empty names—seems intuitively clearer than the explanans he proposes. (As a side point, DR is a semantic theory of names, so one would expect that its adequacy should be entirely assessable by empirical linguistic methods, and not by a consideration of controversial psychological and metaphysical matters.) Most importantly, however, Braun's account of the three objections in terms of ways of believing seems merely to push the objections back one (or perhaps more) level(s); the account doesn't offer a definitive answer to them.

What follows concentrates on Braun's explanation of the informativeness objection. The substitution objection can be safely ignored, since his explanation of this issue is not fundamentally different from his explanation of the informativeness objection. The empty names issue can also be set aside, since the notion of a way of believing a proposition is independent of the question of which sorts of propositions one may believe. The notion is supposed to hold for both gappy and regular propositions; as we saw, a subject may also believe the same gappy proposition in different ways.

One difficulty with Braun's notion of a way of believing a proposition is that it depends on a particular, and disputable, view of mental sentences.¹² Namely, it explicitly presupposes a "public language" view of mental sentences. The public language view holds that thinking occurs in a language identical or very similar to one's public language, i.e. a natural language such as English.¹³ Braun writes:

¹¹ I refer the reader to (Plantinga, 1983) for a critique of the notion of a Russellian proposition.

¹² Braun does say that one does not have to accept the mental sentence picture of ways of believing in order to accept his psychological explanation (1998, p. 576); however, since Braun nevertheless *relies* on this picture to articulate his account, it is fair to point out some of its defects.

¹³ For a clear statement of the public language view, and comparison with other views on the nature of thinking, see (Devitt & Sterelny, 1999, Ch. 7).

To simplify matters, let's assume that the mental sentences in a person's belief box are sentences in that person's natural language. (1998, p. 575)

Bound up with this assumption are two additional ones: 1) that the syntax of a mental sentence mirrors that of an English sentence (since the mental sentence *is* an English sentence) and 2) that mental sentences possess the same semantic properties as English sentences. In particular, mental sentences express propositions. Also, mental names refer to objects. This is in effect what Braun holds:

These mental sentences express propositions because of their structures and because their constituents refer to individuals and express properties and relations. (The constituents might do this because they stand in appropriate causal or historical relations to individuals and instances of properties and relations.) (p. 574)

The conflict between the public language view assumed by Braun and the alternative view, represented by Chomsky's "I-language," is simply too broad to be considered here.¹⁴ I, for one, accept Chomsky's hypothesis according to which underlying our production and understanding of language is an I-language substantially *different* from the language in which we speak and write.¹⁵ This assumption plays no part, however, in the following critical comments on the explanatory role Braun assigns to mental sentences.

The trouble with assuming that mental sentences are in a public language, e.g. English, is that the informativeness, substitution, and empty names problems would seemingly apply to these mental sentences as well. To see this, consider Braun's explanation of the fact that (1) appears informative to A but (2) does not. According to Braun, (1) appears informative to A but (2) does not because A believes the proposition expressed by them in different ways; that is, he has the different mental sentences (1m) and (2m) in his belief box.

(1m) George Orwell is Eric Blair.

(2m) Eric Blair is Eric Blair.

(1m) and (2m) include the public language (English) names "George Orwell" and "Eric Blair." Like the names in (1) and (2), they refer to the same individual.

¹⁴ All sorts of obvious questions arise concerning the idea that thought is carried out in a public language. For example, what does "to refer" mean for a "name" of this mental language? Is it the same as for natural language names? (Braun seems to think so.) Are then mental names *directly* referential expressions? If so, Braun's account would be in danger of being viciously circular.

¹⁵ See (Chomsky, 1986, §2.3; 2000, Chs. 2 and 6) for an explanation of the notion of an I-language.

Suppose now that A thinks about (1m). Is (1m) informative to A? If it is (and it should be, since its English counterpart is informative to him), it must be because there are two other, distinct mental sentences (1m*) and (2m*) also in his belief box (or perhaps in a second belief box).

(1m*) George Orwell is Eric Blair.

(2m*) Eric Blair is Eric Blair.

Suppose A reflects on these. Is (1m*) informative to him? If it is, then this is because there are two other mental sentences (1m**) and (2m**) also in his belief box (or perhaps in a third belief box).

(1m**) George Orwell is Eric Blair.

(2m**) Eric Blair is Eric Blair.

It seems that this process could go on forever, so long as a subject may reflect on the mental sentences in his belief box.¹⁶ (And why shouldn't this be allowed, since they are supposed to be English sentences?) Now, Braun could avoid this infinite regress scenario simply by giving up his richer characterization of a way of believing in terms of mental sentences plus a belief box. Presumably, then, he would fall back on the coarser notion of a belief state and the many-to-one relation he assumes exists between belief states and propositions.¹⁷ But, it would seem that the notion of a belief state stands in need of greater precision for it to accomplish the theoretical work Braun hopes to derive from it. Aside from the general conjecture that belief states may plausibly be distinguished on account of their differing causal roles, Braun has very little to say regarding the nature and structure of belief states. Not enough, it would seem, to serve as the basis for a comprehensive and convincing answer to the three objections presented in §2.

¹⁶ By definition, a subject's "belief box" consists of her consciously *accessible* beliefs; the beliefs need not be occurrently and consciously held at any given moment, but they *could be*.

¹⁷ Alternatively, he could adopt a different, non-public view of mental sentences. But then he'd have to explain in some detail how sentences in this non-public mental language express propositions. Chomsky, for example, explicitly denies that internal linguistic representations possess the semantic properties that have historically interested philosophers, in particular, reference. See, e.g., (Chomsky, 2000, p. 42). Other theorists who work within, or accept the basic assumptions of the generativist tradition concur that internal linguistic representations are not fully propositional, and are not the type of thing that may be evaluated for truth or falsity. See, e.g., (Levinson, 2000, Introduction), (Sperber & Wilson, 1986/1995, p. 193), and (Neale, 2004a and 2004b).

5. Soames's Pragmatic Strategy

In (2002, 2004, 2009), Soames has proposed a different strategy for handling the three objections. His proposal is similar to one put forth by Salmon (1986, 1989),¹⁸ in that it is based on a distinction between the information “semantically expressed” by a sentence and the information “pragmatically asserted”¹⁹ by an utterance of the sentence in a context. Unlike Salmon’s account, however, Soames’s does not appeal to Grice’s (1967/1989) notion of implicature to explain the notion of pragmatically asserted information.

According to Soames, the information semantically expressed by a sentence *S*, or the “semantic content” of *S*, is the information that would be expressed in all normal contexts in which *S* is used by competent speakers with its literal meaning (without irony, sarcasm, or defeating conversational implicatures), and once all ambiguous and indexical elements in *S* have been disambiguated and assigned referents. (2002, pp. 105-6 and 2004, p. 360) However, in many cases, argues Soames, a speaker who utters *S* asserts more than just the semantic content of *S*:

[N]ormally the semantic content of the sentence uttered, relative to the context of utterance, is *one* of the propositions asserted by an agent’s assertive utterance. (2002, p. 131, emphasis added)

[A]n assertive utterance of a sentence ... by an agent in a context *c* often results in the assertion not only of the semantic content of *s* with respect to *c*, but also of other, sometimes stronger, propositions as well.” (2002, p. 133).

Soames notes that the semantic content of *S* might be quite poor; indeed, *S* might even fail to express a complete proposition:

Semantic contents of grammatically complete sentences (relative to contexts) are not always complete propositions; sometimes, they are incomplete propositional matrices, together with partial constraints on how to contextual information may be used to complete them. (2004, p. 357)

Soames argues that in actual contexts of utterance the proposition or propositional matrix expressed by *S* is “pragmatically enriched” with various sorts of in-

¹⁸ Salmon’s account will not be discussed in this paper; see (Green, 1998) and (Récanati, 1993, pp. 332-47) for powerful criticisms against it.

¹⁹ Soames’s somewhat peculiar use of “to assert” and “assertion” will be interpreted as referring not to the performance of a speech act, but to the content of the speech act: a proposition evaluable for truth or falsity. In alternative but equivalent vocabulary, Soames’s “assertion” or “asserted proposition” is *what is said* by the utterance of a sentence in a context.

formation.²⁰ As a result, one and the same sentence may be used to assert different propositions from one context to the next, even though the sentence will express one and the same semantic content in all contexts. According to Soames, it is the diversity of information that utterances typically convey in ordinary communicative situations that is the source of our divergent intuitions about the informativeness, substitution and empty names cases.

Soames presents various examples to illustrate how sentences having the same semantic content may in different contexts be used to assert different, pragmatically enriched, propositions.²¹ Here we will go over just one of them, which appears in all three works (“The Party,” 2002, pp. 75-7; 2004, pp. 360-5; 2009, pp. 282-3), and which specifically concerns the question of the informativeness of sentences containing different coreferential names.²²

The setting is the Princeton Philosophy Department party held at the beginning of the academic year. A professor, Paul, asks a new graduate student, Mary, “Have you been introduced to Peter Hempel?” Mary then asks, “Who is Peter Hempel?” Paul responds by gesturing in Carl Hempel’s direction and saying:

(13) Peter Hempel is Carl Hempel.

Later, Mary reports to another student that Paul said (asserted) the following:

(14) The man, Peter Hempel, who is standing over there, is the famous philosopher of science Carl Hempel.

Soames argues that Mary’s report is correct, in virtue of the following facts and assumptions manifest in the conversation between Paul and Mary: (a) Mary could see that Paul was gesturing at a man and referring to him as “Peter Hempel;” (b) Paul and Mary both associate the name “Carl Hempel” with the information that its bearer is a famous philosopher of science; (c) Paul knows that Mary knows that Carl Hempel is a famous philosopher of science (and Paul knows that Mary knows that he knows this); and (d) that Mary will, as a result, associate that specific bit of descriptive information with the name.

²⁰ Bach (2006) has defended a very similar view. What Soames calls a “propositional matrix” Bach calls a “propositional radical.”

²¹ See, e.g., (2002, pp. 74-86).

²² Here I focus only on Soames’s solution to the informativeness puzzle, since the solution is basically the same for the substitution and empty names problems: according to Soames, one must distinguish between what a sentence literally expresses—its semantic content, in Soames’s terminology—and what may be pragmatically asserted or conveyed by an utterance of the sentence in a context. A failure to distinguish these two things in ordinary conversational situations is what supports the intuitions behind the three objections, in Soames’s view.

Now, such descriptive information is not part of the semantic content of the name. For Soames, a sentence of the form “ $N_1 = N_1$ ” and a true sentence of the form “ $N_1 = N_2$ ” express the same proposition; they have the same semantic content. Thus (13) has the same semantic content as (15),

(15) Carl Hempel is Carl Hempel.

There is no unnoticed semantic fact that would create a difference between (13) and (15). However, the information conveyed by them in different conversational situations can vary widely. According to Soames, it is this information we are sensitive to when we are asked whether (13) is more informative than (15) or have the same meaning.

In claiming that an utterance pragmatically conveys information distinct from the information semantically expressed by the sentence, Soames is not arguing that the richer information is implicated by the utterance of the sentence. Unlike Salmon (1989, pp. 275-6, fn. 11), Soames does not propose that names or propositional attitude verbs such as “to say” or “to believe” give rise, by virtue of their meaning, to specific conventional or generalized conversational implicatures that may diverge in truth value from the truth value of the proposition literally and semantically expressed by the sentence containing them. Nor is the richer information conveyed as a *particularized* conversational implicature: Soames does not construe “pragmatically asserted” information as a separate proposition derived through an application of Grice’s (1967/1989) Cooperative Principle and Maxims of Conversation to the utterance of a sentence expressing a different proposition. Rather, it is the *very* proposition or propositional matrix, the semantic content, of the uttered sentence that is enriched in the context:

[T]he proposition asserted arises from the semantic content of the sentence uttered by adding contextually determined pragmatic content to one of its constituents. (2009, p. 286)

Soames, unlike Salmon, claims that *what is said*, the proposition semantically expressed by a sentence, can be pragmatically enriched in a context, which is something that a Gricean cannot admit.

6. Problems with Soames’s Pragmatic Strategy

Soames’s strategy at first sight appears more promising than Braun’s. This section considers two objections to Soames’s view of assertion, in particular to his idea that a sentence may be used in a context to assert propositions “stronger” than the semantic content expressed by the sentence.

The first objection, due to McKinsey (2005), looks at Soames's examples purporting to show that a sentence may be used to assert a proposition(s) stronger than its semantic content, and denies that this is in fact what occurs. With respect to the example reproduced above, McKinsey says the following:

Soames's claim [that in addition to the proposition semantically expressed by the sentence uttered, the speaker would have asserted and said something else] is false. Had Carl Hempel not really been a philosopher of science, or had the man standing over there at whom Paul gestured not really been Peter Hempel (perhaps he was wearing a Peter Hempel mask), Soames's claim implies that Paul would have said something false in uttering the true sentence [13]. But this is wrong. Given the context, Paul may have *conveyed* or *implicated* something false by uttering [13], since he may have conveyed or implicated the (hypothetically) false information expressed by [14]. But even so, Paul would have neither asserted nor said anything false in uttering the true sentence [13]. (2005, p. 156, emphasis in the original)

It would appear, however, that Soames's claim can be defended. Suppose that McKinsey's counterfactual hypothesis is right: suppose that Carl Hempel was never a philosopher of science and that he had cleverly fooled people into thinking that he was all of these years. Suppose further that Paul was the only person in on the secret. (Perhaps he wrote the works published under Hempel's name.) Let everything else about the party situation be as Soames described it. In particular, Paul knows that Mary thinks that Carl Hempel is a famous philosopher of science, and that she knows that Paul knows that she believes this. Then, if Paul utters (13) in this situation, does he say something true or false?

It would seem that only the strictest interpreter—one who, moreover, would already be persuaded by DR—would judge that Paul said something true, simply in virtue of the alleged fact²³ that (13) literally expresses the necessarily true proposition that Carl Hempel is self-identical. Most unprejudiced people would probably say that Paul deliberately misled Mary, if not flat-out lied to her. Suppose Mary later found out the truth and confronted Paul about the false information he “asserted” at the party. It would be a sorry defense indeed if Paul were to claim in response that all he literally said was that Carl Hempel is self-identical.

But McKinsey and many others are likely to remain unconvinced. For there are alternative interpretations of the party example that would appear to be better grounded than Soames's. McKinsey suggests, for instance, that the example illustrates the pervasive phenomenon that Bach (1987/1994, pp. 77-85) has labeled

²³ Frege (1892/1997) and present-day Fregeans, for example, would dispute this “fact.”

“standardization.”²⁴ As Bach has amply documented, many expressions (words, phrases, whole sentences) are frequently (perhaps most frequently) used non-literally. For example, phrases of the form “can you...?” are standardly used to perform requests, even if the request is literally expressed only by the verb phrase that follows the construction (e.g. “pass the salt”). McKinsey proposes (p. 158, fn. 6) that identity sentences containing names, such as (13), are standardly used non-literally, to assert “partly quotational” propositions, such as *Peter Hempel is [named] “Carl Hempel.”*

Standardization cannot be disputed, but intuitively it would seem that the two cases, the case of requests performed by utterances of “can you VP?” and that of identity sentences containing names, differ. But this is only an impression. Against McKinsey’s “standardization argument” it may be replied that much more needs to be ascertained regarding the literal and non-literal uses of names in order to evaluate the merits of the argument. Without further empirical evidence, McKinsey’s argument risks begging the question, since, presumably, McKinsey’s reason for concluding that identity sentences containing names are standardly used non-literally to express metalinguistic information is the belief that the *literal* use of a name is to refer to an object. But this is precisely the idea that DR advocates need to prove.²⁵

McKinsey questions Soames’s notion of “pragmatic enrichment.” And indeed, one may ask, how exactly is it, according to Soames, that a proposition may be pragmatically enriched in a context? After all, (13) contains no expressions traditionally regarded as context-sensitive, such as demonstratives, indexicals, or temporal expressions. How, for example, does the information that Carl Hempel is a famous philosopher of science wind up in the proposition Paul supposedly asserted in uttering (13)?

This is the second and main problem presented by Soames’s pragmatic strategy: Soames provides no detailed account of how pragmatic enrichment is supposed to work. Soames himself admits that he has no detailed account to offer (2009, p. 281), and only glosses the matter over as follows:

In many contexts, the semantic content of S—whether it is a complete proposition or not—interacts with an expanded conception of pragmatics to generate a *pragmatically enriched proposition* that it is the speaker’s primary intention to assert. (2009, p. 280, emphasis in the original)

²⁴ See also (Bach, 1998).

²⁵ In (Baumann, 2010a; Baumann, 2010b, §5) I have argued that proper names admit of literal non-referential interpretations and that utterances containing proper names may have descriptive or non-objectual truth conditions.

There are available, however, a number of “expanded conceptions of pragmatics” (“expanded,” meaning, presumably, “non-Gricean”) which possess the theoretical resources to explain the phenomenon of pragmatic enrichment Soames has illustrated; one such conception is Sperber and Wilson’s (1986/1995) Relevance Theory, another is Récanati’s independent pragmatic framework. ([Récanati, 2011] is the most recent version of Récanati’s approach.) Until a detailed and principled account of pragmatic enrichment is provided, critics of Soames’s view of assertion and his account of the examples are likely either to reject the view and the account as insufficiently motivated or to seek a more traditional explanation of the examples.

In sum, the main problem with Soames’s pragmatic strategy is not necessarily the idea that the truth-conditional content of sentences (in this case, sentences containing proper names) may be pragmatically enriched with contextual information, or that a sentence may be used to assert propositions other and stronger than the information “semantically expressed” by the sentence, but that Soames fails to spell out the crucial notion of pragmatic enrichment. Soames owes us an account of exactly how it is that propositions in general may be pragmatically enriched with contextual information, in ways that are not traceable to indexical or ambiguous elements in a sentence.

7. Conclusion

I have argued that Braun’s and Soames’s recent defenses of the Direct Reference view of proper names are problematic for reasons internal to the two accounts. Braun’s strategy is based on the idea of a “way of believing a proposition,” a psychological notion. He argues that someone may believe one and the same proposition in different ways, just as two sentences may express one and the same proposition. Differences in informativeness, he proposes, should be understood as different ways of believing a proposition. The problems with Braun’s psychological proposal are the following. If a way of believing a proposition is understood as a mental sentence in a public language, as Braun articulates the notion, then the three objections would reappear at the level of the mental sentence. (Assuming that subjects may reflect on their beliefs.) In other words, the strategy leads to an infinite regress and is thus explanatorily unsatisfactory. If, on the other hand, the notion of a way of believing is interpreted more coarsely, supposing only that belief states may be distinguished on the basis of the different causal roles they may be said to play, then the notion simply becomes too vague to be of any interest. Braun does not describe belief states in any significant way.

Soames's different, pragmatic, strategy rests on a distinction between "semantically expressed" information and "pragmatically asserted" information. Soames's explanation of the three traditional objections is basically the same as the one antecedently offered by Salmon (1986): in ordinary communication, people mix up pragmatic with strictly semantic information. Unlike Salmon, however, Soames does not understand "pragmatic" exclusively in Gricean terms. In particular, he argues that non-linguistically realized contextual information may "pragmatically enrich" the context-invariant semantic content of a sentence. That is, according to him, *what is said*, the proposition expressed by a sentence uttered in a context, may be enriched in context. The richer content is not conveyed as an implicature. The main problem with Soames's proposal is that he fails to explain the crucial notion of pragmatic enrichment.

Since Braun's and Soames's separate defenses of Direct Reference are probably the two most important currently on hand, the troubles with each identified in this paper warrant pessimism about the viability of the doctrine.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

References

- Bach, K. 1987/1994. *Thought and Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1998. "Standardization Revisited", in A. Kasher (ed.), *Pragmatics: Critical Concepts, Vol. IV* (pp. 712-22). London: Routledge.
- _____. 2006. "Regressions in Pragmatics (and Semantics)", in N. Burton-Roberts (ed.), *Pragmatics* (pp. 24-44). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Baumann, P. 2010a. "Are Proper Names Rigid Designators?", *Axiomathes* 20: 333-346.
- _____. 2010b. "Kripke's Critique of Descriptivism Revisited", *Principios, Revista de Filosofía* 27: 167-201.
- Braun, D. 1993. "Empty Names", *Noûs* 27: 449-69.
- _____. 1998. "Understanding Belief Reports", *Philosophical Review* 105: 555-95.
- _____. 2001a. "Cognitive Significance, Attitude Ascriptions, and Ways of Believing Propositions", presented at the Pacific APA meeting in San Francisco on March 31, 2001. Retrieved from <http://www.ling.rochester.edu/~braun/Papers/cogsig.pdf>.
- _____. 2001b. "Russellianism and Explanation", in J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 15, *Metaphysics* (pp. 253-89). Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company.

- Chomsky, N. 1986. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger.
- _____. 2000. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crimmins, M. and Perry, J. 1989. "The Prince and the Phone Booth", *Journal of Philosophy* 86: 685-711.
- Devitt, M. and Sterelny, K. 1999. *Language and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dummett, M. 1981. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fodor, J. 1975. *The Language of Thought*. New York: Cromwell.
- _____. 2010. *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. 1892/1997. "On *Sinn* and *Bedeutung*", trans. by M. Black, in M. Beaney (ed.), *The Frege Reader* (pp. 151-71). Oxford: Blackwell.
- Green, M. 1998. "Direct Reference and Implicature", *Philosophical Studies* 91: 61-90.
- Grice, H.P. 1967/1989. "Logic and Conversation", in his *Studies in the Way of Words* (pp. 22-40). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaplan, D. 1989. "Demonstratives", in J. Almog et al. (eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 481-564). Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S. 1971. "Identity and Necessity", in M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation* (pp. 135-64). New York: New York University Press.
- _____. 1979. "A puzzle about belief", in A. Margalit (Ed.), *Meaning and Use* (pp. 239-83). Dordrecht: Reidel.
- Levinson, S. 2000. *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- McKinsey, M. 2005. "Critical Notice of Scott Soames, *Beyond Rigidity*", *Canadian Journal of Philosophy* 35: 149-68.
- Mill, J.S. 1872/1947. *A System of Logic*. London: Longmans.
- Neale, S. 2004a. "This, That, and The Other", in M. Reimer and A. Bezuidenhout (eds.), *Descriptions and Beyond* (pp. 68-182). Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2004b. "Pragmatism and Binding", in Z. Szabó (ed.), *Semantics vs. Pragmatics* (pp. 165-285). Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. 1983. "On existentialism", *Philosophical Studies* 44: 1-20.
- Récánati, F. 1993. *Direct Reference: from Language to Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 2011. *Truth-Conditional Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. 1905. "On Denoting", *Mind* 14: 479-93.
- _____. 1986. *Frege's Puzzle*. Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press.
- _____. 1989. "Illogical Belief", *Philosophical Perspectives* 3: 243-85.
- Schiffer, S. 1981. "Truth and the Theory of Content", in H. Parret and J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding* (pp. 204-22). New York: de Gruyter.

- _____. 2006. "A Problem for a Direct Reference Theory of Belief Reports", *Noûs* 40: 361-8.
- Soames, S. 2002. *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2004. "Naming and Asserting", in Z. Szabó, (ed.), *Semantics vs. Pragmatics* (pp. 365-82). Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2009. "The Gap between Meaning and Assertion: Why What We Literally Say Often Differs from What Our Words Literally Mean", in his *Philosophical Essays Vol. I* (pp. 278-97). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sperber, D. and Wilson, D. 1986/1995. *Relevance: Communication and Cognition*, Second Edition. Malden, MA: Blackwell.

ANALOGÍA COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGACIÓN

CARLA CORDUA

“Quiero decir: El aparato de nuestro lenguaje ordinario, nuestro lenguaje de palabras, es ante todo eso que llamamos ‘lenguaje’; y luego otras cosas según su analogía o posibilidad de ser comparadas con él”

WITTGENSTEIN, IF # 494.¹

La analogía ha sido objeto de examen desde tiempos muy antiguos, ha hecho de punto de vista y de instrumento argumentativo para diversas disciplinas. El conocimiento científico, la metafísica y la religión son las actividades que con más dedicación se han valido de ella en el pasado; del interés teórico e imaginativo en la analogía y de la variada aplicación del concepto para fines especulativos muy distintos, deriva una rica tradición lógica y discursiva acerca del significado y los usos de analogías. La doctrina platónico-cristiana de los dos mundos depende entera de este recurso lingüístico. Sin embargo, debido a que dos cosas, dos relaciones, dos procesos que comparten varios rasgos y características pueden, a pesar de sus coincidencias, ser diferentes entre sí, siempre se ha considerado que las exposiciones analógicas necesitaban ser sometidas a crítica. Pues sacar conclusiones a partir de analogías externas, vagas, unilaterales, exageradas o pasajeras fue usualmente reconocido como dudoso tanto para la argumentación como para cualquier exposición creíble o destinada a persuadir. Wittgenstein, que le pone fin al antiguo terror filosófico a lo común y corriente, generalmente identificado con la banalidad y la pobreza de significado, se atrevió a desafiar, entre otras, también a las suspicacias frente a la analogía. Dijo de sí mismo: “Lo que había encontrado era

¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Band I en *Werkausgabe in 8 Bänden* (WA), Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1984. Citado en adelante como IF y el parágrafo; la segunda parte de la obra IF II y la página en la edición señalada.

una manera nueva de hablar, una nueva comparación; y se podría decir también, una nueva sensación” (IF # 400). También: “Creo que esencialmente solo tenemos un lenguaje y este es la lengua ordinaria. No es preciso comenzar por inventar un nuevo lenguaje o por construir un simbolismo, pues la lengua del trato social ya es *el lenguaje* con la sola condición de que lo hayamos liberado de las confusiones que hay en él”.²

Pero Wittgenstein, que se valdrá, entre otros medios también de la analogía en la tarea de liberar al lenguaje de sus oscuridades y confusiones, hará de ella un uso completamente original: la convertirá en uno de los instrumentos de la investigación filosófica. Le facilitó este paso sin precedentes su renuncia a la filosofía argumentativa y la decisión de abstenerse de toda teoría en el sentido tradicional del término. La filosofía, creyó, solo aspira a aclarar lo oscuro, lo turbio que anda enredado con errores³. Su tarea no es descubrir verdades ni revelar cosas novedosas. Ya estamos en posesión de lo principal, del uso de lenguaje, pero lo practicamos confusamente porque no sabemos claramente como funciona; lo adquirimos mediante un entrenamiento sin explicaciones y lo practicamos sin tomar conciencia de la enorme variedad de sus recursos. En tal circunstancia, cuando nos proponemos observar como trabaja el lenguaje ordinario, la analogía oportuna alumbraba las oscuridades sin necesidad de aseverar que lo similar sea lo mismo, sin salirse de los límites de un estudio de las relaciones internas entre símbolos que excluye hacer afirmaciones acerca de realidades. “No es, pues, así que primero demuestro una proposición sobre números racionales y que luego la amplío *de manera análoga* aplicándola a los números reales” (WWKreis p. 110). “¿Qué quiere decir aquí ‘analogía’? Otra vez no es más que una palabra. Si, por ejemplo, quisiera decir: «Tengo cinco sentidos, me represento analógicamente un sexto sentido. ¿Habría dicho algo de esta manera?... Aquí se *abusa* de la palabra ‘analogía’»” (WWKreis p. 204).

Comparar, establecer una identidad, una simetría, agrupar, contrastar, es valerse de analogías; hablar recurriendo a ellas se hace todo el tiempo, muchas veces sin necesidad de buscar las adecuadas, que se presentan solas. Pues están disponibles en el lenguaje, el que permite que le introduzcamos nuevas analogías inventadas o descubiertas, que invita la improvisación. Pero la comparación metódica debe cumplir con determinadas exigencias. “La comparación”, dice Wittgenstein,

² *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Gespräche, aufgezeichnet von F. Waismann, en WA, Band 3, 45. Cit. en adelante como WWKreis y la página.

³ “Mi método permanente es señalar errores en el lenguaje. Voy a usar la palabra ‘filosofía’ para la actividad de señalar tales errores”. L. Wittgenstein, *Lectures in Cambridge 1932-35*. From the Notes of A. Ambrose & M. MacDonald, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 27. Cit. en adelante como LCa 32-35 y la pág.

“es una actividad bastante complicada” (BBB p. 132)⁴. Pues los rasgos pueden ser iguales o comunes en las cosas comparadas, otras veces se trata de similitudes, o se compara mediante casos intermedios, que revelan un nexo allí donde no parece haberlo; se puede recurrir también a contrastes de varios tipos, etc. Todas estas operaciones difieren entre sí, aunque por lo general ignoramos estas diferencias. “Los usos de la palabra ‘similar’ [forman] una inmensa familia de casos” (BBB p. 133)⁵. El caso ideal es, en contraste con las comparaciones automáticas, las que operamos mediante la memoria, la imaginativas y otras, la comparación consciente (BBB p. 87).

Además, el filósofo, piensa Wittgenstein, debiera estar preparado para distinguir entre una analogía fecunda o reveladora y la falsa analogía,⁶ que confunde. Como ocurre con analogías parciales que, por serlo, no se dejan sostener hasta el final: “En parte de sus usos las expresiones ‘imagen visual’ y ‘representación pictórica’ corren paralelamente; pero allí donde no lo hacen, la analogía que hay entre ellas tiende a engañarnos” (PhOcc p. 232; cf 452)⁷. Pues teniendo la misma apariencia de comparaciones justas, no desempeñan siempre iguales funciones: toda clase de analogías suelen aparecer y desaparecer en el habla sin hacerse notar, a veces instaladas allí por nosotros⁸. Si ya están incorporadas al lenguaje es frecuente que pasen desapercibidas por obvias, pero si son falsas inducen siempre de nuevo a pensar incorrectamente. El filósofo las denunciará a pesar de que representan la manera en que los usuarios del lenguaje han pensado siempre. “La filosofía denuncia las analogías que inducen a error en el uso de nuestro lenguaje” (PhOcc p.163). Nuestras conductas frente a las consecuencias de valerse de analogías no son siempre coherentes, lúcidas, consecuentes. “Primero extendemos nuestro lenguaje mediante alguna analogía que incluya determinada expresión. Luego *excluimos* esta expresión y decimos ‘no puedo’. / Entonces podríamos decir, ‘Bueno, no hagamos esta analogía. Suprimamos este otro sentido de ‘saber’”. Cuando decimos ‘*no se puede hacer*’, lo que realmente estamos diciendo es ‘hacerlo

⁴ L. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1972. Citado en adelante como BBB y la página.

⁵ Cf. sobre la comparación de “un objeto con un patrón (*pattern*): “We call a very great variety of processes ‘comparing an object with a pattern’. We comprise many kinds of symbols under the name ‘pattern’” (BBB pp.84-89).

⁶ *Misleading analogies* (analogías que extravían) dice, por ejemplo, en LCa 32-5, p. 48.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912–1951*, (bilingüe alemán-inglés) ed. by J. Klagge and A. Nordmann, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Co., 1993. Cit. en adelante como PhOcc y la página.

⁸ *We press it [the analogy] too far* dice en *Lectures in Cambridge 1930-32*, From the Notes of J. King & D. Lee, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 60; cf p.114. Cit. en adelante como LCa 30-32 y la pág.

carece de sentido'. Usamos una *analogía* al *decir* 'jamás podemos...'; lo que hacemos realmente es excluir esta frase. / Pero hemos cedido a la tentación *introduciendo* la frase. Y de este modo no podemos decir que carece de sentido. / La noción de 'imposibilidad' es variada" (PhOcc p. 361).

No solo recurrimos a las analogías ya establecidas, también aportamos nuevas mediante diversas operaciones, algunas de ellas intencionadas, otras más o menos automáticas, algunas acertadas, otras erradas. Por ejemplo: la gramática de una palabra es la estructura de su uso, de su función o papel en el lenguaje, según Wittgenstein. Percibimos las coincidencias gramaticales y a partir de ellas sacamos conclusiones sobre las cosas. Decimos con toda tranquilidad: 'el tiempo es mensurable tal como el espacio'. Pero la analogía entre espacio y tiempo solo vale para el tiempo de un viaje, de un proceso, no para el tiempo en general debido a que ni el pasado ni el futuro son mensurables. Este inconveniente y otros pueden ser pasados por alto y lo son con frecuencia. Por eso: "Cuando las palabras en nuestra lengua ordinaria tienen a primera vista gramáticas análogas nos sentimos inclinados a tratar de interpretarlas análogamente, esto es, tratamos de que la analogía funcione de punta a cabo" (BBB p. 7). Sufrimos de lo que Wittgenstein llama "la fascinación de la analogía" (BBB pp. 26, 27, 28, 49, 50, 82). Tal fascinación la ejercen sobre nosotros tanto los parecidos gramaticales como las similitudes y coincidencias de la expresión verbal (el tiempo fluye, el río fluye); somos arrastrados por la analogía al punto de mostrarnos dispuestos a ofrecer descripciones del futuro, sostiene el filósofo (BBB p. 109).

Usar una analogía como siempre fue usada en el lenguaje propio resulta sin un esfuerzo especial de la atención. Pero si queremos examinar su función de cerca, esto es, ver en conjunto lo que ella hace y significa, la reconoceremos por la clase de efecto que deriva de ella, que puede tanto extraviar y confundir intelectualmente como iluminar a la investigación filosófica del lenguaje. "El efecto de una falsa analogía incorporada en el lenguaje: significa una batalla constante y una inquietud (casi como si fuera un estímulo constante). Es como cuando una cosa que a la distancia parece ser un ser humano porque de esta manera no percibimos nada definido, pero que de cerca vemos que es el tronco de un árbol. En el momento en que nos distanciamos un poco y perdemos de vista las explicaciones, nos aparece una figura. Si después nos detenemos a observar más de cerca, vemos otra; luego nos alejamos otra vez, etc. etc." (PhOcc pp. 163-164). Otro caso de confusión depende del recurso a una comparación establecida pero perversa, denunciada por el filósofo. Si se me pregunta: "¿Sabes lo que es un jilguero?" y yo describo mi reacción a la pregunta por este pájaro conocido diciendo que, al escuchar la pregunta, *veo una imagen* del jilguero. Miento sin quererlo pues menciono un ver que no existe, usando la palabra 'ver' en un sentido diferente del usual. De

este modo logro, sin quererlo, equivocarlo que ocurre al recordar al pájaro por el que se pregunta.

Saber a qué se refiere quien nombra algo conocido, no equivale a verlo, en un sentido propio de esta expresión. Sostiene Wittgenstein: hay una diferencia decisiva entre ver lo imaginado vívidamente mediante una representación creada por la imaginación, por una parte, y eso que suscita en nosotros escuchar una palabra que designa algo conocido cuando se lo menciona, por la otra. Entender una palabra no es ver lo mentado por ella, aunque llamemos ‘imagen’ a la comprensión de su sentido. “La confusión se expresa en la analogía que entra al decir ‘recorrimos a una *representación pictórica* de ello’. Esto es lo mismo que cuando decimos que las *ideas* son representaciones pictóricas de las cosas: todo el asunto consiste en que podemos *compararlas* con cosas. En *algunos* casos la gramática de ‘*idea*’ es comparable con la gramática de ‘*representación pictórica*’, y en otros no lo es” (PhOcc p. 364; cf p. 365). La confusión procede de la extensión indebida de una analogía parcial. En otra ocasión Wittgenstein apunta hacia el origen del error como sigue: “La idea de que entender quiere decir producir una representación pictórica [de lo mentado] o algo similar, es completamente errónea” (PhOcc p. 456).

Las analogías que forman parte del lenguaje son a menudo útiles, a veces, indispensables, para la investigación; sirven de guías, de nexos intermedios (*Zwischenglieder*) entre extremos distantes; los análogos hacen las veces de objetos de comparación que ayudan a obtener la claridad buscada acerca de las operaciones del trabajo lingüístico. “La peculiar tranquilidad que le proporciona siempre de nuevo a nuestra investigación [el momento] en que podemos mostrar, después de haber creído que cierto caso era el único de su tipo, que le podemos poner al lado otros casos parecidos; que una palabra no tiene solo un significado único, (o no tiene solo dos), sino que es usada con cinco o seis significados diferentes” (PhOcc p. 174). Los principales objetos de comparación son los llamados ‘juegos de lenguaje’. Los parecidos y las diferencias de carácter analógico descubiertos pueden ser reveladores: una comparación fecunda que rindió estos dos tipos de resultado fue, para Wittgenstein, la de los juegos con el lenguaje. De ahí que la descripción de los juegos operantes en el lenguaje va a consistir, en su obra, en buena medida de ejercicios comparativos (IF ## 73-78; 130-131) que arrojan resultados tanto positivos como correctores (IF ## 308, 322, 527; IF II p. 578). La aclaración de las preguntas acerca de la identidad o la mismidad, sobre la coincidencia de formas con o sin consecuencias, acerca de la universalidad, de la igualdad supuesta o verdadera, de los sucesos contemporáneos y las metáforas incorporadas al lenguaje que representan o hacen las veces de ciertos significados, es, entre otros, el fruto de la actividad de comparar. Y también lo es el análisis crítico del concepto de causalidad, sobre el que el filósofo dice: “Hablar de algo

llamándolo ‘causa’, es similar a mostrarlo y a decir: ¡*Ese* tiene la culpa! / ¿Qué pasaría si dijera que cuando nos referimos a la causa comparamos todo con el caso de dar un empujón y su efecto? ¿Es este el prototipo de la causa de un efecto? ¿Sería esta la manera de *conocer* al empujón como causa? Imagínate una lengua en la que, en vez de ‘causa’, siempre se dijera ‘dar impulso’”(PhOcc p. 372).

Como vemos, la actividad de comparar es, para Wittgenstein, una herramienta principal de su investigación del lenguaje. Pero las comparaciones que hacen falta para alcanzar la visión sinóptica que el filósofo busca no se dejan practicar parejamente en todos los ámbitos de la experiencia. Ciertos aspectos peculiares tanto del lenguaje como de la realidad se sustraen a esta manera de investigación filosófica. Ellos pertenecen a experiencias huidizas fuera de alcance que, en vez de darse abiertamente, solo se insinúan de manera oblicua, lo cual inclina al filósofo a declararlas en último término inefables. “Lo inefable (eso que se me aparece secretamente y que no puedo enunciar) ofrece tal vez el fondo contra el cual aquello que logro enunciar, adquiere un significado” (VBem p. 38)⁹. Sectores completos de la vida humana, como la moral, la religión¹⁰, los valores y también algunos aspectos de la intimidad personal, pertenecen a esta clase de experiencias. En particular, también representativas de lo inefable son algunas formas marginales presupuestas por aquello que se expresa lingüísticamente; las encontramos a veces ligadas a los problemas insolubles de la tradición filosófica occidental. Se trata de preguntas inconducentes que han sido planteadas una y otra vez a lo largo de la historia y nunca fueron resueltas de una manera final porque su condición de insolubles estaba implicada ya en su misma formulación. ¿Es posible una existencia en otro mundo después de la muerte en este? En determinadas circunstancias enunciamos oraciones e interrogantes sin estar guiados por fines prácticos, los cuales, por lo general, logran acaparar nuestra atención, fijarle propósitos a los actos y dirigir nuestra conducta con seguridad. Allí donde falta el contexto vital activo, solemos tomar nota de ciertos rasgos desatendidos de la experiencia: por ejemplo, de pronto nos damos cuenta de que el espacio de nuestras percepciones es limitado, de que lo vemos siempre en perspectiva, de que el tiempo trascurre sin que lo podamos detener, de que el lenguaje ordinario no parece capaz de expresar adecuadamente la esencia de las cosas o del mundo sino solo sus funciones para nuestra existencia.

⁹ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, hrsg. von G.H. von Wright, Frankfurt a/M. Suhrkamp, 1978. Citado en adelante como VBem y la página. (*Observaciones varias*).

¹⁰ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics* (LEth), en PhOcc pp. 37– 44. “Thus in ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be the simile for *something*. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it” (LEth, pp. 42-43).

En tales casos, sin metas prácticas, pensamos y hablamos a pesar de todo, y hacemos, a veces, observaciones y preguntas de las que Wittgenstein pensaba que son las que caracterizan a la filosofía tradicional. Constan de preguntas y enunciados inquietantes relativos al tiempo, al espacio, al mundo, a la lengua ordinaria, que, aunque pertenecen a la forma del mundo y resultan por eso naturales y cercanos, parecen escapar a las posibilidades normales del uso de lenguaje por contravenir sus reglas de uso. “Lo que pertenece a la esencia del mundo no lo puede expresar el lenguaje. Por eso es que él no puede decir que ‘todo fluye’. Solo aquello que nosotros podemos representarnos también de otra manera puede decirlo el lenguaje. / Que todo fluye tiene que encontrarse en la esencia del contacto del lenguaje con la realidad. O mejor dicho: que todo fluye tiene que pertenecer a la esencia del lenguaje. Y recordemos: en la vida común y corriente esto no nos llama la atención – nos llama la atención tan poco como los vagos bordes de nuestro campo visual” (PhOcc p. 188). Sin negar la existencia de tales reflexiones y convencido de que el lenguaje que la filosofía investiga no sirve para referirse a esencias universales, si hubiere tal cosa, ni tampoco funciona bien aplicado a las totalidades presupuestas por la vida humana – el mundo, el espacio y el tiempo totales, los fundamentos de que haya lenguajes, etc. – Wittgenstein procede a examinar el orden interno del lenguaje tal como es y como opera cuando de veras trabaja y no anda de vacaciones.

La diversidad interna de los lenguajes impone al investigador la convicción de que los términos lingüísticos son capaces de múltiples modos de parecerse y de diferenciarse entre ellos. Toda enumeración de sus utilidades ha de declararse de antemano incompleta o abierta. Prepararse para abordar la inabarcable multiplicidad de las relaciones posibles entre instrumentos que se caracterizan por su aplicación flexible y su varia utilidad, es una exigencia interna característica de la investigación lingüística. De ello deriva que las enumeraciones de Wittgenstein se conviertan una y otra vez en listas abiertas. Por ejemplo: ¿Cuántas clases de números hay? “Yo diría que hay muchas clases diferentes de números reales porque hay diversas reglas gramaticales... También se podría preguntar: ¿los números complejos, son números aún? Podría admitir que lo son. Lo que logro con esto es lo siguiente: apuntar de un modo muy poderoso hacia lo que hay de común en las gramáticas de los números naturales, los números racionales, los números reales y los números complejos...” (WWKreis, p. 188). Se agregan a la diversidad interna de los términos de la lengua ordinaria, las múltiples descripciones que impone al lector el contextualismo de este pensador. La descripción de las funciones de una palabra pide la de su juego o juegos, también la de las respectivas reglas de esa palabra, de las reglas del juego, de las reglas del idioma, de las del lenguaje: todos,

palabra, juegos, reglas, idioma, lenguaje como tal, pertenecen, a su vez, a cierto modo de vida, descriptible por cierto, pero no exhaustivamente.

Dos relaciones analógicas diferentes entre sí desempeñaron funciones categoriales de primera importancia en el proceso investigativo en el que consiste la obra de Wittgenstein: los llamados “parecidos de familia” y los “juegos de lenguaje” que, aunque diferentes, están estrechamente relacionados uno con el otro. Interrogado el filósofo sobre el sentido de estos neologismos, que se repiten en su exposición, dice: “Yo solo puedo contestar: mira a la familia de los juegos de lenguaje, eso te mostrará lo que resulta posible mostrar en estos asuntos” (PhOcc p. 214). O también: ¿Porqué llamamos ‘árbol’ a algo nuevo aunque bastante similar a un grupo de cosas conocidas, a las que siempre hemos nombrado de este modo? Porque así hemos venido hablando hasta ahora de aquello que posee un parentesco con eso que ahora sumamos a los árboles, ampliando de esta manera el uso del término ‘árbol’. Pues no les reconocemos límites a estas agrupaciones de emparentados simplemente porque ellas no los tienen. Podemos darle tales límites para fines especiales, técnicos, pero esto no es lo propio del uso ordinario de conceptos ni es tampoco una parte necesaria de tal uso (IF ## 23, 67-77).

Veamos primero el sentido de la expresión “parecidos de familia = *Familienähnlichkeiten*”. Como otros conceptos metódicos del filósofo, la expresión designa una pluralidad de funciones ligadas entre sí pero no idénticas. Para referirse a este grupo, el filósofo se vale de varias expresiones más o menos equivalentes que hacen las veces de la frase principal “parecido de familia” en las *Investigaciones Filosóficas* # 67. Son versiones aproximadas: “familia de significados” (IF # 77); “familia de usos emparentados” (BBB p.152), “familia de casos” (IF ## 164, 236). En la fórmula general más amplia, citada antes, encontramos también: “el lenguaje es una familia de significados” (IF ## 23, 108). Este particular tipo de analogía tiende a aparecer allí donde Wittgenstein quiere reemplazar la exigencia esencialista de que todos los casos cubiertos por un concepto deben tener rasgos comunes y una definición analítica (BBB p. 17). Es verdad que las cosas agrupadas por un concepto suelen ostentar uno o más rasgos comunes, pero los parecidos familiares no son rígidamente comunes o repetitivos sino que tienden a formar una red informal que interconecta mediante parecidos y diferencias. Más que igualar o subsumir a las personas emparentadas, los parecidos aparecen irregularmente distribuidos entre ellas, en algunas están presentes ciertos rasgos, en otras, otros. Dos se parecen por el color del pelo pero difieren en la voz, un tercero reúne ambas características y posee otra que lo asocia a un cuarto pariente. “Vemos una complicada red de parecidos, que se superponen y cruzan unos a otros. Parecidos en lo grande y lo pequeño”. “Así se superponen y cruzan los diversos parecidos

que hay en los miembros de una familia: la estatura, los rasgos del rostro, el color de los ojos, la manera de caminar, el temperamento, etc.” (IF ## 66-67).

Describir estas analogías es un procedimiento metódico empírico cuyo propósito es clarificar funciones lingüísticas específicas y sus variaciones en casos diversos: los números, los juegos, las lenguas, las reglas, las proposiciones, etc. Pues: “No tenemos conciencia de la indecible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque las vestiduras de nuestro lenguaje lo igualan todo” (IF II p. 570). Para superar la conciencia limitada se necesitará un ejercicio que reemplace la aplicación de conceptos definibles y dotados de un significado fijo, que, de existir, no serían aplicables en el caso del lenguaje dúctil y cambiante en uso. Wittgenstein recomendará: ‘¡Mira y ve! Los nombres, por ejemplo, tienen algunos rasgos comunes entre ellos, y otros, en cambio, que los separan en tanto que tipos de nombres que son diferentes entre sí. Lo mismo vale para los juegos: hay juegos deportivos, de cartas, de competencia, de adivinanza, de resolver problemas, de bailar y cantar, de ganar y perder, etc. El método descriptivo de la filosofía propuesto por Wittgenstein, que busca el conocimiento de las funciones del lenguaje, es un testimonio impresionante de la utilidad de la comparación metódica (IF # 322). Debido a que sabemos hablar, al usar palabras como ‘condición’, ‘significado’, ‘estado’, etc., creemos vislumbrar su sentido debido a que tenemos una representación vaga del mismo. Pero al tratar de acercarse al significado de ‘nombre’ o de ‘juego’, por ejemplo, lo primero que entrará en funciones será nuestra representación previa del asunto (IF # 308), la cual no solo es imprecisa sino que puede ser, además, completamente extraviada. La imprecisión y el error, que impiden el propósito de la investigación, ejercen su poder sobre el investigador que busca la visión clara del conjunto (*Übersichtlichkeit*) de algo que desde la partida no entiende bien. Si, en vez del recurso más o menos automático a las representaciones que ya tengo, sugeridas por el lenguaje y la costumbre, pongo en práctica una comparación metódica valiéndome de un objeto adecuado, esta actividad me permitirá establecer parecidos y diferencias precisas, que son un resultado mejor, más confiable y lúcido (IF ## 130-131) que el inspirado por una representación vacía y borrosa.

¿Qué clase de objeto es este *Vergleichsobjekt* u ‘objeto de comparación’? Es un patrón de medida, dice Wittgenstein, no un prejuicio o expectativa mías, que yo pongo y al que debe ajustarse aquello que busco. “La neblina se disipa cuando estudiamos los fenómenos del lenguaje en formas primitivas de su uso, en las cuales se dejan ver en conjunto y claramente el propósito y el funcionamiento de las palabras. / Estas formas primitivas del lenguaje son usadas por el niño que aprende a hablar. La enseñanza del lenguaje es, en este caso, no una explicación sino un entrenamiento” (IF # 5). Las formas lingüísticas más primitivas pertenecen a

conductas elementales como: ‘dar órdenes’, ‘preguntar’, ‘charlar’, ‘narrar’ que son parte de la historia natural del hombre, tal como ‘caminar’, ‘comer’, ‘beber’, ‘jugar’ y, en cuanto tales, sirven de objetos de comparación para iluminar los casos más complejos que luego estudiamos buscando una claridad sistemática que nos falta como simples hablantes.

La utilidad de los objetos de comparación para el análisis de los parecidos de familia en sectores del lenguaje, depende en parte de que ellos son de preferencia casos más simples o primitivos que el asunto investigado; tal utilidad se prolonga y mantiene para la reflexión allí donde esta busca referirse al lenguaje conjunto, ese juego de juegos enormemente diverso, como lo llama Wittgenstein. Pero antes de buscar los análogos de que se servirá la clarificación del lenguaje ordinario, será preciso deshacerse de las supersticiones acerca del lenguaje, a las que el filósofo se refiere irónicamente. Tenemos expectativas ideales acerca de los conjuntos en general: el lenguaje como todo no puede sino estar dotado “de una esencia incomparable” (IF ## 95-97), de acuerdo con idealizaciones que le atribuyen una primacía a las esencias por encima de las variaciones de su uso. Es un error apartar la actividad lingüística de otras prácticas humanas y luego aprovechar su aislamiento para atribuirle una esencia incomparable. Este no es el único error posible: a él se agregan otros que lo agravan. “El pensamiento, el lenguaje se nos aparecen como correlatos excepcionales, únicos en su género (*einzigartig*). Representaciones pictóricas del mundo. Los conceptos proposición, lenguaje, pensamiento, mundo están, uno detrás de otro en una fila, cada cual equivalente a los demás” (IF # 96). Para esta versión grandilocuente no puede haber el juego en el que el lenguaje pudiera funcionar. Cometemos el error de creer que debemos tratar de conocer el orden que existe entre los conceptos de proposición, pensamiento, verdad, experiencia y otros del mismo tipo. “Este orden es un ‘superorden’ entre ‘superconceptos’, por decir así. Pero si las palabras ‘lenguaje’, ‘experiencia’, ‘mundo’, van a ser usadas efectivamente, entonces tendrán que tener usos tan ínfimos como los de los términos ‘mesa’, ‘lámpara’, ‘puerta’” (IF # 97). La eliminación del obstáculo proveniente del encumbramiento supersticioso del lenguaje por analizar abre el camino para explicar el método de la investigación mediante ‘juegos de lenguaje’.

Los juegos en cuanto tales son análogos del lenguaje (*Sprachähnliches*). Pero entre todos los varios juegos Wittgenstein destacó algunos, como el ajedrez, aunque su comparación del funcionamiento de ciertos conjuntos reconocibles de palabras intrínsecamente relacionadas entre ellas, (o que suelen jugar juntas en el lenguaje y como de acuerdo entre sus partes), es una analogía general, si es posible concebir tal cosa, que alumbrá simultáneamente al lenguaje y al juego, los dos conjuntos comparados. Así como hay juegos deportivos, de ganar y perder, de bromear, competitivos, de adivinanza, de resolver problemas, en el lenguaje hay términos

próximos y distantes, significados y sinsentidos, proposiciones, conceptos, reglas e irregularidades, combinaciones de varios tipos y algunas imposibilidades. El punto de contacto es muy importante para el filósofo: la enorme diversidad interna de cada uno de estos dos análogos, el lenguaje múltiple y la multitud variada de los juegos. Se trata de una diversidad que ofrece sobradas oportunidades para establecer tanto parecidos y parentescos como diferencias significativas entre lo analizado y su objeto de comparación¹¹, dos intereses complementarios de la tarea de aclarar el funcionamiento de las partes de las que resulta tanto la unidad de determinado tejido lingüístico como la del lenguaje como tal.

“¿Cómo le explicaremos a alguien lo que es un juego? Creo que le describiremos *juegos* y podremos agregar a la descripción: ‘eso y *lo que se le parece* lo llamamos *juegos*’. ¿Y es que nosotros sabemos más? ¿Es acaso que únicamente no podemos decirle a otro con precisión lo que es un juego? – Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque ellos no están trazados. Como hemos dicho, podemos trazar un límite para un propósito particular. ¿Es que así logramos hacer útil por primera vez al concepto [de juego]? ¡De ninguna manera!” (IF # 69). “Pero si el concepto ‘juego’ carece de límites de este modo, en realidad no sabes lo que llamas de esta manera. – Si describo: ‘El suelo estaba cubierto de plantas’, – ¿quieres decir que no sé de lo que hablo antes de poder ofrecer una definición de ‘planta’?... Se puede decir que el concepto de ‘juego’ es un concepto con límites difusos” (IF ## 70-71). “¿Qué quiere decir ‘saber’ lo que es un juego? ¿Qué quiere decir ‘saberlo’ y no poder decirlo? ...Mi saber, mi concepto de ‘juego’, ¿no está completamente expresado en las explicaciones que pude dar? Es decir, en que pude describir ejemplos de juegos de varios tipos; mostré como, en analogía con estos, podría construir toda clase de otros juegos; dije que esto y lo otro tal vez ya apenas los llamaría un juego, y así otras cosas más” (IF # 75).

En los escritos preparativos de las *Investigaciones filosóficas* el pensador ofrece una primera versión metódica de los llamados ‘juegos de lenguaje’. Estos son, dice: “Maneras de usar signos más simples que aquellas en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje cotidiano. Juegos de lenguaje son las formas del lenguaje con las que el niño comienza a hacer uso de palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de formas primitivas o de lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de verdad y falsedad, del acuerdo o desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la interrogación, obtendremos una gran ventaja si miramos formas primitivas de lenguaje en las que estas maneras de pensar aparecen sin el trasfon-

¹¹ Véase, por ejemplo, el escrutinio de las matemáticas comparadas con el juego: “*Die Mathematik mit einem Spiel verglichen*” en *Philosophische Grammatik* (WA, Band 4, pp.289-295).

do turbador de procesos de pensar altamente complicados. Cuando consideramos estas formas simples de lenguaje la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje, desaparece... Vemos que somos capaces de construir las formas complicadas con las primitivas agregando gradualmente nuevas formas” (BBB p.17). Estos lenguajes simples también se parecen a los juegos y son entendidos como estos; sin embargo, no debemos, continúa, “entender los juegos de lenguaje que describimos, como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana” (BBB p. 81).

El carácter instrumental de los juegos de lenguaje¹² está subrayado en los escritos tempranos. Más tarde, cuando el lenguaje cotidiano mismo, el objeto de las investigaciones del filósofo, es visto como un juego de juegos, la expresión ‘juego de lenguaje’ se amplía aunque conservando su primer sentido metódico. Llega a incluir otros dos sentidos, diferentes del original y diversos entre sí. ‘Juego de lenguaje’ es una parte de un lengua natural mayor cuyos términos están ligados entre sí y funcionan regulándose mutuamente debido a su mutua coordinación dentro de ese todo parcial al que no le falta nada. Pero también el lenguaje total que alberga muchos juegos diversos, como el juego de la causalidad, el juego de las expresiones de dolor, el de los términos psicológicos, el juego de mentir, el de la experiencia de los colores, el de las matemáticas, todos ellos y muchos más, es llamado ‘el juego del lenguaje’; el nuestro, dice Wittgenstein, el que no solo usamos sino exploramos filosóficamente. Ese que no inventamos, como hicimos en el caso del instrumento metódico de investigación, sino que aceptamos tal como es¹³, igual que en el caso de los juegos tradicionales que nos dejamos enseñar por nuestro grupo social. En la acepción de Wittgenstein, el juego de lenguaje dado, que aprendemos de otros, incluye los gestos del hablante, la situación en que se habla, las actividades a propósito de las cuales se habla, las que canalizan la elección de los términos en uso y las que ayudan al interlocutor a situar lo enunciado y darle el significado preciso. El lenguaje pertenece cada vez a situaciones definidas para los hablantes y acompaña a la existencia en el mundo. La multivocidad de la expresión ‘juego de lenguaje’ recuerda a la de otros términos del vocabulario

¹² “*But it is not natural history to invent languages of our own, as I have done, and lay down our rules for such languages, as, for example, the chemists of the 19th century did for with the language of chemistry*”. LCa 32-35, p. 97.

¹³ IF II, p. 571; cf. BBB p. 81: “Compare la idea de ‘individuo’ de Russell. Él habla de los individuos como si fueran los constituyentes últimos de la realidad, pero dice que es difícil decir qué cosas son individuos. La idea es que el análisis posterior lo revelará. Pero nosotros, por otra parte, introdujimos la idea de un auténtico nombre en un lenguaje en el cual se lo aplica a eso que en la vida ordinaria llamamos ‘objetos’, ‘cosas’ (‘piedras de construcción’).”

del pensador, por ejemplo, 'filosofía', 'proposición', 'regla', 'juego', 'lenguaje', etc., conceptos sin definición pero analizables y accesibles para la investigación mediante ejemplos iluminadores.

Aunque hay algunas disimilitudes entre lenguaje y juego, los parecidos entre estos términos¹⁴ las superan con mucho, de manera que, como la comparación va ofreciendo abundantes resultados, el pensador la sigue extendiendo y, a medida que avanza, le va encontrando nuevas aplicaciones emparentadas. Juego y lenguaje son actividades nuestras a las que no corresponden cosas reales que pudieran ser sus modelos, sus motivos, sus orígenes o sus causas: hablamos y jugamos creando estas prácticas cuyas características reflejan los contextos humanos en los cuales se las lleva a cabo. Un juego existe en la medida en que se lo juega y no tiene otra realidad que esta práctica. Salta a la vista que ambos son actividades humanas aprendidas, que, una vez dominadas a fondo, se pueden llevar a cabo sin tener que acompañarlos continuamente con el pensamiento que considere sus reglas, sus funciones significativas o sus oportunidades; practicarlos no depende de la conciencia alerta para saber cómo continuarlos o repetirlos. Hablar y jugar se ejercen a menudo casi sin esfuerzo e incluso sin el propósito de producir un resultado final separable del proceso de llevarlos a cabo. Ambas actividades están regidas por reglas flexibles, que deciden acerca de las líneas generales de su desenvolvimiento pero que dejan, al mismo tiempo, cuestiones indefinidas que pueden ser resueltas diversamente (IF # 68), permitiendo improvisar en cualquier momento de su curso. Las reglas del tenis, dice Wittgenstein, no fijan la altura a la que la pelota cruza la red central de la cancha; las reglas gramaticales no determinan las expresiones del rostro y los gestos con que los hablantes acompañan ciertas palabras. Las reglas de los juegos y del habla son, además, variables, se las puede cambiar para ciertos efectos, por ejemplo humorísticos; se puede omitirlas (PhOcc p. 188) e incluso reemplazarlas por otras con el propósito de enfatizar algún aspecto de su sentido o darles una función oblicua inhabitual. La flexibilidad de las reglas del lenguaje y de los juegos favorece el desenvolvimiento habitual de estas dos actividades sociales, haciendo posible la comprensión, la participación y la improvisación de todos los agentes, sin forzar su pensamiento o su conducta.

La analogía wittgensteiniana compara a veces al lenguaje con algún juego individual, otras con los juegos conjuntamente, según conviene a la cuestión discutida. El carácter gratuito de los juegos y del jugar en general no persigue fines ni produce resultados extrínsecos; coincide en ello con lo que el filósofo llama la autonomía del lenguaje, que tampoco se origina a partir de condiciones específicas

¹⁴ Hallett estudia los rasgos comunes del lenguaje y los juegos: cf. Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1977, pp. 68-98.

ni está orientada hacia un fin determinado (IF # 492; Zet # 322)¹⁵; no satisface determinados criterios y sus reglas no son copiadas de las de otros procesos. No necesita una justificación, ni imita a la realidad. Asignarle un propósito predefinido, como el de servir de medio de comunicación entre sus usuarios, o el de satisfacer la necesidad de expresarse de las personas, violenta sus numerosas aplicaciones arbitrarias, como hacer bromas o cantar bajo la lluvia, entre otras muchas. “¿Porqué no llamo arbitrarias a las reglas de la cocina y porqué me siento tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque ‘cocinar’ está definido por su propósito y en cambio ‘hablar’ no lo está. Por eso el uso del lenguaje es en un cierto sentido autónomo, lo cual ‘cocinar’ y ‘lavar’ no lo son. El que cocinando se guía por otras reglas que las correctas, cocina mal; pero aquel que se guía por otras reglas que las del ajedrez, *juega otro juego*; y aquel que se guía por otras reglas gramaticales que tales y cuales, no dice nada falso por eso, sino que habla de otra cosa” (Zet # 320).

El filósofo reconoce que el lenguaje en su conjunto no es el producto de un plan o de una empresa inventiva destinada a servir propósitos preexistentes. “Hay algo en el formalismo que es acertado y algo que es falso. / La verdad del formalismo es esta, que toda sintaxis puede ser concebida como un sistema de reglas de juego. He reflexionado sobre qué será lo que Weyl puede querer decir cuando sostiene que el formalista entiende los axiomas de las matemáticas como las reglas del juego de ajedrez. Deseo decir: no solo los axiomas de la matemática sino toda sintaxis es arbitraria” (WWKreis p.103). “El significado del signo de un número es el conjunto de las reglas que valen para este” (WWKreis p.150). Como los juegos, el lenguaje es conducta, actividad social; ambos son parte de una forma de vida, que a su vez es parte de la historia natural del hombre (IF ## 25, 415, II, p. 578; *the natural history of human beings*: LCa 32-5, p. 97). Por la gran variedad de los elementos que conforman tanto al lenguaje como a los juegos los dos análogos sugieren no solo la comparación entre ellos sino también la de ambos con el contexto del que son partes: Wittgenstein lo llama ‘formas de la vida humana’. Son diversas maneras de convivir de los grupos humanos, o culturas¹⁶: ellas también po-

¹⁵ L. Wittgenstein, *Zettel*, en *WA*, Band 8. Citado en adelante como Zet y el parágrafo.

¹⁶ Hablamos del carácter de una cultura, o formulamos proposiciones estéticas relativas al gusto dominante en cierta cultura, considerándola, también a ella, como un juego (*a game*, dice Wittgenstein). Un juego que hace de contexto de otros juegos. Se trata, en este caso, de una analogía que se agrega a las anteriores: lo circundante y lo abarcado por ello poseen estrechas relaciones estéticas consistentes en similitudes y diferencias. “Un juego completamente diferente se juega en épocas diferentes. / Lo que le pertenece a un juego de lenguaje es una cultura completa” L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1970, p. 8; cf. p. 30.

seen un sello unitario, cierta ligazón capaz de mantener junta a una gran variedad de elementos que no rompe los límites del conjunto.

“Decimos: ‘Pensemos en hombres que no conocen *este* juego de lenguaje’. Pero con solo esto no tenemos todavía una representación de la vida de estos hombres, de aquello que la diferencia de la nuestra. No sabemos todavía lo que debemos representarnos; pues la vida de aquellos hombres debería corresponder por lo demás con la nuestra y hace falta determinar primero lo que llamaríamos una vida correspondiente a la nuestra en las nuevas circunstancias. / ¿No es como si dijésemos: hay hombres que juegan al ajedrez sin el rey? Inmediatamente surgen preguntas: ¿Quién gana, entonces, quién pierde?, entre otras. Debes hacer las decisiones *que faltan*, las que no has previsto en aquella primera determinación. Tal como tampoco pudiste prever en conjunto la técnica original, la cual solo te resulta habitual de caso en caso.”¹⁷

La analogía no es sino uno de los procedimientos de la investigación del lenguaje ordinario por Wittgenstein. El análisis analógico avanza de caso en caso y la analogía estudiada no aclara sino una instancia, la interrogada. Puede servir, tal vez, de modelo para iniciativas posteriores de la investigación, pero su valor principal es el de disolver un determinado error o duda, o el de revelar que el caso en cuestión no es único o singular; pero no servirá para darle origen a una fórmula neutra aplicable universalmente. No se trata de hacer teoría ni de formular hipótesis. El método propuesto no posee símbolos para expresar la generalidad o la universalidad: esta solo se muestra mediante la inducción. Una fórmula algebraica corresponde a una inducción pero no la dice expresamente. “La universalidad se muestra en que *se puede continuar así (dass es so weiter geht)*” (WWKreis p. 82). Es, entonces, considerando el sentido del ejemplo del que me valgo y de sus reglas de uso¹⁸, que encuentro como seguir, o, de acuerdo con las reglas que lo rigen, donde encuentro como proceder. “Las reglas son instrucciones para el juego y mientras puedo seguir jugando ellas tienen que estar en orden. Solo dejan de estar en orden apenas *me doy cuenta* que se contradicen mutuamente y ello solo se manifiesta en que ya no puedo seguir aplicándolas” (WWKreis p. 125).

Hacer filosofía no dogmática es la directiva principal del proceder empírico descriptivo que investiga al lenguaje que usamos valiéndose de ejemplos paradigmáticos y de analogías iluminadoras. “Quiero mostrar la diferencia entre un proceder dogmático y uno no dogmático mediante un ejemplo. Hablo primero dogmáticamente y luego lo hago no dogmáticamente. Digo, pues: si una oración es verificada de dos maneras diferentes, tiene en lo dos casos un significado diferen-

¹⁷ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben* III # 296, (WA, Band 8, p. 101).

¹⁸ “Usar una regla no quiere decir saber acerca de ella” (WWKreis p. 148).

te. Esto parece raro todavía y puede provocar oposición. Pues alguien podría decir: no veo por qué una oración habría de tener por eso un significado diferente y por qué la misma oración no puede ser verificada de dos maneras completamente diferentes. Pero ahora me expreso de modo no dogmático y simplemente llamo la atención sobre lo siguiente: para verificar una oración solo se precisa disponer una vez más de una descripción. La situación de hecho es, pues, esta: tenemos dos oraciones. La segunda describe la verificación de la primera. ¿Qué hago entonces? Dispongo sencillamente que, en cuanto regla gramatical, la primera oración debe seguirse de la segunda. Me sitúo enteramente dentro de la gramática. Cuando se diga entonces: una oración tiene dos verificaciones, llamo la atención sobre lo que sigue. Estas verificaciones son descritas mediante oraciones diversas; hemos procedido *mediante diversas reglas al derivar de ellas la misma oración, y no quería decir más que eso.* / Solo le llamo la atención al otro sobre lo que él hace realmente y me abstengo de toda aseveración. Todo tiene que cumplirse entonces en la gramática. / Se trata, pues, de establecer distinciones esenciales, fundamentales” (WWKreis p. 186).

Universidad de Puerto Rico

Universidad de Chile

KANT Y HEGEL SOBRE EL SABER DE LA FILOSOFÍA FRENTE A LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA TRADICIONAL

ELISEO CRUZ VERGARA

Kant: *“Porque no podemos explicar nada que no podamos reconducir a leyes (Gesetze) cuyo objeto pueda ser dado en una experiencia posible cualquiera. Pero la libertad es una simple idea cuyo realidad objetiva no puede de forma alguna ser presentada de acuerdo a leyes naturales, y con ello tampoco de acuerdo con una experiencia posible cualquiera. Por lo tanto, y como de la libertad nunca podemos conocerla someténdola a un ejemplo por alguna analogía, ella no puede ser conceptualizada ni conocida (...). Allí donde no existe la determinación de acuerdo a leyes naturales, deja también de existir todo tipo de explicación, y no queda otra cosa que no sea la argumentación...”*(Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Suhrkamp Verlag, Kant. Werke in Zwölf Bänden, Bd. V11, Wiesbaden, 1956, pp. 96-97).

Hegel: *“Por tanto, con la explicación el movimiento y el cambio, que antes estaban en el interior del fenómeno, penetran en lo suprasensible mismo; nuestra conciencia ha transitado desde el interior como objeto hasta al lado del entendimiento y encuentra ahí el cambio”.* (Phänomenologie des Geistes, p. 125, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, p. 120).

Introducción

Este ensayo es un comentario general sobre las dos citas que le sirven de epígrafe. Adelanto que contienen de forma resumida tanto las posiciones de ambos filósofos como la diferencia que los separa respecto al problema de la relación entre la ciencia y la filosofía en el punto de la llamada *explicación científica*.

Ambos describen al saber científico tradicional como uno *explicativo* para entonces proceder a justificar la absoluta necesidad de un saber diferente. Y ambos identifican a la filosofía (Kant la llamará una *metafísica de las costumbres* y Hegel filosofía o ciencia de lo espiritual) como la disciplina que le corresponde constituirse como un tal saber diferente. Pero no se trata de que el conocimiento de lo ético y lo espiritual le pertenece exclusivamente a la filosofía sino más bien que el conocimiento filosófico de lo ético en general es **diferente** al de la ciencia tradicional. Sugiero entender las posiciones de ambos como aportaciones significativas al problema tanto de la relación entre filosofía y ciencia como al asunto más particular de cómo se conoce con propiedad en una realidad no física sino histórica y cultural. Esta última aportación es la que más destacaremos en este breve ensayo. Y en lo que sigue desarrollo brevemente la posición de ambos frente al saber explicativo, examino el saber que proponen para superar la limitación de la explicación, y sugiero que representan dos aportaciones valiosas cuando se las compara con el desarrollo posterior de esta temática durante la última parte del Siglo XIX y luego del XX.

Limitamos nuestras observaciones a lo que Kant y Hegel señalan sobre la ciencia física empírica. Pero sabemos que si incluyésemos sus respectivas posiciones sobre las matemáticas y la geometría llegaríamos a resultados similares, sobre todo, en lo que concierne a la incapacidad para conocer la sustancia de la realidad no física, ya que para Kant la matemática y la geometría están constituidas de juicios sintéticos a priori sobre el tiempo y el espacio; y para Hegel estas mismas ciencias aunque son deductivas y no explicativas no *conceptualizan* en sentido estricto. Para agilizar nuestra exposición hacemos también un esfuerzo por no citar demasiado, y a cambio resumimos y simplificamos los argumentos principales.

Kant sobre la explicación científica

Para Kant la filosofía es el examen de la razón humana en sus dos grandes dimensiones, a saber, su uso teórico y su uso práctico. Son los dos campos a los que se ha dedicado la reflexión filosófica desde sus orígenes. Luego de un largo desarrollo histórico el uso teórico de la razón ha culminado en la modernidad en una metafísica académica que pretende ser una ciencia primera, tener sus propios objetos y servir de fundamento para el resto de las otras ciencias, sean empíricas o formales. Es con esa pretensión que la metafísica moderna se enfrenta a la competencia del saber científico que representan los esfuerzos de hombres de ciencia como lo fueron Galileo y Newton. Puede afirmarse que considerada como un programa general o un sistema, la filosofía crítica de Kant examina cuál puede ser

la validez de aquella metafísica tradicional, que si bien desde Aristóteles hasta Descartes ha reclamado el título de *ciencia suprema*, en la actualidad tiene que justificar ese reclamo frente al dominio cultural de la ciencias orientadas a lo empírico y basadas en supuestos de comprobación y predicción. Para Kant esta situación representa una profunda crisis cultural del saber en general y la cual debe ser atendida con suma urgencia. El contraste histórico entre la ciencia y la filosofía consiste específicamente en que los saberes o tesis de la filosofía tradicional, al darle la espalda a la experiencia, son incapaces de validarse empíricamente y se muestran hasta contradictorios entre sí. Los conocimientos que produce la metafísica sobre sus objetos más apreciados (el sujeto, el mundo y Dios) se caracterizan por reclamar para la psicología, la cosmología y la teología tradicional, supuestos y contenidos que no se pueden defender empíricamente y que, aunque de alguna manera responden a la exigencia de las grandes preguntas de la naturaleza humana, subsisten simplemente como contradicciones, paralogismos y sofismas de una razón pura. En general, Kant concluye que la razón teórica en su uso puro es extremadamente contradictoria o dialéctica (Claro está, como veremos más adelante, Kant ve aquí un defecto de la razón que resulta de su desorientación; mientras que para Hegel es un aspecto más que positivo al que debe atenderse con optimismo, ya que la ley suprema de la razón es la dialéctica misma.). La ciencia actual, en cambio, contrasta con un tal saber puro y contradictorio y se impone en la vida de los pueblos con su verificación empírica, su utilidad manufacturera y el acuerdo o consenso entre los que la practican. En una situación tal la filosofía en su forma de metafísica tradicional pierde toda su credibilidad y no logra atender adecuadamente a aquellas preguntas y preocupaciones legítimas que nacen de la naturaleza humana misma y que son las que han movido los esfuerzos milenarios de aquella disciplina. De ahí, que si la pregunta crucial es en qué sentido puede la metafísica ser considerada como una ciencia, lo que se plantea es encontrar un camino que le permita responder a las grandes preguntas de la humanidad y que al mismo tiempo supere sus limitaciones teóricas. Y es dentro de este planteamiento general de la filosofía kantiana que debemos acercarnos al asunto principal de este ensayo, a saber, cómo puede *conocer* la filosofía.

En términos generales, la temática que Kant desarrolla en sus trabajos críticos busca mostrar que el camino que restituya el valor de la filosofía no tiene que ser el convertirse ni en una ciencia natural más, ni en una ciencia estrictamente formal al estilo de la geometría. Pero ni siquiera tiene la filosofía que conformarse con ser exclusivamente una síntesis o examen de cómo es posible la actividad científica. Esto último sería una interpretación muy limitada del proyecto de Kant y que se alimentaría principalmente de reducir su pensamiento a la *metafísica de la física* tal como está desarrollada en las primeras secciones de su *Crítica de la razón pura*. Pero

dicha reducción pasa por alto que él propone también una *metafísica de las costumbres*. Y es precisamente en el campo de la *metafísica de las costumbres* donde Kant defiende con más ahínco la necesidad de un saber positivo en el que la filosofía, sin ser ciencia en sentido estricto, puede reclamar un mundo propio y medios adecuados para dar cuenta de sus objetos tradicionales. Lo que la filosofía kantiana defiende es que si se trata de validar la pretensión legítima de la metafísica, entonces se exige salir del mundo natural y redescubrir en el mundo de las costumbres una realidad nueva frente a la natural; una realidad donde reina, o al menos debemos suponerlo, no solo lo empírico y fenoménico sino una dimensión que Kant llama lo *nouménico*. Y en el fondo, lo nouménico apunta a una nueva objetividad. Se trata de la objetividad representada principalmente por lo práctico en general y de lo ético en particular. Y esto implica, claro está, aceptar que el conocimiento en esa objetividad reclama otros medios para alcanzar la verdad que le es propia.

Claro está, Kant es con toda seguridad más conocido por su original defensa de una nueva metafísica de la naturaleza o de lo físico. Su planteamiento representa una síntesis profunda sin precedentes del racionalismo y el empirismo. Esta metafísica consiste principalmente en un examen e inventario de las condiciones a priori o trascendentales que hacen posible que haya ciencia. Es decir: si nos atenemos a la ciencia como un conjunto coherente de juicios, se trata de ver cómo son posible esos juicios que caracterizan al saber de la ciencia en general. La contingencia empirista ni la formalidad analítica del racionalismo son suficientes de acuerdo a Kant para dar cuenta de cómo se constituye el saber implicado en los juicios de la ciencia. Sabemos que para Kant estos juicios son *sintéticos a priori*. Y como no es este el lugar para discutir la compleja doctrina kantiana de los tipos de juicios, simplemente recordamos que la metafísica no se caracteriza por tales juicios *sintéticos a priori*, ya que estos son resultados de las aportaciones puras pero constitutivas por parte de la sensibilidad y el entendimiento; mientras que la metafísica opera con una facultad diferente y que llamamos la *razón*. El *entendimiento* produce la ciencia; la *razón* produce la metafísica en general. Es el empleo puro de la razón que da las espaldas a lo empírico el que crea la metafísica inaceptable y desprestigiada desde el punto de vista de la ciencia. Pero no se trata de renunciar al conocimiento propio de la razón teórica sino de reconocer sus límites y alcance legítimos. Y el punto de partida para el reestablecimiento de la metafísica es entender lo que sabemos desde Platón: que en lugar de categorías y esquemas trascendentales, la razón opera con *ideas* pero que si bien éstas pueden regular la experiencia no la forman o la constituyen. El sujeto, el mundo y Dios son las ideas teóricas más amplias que contiene la razón para lograr sus conocimientos. El uso correcto de estas *ideas* resulta cuando se limitan a regular la experiencia en general y particular. Y en vista de que la razón aspira a conocer desde el punto de vista de

la *totalidad*, la ciencia misma se enriquece mediante aquellas ideas al verse empujada a ir siempre más allá del conocimiento particular y actual que tiene en cada momento de su desarrollo. Y esta es de forma resumida lo que se desprende de la *Crítica* como el contenido de esa metafísica de la naturaleza. Pero falta por ver cómo esa razón puede operar con sus ideas en el mundo práctico, de las costumbres en general.

Mediante el *supuesto* de que existe además de fenómenos una otra realidad llamada *cosa en sí*, Kant prepara y anticipa el camino para la posibilidad de una metafísica práctica legítima. La ciencia conoce fenómenos relacionados unos con otros y Kant entiende que esas relaciones son las que hacen posible las *categorías* del entendimiento y mediante un complejo sistema que llama *esquematismo trascendental*. Pero si sólo existiesen fenómenos, entonces la nueva metafísica se quedaría al nivel de una metafísica de la naturaleza, tal como la hemos resumido. De ahí que sea crucial que Kant no solo postule la existencia de una realidad nouménica sino también que funde la metafísica en lo ético; es decir, que encuentre en lo ético una realidad que dé vida a las ideas. Es precisamente esta nueva realidad la que exige para su conocimiento unos instrumentos diferentes a los del entendimiento científico; y, por el otro lado, la que legitima un segundo capítulo y oportunidad para la metafísica. Lo que nos interesa de Kant es destacar esa relación entre los nuevos instrumentos cognoscitivos para revelar la novedosa realidad nouménica y la metafísica de las costumbres.

Kant descubre lo que Hegel continuará y defenderá, a saber, que le corresponde a la filosofía defender un nuevo saber frente a la ciencia tradicional, pero que ese saber es resultado del descubrimiento de una nueva realidad. En Kant esa nueva realidad es el mundo práctico, el de la eticidad (*Sittlichkeit*); en Hegel es la realidad que llama lo *espiritual* (*das Geistige*). Para Kant se impone superar la *explicación* de la ciencia para poder conocer esa nueva objetividad; en Hegel, tal como veremos más abajo, el rechazo de la explicación conduce al *concepto* como el nuevo mundo en que vive el saber de lo espiritual y de la filosofía misma. Claro está, y lo repetimos, en ninguno de los dos hay una reducción de la filosofía a un saber de lo ético o lo espiritual. La verdad es que en Kant subsisten dos metafísicas y en ambas se trata de examinar qué se puede conocer con legitimidad del sujeto, del mundo y de Dios tanto en lo teórico como en lo práctico. (No atiendo aquí al interesante problema de cómo Kant une lo teórico y lo práctico, ni a su planteamiento sobre la prioridad de lo práctico sobre lo teórico). Por su parte, Hegel también justifica una filosofía de la naturaleza frente a una filosofía del espíritu. Sin embargo, su filosofía de la naturaleza no es más que un episodio o fase transitoria y preparatoria en la búsqueda del momento cuándo lo espiritual se manifies-

ta plenamente, lo cual sucede fuera de la naturaleza, y cuándo se constituye el mundo social.

Los escritos de Kant contienen dos planteamientos básicos sobre la *explicación* en la ciencia. El *primero* trata de demostrar que si la ciencia explica, es decir, si está refiriendo fenómenos a leyes generales y sus juicios son sintéticos a priori, tal actividad supone siempre una particular actividad trascendental o constitutiva de la experiencia misma por parte del sujeto. La explicitación de los componentes de esa actividad trascendental es la tarea de la metafísica. Hemos dicho que esta demostración es la que Kant presenta en su *Crítica*. El *segundo* planteamiento tiene que ver con la actividad de la razón en su esfuerzo por conocer más allá de lo fenoménico. Lo que nos permite conocer que hay un mundo que no es fenoménico es que la razón emplea *ideas* para poder ir más allá de las realidades que no pueden explicarse. Kant considera que la libertad es la *idea* principal de la razón cuando ésta va más de las simples leyes que rigen entre los fenómenos.

Es obvio que al Kant hacer de la libertad una idea legítima de la razón para dar cuenta de la moralidad, está reconociendo una objetividad que se no se puede conocer si se reduce el saber a *explicación*. De ahí que frente a la *explicación* Kant propone un saber de acuerdo a las ideas de la razón. En otras palabras, no podemos conocer en el mundo nouménico si no abandonamos la explicación tradicional. La aportación de Kant al problema de la particularidad del conocimiento en el mundo ético se centra en el uso de ideas prácticas como la *paz perpetua*, el *contrato social*, la *república nouménica*, etc. Las ideas están concebidas dentro de una dualidad que es tal vez la que define la misma posición de Kant respecto al nuevo saber de la metafísica. Se trata de que la ideas prácticas son tanto objetivas como subjetivas. Ellas no necesitan para su validez y valor representar leyes ni ejemplos de acuerdo a leyes. Y en ese sentido son subjetivas. Pero al mismo tiempo son objetivas en el sentido de que dan cuenta de aquella *otra* objetividad que no es natural o fenoménica. En otras palabras: sin tales ideas no podemos conocer esa nueva objetividad, pero al mismo tiempo ellas hacen posible que exista tal objetividad. Y en ese sentido, nos atrevemos señalar que las ideas prácticas son tanto regulativas como constitutivas, aunque únicamente dentro de esa nueva objetividad. Al menos esta conclusión es la que creemos está sugerida tanto en el dualismo que Kant advierte en las ideas prácticas como en otros desarrollos de su metafísica de las costumbres.

Evidencia de lo que defendemos lo encontramos en los señalamientos de Kant sobre tal vez la más constitutiva de las ideas prácticas, a saber, la *teleología* al nivel de la historia universal. En general, Kant defiende una concepción de una naturaleza que se reparte entre, por un lado, el determinismo- mecánico según leyes y, por otro lado, lo providencial y la suposición de fines que son irreducti-

bles a causas eficientes. Hacemos referencia a su escrito *Ideas sobre una filosofía de la historia universal* (1785). Si bien Kant parece defender la validez de la explicación mecanicista para la ciencia natural, para el campo de la moralidad y la historia reclama un espacio para el conocimiento teleológico. La razón conoce lo histórico universal a partir de la idea de un *plan de la Naturaleza* que logra fines sin que surjan de las intenciones directas que están presentes en las acciones de los individuos. El fin último de esta Naturaleza es la creación de una comunidad internacional que ha renunciado a la guerra y se apoya en la forma republicana de gobierno. Y como algo definitorio de su filosofía, Kant afirmará que, por un lado, esto es una simple idea de la razón filosófica y no puede esperarse que se realice en el mundo práctico. Pero, por el otro lado, al mismo tiempo, esa idea es realizable si, por ejemplo, se la tiene presente como contenido de la educación de los gobernantes y consigna de los filósofos.

Además, Kant admite que la moralidad no es posible constatarla como un hecho empírico psicológico. Pero al mismo tiempo defiende que la clarificación del fundamento de la moral sirve para adelantar esa idea y transformarla en una pedagogía. Es decir, sirve para impedir que la inmoralidad se apodere impune de la humanidad. En su ensayo titulado *Reiteración del problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor* (1798) Kant admite que la revolución europea (sin duda alguna: un fenómeno empírico) de su época tiene como fundamento la moralidad. Si hay una consigna llamada republicanismo y que mueve los sentimientos de los pueblos, se debe a que la moralidad es una exigencia de la Humanidad misma y la revolución que arropa a Europa es de cierta manera su manifestación fenoménica.

Es obvio que esa dualidad de la posición de Kant es el tono de toda su filosofía práctica. De ahí que en lo que tiene que ver con el problema que nos ocupa lo que resulta más justo es decir que esa es la única manera como Kant abre el camino para un saber no explicativo. Claro, está, las reflexiones que abundan en su obra son útiles para sentar las pautas para desarrollar más la estructura particular de ese saber de lo ético. Para investigar con más detenimiento son importantes las múltiples reflexiones que aparecen en su obra sobre la teleología. Igualmente son relevantes sus escritos sobre antropología pragmática, pues, para destacar un ejemplo, allí Kant le niega a la fisiognomía un carácter de ciencia explicativa, pero reconoce que se nutre de un saber de comprensión el cual opera a un nivel bien primario en la comunicación entre los individuos. Kant escribe que:

Es un impulso natural el que para investigar lo que podemos esperar de alguien a quien debemos confiarnos, y aunque nos haya sido grandemente recomendado, tengamos que empezar sobre todo mirando su rostro. Y lo atractivo o repelente de su rostro decide sobre nuestra elección, o nos hace suspicaces aún antes de

que hayamos conocido sus costumbres (*Sitten*). De ahí que no tiene sentido negar que exista una característica antropológica, la cual nunca puede ser una ciencia. Y esto se debe a que la particularidad de una figura humana que indica cierta inclinación y capacidad, no puede ser comprendida (*verstehen*) mediante una descripción conceptual sino por medio de la reproducción y presentación en la intuición o en la imitación, donde la fisionomía humana en general se somete al enjuiciamiento de acuerdo a sus variedades, cada una de las cuales refiere a una propiedad particular en el interior del hombre (Kant. Op.cit. Bd. X11, pag. 639).

De acuerdo a este pasaje para Kant existe una “fisiognomía natural” que consiste en que a partir de lo que conocemos de estas relaciones establecemos analogías con los casos nuevos. Es como un impulso que no podemos evitar (tal como la causalidad en Hume) y que consiste en asociar determinados rasgos físicos con, digamos, algunas propiedades morales. Además, según Kant, existe una “fisonomía natural o universal” que empleamos en la vida práctica. La risa, el llanto, la tristeza, etc., son formas del espíritu que sin variar de nación en nación mucho se expresan en determinados gestos físicos. Por ejemplo: levantar la cabeza en señal de obstinación; o sacudirla en señal de desaprobación. Esta fisiognomía universal nos permite entender al otro sujeto sin necesidad de iniciar en cada momento su conocimiento. Y si viajamos a otro partes del planeta la asumimos como si hubiese una naturaleza humana.

Sin embargo, la fisiognomía no es una ciencia ya que no es posible comprender mediante un conjunto de conceptos la *particularidad* de una fisonomía humana. Es decir, no es posible conocerla a base de simplemente pensarla o deducirla a partir de ciertas definiciones. Para conocerla tenemos más bien que apoyarnos en lo que Kant llama la “ley de la asociación” que es el hábito de que “a partir de las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente se engendra en el espíritu un hábito de hacer surgir la una de la otra”. Pero esto quiere decir que el enlace de un rasgo físico con uno espiritual descansa en que lo *reproducimos* y lo *representamos* mediante una intuición o una imitación. De esa manera Kant da cuenta aquí del acto psicológico cognoscitivo de cómo a este nivel comprendemos al otro. El adjudicarle a un individuo que presenta determinado rasgo físico una determinada actitud moral es posible porque apoyados en la experiencias pasadas asociamos mediante lo representación en la intuición; y si no ésta presente, mediante la imitación.

Es obvio que por *comprensión* Kant entiende un saber inmediatamente útil que juzga el carácter del otro. Lo que queremos simplemente sugerir es que él sí destaca que existe un saber comprensivo que opera a un nivel bien elemental y que la posibilidad de un saber tal podría fundarse en la *idea* de una naturaleza humana. Esa naturaleza humana garantiza cierta universalidad a un tal saber de

comprensión. Sin embargo, este planteamiento contiene su dificultad. Pues resulta, por un lado, que al la idea de una naturaleza humana no ser constitutiva para toda experiencia posible sino simplemente regulativa, entonces no es suficiente para fundar un saber explicativo. Es decir, que la posible universalidad o generalidad de una tal naturaleza humana no cualificaría como una ley en sentido riguroso. Es como si Kant no quisiera darle a la comprensión un rango de un saber explicativo. Pero al la idea ser simplemente regulativa conserva ciertamente una generalidad.

Aquí se hace evidente una dificultad difícil de resolver desde la filosofía misma de Kant. Supongamos que la idea práctica de la naturaleza humana tiene funciones de comprensión. Ahora bien, elevar el saber de comprensión a un rango de ciencia implica no solo garantizarle cierta generalidad o universalidad (mediante esa naturaleza humana) sino que también se exige que la *idea* se preste para *exponer* contenidos. Y de lo que Kant definitivamente no se ocupó fue de identificar la estructura formal interna o lógica de la idea en cuanto medio cognoscitivo. Y esa será la mayor corrección que le plantea Hegel a la posición de Kant. Para Kant la idea (por ejemplo: la idea de una paz perpetua) no se deduce de lo fenoménico ni es una simple ley que relacione fenómenos. En todo caso es una causa final. Y en cuanto finalidad revela el sentido de los acontecimientos históricos. De esa manera la idea *une* experiencias, aunque de otra manera diferente a la explicación. Como en el mundo práctico la realidad referida son fenómenos que refieren principalmente a acciones humanas, entonces lo que en el fondo hace la idea es develar el sentido o significado de las costumbres. Aquella idea revela el sentido de toda la historia política de la humanidad. A partir de esa idea se puede interpretar lo que subyace (en cuanto *cosa en sí*) en ese mundo fenoménico. Y lo que subyace es el desarrollo de la capacidad moral del ser humano. Claro está, cuando Kant afirma que la idea no tiene que ser ejemplificada quiere señalar que el mundo fenoménico siempre puede ser entendido de otra manera. Ahora bien, al ser producto de la razón en cuanto facultad de lo incondicionado, la idea pretende ciertamente dar cuenta de la *totalidad* de la realidad a la que refiere. Pero cómo específicamente puede una idea ser totalizadora si lo más que se logra es que una que otra experiencia la confirme. Y si una que otra experiencia la tiene que confirmar, entonces hay que salir de la idea misma a lo fenoménico para hallar su validación. Es decir, como no se puede admitir que la razón contiene ideas prácticas contradictorias que compiten entre sí con igual rango de legitimidad (a no ser que la razón se confunda y quiera para lo nouménico lo que vale para lo fenoménico, o viceversa), hay que aceptar que de alguna manera la razón se valida en la experiencia misma fenoménica. Es como si la razón tuviese que salir de su propio reino para encontrar validez. No existe en el campo de la metafísica de las costum-

bres una solución tipo *esquematismo trascendental* que nos confirme que *todo* fenómeno está ya iluminado (constituido) por la idea; o, lo que es igual, y lo que Hegel si afirmará, que todo fenómeno particular sea manifestación de la idea.

Lo que planteamos es la dificultad que tiene la *idea* en Kant de no poder mostrar un mecanismo lógico que posibilite la comprensión de todo fenómeno. Considero que si nos colocamos dentro de los supuestos mismos de la filosofía kantiana, la dificultad que planteamos se origina también en el hecho de para Kant la razón no es necesariamente histórica. No es que Kant niegue que la razón sea un resultado de la evolución humana que comienza con el instinto inmediato, pero la razón no deduce u origina sus ideas a partir de la realidad. La idea proviene puramente de afuera, y entonces procede a iluminar sobre la realidad; de esa forma permanece por principio separada de la realidad, pues Kant ni siquiera defiende con plena conciencia que el filósofo que divulga las ideas sea un ente sumergido en un determinado contexto histórico. La idea como que es independiente de la realidad misma. Es por eso que nos devela el sentido de alguna que otra experiencia aislada dentro del conjunto posible, pero por principio no es capaz de atender a todas y cada una de la experiencias dentro de un conjunto posible. Sin embargo, la pretensión de unidad y totalidad es una que pertenece a la *idea*, ya que la razón que la origina es la facultad de lo incondicionado. La pregunta es cómo se logra dar vida a esa pretensión de totalidad que habita en la idea y en la razón.

La filosofía de Hegel apunta precisamente a resolver esta dificultad. Su posición es que el saber que trasciende la limitación de la explicación científica es uno donde la razón no tiene que salir de sí para validarse fuera. La razón, la idea, debe ser considerada como el objeto mismo. Y de esa manera no tiene nada fuera que la valide, y su verdad radica en la capacidad para unir internamente determinaciones, inclusive contrarias. En cambio, si la razón es pura pero vacía y se valida desde afuera, entonces por más que se hable de un mundo suprasensible ideal no se ha superado la visión tradicional que capta al concepto como algo formal o vacío, el cual que para ser verdadero debe ser llenado con la experiencia externa. Para Hegel, Kant sigue creyendo que la verdad del saber se nutre de la *adecuación* entre el pensar y la realidad. En lo que sigue desarrollamos esta objeción de Hegel contra Kant, la cual va dirigida a demostrar que al independizar la *idea* surge la posibilidad de un nuevo mundo y también un modo distinto de pensar la verdad misma.

Queremos mostrar, sin embargo, a lo largo de este trabajo: 1) que no existe tal inconsistencia, ya que la funciones que la imaginación desempeña en relación con la constitución de la objetividad, y que la presentan como una facultad sometida a la legislación del entendimiento, no excluyen sino que más bien fundan la posibilidad de otras funciones no cognitivas por las que la imaginación da lugar a nuevas

formas de conciencia que se desarrollan sobre el trasfondo de un mundo de objetos ya constituido, y 2) que la imaginación encuentra, en las funciones que se le atribuyen en la *KU*¹ -particularmente como imaginación creadora- su más alto grado de expresión, ya que realiza del modo más pleno las características que le son propias, i. e. la de hacer presente lo ausente (produciendo en este caso una segunda naturaleza) y la de cumplir una función mediadora (sensibilizando las ideas de la razón y generando un puente entre lo sensible y lo suprasensible).

Hegel: sobre la explicación

En la *Fenomenología del espíritu* la conciencia humana es considerada como un saber de algo o de un objeto. Fenomenológico es su enfoque en vista de que es la conciencia misma la que muestra su ser en cuanto saber de algo. La conciencia está en desarrollo inmanente y permanente hasta que alcance un saber que la satisfaga. Y la *explicación* es uno de los múltiples modos de saber que muestra la conciencia humana. Hegel expone cómo la conciencia humana avanza por etapas desde un saber inmediato frente al objeto hasta alcanzar el saber más completo y verdadero. Ese saber completo es el que pertenece a la filosofía en cuanto ciencia primera. Ahora bien, el texto de Hegel contiene una dificultad interna debido a que cada etapa o figura de la conciencia es examinada tanto por lo que ella misma dice que es su saber, como por la manera como anuncia al saber superior. La conciencia anuncia lo que sabe, pero al mismo tiempo anticipa ya que también a cada paso muestra lo que no sabe. En lo que sigue pasamos los detalles del procedimiento fenomenológico como tal y nos concentramos en el examen de la *explicación* como un modo de saber que precede a un saber más completo y superior.

¹ Emplearemos en adelante esta abreviatura para referirnos a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Seguiremos la numeración de volumen y páginas de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (cf. *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.)

Lo más particular de este saber superior representado por la filosofía es que puede conocer a su objeto como una unidad interna de determinaciones opuestas. Claro está, la figura de la unidad interna es la llamada *dialéctica*. Y Hegel argumenta una y otra vez que el saber filosófico, la lógica que le subyace y hasta sus proposiciones son esencialmente dialécticos. Debemos mostrar que esta dialéctica es una muy particular, distinta a la que sus seguidores defienden pues hunde sus raíces en un saber que aspira a conocer la totalidad y la particularidad al mismo tiempo.

El *Prólogo* de la *Fenomenología* contiene argumentos importantes para entender que la aportación de Hegel puede ser vista como el intento por sintetizar dos modos de conocimientos que se presentan en la historia de la humanidad con muchas variables: el saber que acentúa lo general y repetitivo y rebaja lo individual a un simple ejemplo; y el saber que atiende a lo particular pero no pone interés en el todo o la unidad. Pero tanto el saber que analiza o separa determinaciones, como el que las funde en una fórmula hasta hacerlas desaparecer, son modelos extremos distantes para la aspiración de la filosofía que al buscar ser ciencia no puede otra cosa que captar la verdad del objeto como un todo. El objeto es un todo en cuanto es captado como la unidad de sus determinaciones. Al saber que capta al mismo tiempo la unidad y las diferencias Hegel lo llama también *especulativo*. A diferencia de los saberes que acostumbran separar las determinaciones contrarias y adjudicarlas a distintos objetos, el *especulativo* existe en la medida que logra captar que aún en una determinación contraria el objeto no deja de ser tal sino que se mantiene idéntico. Y Hegel entiende que este saber se expresa en un tipo de *concepto* y proposición muy distintos al de la ciencia y la lógica tradicional. Pero además de su estructura especulativa, el *concepto* propio de la ciencia filosófica supone que es verdadero no por que corresponda o sea adecuado a una realidad sensible fuera del concepto mismo. Más bien: el *concepto* de la filosofía es verdadero porque atiende a los contenidos mismos en su relación interna y no externa. Aquí radica la mayor diferencia entre Hegel y Kant: para el primero, el descubrimiento de Kant de un mundo nuevo distinto al fenoménico exige que el conocimiento se oriente por una nueva legalidad que rige a la manera de una necesidad interna. Según Hegel, Kant no captó que el mundo inteligible, las ideas ya no están obligadas a salir al mundo sensible externo para llenarse y encontrar su verdad. O lo que es igual: los contenidos del pensamiento no tiene que relacionarse externamente unos con otros pues mundo inteligible significa que ni el pensar ni los contenidos salen fuera de ellos mismos. Pues bien, los comentarios que siguen en el punto de la comparación entre la explicación y la filosofía, buscan aclarar esta diferencia.

La *Fenomenología* de Hegel plantea que la serie inicial de los saberes de la conciencia representada tanto por la *certeza sensible* de lo inmediato como por la llama-

da *percepción* del objeto como una unidad suelta de sustancia y propiedades, son inferiores frente al saber representado por el entendimiento científico y su reclamo de dar una *explicación* sobre el comportamiento de los objetos. Si bien los dos saberes iniciales de la conciencia muestran cada uno a su manera al objeto como una unidad de diversas determinaciones, se limitan simplemente a destacar determinaciones contrarias pero sin poder reunir las dentro del objeto mismo. La certeza sensible es la más limitada ya que es mucho más lo que anuncia que lo que vive en la inmediatez; ella cree conocer lo inmediato pero al hablar anuncia lo universal. Y aunque la percepción muestra más variedad de contenido, va y viene de una determinación a otra sin poder reunir las. Lo que Hegel quiere destacar con su análisis de estas dos formas de saber es que el saber o la ciencia que conoce al objeto en su verdad, debe lograr dos cosas: primero reconocer que todo objeto reúne determinaciones múltiples y hasta opuestas entre sí; segundo, y esto es lo crucial, que esas determinaciones deben ser consideradas como *expresiones* del mismo objeto. Determinaciones opuestas no tienen que suponer sustancias distintas para que luego deban ser relacionadas o asociadas. De ser así el conocimiento siempre estaría referido a diversas sustancias u objetos. Pero para la filosofía el conocimiento es por principio *del* objeto como un todo. La tarea es hacer el esfuerzo y reunir las determinaciones *dentro* del objeto. Hay que confiar en que la necesidad interna es la estructura de la realidad. Pero estaría por verse cuál realidad acoge a esa necesidad interna. Nuestro planteamiento es que para Hegel, en último término, la verdadera estructura especulativa o dialéctica es la que le pertenece a la realidad espiritual, y no a la naturaleza.

Es mediante la *explicación* que la *percepción* del objeto cede ante la profundidad del llamado entendimiento (*Verstand*), pues aquella representa, ante todo, el momento del máximo desarrollo del poder cognoscitivo del entendimiento. La *explicación* tiene para Hegel un aspecto positivo y otro negativo: por un lado, ella representa, apoyándose en el descubrimiento de *leyes*, una relación de la necesidad entre las determinaciones de un objeto. Y Hegel admite que esta relación está presentada de tal manera que logra alcanzar la verdadera unidad entre las diferencias de contenido. De ahí que la explicación sea superior a todo saber anterior. Por el otro lado, la deficiencia de la explicación es que no logra afirmar que tal unidad está en el objeto mismo sino que la adjudica a la conciencia misma, al entendimiento. Sin embargo, al colocar la necesidad de los contenidos dentro de la conciencia la explicación nos anuncia otro modo de saber diferente y que será el que representa a la filosofía en cuanto ciencia racional. En otras palabras: Hegel examina la *explicación científica* con el fin de mostrar que ella no alcanza el nivel del *concepto* sino que representa el tránsito a ese nivel. Y este resultado quiere acentuar que si bien la explicación es adecuada para conocer la naturaleza física no lo es

para conocer a aquella otra realidad que por definición su esencia es expresarse como unidad interna dentro de las diferencias. Reitero para demostrarlo más adelante que para Hegel esa realidad es la *espiritual*.

La *explicación* es el modo más elevado de un entendimiento que ha descubierto que en el interior de los fenómenos se manifiestan *leyes* particulares. Con la *ley* el entendimiento alcanza la máxima determinación que se puede hacer del fenómeno. El momento cuando la ciencia natural abandona su aspecto de percepción y se ancla firmemente en el entendimiento, es descrito por Hegel como un cambio del concepto de *fuerza* (*Kraft*) al concepto de *ley* del fenómeno. La captación científica de la naturaleza como un infinito juego de fuerzas que se exteriorizan y se solicitan, se supera cuando la ciencia entiende que la dificultad en fijar diferencias de forma o de contenido entre las múltiples fuerzas se debe a que lo que realmente es lo más permanente es que la fuerza se *expresa* en una ley. La ley es como lo que está en el interior de la fuerza. Y el trabajo del entendimiento científico es dar con las múltiples leyes que se ocultan detrás de las fuerzas de la naturaleza. Las leyes son lo permanente en ese reino de lo que es percibido, y que es lo fenoménico (*das Erscheinende*). Y la *explicación* no es otra cosa que el modo de exponer lo permanente en lo fenoménico.

El planteamiento principal de Hegel para mostrar la necesidad del tránsito de la *explicación* al *concepto*, de la *ciencia* a la *filosofía*, inicia con su argumento de que aquélla no puede hacer otra cosa que conservar las diferencias que se originan en el mundo fenoménico. La ley representa lo permanente en el mundo del fenómeno, pero la diversidad fenoménica no desaparece. La verdad es que lo fenoménico no se agota en ese expresar o manifestar una ley determinada. Mas bien conserva más bien su ser particular y por eso es que nunca se pierde del todo la determinación que es propia de la cosa que se percibe. Esto aclara por qué las diferencias del mundo fenoménico pasan a ser momentos de la ley y la explicación. Y esa diferencias se expresan en la *ley* de dos maneras: a) la ley al ser o representar una diferencia universal tiene en ella la diferencia de forma inmediata, esto quiere decir, que es una ley específica o particular frente a otra; b). segundo, la diferencia también se expresa en el interior de la misma ley en forma de sus *variables*. Y como Hegel le adjudica al entendimiento un afán por descubrir lo universal, procede a enjuiciar la manera cómo esa facultad se las arregla para atender doblemente a lo particular que penetra desde lo fenoménico hasta la ley misma que es la representante de lo universal.

Respecto a lo primero, el entendimiento busca liberarse de las diferencias mediante la postulación de una ley universal que comprende a todas y cada una de las leyes particulares. Pero tan general es esta ley que postula el entendimiento que no puede ser considerada un ley en sentido estricto sino que equivale al concepto

mismo de ley. Hegel elogia lo positivo por parte del entendimiento de ir hasta ese nivel tan abstracto, pues de esa manera se refuta a los que exaltan lo contingente y la indeterminabilidad en la forma de lo sensible. Lo que quiere decir que al igual que Kant para Hegel la ciencia tradicional funciona bajo el supuesto del determinismo de causalidad eficiente en la naturaleza. Pero Hegel advierte también que esa supuesta ley que lo cubre todo coincide también con el principio metafísico de la regulación o condicionabilidad de todo lo que existe como fenómeno. Es decir, sería lo que Leibnitz y Schopenhauer llamaron el principio de razón suficiente, el que afirma simplemente que todo tiene su razón de ser. Pero debemos aclarar lo siguiente: esta posición de una determinación universal no coincide sin más con el determinismo de causalidad eficiente. De hecho, como ya indicamos, hasta el propio Kant supone como una *idea* de la razón un principio universal del condicionamiento de todo lo llamado naturaleza, pero para él ese condicionamiento puede ser finalista. Es decir, para Kant todo está causado, pero hay una doble causalidad.

Pero lo crucial del examen de Hegel atiende a aquel segundo que hemos mencionado, pues al atenderlo discute directamente el tipo de *necesidad* de los contenidos tal como se la define en la *ley* científica. Lo que principalmente le interesa examinar es el alcance de la relación lógica que se establece dentro de una ley. Y lo primero que observa es que aquel concepto puro de la ley que lo cubre todo, es uno que va más allá de la determinabilidad de la ley y más allá de la ley misma, ya que la ley en cuanto tal exige que veamos las leyes como unas que contienen diferencias o variables. La realidad es que cuando hablamos de una ley hablamos de variables que se relacionan entre sí, y esa relación es la ley. Así que las variables son primeramente independientes y diferentes unas respecto de otras. Pero al mismo tiempo no son independientes, ya que la ley las relaciona. Por tanto, la ley supone que las diferencias se dan pero a la vez no son tales, ya que regresan a un interior que es su unidad simple. Esa unidad implica que la *necesidad interna* haya su primera manifestación dentro de la ley. Es decir: la ley se presenta al mismo tiempo de dos modos: como donde se expresan las diferencias como momentos independientes; y como donde esas diferencias se relaciona o se unen. En ese sentido la ley anuncia al *concepto*.

Hegel advierte que cuando se dice que una fuerza se expresa en su ley, la necesidad entre fuerza y ley es una contingente, pues si se analizan las determinaciones de una ley específica se descubre que los momentos o variables son indiferentes entre sí y que no hay necesidad absoluta de que la fuerza se exprese de tal forma y no de otra. Lo que recuerda al argumento de Hume sobre la relación entre causa y efecto. de su análisis fenomenológico Sin embargo, Hegel se mueve a otro nivel argumentativo y destaca que lo crucial es que en cuanto variables *dentro*

de la ley, aquéllas ya no son totalmente independientes. Lo que implica que a Hegel no le interesa tanto al aspecto ontológico de la *ley* sino el lógico. En cambio, a Kant, siguiendo a Hume, sí le interesó más lo ontológico en su afán de defender contra el empirismo la objetividad, necesidad y la universalidad de los juicios científicos. Lo que lo condujo a la fundamentación trascendental de los juicios sintéticos a priori, reales en la ciencia y solo supuestos en los llamados imperativos categóricos de la moralidad. Hegel, en cambio, y esto es lo decisivo en su argumentación, atiende al aspecto lógico porque está convencido de que la explicación anuncia el mundo de las *ideas* como uno *invertido* (*verkeberte Welt*) en lo que respecta a la relación de pensamiento y contenido. En lo que sigue debemos aclarar lo que esto implica. Y lo primero que nos abre las puertas para clarificar esa imagen de un mundo nuevo es que nos recuerda a Platón cuando describe un mundo de las ideas en el que el dialéctico se mueve apoyándose *únicamente* en las reglas de los cinco géneros supremos. Ahí quedó sin mucho progreso esa visión platónica de la dialéctica como el libre movimiento en el mundo ideal hasta que Hegel, como veremos más adelante, la recupera y la dirige contra Kant para demostrar que a la filosofía le pertenece estrictamente el saber **conceptual**.

La otra parte de la argumentación que conduce al resultado final es la siguiente. Hegel muestra que la *ley* que es el anuncio del *concepto*, de la *diferencia interna* es siempre una ley particular. Y esa particularidad se expresa en que relaciona los diferentes momentos o variables. Esa referencia que va desde la ley a las variables, y viceversa, es la esencia del cambio o el movimiento que se expresa en la ley como tal. Pero aquí mismo es que Hegel señala la deficiencia de la explicación a base de leyes. Tiene que ver con el hecho de que aunque la ley expresa una diferencia interna, esa diferencia o movimiento no es puesta como la de la cosa misma sino como la aportación del entendimiento. El entendimiento como que se sale de la realidad perceptual y se adjudica ser el responsable de la relación interna. Hegel se esmera en demostrar que es el *entendimiento* el que expresa esa relación de los momentos como si fuesen al mismo tiempo aspectos diferentes y no diferentes o superados. Ya no es la realidad fenoménica la que se comporta de tal o cual forma. La prueba de esto es que si, como se afirma por la ciencia, la **ley** expresa mediante las variables y su relación particular el contenido de la *fuerza*, entonces desaparece la distinción de contenido entre la ley y la fuerza. Y si se insiste en la diferencia es porque no se le adjudica a la cosa misma sino al trabajo del entendimiento. La diferencia entre ley y fuerza existe en la medida que el entendimiento la capta como tal. De ahí que Hegel declare que la *explicación* científica termina o concluye en una *tautología*.

Hegel destaca el importantísimo resultado y significado de esa tautología en la que desemboca del entendimiento científico. De hecho, para Hegel la tautología

del entendimiento nos conduce al saber conceptual mismo. La tautología expresa la identidad que borra las diferencias absolutas. Se trata de que al existir el movimiento en el que la diferencia es superada, y al tal movimiento no ser de la cosa misma sino del entendimiento, lo que resulta es que se abandona la búsqueda del cambio (que representan las diferencias) en el interior de lo sensible-fenoménico y ahora se le busca en otro mundo, en el suprasensible. El movimiento ha pasado al entendimiento mismo y se abre la puerta para que se tenga como objeto al movimiento mismo en cuanto tal. Es decir, para que el saber o la conciencia tenga como su objeto a la diferencia interna y la capte como la nueva ley que rige en el mundo suprasensible. Cuando la diferencia interna es considerada como el movimiento absoluto, resulta que se ha captado una nueva legalidad para regir al conocimiento: esa ley proclama que lo desigual es igual y lo igual se hace desigual. A esa ley Hegel la denomina *infinitud*. Claro está, la explicación es el anuncio de esa nueva ley, pero Hegel dice que la infinitud existe sólo en el mundo suprasensible y que al mundo fenoménico le corresponde una otra infinitud en la que la determinación nunca regresa a sí misma y se pierde en la extensión de los múltiples y variados contenidos. “Esta infinitud simple o el concepto absoluto es la esencia simple de la vida; el alma del mundo, la sangre universal, que por así decirlo, la cual siempre está presente y no es interrumpida ni perturbada por ninguna diferencia sino que más bien ella es todas las diferencias así como su superación. Por tanto, pulsa en sí misma sin moverse, en sí tiembla sin estar quieta. Ella es *igual a sí misma* porque las diferencias son tautológicas, son diferencias que no son tales. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 125, op. cit.).

Con la aparición del mundo donde rige esa nueva legalidad se anuncian dos aspectos o tesis extremadamente importante, a saber, no solamente que las diferencias entre los contenidos no son absolutas (la tautología es la tesis principal de la dialéctica especulativa) sino que esas diferencias no necesitan ser referidas a un supuesto mundo sensible para que sean verdaderas (la tesis del idealismo absoluto). Esta segunda tesis es extremadamente novedosa y crucial para entender la diferencia entre Kant y Hegel. Cuando Hegel llama “mundo invertido” al suprasensible es para destacar que si bien los contenidos del mundo anterior, con los que opera el entendimiento y la percepción no han desaparecido del todo, desde ahora tienen que ser vistos desde ellos mismos y no por referencia a nada que le sea exterior o a un sujeto que los mueve. De hecho, la relación tradicional entre sujeto y contenido es la que queda suspendida cuando se anuncia un tal nuevo mundo. Desde ahora los contenidos no refieren a un sujeto que los unifica. El contenido se convierte en su propio sujeto. Se descarta la visión de que existe un sujeto que sirve de centro o unidad para referir los contenidos, ya que la nueva ley que rige permite ver cómo el contenido mismo se desdobra para producir su

opuesto, pero vive hasta alcanzar su identidad con su opuesto. En el nuevo mundo los contenidos deben ser vistos como *infinitos* que en su devenir se *desdoblan* desde ellos mismos.

Dicho tal vez con mayor simpleza: la superación de la explicación científica para Hegel exige no únicamente que saquemos la *ideas* fuera del mundo fenoménico sino que también reconozcamos que una vez habiten en otro mundo (suprasensible) su verdad está en ellas mismas y no fuera. La garantía de que la idea genera el movimiento de su contenido está en que este nuevo mundo está regido por una ley según la cual el contenido es siempre igual y diferente a sí mismo. Tal captación de un contenido lo convierte en un *concepto* pues se rige por la nueva ley. En el nuevo mundo los contenidos se convierten en *conceptos*. Por consiguiente, este *concepto* no es el que representa a una generalidad pura o empírica, y que para ser verdadero debe llenarse con lo exterior fenoménico. Si el contenido es su propio devenir o sujeto, ya que desde sí mismo se desdobra en su opuesto y permanece en sí mismo, entonces es verdadero es en virtud de la riqueza en determinaciones y no a que es adecuado o corresponde a lo real.

No es necesario en este contexto remitir la posición de Hegel frente a los temas de la historia de la filosofía que le precede. La deuda de Hegel con esta tradición la hemos examinado en otro lugar² y basta recordar que él defiende el saber conceptual como la meta anhelada que ha movido a toda la filosofía occidental desde sus inicios, y que con su propia filosofía finalmente ha sido lograda. Es ahora que las condiciones culturales han madurado para preparar y hacer posible lo que antes fue una simple promesa. La filosofía ha querido desde sus inicios en Grecia ser una ciencia del ser en cuanto totalidad. Lo que faltaba era que esa totalidad pudiese ser expuesta y no simplemente sentida, intuita o presentada. A Hegel lo mueve responder satisfactoriamente a la disyuntiva cultural que en su época se presenta como la lucha entre la ilustración y el romanticismo. En la medida que ambas corrientes representan modalidades distintas y opuestas del saber, la filosofía tiene que enfrentarlas y reclamar su título de la ciencia verdadera. Y Hegel polemiza contra ambas, pues entiende que no se cumple con la meta de la filosofía mientras la ciencia renuncie a la totalidad para dedicarse a las determinaciones. Y tampoco mientras se proclame la totalidad como algo sentido o intuitido. No hay lugar para la ciencia si el saber se conforma con lo sentido y renuncia a la *exposición* de la totalidad. Y en vista de que el *concepto especulativo* es la exposición de la totalidad, ahí es que vive la ciencia filosófica. Lo que diferencia a la filosofía de la ciencia y lo que faltaba completarse es el mecanismo que permitiese la exposi-

² *La concepción del conocimiento histórico en Hegel*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

ción de la idea. Sin ese mecanismo la idea permanece vacía y sin desarrollo interno. De acuerdo a Hegel, los que se propusieron darle desarrollo a la idea fracasaron con distintos matices (Goethe, Kant, Fichte, Schelling, etc) por no contar con la nueva ley del mundo sensible.

Es correcto que la *idea* en Kant recoge parte de aquella aspiración milenaria de la filosofía occidental. Aún con su regreso a Platón falló en lograrlo no porque pasara por alto que el saber es uno que tiene que partir de que el *ser* es más que naturaleza (de ahí su defensa de la *cosa en sí*) sino porque siguió viendo la idea como un concepto tradicional. Y de ahí que al redescubrir el nuevo mundo no se percató de que lo más distintivo de tal mundo es que domina una *necesidad interna* y no la tradicional necesidad externa, típica de la ciencia tradicional. La *idea* en Kant busca en último término llenarse con la realidad externa debido a que no le reconoce su plena autonomía. A la idea kantiana es la ley de lo fenoménico la que le da su verdad, y no hay una ley que sea interior a la idea misma. Mejor dicho: cuando la razón se hace pura porque abandona lo sensible surge un mundo dialéctico de juicios contrarios para los que Kant no vio unidad sino disparidad. La dualidad sin regreso a la unidad o identidad es la ley de la razón pura.

El mundo invertido significa que el pensar y el ser son lo mismo; la idea o el concepto es el objeto mismo. No existe ya un objeto al cual podamos referir la idea o el concepto. Ahora bien, esa identidad no es una ontológica sino que se refiere al contenido del saber. Es decir: la idea posee por definición todo contenido posible. Superado el dualismo entre la razón y el objeto, la filosofía es un saber que expone el autodesarrollo de la idea como su único objeto. La clave está en la nueva ley que rige en ese nuevo mundo. La determinación que es vista como una “negación determinada” hace innecesario salir al exterior para llenarla o para completarla.

Por tanto, lo que define al saber filosófico es el juego lógico que se fundamenta en esa ley, fundamento de la dialéctica especulativa. Y ese juego tiene su forma pura en el concepto lógico y tiene su formas particulares en las distintas ciencias filosóficas como son la filosofía de la naturaleza, del derecho, de la historia, etc.

El **concepto** es la idea desarrollada o expuesta en su totalidad concreta. La pregunta por cuál es la realidad que de acuerdo a Hegel le confiere actualidad privilegiada al *concepto*, debe ser contestada con una referencia a la realidad espiritual. El espíritu, no la naturaleza, es el concepto hecho realidad. El *espíritu* es la realidad en la que la necesidad interna se realiza con mayor plenitud ya que en ella se abre y consolida la posibilidad de que el espíritu mismo a través de los individuos advenga a su propio conocimiento, al saber de su esencia. Para Kant lo espiritual no es fenoménico y de ahí que la ciencia no pueda explicarlo. Lo mismo en Hegel: el entendimiento no logra conocer la esencia de lo espiritual. La *explicación* del en-

tendimiento ya anuncia la esencia de lo espiritual, pero su conocimiento pleno se cumple cuando a partir de lo vivo surge un nuevo objeto en el mundo que sea capaz de conocerse como *infinitud*. Ese impulso es la esencia de la autoconciencia. La autoconciencia es el espíritu que se conoce a sí mismo como infinitud en vista de que es infinitud. Pero únicamente aquella autoconciencia que tiene frente a sí otra autoconciencia puede lograr este saber. Este es el significado del conocido pasaje que la *Fenomenología* describe como la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento mutuo. El desarrollo de esta figura muestra que la conciencia sólo puede probar que es la infinitud si reconoce que la otra es también infinitud. “En la medida que una autoconciencia sea el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto de *espíritu*” (Op. cit., p. 140).

Para Hegel la esencia de lo espiritual es el pensamiento. Toda realidad espiritual expresa dicha esencia. Pero esta afirmación no debe entenderse simplemente como cuando se dice “pienso, soy”. Yo diría que una referencia más completa que Descartes es Aristóteles cuando describe en su *Metafísica* a Dios como “pensar del pensar”. La esencia del espíritu es el pensar, pero la esencia se realiza cuando pensamos al pensar. El pensar que se piensa es al mismo tiempo sujeto y objeto. Mejor dicho: el pensar es una actividad en la que el sujeto y el objeto son iguales y distintos en esta estructura del pensamiento se funda la ciencia del pensar dialéctico; ahí nace la ley del nuevo mundo invertido. Esa circularidad del sujeto que se piensa a sí mismo, y que en Kant implica una evidencia de la incapacidad del yo para autoconocerse, ya que si se objetiva deja de ser actividad, es vista por Hegel como el origen de la estructura del concepto especulativo. No es que la esencia del yo no pueda conocerse, a no ser que conocer sea limitado a lo fenómenos; es más bien (esto es lo que aporta la filosofía de Fichte) que la esencia del yo es objetivarse como no-yo y regresar a sí como yo; negarse y afirmarse al mismo tiempo. Y es en vista de esa estructura del pensar como la esencia de lo espiritual, que las realidades no naturales nos exigen conceptualizarlas, captarlos como infinitas.

Lo espiritual se manifiesta de muchas formas: como el derecho, el arte, la religión, etc. Conocer tales manifestaciones significa exponerlas como una expresión particular de la *infinitud* que define a lo espiritual. Captar los grados y tonos de espiritualidad que se expresan en cada forma hasta mostrar cuál forma es la que encarna la espiritualidad en su forma más fiel, es la tarea sistemática de la ciencia filosófica. Ésta atiende a las formas donde lo espiritual simplemente se anuncia de forma más inmediata hasta sus desarrollos más plenos en lo ético e histórico. Ahora bien, la exposición de cualquiera de las formas particulares de lo espiritual supone la del pensar puro o la lógica. En este punto nacen grandes diferencias interpretativas entre los conocedores de Hegel que se preguntan si la espiritualidad hegeliana es más ética-histórica que pura lógica, o viceversa. De nuestra parte

nos limitamos al siguiente comentario: para Hegel la lógica siempre tiene la prioridad dentro del saber. En la *Fenomenología* el desarrollo del *Geist* termina con el saber absoluto que es la lógica; y en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* la lógica es el punto de partida que antecede a las ciencias filosóficas particulares. El primado de la ciencia de la lógica en ambos sentidos implica que conocer cualquier forma como una espiritual ya supone que conocemos-suponemos la espiritualidad en su forma más pura. Por consiguiente, tal primado no quiere decir únicamente que la espiritualidad no se agota en la eticidad o sociabilidad sino también que para conocer lo social, para fundar la ciencia de lo social, hace falta la ciencia que nos proporciona la forma pura del concepto especulativo. Puede decirse (ese es el planteamiento de Feuerbach y el inicial de Marx) que de esta manera Hegel convierte toda ciencia de lo espiritual en una lógica. Pero la verdad es, y esto es para nosotros lo más crucial, que la lógica hegeliana, sea expuesta como pura en cuanto primera parte de su sistema de las ciencias; o aplicada con todo rigor en el cuerpo de las ciencias filosóficas particulares (derecho, historia, religión, etc.) es todo menos **explicativa**. Muchas veces la crítica contra el logicismo de Hegel parece olvidar algo bien esencial, a saber: el carácter conceptual o especulativo de la *exposición*. En otras palabras: tendrán tal vez algún derecho los que quieran contra Hegel regresar a modelos explicativos. Pero esto no debería hacernos pasar por alto que Hegel se apoya en el **concepto** en vista de que la explicación a base de leyes y de causas, le parece insuficiente. En otras palabras: la crítica tradicional al logicismo de Hegel casi siempre pasa por alto que su meta principal es la superación de los modelos explicativos a través del *concepto especulativo*.

Conclusión

Las reflexiones de Kant y Hegel sobre la relación entre la ciencia tradicional y la filosofía en el punto de la explicación científica nos han ofrecido la oportunidad de exponer y actualizar sus aportaciones al tema de la naturaleza del conocimiento filosófico, a diferencia del saber de la ciencia tradicional. Hemos aprovechado estas reflexiones para descubrir aspectos importantes vinculados a cómo entendieron la naturaleza del saber de aquella realidad que suponemos es más que física. Es para captar la verdad de una realidad diferente a la sensible que ambos apelan a la filosofía por ésta ser un saber racional que se funda en *ideas* o en *el concepto*, y no en leyes o en relaciones de causa entre los fenómenos. No sería difícil demostrar que el debate sobre la metodología de las ciencias naturales versus las humanas, el cual nace a mediados del Siglo XIX (positivismo y marxismo) y continúa en la primera parte del Siglo XX (neokantianismo) y dura hasta la actualidad, tiene en

Kant y en Hegel sus antecedentes más relevantes. Es también innegable que estos dos pensadores pueden servir de estímulo para seguir reflexionando sobre dicho problema. La contribución de Kant y de Hegel hay que entenderla hoy día como una en dirección no de modelos positivistas sino interpretativos. Pero no me refiero a la interpretación que se conforma con la simple intuición o comprensión inmediata de los significados sino a la que se desarrolla hasta alcanzar una exposición ordenada y coherente.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

NATURE AND ARTIFICE IN HUME'S MORAL PHILOSOPHY

LIVIA GUIMARAES

Introduction

Early modern preoccupation with nature raises artifice into an object of philosophical concern as well. Literally and metaphorically both terms' meanings achieve a wide extension. All invention is artifice. In the argument from design, for example, the deity itself is an artificer, and its creation – nature – may be said, in a way, to be artificial. In the human domain, if compared to nature, artifice constitutes a problem, when it diverts life from its right course, or a solution, when it rescues humankind from ills and disorders, physical and mental. So as to better govern men, Mandevillean politicians and educators contrive the artificial distinction between vice and virtue, and thus produce the sense of shame and honor. In Mandeville's infamous words: "moral virtues are the offspring which flattery begot upon pride." By means of an artifice, Hobbesian individuals escape a "solitary, poor, nasty, brutish and short" life in the state of nature, while for Rousseau social artifices are impediments to natural freedom and self-determination. In the sphere of knowledge, the Cartesian evil demon represents a methodological artifice that prevents the pursuer of metaphysical truth from falling prey to error. Thus, positively marked, artifice secures peace, enables action, and assists thinking. When negative, it creates the illusion of reality, or simply obscures reality altogether.

Understandably, the vast scholarly tradition concerning Hume's concept of artifice centers on the social virtue of justice. At times, scholars attribute a more comprehensive scope to artifice: John Mackie considers that Hume's treatment of the so called natural virtues would improve from "a partial breaking down" of the distinction between them and the artificial virtues. In his view, the former virtues,

much like the latter, counteract selfishness and confined generosity. Moreover, they too are valued impartially, interpersonally, and as a system, both on psychological and sociological grounds. At the least, systematizing is, according to him, an artificial aspect of the natural virtues.¹ Miguel Badía-Cabrera, in presenting a solution to the much disputed question of the natural character of religion, argues, against the disputants' shared "identification of instinctive and natural", that, while religion does not begin in an original instinct, it is, nonetheless, natural. The case, he notes, resembles that of justice, and adds that: "for Hume the question is a dispute of words which only arises due to the ambiguity of the word 'natural'. In a broad sense justice [like religion] is natural because it is the outcome of the operation of several constitutive principles of human nature."² Tito Magri claims that viewing rationality as an artificial capacity can help to solve the apparent paradoxes of reason in the *Treatise*.³ Gilles Deleuze, upon enquiring on how the Humean 'mind' becomes 'subject', concludes that for Hume subjectivity consists in belief, anticipation, and invention. Deleuze regards the subjective mind, together with the entire objective world, a fiction and artifice of the imagination.⁴

This paper partially agrees with such interpreters in arguing that Hume draws anew the conceptual map of his time by both delivering 'artifice' from negative connotations, and integrating artifice to nature. As I intend to show, in so doing, Hume detects artifice not only in moral virtues, but also in social and political relations, as well as in theoretical and literary compositions. After him, or, at least, with him, the dichotomy between nature and artifice can no longer be central to the modern debate. One of the original results of this 'Humean moment' is the strengthening of the concepts of "experience" and "common life".

Hence, in this essay, I propose to approach Hume's text by asking the question: in morals, what does 'artifice' mean for Hume? And, conversely, what is the meaning of 'nature' for him? In an attempt to outline the limits he assigns to artifice in morals, I intend to show that they are not rigid, or rather not until Hume comes across what he denominates "artificial lives" in "A Dialogue" appended to the second *Enquiry*. When it comes to such lives, from positive, neutral, or am-

¹ John L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London & New York: Routledge, 1980).

² Miguel A. Badía-Cabrera, *Hume's Reflection on Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 78-9.

³ Tito Magri, "The Evolution of Reason in Hume's *Treatise*," *Philosophical Forum* 25.4 (1994): 310-32.

⁴ Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, trans. Constantin V. Boundas (New York: Columbia University Press, 2001).

bivalent, artifice becomes a purely negative notion. Why is this so? Why does Hume not extend his arguments on artifice and nature to them?

The reason, to my view, is that, in their many different ways, all these lives attempt a total diversion from natural propensities. The attempt makes them, ultimately, unable to sustain individual and social co-existence, and in extreme cases, even survival. In them alone, artifice frontally *contradicts* nature.⁵ I conclude with the assertion that understanding Hume's concept of artifice helps to reveal the normative strength of two fundamental notions of his thought – the notions of “common life” and “experience”.

Nature and artifice in thought – Nature and artifice in practice

Nature stands at the very core of Hume's program in the *Treatise*,⁶ and ‘natural’ first denotes principles of the mind and behavior that operate uniformly. This is how nature comes to signify necessity for Hume. Strongly put: “uniformity forms the very essence of necessity” (T 2.3.1.10). In the analysis of pride, Hume draws the distinction between original and natural principles, thus discerning two orders of necessity: original or primary qualities “are such as are most inseparable from the soul, and can be resolv'd into no other behavior known to operate regularly and uniformly,” while a property of the mind is called natural “from the constancy and steadiness of its operations.”⁷ Hence ‘nature’ comes to encompass an extensive ontological and epistemic segment, as well as some of the inner gradations of an even wider segment. Nonetheless, Hume also says of the word ‘nature’: it is that “than which there is none more ambiguous and equivocal”

⁵ All references are to: David Hume, *A Treatise of Human Nature, An Abstract of...A Treatise of Human Nature, A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton (Oxford: Clarendon Press, Vol. 1, 2007), hereafter, T, Abs., L. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998), hereafter, EHU. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 2006), hereafter, EPM, “A Dialogue”. *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), hereafter, *Essays*. *Dialogues and Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1998), hereafter NHR. *The Letters of David Hume*, 2 Vols, ed. J. Y. T. Greig (Oxford: Oxford University Press, 1932), hereafter, *Letters*.

⁶ As we know, Newton's natural philosophy is the model of Hume's moral philosophy. Hence ‘natural’ must first denote the space-time continuum of objects and events – among which is the human mind – known by experience and observation. For example, cf. T 3.1.2.10, T 2.3.2.

⁷ Cf. T 2.1.3.2-3.

(T 3.1.2.7). And, yet worse, along with ‘artifice’, it is a word that “admits of an invidious Construction” (L 38).⁸

Education admittedly is “an artificial and not a natural cause, and as its maxims are frequently contrary to reason, and even to themselves in different times and places,” Hume warns “‘tis never upon that account recogniz’d by philosophers; tho’ in reality it be built almost on the same foundation of custom and repetition as our reasonings from causes and effects” (T 1.3.9.19). Hence, although generally unnoticed by philosophers, there is a *natural* (or almost natural) element to it. In the concluding lines of “Of knowledge and probability” Hume eloquently states: “Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin” (T 1.3.16.9). Custom and habit are indeed ‘natural principles’. They have “the same influence on the mind as nature,” and can enliven an idea of the imagination “infixing the idea with equal force and vigour” as one of memory (T 1.3.5.6). In the production of *this* effect, there is, therefore, an *artificial* element to them, the very one which might seem to be restricted to products of education.

As a result of the analysis of the human understanding in the *Treatise*, nature and artifice nearly merge into one another. Hume calls ‘natural artifices’ some of our minds’ operations, and highlights the *neutral* character of artifice. Early in Book 1, he defines geometry as “the *art*, by which we fix the proportions of figures” (T 1.3.1.4), and an “art” because it “much excels both in universality and exactness, the loose judgments of the senses and imagination; yet never attains a perfect precision and exactness” (T 1.3.1.4).

Belief achieved by way of reflection, without the direct aid of custom, he also considers “oblique and artificial,” such as for example, single experiment accounts (T 1.3.8.13). Indirect and oblique is also the way by which we form the belief in an external world from the frequency and coherence of our perceptions – a world that is real and durable far beyond experienced uniformity. Although natural, this belief is “not a direct and natural effect of the constant repetition and connexion,” nor is it a conclusion of reason (T 1.4.2.21).

The fiction of identity displays artifice as well: there is an artifice by which we obtain identity through “producing a reference of the parts to each other, and a

⁸ Two interesting passages of “A Letter from a Gentleman” should be noted: (i) in the last paragraph, Hume denounces the Art of his accuser, who by broken, partial citations perverts the sense of his writing (L 41); (ii) he expresses full awareness of the ambiguous semantic of ‘artifice’ (and its concurrent risks), by saying: “When the Author asserts that Justice is an *artificial*, not a *natural* virtue, he seems sensible that he employed Words that admit of an invidious Construction; and therefore makes use of all proper expedients, by *Definitions* and *Explanations*, to prevent it” (L 38).

combination to some *common end* or purpose" (T 1.4.6.11), or else we ascribe identity to a series of distinct, different and separate impressions on being unconsciously misled by the smooth progress of thought along gradual changes, or changes that seem small in proportion to the whole. In the latter artifice, the belief is strictly false, and the identity, fictitious. But at the same time it constitutes quite a functional perceptual compromise, and reposes on the natural "propension to bestow an identity on our resembling perceptions," itself due to the easy transition of the imagination (T 1.4.2.43, 1.4.6.6). Thus here 'artifice' signifies an unintended trick of the mind upon itself.

Of the same order is the 'trick' by which nature deceives us into thinking that human life possesses intrinsic importance. Yet again, the belief is not rigorously true, but it has a function in a matter itself of the utmost importance – our conduct in life.

Still in a neutral sense, there is artifice whenever one devises means to ends, especially, once more, if the means are indirect and oblique. In the case of deliberate tricks, the trickster makes use of her knowledge of how the mind works in order to raise a passion in the subject. Rules of art are an example. Founded on the qualities of human nature, they take advantage of the easy transition of ideas and emotions or impressions, and pay due heed to our incapacity to pass in a moment "from one passion and disposition to another quite different one" (T 2.2.8.18).

Poets, orators, politicians, priests, and even philosophers are artificers of this sort. For instance, in the *Natural History of Religion*, Hume cites Cotta in Cicero's *De Natura Deorum* behaving thus: in order to vanquish his interlocutors' resistance, he gradually (and cunningly) progresses in his argument from less to more momentous superstitious beliefs.

The rules of poetical composition are not but a set of artifices: poets, particularly tragedians, borrow from history because history is already familiar, believed to be true and thus able to "procure a more easy reception" and "deeper impression in the fancy and affections" (T 1.3.10.7, T 1.3.10.5, T 1.3.10.6). With a similar intention, poets, like Homer in the *Odyssey*, first show the hero near the end of his designs, and then go back in time. This, according to Hume, excites curiosity and allows the rapid flow of narrative.

Much like poets, orators employ artifice to affect the passions. They embrace the "principles" of the audience, "work themselves up in heights of feeling and passion," and thus inflame themselves and their audience into their cause. In their speeches, they create mounting expectation so as to raise a passion that will add its strength to the strength of the main passion they want to incite – they make

use of the natural transfusion, union, or conversion of passions into each other (T 2.3.4.3). Their other artifices include rapid speech, verbosity, puns, rhymes, and jungles of words. In tribunals, they try to move the judges by showing vivid pictures, and bringing to court pleading family members of their clients – a vivid presence.

Whenever one contrives means to ends, there is artifice. But the nature of the means, and of their ends varies immensely – and neutrality stops at this point. Sometimes, it stops simply as a matter of the artificer's competent or incompetent use of her resources. In works of art, such as “tables, chairs, scritoires,” just as in nature, beauty “is chiefly deriv'd from their utility, and from their fitness for that purpose, to which they are destin'd” (T 2.2.5.17, also T 2.3.4.3). Not always the artificer achieves her purpose. Or, for example, a figure in a painting “which is not justly ballanc'd, is disagreeable; and that because it conveys the ideas of its fall, of harm, or of pain: Which ideas are painful, when by sympathy they acquire any degree of force and vivacity” (T 2.2.5.19). Although of a different character, this is another case of artifice gone wrong.

Sometimes neutrality stops much sooner, already at the level of intentions, and intended ends. In the *History of England*, Hume's liberal use of the word “artifice” applies to the reformation, the counter-reformation, and the whole political spectre, from gross and artless actions to subtle and artful ones. In politics, an artifice may indicate necessary, and even admirable ingeniousness. It can support government, peace and the public good, by restraining violent passions and arousing, in a faint echo of Mandeville, a sense of honour and shame. It substitutes brute force and, along with courage, paves the way to authority. As Hume says, enemies are overcome by arms, and friends, if not by the artifices of “persuasion and entreaty,” then by the rude artifices of “flattery and favor.” In refined society, at times, one is meant to see through an artifice. It is not deception one meets with then, but “decent pretense.”

Dissimulation and lies are negatively marked artifices if they aim to mislead by devious means. In its worst connotations, artifice is the art of monks and certain politicians, who make use of forgery, falsehood, and fraud. Religious moral precepts can be said to be artifices of this sort, when one observes that religion covers fanaticism, bigotry, and persecution. Perhaps the political sphere is where the uses and value of artifice range the most widely. In rulers, artifice is wrong if it serves oppression, though, according to Hume, it is not as condemnable if it consists in mere levity. When Hume alludes to “profound politics” he usually means hypocrisy. Likewise, when he alludes to artifice in connection with “refinement” he may signify evasiveness, equivocation, ambiguity, insincerity, deceit, or in a word, yet again, hypocrisy. Differing from impetuous passions, artifice may as-

sume the appearance of simplicity and moderation, and thus obtain a subtle influence. Court intrigues are its outcome.

In brief, ubiquitous in the *Treatise*, the notion of artifice appears throughout Hume's work, taking on relevant and sometimes unexpected applications in different contexts. As we have noted, it is embedded in the understanding's operations; it is a resource of orators, poets, philosophers, educators and priests; it can be voluntary or involuntary, well or ill meant. Its progress appears to begin in mimicking and to end in encompassing nature itself – a sign of Hume's inquisitive sagacity.

But it is by calling 'artificial' an entire class of virtues, that Hume performs the boldest act of moral re-signification of this term. The concept of 'artificial virtues' is possibly his most relevant single contribution to the semantics of artifice. As we shall see next, he begins, once again, by softening the division between nature and artifice in morals.

Artificial virtues

In the *Treatise's* ethical theory, the concept of nature is summoned first in connection with the sentiments of pleasure and pain that distinguish virtue and vice, or the "more general principles, upon which all our notions of morals are founded" (T 3.1.2.6). Hume asks: are they in nature? Although for many the immediate reply is that virtue is natural, and vice, unnatural, this is not his stance. For him, nature is not unequivocally the criterion, for its meaning is not itself unequivocal. "If nature be opposed to miracles," he says the foundation is obviously natural, for neither virtues nor vices are miraculous. But if nature is opposed to the rare and unusual, the answer ceases to be obvious: "Frequency and rarity depend upon the number of examples we have observ'd; and as this number may gradually encrease or diminish, 'twill be impossible to fix any exact boundaries betwixt them" (T 3.1.2.8). Furthermore, in cases of stable frequency, by this criterion, not only virtue may be found to be more unusual than vice, but also a virtue and a vice that are rare (for example, heroic virtue and brutal barbarity) would both turn out to be unnatural. Hume solves this puzzle by arguing that it is the moral sentiments themselves that are natural, and that *they* are widespread and deeply rooted (T 3.1.2.8). Lastly, when nature is opposed to artifice, the answer remains inconclusive. Hume declares: "'tis impossible for me at present to give any precise answer to this question. Perhaps it will appear afterwards, that our

sense of some virtues is artificial, and that of others natural” (T 3.1.2.9).⁹ In conclusion: “‘Tis impossible, therefore, that the character of natural and unnatural can ever, in any sense, mark the boundaries of vice and virtue” (T 3.1.2.10).

Now, if one considers not the merit or demerit of an action but the action as such, virtue and vice are equally artificial – and the action’s artifice resides in its being performed by a determination of the will, with intention and design. In Hume’s words:

‘Tis certain, that both vice and virtue are equally artificial, and out of nature. For however it may be disputed, whether the notion of a merit or demerit in certain actions be natural or artificial, ‘tis evident, that the actions themselves are artificial, and are perform’d with a certain design and intention; otherwise they cou’d never be rank’d under any of these denominations (T 3.1.2.10).

Cutting the distinction this way takes artifice to mean anything reasoned and human-made, as opposed to blind natural necessity.¹⁰ Artifice in this sense, otherwise quite ordinary, becomes morally prominent after the introduction of the artificial virtues.

Headed by justice – with rules for stability of possession, transference by consent and performance of promises, and the notions of property, right and obligation – these virtues include allegiance to government, good manners, modesty and chastity, especially female and, at least in part, male courage. Although both kinds benefit society, differently from the natural social virtues – meekness, beneficence, charity, generosity, clemency, moderation, and equity¹¹ – which are objects of spontaneous sentiments of approbation, the approbation of artificial virtues does not originate in the natural passions, but in interest. They are rule-governed, and the pleasure we take in witnessing compliance with the rules is a

⁹ Hume’s *caveat*: the question wrongly assumes an exclusive opposition between nature and human projecting and designing, while in truth both of them are necessary principles.

¹⁰ We have met this sense of artifice earlier in this paper. Although not technical, it conveniently distinguishes cases in which human thought and consciousness are at work in contrast to anything unintended, spontaneous, or established by force, habit, and unthinking acquiescence. A harmless example would be mechanics, or “the art of regulating the motions of bodies *to some design’d end or purpose*” (T 2.3.3.2).

¹¹ The *Treatise*’s list of natural virtues includes, among others: due pride and greatness of mind, with the accompanying ‘shining virtues’ of courage, intrepidity, ambition, love of glory, and magnanimity (T 3.3.2); goodness and benevolence, with the accompanying ‘tender virtues’ of generosity, humanity, compassion, gratitude, friendship, fidelity, zeal, disinterestedness, and liberality (T 3.3.3); even anger and hatred, in some circumstances (T 3.3.3.7); natural abilities, such as knowledge, good sense, judgment, genius, wit, humour, prudence, discretion, industry, perseverance, patience, activity, vigilance, application, constancy, temperance, frugality, economy, resolution, and memory (T 3.3.4.7-8, 13); and even cleanliness (T 3.3.4.10).

product of education and reflection on their advantages. In approving them we approve conventional practices for stability in the possession of goods, with a view to the social peace and order that result thereby (T 3.2.1.1). Universality and inflexibility – defining features of justice – cannot be derived from nature (T 3.2.6.9). Nor can therefore be entirely derived from nature the moral sentiment for the public interest, or the sense of justice as a virtue (T 3.2.7.11).

Hume claims that a sense of justice as a virtue “arises artificially, tho’ necessarily from education, and human conventions” (T 3.2.1.17), that “*those impressions, which give rise to this sense of justice, are not natural to the mind of man, but arise from artifice and human conventions*” (T 3.2.2.21), and also that the sense of morality in the observance of these rules [of justice] follows *naturally*, and of itself [after interest is once establish’d and acknowledg’d]; tho’ ‘tis certain, that it is also augmented by a new *artifice*, and that the public instructions of politicians, and the private education of parents, contribute to the giving us a sense of honour and duty in the strict regulation of our actions with regard to the properties of others” (T 3.2.7.11).

Thus, according to Hume, artificial virtues oppose nature mostly insofar as artifice denotes a “voluntary convention,” “purposely contrived,” and “directed to a certain end.” In other words, the opposition holds insofar as artifice refers to “reason, forethought, design, and a social union and confederacy among men” (EPM, App. 3, fn. 64); or as it means, “along with a *natural Instinct*, a certain Reflection on the general Interests of Human Society, and a Combination with others” (L 38).

Otherwise, the artificial virtues *are* natural since (i) they tend to the good of humankind, and serve the convenience and advantage of society; (ii) they promote the satisfaction of the natural passions and appetites, even if by ways other than “their headlong and impetuous motion” (T 3.2.5.9); (iii) they have the “source of the esteem, which we pay” to them in our natural propensity to sympathy, and this esteem takes the natural form of a sentiment of approbation (T 3.3.1.9). Indeed, in morals, artifice comes only to correct and extend natural sympathy.

Finally, they are not phantom virtues. Their being works of thought does not make them less genuine nor lessens their effect on human conscience. For moralists or politicians, “[a]ll they can pretend to, is, to give a new direction to those natural passions, and teach us that we can better satisfy our appetites in an oblique and artificial manner” (T 3.2.5.9). Offsprings of the passions, the artificial virtues are “only a more artful and more refin’d way of satisfying them” (T 3.2.6.1).

Hume performs a double revision by conjoining artifice and virtue. In his meta-ethical theory, he places virtue in character traits and dispositions that motivate action under the proper circumstances. To avoid a circular reasoning, the first motive of virtue must be some natural affection, not regard for virtue itself. When the latter is the case, and oftentimes it is, it is then parasitic, and emulates or disguises the appropriate motivation, from a sense of duty, or shame, or regard for fame, for example, which may, in the end, by habit, result in the acquisition of the proper sentiment. In the artificial virtues, however, if they are to be taken as genuine virtues, the circle seems to be inevitable, for their practice is motivated by duty alone. Or else, the motivation is at bottom self-interest and the passion of avidity, the satisfaction of which is achieved by the artificial means of discipline, education, and civilization. The merit of artificial virtues seems to rest uniquely on the observance of their rules. Hence, escape from the circle risks the fall into moral error-theory in regard to the artificial virtues.¹²

None of the possibilities above seems to fit a “natural system of morals,” and indeed Hume’s revision derives its strength from his emphasis on the naturalness of the artificial virtues: for according to him natural is our sense of virtue, natural is our sense of right and wrong, and also natural is the influence of the passions. The artifice that founds the artificial virtues is itself entirely natural. Thus while the term “artifice” loses amoral or immoral connotations, the term “virtue” takes on artificial connotations – as we have seen, the artificial virtues are as much valued as the natural ones.

The artificial virtues are as much valued as the natural ones: Hume divests the term “artifice” of negative evaluative connotations. This is no mean feat in an environment where ‘artifice’ quite often evokes blunt trickery, deceit, manipulation, and dishonesty; or where it evokes caprice, contingency, impermanence, and whim. Harsh criticism compels Hume defensively to reiterate his arguments, in “A Letter from a Gentleman” (1745) against the charge of his having destroyed, in the *Treatise*, “all the Foundations of Morality” (L 36). Another telling example

¹² For a rich discussion of this problem cf. Marcia Baron, “Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues,” *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982): 539-55 (who claims that we must be nobly lied to so as to believe that the benefits of justice are in each person’s interest, which they are not always); David Gauthier, “Artificial Virtues and the Sensible Knave,” *Hume Studies* 18.2 (1992): 401-428 (who argues, against Baron, that we lie to ourselves, and that Hume “does actually hold, that the interested obligation to keep promises is in itself non-moral, and so by contrast natural, and that it is also artificial, and so by contrast not natural” (p. 405)); and the case against Gauthier presented by Annette C. Baier, “Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier,” *Hume Studies* 18.2 (1992): 429-440. See also Ted A. Ponko, “Artificial Virtue, Self-Interest and Acquired Social Concern,” *Hume Studies* 9.1 (1983): 46-58, and Rosalind Hursthouse, “Virtue Ethics and Human Nature,” *Hume Studies* 15.1-2 (1999): 67-82

would be Hutcheson's uneasiness over Hume's attribution of an artificial character to justice, to which Hume replies: had the circumstances of human life been other, justice might not have come to be – but being what they are, it is an obvious and necessary invention. In this way, justice is “naturalized”. Or, as he explains, it is artificial, but not arbitrary.¹³

See, for instance, the poignant passage in *Treatise* 3.2.2.19:

To avoid giving offense, I must here observe, that when I deny justice to be a natural virtue, I make use of the word *natural*, only as opposed to *artificial*. In another sense of the word; as no principle of the human mind is more natural than a sense of virtue; so no virtue is more natural than justice. Mankind is an inventive species; and where an invention is obvious and absolutely necessary, it may as properly be said to be natural as any thing that proceeds immediately from original principles, without the intervention of thought or reflection. Tho' the rules of justice be *artificial*, they are not *arbitrary*. Nor in the expression improper to call them *laws of nature*, if by natural we understand what is common to any species, or even if we confine it to mean what is inseparable from the species (T 3.2.1.19).

In the same self-justificatory mode, the conclusion of the *Treatise* reaffirms:

Tho' justice be artificial, the sense of its morality is natural. 'Tis the combination of men, in a system of conduct, which renders any act of justice beneficial to society. But when once it has that tendency, we *naturally* approve of it; and if we did not so, 'tis impossible any combination or convention cou'd ever produce that sentiment (T 3.3.6.4).

Hume avoids also an indiscriminate use of “artifice.” *Contra* Mandeville,¹⁴ faithfully following Shaftesbury and others, he argues that:

had not men a natural sentiment of approbation and blame, it cou'd never be excited by politicians; nor wou'd the words *laudable* and *praise-worthy*, *blameable* and *odious*, be any more intelligible, than if they were a language perfectly unknown to us (T 3.3.1.11).

And that:

¹³ Cf. letter to Hutcheson (1739), *Letters* 33.

¹⁴ In other words, Hume rejects the view that all moral distinctions might be “represented... as the effect of artifice and education, when skilful politicians endeavour'd to restrain the turbulent passions of men, and make them operate to the public good, by notions of honour and shame” (T 3.3.1.11).

The utmost politicians can perform, is, to extend the natural sentiments beyond their original bounds; but still nature must furnish the materials, and give us some notion of moral distinctions (T 3.2.2.25).

In short, nature provides material for and supports moral distinctions achieved by the artificial virtues.¹⁵ In their turn, these virtues assist nature by extending the natural sentiments. They promote a “progress of sentiments.”¹⁶ Or, while artifice extends nature, it gets extended itself in natural ways, by moralists and educators.¹⁷ We may say that in Hume’s model some of the most meaningful moral experiences and virtues involve a measure of artifice. We may also say that, in morals, artifice comes to enlarge the natural sphere. In the few lines of the second *Enquiry* which Hume dedicates to this question, his last word, in what concerns the naturalness or artificialness of justice, is that all dispute is, ultimately, “merely verbal” (EPM, App.3, fn.64). The main reason is that there are multiple senses of ‘natural’, to which he adds that the amount of contrivance (or artifice) is a matter of degree and that the contrivance results from features of human nature and human life that are not themselves contrived.¹⁸ This appears to be the last step in overcoming a dualistic conceptual frame that so deeply preoccupied the early moderns.

By calling ‘artificial’ a class of genuine virtues, Hume softens the division of nature and artifice. However, we may still wonder: does he go as far as to eliminate it altogether? I believe not, for, as we shall see next, artifice does not end in the analysis justice and the artificial virtues.

Artificial lives

In “A Dialogue”, Hume introduces for the first and only time the concept of “artificial lives”. An appendix to the second *Enquiry*, the dialogue addresses the main sceptical concern of the *Enquiry* – the relativity of moral values and judgments. Palamedes, the narrator’s interlocutor, attempts to shock his friend into assent to moral relativism. He tells tales of ancient paragons behaving in ways that would appall modern moral sensibilities. Upon disclosing their identities, he discovers these personages to be not just locally, but universally esteemed. They are

¹⁵ In the same spirit: “[N]ature provides a remedy in the judgment and understanding, for what is incommodious in the affections” (T.3.2.2.9).

¹⁶ This progress is beautifully drawn in Annette Baier’s *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

¹⁷ David Gauthier *op. cit.* helpfully distinguishes the several senses of “natural”.

¹⁸ I owe this explanation to Don Garrett.

admirable ancient Greeks and Romans, whose conduct one cannot simply dismiss as belonging to vicious members of vicious societies. Furthermore, by pointing to particular acts and deeds in his relation, Palamedes ensures that moral appraisal does not take place merely in abstract (e.g. T 2.3.6.3-4). The question he raises is nothing like: "Is suicide wrong?" but instead: "What is one who presently judges suicide wrong to make of cases in which it is judged honorable, by model societies that are in many ways highly regarded? Societies constituted by rational individuals who are friends of virtue, one of whom is the suicide himself?"

The narrator responds with the claim that cultural differences notwithstanding,¹⁹ all humans are determined by the same principles, morally approving what is agreeable or useful to self or others ("A Dialogue" 26). Although plausible, this is not an entirely satisfactory answer. Agreement on the useful and agreeable as principles of moral approval does not preclude disagreement on what they amount to.²⁰ Thus moral relativism may ensue, and turn so fierce as to make irrelevant or merely apparent the absence of conflict at the level of principles. The narrator says: "Sometimes men differ in their judgment about the usefulness of any habit or action. Sometimes also the peculiar circumstances of things render one moral quality more useful than others, and give it a peculiar preference" ("A Dialogue" 38). And: "[i]t must be confessed that chance has a great influence on national manners; and many events happen in society, which are not to be accounted for by general rules" ("A Dialogue" 49). In one possible interpretation, Hume in "A Dialogue" shows signs of an incipient sensitivity to moral diversity. If this is correct,²¹ the interesting question then becomes: how far does his sensitivity extend? How does it affect the naturalness of his "natural system of morals"? It stops short of the realm of 'artificial lives' – those lives corrupted ei-

¹⁹ In the language of "A Dialogue" 25: the influence of "fashion, vogue, custom, and law."

²⁰ In fact, elsewhere, Hume points to a difficulty inherent in the moral vocabulary. Virtue implies praise, and vice, blame. Nonetheless, agreement on generic terms is insufficient: a term may express approbation and therefore signify a virtue (or, correspondingly, disapprobation of a vice) while having diverse, and even conflicting references. In his view: "Of all expressions, those, which, together with their other meaning, imply a degree either of blame or approbation, are the least liable to be perverted or mistaken" ("Of the Standard of Taste", *Essays* 227-9 and EPM 9.8).

²¹ This sensitivity can be also traced elsewhere in Hume's text. In the second *Enquiry*, Hume notes that a person's temper and abilities must suit her circumstances in order to be appreciated (EPM 6.9); and that valuing memory, physical strength, and courage goes through marked changes from ancient to modern times (EPM 6.19, 6.26). While in a warring age courage was highly ranked, in the more peaceful modern age, the social and civil virtues (humanity, clemency, order, tranquility) rise to a degree never experienced before (EPM 7.13-18).

ther by philosophical enthusiasm or by religious superstition.²² For Hume, in the past, philosophy caused greater concern, but in the present, it is religion that does so.

Religious superstition includes medieval scholastic monks as well as modern religionists and religious philosophers. They all invest the power of imagination and feeling on a fictitious world of their own. Often, their purportedly “refined and spiritual” perceptions mask sheer absurdity, and quite often what they take for a philosophical concept is superstition in disguise. Although both kinds erect false artificial metaphysics, they err differently.

While religion creates a new world, philosophy assigns new causes to events in the actual world (T 1.4.7.13). In the *Enquiry*, Hume calls it ‘fairy land’ when referring to Malebranche’s occasionalism (EHU 7.1.24).²³ According to the *Treatise*, the discovery that we cannot know real causes or perceive connections among objects leads the Cartesians (T 1.3.14.8-10), and more dramatically among them Malebranche, to build a new realm from where all causal power, which he identifies with divine volition, operates.²⁴ Religious superstition is the corrupting

²² In the analysis of the four essays (“Hume’s Essays on Happiness”, *Hume Studies* 15.2 (1989), 307-324), John Immerwahr affirms: “In fact, Hume seems to distinguish between three levels of naturalness and artificiality. Some of our sentiments and passions are original in the sense that they are not dependent on art and civilization but would exist even among men in a *rude and more natural condition* (T 479). Other qualities such as justice are artificial in the sense that they are invented and learned in a social context, but still natural in a larger sense in that they are *obvious and absolutely necessary* (T 484) features of the human condition. Hume distinguishes these artificial but natural qualities from a third category of things that are not only artificial but *arbitrary* (T 484). This category would presumably include the *monkish virtues* (*celibacy, fasting, penance, mortification*, etc.) that Hume discusses in a later work. Although these virtues can be inculcated by bad education, they have no real basis and in reality are vices rather than virtues” (p. 311). (Myself, I should rather substitute “common life” and “experience” for “real basis”). In an interesting article James King contends that the artificial system does not constitute a genuine alternative morality. A mere corrective to determinate historical circumstances, it contains false beliefs, gives rise to lives not worthy of moral esteem, and fails to meet one fundamental formal condition: corrigibility by experience and reasoning.” Cf. James King, “Hume on Artificial Lives with a rejoinder to A. C. MacIntyre,” *Hume Studies* 14.1 (1988): 53-92.

²³ Hume has in mind other Cartesians as well. In “A Letter” he affirms that Descartes and Malebranche recognized no primary or secondary force in matter, for philosophical, not religious reasons (L 32). However, in that context, he is writing under the pressure of charges of atheism and infidelity, and is obviously intent on showing that philosophical reasons can contradict religious teachings in the works of even the most orthodox thinkers. On the question of Cartesians and the idea of power, cf. T 1.3.14.8-10.

²⁴ See T 1.4.5.31 for the argued presentation of Hume’s criticism, in the discussion of the immateriality of the soul.

force behind Malebranche's philosophical speculation.²⁵ It seems as though Malebranche is an example of the combination of philosophy and religion. His is a worse predicament than that of other false philosophies, themselves also dreams or fictions of imagination. As Hume says: "fictions of the antient philosophy concerning *substances, and substantial forms, and accidents, and occult qualities* ... however unreasonable and capricious, have a very intimate connexion with the principles of human nature" (T 1.4.3.1). By which he only means: they repose on habit, smooth transitions, easy, and effortless conceptions in the mind. In their turn, the foundation and conclusions of Malebranche's philosophy are "remote from common life and observation," and lay "entirely out of the sphere of experience" (EHU 7).

In the case of Pascal, the corruption is *moral*, and therefore, more disturbing.²⁶ Misled by superstition, he struggles against the natural passions of love and pride, and the constants of human nature, such as pleasure, pain, the passions, gratitude to friends and resentment of injuries.²⁷ As Diogenes, the "philosopher", did in the past, Pascal, the "saint", embodies in the present the concept of 'artificial life'. In "A Dialogue" Hume describes him as "a man of parts and genius as well as DIOGENES himself; and perhaps too, a man of virtue, had he allowed his virtuous inclinations to have exerted and displayed themselves." It seems that, unfortunately, like so many others in the grip of superstition, he did not allow his

²⁵ Except for the specific influence of religion, it is undeniable that Hume holds Malebranche in high esteem as a philosophical mind. Among the many available evidences, we might point to the fact that he recommends study of the *Recherche* in preparation to the reading of the *Treatise*, and specifically names Malebranche and Locke in presenting his theory of ideas in the Abstract to the *Treatise*. In fact, Hume's position concerning Malebranche's occasionalism and religion certainly is not as simple as I suggest above. In a personal communication, Miguel Badía-Cabrera disagrees with my "making Malebranche an exemplar of an "artificial life."" He says: "I think that the situation here is much more complex than you make it appear, for Hume – I believe – is not suggesting that Malebranche's occasionalism, which makes God the only true cause, is due to the silent and theoretically damaging influx of religious superstition into his speculative philosophy." Badía-Cabrera is probably right.

²⁶ By attributing "corruption" to lives (philosophical or not) ruled by religious principles, Hume upturns the traditional rhetoric of the fallen state of man. (In this light, passages like the one in the *Dialogues* which recalls the saying "The corruption of the best things results in the worst" may acquire an unsuspected naturalistic connotation, transgressive of religious assumptions).

²⁷ In the words of Hume as a character in "A philosophical and religious dialogue in the shades, between Mr. Hume and Dr. Dodd" (1778): "That humiliating idea of human nature that Monsieur Pascal has carried to such an extravagant length, that despondent diffidence of its powers, and constant appeal to superior being, may depress the generous sentiments of the mind." (Cf. *Early Responses to Hume's Life and Reputation*, vol. 2, ed. James Fieser (Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, 76-7).

virtuous inclinations to exert themselves, and thus he corrupted his nature, in an irretrievable way.

Hume says in the *Treatise*: “Generally speaking, the errors in religion are dangerous; those in philosophy only ridiculous” (T 1.4.7.13). Errors in religion are dangerous, among other reasons, because “as superstition arises naturally and easily from the popular opinions of mankind, it seizes more strongly on the mind, and is often able to disturb us in the conduct of our lives and actions” (T 1.4.7.13). In the political sphere, religion induces faction, oppression, and slavery. In morals, it “aggravate[s] our natural infirmities,” and disorders and weakens our natural frame (see the *Natural History of Religion*), weakens our attachment to the natural motives of justice and humanity (see *Dialogues on Natural Religion*, part xii), and perverts our natural instincts. Hume stresses this all in repeated criticism of the monastic virtues.

Hume describes also a ‘philosophical enthusiasm’ that includes ancient thinkers in general and, in his time, interestingly, excessive sceptics. Among the ancients, as we know, Diogenes and the cynics – in their extreme ferocity – are exemplary.²⁸ They make brief appearances in the *Treatise* and essays, in addition to “A Dialogue”.²⁹ Their way of life is Hume’s model of a life shaped by the principles of a philosophical theory.³⁰ The defining feature of philosophical enthusiasm rests on what Hume calls the invention of an ‘artificial happiness’.³¹ He says: “But of all the fruitless attempts of art, no one is so ridiculous, as that which the severe philosophers have undertaken, the producing of an *artificial happiness*, and making us be pleased by rules of reason, and by reflection” (“The Epicurean”, *Essays* 139). According to Hume, speculatively at least, the philosophical sceptics (himself, in some moods, included) practice this species of ‘philosophical devotion’.³²

²⁸ The Cynics are not the only ones. In the *Natural History of Religion*, Hume claims that the Stoics “join a philosophical enthusiasm to a religious superstition” Cf. NHR 174.5.

²⁹ Cf. “Of Moral Prejudices” reference to the “liveliness and ferocity” of Diogenes’ temper on the basis of Cicero’s *Tusculan Disputations* and Diogenes Laertius’ *Lives* (*Essays* 540).

³⁰ They behave no less extravagantly than monks, with a crucial difference: contrary to monks, cynics do not deny nature, but affirm it, to the point of excess. Also contrary to monks’, their conduct, entirely affirmative, is not threatening to self or others.

³¹ The expression itself originates in Epicurean criticism of the Stoics.

³² Hume is fully aware of his susceptibility to this danger. He makes a witty reference to it when, in a youthful letter to Henry Home, he says that he excluded from the original manuscript of the *Treatise* parts that might appear offensive. In his own words, “I was resolved not to be an enthusiast, in philosophy, while I was blaming other enthusiasms” (*Letters* 6). And yet, as Mossner tells in *The Life of David Hume*, once, among friends, the description Hume gave of himself was: “An enthusiast without religion, a philosopher, who despairs to attain truth.” Cf. Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 570.

Philosophy, however, demands effort, engages few, and is easily overcome by the callings of common life. Or, in Hume's words, philosophy "if just, can present us only with mild and moderate sentiments; and if false and extravagant, its opinions are merely the objects of a cold and general speculation, and seldom go so far as to interrupt the course of our natural propensities." In other words: "The conviction, which arises from a subtle reasoning, diminishes in proportion to the efforts, which the imagination makes to enter into the reasoning, and to conceive it in all its arts. Belief, being a lively conception, can never be entire, where it is not founded on something natural and easy" (T 1.4.1.11).³³

Conclusion

"A Dialogue" ends in rejection of artificial lives. Hence, for Hume, there are limits to artifice or, in other words, to the merging of nature and artifice. Previously in this essay, it has been granted that not all artifices are good to human thought and practice. When it comes to artificial lives, they are considered bad without exception – hence they constitute a kind apart. The main point is that, in their many different ways, *all* artificial lives attempt a *total diversion from natural propensities*. That makes them, ultimately, unable to sustain individual and social co-existence, and sometimes, not even survival.³⁴ Perhaps this explains why, for once, Hume, usually wary of sweeping generalizations, does not hesitate in generalizing.

In the physical world, the growth of bodies, natural and artificial, is checked by internal causes, derived from their "enormous size and greatness." The mental world has its own limits. In consonance with this intuition, in the first *Enquiry*, even though Hume declares triumphant the modern expression of philosophical scepticism, he argues that this philosophy destroys the conviction temporarily, but

³³ The superior force of natural belief is thus explained:

As the emotions of the soul prevent any subtle reasoning and reflection, so these latter actions of the mind are equally prejudicial to the former. The mind, as well as the body, seems to be endow'd with a certain precise degree of force and activity, which it never employs in one action, but at the expence of all the rest. This is more evidently true, where the actions are of quite different natures; since in that case the force of the mind is not only diverted, but even the disposition chang'd, so as to render us incapable of a sudden transition from one action to the other, and still more of performing both at once. No wonder, then, the conviction, which arises from a subtle reasoning, diminishes in proportion to the efforts which the imagination makes to enter into the reasoning, and to conceive it in all its parts. Belief, being a lively conception, can never be entire, where it is not founded on something natural and easy (T 1.4.1.11).

³⁴ In their extravagance, victims of religious superstition may seek to suffer martyrdom, and thus forfeit the very principle of self-preservation.

its influence is never lasting and should not be, for this would result in the summary destruction of human life.

He yields, if only temporarily, and in the reclusion of the closet, to scepticism about the independent existence of external objects and the distinction between primary and secondary qualities, concerning the senses; to the sceptical paradoxes of the infinite divisibility of space and time, concerning demonstrative reason; and to his own sceptical doubts concerning moral evidence in causal reasoning. However, he settles for an Academic, mitigated, useful and lasting form, derived from the correction of the excessive scepticism by common sense and reflection.³⁵ In nature or in the constant properties of the mind, and in the practice and experience of the world, philosophical reason or, should we say, ‘philosophical devotion’, or yet, ‘excessive scepticism’ encounters its limit.³⁶

To conclude, if artifice concerns ends, and if ends comprise human happiness, artifice in philosophy must fall within the bounds of “common life” and “experience”. It seems to me that understanding Hume’s concept of artifice reveals the normative strength of these two fundamental notions of his thought. Also, it seems to me that if we attempt to comprehend Hume’s relation with scepticism, some attention to the notion of artifice, in particular the notion of artificial lives may be useful to us. This is the proposal with which I should like to end this essay.

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte

³⁵ However, the excessive or Pyrrhonian experience leaves indelible marks. It introduces doubt, caution, and modesty, restricts enquiry to the limits appropriate to human understanding, and controls the excesses of imagination. Hume does not deny his indebtedness and contributions to Pyrrhonism in the *Enquiry*. In fact, he openly acknowledges them. But as I noted above, I believe it is a Pyrrhonism drawn by his own pen and, in its more colorful tints, reserved perhaps for the closet.

³⁶ This paper was given to research seminars and colloquia at IASH (The Institute for Advanced Studies in the Humanities at the University of Edinburgh), ANPOF (Associação de Pós-Graduação em Filosofia), PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Universidade Nova de Lisboa, and UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos). I am very grateful to Susan Manning, Pauline Phemister, Anthea Taylor, Donald Ferguson, Déborah Danowski, João Paulo Monteiro, Rui B. Romão, António Marques, Anice Lima de Araújo, Bruno Pettersen, Thomas Lennon, Adriano Naves de Brito, and to all participants in these events. I am also thankful to Miguel Badía-Cabrera and Diálogos. As ever, I owe a debt of gratitude to Don Garrett. The paper is part of a research project sponsored by Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) and Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), Brazil.

PLATÓN, FILÓSOFO DE LA *MÈTIS*

ÉTIENNE HELMER*

En su famoso libro del 1974, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, M. Detienne y J.-P. Vernant consideran que Platón se distanció de una de las formas del pensamiento más valorizadas desde el mundo homérico hasta los sofistas: la *mètis*,¹ es decir la astucia con su inventiva y su amplia variedad de hallazgos geniales ajustados a cada circunstancia de la vida práctica. De acuerdo a ellos, Platón la despreciaba y no le dejaba ningún espacio en su concepción del pensamiento filosófico que él definía, dicen esos autores, como “un saber inmutable, requerido por una metafísica del Ser e una lógica de la Identidad” (p. 305). Hubo que esperar a Aristóteles, según Detienne y Vernant (p. 305), para rehabilitar, hasta cierto punto, la *mètis* a través de la prudencia, como la virtud intelectual decisiva para la vida ética.

Después de la publicación de este libro, muchos aceptaron esa concepción extrema de la postura platónica.² Los pocos que se atrevieron a criticarla o matizarla lo hicieron poco a poco, dando a la *mètis* un espacio legítimo pero subordinado o secundario en la concepción que Platón tiene del pensamiento filosófico. Algunos estudiosos buscaron en su obra las escasas referencias explícitas a la *mètis*, la del *Banquete* (203b) siendo la más importante (Galperine, 1996; Kofman, 1983) para justificar que Platón integraba la *mètis* en su visión de la inteligencia filosófica. Otros buscaron las referencias implícitas a la *mètis* (Broze, 1986, 1991; Meulder

* Agradezco mucho a mi colega y amigo Miguel Badía Cabrera por su paciente lectura de las primeras versiones de este artículo y sus excelentes sugerencias para mejorarlo.

¹ *Mètis* con mayúscula refiere a la diosa, mientras que *mètis* con minúscula remite a la capacidad o facultad intelectual.

² Por ejemplo, Lubchansky, 1998, p. 128: “M. Detienne et J.-P. Vernant (ont montré que) cette qualité (la *mètis*) est à l’opposé des valeurs sur lesquelles se fonde l’idéal platonicien.”

1992), pero limitándose a sus usos como recurso o medio ocasional, en particular su capacidad de engaño para una finalidad útil y buena que habría de ser determinada por el filósofo en la ciudad justa (Broze, 1986; 1991). Sin embargo, en todos esos casos, la *mêtis* aparece como una dimensión anecdótica de la inteligencia filosófica, susceptible además en el segundo caso de deteriorarse para servir fines malos (Meulder, 1992).

En una entrevista del 1992, casi veinte años después de la publicación de su libro con Vernant, el mismo Detienne criticó su propio radicalismo acerca de Platón y su concepción de la *mêtis*. Es el propósito de este artículo argumentar a favor de que Platón, lejos de negar el valor de la *mêtis* o de dejarle solo un espacio limitado, al contrario la ve como una dimensión propia y fundamental de las formas más altas del pensamiento que él considera, a saber la inteligencia filosófica y la ciencia política. Después de presentar los rasgos más característicos de la *mêtis* presentados por Detienne y Vernant, enseñaré cómo Platón los integra totalmente en su visión del pensamiento filosófico, tanto en la práctica del diálogo socrático como en la de la dialéctica de los diálogos del último periodo de Platón.³ Terminaré con la integración por el mismo Platón de la *mêtis* en el arte o la ciencia política tal como él la concibe.

Rasgos principales de la *mêtis*

Basándose en el canto XXIII de la *Iliada* en el cual Homero relata cómo Antíloco, hijo de Néstor, triunfa en una carrera de carro contra el rey de Esparta Menelao gracias a su *mêtis* aunque tiene los caballos los menos veloces, Detienne y Vernant, en el primer capítulo de su libro, definen la *mêtis* con las cuatro características principales siguientes (pp. 17-31).

1. *La mêtis triunfa sobre la fuerza*. En situaciones de competencia o de lucha, uno de los adversarios emplea la *mêtis* en vez de la fuerza, usando recursos inesperados que el adversario puede considerar como fraudes pero que pueden suscitar también la admiración. A pesar de que esa lucha pueda resultar ambigua —como cuando Hesíodo (*Teogonía* v. 886-900) menciona que Zeus se traga a Mêtis (Detienne y Vernant, 1974, pp. 61-65), lo que puede ser interpretado como una derrota de Mêtis, pero también como su triunfo definitivo— la *mêtis* no deja de ser más fuerte que la fuerza, dándole la superioridad a quien la posee.

2. *La mêtis domina el flujo temporal*. La *mêtis* permite cierta dominación sobre el flujo temporal para actuar de manera eficiente, porque está atenta a las tres di-

³ Según el orden propuesto por Khan, 1996, p. 47-48.

menciones del tiempo y a la mejor oportunidad: puede dominar el *kairós*. La *mètis* no es la prerrogativa de los mayores pero en ellos alcanza su nivel más alto porque tienen una memoria más amplia del pasado y, en general, una mejor visión de las consecuencias posibles del acto presente, es decir del futuro. Como si fuera una síntesis intuitiva de todas las dimensiones temporales, la *mètis* en su plenitud ve, en cierto sentido, la totalidad del tiempo a partir del acto que está preparando.

3. *La mètis busca nuevos recursos en cada momento.* La *mètis*, tanto como las astucias de Odiseo *polumètis*, es diversa, “abigarrada” (*poikilè*) en sus recursos y flexible, pasando del uno al otro como si fuera en movimiento incesante, para adaptarse a un mundo en cambio incesante también. Busca nuevos *poroi* para salir de las nuevas aporías que surgen en cada momento.

4. *La mètis es el poder de metamorfosis de las apariencias.* La *mètis* se parece a una trampa, a un poder de engaño, cualquiera que sea el valor, bueno o malo, de su finalidad. Las apariencias de la *mètis* en los recursos que usa están en discrepancia con la realidad de su meta. El poder de la *mètis* consiste en cambiar de forma, metamorfosearse, y tal destreza corresponde también a la tercera característica.

La *mètis* filósofa

Antes de identificar cómo esos cuatro rasgos de la *mètis* se encuentran en la concepción y en la práctica socrática y platónica de la filosofía, cabe decir que el personaje de Sócrates aparece como descendiente de Mètis en los diálogos de Platón. El parentesco entre Eros filósofo y Mètis es explícito en el *Banquete*: al relatar los orígenes familiares de Eros, Diotima menciona a Mètis como madre de Poros, lo cual es padre de Eros. Ahora bien, muchos elementos en la descripción de Eros refieren a Sócrates: entre otros, camina sin zapatos, es pobre, no es bello, y sobre todo es filósofo,⁴ es decir que busca el saber, situándose así a nivel intermedio entre el saber y la ignorancia (203c-204b). Esas características de Sócrates se encuentran respectivamente en el *Banquete* 174a, la *Apología* 31c, el *Teeteto* 143e, y el *Gorgias* 481d. Entonces, es fácil deducir que Mètis es uno de los antepasados de Sócrates y que le influencia. Si algunos estudiosos habían notado este parentesco entre Eros filósofo y Mètis (Rosen, 1968, p. 233), son escasos los que, como Sarah Kofman, le otorgan su dimensión completa admitiendo que la

⁴ Muy significativo de su deseo de negar la presencia de la *mètis* en la concepción platónica de la filosofía o del pensamiento lo es el hecho de que al hablar de este mismo pasaje del *Banquete*, Detienne y Vernant relacionan Eros con la *mètis*, pero pasan por alto que Eros es filósofo. Al contrario consideran inmediatamente que Platón atribuye las características de Eros, en particular que es cazador, al sofista (p. 54).

mêtis cumple un papel decisivo en la concepción socrático-platónica de la filosofía (Naas, 2008, pp. 54-56; Kofman, 1983). Es sobre todo la inventiva del cazador Eros (ἄει τινας πλέκων μηχανάς 203d5-6) para capturar sus presas lo que apoya esa idea. Al ser descendiente de Mêtis, Sócrates es heredero de la *mêtis*. A partir de ese retrato indirecto de Sócrates a través de la descripción de Eros como filósofo, podemos identificar los cuatro rasgos de la *mêtis* mencionados arriba en la concepción platónica del pensamiento filosófico.

1. La primera característica es particularmente notable en los diálogos en los cuales Sócrates se enfrenta a interlocutores que conciben la palabra como un instrumento de dominación y poder, como el *Menón* o el *Gorgias* por ejemplo. Obedecen esos personajes a una concepción erística del diálogo, cuyo propósito va de silenciar el interlocutor para triunfar en la discusión, hasta manipularlo en beneficio de sus intereses particulares o de sus pasiones tiránicas. Ilustrativo del primer caso lo es Polos en el *Gorgias*, que intenta refutar la tesis socrática de la infelicidad del hombre injusto, tratando de reducirlo al silencio con ejemplos espantosos (471a-d). Representativo del segundo caso lo es Calicles también en el *Gorgias*, que amenaza explícitamente a Sócrates (485c-486c) y desprecia el tipo de vida alabado por el filósofo. Sócrates refuta racionalmente a Polos que parece aceptar sus conclusiones (480e), pero no convence a Calicles y será condenado a la pena de muerte como lo ha previsto su interlocutor tiránico. En este sentido, la palabra filosófica parece impotente, y la inteligencia de la *mêtis* se muestra vencida por la fuerza o, mejor dicho, por la violencia. Pero por otro lado, es posible afirmar que triunfa sin embargo la *mêtis* del pensamiento filosófico, tanto en la discusión con Polos como en la con Calicles, pues Sócrates no abandona sus convicciones en el poder del pensamiento verdadero para mejorar la vida. Es posible matar a Sócrates o silenciarlo, pero es imposible detener la aspiración del pensamiento a la verdad. En eso, se parece a Mêtis en la *Teogonía* que, al ser tragada por su esposo Zeus, le dirige mejor y se hace más eficiente aun: la derrota —la muerte— de Sócrates como individuo aseguró cierto triunfo de la filosofía, dándole la razón en su diagnóstico de la maldad de las ciudades empíricas y de la confusión demasiado común entre el bien y el placer.

2. Antes de hablar en la sección siguiente de la capacidad de la ciencia política platónica en dominar el *kairós*, es posible identificar la dimensión temporal unitiva de la filosofía en la articulación de las partes de los diálogos en una totalidad, es decir en la unificación de los varios momentos de un mismo razonamiento. A menudo Sócrates se refiere en el curso del diálogo a las etapas previas, y en particular a las del principio cuando se acerca del final del diálogo: por ejemplo, en la *República* IX, 588b3-4, es decir cerca del fin del diálogo, Sócrates hace referencia al

Libro II, 361a4-5 cuando fue mencionada por primera vez en la conversación la idea común que “al que es absolutamente injusto le conviene cometer injusticia con tal de aparecer como justo”. Igualmente, en el Libro X, 612e5-6, cuando dice “el hombre justo será amado por los dioses y el injusto odiado *según cominimos desde el principio*”,⁵ Sócrates remite al Libro I, 352b1-2. A los interlocutores de Sócrates que solo desean triunfar en el diálogo o a los que no son muy acostumbrados en la discusión argumentada —como Céfalo quien abandona la discusión rápido (*República* I, 331d)—, solo les importa el presente de la discusión sin preocuparse de la verdad ni de la coherencia de sus argumentos a través el curso de la discusión. A diferencia de ellos, Sócrates une el pasado, el presente y el futuro del diálogo en una totalidad orgánica, como deben ser los discursos correctos comparados con seres vivos por Sócrates en el *Fedro*.⁶ Esa unificación tiene que ver también con la aptitud “sinóptica” del pensador dialéctico, es decir del filósofo (*República* VII, 537c7). Consiste esa aptitud en tener una visión abarcadora de las relaciones de diferencia y de identidad entre los varios elementos de un mismo conjunto.⁷ La visión totalizante de la *mètis* a partir del momento presente, y su capacidad corolaria de encontrar un recurso práctico para el presente a partir de esa visión, se traduce en el diálogo en la capacidad de orientarse en el pensamiento *en curso* sin perder de vista la unidad de lo que se trata de pensar. Tal capacidad abarcadora, característica de la dialéctica practicada por el filósofo, solo puede ser adquirida al final de un largo currículo, después de muchos años de formación: la dialéctica, tanto como la *mètis*, no es una competencia de los jóvenes (*República* VII 534e-535a; 537a-d), sino de personas de edad más avanzada. En las *Leyes* igualmente, los interlocutores son viejos porque están más en posición de tener una discusión racional y templada sobre lo que es una ciudad buena (I, 625b; cf. IX, 879b-d; X, 892d-e; 900c) que los jóvenes.

3. La multitud de los recursos de investigación es probablemente la característica más obvia de los diálogos de Platón. Los mitos, las divisiones, las analogías como la muy famosa entre la estructura tripartita de la ciudad y la del alma en la *República*, los pastiches de discursos retóricos o poéticos, la presentación de grandes paradigmas como el del arte del tejedor para entender el arte político en el *Político*, la alternancia de discusiones basadas en preguntas y contestaciones rápi-

⁵ Las itálicas son mías.

⁶ “Sócrates: Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un ser vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo”, *Fedro* 264c3-6. Esa metáfora era un lugar común de los oradores.

⁷ *Fedro* 265d, *Timeo* 83c, y *Sofista* 253d.

das, con otras que acumulan las exposiciones de amplio desarrollo como en el *Banquete*: tal *poikilia* o abigarramiento del pensamiento hace el filósofo platónico tan *polumètis* o *poikilomètis* como Odiseo.⁸ Son necesarios todos esos *poroi* para salir de las aporías tan diversas presentadas en los *Diálogos* de Platón. En el *Político*, el Extranjero apoya esa idea cuando dice que la dialéctica hace a los interlocutores del diálogo “más inventivos en la capacidad de evidenciar los seres mediante el *logos* (τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους)” (287a3-4). La filosofía tal como la presenta Platón no consiste en la aplicación de un método único y acabado, sino que tiene que conformar sus recursos con la naturaleza del objeto que investiga (Dixsaut, 2001, pp. 283-284). El pensamiento filosófico es inventivo por naturaleza, para conformarse con la diversidad de lo que piensa. La diversidad, entonces, no es el atributo exclusivo del mundo sensible.

Tal dinamismo creativo del pensamiento se expresa bajo la metáfora del camino o del viaje. La pregunta “¿por dónde?” para pasar a la etapa siguiente del razonamiento (entre otras referencias: *Político* 261a7, 261b4, 292b2; *Teeteto* 163c5; *Sofista* 219d10), la “segunda navegación” requerida para reorientar el pensamiento en la buena dirección (ὁ δεῦτερος πλοῦς, *Fedón* 99c9-d1; *Filebo* 19c2), el sendero (ἀτραπός, *Político* 258c2) para encontrar la ciencia política o la subida (ἀνάβασις, *República* VII, 515e6) montañosa para salir de la caverna y alcanzar el mundo inteligible, expresan el movimiento del pensamiento, parecido a la dinámica de la *mètis* en su búsqueda de recursos.

4. Característico de Sócrates es su capacidad de metamorfosis, semejante a la de los personajes definidos por su *mètis*. Las apariencias de Sócrates son múltiples y imposibles de abarcar. Por su “atopia” (*Banquete* 175a10; 215a2, 221d2; *Gorgias* 494d1; *Fedro* 229c6, 230c7; *República* VII, 515a4), es decir su “singularidad” o “rareza”, o literalmente su “ser sin lugar”, parecido al “ser sin casa (ἄουκος)” de Eros filósofo (*Banquete* 203d1), Sócrates no se deja encerrar en un retrato fijo y definitivo. Muchos intentan asemejarse a Sócrates, pero fracasan o se ridiculizan como Apolodoro en el *Banquete*, porque como bien dice Alcibíades “él (Sócrates) no es semejante a ningún hombre” (*Banquete* 221c4). Además, Sócrates “no se quedó quieto” durante su vida (*Apología* 36b6), y “se metió en muchas cosas (πολυπραγμονῶ)” (*Apología* 31c5), Platón empleando esa última palabra sobre todo para calificar a los que se dispersan en varias ocupaciones y que salen del grupo funcional al cual deben pertenecer para que se realice la ciudad justa. Sócrates no tiene varias ocupaciones profesionales sino que, al contrario, al no tener un lugar específico en la ciudad, es decir al no tener una función propia, puede exa-

⁸ *Iliada* XI, 482; *Odisea* III, 163; XIII, 293. Referencias citadas por Detienne y Vernant, 1974, p. 25 nota al calce 36.

minar los que tienen una y que piensan identificarse con ella o con una competencia particular.

Las apariencias de Sócrates y del filósofo platónico entonces pueden engañar, aunque no es para triunfar sino para buscar la verdad. Por eso la confusión común del filósofo con el sofista, que se parecen como el perro y el lobo (*Sofista* 230d-231a).⁹ Por naturaleza el discurso filosófico se presta a confusión cuando uno no está acostumbrado a éste. La metáfora del sileno empleada por el mismo Alcibíades al final del *Banquete* a propósito de los discursos de Sócrates destaca la idea de discrepancia entre las palabras prosaicas de esos discursos y su contenido “sumamente divino” (222a2), y tal diferencia entre las apariencias y la realidad también es característica de la *mètis* (Detienne, Vernant, p. 29). Por lo tanto, a veces sus interlocutores no saben cómo considerar lo que está diciendo, ni cómo Sócrates se sitúa con respecto a lo que está diciendo. Por ejemplo, al oír las conclusiones paradójicas de Sócrates sobre lo bueno del castigo para el injusto, Calicles pregunta a Querefonte si Sócrates habla “en serio o si bromea” (*Gorgias* 481b5). Trasímaco acusa a Sócrates de disimularse en la discusión, usando su “famosa ironía” para sacar provecho del saber de sus interlocutores y no tener que contestar sus propias preguntas (*República* I, 337a4-7). En ambos casos, los interlocutores no saben cómo determinar el estatus del discurso de Sócrates y su posición en el diálogo —veraz o estratégica. Es claro que esa dificultad depende de las capacidades dialécticas del interlocutor y de sus prejuicios morales, basados en presuposiciones metafísicas, pero el pensamiento de Sócrates no deja de estar en movimiento como las estatuas de su antepasado Dédalo (*Eutifrón* 11d-e).

Por todos esos motivos se puede afirmar que la *mètis* no la excluye Platón sino que la integra como la dinámica irracional —en el sentido de que no se sabe de dónde viene— sobre la cual descansa la forma más completa y más alta de la racionalidad, el pensamiento filosófico.

La *mètis* política

La ciencia política en Platón al estar vinculada estrechamente con la filosofía, no hay nada sorprendente en que tenga algo de la *mètis*. El uso político de la *mètis* ha sido reconocido en dos pasajes de la *República* (Broze, 1986 y 1991): a propósito de la “mentira noble” que permite mantener la unidad de la ciudad entre los tres grupos que la constituyen (III, 414b-415d); y cuando los guardianes usan “mentiras” para organizar matrimonios de conveniencia con el propósito de asegurar la calidad de las generaciones siguientes de guardianes (V, 458d-460b). Pero

⁹ Sobre esa confusión, *Apología* 19c-20a, con la referencia a Aristófanes, *Nubes*.

en ambos casos, la *mêtis* en su aplicación política implícita aparece limitada a una astucia engañosa, aunque es para un propósito bueno o útil. No hacen referencia esos artículos ni a su dimensión creativa ni a su carácter temporal de dominación del *kairós* junto con su función de comprensión y inscripción de lo particular dentro de un marco general racional. Ahora bien, todos esos aspectos aparecen también en la concepción platónica de la ciencia política

Según el Ateniense, la vida humana está dirigida “por el dios, el azar y el *kairós*” (*Leyes* IV, 709b7-8). El *kairós* es el momento fugaz pero decisivo para actuar, imposible de prever pero que puede ser captado gracias a una preparación, a una práctica de espera vigilante (Moutsopoulos, 2006, p. 319). Al captar el *kairós*, el acto será exitoso porque se integrará en el orden del mundo. Al no captarlo, por el contrario, será un fracaso, es decir un desorden. Captar el *kairós* implica entonces entender no tanto el mero acto que se está preparando sino su relación con una totalidad. Por ejemplo, el Ateniense enfatiza las dos alternativas que pueden resultar de la determinación del *kairós* vinculado con la elección de los verificadores de los oficiales de la ciudad. Del juzgar bien en este momento depende la perpetuación de la ciudad o su destrucción (*Leyes* XII, 945c-e). Ahora bien, la ciencia política tal como la ve Platón supone la capacidad de captar el *kairós*. Una confirmación autobiográfica de esa idea aparece en una de sus *Cartas*, en la cual relata el filósofo que esperaba el momento favorable para emprender sus proyectos de reforma política en Sicilia (*Carta VII*, 326a1-2). El acto particular al cual refiere el *kairós* se debe integrar en un curso de acción más abarcadora para ser eficiente. La confirmación teórica aparece en el *Político*:

en efecto, la verdadera ciencia real (o política) no debe obrar por sí misma, sino mandar a las que tienen el poder de obrar; a ella corresponde discernir las ocasiones favorables o desfavorables (ἐγκαίριος τε περί και ἀκαίριος), para comenzar y proseguir en la ciudad las empresas vastas; y corresponde a las otras ejecutar lo que ella ha decidido (*Político* 305d1-5).

Todas las ciencias y técnicas (o artes) suponen una vigilancia al *kairós* para asegurar la calidad de sus productos (*República* II, 370b7-10). Eso vale entonces también para la ciencia política. Pero ella, a diferencia de las demás ciencias, es la única que sabe determinar, es decir distinguir y controlar, el *kairós* para usar bien esas ciencias y sus productos dentro de la ciudad. Esa capacidad de determinar el *kairós* no es una potencia irracional sino una de las dos partes de la ciencia de la medida descrita en el *Político* (284e2-7). La primera parte de esa ciencia agrupa a las artes que solo usan una medida matemática para elaborar sus obras: son las técnicas “en las que el número, la longitud, la latitud, la profundidad y el grosor se miden por sus contrarios”. Esos tipos de medidas están determinados solo en re-

lación con sus contrarios: la longitud de una pieza de madera por ejemplo, es más grande o más pequeña en comparación con una longitud de carácter opuesto. La segunda parte de la ciencia de la medida, a la cual pertenece la política, contiene “las artes que toman por medida el justo medio, la conveniencia, la oportunidad (τὸν καιρὸν), la utilidad y generalmente todo lo que está colocado en el medio entre dos extremos”. La misma longitud, en vez de ser determinada solo por su carácter matemático, puede ser también considerada en relación con ‘el justo medio’ para que la pieza de madera sea estética si se trata de usarla como adorno por ejemplo. De igual modo, la ciencia política no piensa en términos cuantitativos sino en función de lo idóneo para la ciudad. En este respecto, la determinación del *kairós* tiene que ver con el momento correcto para tomar medidas que implican toda la ciudad. Al hacerlo, la política ajusta lo particular de la vida sensible con el marco general de ciudad elaborado en conformidad con la racionalidad filosófica.

Conclusión

Zeus se traga a Mètis para dominarla, lo que puede ser entendido como una astucia de Mètis para ser más poderosa. De cierta manera, Platón se traga también a la *mètis* para incorporarla en su concepción del pensamiento filosófico y político. Esa integración no da lugar a una dominación de la *mètis* dentro de la filosofía platónica sino que da cuenta del movimiento interno característico de esa forma de pensar y de su inventiva incesante. Con respecto a la ciencia política, garantiza su tomar en cuenta el cambio en el mundo sensible, sin que la política platónica se reduzca a esa dimensión. En ambos casos, esa integración de la *mètis* ilustra la operación platónica tan típica de aceptación transformadora de los elementos conceptuales que toma de su contexto cultural.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Bibliografía

- Broze M. (1986) “Mensonge et justice chez Platon”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, n° 156-157, pp. 38-48.
- _____. (1991) “Calliclès et Thrasymaque: sur la ruse et la violence chez Platon”, *Revue de Philosophie Ancienne*, IX, 1, pp. 115-119.

- Chanter, T., Dearnitt, P. (ed.) (2008) *Sarah Kofman's Corpus*. New York: State University of New York Press.
- Delcominette S. (2000) *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*. Bruxelles/Paris: Ousia/Vrin.
- Detienne M., Vernant J.-P. (1974) *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- _____. (1992) "Les noces de l'intelligence et de la ruse. Entretien avec Arnaud Villani", *La Mêtis* n° 9, automne 1992. Disponible en el portal A la littérature:
url: http://pierre.campion2.free.fr/detienne_villani.htm
- Dixsaut, M. (2001) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Galperine M.-C. (1996) *Lectures du Banquet de Platon*. Paris: Verdier.
- Khan, C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press.
- Kofman S. (1983) *Comment s'en sortir ?* Paris: Galilée.
- Lubtchansky Natacha. (1998) "Le pêcheur et la mêtis. Pêche et statut social en Italie centrale à l'époque archaïque", *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* T. 110, N°1, pp. 111-146.
doi : 10.3406/mefr.1998.2023
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5102_1998_num_110_1_2023
- Meulder M. (1992) "Ruse et violence au livre VIII de la *République* de Platon", *Mêtis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 7, n°1-2, pp. 231-258.
doi : 10.3406/metis.1992.985
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/metis_1105-2201_1992_num_7_1_985
- Moutsopoulos, E. (2006) "Hasard, nécessité et *kairós* dans la philosophie de Platon", *Le Monde et les mots. Mélanges Germaine Aujac*, pp. 315-322. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Naas, M. (2008) "Fire Walls: Sarah Kofman's Pyrotechnics", *Sarah Kofman's Corpus*. Chanter, T., Dearnitt, P. (ed.) (2008), pp. 49-74. New York: State University of New York Press.
- Rosen S. (1968) *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press.

IDEALISMO TRASCENDENTAL Y CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA: ALGUNAS OBJECIONES A LA INTERPRETACIÓN DE KENNETH WESTPHAL DEL CONCEPTO KANTIANO DE “AFINIDAD”

CLAUDIA JÁUREGUI

I. Introducción

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), Kant resume, a través de lo que se suele denominar el “giro copernicano”, su estrategia para responder a la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Allí destaca que si todo nuestro conocimiento ha de regirse por los objetos, es difícil ver cómo éste puede llegar a ampliarse *a priori*. Si consideramos, en cambio, que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, comienza a vislumbrarse cómo tal ampliación puede llegar a tener lugar. Ella podrá justificarse atribuyendo un nuevo significado a las nociones de “subjetividad” y “objetividad”, según el cual el sujeto asume un papel activo en la determinación de un orden objetivo. Por un lado, el espacio y el tiempo, como formas puras de la sensibilidad, hacen posible el objeto de conocimiento en la medida en que lo dejan aparecer como fenómeno. Por otro, los conceptos puros del entendimiento permiten pensar el objeto como tal, en la medida en que funcionan como reglas de síntesis que introducen unidad en la multiplicidad sensible. Estas condiciones de posibilidad de la objetividad son cognoscibles *a priori*, en tanto aspectos formales de la experiencia impuestos por el sujeto sobre una materia que le es dada.

La tesis de que ciertos aspectos formales de la experiencia -que constituyen sus condiciones de posibilidad- se originan en el modo en que el sujeto se representa el objeto al conocerlo, y no en propiedades que las cosas tengan en sí mismas, es medular dentro del idealismo trascendental kantiano. Toda la investigación que Kant desarrolla en la *KrV* sobre dichas condiciones de posibilidad se

estructura a la luz de este tipo de idealismo que se caracteriza por negar al sujeto la capacidad de darse a sí mismo el contenido del conocimiento, y por atribuirle, a la vez, la función de conferir necesariamente cierta forma a la experiencia, trazando al hacerlo el horizonte de la objetividad.

En su artículo “Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”¹, Kenneth Westphal cuestiona, sin embargo, la estrecha conexión que Kant establece entre su análisis de las condiciones de una experiencia posible y la adopción del idealismo trascendental. Desde la perspectiva de este autor, ciertos pasajes de la *KrV* ponen en evidencia la existencia de condiciones de posibilidad de la experiencia que no son meramente epistémicas, sino que son ontológicas en el sentido de que conciernen a propiedades o relaciones que los objetos guardan entre sí con independencia del operar de nuestra mente. Según Westphal, tal independencia resulta coherente con la posibilidad de que estas propiedades sean conocidas *a priori*, ya que ellas constituyen condiciones de la cognoscibilidad de los objetos. Desde esta óptica, podría, por ejemplo, considerarse que nuestra capacidad sensitiva para recibir impresiones de algo diferente de nosotros mismos tiene la forma del espacio, en el sentido de que sólo somos receptivos a estímulos que provienen de objetos que son espaciales en sí mismos. La espacialidad sería, por tanto, una condición de posibilidad de nuestra experiencia; pero no se trataría de una condición meramente epistémica que el sujeto impone al objeto al conocerlo, sino que ella sería una condición ontológica de cierto tipo objetos.²

El análisis que Kant realiza de las condiciones de una experiencia posible no estaría pues indisolublemente ligado al idealismo trascendental, sino que sería compatible con lo que Westphal denomina realismo o naturalismo trascendental, el cual supondría que sólo somos cognitivamente competentes respecto de cierto tipo de objetos que tienen ciertas propiedades que nos permiten experimentarlos, pero que las poseen independientemente de que los experimentemos o no.

Entre los pasajes de la *KrV* más significativos para sustentar esta postura, Westphal destaca aquellos en los que se hace referencia a la afinidad trascendental de los fenómenos. Según su opinión, ella sería una condición de posibilidad de la experiencia, pero no tendría su origen en la actividad constituyente del sujeto.³

¹ Kenneth Westphal, “Affinity, Idealism and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”, en *Kant Studien*, (1997) 2, pp. 139-189.

² K. Westphal, *op. cit.*, p. 148.

³ Westphal también hace referencia a la Tercera Analogía de la Experiencia, donde se establece la tesis de que el espacio vacío no puede ser objeto de conocimiento (cf. A 214 = B 261). Según su interpretación, Kant está refiriéndose aquí a una condición de posibilidad de la experiencia que no depende de la estructura de nuestra mente (cf. Westphal, pp. 249-251).

Si bien consideramos que, con su análisis, este autor está sacando a la luz ciertos problemas genuinos que podrían socavar las bases mismas del idealismo trascendental, creemos que su modo de interpretar la noción kantiana de “afinidad” supone una superposición de cuestiones que es necesario diferenciar.

Nos proponemos, pues, presentar, en primer lugar, algunos de los argumentos que Westphal formula para defender su interpretación. En segundo lugar, realizaremos objeciones a su lectura de los textos kantianos, y propondremos una interpretación alternativa. Por último, ensayaremos algún tipo de defensa del idealismo trascendental, como respuesta a ciertos problemas que esta postura gnoseológica presenta y que el análisis de Westphal pone en evidencia.

II. La interpretación de Westphal

Para presentar su interpretación, Westphal comienza remitiéndonos a algunos pasajes de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, en los que el filósofo, a su entender, está sacando a la luz el problema al que Kant intentará dar respuesta a través del concepto de “afinidad”. Particularmente en los §§ 5 y 8^o de esta obra, Hume destaca que todas las inferencias basadas en la experiencia son efectos del hábito. Él constituye la gran guía de la vida humana, ya que nos permite esperar que lo que sucedió en el pasado se repita en el futuro, llevándonos, de este modo, más allá del mero testimonio de los sentidos y la memoria.

Pero el hábito puede sólo resultar efectivo en el caso de que la naturaleza de hecho se comporte de manera regular. Si la experiencia presentara una variedad tan grande que fuera imposible establecer semejanza alguna entre los objetos, acabarían todas nuestras inferencias acerca del operar de la naturaleza. La relación de causa y efecto nos resultaría totalmente desconocida, y la memoria y los sentidos serían las únicas vías de acceso al conocimiento de lo realmente existente.⁵

Las ideas de necesidad y de causalidad se originan pues en una cierta armonía entre dos factores: por un lado, la uniformidad observable en las operaciones de la naturaleza, y, por otro, un principio con el que opera nuestra mente –el hábito– gracias al cual inferimos unos fenómenos a partir de otros.

No estamos de acuerdo con esta interpretación, pero, por razones de extensión, no nos detendremos a analizar los aspectos objetables de la misma.

⁴ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, en P.H. Nidditch (ed.) *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, New York: Oxford University Press, 3^a ed. 1975.

⁵ David Hume, *op.cit.* p. 82.

Westphal destaca que, en un pasaje de la “Doctrina trascendental del método” de la *KrV*, Kant responde explícitamente a este planteo humeano a través de la noción de “afinidad”. Kant reconoce que, cuando se da un fenómeno particular – como por ejemplo el hecho de que se derrita un trozo de cera que estaba previamente en un estado sólido-, sólo la experiencia puede informarnos acerca de cuál ha sido su causa. Pero de ahí no puede inferirse, como lo hace Hume, que el principio mismo de causalidad tenga ese origen. Si bien no podemos saber *a priori* cuál es la causa de que la cera se haya derretido, podemos saber *a priori* que, dado este fenómeno, debe haber habido algún otro del cual éste se siguió según una ley. Desde la perspectiva de Kant, Hume convirtió pues el *principio de afinidad*, que reside en el entendimiento y expresa una conexión necesaria, en un mero mecanismo de asociación basado en el operar de la imaginación.⁶

En este pasaje, según Westphal, Kant está retomando la idea de que la naturaleza ha de comportarse de manera regular; pero, a diferencia de Hume, pone por fundamento de dicha regularidad un principio *a priori*: el principio de afinidad. Westphal intentará mostrar que el idealismo trascendental no es suficiente para dar cuenta de este comportamiento regular de la naturaleza que es condición de una experiencia posible. A continuación presentaremos algunos de los argumentos con los que el autor trata de defender esta postura.

a) Según la lectura que Westphal propone de la *KrV*, el análisis que Kant mismo realiza de la afinidad trascendental la revela como una condición *formal* -no intuitiva ni conceptual- que concierne a ciertas relaciones entre la materia de la sensación, y, a la vez, como una condición *material* que se deriva y depende de dicha materia.

Estas características, desde la perspectiva del autor, son difícilmente conciliables con los presupuestos básicos del idealismo trascendental, ya que entre ellos se encuentra la tesis de que la combinación de la multiplicidad sensible nunca es proporcionada por la sensación misma, como aspecto material de la experiencia, sino que es siempre un producto de la actividad del entendimiento.⁷

Westphal subraya, sin embargo, que, aun suponiendo que la síntesis sea siempre intelectual, es posible considerar que la *combinabilidad* es una función de los elementos combinados. Esta tesis adquiere más fuerza si se toma en cuenta que las sensaciones sólo pueden constituir una guía para los juicios empíricos en el caso de que ellas en sí mismas presenten ciertas características que permitan combinarlas de ciertas maneras y no de otras. Pero si esto es así, nos vemos conduci-

⁶ *KrV*, A 766-767 = B 794-795.

⁷ Cf. especialmente la Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento (*KrV*, B 130-135).

dos a un realismo que Kant trata en todo momento de evitar. Si las sensaciones están lo suficientemente estructuradas como para guiar los juicios empíricos, entonces la síntesis intelectual sólo puede *re*-construir, pero no construir, el orden de la naturaleza. Y, a la inversa, si la síntesis intelectual construye tal orden, entonces debe también construir su orden particular y su contenido. El idealismo trascendental se encuentra pues en una inestable posición, a medio camino entre el realismo y el idealismo subjetivo.⁸

b) Westphal destaca que el empleo constitutivo de las categorías, en su aplicación a objetos particulares, concierne –entre otras cosas- a la identificación de objetos; y esto supone la posesión y aplicación de los conceptos empíricos necesarios para identificarlos. Ahora bien para poseer y aplicar este tipo de conceptos, debemos encontrar cierta regularidad *de facto* entre los objetos que se nos presentan sensiblemente. Esta regularidad *de facto* es pues una condición trascendental necesaria que hace posible la experiencia. Se trata de una condición material –en tanto se deriva de la materia de la sensación- y, a la vez, formal –en cuanto permite la ordenación de los objetos. El fundamento de esta regularidad, según Westphal, es lo que Kant denomina “principio de afinidad”.⁹

Para brindar más apoyo a su interpretación acerca del papel que desempeña esta regularidad *de facto*, Westphal se remite a algunos pasajes del Apéndice a la Dialéctica Trascendental. Allí Kant establece que si la experiencia mostrara *en su contenido* una diversidad tal que fuera imposible encontrar la más mínima semejanza, entonces la ley lógica de los géneros no tendría lugar, y no habría tampoco conceptos universales, ni entendimiento alguno ya que éste se ocupa de tales conceptos. La ley lógica de géneros supone un principio trascendental según el cual el múltiple de una experiencia posible ha de presentar necesariamente cierta homogeneidad, ya que sin ella no serían posibles los conceptos empíricos ni la experiencia misma.¹⁰

Westphal advierte que el principio trascendental de géneros funciona como un principio constitutivo, ya que, por debajo de un grado mínimo de regularidad entre los fenómenos, no habría reconocimiento de objetos, ni habría tampoco conceptos empíricos ni empleo alguno del entendimiento. Dicho de otra manera, no habría experiencia.¹¹

⁸ Cf. Westphal, *op. cit.*, pp. 155-158.

⁹ Cf. Westphal, *op. cit.*, p.159.

¹⁰ *KrV*, A 653-654 = B 681-682.

¹¹ Westphal destaca, respecto de este principio trascendental, que no hay manera de determinar *a priori* cuál es el grado mínimo de regularidad requerido para una experiencia autoconsciente. Ésta es una cuestión enteramente contingente.

Si bien Kant no hace referencia, en este pasaje del Apéndice a la Dialéctica Trascendental, al principio de afinidad, sino al principio trascendental de géneros, ambos principios desempeñan, según Westphal, una función idéntica en lo que concierne a las condiciones de posibilidad de la experiencia, en tanto dan cuenta del fundamento *a priori* de la regularidad que es necesaria para que ella tenga lugar.

c) Westphal hace referencia también a algunos pasajes de la Deducción Trascendental (A) de la *KrV*, en los que se discuten cuestiones relativas a la afinidad de los fenómenos.

En A 100-101, por ejemplo, Kant reconoce, al igual que Hume, que las leyes de asociación son empíricas, y que ellas sólo pueden entrar en funcionamiento si encontramos cierta regularidad en la experiencia. Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras veces negro, o unas veces pesado y otras veces liviano, nuestra imaginación empírica no tendría ocasión para asociar el color rojo con el cinabrio pesado. Westphal destaca la existencia de cierto paralelismo entre este pasaje y el pasaje del Apéndice a la Dialéctica Trascendental al que nos referimos anteriormente. En ambos se llama la atención sobre la necesidad de un cierto grado de regularidad entre los fenómenos. En un caso, tal regularidad es condición del funcionamiento de la imaginación empírica. En el otro, ella es condición del funcionamiento del entendimiento. Esta diferencia se funda, según Westphal, en que la imaginación empírica es responsable de la retención de un objeto temporalmente extendido, y esta retención es necesaria para que él sea reconocido al subsumirlo bajo un concepto. Tras esta diferencia, encontramos pues una misma cuestión de fondo: la de la necesidad de un cierto grado de regularidad en el comportamiento de lo fenoménico para que la experiencia tenga lugar.¹²

En A 108, Kant establece que la unidad trascendental de la conciencia presupone la unidad necesaria de la síntesis de los fenómenos. Tal unidad de los fenómenos es necesaria para que los mismos sean reproducibles. Si bien no se menciona en este texto la noción de “afinidad”, Westphal interpreta que se está llamando la atención sobre ciertas reglas que se requieren para la reproducibilidad de las representaciones, y esto está directamente relacionado con el problema de la afinidad. El autor vuelve sobre la constancia que debe presentar el fenómeno del cinabrio a fin de que sea reproducible e identificable como objeto. Sin cierta regularidad en su modo de presentarse, los fenómenos carecerían de unidad sintética objetiva.¹³

Por encima de este mínimo, se plantearía además un problema regulativo concerniente a cuán sistematizables serían las regularidades encontradas (cf. Westphal, *op.cit.*, pp. 160-161).

¹² Westphal, *op.cit.*, pp-166-167.

¹³ Westphal, *op.cit.*, pp.167-168.

En A 112-113, Kant hace explícita la relación entre la unidad sintética de los fenómenos y la afinidad. Allí se establece que el fundamento de la posibilidad de la asociación, en tanto descansa en el objeto, es la afinidad de la multiplicidad. Westphal sostiene que la asociabilidad de la que el pasaje habla es la misma que aquella a la que hacían referencia los pasajes anteriores, y que la introducción ahora de la noción de “afinidad” justifica que se interpreten también en términos de afinidad las cuestiones que se discutían en los dos pasajes que mencionamos antes. El autor llama asimismo la atención sobre el hecho de que Kant afirme que el fundamento de la asociabilidad se encuentra *en el objeto*.

En A 121-123, Kant resume los resultados del análisis realizado en los pasajes precedentes. Allí explícitamente establece que la afinidad es el fundamento objetivo de toda asociación de fenómenos. Según la lectura de Westphal, esto significa que si los fenómenos no fueran asociables, no podría haber una experiencia autoconsciente unificada, y que esto se debería en parte a que las percepciones irregulares no admitirían una síntesis reproductiva, ni admitirían ser asociadas; con lo cual, no proporcionarían base alguna para la formación de los conceptos empíricos o la aplicación de las categorías a los objetos. La afinidad es pues una condición de posibilidad de la experiencia y es, por ende, trascendental.

Tras el análisis de estos pasajes, Westphal reconoce que en ellos Kant establece que la asociabilidad de los fenómenos es objetiva, en el sentido trascendentalmente ideal de objetividad, *i. e.* en el sentido de que los objetos presentan esta propiedad porque ella es un aspecto formal de la experiencia que el sujeto le impone a esta última como condición de su posibilidad. Dado el carácter fenoménico de los objetos, y la necesidad de que todas las representaciones sean reunidas en una única conciencia autoconsciente, el idealismo trascendental parece presentarse como la única alternativa que permite dar cuenta de la afinidad como condición de posibilidad de la experiencia.¹⁴ El fundamento objetivo de la asociación se encuentra en el principio de la unidad de la apercepción, y la afinidad es la consecuencia necesaria (*notwendige Folge*) de la síntesis de la imaginación fundada en reglas *a priori*.¹⁵ El orden de la naturaleza es algo que nosotros mismos introducimos en ella, y se funda en condiciones subjetivas que son, a la vez, objetivamente válidas.¹⁶

Westphal insiste, sin embargo, en que Kant está argumentando de una manera falaz. El idealismo trascendental no es adecuado para dar cuenta de la asociabilidad como condición de posibilidad. Retomando la tesis kantiana de que el princi-

¹⁴ Cf. *KrV*, A 113-114.

¹⁵ Cf. *KrV*, A 123.

¹⁶ Cf. *KrV*, A 125-126; Westphal, *op.cit.*, pp. 169-171.

pio de afinidad reside en el objeto,¹⁷ el autor destaca que la asociabilidad debe ser atribuida al *contenido* de la experiencia. Pero, de acuerdo con el idealismo trascendental, sólo la forma de la experiencia es dada *a priori* y se funda en la estructura y funcionamiento de nuestra mente. La materia de la sensación, en cambio, es dada *a posteriori*. Si fuéramos responsables no sólo de generar la forma, sino también de dar origen a algún aspecto del contenido de la experiencia, entonces estaríamos en presencia de un idealismo que no es el kantiano. La asociabilidad de los fenómenos es pues una condición de posibilidad de la experiencia -ya que, de no reconocer ciertas regularidades en el modo de darse los fenómenos, no podríamos identificar objetos, y el entendimiento no podría generar conceptos empíricos ni aplicar las categorías- pero es una función del modo en que *de facto* se presenta la materia de la sensación, es decir, no es una condición de posibilidad puesta por el sujeto.

Según Westphal, Kant ha confundido pues dos cuestiones: la *satisfacción* del principio de afinidad y su *status transcendental como condición necesaria* de una experiencia autoconsciente unificada. La necesidad de que el principio se cumpla se funda en la unidad trascendental de la apercepción. Esta necesidad es condicional: siempre que se da una experiencia autoconsciente unitaria, al sujeto se le presenta una multiplicidad asociable de fenómenos. La satisfacción del principio, en cambio, es una función de la materia de la sensación dada contingentemente *a posteriori*, es decir, del orden -tal como argumentaba Hume- que *de facto* presenta la naturaleza.

La tesis kantiana de que la afinidad es una consecuencia necesaria de la síntesis trascendental de la imaginación es además, según Westphal, equívoca. “*Folge*” significa en alemán tanto “consecuencia lógica” como “consecuencia causal”. A su entender, la afinidad de los fenómenos es una mera consecuencia lógica de la síntesis trascendental de la imaginación, *i. e.* la síntesis no ocurriría si la multiplicidad de la intuición careciera de afinidad. La afinidad no puede, en cambio, ser un producto funcional (consecuencia causal) de la síntesis, porque, si lo fuera, Kant debería abandonar el idealismo trascendental y adherir al idealismo subjetivo.

III. Una interpretación alternativa

Si bien consideramos que esta interpretación de Westphal saca a la luz algunos problemas que efectivamente el idealismo trascendental presenta como postura gnoseológica, creemos, como mencionamos anteriormente, que la lectura que el

¹⁷ “Der Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, heisst die *Affinität* des Mannigfaltigen” (*KrV*, A 113).

autor hace de los textos kantianos supone una superposición de cuestiones que es necesario deslindar.

Para llevar a cabo esta tarea, analizaremos los textos siguiendo un orden inverso al de la serie de argumentos que enumeramos en el párrafo anterior, es decir, comenzaremos por tratar de elucidar cuál es el problema sobre el que Kant está tomando posición en los pasajes de la Deducción Trascendental (A) que recién mencionamos.

En A 100-101, se establece que es una ley meramente empírica la que determina que las representaciones que se han acompañado frecuentemente terminen por asociarse. Kant está, pues, de acuerdo con Hume en que la imaginación enlaza, de un modo contingente, aquellas representaciones que han ido habitualmente juntas. Pero inmediatamente llama la atención sobre los fundamentos de tal enlace. Si las representaciones son asociadas, es porque ellas son asociables. ¿Cuál es el fundamento de la posibilidad de tal asociación? Para dar respuesta a esta pregunta, Kant hace referencia a cierta constancia que los fenómenos deben presentar en su modo de darse: si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras veces negro, o si fuese unas veces pesado y otras veces liviano, la imaginación no tendría ocasión para asociar el color rojo con el cinabrio pesado. Que el cinabrio se presente como rojo, y no como negro, es una cuestión absolutamente contingente que concierne al modo en que de hecho se presenta el contenido de la experiencia. Concordamos con Westphal en que el idealismo trascendental no puede dar cuenta de las razones por las que los aspectos materiales de la experiencia se presentan de una manera y no de otra. No depende ciertamente del operar de nuestra mente cuáles han de ser las sensaciones que darán lugar al aparecer sensible de los fenómenos. Así pues, si la asociación de las representaciones sólo es posible en caso de que el contenido de la experiencia presente cierta constancia en su modo de darse, estamos entonces ante una condición que es material –y que, por tanto, no es “puesta” por el sujeto- y que, de ser necesaria, debería poder ser conocida *a priori*. Ésta es ciertamente una cuestión difícilmente conciliable con un tipo de idealismo para el cual sólo podemos conocer *a priori* aspectos formales de la experiencia –que constituyen sus condiciones de posibilidad- y que nosotros mismos hemos introducido en ella. Westphal está pues, según nuestra opinión, sacando genuinamente a la luz un problema que se le presenta al idealismo trascendental como postura gnoseológica.

Sin embargo, no estamos de acuerdo con el autor en su interpretación de que la noción kantiana de “afinidad trascendental” concierna a la constancia en el contenido de la experiencia que hemos recién mencionado. Es menester reconocer, a favor de Westphal, que Kant pasa, en el texto, inmediatamente de una cuestión a la otra. No obstante ello, el modo en que ambas son tratadas pone de manifiesto

que estamos ante dos condiciones diferentes que fundan la asociabilidad de los fenómenos. Por un lado, el cinabrio pesado no podría ser asociado con el rojo si estas representaciones no estuvieran habitualmente juntas. Dicho de otra manera, la experiencia debe presentar cierta constancia en su contenido para que los fenómenos sean asociables (A 100-101). Pero, por otro lado, estas representaciones tampoco serían asociables si no pertenecieran ambas a una única experiencia y no estuvieran referidas a una autoconciencia idéntica (A 107-108). Para que la imaginación empírica pueda asociar *contingentemente* el cinabrio pesado con el rojo, ambas representaciones deben estar conectadas *necesariamente* en una misma experiencia, y en esto último consiste su afinidad trascendental (A 112-113). Si la experiencia fuera absolutamente inconexa y dispersa, la imaginación empírica no podría asociar una representación con otra, porque, en definitiva, la experiencia misma no sería posible. Todo enlace contingente supone operaciones de síntesis *a priori*, llevadas a cabo por la imaginación trascendental, que fundan la unidad de la experiencia y la hacen posible (A 122-123). Ésta es la cuestión central que diferencia radicalmente la filosofía kantiana del empirismo humeano. Kant está de acuerdo con Hume en la tesis de que la imaginación empírica asocia, de un modo contingente, representaciones que van habitualmente juntas. Pero Hume no llegó a entrever que tal asociación sólo es posible sobre el trasfondo de una experiencia de cuya unidad *necesaria* la imaginación empírica no puede dar cuenta. Todo enlace contingente de representaciones supone síntesis *a priori* como condición de su posibilidad.

La imaginación empírica está pues, en su actividad asociativa, doblemente condicionada. Por un lado, ha de darse cierta constancia en el modo en que se presentan los fenómenos en cuanto a su contenido. Ésta es una condición material, que no depende del operar de nuestra mente, a la que Kant hace referencia particularmente en A 100-101. Por otro lado, tales fenómenos han de ser trascendentalmente afines, es decir, han de pertenecer necesariamente a una misma experiencia y estar referidos a una autoconciencia idéntica, porque una experiencia inconexa no podría dar lugar a asociación alguna. Esta afinidad trascendental es una condición formal que el sujeto impone a los fenómenos a fin de constituirlos como objetos de conocimiento. A esta unidad necesaria hace referencia Kant en A 108, y la llama explícitamente “afinidad” en A 113 y en A 122. Ella sí depende del operar de nuestra mente, ya que es la consecuencia (*Folge*) de las síntesis *a priori* que la imaginación trascendental lleva a cabo.

En contraste con esta interpretación, Westphal identifica la afinidad trascendental de los fenómenos con la constancia que ellos presentan en cuanto a su contenido, y luego atribuye a Kant la inconsistencia de haber fundado una condición material en el operar de nuestra mente.

Ahora bien, ¿qué papel juega, según la interpretación que estamos proponiendo, el principio trascendental de géneros que se presenta en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental y cuya función coincide, según Westphal, con la del principio de afinidad? Como Westphal muy bien advierte, el problema de la uniformidad que el contenido de la experiencia ha de presentar vuelve a aparecer explícitamente en un pasaje de este texto. Allí se establece que si los fenómenos presentaran una total diversidad *en cuanto a su contenido*, el entendimiento no tendría oportunidad de encontrar la más mínima semejanza, ni de formar conceptos empíricos. La carencia total de un contenido uniforme impediría pues el ejercicio del entendimiento, y haría imposible en definitiva la experiencia misma.¹⁸

A favor de Westphal, hemos de reconocer que Kant, tras plantear este problema de una posible falta de uniformidad en el contenido de la experiencia, pasa inmediatamente a hablar de la necesidad de un principio trascendental de géneros; con lo cual, parecería legítimo interpretar, como lo hace Westphal, que este principio –al igual que el principio de afinidad– concierne a dicha uniformidad, y que ambos principios – el de afinidad y el de géneros– finalmente cumplen la misma función.

Creemos, también una vez más, que, a pesar de que Kant hace una transición inmediata de una cuestión a la otra, está en realidad abordando varios problemas al mismo tiempo que, si bien están relacionados entre sí, no se identifican. En el Apéndice a la Dialéctica Trascendental, se establece que, así como el entendimiento unifica lo múltiple en el objeto por medio de conceptos, la razón unifica, por su parte, la multiplicidad de los conceptos por medio de ideas, poniendo cierta unidad colectiva como meta para las actividades del entendimiento. Las ideas nunca tienen un uso constitutivo. Su función consiste solamente en dirigir el operar del entendimiento hacia una suerte de foco imaginario, que se encuentra por fuera de los límites de una experiencia posible, con el fin de dar a los conceptos la mayor unidad posible.¹⁹ De este modo, la razón prescribe que el cuerpo de nuestros conocimientos no debe consistir en un mero agregado, sino que ha de tender a conformar un sistema. La idea de unidad sistemática, proporcionada por la razón, es pues meramente regulativa, y permite ordenar los conceptos de modo tal que nuestros conocimientos adquieran grados de inteligibilidad crecientes.

Entre los principios regulativos que orientan nuestros conocimientos de acuerdo con la idea de unidad sistemática, se encuentra el principio trascendental de géneros que prescribe la búsqueda de lo homogéneo por detrás de lo diverso, y que se complementa con otros dos principios regulativos: el de especificación que

¹⁸ *KrV*, A 653 = B 681.

¹⁹ *KrV*, A 643 y ss. = B 671 y ss.

prescribe, contrariamente, la búsqueda de la diversidad y el progreso sin fin en la especificación de los conceptos, y el de afinidad que prescribe que, en la red conceptual de géneros y especies que los dos primeros principios permiten conformar, hay siempre un tránsito continuo de una especie a otra que está dado por el incremento gradual de la diferencia.²⁰

Ahora bien ¿qué relación guarda este principio trascendental de géneros con la necesidad de que el contenido de la experiencia muestre cierta constancia en su modo de darse? Si bien, como mencionamos anteriormente, Kant trata ambas cuestiones conjuntamente en A 653 = B 681, creemos que el carácter *regulativo* del principio trascendental de géneros no nos permite interpretarlo como *determinante* de aquella constancia. El hecho de que el cinabrio se presente uniformemente como rojo no depende del interés de la razón por buscar unidades cada vez más abarcadoras. El principio trascendental de géneros prescribe la búsqueda de lo homogéneo a través de lo diverso, y orienta, de este modo, la formación de los conceptos empíricos. Esta formación supone también que el contenido de la experiencia se dé con cierto grado de uniformidad, porque de lo contrario no sería posible, al comparar unos fenómenos con otros, encontrar semejanza alguna ni rasgos comunes. Pero estamos otra vez en presencia de dos condiciones diferentes, que se relacionan en tanto convergen para hacer posible la formación de los conceptos empíricos, sin que esto signifique que ellas dependan una de la otra. La uniformidad con que se da el contenido de la experiencia felizmente coincide con el interés de la razón de buscar lo uno a través de lo múltiple. Sin este interés, esas regularidades *de facto* no llegarían a hacerse conscientes por medio de su conceptualización. Y sin tales regularidades, el interés de la razón de dar a los conocimientos la forma de un sistema fracasaría todo el tiempo. Se trata de dos condiciones diferentes –una material y la otra formal- que hacen posible la formación de los conceptos empíricos.

Así pues, según nuestra lectura del texto, el principio trascendental de géneros no determina que el contenido de la experiencia se presente de un modo uniforme.

Por otra parte, este principio no se identifica tampoco con el principio de afinidad. Como habíamos mencionado anteriormente, la afinidad trascendental de los fenómenos significa su necesaria reunión en una única experiencia y su necesaria referencia a una autoconciencia idéntica. Esta unidad es impuesta a las repre-

²⁰ Creemos que esta afinidad conceptual que Kant menciona en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental (A 657 = B 685) poco tiene que ver con la afinidad trascendental de los fenómenos de la que hemos venido hablando hasta ahora. Por tal razón, no la tomaremos en cuenta en nuestro análisis.

sentaciones por el operar de nuestra mente y es condición necesaria para que los fenómenos sean pensados como objetos. Ella resulta de la aplicación de las categorías y de principios que no son meramente regulativos, sino que son constitutivos de la objetividad. El principio trascendental de géneros, como principio regulativo, también contribuye a la unidad de la experiencia; pero esta unidad – relacionada no ya con la aplicación de las categorías, sino con la formación y aplicación de los conceptos empíricos, organizados de acuerdo con la idea de unidad sistemática- no es, según nuestra lectura de los textos, una condición de posibilidad de la experiencia, sino una condición de posibilidad de su inteligibilidad creciente. Este principio no se identifica, por tanto, con el principio de afinidad. La afinidad trascendental de los fenómenos se funda en principios constitutivos gracias a los cuales la experiencia adquiere unidad necesaria. El principio trascendental de géneros, en cambio, orienta los conocimientos hacia su ordenación sistemática, de modo que adquieran aún mayor unidad que aquella requerida para que la experiencia sea posible.

Tenemos pues, por un lado, una experiencia autoconsciente, cuya necesaria unidad, *i. e.* la afinidad trascendental de los fenómenos, se funda en la aplicación de las categorías y en la aplicación de principios *a priori* constitutivos que el sujeto impone a la naturaleza para determinarla como un orden objetivo. Sobre el trasfondo de esta experiencia necesariamente unificada, la imaginación empírica, por su parte, asocia contingentemente representaciones que habitualmente van juntas. La pertenencia de estas representaciones a una misma experiencia es una condición necesaria de su asociabilidad y depende del operar de nuestra mente. Pero no depende de nosotros qué va conectado con qué. Esta es una cuestión contingente que depende de la manera en que *de facto* se presenta el contenido de la experiencia. De este modo, la imaginación empírica se ve doblemente condicionada: por un lado, por la constancia con que se presenta tal contenido, y, por otro, por la afinidad trascendental de los fenómenos, gracias a la cual todos ellos pertenecen a la misma experiencia. Ambas son condiciones de la asociación de las representaciones. Una es una condición material que no es puesta por el sujeto (y que presuntamente tendría sus raíces en lo nouménico) y la otra es una condición formal que depende del operar de nuestra mente.

Sobre la base de las asociaciones contingentes de representaciones operadas en el marco de una experiencia necesariamente unificada, la imaginación empírica forma ciertos patrones de aprehensión o esquemas empíricos a partir de los cuales el entendimiento –guiado por el principio trascendental de géneros- da origen a los conceptos empíricos. La formación de estos últimos está también doblemente condicionada: por la constancia en el contenido de la experiencia, sin la cual tales patrones de aprehensión no se habrían originado, y por el interés de la razón –

expresado en el principio trascendental de géneros- de buscar lo idéntico a través de lo diverso, confiando a nuestros conocimientos cada vez mayor unidad.

Teniendo en cuenta este marco interpretativo, podemos volver ahora al primer argumento de Westphal que habíamos mencionado más arriba. Ya hemos presentado objeciones a su lectura de la Deducción Trascendental (A), y también hemos objetado su interpretación del Apéndice a la Dialéctica Trascendental. Retomemos pues ahora la tesis de Westphal, que presentamos en el punto (a), según la cual el entendimiento sólo puede llevar a cabo una tarea *re-constructiva* –y no constructiva- del orden de la naturaleza. El autor señala que la asociabilidad de los fenómenos es una función de los elementos asociados, y, para defender esto argumenta que, si las sensaciones están lo suficientemente estructuradas como para guiar los juicios empíricos, entonces la síntesis intelectual tiene una tarea meramente *re-constructiva* del orden de la naturaleza. Si, por el contrario, la tarea fuera constructiva, el operar de nuestra mente “pondría” de alguna manera el contenido de la experiencia, y estaríamos en presencia de un idealismo que no es el kantiano.

Para comprender mejor este argumento, pensémoslo a partir del ejemplo del cinabrio. “El cinabrio es rojo” es un juicio empírico guiado por el modo en que de hecho se dan nuestras sensaciones. Esto supone que “lo dado” posee en sí cierta estructura, y que la síntesis que realiza el entendimiento sólo la reconstruye. Estamos, en parte, de acuerdo con este modo de plantear la cuestión, pero creemos que esto no conduce a las conclusiones a las que Westphal arriba. Que el cinabrio sea rojo no es algo determinado por el operar de nuestra mente, sino de aspectos materiales de la experiencia que no dependen de nosotros. En este sentido, hay que admitir que las sensaciones guían, de alguna manera, los juicios empíricos. El hecho de que las representaciones del cinabrio pesado y del color rojo vayan juntas habitualmente generará ciertos patrones de aprehensión (por ej.: cinabrio-pesado-rojo) a partir de la actividad asociativa de la imaginación empírica, que serán elevados a concepto cuando el entendimiento forme el concepto empírico correspondiente. Así pues, estamos de acuerdo en que la síntesis intelectual lleva a cabo una tarea reconstructiva de aspectos materiales de la experiencia que no dependen del operar de nuestra mente. Pero esto no significa que el entendimiento realice *sólo* una tarea reconstructiva. Las representaciones cinabrio-pesado-rojo no podrían ser asociadas si ellas no estuvieran enlazadas necesariamente en una misma experiencia. La síntesis intelectual *construye* (no *re-constructe*) ese marco unitario, gracias al cual los fenómenos resultan trascendentalmente afines, y gracias al cual es posible también reconocer regularidades empíricas que no dependen del operar de nuestra mente, sino del modo en que de hecho se dan ciertos aspectos materiales de la experiencia. Nuestro entendimiento no determina que el cinabrio sea rojo (y no negro o verde), pero sí determina que, cualesquiera sean las

representaciones con las que el cinabrio se conecte, todas ellas han de pertenecer necesariamente a una única experiencia. Si reconocemos pues esta doble tarea del entendimiento – por un lado, una actividad constructiva de la unidad necesaria de la experiencia, fundada en la aplicación de las categorías, y, por otro, una actividad reconstructiva del modo en que se dan los aspectos materiales de la experiencia, que da origen a la formación de los conceptos empíricos-, es posible admitir que las sensaciones de alguna manera guían los juicios empíricos sin por ello tener que abandonar el idealismo trascendental. El hecho de que Westphal identifique el principio de afinidad con el principio de géneros, y no diferencie –utilizando la terminología de la tercera *Crítica*- las funciones del juicio determinante y las del juicio reflexionante, lo llevan a concluir que la síntesis intelectual o bien tiene una función meramente re-constructiva o bien ella determina el contenido de la experiencia; y, en efecto, ambas posibilidades son incompatibles con el idealismo trascendental.

La interpretación que estamos proponiendo, por el contrario, reconoce la existencia de condiciones materiales que no tienen su origen en el operar de nuestra mente, sino en el modo en que de hecho se presenta el contenido de la experiencia, y la existencia, a la vez, de condiciones formales –que sí dependen del operar de nuestra mente- gracias a las cuales la experiencia adquiere la unidad necesaria para que cuente como conocimiento objetivo y para que el mismo se organice orientándose hacia grados de inteligibilidad crecientes.

IV. Hasta qué punto puede defenderse el idealismo trascendental

La interpretación alternativa que hemos propuesto permite deslindar algunas cuestiones que en la interpretación de Westphal no están, a nuestro entender, claramente diferenciadas. El autor identifica la constancia en el contenido de la experiencia con la afinidad trascendental, y pone por fundamentos de dicha constancia el principio de afinidad y el principio trascendental de géneros, arribando a la conclusión de que Kant no está siendo coherente con los supuestos básicos del idealismo trascendental, ya que está fundando ciertos aspectos materiales de la experiencia en el operar de nuestra mente. Según Westphal, este problema en el que Kant se ve envuelto muestra que el idealismo trascendental no es la mejor postura gnoseológica a la hora de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia a las que la *KrV* hace referencia.

Ahora bien, cabría a esta altura preguntarse si la interpretación que estamos proponiendo alcanza por sí misma para que el idealismo trascendental sea puesto a salvo de los problemas que el análisis de Westphal saca a la luz. Supongamos que, como tratamos de defender más arriba, la afinidad trascendental de los fe-

nómenos no concierna a la constancia que el contenido de la experiencia presenta, sino a la necesaria unidad que esta última debe poseer para ser posible. Y que el principio trascendental de géneros tampoco concierna a dicha constancia, sino al orden que los conocimientos deben poseer para que progresen hacia grados de inteligibilidad creciente. Tenemos así pues condiciones materiales, por un lado, y condiciones formales, por otro. ¿Es esto compatible con el idealismo trascendental? ¿Puede haber, según esta postura, condiciones materiales que vayan más allá del mero hecho de que haya un contenido dado, y que establezcan la necesidad de que ese contenido se presente de un modo uniforme, sin que esto dependa del operar del sujeto? Y si las hay, ¿de qué serían condiciones?

Empezando por esta última pregunta, podemos decir que, de acuerdo con el análisis que realizamos anteriormente, la uniformidad en el contenido de lo fenoménicamente dado es una condición de posibilidad de las asociaciones que la imaginación empírica lleva a cabo, y es condición también de la formación de los conceptos empíricos. Sin embargo, en los textos, Kant parece ir más allá de esto. En el pasaje del Apéndice a la Dialéctica Trascendental que habíamos mencionado anteriormente,²¹ se establece que si los fenómenos presentaran una diversidad tal que no fuera posible encontrar, al compararlos, la más mínima semejanza, entonces no serían posibles los conceptos empíricos ni sería posible la experiencia misma. La constancia en el contenido de la experiencia se presenta pues como condición de posibilidad de esta última. Si esta constancia -como creemos y como cree también Westphal- es una condición material, que no es puesta por el sujeto, entonces nos hallamos ante una condición de posibilidad de la experiencia que no depende del operar de nuestra mente. Más allá de que no estemos de acuerdo con el modo en que este autor entiende tanto la noción de “afinidad trascendental” como el principio trascendental de géneros, creemos, sin embargo, que está llamando genuinamente la atención sobre un problema que se presenta en los textos kantianos: la uniformidad que muestran los fenómenos, en cuanto a su contenido, parece ser una condición material de la experiencia de la cual el idealismo trascendental no puede dar cuenta.

Este problema va de la mano con otro que también está sugerido en el pasaje del Apéndice a la Dialéctica recién mencionado, y es que no sólo sería condición de posibilidad de la experiencia la aplicación de las categorías, sino también la aplicación de los conceptos empíricos. Ésta es precisamente la razón por la cual el contenido de la experiencia debe ser uniforme: porque de no serlo, los conceptos empíricos no se podrían formar ni aplicar.

²¹ *KrV*, A 653 = B 681.

Aunque ambos problemas son de una gran complejidad, queremos, aunque sea muy brevemente, tomar posición respecto de ellos, y ensayar algún tipo de interpretación que no conduzca indefectiblemente al abandono del idealismo trascendental.

Para ello, cabría preguntarse si las formas puras de la sensibilidad y las categorías son no sólo condiciones necesarias, sino también suficientes de posibilidad de la experiencia. Si la respuesta es afirmativa, entonces la experiencia es posible aunque su contenido sea absolutamente cambiante, y resulte imposible, por ende, formar conceptos empíricos. ¿Podría un ámbito fenoménico, carente totalmente de uniformidad en su modo de darse, constituirse como un orden objetivo de conocimiento?

Creemos que podría darse algo absolutamente diverso en su contenido y que respondiera igualmente a las formas puras del espacio y el tiempo, es decir, algo que poseyera sólo una homogeneidad formal precisamente por responder a estas formas.

Este objeto absolutamente cambiante en su contenido, y sólo formalmente homogéneo, tendría una cierta extensión espacio-temporal, es decir, una cierta magnitud extensiva, y llenaría el tiempo y el espacio con un cierto grado de intensidad. Dicho de otra manera, respondería a dos principios trascendentales que hacen posible la experiencia: el de los axiomas de la intuición y el de las anticipaciones de la percepción.

La falta de uniformidad en lo dado posiblemente impediría identificar objetos particulares, ya que la imaginación empírica no podría formar ciertos patrones de aprehensión de representaciones que van habitualmente juntas, ni el entendimiento podría elevar a concepto esta suerte de “recortes” que la imaginación va operando. Dicho de otra manera, no tendríamos experiencia, por ejemplo, de sillas, mesas y libros —como diferentes tipos de objetos— sino de un objeto único (presuntamente la materia), cuyas partes podrían diferenciarse sólo por relaciones de exterioridad espacial. Pero aun así, este objeto podría ser pensado como una sustancia que permanece a través de los cambios, cuyos estados se determinan causalmente en un orden irreversible y cuyas partes interactúan, determinándose recíprocamente sus lugares en el espacio. Es decir, este objeto absolutamente cambiante se sujetaría a los principios trascendentales que Kant denomina “Analogías de la experiencia”.

Por último, un objeto concebido de esta manera, no sólo sería lógicamente posible —*i. e.* pensable— sino que respondería a las condiciones formales que hacen posible la experiencia; y de darse en conexión con las condiciones materiales de la misma, *i. e.* con la sensación, se determinaría también como existente; es decir,

estaría sujeto a las condiciones que se establecen en los postulados del pensamiento empírico.

Si el análisis precedente es correcto, deberíamos concluir que las condiciones formales de posibilidad de la experiencia que Kant establece en la Estética Trascendental y en la Analítica Trascendental son no sólo condiciones necesarias, sino también suficientes para constituir un orden objetivo.

Hemos de reconocer, por cierto, que esta experiencia de un objeto único absolutamente cambiante poco tendría que ver con las características que nuestra experiencia presenta. Pero lo que cabe destacar al respecto es que, aun así, sería posible constituir un orden objetivo, y que el hecho de que nuestra experiencia sea de objetos particulares, que se agrupan por relaciones de semejanza basadas en la constancia con que los fenómenos se presentan, no es más que eso: una cuestión de hecho. *De facto* el contenido de nuestra experiencia muestra un cierto grado de uniformidad; pero esto es algo contingente, que ciertamente concierne a los aspectos materiales de la experiencia, pero que no es una *condición* material de su posibilidad.

Esta constancia que nuestra experiencia muestra en su contenido permite satisfacer –como lo afirma Westphal– el interés de la razón de conferirle necesaria unidad a lo diverso. Pero no depende de este interés, y es una cuestión contingente que esa necesidad sea satisfecha. Esta contingencia va de la mano con el carácter meramente regulativo que poseen los principios trascendentales que encarnan este interés de la razón.

Por el contrario, la unidad que los principios constitutivos prescriben a lo fenoménico (su afinidad trascendental) es una condición necesaria de su objetividad, y tiene lugar más allá de que el contenido de la experiencia se presente o no como uniforme. Las condiciones formales que el sujeto impone a la naturaleza son necesarias y suficientes para que ella constituya un orden objetivo. Y la única condición material es simplemente que haya alguna materia para esas formas. Esto es precisamente lo que el idealismo trascendental establece. Es posible, por tanto, defender esta forma de idealismo aunque ella no pueda dar cuenta de la uniformidad que presentan los aspectos materiales de la experiencia. Tal uniformidad no es una condición de posibilidad de la constitución de un orden objetivo, y el idealismo trascendental no tiene por qué dar cuenta de los caracteres que contingentemente presenta lo empíricamente dado.

V. *Algunas conclusiones*

La interpretación que hemos propuesto concuerda con la de Westphal en un punto, y es que la constancia que presenta el contenido de la experiencia —hecho de que el cinabrio se presente, por ejemplo, siempre como rojo— es una cuestión que concierne a aspectos materiales de la misma, que no dependen del operar de nuestra mente.

A partir de allí, nuestra lectura de los textos comienza a distanciarse de la que Westphal realiza. Según este autor, cuando Kant habla de la “afinidad trascendental de los fenómenos” se está refiriendo precisamente a aquella constancia con que se muestra el contenido de la experiencia. Esta afinidad —como Kant lo establece— es condición de posibilidad de la experiencia. Westphal concluye, pues, que la constancia que muestra el contenido de la experiencia es una condición de posibilidad *material* (y a la vez formal) que Kant atribuye al operar de nuestra mente, con lo cual el filósofo afirma algo que es inconsistente con la forma de idealismo que él mismo está defendiendo.

Algo similar ocurre con el principio trascendental de géneros. Kant dice que si los fenómenos presentaran una diversidad tal que no fuera posible encontrar entre ellos la más mínima semejanza, no sería posible la formación de los conceptos empíricos y no sería posible, por ende, la experiencia misma. Ha de haber, pues, un principio trascendental —el principio trascendental de géneros— que prescriba la búsqueda de lo homogéneo a través de lo diverso. Westphal interpreta que, al afirmar esto, Kant está nuevamente estableciendo que la homogeneidad que presenta el contenido de la experiencia es puesta por el sujeto, y que, en definitiva el principio de afinidad y el principio trascendental de géneros cumplen una función idéntica.

Según nuestra lectura, en cambio, Kant está haciendo referencia a tres cuestiones diferentes: a) la constancia con que se presenta el contenido de la experiencia, que concierne a aspectos materiales de la misma y que no depende del operar de nuestra mente; b) la afinidad trascendental de los fenómenos, que concierne a la unidad necesaria de todos ellos en una misma experiencia autoconsciente, y que es puesta por el sujeto como condición formal de una experiencia posible; y c) el principio trascendental de géneros que expresa el interés de la razón por buscar la unidad por detrás de la diversidad, y que orienta los conocimientos hacia grados de organización e inteligibilidad crecientes. Ni la afinidad trascendental de los fenómenos, ni el principio trascendental de géneros *determinan* la uniformidad con que se presenta el contenido de la experiencia. Cada uno de ellos se relaciona además con esa uniformidad de una manera diferente. La afinidad trascendental de los fenómenos, determinada por principios constitutivos, tiene lugar aun en el

caso de que el contenido de la experiencia sea absolutamente cambiante. El principio trascendental de géneros, por su parte, expresa la necesidad de la razón de conferirle unidad sistemática a los conocimientos; pero su aplicación es contingente en el sentido de que si los fenómenos fueran absolutamente diversos, no habría ocasión para conformar una red lógica de conceptos ordenados por géneros y especies. Felizmente aquella necesidad de la razón coincide con la constancia que los fenómenos muestran en su contenido, permitiendo la formación y la aplicación de los conceptos empíricos; pero ella no determina esa constancia. Si la determinara, el principio trascendental de géneros no sería regulativo, sino constitutivo; y habría —como Westphal sostiene— ciertos aspectos materiales de la experiencia que serían puestos en ella por el sujeto; con lo cual el idealismo trascendental se volvería insostenible.

De esta interpretación que hemos propuesto se sigue que la uniformidad que los fenómenos presentan, en cuanto a su contenido, es un aspecto material de la experiencia, pero no es una condición de posibilidad de la misma, es decir, no es condición de posibilidad de la constitución de lo que podríamos denominar la objetividad *en general*, *i. e.* los caracteres que lo fenoménico ha de poseer para ser considerado objeto de conocimiento.

Pero dicha uniformidad sí es condición para que la imaginación empírica genere ciertos esquemas empíricos o patrones de aprehensión que agrupan contingentemente las representaciones que habitualmente se acompañan, y es condición también, por ende, de la formación de los conceptos empíricos gracias a la cual el entendimiento vuelve inteligibles aquellos patrones. Estos “recortes” que la imaginación empírica realiza, y su correspondiente conceptualización, permiten identificar objetos particulares que se diferencian entre sí no sólo por sus relaciones de exterioridad espacial, sino también por pertenecer a diferentes clases.

Habría pues, según nuestra interpretación, dos estratos de constitución de la objetividad: uno que concierne a la constitución de la objetividad en general, y que se relaciona con aquellos aspectos formales de la experiencia que hacen de ella un conocimiento objetivo; y otro que concierne a la constitución de objetos particulares, y que, además de esos aspectos formales recién mencionados, supone cierta uniformidad en el contenido de la experiencia y la aplicación de conceptos empíricos que se organizan bajo la guía de principios regulativos.

La cuestión así planteada no deja, por cierto, de ser compleja. Para que la uniformidad en el contenido de la experiencia no se convierta en una condición material de posibilidad de la misma —y que, por ende, el idealismo trascendental se vea amenazado— es necesario, a nuestro entender, establecer que las condiciones formales que dan lugar a la constitución del primer estrato son necesarias y suficientes para asegurar la objetividad de las representaciones. La experiencia no re-

quiere pues, para ser posible, ni uniformidad en su contenido, ni aplicación de conceptos empíricos, ni aplicación de principios regulativos, ni identificación de objetos particulares.

Ésta es, por cierto, una conclusión controversial; pero es una posible respuesta –al menos la nuestra– a los agudos ataques que Westphal formula contra el idealismo trascendental.

Universidad de Buenos Aires, CONICET

BERKELEY Y SU INMATERIALISMO ONTOLÓGICO: ELEMENTOS BÁSICOS*

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ

I have not faith enough to believe in matter.
The Man Who Was Thursday: A Nightmare¹
G. K. Chesterton

I. Primeras palabras

En las páginas que siguen presento algunos elementos básicos de la ontología de George Berkeley (1685-1753) según dos de sus obras, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (1713). No es mi intención entrar aquí en el análisis de minucias y de detalle sobre esos elementos. Se trata más bien de un inventario básico y amistoso de los conceptos, de los argumentos y de los problemas que constituyen el marco general de la ontología de Berkeley.

Las introducciones en filosofía tienen por función facilitar un primer encuentro con la obra de un filósofo o con un tema filosófico. Pero ellas han de ser pasa-

* Conozco la sed de los estudiantes de Colombia por apasionadas y sencillas introducciones a las doctrinas filosóficas. Por suerte, el castellano ha tenido tres maestros, cultores de este tipo de introducciones: Francisco Romero en Argentina, Danilo Cruz Vélez en Colombia y Manuel García Morente en España. ¡Ojalá que sus enseñanzas tengan un gran eco en estas páginas mías! En Colombia, así como en otros países del mundo de América Hispánica y para sus cursos propedéuticos de filosofía, muchos colegas también tienen una imperiosa necesidad de introducciones escritas con claridad estilística y brillantez léxica. Ojalá este trabajo mío colme en algo esa necesidad. De nuevo y con agradecimiento, dedico estas páginas, a quienes fueron mis estudiantes en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia)

¹ Gilbert Keith Chesterton, *A Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Capricorn Books, New York, 1960, p. 174.

teras. Por ello, otra de sus exigencias propias es apasionar al lector para que éste se acerque, sin andaderas, bien a la obra misma del filósofo, bien al tema filosófico. Si mi análisis logra comunicar esa pasión a algunos lectores, no habrá sido inútil este ejercicio de introducción.

Berkeley es un autor que frecuento desde hace muchos años. Sus libros no dejan de fascinarme, el estilo de su prosa es exquisito, y a lo largo de las horas que he enseñado sus doctrinas el asombro primordial no ha dejado de acompañarnos a mí y a mis estudiantes. Mucho de afectivo reverbera cuando estudio el pensamiento de Berkeley: este pensamiento me recuerda mi primer curso de filosofía cuando empezaba una licenciatura de filosofía y letras en la Universidad de los Andes, en Bogotá. Y, años después, uno de los primeros cursos que enseñaría en la Universidad del Valle, en Cali, sería sobre la obra de Berkeley. Leyendo y gozando con su obra no es difícil experimentar ese asombro primordial, el ilustre *thaumakein* donde los griegos hallaron el verdadero origen de la filosofía, es decir, el deseo íntimo de siempre querer saber.

Y no obstante, a pesar del carácter introductorio de estas páginas, el especialista en filosofía también podrá encontrar algunos novedosos análisis, conexiones inesperadas y seguramente polémicas y, en fin, interpretaciones que promueven el diálogo con expertos.

II. Ambientación de una filosofía

Es posible conseguir la comprensión de las coordenadas básicas del pensamiento de Berkeley con sólo realizar una lectura serena tanto del título como del subtítulo de la obra de 1710: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. La investigación ontológica de Berkeley sigue los caminos previamente establecidos por la filosofía cartesiana: emprender la constitución firme de una teoría del conocimiento para así asegurar la verdad de posteriores afirmaciones ontológicas. La ontología ha de ser precedida por una gnoseología o, lo que es igual, no se va del ser de las cosas al conocer, sino del conocer a ellas—de una facultad humana hacia el acceso a ellas, para alcanzar finalmente el respectivo ser de ellas.

Principia o *archai* son las palabras que la tradición greco-latino de la filosofía ha usado y que reaparecen en los dos cognados “principles” y “principios”. Estas palabras expresarían la intención filosófica que se dirige a un saber definitivo, último o primero, el cual establece las determinaciones o características necesarias del conocimiento humano. Aunque el libro no se presenta como *el* tratado (*the Treatise*), sino como *un* tratado (*a Treatise*), los principios que presentará la investigación de Berkeley no son simplemente *unos* principios, sino *los* principios (*the Principles*). La filosofía de René Descartes reverbera en palabras que Berkeley usa

en su “Prefacio” al lector. Ésas palabras son: *evidently, clear, obvious, prejudices*. De igual modo, es notable la identificación del contenido de la obra que da el mismo Berkeley de su *Principios* con el título de la obra de Descartes de 1641, a saber, *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Bien lo demostró A. A. Luce en su momento: estas explícitas referencias al inicio del *Tratado sobre los principios* obligan a afirmar que, por vía de Nicolás de Malebranche, Descartes es uno de los interlocutores más importantes de Berkeley.²

No es del conocimiento *en general* sobre el que versará el tratado de Berkeley: es un tipo de conocimiento el que interesa al filósofo, esto es, el conocimiento *humano*, distinguido claramente del conocimiento divino. Aquí la perspectiva es humana sobre algo propiamente humano, aun cuando en lo humano, según Berkeley, lo divino posee una presencia de importancia suma y del todo necesaria. Se parte de un hecho que no se cuestiona: *hay, existe conocimiento*. No hay duda sobre esta realidad. Muy seguramente como Immanuel Kant, en este mismo siglo XVIII, el escepticismo referido al conocimiento se presenta como algo del todo insensato: ¿cómo negar la evidente existencia del conocimiento geométrico, de la matemática en general y de la física, junto con su validez en las aplicaciones exitosas a la vida cotidiana? Pero en contraste, y a diferencia de la metafísica de René Descartes, las doctrinas filosóficas de Berkeley no arrancan con el escepticismo radical de la duda—un escepticismo que toca todos los campos del conocimiento. Aquí, Berkeley parte de una genuina confianza sobre la existencia segura de saberes humanos. La cuestión ahora consistirá en determinar los principios de tales saberes sin jamás poner en duda la posibilidad misma de la determinación de dichos principios.

Podríamos tal vez hablar entonces de un supuesto, algo así como una anticipación kantiana, en la teoría del conocimiento de Berkeley, mas no con respecto a la realidad de las cosas con independencia de un sujeto que las conozca, sino más bien en relación con la posibilidad misma del conocimiento humano de las cosas. Esta *posibilidad* puede *llevarse a cabo* o realizarse.

El subtítulo de la obra precisa aún más los temas que serán el objeto de las investigaciones berkeleyanas. Berkeley acuña con estas palabras el subtítulo de su tratado: *Donde se investigan las causas del error y de la dificultad en las ciencias, que tienen por fundamento el escepticismo, el ateísmo y la irreligión*.³ En primer lugar, Berkeley asume

² Arthur Aston Luce *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"*, Thomas Nelson and Sons, London, 1950, p. 4.

³ “Wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired to”. *Principios*, p. ix [17]. Para estas dos obras

entonces el desafío de identificar las “causas” del error y de la “dificultad” en las ciencias, por una parte, y, por otra, los “fundamentos” que tanto el error como la dificultad científicas tienen en el escepticismo, en el ateísmo y en la irreligión. Desde un primer momento, y bajo una enunciación que se quiere contundente, el subtítulo del tratado de 1710 informa que la ingenuidad no es una nota característica en la teoría berkeleyana del conocimiento. Hay, existe saber científico, ésta es una prueba *de facto*. Ahora bien, que el conocimiento científico posea una realidad incontestable, ello no es garantía para asegurar tanto su verdad permanente como la facilidad en su consecución. Así como existe el conocimiento (*knowledge*) es también necesario insistir en la realidad del error (*error*). El reconocimiento de estas dos realidades exige una explicación. El subtítulo también supone la necesidad de argumentar en contra de un tipo de escepticismo gnoseológico para el que la existencia del error sería ya la razón suficiente para sospechar de la validez de todo conocimiento humano. Este tipo de escepticismo, quizás muy frecuentemente, olvida que afirmar la existencia del error supone al mismo tiempo la posibilidad de conocer el error mismo. En otras palabras: si hay error, entonces es *inevitablemente hay conocimiento de ese error*.

En segundo lugar, el subtítulo enuncia tres claras preocupaciones berkeleyanas: su investigación quiere hallar las razones del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión. Sin embargo, el interés de Berkeley no se limita a precisar los fundamentos de estas posturas tanto teóricas como prácticas. La determinación de fundamentos es el primer momento de su argumentación, que habrá de continuar con el intento de destrucción de tales fundamentos y de sus respectivas cadenas de argumentos. Es imperativo, piensa Berkeley, no sólo demostrarle al escéptico que su escepticismo es injustificado, sino además llevarlo a aceptar que existe un conjunto de conocimientos sólidos e irrefutables. Es imperativo, igualmente, mostrar al ateo que su vida es una vida en el error gnoseológico, ontológico y ético. Y, por último, es también imperativo atraer con irrefutables razones a aquél para quien sus actos diarios se realizan bajo el signo de la indiferencia religiosa: ningún destino inmortal y ningún Dios acompañan esos actos. En las páginas iniciales de los *Principios*, Berkeley defiende explícitamente que tanto verdad como sabiduría habrían de estar más cercanas a aquellos que han consagrado su tiempo a la filo-

de Berkeley estudiadas por mí, nunca he dejado de tener a la mano la edición de sus obras completas; A. A. Luce, and T. E. Jessop, eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, Nelson, London, 1964. Las traducciones castellanas son mías. Los números al final de las citas hacen siempre referencia a las páginas de esa edición ya canónica. Luego de esos números, y para posibles referencias del lector hispánico, agrego entre corchotes cuadrados la paginación según la siguiente edición castellana: George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, (trad. Pablo Masa) – *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, (trad. A. P. Masegosa), Orbis, Barcelona, 1986.

sofía. Sin embargo, en el “mundo de las letras”, como entonces se decía, reina únicamente la confusión, la duda. En otros términos, quienes se han dedicado a la filosofía habrían de vivir más frecuentemente en el escepticismo. Ahora bien, ésta no es la situación espiritual de los iletrados, del vulgo. Los incultos, por el contrario, afirman la evidencia de sus conocimientos, con una familiaridad que el letrado ha perdido: para los iletrados, “nada de lo que les es familiar aparece para ellos como inexplicable o como difícil de comprender” (*to them nothing that is familiar appears unaccountable or difficult to comprehend*). Esta familiaridad con lo real de los iletrados se funda en el recurso a los dictados de la naturaleza (*dictates of nature*), al sentido común (*common sense*), y, por último, a sus propios sentidos (*their senses*). ¿Por qué, entonces, surge la desconfianza en el conocimiento humano y en la capacidades humanas para acceder a él? Berkeley responde: Esto ocurre cuando la filosofía se aleja de los sentidos y del instinto (*senses and instinct*), entregándose a los ejercicios de la razón. Por ese alejamiento, la razón pierde todo punto de toque sensible e instintual. La consecuencia: prejuicios y errores con respecto a la información sensorial, paradojas, dificultades e inconsistencias en la especulación. Para describir esta situación de completo escepticismo, Berkeley utiliza la metáfora del recorrido por múltiples e intrincados laberintos (*through many intricate mazes*). El primer párrafo de los *Principios* sienta las bases para la doctrina esencial de Berkeley: *hay que volver al horizonte de los sentidos si queremos recuperar la seguridad de nuestros conocimientos*. Esto conlleva a una radical valoración de los sentidos, del sentido común, del instinto, de lo familiar. De todo esto, quien filosofa, no deberá distanciarse.

En conclusión, puede decirse entonces con certeza algo que generalmente olvidan los intérpretes contemporáneos de Berkeley: estas últimas palabras del subtítulo, sitúan el proyecto y las soluciones de la investigación filosófica berkeleyana en el horizonte de una decidida *apologética cristiana*.⁴ Las palabras del subtítulo acunán el motivo y ofrecen a la luz el sello religioso de su filosofía, y asimismo marcan el norte constante de su argumentación. El carácter apologético de la ontología de Berkeley se hace también explícito en la “Dedicatoria” de los *Principios*. Allí Berkeley establece el objetivo de su libro: “promover el mundo un conocimiento útil y una religión útil también.” Es muy sugestivo combinar esta apologética cristiana de los *Principios* con otro tipo de defensa, esta vez de tenor político-territorial: En la “Dedicatoria”, el autor reconoce su calidad de súbdito y su pertenencia, como “*one of its members*”, a un grupo humano bien definido, a saber, la monarquía británica—confesionalmente cristiana. Esta pertenencia, o en otros

⁴ Entre los intérpretes de Berkeley en siglo XX, pienso particularmente en George Pitcher y Robert G. Muehlmann.

términos ese sentimiento de membresía activa, no dejará de reaparecer en la producción intelectual de Berkeley. La biografía de Berkeley ofrece ilustraciones claras al respecto, como es el caso de sus actividades sociales, tanto con el frustrado proyecto misional en Bermudas como con su labor pastoral en el pequeño obispado irlandés de Cloyne.⁵

Voy a terminar esta ambientación con algunas ideas de gran valor enunciadas por Berkeley en el “Prefacio” al lector de sus *Principios*. Este prefacio aparece como una suerte de reseña crítica donde el mismo Berkeley evalúa el resultado de sus propias investigaciones: Según Berkeley, sus investigaciones o “inquiries” gozan de *claridad* y de *evidencia* irrefutables, y ofrecen al mismo tiempo una patente *conformidad con la verdad*. Igualmente, Berkeley asegura que esas investigaciones son útiles para los escépticos y para quienes ansían demostraciones concernientes tanto a la existencia y la inmaterialidad de Dios cuanto a la inmortalidad del alma. Es bien particular, sin embargo, que las demostraciones que anuncia y que reseña Berkeley no toquen la existencia misma del alma, como si esa existencia fuera de suyo. Me importa llamar la atención sobre un hecho conceptual muy significativo que tiene lugar en este “Prefacio”: Aquí aparece por vez primera en los *Principios* la palabra *inmaterialidad* (*immateriality*), la cual con un leve retoque se convertirá con el correr del tiempo en el término para denominar la filosofía de Berkeley: *inmaterialismo*. Es esta palabra la que prefieren intérpretes tan serios como de I. C. Tipton y A. A. Luce,⁶ en lugar del término descalificatorio de “idealismo” usado ya por Kant en su *Crítica de la razón pura*.⁷

Berkeley también es consciente de que algunas de las nociones (*characters*) de su libro pueden parecer (*may seem*) cargadas de *novedad* y de *singularidad* (*novelty and singularity*), así como ser contrarias a los *prejuicios* de la humanidad (*contrary to the*

⁵ Para el pensamiento social y político de Berkeley, al menos es indispensable tener en cuentas estos títulos suyos: *Passive Obedience* (1712), *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* (1721), *Alciphron or The Minute Philosopher* (1732) y *Farther Thought of Tar-Water* (1753).

⁶ Cfr. de A. A. Luce sus libros *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"* y *The Dialectic of Immaterialism*. Y de Ian. C. Tipton, pienso en su *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*.

⁷ La negación de la efectividad (*die Wirklichkeit*) de las cosas fuera de nosotros, sería propia del idealismo material *dogmático*. Según los propósitos de Kant, el obispo Berkeley representaría este tipo de idealismo. Kant hace uso de varios términos para hablar despectivamente de este tipo de idealismo, entre los cuales están *idealismo extravagante, místico y soñador*. Para los diferentes idealismos, véase la *Crítica de la razón pura*, Ak., III, 24, BXXXIX-BXL; Ak., IV, 232, A369 ss.; Ak., III, 338-339, A49/B519ss.; Ak., III, 190-191, B274 ss.; y los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, § 49, Ak., IV, 337. También podría consultarse con algún provecho mi ensayo “La refutación kantiana del idealismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Facultad de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, vol. 26, no. 92, enero-junio de 2005, pp. 81–92.

prejudices of mankind). Él no lo niega. No obstante, esto no le preocupa. Únicamente el que carece de talento y es ignorante en ciencias podrá rechazar una verdad demostrable (*a truth capable of demonstration*) fundándose en un triple reproche, esto es, el que esa verdad sea nueva, el que sea singular y el que vaya a contrapelo de los prejuicios humanos. Berkeley confía en que gracias a la fuerza de su argumentación las verdades terminarán por ser demostradas y por imponerse a todo hombre sensato. La *demonstración* vence con fuerza la extrañeza de lo novedoso y de lo singular, imponiéndose al prejuicio aun cuando aquéllos se le presenten como su contrario. Bajo este reconocimiento de las características de su doctrina filosófica, hecha antes de presentar de hecho las razones que fundan y tienen como consecuencia la construcción de su ontología, Berkeley acepta que sus posiciones no se identifican con el contenido que sobre el mundo, sobre Dios y sobre el alma defiende el *sentido común*. ¿No es el sentido común el lugar de lo mismo, de lo compartido por todos y del prejuicio? ¿Por qué Berkeley apelará al sentido común en su argumentación si todos sabemos, con Manuel García Morente, que “la actitud idealista en el problema metafísico es realmente tan difícil, tan insólita, tan fuera de los cauces habituales de nuestra presentación ante el mundo, que conviene una y otra vez insistir sobre la necesidad de acomodar nuestra manera de pensar a esa insólita, difícil y antinatural actitud?”⁸ Quede como antesala de suspenso esta pregunta de García Morente en relación con el concepto y con el uso del *sentido común* en Berkeley. Paso ahora a los detalles de la ontología berkeleyana.

III. Existir y percibir

El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* no dan lugar a duda: El ser para Berkeley se articula, desdoblándose inseparablemente, en aquello que está en jugo en la percepción (*perceiving*). La percepción es para Berkeley el criterio que permite determinar lo que en verdad existe y saber asimismo qué no existe. Así rezaría en latín el famoso principio ontológico de Berkeley: *esse est percipi aut percipere*, esto es, la existencia, consiste ya en ser percibido, ya en percibir. La existencia de cualquier realidad ha de estar siempre referida a la percepción y, de manera más precisa, a uno de los dos modos como Berkeley entiende la percepción. Si percibir se desdobra en dos modos esencialmente unidos, es decir, en el acto de percibir y en el contenido percibido en ese acto, la existencia de cualquier realidad es atribuible con legitimidad cuando una cosa se ofrece como contenido percibido, o un agente realiza el acto de per-

⁸ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1979, p. 125.

cibir algo. Con independencia de la percepción, no hay nada existente—sólo hay nada.

En los párrafos 1, 2 y 3 de sus *Principios*, Berkeley da a conocer y desarrolla el principio según el cual la percepción es criterio de existencia. Sé si una cosa existe, si actualmente la percibo, si puedo llegar a percibirla o si otra mente u otras mentes lo hacen o pueden hacerlo. La percepción revela el ejercicio propio del que percibe. Berkeley llama mente, espíritu, alma, yo o cosa pensante (*mind, spirit, soul, myself, thinking thing*) a la realidad que percibe. Berkeley llama ideas, objetos del conocimiento humano, cosas sensibles, cosas reales, cosas no pensantes (*ideas, objects of human knowledge, sensible things, real things, unthinking things*) a las realidades percibidas por los sentidos. Éstas son las palabras de Berkeley:

Además de la variedad ilimitada de ideas u objetos de conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o las percibe, y que ejerce sobre ellas diversas operaciones como querer, imaginar y recordar. Este ser percipiente, activo, es lo que yo llamo *mente, espíritu, alma* o *yo*. Con estas palabras no designo ninguna de mis ideas, sino una cosa completamente distinta de ellas. Es donde ellas existen o, lo que es igual, a través de lo cual ellas son percibidas, porque la existencia de una idea consiste en ser percibida [...] Parece no menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas sobre el sentido, aun cuando estén mezcladas o combinadas en un conjunto (es decir, cualesquiera objetos ellas compongan) su único modo de existencia es en una mente que las perciba. Pienso que cualquiera puede obtener de esto un conocimiento intuitivo si atiende a lo que significa el término *existir* cuando se aplica a cosas sensibles. Digo que existe la mesa sobre la que escribo, esto es, que la veo y que la toco; y que si estuviera fuera de mi estudio diría que existe, significando con esto que si estuviese allí podría percibirla o que algún otro espíritu la percibe actualmente. (*Principios* 41-42/41-42)

Bien si aún Berkeley no ha dicho en detalle en qué consiste la percepción, estas líneas permiten concluir que la percepción es el *criterio* de la existencia o de la inexistencia de las cosas. Incluso para Berkeley, la percepción se prolonga como condición de inteligibilidad de las palabras: “porque es perfectamente ininteligible lo que se dice acerca de una existencia absoluta de cosas no pensantes sin relación alguna a su ser percibido.” (*Principios* 42/42).⁹ Para que una cosa pueda justificar

⁹ Infortunadamente, no puedo detenerme ni en las doctrinas berkeleyanas sobre el significado, ni en su ataque a las ideas abstractas. Ambas doctrinas forman parte de su teoría general sobre la naturaleza del lenguaje. En la teoría sobre la naturaleza del lenguaje, la filosofía de Berkeley ofrece no sólo gran riqueza y gran actualidad, sino que asimismo ella sumistrará las justificaciones para algunos de los argumentos centrales de su inmaterialismo. Cf. los *Principios*, “Introducción, §§ 6-25, Parte I, 24, pp. 27-40, 51 [25-38, 51], y los *Tres diálogos*, “Segundo diálogo”. El “Primer Diálogo” trata de la imposibilidad ontológica de la materia mostrando que es espuria la distinción entre

su título de existente, es necesario que ella se inscriba en los dos aspectos de la percepción: la cosa es una idea, es decir, es una *existentia in perceptione mentis*; o la cosa es un espíritu, es decir, es una *existentia percipiens*.

Varias consecuencias nacen de considerar la percepción como criterio ontológico. En primer lugar, se destruye una posición central de la tradición filosófica: es falsa toda doctrina que concedía existencia a la *substantia material*, esto es, a una cosa que ni percibe ni es percibida. Berkeley mostrará en el primer de sus *Tres diálogos* que en la tradición filosófica la sustancia ha tomado el nombre de causa, instrumento, ocasión y entidad.¹⁰ El carácter no percibido y no percipiente de la sustancia material hacía de esta sustancia algo independiente de la percepción en cuanto condición necesaria de toda atribución existencial. Es *nada* esta sustancia material, que la tradición filosófica también ha llamado materia, sustancia corporal, *substratum* o el lugar de inherencia de las cualidades primarias de la *res extensa*.¹¹ Ya en John Locke, se configura una magnífica antesala al inmaterialismo de Berkeley. Locke aseguraba que de la sustancia material no se tiene ninguna idea clara y distinta, pues de la sustancia no hay idea ni de sensación ni de reflexión. Así, Berkeley tendrá allanado el terreno de sus argumentos a partir de la conclusión necesaria y expresa a la que llega la filosofía de Locke: el concepto de sustancia material es un concepto de inteligibilidad incomprendible aunque de absoluta necesidad ontológica. Berkeley convertirá esta conclusión en la premisa central de sus argumentos mostrando de modo incontestable que para mantener una posición filosóficamente coherente debe negársele la necesidad ontológica a todo

cualidades primarias y secundarias. El “Segundo Diálogo” muestra que los distintos nombres con los que se nombra la *materia* no tienen sentido alguno por ausencia real de referente, es decir, que tales nombres son semánticamente imposibles. Para un estudio detallado sobre la teoría berkeleyana del lenguaje, cf. Daniel E. Flage, *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction based on his Theory of Meaning*, Croom and Helm, London, 1978.

¹⁰ En Berkeley, la tradición toma aquí los nombres de John Locke, de Nicolás de Malebranche, de Thomas Hobbes, de Baruch Spinoza y de Giulio Cesare Vanini. Cf. *Tres diálogos*, “Segundo Diálogo”, pp. 213, 216-222 [147-154].

¹¹ “Los términos primario y secundario [para referirse a las cualidades] se remontan a Boyle, pero la distinción es más antigua y llega a Demócrito (Fr. 5, Diels). Después de muchos siglos fue nuevamente adoptada por Galileo Galilei (cf. *Opere*, ed. nac., VI, pp. 347 ss.), por Hobbes (*De Corp.*, 25, 3), por Descartes (*Princ. Phil.*, I, 57; Méd., VI) y por Locke (*Essay*, II, 8, 9), que la difundió en la filosofía europea. La base de la distinción es la posibilidad de cuantificación [de las cualidades primarias] [...] Por esta posibilidad [ellas] se sustraen a las valoraciones individuales y aparecen como independientes del sujeto y plenamente ‘objetivas’ o ‘reales’. Más tarde la distinción fue combatida (por Berkeley, por ejemplo) sobre todo a fin de mostrar que tampoco las cualidades primarias son objetivas, sino que todas son igualmente subjetivas, o sea, que consisten en ‘ideas’ (*Principles of Human Knowledge*, I, § 87).” Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, (trad. Alfredo N. Galletti), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 265.

concepto de inteligibilidad incomprensible. En una posición a todas luces antifilosófica, Locke afirmaba sin embargo que de la sustancia “apenas puede decirse que sea algo de lo que nosotros no sabemos qué es”, y que por esta razón “la palabra *sustancia* no es sino una suposición sobre la que nada sabemos, es decir, de algo sobre lo cual no tenemos ninguna idea particular y precisa, y que consideramos el *substratum*, o soporte, de las ideas que sí conocemos.”¹²

En segundo lugar, el principio fundamental de la ontología berkeleyana, su *esse est percipi aut percipere*, divide en activo y pasivo todo aquello que con derecho puede tenerse por existente. Percibir es una acción; ser percibido es un modo de ser que sufre pasivamente la acción de percibir. La realidad, es decir, todo lo que existe, ha existido y existirá, está dividida en seres activos y en seres pasivos.¹³

Por último, desde el principio fundamental de la ontología de Berkeley, la existencia de las cosas y de los espíritus aparece como necesariamente dependiente de una percepción actual y constante. De otro modo, se convertiría en nada lo que existe en la forma de seres percipientes y de seres percibidos. En otros términos: el *esse* se hace *nihil* si no hay el auxilio permanente de la percepción. Berkeley se da cuenta de esto. De ahí que en los §§ 6, 45, 46 y 48 se diga que ha de haber siempre un espíritu percipiente, y por esto mismo existente, que sostenga continuamente la existencia de las ideas o seres percibidos. Y como los espíritus humanos no pueden percibir siempre, y no pueden percibir todas y cada una de las ideas que existen, es necesario un espíritu siempre existente. Es Dios este espíritu que no deja de percibir. Él percibe sin término ideas y mentes humanas, y su percibir es la garantía que asegura la existencia continua de seres percipientes y de seres percibidos.¹⁴

Hay acaso aquí una interpretación empirista de la doctrina medieval de la *creatio continua*, a condición de que ella se entienda como la conservación por medio de la percepción de la existencia de seres creados (ideas y mentes humanas o angélicas). Mientras la cosa percipiente o espíritu se mantenga percibiendo,

¹² John Locke *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser, vol. 1, New York, Dover, 1959, pp. 107-108. La traducción anterior es mía.

¹³ “Cosa o ser [...] comprende bajo [este nombre] dos clases enteramente distintas y heterogéneas, y que nada tienen en común salvo el nombre, esto es, espíritus e ideas. Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las últimas son seres inertes, fugaces y dependientes que no pueden subsistir por sí mismo, sino que son soportados o existen en mentes o en sustancias espirituales.” *Principios*, pp. 79-80 [78].

¹⁴ Soy consciente de que aquí hay una dificultad. La dificultad radica en esto: si Dios percibe las mentes finitas de hombres y de ángeles, éstas dejan de ser espíritus para Dios y se convierten en realidades pasivas, en ideas de Dios. Los límites de este estudio no me permiten tratar de resolver este problema.

mientras la idea esté siendo percibida, y mientras Dios perciba las ideas y los espíritus finitos, la existencia de éstos y de aquéllas está asegurada. Podría decirse, con justicia, que Berkeley traduce la doctrina medieval de la *existentia creatio continua a Deo* en términos de *existentia perceptio continua a Deo aut mente humana*. En palabras de Berkeley:

Hay verdades que están tan cerca y son tan obvias para la mente, que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verlas. Por ejemplo hay esta importante verdad, es decir, aquella de que el coro de los cielos y el mobiliario de la tierra, en una palabra todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen subsistencia alguna sin una mente, que su ser es percibido o conocido. Por consiguiente, cuando ellos no son actualmente percibidos por mí, o bien no tienen la más mínima existencia, o ellos subsisten en la mente de un algún espíritu eterno.¹⁵

Hay mentes humanas e ideas. Esto es un hecho. La existencia efectiva de espíritus finitos y de ideas, así como el carácter dependiente, menesteroso y radicalmente contingente de su existencia, hacen de la percepción continua de Dios una necesidad. Y esta necesidad se convierte así, en los *Tres diálogos*, en la principal prueba de la existencia de Dios.¹⁶ Así, A. A. Luce comenta bellamente las anteriores líneas de los *Principios*:

Es ‘una verdad cercana y obvia’ que una Mente universal y eterna sea exigida, una mente que concuerde con sus efectos. Así como mi pequeño mundo implica mi mente, del mismo modo el sistema universal de las cosas sensibles implica la mente de Dios. En ambos el objeto no es absoluto; por el contrario, el objeto es relativo a la mente, y por ello los elementos del cielo y de la tierra, el a, b, c, d de todas las cosas creadas, cuando no estoy viéndolas y cuando tú no estás viéndolas, o tienen que no existir en absoluto (lo que para Berkeley implica un absurdo), o tienen que subsistir (*i. e.*, poseer su sustancia) ‘en la mente de algún espíritu eterno’. ‘Algún espíritu eterno’: esta frase es vaga y no convencional, pero el argumento está agudamente tejido. La no convencionalidad hace parte del arte de

¹⁵ *Principios*, § 6, pp. 43/43. Más adelante, en el § 90 de esta obra, Berkeley escribiría: “Puede decirse asimismo que los objetos sensibles existen sin la mente en un sentido diferente, es decir, cuando ellos existen en alguna otra mente. Por esta razón, cuando cierro mis ojos, las cosas que veía pueden seguir existiendo, pero su existir debe ser en otra mente.” pp. 80 [78].

¹⁶ *Tres diálogos*: “Los hombres comúnmente creen que todas las cosas son percibidas o conocidas por Dios, porque ellos creen en la existencia de Dios. Por el contrario, por mi parte, porque todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él, de manera inmediata y necesaria llego a concluir la existencia de Dios.” *ed. cit.* p. 212 [146].

Berkeley. Por nuevos caminos él quiere llevar a los hombre hacia viejas verdades.¹⁷

Más adelante recurriré a este mismo intérprete para precisar el papel que juega Dios en la percepción, o aún mejor, en el percibir de los espíritus humanos.

IV. ¿Qué es percibir?

Debo decir antes que nada que para Berkeley la percepción aparece como la *articulación* íntima de un contenido y de un acto. En Berkeley, este contenido se identifica con la *idea* y es un *espíritu* el que realiza el acto. Berkeley establece que la percepción es percibir (acto) algo (contenido).

Ahora bien, para comprender mejor la naturaleza del percibir en Berkeley, es necesario recordar otro término usado con frecuencia por el obispo irlandés: Percibir es *conocer*. Para confirmar la igualdad de esta ecuación teórica basta con remitirse a los §§ 2, 19, 78 y 83 de sus *Principios*. Por ejemplo, en el párrafo dos, Berkeley caracteriza la cosa que percibe, es decir, el espíritu, como algo que “conoce o percibe” (*something which knows or perceives*). Además, en una pregunta hecha por Hilas, en el primero de los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, la equivalencia es más que evidente: “pero enseñame, Filonús, ¿no podemos percibir o no podemos conocer nada con independencia de nuestras ideas?”. Y aquí de estas palabras, se sigue entonces que la percepción o el acto de percibir no puede reducirse o identificarse simplemente con la aflicción sufrida por los sentidos. La percepción en Berkeley tiene una significación más amplia, que incluye la percepción entendida como afección sobre los órganos de los sentidos. Por un lado, el acto de la percepción o el percibir, consiste en darse cuenta de algo, apercibir una idea. Sin duda la idea extrae su contenido de los datos sensibles (las sensaciones), o de los datos internos del alma. En una terminología con menos resonancias platonizantes y cristianizantes, hoy se hablaría de que las ideas son recuerdos, representaciones de la imaginación, o anticipaciones de la esperanza.¹⁸ En este sentido, la percepción es entonces el reconocimiento de una idea en cuanto ella está presente en el espíritu y cuyo origen es ya los sentidos, ya alguna de las facultades del espíritu mismo. En Berkeley, sería así justo decir que en los datos de los sentidos se encuentra ya la conciencia de eso que se muestra en esos datos de los sentidos.

¹⁷ Arthur Aston Luce, *Berkeley's Immaterialism*, ed. cit., p. 71.

¹⁸ Frente a auditorios de jóvenes estudiantes y de profesores agnósticos, para quienes las palabras “espíritu” o “alma” resuenan demasiado a superstición religiosa, me ha sido siempre muy útil haber acuñado una metáfora de mejor aceptación y que resuena a ecología: El alma es, sin más, nuestro *paisaje interior*.

En varios lugares, por otra parte, Berkeley subraya el carácter de inmediatez de toda percepción. A diferencia de los procesos de razonamiento, en el percibir el espíritu no realiza un camino a lo largo de varios momentos, partiendo de un conocimiento ya adquirido para acceder luego a un saber nuevo. Contemplándolo, en la percepción el espíritu se encuentra en presencia directa del contenido de la idea. En otras palabras: la percepción es inmediata, porque el espíritu llega a ella de manera directa, porque toda consideración del espíritu en relación con cualquier contenido perceptivo es una consideración que no se deriva de ninguna inferencia.

Dije atrás que para Berkeley *percibir* es sinónimo de *concebir*, esto es, de tener presente en la aprehensión las afecciones y las pasiones que sufre el alma. Sería incluso permitido identificar *percibir* y *pensar* en las obras estudiadas aquí, puesto que toda idea percibida es un objeto del pensamiento y porque la percepción es la conciencia de que existe un contenido determinado de pensamiento.

V. Las ideas

Es importante continuar este análisis con algunas consideraciones sobre las ideas, particularmente sobre aquellas cuyo origen son los sentidos. En relación con las ideas de la imaginación y de la memoria, mis anotaciones serán simplemente tangenciales, o el lector podrá extraerlas de mis consideraciones sobre las ideas sensibles.

Antes que nada, la idea sensible para Berkeley se constituye en el polo necesario de un acto del espíritu, y este acto el espíritu lleva por nombre *percibir*. Sin duda es notable que en lugar de comenzar su estudio sobre los objetos de conocimiento por los espíritus y por sus operaciones, Berkeley inicie su epistemología con el estudio de las ideas, es decir, con los objetos del pensamiento. En su libro *Berkeley's Immaterialism*, A. A. Luce ya hacía notar lo anterior. Luce escribe: "Descartes begins with the *cogito, ergo sum*, Berkeley begins with the *cogitatur, ergo est*, i.e., it is thought; therefore it is."¹⁹

Según Berkeley, las ideas poseen ciertas características esenciales. En primer lugar, su ser o *esse* o su existencia consiste en ser percibidas. Esto quiere decir que ya son siempre dependientes de los actos perceptivos de un espíritu. Berkeley establece con claridad esta característica en el § 3 de sus *Principios*:

nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, las ideas forjadas por la imaginación no existen por fuera de la inteligencia, y todo el mundo estará de acuerdo

¹⁹ A. A. Luce, *op. cit.*, pp. 46-45.

con esto. No me parece menos evidente que las sensaciones variadas o las ideas impresas en los sentidos, cualquiera que sea su mezcla o su combinación (es decir, cualesquiera que sean los objetos que ellas compongan) no pueden existir de ningún otro modo que en la inteligencia de quien las percibe.²⁰

En pocas palabras podría entonces decirse que la existencia de cualquier idea es siempre subsidiaria de la existencia de un espíritu. O incluso: la existencia de las inteligencias es una condición necesaria de la existencia de las ideas. Debe decirse además que la tesis de Berkeley sobre el *esse in alio* de las ideas halla su fundamento en la imposibilidad de representar una idea que exista aisladamente sin referencia a alguna inteligencia. Para Berkeley, esta imposibilidad de la representación comporta una contradicción. Según los *Principios* §§ 4 y 10, es imposible representar una idea independiente de una inteligencia a la cual esa idea pertenezca, porque esto es una contradicción en los términos.

A la dependencia de las ideas en relación con las almas, se agrega ahora otra característica: su pasividad. El carácter pasivo de las ideas se muestra bajo dos aspectos, a saber: en primer lugar, porque las ideas no son jamás causa de otra idea y, en segundo lugar, porque sobre las ideas la inteligencia “efectúa diversas operaciones, como las de querer, imaginar, recordar.”²¹ Son muchos los lugares donde Berkeley insiste sobre la incapacidad causal de las ideas. Basta con referirse a los *Principios* §§ 31, 51 y 53. Pero es acaso en el § 25 allí donde Berkeley es más taxativo: “Todas nuestras ideas, sensaciones, o las cosas que nosotros percibimos, sea cual sea el nombre con el que se las caracterice, son visiblemente inactivas: en ellas no se encierra ninguna parcela de poder o de actividad. Por esto, ninguna idea puede ni producir ni crear cambios en otra idea.”²²

Hay otra característica de suma importancia que pertenece a las ideas. Donación tal vez sea del nombre más adecuado para nombrar esta característica. Todo *datum sensibile* se experimenta como una *donatio in sensis*. Las ideas sensibles son, pues, un tipo de “regalo” que el sujeto percipiente no puede auto-donarse. El es-

²⁰ *Principios*, § 3, p. 42 [42] y *Tres diálogos*, III, p. 251 [172].

²¹ *Principios*, § 2, p. 41 [41].

²² *Ibidem*, § 25, p. 51 [51]. Ahora bien, aquí hay un problema importante. Por un lado, Berkeley insiste en que sus principios y las consecuencias que emanan de esos de ellos se avienen fácilmente con el sentido común. Por otro, y en contraste, Berkeley es consciente de que en el lenguaje ordinario, expresión del sentido común, se les asigna actividad a las ideas. Sin embargo, Berkeley aconseja mantener el uso corriente del lenguaje, aunque según sus principios ontológicos no se debe “pensar ya por más tiempo [...] que el fuego calienta, que el agua refresca [sino que] es un espíritu el que caliente y así con lo demás”. *Principios* § 51, p. 62 [62]. No sobra anotar que no encuentro suficientemente claros los argumentos de Berkeley para fundamentar el carácter no-causal de las ideas. *Cfr.* Arthur Aston Luce, *op.cit.*, chapter IX, “Effects and Causes”, pp. 93-96.

píritu finito reconoce entonces que los datos obtenidos por medio de sus sentidos no provienen de ningún modo de su propia voluntad. Tener sentidos, y junto con ellos la capacidad de ser afectado sensiblemente, no son ninguna garantía para tener datos sensibles. Los sentidos son, por supuesto, una condición necesaria para el acontecimiento de las ideas sensibles y, sin embargo, esos mismos sentidos no son condición suficiente para tener sensaciones efectivas. Esta falta o carencia que el espíritu finito no puede colmar a partir de sí mismo lo obliga a postular, y luego a afirmar, tanto la existencia de otro espíritu—el Espíritu Eterno—que es el origen de las afecciones sensibles, cuanto a considerar esas afecciones sensibles como efectos de una Causa Eterna. Muchos son los lugares en donde Berkeley subraya el carácter no voluntario de los datos sensibles dados al espíritu finito. En el § 29 de los *Principios*, Berkeley lo afirma con toda claridad: “cuando en la claridad del día abro los ojos, yo no puedo escoger ver o no ver, ni cuáles objetos particulares se presentaran a mi vista: lo mismo pasa con el oído y con los otros sentidos; las ideas que se imprimen en ellos no son criaturas de mi voluntad. Existe pues otra voluntad, otro espíritu que las produce.”²³

Con su acostumbrada y admirable capacidad de síntesis, Heinz Heimsoeth comenta así esta tercera característica que yo he dado en denominar *donación*: “¿Qué sabemos propiamente de las cosas corpóreas? Que nos son dadas en nuestras ‘ideas’, es decir, en las percepciones sensibles, que aparecen en nosotros como contenidos o complejos de imágenes distintos de nuestro verdadero yo activo e independiente del arbitrio de representar.”²⁴

Antes de pasar a la sección siguiente, quiero atraer la atención sobre otra característica esencial a la naturaleza de las ideas según Berkeley. Esta característica él no parece haberla acuñado del modo como yo lo haré y mucho menos él tematiza las consecuencias de ella. En las primeras líneas del § 10 las ideas que la mente puede concebir, sean de un objeto singular, sean de una parte de ese objeto, *son siempre imágenes*. Aquí, para entender esta posición central de Berkeley, se debería hacer la analogía entre la idea y una fotografía o una pintura que tengan pretensiones de neutralidad realista—algo así como un tipo de arte, que sea figurativo, y al que le convenga la metáfora de ser un espejo plano que refleja la realidad sin distorsionarla. A partir de esta doctrina sobre la ideas existentes en la mente, que yo denomino *imagología*, Berkeley pasará a decir en el § 12 de la “Introducción” a sus *Principios* que *únicamente podemos hablar de aquello que podemos concebir*, entendiendo

²³ *Principios*, § 29, p. 53 [53]. Esta misma reflexión está magníficamente desarrollada en los *Tres diálogos*, y más precisamente en el “Diálogo Primero”. Cfr. *Tres diálogos*, pp. 196-197 [131-32].

²⁴ Heinz Heimsoeth, *La metafísica moderna*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 118.

“concebir” como la capacidad para atribuir una imagen a cada una de nuestras ideas. Asimismo, esta condición de “concebibilidad” de nuestras ideas va más allá de lo simplemente epistemológico. La concebibilidad imagológica es un supuesto requerido para que acontezca la semiosis de todas nuestra ideas. En otras palabras: las ideas tienen sentido sólo si ellas son concebidas según el modo de imágenes. Por supuesto, la sustancia material es inconcebible, y no tiene sentido como expresión, en la medida en que la mente no puede formar—Berkeley usará varias veces el verbo “to frame”—una imagen de esa expresión. Aquí ya está en filigrana la doctrina de Berkeley sobre la significación. Las palabras de Berkeley buscan no ser asertivas, pero detrás de la suavidad enunciativa de la forma condicional de sus períodos, se encuentra la afirmación contundente: “Si les añadiéramos un significado a nuestras palabras y únicamente hablásemos de lo que podemos concebir, ...” (*If we will annex a meaning to our words and speak only of what we can conceive, ...*).²⁵

VI. Elementos de una teoría del lenguaje y dos argumentos más

¿En qué consiste el contenido de las ideas? Para Berkeley, el contenido de las ideas, o lo que ellas revelan completamente, es idéntico con las cosas mismas—ni nada más, ni nada menos. Después de aniquilados los supuestos sustancialistas de las cosas o de los objetos,²⁶ de ellas sólo quedan sus ideas. Son varios los argumentos a los que recurre Berkeley para justificar la identidad entre ideas y cosas. Sirve mucho dividir esos argumentos en destructivos y constructivos. En cuando a los destructivos, éstos son algunos de ellos: En primer lugar, como decía antes, está la ausencia total de inteligibilidad del concepto de materia, lo que además se

²⁵ *Principios*, “Introducción”, § 12, p. 31 [29].

²⁶ Será necesario esperar hasta la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant para tener una posición más precisa en relación con tres palabras: “cosa”, “objeto” e “idea”. Aunque en su obra de 1781 Kant no es siempre consistente en el uso de las dos primeras palabras, con Kant el horizonte semántico de los términos alcanza un control y una precisión nunca antes conseguidos. La *cosa* será la causa de las afecciones sensibles, que no se da nunca a la sensibilidad y que sólo puede pensarse; el *objeto*, la realidad que es no sólo pensada sino también conocida, y que se construye a partir de combinar dos elementos: 1) la materialidad empírica dada en la afección y 2) una organización de legalidad formal *a priori* de naturaleza doble: las formas puras de la sensibilidad y las formas puras del entendimiento. En relación con el sentido polivalente de la palabra “idea”, estas palabras de Miguel A. Badía Cabrera son muy relevantes. “Esta gama amplísima de significados de ‘percibir’ y el uso del término ‘idea’ para referirse a ellos, parece haber sido heredado de Locke, y es por eso que Hume reprocha a Locke de imprecisión evitable en el uso del término ‘idea’, y es por lo cual él distingue entre impresiones e ideas, que señalan los objetos de sensación frente a los de pensamiento, respectivamente.” Miguel A Badía Cabrera, en e-mail al autor, 12 de marzo de 2012.

traduce en el carácter contradictorio de ese mismo concepto.²⁷ En segundo lugar, Berkeley realiza la identificación de la materia en cuanto idea abstracta y gracias a esta identificación la crítica berkeleyana a la posibilidad de las ideas generales abstractas cae de inmediato sobre la palabra “materia”.²⁸ Berkeley desarrolla este argumento destructivo en los §§ 6-25 de los *Principios*.

Antes de considerar el tercer argumento de destrucción quiero insistir en una encantadora novedad de esta teoría berkeleyana del lenguaje. Ella es encantadora, porque conduce a que Berkeley se distancie a la vez de Descartes y de Locke, por una parte, y muy probablemente, por otra, porque esa teoría berkeleyana del lenguaje anticipa a Johann Gottfried Herder, a Friedrich Nietzsche y a Sigmund Freud. A Herder, pues este filósofo alemán desvela el supuesto kantiano de una excesiva confianza en la razón: antes de una *crítica de la razón*, para Herder es indispensable llevar a cabo una *crítica del lenguaje*, y ello con el fin de saber si es idóneo el lenguaje que usa la razón para hablar de sí misma y para hablar del mundo; a Freud, ese “maestro de la sospecha”—según palabras de Michel Foucault—, porque para Freud el lenguaje menos que revelar verdades sobre quien habla o sobre lo que se habla, más bien revelaría oblicuamente los deseos inconscientes del hablante; y a Nietzsche—otro maestro más de la sospecha, quien con Karl Marx formaría la ilustre *trinidad de sospechadores* según Foucault. Y ello porque en el Nietzsche de “Verdad y mentira en sentido extramoral” (1873) las palabras tienen menos una *naturaleza* fundada en la cosas, que una *función* fundada en los efectos deseados de verdad de acuerdo con cada uno de esos poderes múltiples, por una parte. Y, por otra, de acuerdo con sus lecciones de retórica antigua, los sustantivos abstractos apuntan menos a una referencialidad extralingüística que a una expresión de sentimientos humanos:

Los sustantivos abstractos son propiedades que están en nosotros y no fuera de nosotros, cuyos soportes les son arrancados y a los que se toma por entidades independientes [...] Las abstracciones estimulan la ilusión de hacerse pasar por entidades que causan las propiedades, mientras que en realidad sólo obtienen de nosotros su existencia pictórica como resultado de tales propiedades.²⁹

Ahora bien, Berkeley aún no es ni Herder, ni Nietzsche, ni Freud. Para Berkeley, todo aquel que busca conocer no deberá olvidar que en el lenguaje mismo acecha siempre un peligro: este peligro es el engaño de las palabras. La

²⁷ Cfr. *Principios*, §§ 4, 6, 7, 9.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, “Introducción”, § 11.

²⁹ Friedrich Nietzsche, “Rhetorik – Darstellung der antiken Rhetorik, Vorlesung Sommer 1874, dreistündig”, *Gesammelte Werke*, eds. Richard Oehler et al., vol. 5, Musarion, München, 1922, p. 319. Es mía la traducción al castellano de este fragmento en alemán.

doctrina lockeana de las ideas abstractas es un caso bien preciso de este lenguaje engañoso. Con estas precisiones quiero subrayar que, de este modo, Berkeley desplazará el blanco de la sospecha hacia otra realidad: ya no se trata de los sentidos como fuentes de información inadecuada y engañosa sobre lo que existe—ésta es la posición de Descartes—sino del peligro que habita en las trampas del lenguaje mismo. Eso sugiere también por qué para muchos, por sus análisis del lenguaje, Berkeley aparece como un precursor de la filosofía analítica.

Debo decir que según el § 6 de la “Introducción” a los *Principios*, no se establece inmediato un vínculo entre el abuso del lenguaje y la doctrina lockeana sobre la existencia de las ideas generales abstractas. Habrá que esperar hasta los §§ 11, 17-19 de esa misma “Introducción” para que Berkeley haga explícito ese vínculo. Sin embargo, cuando el lector avanza en la lectura de la “Introducción”, podrá ver que a Berkeley le interesa subrayar, primordialmente, cómo la doctrina lockeana de las ideas generales abstractas tiene parte fundamental (*a chief part*) en las perplejidades y en las confusiones de la especulación filosófica, al igual que esa misma doctrina es la que habría ocasionado dificultades y errores innúmeros con respecto a casi todo el conjunto del conocimiento (*in almost all parts of knowledge*). He aquí el falso y nefasto principio que Berkeley se apresura a denominar, descalificadamente, *opinión*: “la opinión de que la mente tiene el poder de construir ideas abstractas o nociones de cosas” (*the opinion that the mind has a power of framing abstract ideas or notions of things*). En el § 10 también de la “Introducción”, Berkeley se apresura a presentar un sentido permitido de la abstracción como práctica de la mente. Según sus palabras:

Para decirlo con claridad, yo mismo soy capaz de abstraer en un único sentido, es decir, cuando considero algunas partes particulares o algunas cualidades separadas unas de otras; éstas partes o cualidades, aunque están unidas en un objeto, es sin embargo imposible que las cualidades separadas puedan de hecho existir con independencia de aquellas con las que estaban unidas. Ahora bien, niego poder abstraer una cualidad de otra o poder concebir separadamente aquellas cualidades que no es posible que existan separadas de ese modo.³⁰

En el párrafo anterior, las dos objeciones en contra de la existencia de las ideas abstractas no dejan de estar cargadas de una muy fuerte *ironía*. La primera: Berkeley dice no tener, en cuanto hombre docto, “esa maravillosa facultad” (*this wonderful faculty*) para la abstracción de ideas generales. Y, la segunda: “los simples e iletrados nunca pretenden *abstraer nociones*”. En esta segunda objeción, como será su costumbre, Berkeley recurrirá, para fundar sus argumentos, a “*the generality of men*”. Sólo el paciente y doloroso estudio de los doctos puede suministrarles tal

³⁰ *Ibidem*, pp. 29-30 [27].

tipo de idea. Sin embargo, y aquí Berkeley no parece consciente de su inconsistencia, Berkeley habría cerrado ya el método de recurrir al sentido común vulgar cuando anteriormente él mismo se presentó en cuanto sabio (*learned*) incapaz de concebir ideas abstractas.

Los §§ 11 y 13 de la “Introducción” son el lugar donde Berkeley hace explícito a su interlocutor, a su contendiente, la polémica sobre la existencia o inexistencia de las ideas generales abstractas. Se trata de John Locke, de quien cita algunos pasajes pertinentes tomados de *An Essay concerning Human Understanding* (1690). El filósofo irlandés hace dos referencias al Book II, Chapter XI, § 11, al Book III, Chapter III, § 6, y, más adelante, al Book IV, Chapter VII, § 9. A estas referencias de Berkeley quisiera añadir otra más: Book II, Chapter XI, § 9. Pero antes de citar algunas líneas pertinentes del *Ensayo*, me parece oportuno no olvidar el argumento central de Locke: *es la existencia de signos generales en el lenguaje lo que nos pone en la pista sobre la existencia de las ideas abstractas*. En otros términos: la constatación de la generalidad en el lenguaje es el indicio que conlleva a afirmar la existencia *in mente* de las ideas abstractas. De este modo, la ausencia de lenguaje en los animales nos confirma la ausencia en ellos de ideas abstractas. Locke escribe:

El uso así de las palabras, las que vienen a ser marcas externas de nuestras *ideas* internas, y esas *ideas* son tomadas de cosas particulares; pero si cada *idea* particular que nosotros tomamos de las cosas debiera tener un nombre diferente, el número de los nombres debería ser infinito. Para evitar esta situación, la mente hace que las *ideas* particulares recibidas de objetos particulares se vuelvan ideas generales, lo cual se lleva a cabo al considerarlas como que están en la mente en calidad de presentaciones, las cuales están separadas de todas las demás existencias y de las circunstancias de la existencia efectiva, como lo son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras *ideas* concomitantes. Esto es lo que se llama ABSTRACCIÓN, por medio de la cual la ideas que son tomadas de seres particulares se convierten en representantes generales de todas las ideas de la misma clase; y los nombres de esas ideas se vuelven nombre generales aplicables a cualquier cosa que exista en conformidad con dichas *ideas* abstractas. (*An Essay*, Book II, chapter 11, § 11)³¹

Ahora bien, según el § 11 de sus *Principios* Berkeley no acepta que la generalidad de una palabra nazca en el momento cuando esta palabra se hace signo de

³¹ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich, Clarendon Press, Oxford, p. 159. Locke, a renglón seguido, llamará “universales” o “términos” a esas ideas abstractas. Con este gesto de su escritura, Locke toma una posición sobre la larga discusión antigua y medieval sobre la naturaleza de los universales: ellos no existen *in rebus*, sólo existen *in mente* y *in verbis*, por una parte, y, por otra, surgen por medio de la abstracción en cuanto actividad de la mente que se enfrenta con singulares (*particular Beings*).

una idea abstracta. Así, pues, no es que el lenguaje posea signos cuya generalidad envíe a las ideas abstractas en la mente. La posición de Berkeley es ésta: “Sin embargo, parece que una palabra se generaliza cuando se la convierte en un signo, mas no de una idea abstracta, sino más bien de varias ideas particulares, cualquiera de las cuales la palabra sugiere a la mente de modo indistinto”.

Y, no obstante, queda todavía por resolver el problema del *fundamento de la representatividad* de una idea particular con relación con las demás ideas que le son semejantes y con las que ella posee algo en común. En otras palabras, ¿con qué derecho lo atribuido a una idea singular puede afirmarse como perteneciente a otra o a otras ideas particulares? Hay, pues, en lo singular, algo que permite la universalización. La respuesta a estas preguntas se encuentra en el § 16 de la “Introducción”. En este párrafo, Berkeley ofrece su respuesta al *problema de la representatividad universal de una idea particular*. Me atrevo a traducir el problema en los siguientes términos: ¿Cómo puede ser concebible que lo propio a una esencia singular—nominal (matemática) o real (física)—pueda predicarse con derecho de un conjunto de esencias particulares? Dos caminos son imposibles: El primer camino es impracticable. Éste consistiría en constatar para cada idea singular la verdad o falsedad de una proposición que aspira a ser universal. Además de poder convertirse en un ejercicio *ad infinitum*, este procedimiento conduce a considerar como siempre revisables cada una de las proposiciones o juicios sobre los singulares. Sólo en conjuntos de ideas, pequeños y controlables, la demostración en cada singular es realizable. ¿Pero cómo confirmar la verdad de una proposición sobre el triángulo en general a partir de su confirmación o falsación, es decir, de una indefinida revisión, en cada triángulo posible? Frente a este camino impracticable, hay otra posibilidad. El segundo camino es recurrir a la idea abstracta de hombre, de animal o de triángulo. La universalidad de la proposición se fundaría en el carácter abstracto de la idea o, en palabras del propio Berkeley, la certeza de la universalidad verdadera del término-clase estaría legitimada “en lo que todos los particulares comparten de manera indistinta y gracias a lo cual esos particulares son representados de igual manera”.³²

³² Me parecen de una gran debilidad estos argumentos de Berkeley. Ellos no prueban lo que quieren probar, pues solo se limitan a afirmar la existencia de un algo o “which” que funda la representatividad de un singular, pero ese algo, o “which” o “lo”, parte menos de una demostración lógica o de una evidencia empírica que de un simple juego de palabras. Berkeley negó que sea posible tener una “idea” de cualquier espíritu—el propio, el de otros espíritus finitos, y el espíritu infinito de Dios. Para insistir en esa imposibilidad, y evitar problemas conceptuales, ontológicos y seguramente éticos, Berkeley recurrió a términos como “noción” o “conocimiento nocional” para referirse al modo como es posible conocer a un espíritu, y que no es un conocimiento de percepción. Es poco o nada lo que Berkeley desarrolló sobre este tipo de conocimiento y son ya legión

En el § 13, Berkeley cita también *verbatim* unas palabras de Locke en las que su ilustre predecesor británico no sólo justifica la necesidad de las ideas generales abstractas, sino que además reconoce el carácter claramente bizarro de toda idea general abstracta. Y así como el mismo Locke reconocerá la ignorancia epistemológica en relación con la sustancia material, este mismo filósofo estaría reconociendo tácitamente—y a su pesar—el carácter bizarro e incomprensible de las ideas generales abstractas. Antes de decir que las ideas abstractas son necesarias tanto para la comunicación entre los hombres como para la ampliación del conocimiento, Locke consignaba estos enunciados asertivos que rezuman contradicción *in adjectis*. Cito la líneas de Berkeley en inglés para dejar ver con mayor facilidad su carácter oximorónico: “[the idea of triangle] must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon, but *all and none* of these at once? In effect, it is something imperfect that cannot exist, an idea wherein some parts of several different and *inconsistent* ideas are put together.”³³ La crítica de Berkeley no se hace esperar, apelando al lector para que, por sí mismo y a través de una introspección personal—ejercicio caro a Descartes y al mismo Locke—, se dé cuenta de la incapacidad de la mente humana para concebir un triángulo con tales características.

Berkeley da un paso más en su crítica a Locke. En los §§ 14 y 15, Berkeley niega la necesidad de las ideas generales abstractas como condiciones de la *comunicación humana* y de la *ampliación del conocimiento*. Por una parte, Berkeley descubre que ya existe comunicación en los niños—los que según Locke, al igual que las bestias, no estarían todavía en capacidad para poseer ideas de tan difícil consecución. Por otra parte, la *necesaria universalidad de las ideas*, como *conditio sine qua non* de la consecución y de la ampliación del conocimiento humano, no depende para Berkeley de la existencia de ideas generales abstractas. Si hay ideas que fundan todo verdadero conocimiento y toda demostración válida, ello se debe a nociones universales (*universal notions*) que no a ideas generales abstractas. Ahora bien, continúa Berkeley, esta “*universalidad*, hasta donde yo puedo entender, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta o positiva de algo, sino en la relación que lleva ese algo con los particulares significados o representados por él; es en razón de esto que cosas, nombres o nociones, que por su propia naturaleza son *particulares*, se vuelven *universales*.” Entonces, la universalidad del conocimiento no pasa por la abstracción general sino por la universalización de lo particular. De ahí que será absolutamente indispensable preguntarse cómo según Berkeley se logra que lo

los críticos que han encontrado aquí una de las mayores debilidades del inmaterialismo berkeleyano.

³³ *Principios*, “Introducción”, § 13, p. 32 [30].

singular propio a una idea pueda “reemplazar y representar” (*stand for and represent*) otras muchas. En el § 16 de la “Introducción”, Berkeley ofrece su respuesta.

El tercer argumento de la *pars destruens* en la ontología de Berkeley puede resumirse rápidamente: Al realizar la reducción de las cualidades primarias a cualidades secundarias, el reducto de la materia entendida como cualidades primarias de las cosas queda expuesto y destruido. Existe, por último, un cuarto argumento: desde una perspectiva de un universo creado y providencialista, la existencia de la sustancia material aparece como una contradicción tanto de los principios de una economía de la creación como de una realidad toda signada por la teleología. Así, de manera muy clara para Berkeley, la materia es un concepto y una realidad que es superflua e inútil, y esto dentro de las doctrinas espiritualistas para el origen de un universo creado y en relación con el final de ese mismo universo—el cual se encaminaría hacia su apocatástasis.

En palabras de Berkeley: “Así, pues, si los cuerpos pudiesen existir fuera de la inteligencia, mantener la existencia de esos cuerpos sería incluso una opinión incierta: porque esto llevaría a decir que sin razón alguna Dios creó innumerables seres que son absolutamente inútiles, los cuales no responden a ningún tipo de finalidad.”³⁴ Y, en quinto lugar, Berkeley es taxativo: aunque los defensores de la existencia de un sustrato externo piensan en él como si fuera una condición necesaria para la existencia de las ideas, hay que decirles que es del todo cierto que a pesar de no existir cosas exteriores, sin embargo habría ideas. Esto se confirma fácilmente por el hecho indiscutible de las ideas surgidas en los sueños y en los estados de locura.³⁵

Las etapas destructivas del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* conducen a la siguiente conclusión: *más allá* de las ideas no hay nada, *debajo* de ellas tampoco hay nada, y nada hay *además* de ellas, salvo espíritus. Ahora bien, este momento de destrucción en el proceso argumentativo de Berkeley aparece acompañado por un momento positivo cuando las ideas se constituyen en cosas. Con el fin de interpretar de manera adecuada este momento positivo, acaso sea indispensable hacer referencia a una tesis central de Berkeley cuya exposición más clara el lector puede encontrar en los *Diálogos* y en los *Comentarios filosóficos*. En esas dos obras, Berkeley asegura que la distinción entre los *entia rationis* o ideas de la inteligencia y los *entia realia* o arquetipos es una distinción espuria. De los *Comentarios*

³⁴ *Principios*, § 19, p. 49 [49]. Sobre el carácter superfluo y no inteligible de la materia, *cf.* también el libro de J. O. Urmsón, *Berkeley*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 16-20. Allí, este intérprete comenta que “all significant words stand for ideas” (p. 16) e igualmente habla de “the superfluity of matter” (p. 20).

³⁵ *Cfr. Principios*, § 18.

filosóficos valgan tan solo estas dos entradas: “de acuerdo con mi doctrina todas las cosas son seres de razón, es decir, ellas únicamente tienen existencia en el entendimiento.”³⁶ Y más adelante: “seres reales y seres de razón tontas distinciones de los escolásticos.”³⁷ A este respecto, el tercero de los *Diálogos* puntualiza: “las cosas que uno percibe inmediatamente son las cosas reales, [y] las cosas inmediatamente percibidas son ideas, que existen únicamente en la mente.”³⁸

Las anteriores palabras me llevan a recordar un comentario sagaz y pertinente de Martial Guérout. Para este intérprete el principio *esse est percipi aut percipere* envuelve dos tipos de proposiciones: la primera nace de una opinión vulgar; la segunda, de una filosófica.³⁹ Comprendidas como la cosa inmediatamente percibida, las sensaciones no se distinguen de ninguna manera del objeto de la sensación. La *particularidad* de toda sensación obliga al mismo tiempo a que todo objeto sea considerado como un objeto *particular*. Este objeto particular es para Berkeley un conjunto de sensaciones, o lo que es igual, una colección singular de ideas. Ahora bien, la particularidad no se encuentra de modo único del lado de las ideas u objetos, sino también del lado de los espíritus o mentes. Esto responde a una máxima admitida por Berkeley según la cual *omnia existentia, id est sensibilia sive intellectualis, singularia* (toda existencia, es decir, sensible o intelectual, es una existencia singular.⁴⁰ En su edición crítica de las obras completas de Berkeley, Luce y Jessop agregan esta nota erudita: “Locke empieza su discusión sobre los términos generales con el siguiente enunciado ‘todas las cosas que existen son particulares’ (*Essay*, III, iii, I). Esta es una doctrina aristotélica que desde la Edad Media tardía triunfa sobre la doctrina platónica.”⁴¹ En lo que concierne a la cosa en cuanto *conjunto* de ideas, sin lugar a dudas para Berkeley el espíritu finito no es quien realiza la constitución o construcción del conjunto de ideas—por supuesto, Berkeley no es Kant. Es Dios el principio constituyente de ese conjunto o conjuntos. Y, para hacer menos bizarro al oído el término “idea” que caracteriza a la cosa en cuanto colec-

³⁶ *Philosophical Commentaries*, No. 474, en: *The Works of George Berkeley*, vol. 1, ed. cit., p. 59: “according to my Doctrine all things are entia rationis, i.e. solum habent esse in Intellectu”.

³⁷ *Ibidem*, No. 546, p. 68. “*Entia realia & Entia rationis* is a foolish distinction of the Schoolmen”.

³⁸ *Tres diálogos*, III, p. 230 [161].

³⁹ Cfr. Martial Guérout, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier-Montaigne, sin lugar de edición, 1956, p. 23.

⁴⁰ Para confirmar lo anterior, basta con mirar la “Introducción” a los *Principios*, §§ 9, 10, 24, y el primero de los *Tres diálogos*, p.192 [129].

⁴¹ “Locke begins his discussion on general terms with the statement, ‘All things that exist being particulars’ (*Essay*, III, iii, I). The doctrine is Aristotelian, triumphant over the Platonic since the later Middle Ages.” *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, ed. cit., p. 192.

ción o conjunto de ideas, Luce propone modernizar la expresión y más bien decir que “las cosas sensibles son colecciones de *sense data*.”⁴²

Para iniciar la conclusión de mi ensayo, no encuentro mejor manera que la de citar algunas de las más lúcidas y sugestivas líneas de Marcial Guérout. En ellas Guérout realiza una clara radiografía del procedimiento argumentativo de Berkeley y de su contrapartida ontológica. Guérout escribe:

la metamorfosis de la idea-percepción en cosa se opera de acuerdo con dos procesos. El uno se desenvuelve *a parte subjecti*. Este proceso desprende del yo la modificación y la erige en identidad mental diferenciada de mi inteligencia percipiente asignándole la pasividad del accidente (*percipi* o idea). Aquí la noción clave es la de *objeto inmediato* del objeto percipiente. El segundo proceso se despliega *a parte rei* (o *dei*): el ser percibido es puesto como *efecto* de una *causa* fuera de mí. Este proceso consiste en oponer la ineficacia y la inercia del efecto contra la eficacia y contra la actividad de la causa (Dios). Aquí la noción clave es la noción de *poder*.⁴³

VII. Cierre corto y abierto

Quiero volver a insistir en que el inmaterialismo de Berkeley debe ser comprendido desde las coordenadas amplias de lo que bien podría llamarse la *filosofía cristiana*—aunque esta expresión de inmediato, para muchos, suene a oxímoron. Los pensadores de la Modernidad, y Berkeley como caso paradigmático, filosofan en régimen de cristiandad: o bien sus filosofías luchan por tomar distancia de esa cristiandad que interviene persistentemente en sus filosofías—pienso en David Hume—, o bien hayan fuentes de inspiración positiva en la cristiandad que los cobija—Malebranche y Berkeley, por ejemplo—, o reactivan a su pesar esa misma cristiandad—aquí estaría Kant. Desconectar a Berkeley de la cristiandad donde surge su obra es cometer tanto un anacronismo como una injusticia intelectual y hermenéutica. Aunque sus palabras y sus prácticas desesperadas traten de no caer en cualquier filosofía confesional, los pensadores de la Modernidad construyeron su pensamiento filosófico dentro de una tradición vasta, poderosa y muchas veces invisiblemente operante: la tradición cristiana. Berkeley no será la excepción.

Hay cinco temas más que habría querido incluir aquí. Cuatro de ellos son necesarios, si alguien quiere lograr comprender el inmaterialismo de Berkeley: los fundamentos del inmaterialismo en la teoría berkeleyana del lenguaje, el carácter no representativo de las ideas, la relación de Dios con los espíritus finitos, el teji-

⁴² Arthur Aston Luce, *op. cit.*, p. 42.

⁴³ Martial Guérout, *op. cit.*, pp. 87-88.

do bíblico del inmaterialismo de Berkeley.⁴⁴ El quinto tema tiene que ver con un autor que frecuento desde hace más de dos décadas: Jorge Luis Borges. En los momentos de la recepción de la obra de Berkeley en tierras de lengua castellana, las interpretaciones de Borges deben merecer la mayor de las atenciones. Algo de esto aparecerá en mi más reciente libro, consagrado a explorar los sentidos de la filosofía en la obra de Jorge Luis Borges.⁴⁵

University of Colorado, Denver

⁴⁴ Y evitando que caiga en el olvido, es necesario afirmar también que la Biblia sirve en la construcción de las coordenadas centrales de ese régimen de cristiandad. *Cfr.* Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona, Anthropos, 2006. Y conviene volver siempre a un libro: Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, trad. Filadelfo Linares, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

⁴⁵ *Borges, ... ¿filósofo?* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo (de próxima aparición).

**PHENOMENOLOGY AS FIRST PHILOSOPHY:
A PREHISTORY**
SEBASTIAN LUFT

Introduction: *Letztbegründung* as the Problem of Husserl's *Second* First Philosophy

When Husserl explicitly construed his phenomenology as first philosophy, he knew that he was placing himself into a long tradition in Western philosophy.¹ One can witness the emergence of this project of phenomenology as first philosophy already in the first decade of the twentieth century, in the wake of the establishing phenomenology as *mathesis universalis*.² Yet, Husserl was never as aware of the philosophical tradition as when he allowed this theme to resurface in the third decade of the twentieth century, in the fruitful period of the 1920s. Accordingly, one can distinguish *two* senses in which Husserl uses the term.

¹ This tradition begins, as is known, with Aristotle. See Christensen's account of Aristotle's notion of First Philosophy, cf. Carleton B. Christensen, *Self and World. From Analytic Philosophy to Phenomenology* (Berlin: de Gruyter, 2008), pp. 265 ff., where he points out that Aristotle's notion of this founding discipline is "metaphysical" and committed to an "ontological naturalism" (p. 265), in other words, a wholly different register than the modern meaning of the term, which is *epistemological*, as I point out above. Hence, there is a fundamental difference in the topic between the ancients and the moderns, which I see here, with Husserl, as "ideal types"—in other words, it is possible that Aristotelians exist to this day, but Husserl is not one of them.

² The earliest mention I was able to locate where Husserl speaks of phenomenology as first philosophy is in a lecture from 1909, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, ed. by Elisabeth Schuhmann, *Husserliana Materialienbände VII* (Dordrecht: Kluwer, 2005). Here, he characterizes phenomenology very much in the sense of the *Prolegomena* as "die im strengsten Sinne Erste Philosophie ..., diejenige, aus der alle anderen Wissenschaften die letzte Aufklärung des Sinnes ihrer Leistungen zu empfangen haben." Thereby "alle Wissenschaften [werden] zu Philosophien, zu Bestandstücken und Fundamenten einer allumfassenden absoluten Seinslehre" (p. 92).

Husserl's original ambition to declare phenomenology as the grounding discipline for all other scientific disciplines—first philosophy in the sense of Descartes' *Meditationes*—never wanes. However, when he revisits this topic in the 1920s—most notably in *Erste Philosophie* of 1923/24, but also in texts and lectures written at the same time, such as the *London Lectures* of 1922 and *Einleitung in die Philosophie* of 1922/23—the way he approaches it now, after having made the transcendental turn a decade before, changes vastly. It is not that the original purview is altered, but it, arguably, fades into the background. Instead, a new element gets added to the issue of what a first philosophy should accomplish; namely, to provide an absolute grounding of a new scientific discipline in its *own* right, namely, transcendental phenomenology, the eidetic science of transcendental subjectivity. Hence, rather than to focus on providing through phenomenology a foundation for other disciplines (“second philosophies”), *transcendental* phenomenology is a self-enclosed, autonomous discipline with its *own* task, method, subject domain and therefore, consequently, in need of its *own* grounding. This latter notion of first philosophy belongs systematically to the task of demanding of the transcendental philosopher a true conviction to one's task, to take ultimate responsibility for one's work and its consequences for society.³ The philosopher him/herself has to ground his or her own existence in an ultimate responsibility. *Letztbegründend* (ultimately grounding) and *letzterantwortend* (ultimately responsible), which amount to “absolute justification”⁴, are nearly synonymous notions. I call *this* sense of phenomenology—the self-encapsulated transcendental discipline in its own right—Husserl's *second* first philosophy.

This sense of phenomenology is not explicitly spelled out in the *Crisis*, nor is phenomenology there called “first philosophy,” which could lead one to the erroneous assumption that the task of providing an ultimate foundation was a passing stage in Husserl's late development.⁵ Quite to the contrary, when Husserl

³ This task also entails, of course, the problem of providing a correct entry into philosophy, which Husserl also calls the “hodegetic method (or principle)” that he especially discusses in his *London Lectures* of 1922, cf. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23*, ed. by Berndt Goossens, Husserliana XXXV (Dordrecht: Kluwer, 2002), and esp. the highly instructive introduction by its editor, Berndt Goossens, discussing this principle. Cf. also the editor's introduction to the first publication of the *London Lectures* in *Husserl Studies* 16/3 (1999), pp. 183-254, which discusses the topic of the “hodegetic method” in closer detail.

⁴ Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, p. 264.

⁵ Indeed, Husserl's latest stage, presented in the *Crisis* and oftentimes seen as an overcoming of the project of *Letztbegründung* in favor of a hermeneutically inspired science of the lifeworld, is in no way a renunciation of his earlier and perhaps more ambitiously presented project of First Philosophy. To counter this wrong impression, I have elsewhere shown how the project of First Philosophy and the science of the lifeworld hang together systematically, cf. “Phänomenologie als

speaks of the philosophers as “functionaries of mankind,” it is this strain of thought to which he is alluding there.

Hence, the infamous topic of *Letztbegründung* is the problem of phenomenology as first philosophy in the second sense of the term. The purpose of this paper is to determine its meaning in the mature Husserl, however in an indirect manner.

It is an open question whether there is a tension between these two projects, that of (1) phenomenology as a *mathesis universalis* that provides the basic concepts for the regional ontologies and the sciences correlated to them (an ontological problem), and (2) the problem of *Letztbegründung*, which seems to require the transcendental turn to clarify the conditions of possibility of experience and cognition, making it an epistemological problem. I shall not discuss this tension and how it may be resolved—or whether there even is a tension.⁶ But if it is my claim here that the second project is, to put it neutrally, an addition to the first in Husserl’s mature transcendental phenomenology, it is—I argue—because Husserl was aware, in most general terms, of the problem as it had developed in the aftermath of Kant, most notably in Fichte, whom he read intensively as of the war period and on whom he lectured several times during the war and to different audiences.⁷ Granted that these were public lectures, in which Husserl presented the “exoteric” Fichte of the *Vocation of Mankind* and *Vocation of the Scholar*, and not the “esoteric” author of the *Wissenschaftslehre*, where Fichte lays the ground for his system. Yet Husserl was familiar with the problem of finding an ultimate

erste Philosophie und das Problem der Wissenschaft von der Lebenswelt,” in *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), pp. 137-152.

⁶ In Mohanty’s explanation, reconciling both seems to involve a two-tiered or two-step task, cf. J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development* (New Haven/London: Yale, 2008), 398. A less charitable reading might hold that these are really two different projects that differ, roughly, by the fact that the first does not, while the second does, require the transcendental turn. They would, in other words, have their systematic locus in different “registers.” This important question for Husserl’s project as a whole cannot be decided here; all I wish to do here is to *indicate* the problem.

⁷ Husserl’s relation to Fichte has already been recognized and dealt with in scholarship. On Husserl’s relation to Fichte, cf. esp. the works by Tietjen, Seebohm and Hart, Mohanty, Rockmore, Fissette, Farber, Mohanty and others (see bibliography). From what I can tell, except for a brief mention in Fissette’s “Husserl et Fichte: Remarques sur l’apport de l’idéalisme dans le développement de la phenomenology,” in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)* 3.2 (1999), pp. 185-207, a relation to Reinhold has not been explored in scholarship. It is fairly obvious that Husserl did not read Reinhold in original, but my point is that he follows a certain trajectory similar to the historical development from Kant to Reinhold to Fichte. In other words, Reinhold is not seen as what I believe he is, i.e., a necessary stepping stone from Kant to Fichte.

foundation through his general knowledge of Fichte and the way the problem was still alive in his contemporaries, the Neo-Kantians, especially of the Marburg School (esp. Cohen and Natorp), who were also at times referred to—even by Husserl himself!—as “Neo-Fichteans” before the schools had taken on fixed labels.⁸

Hence, the problem of a first philosophy in the *second* sense of the term is, I argue, *precisely* the Idealists’ problem of finding an absolute foundation for all knowledge, based on a first principle. This is the manner in which transcendental philosophy becomes furthered in Kant’s aftermath, despite or perhaps because Kant himself saw no problem here. But to his most famous followers, the issue comes down to *finding and defining* precisely this first principle, which is not something logical, as, e.g., in Aristotle (the law of non-contradiction), but which, after the transcendental turn, must hang together intimately with the problem of *subjectivity* and concerns the very task of what transcendental philosophy is to accomplish. As the historian of post-Kantian philosophy immediately recognizes, this was the project of the early reception of Kant’s critical philosophy, especially in Reinhold and Fichte.⁹ Indeed, the problem of such a first philosophy as finding an absolute foundation of knowledge was broached, in Reinhold, under the title of *Elementarphilosophie* and, in Fichte, in the project of the *Wissenschaftslehre*. These texts are the origin of the *modern*, i.e., *epistemological* problem of first philosophy as that of finding an ultimate foundation or grounding of knowledge. To understand Husserl’s project—in fact, to understand him better, perhaps, than he understood himself—it is worth studying these texts anew. It is widely known that Husserl did not closely study the movement of German Idealism; but viewing him through the lens of the Idealists will help us understand him in a new light.

Hence, instead of discussing straightforwardly the problem of *Letztbegründung* in Husserl, this paper will approach this problem from the historical perspective. I will show how and, more importantly, why the problem of finding an ultimate

⁸ Cf. his letter to Hocking, quoted in James Hart, “Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl’s Lectures on ‘Fichte’s Ideal of Humanity,’” in *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 135–163, here p. 136.

⁹ And, by extension, Schelling, at least until 1800. Hegel will famously label these attempts as “subjective idealism” and will attempt to overcome them with his “absolute idealism” using the dialectical method. The connection between this problem in German Idealism and Husserl has already been pointed out by the editors of the 1923/24 lecture course, *Erste Philosophie* (Hua. VII & VIII), Rudolf Boehm, cf. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VII (Den Haag: Nijhoff, 1956), p. xxx, and the editor of the 1922/23 lecture *Einleitung in die Philosophie* (Hua. XXXV), Berndt Goossens, cf. Hua. XXXV, pp. xx f., but I cannot see that more has been made of it in scholarship except for a gesture to a historical similarity.

foundation first arises in Reinhold's path from explaining Kant to attempting to radicalize him with his *Elementarphilosophie* and from there to Fichte, who in turn wants to trump Reinhold. It is the much-neglected Reinhold who plays a crucial role in the path from Kant to Fichte. After following this historical path, I will conclude with some remarks on how this path can be retraced in Husserl's late thought.

To counter those who might be initially put off by this historical narrative, I should say that my argument here is implicit: while I do not want to *deny* Husserl's originality, I would like to show how Husserl's development towards the final stage of his philosophy follows a similar trajectory as the tradition he first thought he could disregard, and later knew he couldn't. He himself realized at his mature stage that, by applying the principle of charity to the "terminological Romanticism" of the German Idealists (not something of which he himself is completely innocent), "the most radical problem dimensions of philosophy yearn to see the light of day," problems which open up the "ultimate and highest problems of philosophy."¹⁰ This perspective presented in this paper in no way diminishes Husserl's achievements, but instead places them into a greater context, in which these very achievements can be better appreciated by philosophers who are perhaps not familiar with Husserlian phenomenology. My purpose is also to free Husserl from a self-imposed isolation and to re-connect him to the tradition to which he truly belongs.

And, finally, by showing how Husserl's project of *Letztbegründung* arises from the problems tackled by Reinhold and Fichte, the point to be made, more immanent to Husserl, is the following: There is to this day a grave misunderstanding of what Husserl meant and wanted to achieve with his

¹⁰ *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Husserliana XXV (Dordrecht: Kluwer, 1987), p. 309. It is worth noting the context of this quotation. It stems from Husserl's "Memories of Franz Brentano" ("Erinnerungen an Franz Brentano") of 1919, a laudatory and philosophically somewhat superficial account, indicating the distance Husserl wants to place between himself and his erstwhile teacher. In the passage quoted (*ibid.*, 308 f.), Husserl first speaks of Brentano's strong dislike of German Idealism, which he thought to be only "degenerate" (p. 309), and how Husserl himself in his early years, influenced by his teacher, thought the same. Instead, he "only late" came to the conclusion that he, and phenomenology altogether, could and would have to learn from the Idealists. It is possible that Husserl himself, based on his philosophical training, was not very well suited to this task. As his marginalia to most texts of the Idealists indicate, he had little patience with their "terminological Romanticism" and ceased reading most texts after a few pages. Yet it is enough to note, for our purposes, that Husserl saw the genius of German Idealism and felt a kinship darkly. I reckon the late Husserl would have been delighted to see these parallels spelled out—though he would certainly also be convinced that the final and ultimately scientific stage had been reached with his transcendental phenomenology.

phenomenology as first philosophy, and this misunderstanding has led to fatal consequences in the way Husserl is read, and dismissed, by many contemporary philosophers unfavorably disposed to him. The latter can be grouped into two camps, (1) either those who place Husserl into the tradition of an ill-begotten problem, which had better be left behind altogether (Rorty); (2) or those who, for the same reason, reject the later, transcendental, Husserl and stick to his earlier “realism” in the hopes of making him more palatable to contemporary analytic philosophy of mind and remaining, thereby, metaphysically neutral. But this neutrality is an aloofness which at bottom mocks Husserl’s seriousness and ambition. Both disregard the “transcendental tradition”¹¹ of philosophy as of Kant, within which Husserl must be viewed, if one is not to fundamentally misunderstand Husserl’s deepest philosophical intuitions.

I. From Kant to Reinhold’s *Elementarphilosophie*

First I shall retrace the move from Kant to Reinhold to show how the problem and perceived necessity of finding a first principle arises for the first time. It is no other than the arch-Kantian Reinhold who, by working through the Kantian system, concludes that such a first principle is (a) missing in Kant, and (b) necessary to ground the new critical system. Reinhold is mostly, and unfairly, known as the first popularizer of Kant’s philosophy, who as early as 1785 wrote easily accessible letters on the Kantian philosophy, which greatly helped disseminate Kant’s famously obscure writings and which caused Reinhold to receive a professorship in Jena for the newly established chair for “critical philosophy” in 1787. However, his attempts at popularizing Kant soon led him to discover a lacuna in Kant’s philosophy—namely the lack of an ultimate grounding—that motivated him to supply, as he says (the first to use this trope), the “premises” for the “conclusions” that Kant had presented. These premises are formulated in his *Attempt at a Novel Theory of the Human Capacity for Representing* (*Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, of 1789), which he also labels *Elementarphilosophie* and also at times calls “First philosophy.” It is curious to note that Reinhold, a protean thinker, soon abandoned his *Elementarphilosophie* after reading Fichte’s *Wissenschaftslehre* in 1794. The—considerable—fame of the new *Elementarphilosophie* was, partly for the reason that its own author abandoned it, short-lived. Yet in it, Reinhold proposes a highly interesting concept that is of

¹¹ This is a term coined, for precisely this purpose, by David Carr.

great importance for phenomenologists, and it shall be the first topic of this paper.¹²

The starting point for Reinhold's critique is the centerpiece of the First Critique, the Transcendental Deduction. In it, in briefest terms, Kant famously broaches the question as to how it is possible to have cognition of objects. This was the *factum* that Kant presupposes—that we indeed have a priori cognition—and Kant's question was how it was possible. The condition of the possibility to have objects in the first place was that they are given in space and time as forms of intuition. Yet cognition comes about only when this manifold of intuition is brought under concepts through the understanding. Only when the manifold is thusly synthesized can we speak of an *object* of cognition. Hence, the object that Kant speaks of is this robust something to which categories have been applied, making it truly an *object*, a *Gegenstand*, which is distinguished from a mere sensual impression (a "swarm," *Genüß*), on the one hand, and, on the other, from the object as thing-in-itself. Hence, the object synthesized in this manner is a *unity*. The question, then, is, *how is this possible*, i.e., how is it possible that the unity of the object can be achieved? How is this synthesis possible? The famous and ingenious Kantian answer is: through the I-think that must be able to accompany all my representations. Thus, the synthetic unity of apperception, the unity of the subject, accounts for the unity of the object. Yet the I-think is, as Kant also says, a *principle*, i.e., it is not the empirical but the transcendental ego, which cannot be an object of intuition. It is a principle that must be *assumed*, *if* we are justified in speaking about the object as a unity as well. Yet the principle is *noumenal*, it cannot be further elucidated, and hence Kant must avoid saying anything more about it, based on his self-imposed restrictions that reason mustn't overstep the bounds of that about which it can make statements, namely, objects of experience. This silence on the issue of the I-think is both understandable from Kant's standpoint, yet dissatisfying for Reinhold.

Accordingly, this is where Reinhold sets in. He completely agrees with in Kant, but as he famously says, Kant had provided the conclusions, what was lacking were the premises. This is to say, Reinhold *in turn* treats Kant's system as the *factum* that needs to be justified. How was the Kantian system itself possible?

¹² The trajectory from Kant to Reinhold and Fichte is narrated in greater detail in Frederick C. Beiser's *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987). Though neglected for a long time, lately there have appeared some studies on Reinhold's philosophy that highlight his importance for German Idealism, cf. the articles esp. by Daniel Breazeale, Martin Bondeli, Paul Franks and Marion Heinz/Violetta Stolz, in: Kersting, Wolfgang/Westerkamp, Dirk, eds., *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Paderborn: Mentis, 2008).

Hence, Reinhold wants to clarify the *conditions of possibility* of the *critique itself*. Reinhold's project, which in effect carries him beyond Kant, was to perform a meta-critique of the Critique, a transcendental deduction of the Critique of Reason itself. Reinhold was hence the first to formulate the task of a *critique of critique*¹³, which is the reason he calls his attempt an *Elementarphilosophie* reminiscent of the *Elementarlehre*, the major part of the first Critique. Hence, the *Elementarphilosophie* had to clarify the conditions of the possibility of the critique itself, the transcendental *ground* of the Critique, *its* foundation. But this foundation is in itself, as a principle, not something that can be empirically described, but something that must necessarily be presupposed, in analogy to Kant's I-think that must be presupposed if we are to assume the unity of the object. Thus, Reinhold wants to find the principle on which the Critique itself stands, what *it* presupposes. What kind of principle can this be?

To answer this, let us ask, what was it that Kant had presupposed? What he had clarified was that and how we are justified in having a priori cognition of empirical objects. What was *lacking* was a critique or analysis of this very *faculty* of cognition in the way that it achieves, when carried out concretely, cognition. What Reinhold wants to supply as the missing piece in Kant is an analysis of the faculty of cognition itself *in or through which* we have cognition. Kant clarified how we have *cognition*, not the mental processes that *achieve* it, a sphere that Kant wouldn't have wanted to explore, as this would have led to a psychology, which he deemed impossible within the purview of transcendental philosophy. But this is not what Reinhold wants—he knows Kant all too well to not fall into this mistake. What he, instead, points to as what Kant had tacitly presupposed is a dimension of *givenness* to a subject that has cognition, givenness prior to making judgments or performing any higher activity (“synthesis”). This *givenness* is what Kant had assumed, and Reinhold wanted to account for the “space” in the subject where this givenness can manifest itself, the “faculty” which is able to receive this givenness. What Reinhold means is not sensibility as forms of intuition who “take in” the given, but the mental power which is the condition of possibility for receiving what the senses merely deliver.

Hence, Reinhold triumphantly claims to have opened up a whole new dimension of inquiry, and the magic, yet awkward and insufficient word he uses for it is *representation*. This new science “would be the science of the empirical faculty of cognition.” Hence, Kant's “science of the *faculty of cognition* would have to be *preceded* by another that establishes its foundation. This other science too would be a science of sensibility, understanding and reason—not, however,

¹³ Herder's *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* appeared in 1799.

inasmuch as these are identical with the faculty of cognition [= Kant's project], but inasmuch as they stand in common at its foundation ... It would be the science of the a priori form of representing through sensibility, understanding and reason ... In a word, it would be the science of the *entire faculty of representation as such*."¹⁴

"Representing" is thus the title for the sphere that Kant presupposes, as he merely clarifies cognition itself, or as we might say, the *a priori content* of the act of cognizing. The act structure in which these contents are had and achieved, this "immanence," is something that Kant assumes. Reinhold further breaks down this structure into the subject of representation, the object of representation and the power or faculty of representation as such which combines the two—all of this, to be sure, within the sphere of immanence after the transcendental turn. This complex structure is captured in Reinhold's famous *principle of consciousness* (*Satz des Bewusstseins*), which reads:

"In consciousness representation is distinguished by the subject from both object and subject and is referred to both."¹⁵

Thus, what Reinhold wants to point to is that (a) Kant's mistake was to focus only on the *content of cognition*, not the process (the "mental capacity") in which it comes about, and that what Kant effectively presupposes in so doing is (b) a whole new and unseen sphere in which this cognizing becomes manifest. This sphere breaks down into the three-fold structure of the (1) subjective experiencing, (2) that which is experienced in this experiencing and (3) the referring that establishes the connection between both. To switch to a more familiar terminology, what Reinhold discovers in this rather crude wording is the *sphere of intentionality* as the immanence of experience in which cognition comes about as the content of an act (a "representing"). What Kant had provided—to use a terminology that Natorp was to use a century later—was an *objective grounding* of cognition. What was missing was a *subjective grounding*, which Reinhold sought to provide. Kant had provided the *noematic* part of cognition, what Reinhold wanted to supplement was the *noetic* counterpart, and furthermore, that which establishes the connection is the faculty of representing itself, which has the capacity of

¹⁴ Reinhold, *The Foundations of Philosophical Knowledge*, in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 51-103, here p. 67 (di Giovanni, trans.).

¹⁵ *The Foundations of Philosophical Knowledge*, p. 70, though I have altered di Giovanni's translation, who translates "durch" as "through [the subject from both object and subject]," which I think is misleading, because it is the subject as the bearer of the faculty of representing who actually *does* the referring (*beziehen*).

referring (*beziehen*), again in Husserlian language, the *intentional* capacity of consciousness as always being referred-to (conscious-of). Hence, the deepest and most fundamental principle of consciousness is the faculty of representing, which is nothing but the intentional constitution of consciousness in establishing a relation between that which represents and which is represented.

With his theory of representation Reinhold has opened the door to the immanence of consciousness, the sphere of intentionality that has to be presupposed necessarily if we are justified in believing that what Kant is doing is correct. Like Kant's I-think, it is something that we simply need to assume as a first *principle*, not as an object of experience, and as such infer its character. It is, rather, an *actual fact of consciousness*, as such it is *simple, pre-conceptual, completely self-determined*, and as concrete and real it is also a *material* principle, not just formal as Kant's I-think. Hence, what Reinhold means to describe is nothing abstract or mentalistic, but the actual, concrete constitution of consciousness in its basic function, much more primitive than actual "thinking," in which cognition occurs. Hence, critical philosophy is supplanted by a new first philosophy, the *science of the foundation* of philosophy, the *Elementarphilosophie*, which Reinhold also calls "philosophy without surnames/nicknames" ("*Philosophie ohne Beynamen*"). The *Elementarphilosophie* is, hence, the "rigorous science"—Reinhold's coinage!—of universally binding principles for all possible disciplines; principles, which all go back to the first principle, the principle of consciousness, which is the faculty of representing with its basic function of referring, or as we might say, the principle of intentionality.

To summarize, and to use a terminology more familiar to us, Reinhold's point in his critique of the Kantian critique is that what Kant had presupposed was the fact that something is given to us in the first place and the structure of this givenness. Reinhold calls it representing (notice the active participle, *Vorstellen*) and as such it is a first principle. This structure is broken down into a noetic and a noematic part and the most basic underlying structure, which is the representing itself as the "referring" activity, the basic *factum* of consciousness, the *having of something*. If Reinhold calls this fundamental structure "principle," we need to be clear what kind of principle this is: it is not some normative principle to which one must adhere if one is not to exclude oneself from scientific discourse (making that person a "vegetable," according to Aristotle). Instead, it is a *merely descriptive* account of something that underlies, in fact *must be assumed as* underlying every act in which cognition in the Kantian sense is brought about. It is a principle in a curious sense, namely as a foundational structure, if that which Kant presupposes as a *factum* is supposed to be possible in the first place.

In short, what Reinhold had discovered was the sphere of intentionality, subjective immanence that achieves higher-order acts, such as synthetic judgments a priori. It is a “subjective grounding” as correlated to the “objective grounding” that Kant had provided. It is a “grounding” not in the sense of constructing a new line of argument based on an axiomatic first principle (a *Begründung*), but rather a ground-laying (a *Grundlegung*) of higher order acts as founded in the very fact that something is experienced in the first place, a structure which breaks down into the act of experiencing, that which is given in this experiencing and the basic underlying fact that must be assumed for *any* experiencing, that the experiencing is *of something*. And the Philosophy of Elements devoted to it was a philosophy “without surnames,” i.e., not a meta-discipline for, or in the service of, this or that other discipline, but philosophy proper, i.e., a self-encapsulated discipline with its *own* foundation, and of benefit to other philosophical and scientific tasks, such as Kant’s (more restricted) justification of cognition, only through *application*.

II. From Reinhold to Fichte’s *Wissenschaftslehre*

Fichte’s well-known move from the I as matter of fact (*Tatsache*) to an active agent (*Tathandlung*) is a direct consequence of his meditating on and critique of Reinhold’s First Principle.¹⁶ But before I reconstruct Fichte’s move, let me briefly turn back to Husserl. While Husserl never read Reinhold, he did read Fichte rather extensively, as witnessed in the public lectures on “Fichte’s Ideal of Humanity” from 1917/18. However, as he himself mentions there, the texts he read, and which are the basis for his edifying speeches to soldiers and, later, war veterans, are Fichte’s popular texts, such as the *Vocation of Man* and the *Vocation of the Scholar*. At the same time, he points to the “difficult thought acrobatics [*Denkkünsteleien*] of his *Wissenschaftslehre*,” which one “will soon find intolerable.”¹⁷ Two things are remarkable here: Firstly, Husserl is clearly aware of the “exoteric” Fichte of the popular lectures (which were especially popular during World War I) vis-à-vis the “esoteric” Fichte of the *Wissenschaftslehre*. Secondly, it is *not* true that

¹⁶ As is known, Fichte’s move beyond Reinhold is largely motivated by his attempt to address and refute *Aenesidemus*-Schulze’s (a neo-Humean) critique of Reinhold. Hence, *Aenesidemus* would be important for a full account of the move from Reinhold to Fichte. But for the sake of brevity, I must skip over *Aenesidemus*’ critique of Reinhold (and Kant), though I will quote from Fichte’s famous review of *Aenesidemus*, as this is the breakthrough of Fichte’s own thoughts on the I as *Tathandlung*, but only to the extent that it helps clarify Fichte (not, in other words, in its refutation of the Skeptic).

¹⁷ Husserl, “Memories of Franz Brentano,” p. 269.

Husserl, despite the critical remark just quoted, thereby shuns the “scientific” Fichte.¹⁸ Quite to the contrary, though Husserl does not delve deeply into the arguments of the *Wissenschaftslehre*, he immediately goes on to say in the same passage that it is impossible to disregard the scientific Fichte, as demanding as he may be:

For, Fichte is no mere preacher of morality or a philosophical minister. All of his ethical-religious intuitions are for him theoretically anchored. ... One becomes aware that even behind the logical violence [*Gewaltsamkeiten*] that he asks of us, there lies a deeper meaning, a plethora of great intuition, albeit not yet having fully come to fruition, in which lies a true power.¹⁹

Hence, in rereading Fichte for the purpose of understanding Husserl’s trajectory, these two aspects will be important: that he is clear to distinguish between the two Fichtes and, moreover, that he is also aware that there is a deeper unity to the popular and scientific personae of Fichte. Although he does not follow Fichte’s reasoning in the *Wissenschaftslehre*, he respects it as coming from the core of Fichte’s existential commitment to society. It is this *performative* act on the part of Fichte, the philosopher and citizen, which Husserl deeply appreciates.

Back to Fichte and his critique of Reinhold. The critique, which leads to Fichte’s original conception of the subject, is a two-step argument. To understand Fichte’s intentions, however, one needs to keep in mind that Fichte is still within the paradigm of finding a first principle. *Step one* is an immanent critique of Reinhold, accusing him on not cashing in fully on his own discovery. According to Fichte, although Reinhold has rightly pointed to this novel sphere that Kant presupposes, the sphere of representing, in his correlating it with Kant’s objective grounding of knowledge, Reinhold failed to understand that the relation between both types of grounding cannot be one of mere correlation, but their relation must, instead, be *foundational*. The subjective grounding is in fact the condition of the possibility of the objective grounding. In Fichte’s words, Reinhold has made the mistake of conceiving the faculty of representing as merely an *empirical* principle, which is a misunderstanding of what a principle really is. As grounding, it must be a priori. As merely empirically determined, it cannot accomplish what Reinhold wants it to. Already using his own, more familiar terminology in criticizing Reinhold, Fichte writes:

¹⁸ This is oftentimes insinuated, also by James Hart in his otherwise insightful piece on “Husserl and Fichte” (pp. 136 f.).

¹⁹ Husserl, “Memories of Franz Brentano,” p. 270.

Subject and object must be thought before representation, but not in consciousness as an empirical determination of the mind, *which is all that Reinhold discusses* [my italics]. The absolute subject, the *ego*, is not given in an empirical intuition, but is posited through an intellectual one; and the absolute object, the *non-ego*, is what is posited in opposition to it. In empirical consciousness, both occur in no other way than by a representation being referred to them. They are in it only mediately, *qua* representing, and *qua* represented. But the absolute subject, that which represents but is not represented; and the absolute object, a thing-in-itself independent of all representation—of these one will never become conscious as something empirically given.²⁰

Hence, Fichte seems to be saying, the distinction that Reinhold makes in the sphere of representation, must *be made on the part of* a subject that is not empirical but “absolute.” Again, it is a meta-stance on Reinhold’s meta-stance on Kant. This absolute subject as underlying this distinction must be construed in absolute distinction to that which it distinguishes. It cannot be a Kantian I-think, which is certainly far too abstract (or formal, as Reinhold had already noted). But Reinhold’s intuition to ground the theoretical activity of the subject in something more fundamental such as representing failed, not because the intention to ground the former in something more concrete was wrong, but because this very insight would have had to lead him to a new, and truly groundbreaking, concept of *subjectivity itself*. And this is what Fichte wants to achieve with his concept of “absolute I.” This leads us to the *second step* of the argument.

How would one have to construe such an absolute subject that would underlie any subjective and objective grounding? As Reinhold saw, but could not adequately express, such a first principle cannot be another *thing* that would have to be construed as “exist[ing] as thing-in-itself, *independent* of his *representing* it, and indeed as a thing *that represents*,” of which one may be permitted to ask polemically: “is it round or square?”²¹ Reinhold, because he construed the faculty of representing as merely an empirical principle, was therefore not able to see the true nature of the fundamental principle, this mysterious I. Instead, as Fichte’s mocking rhetorical question indicates (as to what “shape” the I has), Reinhold has *substantialized* or *reified* the I. Had he understood that its true nature cannot be empirical, and hence of a substantial essence, he would have been forced into

²⁰ Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 136-157, here p. 142, italics added.

²¹ Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” p. 143.

Fichte's grand insight that the ego is not a *thing* but something radically different—an *activity*. Again commenting on Reinhold, Fichte writes that he

has convinced himself that [Reinhold's] proposition is a theorem based upon another principle, but that it can be rigorously demonstrated *a priori* from that principle, and independently of all experience. The first wrong proposition which led to its being posited as the principle of all philosophy is that one must start from an actual fact. To be sure, we must have a real principle and not a merely formal one; but ... such a principle does not have to express a *Tatsache*; it can also express a *Tathandlung*.²²

Hence, the deepest principle of philosophy must be the I itself, but conceived in a radically novel manner. The I is not a thing but an activity, it exists only as active, as “positing,” in Fichte's words, which posits in this activity its absolute other, thereby establishing a self-relation. This is Fichte's radical attempt to depart from a substance ontology with respect to the subject. Or to put the same matter differently, with the notion of the *Tathandlung*, Fichte wants to overcome the fateful distinction between theoretical and practical reason, more generally theory and practice altogether, by undercutting this distinction at the heart of the agent itself. When Kant had to “annul reason to make room for faith” in moral action—arguably the main purpose of the first Critique—Fichte wants to radicalize Kant as well as Reinhold by (a) undercutting the theory-practice distinction altogether; and (b) by going along with Reinhold in criticizing Kant for not having provided a first principle but by suggesting that this first principle had to be construed radically differently than Reinhold did. If the absolute principle has to be conceived as *a priori*, not empirical, then the only solution was to radically alter the *character* of a first principle. The first principle is a self-positing activity, which in this very essence inaugurates a whole new style of philosophical inquiry alien to Kant and by extension Reinhold. In the words of Jürgen Stolzenberg:

What is of interest to Fichte is not the form of judgment [as in Kant/SL], but the basic constitution of subjectivity, or the concept of an *original activity*, with which the principle of self-consciousness and the relation of a self-conscious subject to the world are described concurrently. Fichte's philosophy unfolds no longer as an epistemology grounded on the theory of judgment and as critique of the inherited metaphysics, but instead as the ground-laying of a theory of subjectivity out of the concept of an activity, through which the subject of

²² Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” p. 141.

thinking and acting constitutes itself. On its basis then ensues the reconstruction of the relation to self and world within the boundaries of pure reason.²³

Hence, the I as *Tathandlung* is this absolutely first principle for which Reinhold had searched in vain. It is the first in the sense that the I as performative act, as positing a non-I, can be or do what it is by being self-conscious. It is an original restatement of Kant's apperception thesis (the "I-think must be able to accompany all my representations"), with the difference that the I is not a thinking agent, but self-creating in the act of existing. It is creative and hence active through and through. Revisiting the question as to the type of *Letztbegründung* that Fichte enacts here, it is again not a grounding in a static principle, but the principle is precisely a dynamic, active, self-positing and self-creating agent. The I becomes real in its *activity*, be it scientifically or otherwise active.

It is from here that we can connect, finally, the esoteric with the exoteric Fichte. Because, once the nature of the first principle changes, so does the system itself and its larger implications. Fichte's move is from armchair epistemology to thorough activity, engagement with the world, in which the I retroactively realizes its meaning and purpose. For Fichte, the entire *Wissenschaftslehre* rests on this foundation of the active ego as a general and primary characterization of subjectivity. This means that the activity of the scientist is but one activity amongst others, or differently, the scientist is only active insofar as his/her activities serve a role for society as a whole. Indeed, it is the scholar's vocation

that the highest aim of my reflections and my teaching will be to contribute toward advancing culture and elevating humanity in you and in all those with whom you come into contact, and that I consider all philosophy and science which do not aim at this goal to be worthless.²⁴

It becomes clear from here that the scholar is just one of active member of society who has to place his activity in the power and benefit of society to elevate culture as a whole. Hence, Fichte's performative I as the principle of scientific activity is but the tip of the iceberg of his socio-political philosophy, in which each individual must place himself into a "society," i.e., a group of people devoted to some form of creating and furthering culture. Ideally—all of this is spoken in the Kantian realm of Ought—all members of society will form a higher subject,

²³ Stolzenberg, "Ich lebe in einer neuen Welt! Zum Verhältnis Fichte – Kant," forthcoming in: Hans Feger et al. (eds.), *Philosophie des deutschen Idealismus* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), p. 17 (typescript, trans. by SL).

²⁴ Fichte, "Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation," in: Ernst Behler, ed., *Philosophy of German Idealism* (New York: Continuum, 2003), pp. 1-38, here p. 10.

in which all differences have been mediated or harmonized. Harmony, however, can only come about when the individual has managed to live in harmony with oneself. The scientist, in Fichte's lights, who mustn't just be devoted to one's own research, has the function for society to help individuals see their vocation to further culture, but only after they have been able to see their own nature, and hence take responsibility for themselves. Ideally, we must help each other to see what we are and to help implement it in ourselves: this is the demand of freedom, to help the other become free by imputing freedom into him/her (since freedom is a *noumenon*), i.e., to treat them as if they *were* free, although I can never *know* this.

We could, therefore, just as well say that our social vocation consists in the process of communal perfection, i.e., perfecting our self by freely making use of the effect which others have on us and perfecting others by acting in turn upon them as upon free beings.²⁵

What follows for "the scholarly class" is "the supreme supervision of the actual progress of the human race in general and the unceasing promotion of this progress."²⁶ The scholar should, accordingly, "be the ethically best man of his time. He ought to represent the highest level of ethical cultivation which is possible up to the present."²⁷ Thereby, the scholar is "a priest of truth."²⁸

Regardless of how one wants to judge these heroic statements, it is clear that they stem from the first principle of philosophy, the I as *Tathandlung*; and *vice versa*, the need to locate activity in the heart of the subject is owed to the societal role of every individual in his group, including, first and foremost, the scholar who, in one way or another, is *existentially* devoted to the project of *Wissenschaft*, the pursuit of truth, as the highest form of culture. Finding an ultimate principle is, hence, fueled by the necessity to advance a society's pursuit of culture, morality, and truth.

III. Some Concluding Remarks on Husserl

It would, of course, be too easy to simply map Husserl's development towards phenomenology as first philosophy onto the development from Reinhold to Fichte in a one to one correspondence. Yet there are, I believe, some striking parallels that show Husserl to be an intrinsic part of this idealistic tradition. By

²⁵ Fichte, "Some Lectures," p. 18.

²⁶ Fichte, "Some Lectures," p. 33.

²⁷ Fichte, "Some Lectures," p. 37.

²⁸ *Ibid.*

emphasizing continuity, not ruptures, my intention here is to connect Husserl to the best elements of this grand tradition. This, I believe, takes nothing away from Husserl, but, to the contrary, gives us a richer image of the allegedly “austere” founder of phenomenology.

Let us begin with the notion of idealism itself. Referring mostly to the project of *transcendental* idealism begun with Kant, there is, however, also a more *existential* sense of idealism that is present in Fichte and Husserl. “Idealistic” in this vein refers to a fundamental, enlightened *optimism* that breathes through the philosophy of German Idealism.²⁹ Fichte’s *Wissenschaftslehre* is imbued not only with the philosophical confidence of having solved age-old problems once and for all—something that is of course, in retrospect naïve—but, for that reason more importantly, with the optimism of an existential commitment of the scholar to his or her society. The will towards a system of science itself stems from the *personal* existential sentiment of Fichte the scholar-citizen. He synthesized precisely what had become separate and undone in Husserl’s time, namely in the form of the will to pursue truth through science as a communal affair, on the one hand, and the personal and radically individualized pursuit of personal fulfillment, on the other. It is precisely this diagnosis that lets Husserl lash out again and again against “fashionable philosophy of existence,” which has given up on the ideal of science as that which leads humanity to salvation; or, put differently, which sees a contradiction between both options and the choice between them as a “lifestyle decision.” As Husserl once says to his pupil Dorion Cairns, “existentialism” is a term that he deems “unnecessary and confusing.”³⁰ In the same context, he speaks of how existential worries had been on his mind front and center since the Great War—but that the remedy to the crisis of reason and civilization could only come through science, which, in turn, must not forget its roots in the lifeworld. Separating both, life and science, existence and essence, is a symptom of “crisis.”

Next, let us take a look at the project of finding an ultimate grounding as it had first arisen in Reinhold. As has become clear, hopefully, in this reconstruction of the *Satz vom Bewusstsein*, it is nothing like an ultimate ground in the sense of an axiomatic principle, as an absolute ground, which Kant had rightfully rejected, because it would overstep the boundaries of reason by placing the subject in the

²⁹ This is a sense of idealism that is also alive in Husserl’s contemporary Neo-Kantians, e.g., Cassirer, for whom the project of the Enlightenment, as “man’s progressive self-liberation,” and idealism are inextricably linked. This is another indication for my thesis that Husserl is part of a larger tradition. While the Neo-Kantians, as their name indicates, of course embraced Kantian idealism, Husserl was at first reluctant to admit this kinship, but mostly, as I argue, because of his realist “miseducation” through the Brentano school.

³⁰ Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink* (The Hague: Nijhoff), p. 60.

place of a God or declare this principle as some form of divine principle. Instead, Reinhold simply wants to highlight a sphere that Kant had presupposed when he spoke of objects being *given* to us through our forms of intuition. The latter are in fact more than the formal “vessels” of space and time, but they are a material sphere of experience in which we can distinguish an experiencing, something experienced, and where we must assume some underlying principle that is the condition of the possibility of both being “joined.” This is prior to and much more primitive than any claims to cognition. It is simply the *próteron pròs hemás*, which opens up after the Copernican turn. “The first” for us is simply the fact that something is given to our experience in the first place. The domain of this *próteron* calls for its *own* discipline, *prior* to any other, an *Elementarphilosophie*.

In the same vein, and here more narrowly directed at the Marburg Neo-Kantians, Husserl asserts that the clarification of cognition and its legitimacy, which is the objective direction of the B-Deduction of the 1787 Critique, and *mutatis mutandis* the task of the “Transcendental Method” developed by Hermann Cohen, is a rightful task. However, in the order of things, from a genetic standpoint, this is not first, but “*last philosophy*.”³¹ The project of grounding knowledge in the experience from the first person perspective is simply the emphasis on the fact that the *próteron* is the first person perspective and what is given in it. This is first philosophy in the epistemological, not ontological order of things. All *legitimate* objective knowledge claims are grounded in a subjective experiencing of them, which of course does not render them subjective, but their *Ausweisung*, their authentication, can only take place in experience, which is the experience of an individual subject. *This* is the true condition of possibility of cognition from the genetic point of view. In this sense, Husserl encounters a similar problem as Kant: how despite our subjective standpoint we are justified in having a priori cognition, which is objective. That type of cognition that Husserl is looking for is, to be sure, eidetics of consciousness, the starting point for which is one’s individual first person perspective that firstly has to be *recognized* as a sphere of genuine research. This is *Reinhold’s* legacy in Husserlian phenomenology. But analogously to Fichte’s critique of Reinhold, Husserl, too, is pushed beyond this conception of an elementary science into the bathos of the social world; or, he, too, is swayed by Fichte’s worries that such a first science could be construed as living in completely autonomous “splendid isolation,” which is unacceptable and irresponsible with respect to the demands of society.

Hence, the *Fichtean* influence, in conjunction with the stress on the existential commitment of the scholar, can be seen in Husserl’s emphasis on the practical

³¹ *Erste Philosophie, Kritische Ideengeschichte*, p. 385.

aspect of the subject. This emphasis becomes palpable in Husserl's ethical texts of the 1920s, most notably the text surrounding the topic of "*Renewal*." The most acute influence for this move was certainly the Great War and the perceived crisis of reason and civilization in its aftermath. But, as influential as this external catastrophic event may have been on Husserl, this tendency was already present all the way back in his pre-transcendental phase. In his project of an encompassing Critique of Reason, i.e., subjectivity's achievements according to eidetic laws, it had been his project all along to investigate theoretical, willing, valuing and, of course, also *practical* intentionality in his grand systematic scope. In a manuscript from the 1930s, responding to a contemporary critic, Husserl registers the almost exasperated complaint: "Is not *practical* intentionality also a form of constitution, was it ever the intention of my phenomenology to clarify only the constitution of the nature of the natural scientist?"³² But as of the 1920s, the focus of Husserl's investigations changes insofar as practical intentionality is not just one feature of subjectivity among others, but it becomes the defining and must fundamental characteristic of subjectivity. Subjectivity is at bottom active and practical, all higher achievements are forms of praxis and stem genetically from it, even those that seem to involve an "non-participating observer."

There is perhaps no term that has been more detrimental for the reception of Husserl's thought than this characterization of the philosopher, emphasized by none other than his closest pupil Fichte. For nothing could be further from Husserl's intentions of the role of the philosopher or scientist in society. The scientist is in the highest and most dignified degree a "functionary of mankind" in the Fichtean sense of the scholar hearing his/her vocation. Every scientist, including (especially) the philosopher, has a vocation to help further society in its pursuit of "bliss" towards the all-idea of a society in which all differences have come to rest—as a regulative ideas, to be sure.³³ In this sense, the scientist is a moral citizen in the highest degree, to the extent that science is the highest function of human culture. This does not mean that every person should become a scientist or a philosopher, of course; instead, science is but the highest form of culture as such, and science in the most authentic sense of the term stems from

³² *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, Husserliana XXXIV (Dordrecht: Kluwer, 2002), p. 260. This entire text, which is framed as a critique of Heidegger, is an extremely important and interesting text evidencing an almost emotional statement of Husserl's view of "theory." It also shows how Husserl understood Heidegger (perhaps unfairly), as simply repeating a critique of his phenomenology that he thought he had long addressed (phenomenology as armchair philosophy).

³³ To emphasize this idea as being a regulative ideal is merely an aside against who criticize Kant and Fichte, and by extension Husserl, for the supposed naiveté of their philosophical vision.

and exists for the lifeworld, not something that may distance and separate itself from it. Hence, the same ethical sentiment that drives Fichte as a citizen and a scholar is present in Husserl's notion of the moral responsibility of the philosopher in the service of humankind. It stems from the Fichtean Ur-intuition that at bottom theory and practice, science and life are false alternatives but point to a deeper unity. The idealistic tendency ultimately driving Fichte and Husserl is to see the practical aspect of theory, that theory in an Ivory Tower is irresponsible; instead, both emphasize the theoretical aspect of practice, to lead to the highest conceivable society possible—all as an idea lying in infinity. The philosopher is merely the citizen *par excellence*, who is able to ultimately justify one's own actions and take responsibility for them. This is the ultimate grounding that any human can achieve, be he or she a scientist, a politician or a baker. The scientist is thereby not "better" than the others, he or she just grounds what is most precious in our culture: the institutionalized and communal pursuit of truth.

To conclude with a critic who has been mentioned at the outset, Richard Rorty, it should have become clear that the latter's choice of placing Husserl in the tradition of philosophers committed to the ideal of wiping clear the "mirror of nature"—and one knows his critique of this project—could not have been worse. In fact, Husserl is, together with Kant and Fichte, the philosopher who *least* fits this description. For all idealists, there is no epistemology detached from the "rich bathos" of practical existence. To place Husserl in this tradition (if it ever existed in this pure form, as Rorty suggests it did) is the result of being misguided by a skewed sense of first philosophy, the meaning of which has just been spelled out. What Husserl wants to accomplish, at bottom, is to create an awareness of the subjective character of and the first person access to the lifeworld as the origin of every activity, also that of the scientist, and that precisely for this reason science must never be conceived as a theoretical exercise, taking place in laboratory removed from society. All higher cultural activities must be understood as grounded in our subjective-relative life, and moral responsibility can only be claimed by those who are active, in *their own way*, in achieving this goal of creating a just and harmonious society with citizens committed to the truth. Hence, while the origin, not to be forgotten, of any experience and activity is one's subjective-relative standpoint, the *terminus ad quem* is human culture and society, where these respective subjective standpoints have to become reconciled with communal goals of humanity as a whole. But this insight comes not from the philosopher in the armchair, but from the engaged and active citizen. In this sense, it is not too far-fetched or too much of an over-simplification to say that

Husserl's lofty and highly sophisticated phenomenology comes down to the popular saying: *Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.*^{34,35}

Marquette University

Bibliography

- Dorion Cairns, *Conversations With Husserl and Fink* (The Hague: Nijhoff, 1976).
- Carleton B. Christensen, *Self and World. From Analytic Philosophy to Phenomenology* (Berlin: de Gruyter, 2008).
- Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987).
- Marvin Farber, "First Philosophy and the Problem of the World," in *Philosophy and Phenomenological Research* XXIII/3 (1963), pp. 315-334.
- Johann Gottlieb Fichte, "Review of *Aenesidemus*," in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 136-157.
- Denis Fiset, "Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phenomenology," in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)* 3.2 (1999), pp. 185-207.
- James G. Hart, "Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity'," in *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 135-163.
- Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXV (Dordrecht: Kluwer, 1987).

³⁴ This popular quotation, which has become a *bonmot*, stems from the poet and novelist Erich Kästner (taken from his novel *Fabian*). In an excerpt from Fichte's *Vocation of Mankind*, Husserl also jots down (in 1915) Fichte's statement: "Nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen Tun ist deine Bestimmung" ("Not mere knowledge, but action according to your knowledge is your vocation."), quoted in Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1981), p. 194.

³⁵ Thanks go to the following colleagues who have given me helpful feedback on earlier versions of this paper: Ullrich Melle, Rochus Sowa, Dieter Lohmar, Henning Peucker, Thane M. Naberhaus, Volker Peckhaus, Daniel Dwyer, Steven G. Crowell, as well as the members of my graduate seminar on Early German Idealism in the spring of 2009 at Marquette University, who, thankfully, continued to pose penetrating questions, which, hopefully, helped me clarify my thoughts. All translations from the German, unless otherwise noted, are mine. Any remaining shortcomings are entirely my fault.

- , *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, ed. by Elisabeth Schuhmann, Husserliana Materialienbände VII (Dordrecht: Kluwer, 2005).
- , *Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23*, ed. by Berndt Goossens, Husserliana XXXV (Dordrecht: Kluwer, 2002).
- , *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VII (Den Haag: Nijhoff, 1956).
- , *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VIII (Den Haag: Nijhoff, 1959).
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, Husserliana XXXIV (Dordrecht: Kluwer, 2002).
- Sebastian Luft, "Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der Wissenschaft von der Lebenswelt," *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), pp. 137-152.
- Jitendra Nath Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development* (New Haven/London: Yale, 2008).
- Wolfgang Kersting Westerkamp, Dirk, eds., *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Paderborn: Mentis, 2008).
- Karl Leonhard Reinhold, "The Foundations of Philosophical Knowledge," in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 51-103.
- Thomas Rockmore, "Fichte, Husserl, and Philosophical Science," in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), pp. 15-27.
- Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1981).
- Hans Seebohm, "Fichte's and Husserl's Critique of Kant's Transcendental Idealism," in: *Husserl Studies* 2 (1985), pp. 73-74
- Jürgen Stolzenberg, "'Ich lebe in einer neuen Welt!' Zum Verhältnis Kant – Fichte," in: Hans Feger et al. (eds.), *Philosophie des deutschen Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010 (in press).
- Hartmut Tietjen, *Husserl und Fichte. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus* (Frankfurt: Klostermann, 1980).

EL TRANSFORMISMO DE LAMARCK Y SUS ADVERSARIOS

ROBERTO TORRETTI

A la memoria de Álvaro López Fernández.

Con el término *transformismo* designo genéricamente las doctrinas que niegan la estabilidad de las especies biológicas. Se entiende normalmente que el transformismo implica que los organismos pertenecientes a una especie determinada pueden descender y de hecho descienden de organismos que pertenecieron a otra (conforme al concepto de especie aceptado por quien adopta esa posición o por quien la describe con este término). Evidentemente, el transformismo así entendido es un supuesto o ingrediente de la tesis que, desde el último tercio del siglo XIX, se llama ‘evolucionismo’,¹ según la cual todos los animales y plantas comparten una misma genealogía y son por tanto parientes “consanguíneos”.² Buffon insinúa que el transformismo lleva derechamente al evolucionismo y por eso lo rechaza, invocando la Biblia.³ Pero esta doctrina ciertamente no es una consecuencia lógica de aquella y los autores del siglo XVIII que coquetearon con el transformismo —como Linné— o lo abrazaron sin reservas —como de Maillet, Maupertuis y Diderot⁴— no parecen haber entendido que dicha posición conlleve que todos los organismos habidos y por haber descienden de unos pocos o de uno solo.

Durante la década revolucionaria que va de la Toma de la Bastilla en 1789 al golpe de estado de Bonaparte en 1799, se hacen más frecuentes en Francia los pronunciamientos transformistas, alentados quizás por la impopularidad del catolicismo en la nueva élite. Corsi (2005, p. 74) nombra a Philippe Bertrand, Jean-Claude Delamétherie y Jean-André De Luc. Burkhardt (1977, pp. 136, 202-206) cita al geólogo Barthélemy Faujas de Saint-Fond y al zólogo Bernard Germain de Lacépède, que asumió la continuación de la *Historia natural* de Buffon

después de la muerte de este. En el “Discurso sobre la duración de las especies” antepuesto al tomo 2 de su *Historia natural de los peces*, Lacépède es enfático:

La especie puede sufrir un número tan grande de modificaciones en sus formas y en sus cualidades que, sin perder nada de su aptitud para el movimiento vital, se halla, por su conformación última y sus últimas propiedades, más alejada de su primer estado que de una especie extraña. Entonces ella se ha metamorfoseado en una especie nueva.⁵

Lacépède no vaciló en adoptar la conclusión nominalista que el evolucionismo ha inspirado a más de un filósofo:

La determinación del número de grados constitutivos de la diversidad de la especie solo podrá ser constante y regular en cuanto sea el efecto de una suerte de convención entre quienes cultivan la ciencia. Y ¿por qué no proclamar una verdad importante? La especie es como el género, el orden y la clase; en el fondo no es más que una abstracción de la mente, una idea colectiva, necesaria para concebir, para comparar, para conocer, para instruir. La Naturaleza solo ha creado seres que se parecen y seres que difieren⁶

Por su interés anecdótico, recordaré que también en Inglaterra, en esos mismos años, Erasmus Darwin, médico de éxito, poetaastro y naturalista *amateur*, abuelo de Charles Robert, trazó en su *Zoonomía* (1794) un cuadro transformista de la vida, posiblemente monodéndrico u oligodéndrico,⁷ que luego despliega —en pentámetros yámbicos pareados— en *El templo de la naturaleza* (1803), un poema cosmogónico “con notas filosóficas”.⁸

Pero el primer naturalista profesional que expuso amplia, reiterada y sistemáticamente el transformismo, integrándolo en una visión especulativa global del acontecer, fue Jean-Baptiste Lamarck, botánico sagaz protegido y auspiciado por Buffon desde la década de 1760 y colega de Lacépède y Faujas de Saint-Fond en el Museo Nacional de Historia Natural. En 1793, por una carambola administrativa, debió asumir la nueva cátedra de zoología de los invertebrados.⁹ Hasta ese momento había sido un fijista convencido. Ese mismo año, en un tratado de físico-química —en que sostiene, contra Lavoisier, que la materia originalmente solo existe en las cuatro modalidades elementales reconocidas por Empédocles (tierra, agua, aire y fuego) y que todos los compuestos químicos han sido producidos por un organismo vivo o resultan de su descomposición— Lamarck afirma, en una sola tirada, que la vida no puede surgir simplemente de la interacción de la materia y que el origen de las especies no admite una explicación natural:

De entrada he osado adelantar [...] que todo lo que puede entenderse por la palabra ‘naturaleza’ no podía dar la vida, esto es, que todas las facultades de la materia, combinadas con todas las circunstancias posibles y aun con la actividad di-

fundida en todo el universo, no podían producir un ser dotado de movimiento orgánico, capaz de reproducir su semejante y sometido a la muerte. *Todos los individuos de esta índole que existen, provienen de individuos que conjuntamente constituyen la especie entera.* Creo que es tan imposible para el hombre conocer la causa física del primer individuo de cada especie, como asignar también físicamente la causa de la existencia de la materia o del universo entero.¹⁰

En lo que resta del siglo, Lamarck no dio a conocer por escrito un cambio de posición sobre estos temas; pero el discurso preliminar de su curso de zoología invertebrada del año 1800 expone una visión abiertamente naturalista del comienzo de la vida que al parecer conlleva el transformismo. Dos años más tarde presenta completamente armada, en sus *Investigaciones sobre la organización de los cuerpos vivos* (1802a), la doctrina sobre la formación y transformación de las especies a la que debe su fama. Este cambio drástico en el pensamiento de un científico nacido casi sesenta años antes suele causar sorpresa. Sin pretender dictaminar sobre motivaciones,¹¹ me atrevería a sugerir que Lamarck, como casi todas las personas ilustradas de su generación, prefería entender que Dios, creador del universo, desde un principio lo sometió a todas las leyes e invistió de todas las fuerzas que se requerían para efectuar todo cuanto había querido al crearlo. Bajo esta perspectiva, la dualidad de materia muerta y materia viva, sostenida por Buffon, solo era viable si esta última era por lo menos tan antigua como aquella. Pero hacia fines del siglo XVIII, el estudio intensificado de los fósiles, en que toma parte el propio Lamarck, estaba mostrando que la presencia de organismos vivos, aunque había contribuido decisivamente a la formación de la corteza terrestre¹² y era por tanto muchísimo más antigua que lo que sugería la Biblia, había sobrevenido en una Tierra sin vida. De ser así, solo podía evitarse una impertinente intervención divina en la marcha del mundo si la materia viva provenía de otros astros o si había surgido en este planeta por un proceso natural. Cediendo a otros la fabulación extraterrestre, Lamarck acepta resueltamente la generación espontánea masiva de seres vivos, no solo en una edad remota sino ahora mismo, aunque —desechando la vetusta creencia tradicional en la generación espontánea de lombrices e insectos— la confina a los organismos más simples, que no pasan de ser “puntos gelatinosos”. Sin especificar detalles, esboza un proceso en que uno o más de los fluidos —calórico, eléctrico, magnético, etc.— reconocidos por la física de la época suscitan en tales puntos el “movimiento orgánico” que los “animaliza” (1802a, pp. 13, 35, 90, 110).¹³ “La vida —escribe Lamarck— es un orden y un estado de cosas en las partes de todo cuerpo que la posee, que permiten o hacen posible en él la ejecución del movimiento orgánico y que, en cuanto subsisten, se oponen eficazmente a la muerte”.¹⁴ “Por la influencia de su duración y de la multitud de circunstancias que modifican sus efectos, este movimiento orgánico desarrolla,

compone y complica gradualmente los órganos de los cuerpos vivos que gozan de él".¹⁵

Quince años después, en 1817, Lamarck enuncia en un artículo de diccionario su argumento más convincente contra la estabilidad de las especies. Recuerda que la naturaleza solo puede actuar físicamente, y lo hace todo con tiempo, nunca en forma instantánea; que cada una de sus operaciones está gobernada por una ley condicionada por las circunstancias, y que si estas cambian tiene que cambiar la dirección de dichas operaciones. Por tanto, *la naturaleza no podría haber producido especies inmutables*.¹⁶ El argumento exhibe toda su fuerza a la luz de un nuevo conocimiento que se había ido asentando a lo largo del siglo XVIII: nuestro planeta no fue creado como lo vemos ahora, sino que reiteradamente ha sufrido cambios drásticos en la orografía, la hidrografía, los climas. Combinado con el descubrimiento de restos fósiles de especies animales que brillan por su ausencia en las faunas observadas hoy, el saber incipiente sobre la historia de la Tierra permitía al fijismo una sola salida: *las especies inmutables se extinguen cuando el ambiente en que viven se transforma, y son reemplazadas por otras que Dios crea directamente, ajustándolas a las nuevas circunstancias*. Aunque nos cueste creerlo, esta doctrina biológica prevaleció en Francia e Inglaterra entre los profesionales más influyentes durante la resaca contrarrevolucionaria que dura hasta mediados del siglo XIX.¹⁷ Lamarck, más atento a los dictados de su inteligencia que al favor de los poderosos, defiende contra ella el transformismo y muere en la miseria. Llama sin embargo la atención que, habiéndose mantenido fijista en plena revolución, se haya convertido al transformismo cuando esta posición perdía popularidad bajo Bonaparte.¹⁸ Burkhardt (1972; 1977, pp. 128-136) ha puesto el dedo en un punto que habría sido decisivo para ese vuelco. El estudio de fósiles por el mismo Lamarck y por sus colegas del Museo, ha debido convencerlo de que en el pasado hubo especies a las que no es posible asignar ningún individuo actualmente vivo, y que, por tanto, esas especies se *extinguieron*, a menos que se hayan *transformado*, asegurando con ello la supervivencia de sus descendientes.

En una memoria sobre los cuadrúpedos fósiles publicada el mismo año que el libro donde Lamarck primero dio a conocer su conversión al transformismo, su colega Cuvier hacía presente que la distribución actual de océanos y continentes fue el resultado de una catástrofe geológica e invitaba a investigar "si las especies que existían antes fueron completamente destruidas, si han sido solamente modificadas en su forma, o si simplemente han sido transportadas de un clima a otro" (1801, p. 64). Cuvier favorece la primera alternativa. Pero Lamarck, como muchos de sus contemporáneos, sentía una repugnancia visceral hacia la idea de que las especies pueden extinguirse.¹⁹ Ella contrariaba su concepción del equilibrio de la naturaleza y también presumiblemente su sincera creencia en Dios. Reconoce que,

a lo sumo, algunas especies de animales grandes han sido aniquiladas “por la multiplicación del hombre en los lugares que ellas habitaban”.²⁰ Tampoco se allana a aceptar el catastrofismo geológico favorecido por Cuvier.²¹ A propósito de las conchas fósiles, a las que conoce bien, anota que muchas tienen una forma muy próxima a la de otras conchas familiares del mismo género, aunque “no pueden rigurosamente ser consideradas como las mismas especies que se conocen vivas” (1801, p. 408). Sin embargo, aunque nunca se encuentre un ejemplar fresco de ellas, “esto no prueba de ningún modo que las especies de estas conchas se hayan extinguido, sino solo que dichas especies han cambiado con el transcurso del tiempo y actualmente tienen formas diferentes de las que tenían los individuos cuyos despojos fósiles recuperamos”.²² Cualquiera persona observadora sabe cómo “todo cambia de situación, de forma, de naturaleza, de aspecto en la superficie de la Tierra”.

La diversidad de las circunstancias trae, para los seres vivos, una diversidad de hábitos, un modo diferente de existir y, por consiguiente, modificaciones o desarrollos en sus órganos y en las formas de sus partes [...] insensiblemente, cualquier ser vivo debe variar en su organización y en sus formas. [...] Todas las modificaciones que experimente [...] a consecuencia de las circunstancias que hayan influido sobre él se propagarán por la generación y, al cabo de una larga sucesión de siglos, no solo habrán podido formarse nuevas especies, nuevos géneros y aun nuevos órdenes, sino que cada especie habrá variado necesariamente en su organización y en sus formas.²³

En la primera presentación sistemática de su doctrina transformista (1802a), Lamarck describe la distribución del reino animal en “series de masas” o “clases” que forma, según él, “una verdadera cadena”, a lo largo de la cual se manifiesta “una *degradación* matizada en la organización de los animales que la componen, así como una disminución proporcional en el número de sus facultades” (p. 12). A medida que la serie avanza, sucesivamente desaparecen órganos que están presentes en todos los miembros de la clase más alta —el diafragma, los pulmones, la columna vertebral, el corazón, los genitales bisexuados, los ojos, los oídos, la lengua—, con la consiguiente reducción y simplificación de las facultades disponibles. A la par va aumentando lo que Lamarck llama “la potencia o extensión” de las facultades que restan. El ejemplo más claro de este aumento es la facultad de regeneración que existe en todos los animales, pero es mucho más versátil y eficaz en los inferiores: un perro herido cicatriza, pero si le cortan la cola no le vuelve a crecer, como puede ocurrir en las clases más bajas. Tal como en la *Historia natural* de Buffon y Lacépède, los vertebrados están repartidos en cuatro clases: mamíferos, aves, reptiles y peces. Los invertebrados se distribuyen en ocho clases: moluscos, anélidos, crustáceos, arácnidos, insectos, gusanos, radiarios y pólipos.²⁴ Esta

jerarquía animal —paralela de otra que Lamarck (1801, p. 16) discernía entre las plantas— hace eco, sin duda, a la idea tradicional de la gran cadena del ser o *scala naturae* (Lovejoy 1936), especialmente en cuanto se dice que ella es “matizada” (*nuancée*). Pero se distingue de esa idea, en cuanto Lamarck no reconoce un orden lineal dentro de cada clase. “La serie que constituye la escala animal reside en la distribución de las masas, y no en la de los individuos y de las especies”.²⁵ “Cada masa distinta tiene su sistema particular de órganos esenciales, y son estos sistemas particulares los que se van degradando, desde aquel que presenta la máxima complicación hasta el más simple. Pero cada órgano considerado aisladamente no sigue una marcha tan regular en sus degradaciones; tanto menos, cuanto menor sea su importancia”.²⁶ Eventualmente, Lamarck desistirá del ordenamiento lineal de las clases de animales, disponiéndolos en dos series que se ramifican.²⁷ Para entonces la jerarquía inicialmente propuesta había desempeñado ya la función de sugerir al lector “la marcha que ha seguido la naturaleza en la formación de todos sus productos vivos” (*la marche qu’a suivie la nature dans la formation de toutes ses productions vivantes*—1802a, p. 49). Pues, si el orden propuesto se recorre en la dirección contraria,

esto es, partiendo del más simple para elevarse gradualmente hasta los objetos más compuestos, ¿quién habrá que no vea en los hechos que acabo de citar los resultados muy marcados de la tendencia del *movimiento orgánico* a desarrollar y complicar la organización y a la vez a reducir a funciones particulares de ciertas partes que originalmente, en los cuerpos vivos más simples, fueron facultades generales y comunes a todos los puntos del cuerpo del individuo?²⁸

El desarrollo consumado a lo largo de un período de tiempo inmenso por el movimiento orgánico —que el proceso de generación espontánea arriba aludido infunde en la materia— es el fruto del ejercicio de hábitos contraídos para enfrentar las condiciones de vida. Tal es el principio medular de la filosofía biológica de Lamarck, que lo distingue y separa de sus dos grandes colegas, Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire (a su vez opuestos entre sí):

*No son los órganos, es decir, la índole y la forma de las partes del animal, lo que da lugar a sus hábitos y facultades particulares; sino que, por el contrario, son sus hábitos, su modo de vivir y las circunstancias en que se han hallado los individuos de los que proviene, los que, con el tiempo, han constituido la forma de su cuerpo, el número y el estado de sus órganos, por último las facultades de que goza.*²⁹

Para que una práctica habitual forme y transforme paulatinamente los animales de una especie, es menester que los resultados ya alcanzados por esa vía se transmitan de padres a hijos. Esta es la ley de “la herencia de los caracteres adquiridos” que se asocia comúnmente al nombre de Lamarck, aunque este jamás utilizó la frase

que aquí pongo entre comillas. Tampoco inventó la idea que esta expresa, sino que la tomó de la opinión común a todos los pueblos.³⁰ Por lo demás, la compartieron casi todos los naturalistas del siglo XIX, inclusive Darwin, hasta que August Weismann introdujo su teoría del plasma germinal después de 1880. En este respecto, la diferencia entre los fijistas y Lamarck reside en que para aquellos las variaciones que el ejercicio de hábitos puede inducir en la morfología y fisiología típicas de una especie permanecen confinadas dentro de ciertos límites.³¹

En suma, el cambio incesante de las circunstancias promueve nuevos hábitos que se traducen en un mayor o menor uso de órganos que, andando el tiempo, adquieren otro tamaño y otras formas. La acción combinada de los hábitos y de la transmisión hereditaria de sus efectos es ilustrada mediante ejemplos, tanto en las *Investigaciones* como en la *Filosofía zoológica*. Notorio es el ejemplo de la jirafa, cuyo cuello crece con la sucesión de las generaciones, debido al hábito sostenido de estirarlo para alcanzar hojas que penden de ramas cada vez más altas (1809, pp. 256-257; cf. 1802a, p. 208).³² Dos leyes epitomizan en la *Filosofía zoológica* el doble rol del hábito y de la herencia en el proceso transformista (1809, p. 235). La *Historia natural de los animales sin vértebras* las sitúa, en una versión más tersa, en el penúltimo y el último lugar de una lista de cuatro. En resuelta oposición al vitalismo —caro a tantos filósofos hasta mediados del siglo XX e implícito en el texto temprano de Lamarck citado en la nota 10—, afirma aquí que las dificultades que suelen invocarse contra una explicación puramente física de la vida se disipan si “a los medios generales de la naturaleza se agregan las cuatro leyes siguientes, que se refieren a la organización y rigen todos los actos operados en ella por las fuerzas de la vida”:

Primera ley: La vida, por sus propias fuerzas, tiende continuamente a acrecentar el volumen de todo cuerpo que la posee y a extender las dimensiones de sus partes, hasta un término aportado por ella misma.

Segunda ley: La producción de un órgano nuevo en un cuerpo animal resulta de una nueva necesidad sobrevenida que sigue haciéndose sentir y de un nuevo movimiento que esta necesidad hace surgir y sostiene.

Tercera ley: El desarrollo de los órganos y de su fuerza de acción constantemente guardan razón con el empleo de esos órganos.

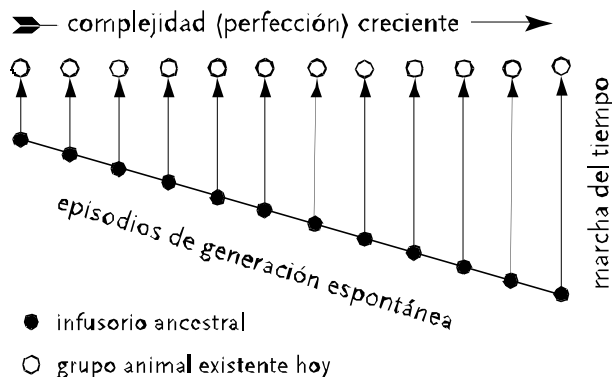
Cuarta ley: Todo lo que ha sido adquirido, trazado o cambiado en la organización de los individuos, durante el curso de su vida, es preservado por la generación y transmitido a los individuos nuevos que provienen de aquellos que experimentaron estos cambios.³³

La segunda ley alude a la invariable disposición de la vida a mantenerse adaptada al ambiente, variando solo para reajustarse cuando este cambia. Aunque esta disposición se presenta a primera vista como una fuerza conservadora, tiene que operar como un agente revolucionario, en vista del constante devenir de la atmósfera y la superficie terrestres. Pero ¿bastaría para generar la complicación gradual que Lamarck señalaba en la jerarquía de las clases animales ordenada según “la marcha de la naturaleza”? ¿O hay que suponer además una propensión intrínseca de la vida a perfeccionarse, inherente al “movimiento orgánico” en que ella consiste, visible en esa tendencia de “sus propias fuerzas” a que se refiere la primera ley?³⁴ Es verosímil que Lamarck, coétaneo de Condorcet y, como él, aristócrata francés amigo de la Revolución, creyese al menos implícitamente en el progreso universal. Aunque declara que “es un verdadero error atribuir a la *naturaleza* un fin, una intención cualquiera en sus operaciones”,³⁵ atribuye este error a que la naturaleza está dirigida por leyes constantes, originalmente combinadas para el fin que se propuso “su *Autor Supremo*”. Sujeta por doquier a tales leyes invariables, la naturaleza actúa siempre igual cada vez que se repiten las circunstancias, no obstante la infinita diversidad y riqueza de sus medios. Ella es “un orden de cosas particular, incapaz de querer, que solo actúa por necesidad y no puede ejecutar sino lo que ejecuta”.³⁶

Si todos los organismos complejos descendemos de organismos elementales y la generación espontánea de estos es un hecho tan corriente como supone Lamarck, es claro que cada animal vivo en la actualidad desciende de muchísimos infusorios no emparentados entre sí. Si en esta doctrina transformista hay un “árbol de la vida”, este tiene innumerables raíces.³⁷ Pero más apropiado es hablar de varios árboles, que crecen paralelamente sin entrecruzarse. De entrada, Lamarck entiende que las plantas y los animales forman reinos diferentes, con sus respectivas jerarquías de clases ordenadas de lo más simple a lo más complejo, sin que sea posible asignar una posición, digamos, a los helechos en el orden lineal que va de los pólipos a los mamíferos. “La naturaleza —escribe— forma necesariamente *generaciones espontáneas* o directas, en el extremo de cada reino de los cuerpos vivos donde se encuentran los cuerpos organizados más simples”.³⁸ Más tarde propone un origen completamente distinto para los parásitos intestinales y las especies en que eventualmente se transforman: no la materia inorgánica de que surgen los infusorios, sino los residuos que va produciendo la vida de sus respectivos huéspedes (Lamarck 1815, p. 455; véase la nota 25). Habría pues al menos tres árboles de la vida, cada uno de ellos iniciado por innumerables episodios independientes de generación espontánea. Pero ¿sería solo una pequeña arboleda? ¿o un denso cañaveral, como, siguiendo a Joseph Schiller (1971), propone Peter Bowler (2003, pp. 88-90)? Según Bowler —que, en mi opinión, es uno de

los historiadores más juiciosos y eruditos de la biología evolucionista—, Lamarck habría sostenido que cada escalón de la jerarquía de los organismos que observamos hoy proviene de un episodio diferente de generación espontánea. Este episodio es tanto más antiguo, cuanto más perfecto sea el organismo actual cuyo linaje se remonta a él. Entre la formación del sencillo infusorio que lo funda y sus complejos representantes actuales, cada linaje se transforma paralelamente a los otros, pero sin mezclarse con ellos. Bowler representa esta tesis mediante un esquema homólogo a la Fig. 1.

Fig. 1



No he podido hallar ningún texto de Lamarck que defienda explícitamente este esquema. Lo contradicen, en cambio, los cuadros que reproduzco en la nota 27; estos atribuyen orígenes separados a distintos grupos de organismos, pero exhiben las líneas de descendencia con múltiples ramificaciones.³⁹

Con todo, aunque —aplicado a Lamarck— no pase de ser una fantasía historiográfica, el esquema de líneas paralelas de descendencia presentado en la Fig. 1 facilita la consideración de un asunto que tenemos pendiente. A primera vista, uno pensaría que cada línea representa la genealogía de una *especie* existente hoy. Sin embargo, es muy inverosímil que dos especies vecinas en la jerarquía, descendientes por tanto de infusorios que surgieron en episodios de generación espontánea muy próximos en el tiempo, no se hayan cruzado nunca en toda la historia. Esto solo sería posible si sus respectivos desarrollos estuviesen tan exactamente coordinados que nunca hayan coexistido en el mismo tiempo y lugar animales de ambos linajes en estado de unirse para procrear. Sabemos que, hoy en día, un chimpancé no puede tener hijos con una mujer; pero la teoría de las transforma-

ciones paralelas requeriría además que en ninguna etapa del desarrollo que lleva de un infusorio al chimpancé haya existido un miembro de ese linaje capaz de reproducirse con un antepasado del hombre. Una alternativa más razonable sería, entonces, que los círculos blancos de la Fig. 1 representen una categoría taxonómica intermedia: género, familia u orden.⁴⁰ Pero ello otorgaría a la categoría taxonómica elegida una realidad natural que Lamarck jamás le reconoció a ninguna de las tres. La cuestión a resolver es ¿cuánta realidad confería Lamarck a las especies?

Vimos a Lacépède sostener que, para un transformista, la distribución de los animales y las plantas en especies se justifica solo en la práctica de la ciencia, “para concebir, para comparar, para conocer, para instruir” (1800, p. xxxiii; citado en la nota 6), pero no refleja la existencia de grupos de organismos unidos entre sí y separados del resto por una relación real. Si el esquema de la Fig. 1, con los círculos blancos interpretados como especies, representase el pensamiento de Lamarck, su transformismo sería enteramente compatible con el concepto de especie de Buffon.⁴¹ Aquí como allí, una especie sería un grupo de organismos cerrado respecto a la relación de filiación (que es, por cierto, una relación real y nada convencional). Más formalmente, si las variables u, v, \dots designan organismos, y escribimos Duv si y solo si v desciende de u , y $u \sim v$ si y solo si u pertenece a la misma especie que v , podemos definir:

$$u \sim v \leftrightarrow_{Def} Duv \vee \exists x(Dxu \wedge D xv) \quad (1)$$

La diferencia entre el fijismo de Buffon y el transformismo de Lamarck consistiría entonces solamente en esto: una especie buffoniana conserva la misma morfología, fisiología y modo de vida desde su creación hasta su extinción, e incluso eternamente si el mundo es eterno y las especies no se extinguen; pero cada especie lamarckiana ha variado lenta y persistentemente desde su origen por animalización directa de un punto material gelatinoso, hasta su presente condición de mayor —tal vez muchísimo mayor— complejidad. Así entendido, el transformismo no entraña la transformación de unas especies en otras, sino la transformación interna de cada especie hasta —reiteradamente— volverse irreconocible. Justamente porque hace viable la realidad de las especies sin incurrir en ninguna forma de platonismo, me interesó comentar el esquema de la Fig. 1, aunque no creo que confiera mayor verosimilitud biológica a la doctrina de Lamarck y, como señalé, no me parece que la exprese bien. Por el contrario, a la luz de sus textos habría que decir que para Lamarck su doctrina implicaba que lo que los taxónomos como él llaman *especies* no preservan su identidad a través del tiempo, sino que se mudan en lo que —conforme a los criterios aplicados por sus colegas y por él mismo durante toda una vida de ejercicio activo y eficaz de la taxonomía— es

fuerza reconocer como especies nuevas. El siguiente pasaje de la *Filosofía zoológica* es menos enfático, tal vez, que el que cité de Lacépède (nota 6), pero no menos firme en su aserto de que la realidad como tal solo compete a los individuos y que las especies propiamente no existen fuera del discurso humano:

Como ya he dicho, la naturaleza no nos ofrece de un modo absoluto entre los cuerpos vivos sino individuos que se suceden unos a otros por la generación y que provienen los unos de los otros; sin embargo, entre ellos, las *especies* no tienen más que una constancia relativa y son solo temporalmente invariables.

No obstante, para facilitar el estudio y el conocimiento de tantos cuerpos diferentes, es útil darle el nombre de *especie* a toda colección de individuos semejantes que la generación perpetúa en el mismo estado mientras las circunstancias de su situación no cambien lo suficiente para hacer variar sus hábitos, su carácter y su forma.⁴²

Con todo, quienes hemos leído a Darwin antes que a Lamarck tendemos a percibir en este cierto fijismo subrepticio que también se trasluce en el texto anterior. A pesar de su insistencia en que toda especie varía con el tiempo, no concede importancia, al parecer, a la notable variabilidad observable en cada momento entre los miembros actuales de cualquiera de ellas. La generación —leemos— los perpetúa a todos *en el mismo estado* mientras la variación de las circunstancias no alcanza una magnitud que los fuerce a avanzar juntos —¿como los batallones en una parada militar?— hacia un nuevo estado compartido. Como dice Mayr (1972, pp. 78-79), “no obstante su insistencia nominalista en que solo existen individuos, no especies, ni géneros, Lamarck inconscientemente trataba a estos individuos como idénticos y, por tanto, tipológicamente, tal como lo haría un esencialista.” Taxónomo inveterado y empedernido, Lamarck habría *visto* de entrada a cada organismo como *especimen*, como ejemplar de su clase. De no ser por la persistencia de este enfoque recibido, sería asombroso que no haya dado con la idea de la selección natural. Pues, aunque creyese que los animales se adaptan a las nuevas circunstancias desarrollando hábitos que modifican su forma de una manera que hereda su progenie, si hubiera prestado más atención a las diferencias iniciales entre los animales de una misma especie y las disparidades en la transmisión hereditaria de los caracteres, no le habría costado mucho imaginar que las adaptaciones más eficaces y mejor transmitidas tendrían una mayor probabilidad de sobrevivir y establecerse.⁴³

□ El transformismo de Lamarck ha contribuido presumiblemente a reforzar la tendencia análoga de su colega Geoffroy Saint-Hilaire⁴⁴ y convenció a ciertos estudiosos, como Robert Grant, profesor de anatomía de la Universidad de Londres, cuyo elogio de Lamarck cogió de sorpresa al joven Darwin;⁴⁵ pero fue repu-

diado, a veces con burlas o denuestos, por los científicos de mayor prestigio: Cuvier en Francia, von Baer en Alemania, y la pléyade de autores ingleses reclutada para cantar en los *Bridgewater Treatises* el poder, la sabiduría y la bondad de Dios manifiestos en la creación.⁴⁶ La *Filosofía zoológica* (1809) estuvo muy lejos de ser un éxito de librería, como *Vestigios de la historia natural de la creación* ([Chambers] 1844), el libro transformista anónimo que fue un *succès de scandale* en Gran Bretaña a principios de la época victoriana, o *El origen de las especies* (1859) de Darwin, que sacudiría como un terremoto el imaginario europeo.⁴⁷ Con enternecedora ingenuidad epistémica tendemos hoy a atribuir ese fracaso a que el libro de Lamarck recurre a dos premisas que consideramos notoriamente falsas: la cotidiana generación espontánea de organismos y la transmisión a la progenie de caracteres adquiridos por los progenitores en el curso de sus vidas. Pero el mismo público lector que se abstuvo de comprarlo comúnmente aceptaba ambas. Es verosímil, por eso, que la escasa resonancia del transformismo lamarckiano no haya respondido al valor veritativo de sus premisas y conclusiones, sino —como suele ocurrir con las novedades intelectuales— a otro género de valores. A principios del siglo XIX la minoría educada de Francia y los países vecinos, amedrentada por los trastornos sociales y políticos que ella misma había desencadenado a fines del XVIII, no quería saber de una doctrina que negaba la estabilidad de los atributos hereditarios.⁴⁸

Aparte de su utilidad sociopolítica y el respaldo de la Biblia, la invariabilidad de las especies podía aducir a su favor la autoridad de Georges Cuvier, el naturalista más celebrado de Europa. Aunque su temperamento conservador y su fe luterana seguramente han contribuido a tenerlo contento en su postura fijista, Cuvier la adoptó y defendió con razones puramente científicas, que pesaron mucho en el rechazo del transformismo antes de Darwin. Ellas reposan en la concepción funcionalista de los seres vivos que Cuvier profesa con tanta claridad y decisión como Aristóteles y Kant.

La historia natural tiene [...] un principio racional que le es propio y que emplea con ventaja en muchas ocasiones. Es el principio *de las condiciones de existencia*, vulgarmente llamado *de las causas finales*. Como nada puede existir si no reúne las condiciones que hacen posible su existencia, las diferentes partes de cada ser deben estar coordinadas de modo de hacer posible el ser total, no solo en sí mismo, sino en sus relaciones con los seres que lo rodean, y el análisis de estas condiciones conduce a menudo a leyes generales tan probadas como las que derivan del cálculo o de la experimentación.⁴⁹

De este principio de las condiciones de existencia se siguen dos corolarios.

1º El *principio de la correlación de los órganos* (incluido en el enunciado precedente), según el cual los diversos órganos de cada planta o animal están estrechamente

coordinados, en cuanto la operación de cada uno sirve al buen funcionamiento de los otros. “Todo ser organizado forma un conjunto, un sistema único y cerrado, cuyas partes se corresponden mutuamente y concurren a la misma acción definitiva por una reacción recíproca. Ninguna de estas partes puede cambiar, sin que las otras cambien también; y por consiguiente, cada una de ellas, tomada separadamente, indica y da todas las otras”.⁵⁰ Así, los grandes molares de la vaca son apropiados para triturar la yerba que su complejo estómago y su largo intestino digerirán, mientras que los colmillos del tigre son apropiados para desgarrar la carne que captura con sus garras gracias a su espléndida musculatura.⁵¹

- 2° El *principio de la subordinación de los caracteres*, según el cual ciertos órganos, cuyas funciones son decisivas, determinan los caracteres y estructuras de los órganos concomitantes, mientras que los aspectos funcionalmente menos significativos de un organismo —como el color o el tamaño— pueden variar libremente. En un artículo escrito conjuntamente con Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier funda en este principio la división de la clase de los mamíferos en catorce órdenes que no enumeraré. Aquí nos interesa solo la idea maestra: los órganos principales de un animal son aquellos que constituyen su existencia, a saber, aquellos cuya función es la *generación* —que les da la vida— y el *movimiento regulado de sus fluidos* —que la mantiene. Subordinados a ellos están los órganos de los sentidos, que ponen al animal en relación pasiva con los demás seres, y los órganos del movimiento, la prehensión y la nutrición, que lo ponen en relación activa (Geoffroy y Cuvier 1795, pp. 169-170). Años más tarde, siguiendo la propuesta de J.J. Virey (1803), Cuvier postula que la función más importante de la vida animal la desempeña el sistema nervioso. Desde este punto de vista, divide todo el reino animal en cuatro “provincias o ramales” (*provinces ou embranchements*—Cuvier 1812*b*, p. 77): vertebrados, moluscos, articulados (hoy llamados *artrópodos*) y zoófitos (o radiados). Los animales de cada grupo poseen sistemas nerviosos de estructura muy similar y profundamente distinta de la que exhiben los otros ramales. Cada ramal se subdivide a su vez en clases, y estas a su vez en órdenes, familias y géneros, de acuerdo con las diferencias de sus caracteres subordinados.

Según Cuvier, estos principios oponen obstáculos insalvables a la transmutación de las especies. Tal como Buffon y Lamarck, Cuvier define la especie como comunidad reproductiva, pero, consciente de que esta definición propiamente biológica no es fácil de aplicar en la práctica, la suplementa con un criterio morfológico:

La colección de todos los cuerpos organizados nacidos unos de otros o de progenitores comunes, y de todos aquellos que se les asemejan tanto como ellos se asemejan entre sí se llama una *especie*.⁵²

La cláusula “tanto como ellos se asemejan entre sí” alude a la gran variabilidad constatable entre los individuos de una comunidad reproductiva. Cuvier la tuvo más presente que Lamarck y casi tanto como Darwin; pero insiste en que dicha variabilidad está confinada siempre dentro de límites que las condiciones de existencia del tipo respectivo no permiten sobrepasar. Las diferencias entre organismos que se parecen inciden en sus partes menos importantes, pero las partes más importantes no pueden presentar diferencias considerables sin que todas las otras partes se resientan (Cuvier 1798, p. 16). En particular, la diferencias entre los sistemas nerviosos propios de los diversos ramales del reino animal impiden el tránsito de uno de ellos a otro: un organismo intermedio entre el calamar y el tiburón, o entre la hormiga y la ostra, es simplemente inconcebible. También, por cierto, uno que sirva de puente entre los zoófitos y cualquiera de los otros tres ramales; lo cual cierra el camino al ascenso desde la condición de infusorio, postulado por Lamarck. Pero tampoco entre las especies tiene cabida la transformación. Para Cuvier, el principio de las condiciones de existencia entraña que cada especie está perfectamente adaptada a su forma de vida.⁵³ Por tanto, la correlación de sus órganos no puede desajustarse sin exponer la especie a la extinción. Para que una especie se trasmute en otra sería menester que todos sus órganos varíen a la vez, manteniendo en todo momento la necesaria correlación. Como esta es sumamente delicada, es extremadamente inverosímil que tal proceso tenga lugar. Más aún, el tránsito gradual de una organización específica, perfectamente adaptada a una forma de vida, a otra diferente, perfectamente adaptada a una forma de vida distinta, tendría que pasar por formas intermedias comparativamente desadaptadas y presumiblemente inviábiles. De este modo, cualquier conato de trasmutación de una especie en otra conduciría seguramente a su extinción. Por otra parte, mientras que Lamarck adoptó el transformismo en parte para explicar la desaparición de especies de las que hay restos fósiles sin verse obligado a admitir que se han extinguido, Cuvier sostuvo sin remilgos la extinción de tales especies, por ejemplo, del mamut siberiano y del mastodonte descubierto en Ohio.⁵⁴ Tales extinciones eran en todo caso inevitables conforme a la geología “catastrofista” de Cuvier, inspirada en el “neptunismo” de Werner.⁵⁵ El estudio de la cuenca de París lo convenció de que la Tierra ha pasado por una sucesión de grandes inundaciones, ninguna universal como la descrita en la Biblia y otros relatos mitológicos (que Cuvier 1812a, 1:94ss., aduce como testimonios), pero sí suficientes para extinguir especies completas cuyo hábitat estaba comprendido en la región inundada. En particular, el hallazgo de animales con toda su piel y su carne congeladas demos-

traría que murieron víctimas de un brusco cambio ambiental. Si esa fue la historia efectiva de la Tierra, la transmutación lamarckiana no habría sido capaz de impedir la desaparición total de muchas especies sin dejar descendencia. Por lo demás, tenemos una prueba empírica de que dicha transmutación no ocurre: los gatos, perros, monos, ibis, cocodrilos, que Geoffroy Saint-Hilaire encontró embalsamados en Egipto, no difieren anatómicamente de los existentes hoy. Ahora bien, si en cuarenta siglos no ha ocurrido el menor cambio, no tenemos derecho a suponer que en cuarenta veces cuarenta pudiesen ocurrir cambios mayores.

Sé que algunos naturalistas cuentan mucho con los miles de siglos que acumulan con un trazo de la pluma; pero lo que en tales materias produciría un largo tiempo solo podemos juzgarlo multiplicando en el pensamiento lo que produce un tiempo menor.⁵⁶

Cuvier, cofundador con Laplace y Fourier del paradigma decimonónico de una ciencia positiva, nunca propuso que las grandes extinciones causadas por las sucesivas catástrofes geológicas hayan luego dado lugar a episodios de creación de nuevas especies por directa intervención de Dios. Pero su obra probablemente alimentó esta fantasía en los geólogos catastrofistas ingleses, como William Buckland (aludido en la nota 46).⁵⁷ Mayor interés que estos autores tiene para nosotros la obra de Charles Lyell, quien, aunque opuesto al catastrofismo geológico, sometió el transformismo de Lamarck a una crítica exhaustiva en el segundo tomo de sus *Principios de geología*. Darwin, que llevaba consigo el tomo I cuando la *Beagle* zarpó de Plymouth en diciembre de 1831, recibió el tomo II en Montevideo en noviembre de 1832. Tuvo así presente el lamarckismo y sus debilidades cuando recogió las observaciones en que basaría su propia doctrina transformista.

En sus ediciones más tempranas, el libro de Lyell lleva el subtítulo: *Un intento de explicar los cambios anteriores de la superficie de la Tierra mediante causas ahora operantes*.⁵⁸ Subyace a este programa una convicción metodológica: la ciencia —a diferencia de la mitología— no admite explicaciones fantásticas, que recurran a causas de un tipo que nunca hemos visto en acción. “Si no podemos presuponer una constancia invariable en el orden de la naturaleza, no hay modo de poner coto al máximo desenfreno de las conjeturas cuando se especula sobre las causas de los fenómenos geológicos”.⁵⁹ “Nuestra estimación del valor de toda evidencia geológica [...] tiene que depender enteramente del grado de confianza que sentimos respecto a la permanencia de las leyes de la naturaleza. Solo su constancia inmutable puede capacitarnos para razonar por analogía, conforme a las reglas estrictas de la inducción, acerca de los sucesos de épocas pasadas”.⁶⁰

Esto es evidente para el lector actual, entrenado en la tradición filosófica kantiana, quien además entiende que toca a las ciencias concebir el acontecer natural en tales términos que aun los fenómenos más dispares queden comprendidos bajo las mismas leyes inmutables.⁶¹ Pero en la visión de Lyell la postulada constancia del orden natural incluía no solo la inmutabilidad de sus leyes, sino también la repetición de los mismos procesos y el ritmo parejo de su marcha. El 16 de enero de 1829 le escribe a Roderick Murchison:

Mi obra está escrita en parte y planeada en su totalidad. No pretenderá ofrecer ni siquiera un resumen de todo lo que se conoce como geología, pero procurará establecer un *principio de razonamiento* en la ciencia; y toda mi geología entrará como ilustración de mis opiniones sobre estos principios y como evidencia que fortalece el sistema que surge necesariamente de la admisión de tales principios, los cuales, como sabes, son precisamente que —desde la época más temprana a la que podemos retroceder hasta el presente— *nunca ha actuado causa alguna* excepto las que *actúan ahora*; y que nunca actuaron con grados de energía diferentes de los que ahora ejercen.⁶²

Lyell creyó que, si los procesos observables en el presente reflejan, no solo por su índole sino también por su intensidad, los procesos que ocurrieron en el pasado, la historia de la Tierra no puede haber seguido una tendencia o dirección general, sino que se ha mantenido más o menos en el mismo estado, exhibiendo a lo sumo cambios cíclicos —por ejemplo, de clima— que oscilan en torno a una media constante. Rudwick (1970, p. 8), de quien tomo este aserto, señala también, con razón, que el mismo encierra una falacia (ibid., n. 7).⁶³ Según Cannon (1960, p. 38; 1961, p. 301) y Hooykaas (1963, pp. 94ss.), Lyell se opuso al transformismo lamarckiano debido justamente a que la tesis de que la vida ha generado organismos de complejidad creciente desde una época en que aún no los había sobre el planeta era incompatible con su visión de una historia de la Tierra “sin vestigio de un comienzo, ni expectativa de un fin”.⁶⁴ Sin embargo, si la afirmación del estado estable de la Tierra descansaba en una inferencia lógicamente precaria, sorprende que Lyell haya dedicado tantas páginas (1830-33, 2:1-184) a la refutación de Lamarck, quien, como él, propugnaba una geología estrictamente “uniformitaria” y excluía la intervención de fuerzas o circunstancias extraordinarias en la formación de los organismos. Mediante un estudio acucioso de la correspondencia y los inéditos de Lyell, y del tortuoso proceso de su conversión tardía al transformismo (después de la publicación del *Origen de las especies*), Bartholomew (1973) y Ospovat (1977) concluyeron que lo que Rudwick (1976, p. 188) llamó “la confusión creativa de Lyell respecto a la ‘uniformidad de la naturaleza’” obedecía a otro motivo, capaz de enredar en un *non sequitur* a un abogado tan diestro como Lyell, a saber, su profunda hostilidad a la idea de que los humanos descendemos de ani-

males.⁶⁵ Vienen así a dar la razón a Thomas Henry Huxley, quien no dudaba que, “si Sir Charles hubiese podido evitar el inevitable corolario del origen pitecoide del hombre —hacia el cual, hasta el fin de sus días, albergó una honda antipatía—, habría defendido la eficacia de las causas actualmente operantes para producir la condición del mundo orgánico, tan vigorosamente como promovió esa doctrina con respecto a la naturaleza inorgánica”.⁶⁶

Cuando Lyell percibió, leyendo a Lamarck, que admitir el progreso en la sucesión de las formas orgánicas lo conducía derechamente a la aceptación del transformismo, desechó la creencia en el carácter progresivo del registro fósil.⁶⁷ En el tomo I, capítulo IX de la 1ª edición de *Principios*, argumenta vigorosamente contra la evidencia favorable a la progresión de los fósiles reunida hasta entonces (y que seguiría creciendo hasta imponerse).⁶⁸ El capítulo empieza citando un pasaje de los diálogos póstumos de Humphry Davy (1830, p. 149). Allí el Desconocido que es el interlocutor principal desahucia “la proposición de que el orden presente de las cosas es el orden antiguo y constante de la naturaleza, modificado solo conforme a leyes existentes” y deduce su rechazo de dos datos geológicos: (i) la presencia en los estratos geológicos más antiguos de fósiles de especies animales ahora extintas, así como la ausencia en ellos de las especies que ahora viven; (ii) la ausencia total de restos del hombre y sus obras en cualquier estrato que no sea muy reciente. Lyell concede el punto (ii) y juzga importante, por eso, examinar en qué medida sería incompatible con su tesis de que “el sistema del mundo natural ha sido uniforme desde un comienzo o, más bien, desde que se formaron las rocas más antiguas descubiertas hasta ahora (Lyell 1830-33, 1:145). Pero antes de emprender tal examen conduce un ataque frontal contra la aseveración, fundada pretendidamente en el punto (i), de que “en los grupos sucesivos de estratos, desde el más antiguo hasta el más reciente, hay un desarrollo progresivo de la vida orgánica, desde las formas más simples hasta las más complicadas”.

Según Lyell, le será fácil probar que, aunque ella goza de gran aceptación, “no tiene base alguna en los hechos” (*has no foundation in fact*—*ibid.*). Como es corriente en los alegatos judiciales, las palabras de Lyell son más vigorosas que las razones que busca apuntalar con ellas. Para el lector actual, que sabe que los geólogos a quienes él se oponía habían acertado en su interpretación de una evidencia que luego se acumularía hasta volverse abrumadora, el efecto es más bien penoso. En 1830 aun era posible alegar que la ausencia de fósiles de aves en estratos que abundaban en peces y reptiles no reflejaba un orden cronológico en la aparición de estas distintas clases de vertebrados, dado que aquellos “generalmente escasean en los depósitos de todas las edades, donde aun el orden zoológico más elevado está presente en abundancia”; y que faltaban los mamíferos, porque los estratos investigados se habían formado “en un océano salpicado de islas”.⁶⁹ Pero soste-

ner, como hacía Lyell, que dicha ausencia *no daba pie para pensar* que en la época de la que datan esos estratos aún no había aves y mamíferos era una exageración indicativa de un compromiso emocional, manifiesto también en su alegría cuando se hallaron restos de dos especies de marsupiales en la pizarra de Stonefield, cerca de Oxford.⁷⁰ “Ciertamente —le escribe el geólogo William Conybeare en febrero de 1841 — usted no puede considerar que el caso excepcional de los miserables pequeños marsupiales de Stonefield contrapesa el alcance general de toda la evidencia, pues lo único que ello implica es que en los estratos secundarios se mostró primero una clase de vertebrados intermedia en su plan entre los mamíferos genuinos y las clases inferiores”.⁷¹ Asimismo el hecho, invocado por Lyell, de que “son sumamente raros los fósiles de especies que viven en árboles” (*species which live in trees are extremely rare in a fossil state*—1830-33, 1:153) no basta para convencernos de que había monos en Inglaterra en la época en que consta que hubo cocodrilos, siendo así que no hay vestigio alguno de aquellos, ni tan antiguo ni más reciente.⁷²

Habiendo concluido con argumentos de este género que el registro fósil no demuestra una tendencia progresiva en la aparición de nuevas especies animales o vegetales, Lyell alega que tal tendencia tampoco puede inferirse del tardío advenimiento del hombre, aunque este innegablemente las sucede a todas. Pues “la superioridad del hombre no depende de aquellas facultades y atributos que comparte con los animales inferiores, sino de su razón, que lo distingue de ellos”.⁷³ Según Lyell, esta entraña una novedad tan radical que, aunque admitamos que la naturaleza animal del hombre, separada de la intelectual, tiene una dignidad superior a la de cualquier otra especie,

la introducción de nuestra raza sobre la Tierra en cierta época no alimenta la menor presunción de que cada ejercicio anterior del poder creador estuvo caracterizado por el desarrollo sucesivo de animales *irracionales* de órdenes [cada vez] más altos. Comparamos aquí cosas tan disímiles que, cuando intentamos sacar conclusiones, estiramos la analogía más allá de todo límite razonable.⁷⁴

En suma, para Lyell, la aparición del hombre sobre la Tierra constituye una ruptura tan grande con el curso ordinario de la naturaleza, que no podría menoscabar en lo más mínimo la uniformidad y estabilidad de esta. Esta forma de discurrir nos deja atónitos, pero en todo caso pone de manifiesto cuánto significaba para él la diferencia entre el hombre y los demás animales. Para preservarla, se esmeró en refutar el transformismo de Lamarck, a pesar de que, como advierte Gillispie, “el uniformitarismo en geología parece casi pedir a gritos el evolucionismo en biología” (*uniformitarianism in geology seems almost to cry out for evolutionism in biology*—1951, p. 131).

El tomo II de *Principios de geología* empieza planteando cuatro cuestiones sobre las especies de seres vivos: (i) “¿Tienen las especies una existencia real y permanente en la naturaleza, o, como pretenden algunos naturalistas, ellas son capaces de modificarse indefinidamente en el curso de una larga serie de generaciones?” (ii) Si existen realmente, ¿desciende cada una de múltiples cepas de organismos similares, o de una sola? (iii) ¿En qué medida la duración de cada especie está limitada por condiciones ambientales fluctuantes y temporeras? (iv) ¿Hay pruebas de la sucesiva exterminación de especies en el curso ordinario de la naturaleza y razones para conjeturar que nuevos animales y plantas son creados de tiempo en tiempo para reemplazar los extinguidos?⁷⁵

Ante la cuestión (i), la biología actual no tiene empacho en acoger ambos cuernos del dilema: la mayoría de los zoólogos y botánicos de hoy diría que las especies zoológicas y botánicas existen realmente y seguirán existiendo; pero todos aceptan que ellas se transforman, a menos que se extingan. Esta postura habilita una actitud flexible hacia la pregunta (iii) y, respecto a la (iv), permite acoger la evidencia insoslayable de la mayoritaria extinción de las especies sin tener que postular creaciones sucesivas. Por su parte, la cuestión (ii) ha perdido interés, porque el transformismo triunfante —respaldado por la universalidad casi sin excepciones del código genético (nota 37)— ha impuesto la conclusión monodérmica que ya Buffon juzgaba inevitable: si las especies son capaces de modificarse, “la potencia de la naturaleza no tendría límites y no sería erróneo suponer que de un solo ser ha sabido extraer con el tiempo todos los seres organizados”.⁷⁶ Aunque Lamarck, como hemos visto, eludió esta conclusión, Lyell, consternado, la pronostica, a menos que se descarte todo tipo de transformismo: si estas doctrinas fuesen admisibles —dice—, “nos presentarían un principio de cambio incesante en el mundo orgánico y ningún grado de disimilitud en los vegetales y animales que puedan haber existido antes y que se encuentran fosilizados nos autorizaría a concluir que ellos no podrían haber sido los prototipos y progenitores de las especies que ahora viven”.⁷⁷

Lyell cita la definición de *especie* de la *Philosophie zoologique*: “Toda colección de individuos semejantes que fueron producidos por otros individuos parecidos a ellos”.⁷⁸ Pero agrega enseguida que este enunciado no dice todo lo que habitualmente se entiende bajo ese término, pues “la mayoría de los naturalistas supone, con Linné, que todos los individuos propagados desde una cepa comparten ciertos caracteres distintivos que no variarán jamás y que han permanecido idénticos desde la creación de cada especie”.⁷⁹ Ahora bien, si vamos a la fuente de la definición citada, veremos que Lamarck menciona enseguida esta suposición adicional, pero solo para anunciarnos que es ella justamente lo que se propone combatir, porque “pruebas evidentes obtenidas por la observación acreditan que es infun-

dada”.⁸⁰ Significativamente, el alegato de Lyell contra Lamarck procede —precisamente del mismo modo— a mostrar que la tesis transformista no tiene bases en la observación. La resolución de la disputa entre ambos queda pendiente entonces de una decisión judicial: ¿cuál de las dos partes ha de cargar con el peso de la prueba?⁸¹ En el territorio de las ciencias no impera un derecho procesal que lo determine. Para nosotros, hoy, es claro que recaía sobre el fijista Lyell, y sus argumentos nos parecen desmedrados. Pero en 1838, cuando —después de dar la vuelta a la Tierra observándola en el marco de los *Principios* de Lyell— Darwin se convirtió al transformismo, reinaba la opinión contraria entre los naturalistas ingleses, y por eso él estimó necesario pasarse veinte años reuniendo pruebas antes de hacer pública su convicción.

Lyell reconoce que hay grandes diferencias entre los individuos de una misma especie, pero niega de plano que—como pretendía Lamarck y luego afirmará Darwin— estas diferencias puedan ir aumentando, con la sucesión de las generaciones, hasta el punto en que sus descendientes pertenezcan a lo que un taxónomo no titubearía en clasificar como una especie distinta. Al igual que Cuvier, Lyell insiste en que hay límites que la variabilidad intraespecífica no puede transgredir. El caso es que Lamarck “no cita ningún hecho positivo que ilustre la sustitución de un sentido, facultad u órgano enteramente nuevo en lugar de otro suprimido por inútil”. Todos los ejemplos de variación aducidos prueban solo que “las dimensiones y el vigor de los miembros y la perfección de ciertos atributos puede, en una larga sucesión de generaciones, disminuir y debilitarse por el desuso o, por el contrario, madurar y crecer por su ejercicio activo”.⁸²

Lyell admite que “la teoría de la transmutación de las especies” atrae a los naturalistas por cuanto permite “prescindir de la reiterada intervención de una Primera Causa, cada vez que los monumentos geológicos atestiguan la aparición de nuevas razas de animales y plantas y la extinción de las preexistentes”.⁸³ Pero ella, dice, reposa en evidencia defectuosa y razonamientos falaces. Lamarck habría basado su sistema en la confusión que ha invadido la taxonomía debido “a los pequeños matices de diferencia que separan las especies nuevas descubiertas en el último medio siglo”. A medida que se completa la serie de los animales conocidos, “nadie puede dudar que se aproxima más a una escala graduada del ser” (una tesis dieciochesca que, como vimos, Lamarck desecha). Se hace cada vez más difícil distinguir especies cercanas sobre la base de las muestras inevitablemente fragmentarias de que disponen los naturalistas. Por esto, si Lamarck, el taxónomo, logró clasificar con tanta precisión y certeza miles de especies de conchas fósiles y recientes, en ausencia de sus habitantes vivos, deberíamos “formarnos una idea exaltada del grado de exactitud con que pueden establecerse diferencias específicas, más bien que cuestionar su realidad”.⁸⁴ Que Lyell haya juzgado oportuno re-

currir a un argumento *ad hominem* tan mezquino como este nos da una idea de la debilidad de su posición. Más adelante recuerda las momias de animales que Geoffroy Saint-Hilaire trajo de Egipto. Las especies respectivas no han variado apreciablemente en cuatro mil años. Esta consideración que, expresada por el catastrofista Cuvier solo revelaba su ceguera para la profundidad del pasado de la Tierra, en boca del uniformitarista Lyell sugiere mala fe; ¿acaso no se habían alzado los Andes, según él, milímetro a milímetro, en el curso de millones de años, desde el fondo del mar?

Según Lyell, “los mejores ejemplos certificados del grado en que es posible hacer que una especie varíe pueden buscarse en la historia de los animales domésticos y las plantas cultivadas”. Este es precisamente el terreno por donde Darwin iniciará su investigación *Sobre el origen de las especies*, aunque con resultados muy diferentes. Al cabo de extensas disquisiciones al respecto, en que subraya, por ejemplo, la constancia de la dentadura y la mutua relación entre los huesos en todas las razas de perros (2:27), y niega enfáticamente que la admirable docilidad del elefante permita anticipar que en miles de siglos llegue a exhibir una alteración material (2:46), Lyell saca las siguientes conclusiones “con respecto a la realidad de las especies en la naturaleza”:

- (i) Todas las especies son capaces de acomodarse al cambio de las circunstancias externas, en cierta medida limitada y muy variable de una especie a otra.
- (ii) Cuando los cambios de situación que pueden soportar son grandes, varía su forma, color, tamaño, estructura, etc., pero siempre conforme a leyes constantes, de modo que dicha capacidad de variar es parte del respectivo carácter específico permanente.
- (iii) Algunas de las peculiaridades de forma, estructura e instinto adquiridas son transmisibles a la progeñe; pero consisten solo en cualidades y atributos íntimamente relacionados con las necesidades y propensiones naturales de la especie.
- (iv) La divergencia del tipo original generada por cualquier clase de cambio puede efectuarse en poco tiempo, al cabo del cual no es posible obtener ninguna desviación mayor variando las circunstancias, aunque sea muy lentamente, porque el mínimo exceso más allá de los límites definidos resulta fatal a la existencia del individuo.
- (v) El cruce entre especies distintas es impedido por la aversión a la unión sexual de los individuos que las componen o por la esterilidad de la progeñe mestiza.

Por tanto,

- (vi) Resulta que las especies tienen existencia real en la naturaleza y que cada una fue dotada, al tiempo de su creación, con los atributos y la organización que ahora la distinguen.⁸⁵

Independientemente de que Lyell lograra establecer firmemente estas conclusiones —la eventual reacción de sus dos lectores y admiradores más destacados, Darwin y Wallace, sugiere lo contrario—, es claro que ellas conllevan una adhesión al concepto platónico de especie (εἶδος),⁸⁶ pero con una novedad significativa: el tipo específico comprende un espectro invariable de posibles variaciones, que se ajustan a las circunstancias cambiantes, pero están gobernadas y limitadas —definidas y confinadas— por leyes constantes características de la especie. Por tanto, cada ejemplar individual de la especie realiza el εἶδος a su modo, conforme a esas leyes y en vista de las circunstancias ambientales. Al admitir así la diferenciación interna y la flexibilidad autorregulada de cada especie, Lyell parecería estar al borde de adoptar el concepto de la especie como *población* —esto es, la moderna concepción estadística que Mayr llama *population thinking* y que en castellano apellidaré *demográfica*—, descartando la concepción *tipológica* platónica. El último obstáculo que le faltaba vencer para dejar atrás el εἶδος y abrazar el transformismo es el postulado de la adaptación perfecta de cada especie a su forma de vida, que toma de Cuvier (*vide* n. 49). Sin disimulo, hace explícita su raíz teológica al formularlo así:

Tenemos que suponer que, cuando el Autor de la naturaleza crea un animal o una planta, están previstas todas las posibles circunstancias en que están destinados a vivir sus descendientes y le es conferida una organización que capacitará a la especie para perpetuarse y sobrevivir en todas las circunstancias cambiantes a que inevitablemente estará expuesta.⁸⁷

Tomado al pie de la letra, este enunciado extremoso cierra el paso a la exterminación efectiva de las especies, caracterizándolas más bien como linajes indefinidamente adaptables y perfectibles, a la manera de Lamarck. Pero Lyell entendía sin duda *cum grano salis* la referida supervivencia de cada especie “en todas las circunstancias cambiantes a que inevitablemente estará expuesta” (*under all the varying circumstances to which it must be inevitably exposed*). Acepta sin vacilar la conclusión —a que llegó Cuvier, pero cuya demostración Lyell (1830-33, 2:128) acredita a Brocchi— de que ha habido especies que se extinguieron sin remedio.

Las especies no pueden ser inmortales, sino que tienen que perecer una tras otra, como los individuos que las componen. No es posible escapar a esta conclusión sin recurrir a alguna hipótesis tan violenta como la de Lamarck, que imaginó, como hemos visto, que cada una de las especies está dotada de poderes indefini-

dos para modificar su organización, en conformidad con los interminables cambios de las circunstancias a que están expuestas.⁸⁸

Por lo demás, aun cuando aceptásemos el transformismo lamarckiano, sería ineludible la extinción de las especies perjudicadas por un cambio en las circunstancias, a manos de otras a quienes ese cambio favorece. Si el clima ártico se extendiera a la zona templada, los insectos que ahora habitan las montañas de Escocia, Suiza, etc., invadirían enseguida las llanuras de Europa, antes de que sus actuales habitantes tuvieran tiempo de adaptarse.

Lamarck ha especulado sobre las modificaciones que cada variación de las circunstancias externas puede provocar en la forma y la organización de las especies como si dispusiese de períodos de tiempo indefinidos, sin reparar en que las revoluciones en el estado de la Tierra habitable [...] son acompañadas por fluctuaciones aún mayores en la condición relativa de las especies contemporáneas. Estas pueden aprovecharse de estas alteraciones al instante, y aumentar su número en detrimento de otras especies; mientras que las pretendidas trasmutaciones se supone que ocurren gradual, lenta e imperceptiblemente, en el curso de eones cuya duración rebasa el alcance de la capacidad humana de concebir.⁸⁹

Lyell (1830-33, 2:128-129) se refiere a las especulaciones de Brocchi sobre la existencia de una ley que haría desaparecer las especies gradual y sucesivamente de la superficie de la Tierra. Según este autor, la muerte de una especie podría depender de su misma índole, tal como la de los individuos; así como la longevidad de estos depende de cierta fuerza vital (*force of vitality*) que, al cabo de un período, se torna cada vez más débil, así la duración de aquella podría estar regida por “la cantidad de potencia prolífica conferida a la especie”, que trascurrida una temporada, podría declinar. La idea no es sorprendente en un autor de comienzos del siglo XIX, cuando todavía resonaba la concepción preformista, según la cual cada óvulo (o cada espermatozoide, si las preferencias sexuales del investigador se inclinaban a ese lado) es como una muñeca rusa que lleva encajada a toda su descendencia. Aunque muchos preformistas no tenían empacho en suponer infinita la serie de animáculos embutidos sucesivamente uno en otro, no era insensato pensar que la primera hembra (o el primer macho) de cada especie portaba solo una dotación finita de descendientes y que la especie se extinguiría cuando estos acabasen de nacer. Pero Lyell no simpatiza con esta idea. “Podemos conceder — dice, citando a Brocchi— ‘que muchas especies están en decadencia y que no dista mucho el día en que dejarán de existir’, y estimar sin embargo que creer que los últimos individuos de cada especie retienen su potencia prolífica en toda su intensidad es coherente con lo que sabemos acerca de la naturaleza de los organismos”.⁹⁰

Aceptada la extinción de las especies, es ineludible preguntarse por el origen de especies nuevas, a menos que se admita que su número irá disminuyendo con el tiempo. Lyell había tocado este tema poco antes del último pasaje citado, proponiendo una hipótesis sobre la *forma* cómo tales especies surgen, pero sin prestar atención a los *medios* que lo hacen posible. “Cada especie puede haber tenido su origen en una sola pareja —o individuo, si un individuo basta— y las especies pueden haber sido creadas sucesivamente en los momentos y lugares apropiados para habilitarlas para multiplicarse y perdurar por un período señalado y ocupar un espacio señalado sobre el globo”.⁹¹ Más adelante, cuando ya cree haber presentado pruebas suficientes para convencer al lector de que “la extinción sucesiva de animales y plantas puede formar parte del curso constante y regular de la naturaleza”, dice que es natural que este inquiete acerca de los medios provistos para reparar esas pérdidas.⁹² A esta curiosidad natural, Lyell responde evasivamente. “¿Es posible —pregunta— que nuevas especies puedan ser traídas al mundo de tiempo en tiempo y que, sin embargo, un fenómeno tan asombroso pueda escapar a la observación de los naturalistas?”⁹³ Postulando una distribución espaciotemporal uniforme de las extinciones y de las creaciones requeridas para compensarlas, un cálculo hipotético de su frecuencia probable le lleva a sugerir que en una región del tamaño de Europa una nueva especie de mamíferos podría surgir a lo sumo una vez cada ocho mil años (1830-33, 2:183). Como Lyell rechaza la producción de nuevas especies por transformación gradual de las existentes, dicho surgimiento tendría que ser más bien súbito. Naufraga aquí el proyecto lyelliano de explicar el pasado de la Tierra mediante causas ahora operantes, y es preciso explicar el presente —la evidencia geológica de que han surgido especies nuevas— mediante causas desconocidas que tienen que haber actuado otrora y presumiblemente volverán a hacerlo, pero cuya operación efectiva no ha sido observada por nadie.⁹⁴

En el *post scriptum* de la carta que envió a Herschel el 1 de junio de 1836, Lyell le cuenta que críticos alemanes lo han atacado vigorosamente por esto.⁹⁵ “Al impugnar la doctrina de la generación espontánea sin poner nada en su lugar, no les dejo nada más que la intervención directa y milagrosa de la Primera Causa cada vez que se introduce una especie nueva, y por tanto he derribado mi propia doctrina de las revoluciones efectuadas por un sistema regular de causas secundarias”. Lo dice a propósito de la alegría que, según él, le ha dado enterarse de que Herschel juzga probable que el origen de las especies se deba a la intervención de causas intermedias. Aludiendo a la actitud evasiva que comenté en el párrafo anterior, dice: “Dejé esto para ser inferido, pensando que no valía la pena ofender a cierta clase de personas concretando en palabras lo que solo sería una especulación”.⁹⁶ Y agrega este pasaje admirable, que da una buena idea de la agudeza de Lyell, y de la magnitud del problema que Darwin enfrentó y resolvió:

Cuando primero di con el concepto [...] de una sucesión de extinciones de especies y de creaciones de otras nuevas que prosigue perpetuamente ahora, y por un período indefinido del pretérito, y continuará en las edades futuras, todo para acomodarse a los cambios que tienen que seguir ocurriendo en la Tierra inanimada y habitable, esa idea me impresionó como la más grandiosa que nunca había tenido con respecto a los atributos de la Mente Presidente. Porque uno puede conjurar en la fantasía una pequeña parte⁹⁷ al menos de las circunstancias que hay que contemplar y conocer de antemano antes de que pueda decidirse qué poderes y cualidades debe tener una nueva especie para que sea capaz de perdurar por un tiempo y jugar su rol en la relación pertinente con todos los otros seres destinados a coexistir con ella antes de que se extinga. [...] Puede verse que, a menos que se tome alguna ligera precaución adicional, la especie a punto de nacer podría reducirse en cierta época a un número demasiado bajo. Puede haber mil maneras de asegurar su duración más allá de ese momento; uno, por ejemplo, podría ser hacerla más prolífica, pero esto la haría quizás presionar excesivamente a otras especies en otros momentos. [...] Tal vez haya apenas unas gotas de color en las alas o el cuerpo cuya elección pudiera ser completamente arbitraria o que no pudiera afectar la duración de la especie por miles de años. Me informan que las expansiones con forma de hojas que hay en el abdomen y los muslos de cierto mantis brasileño se tornan de verdes en amarillas, a medida que avanza el otoño, junto con las hojas de las plantas entre las cuales busca su presa. Ahora bien, si las especies entran sucesivamente en escena, a veces hay que introducir tales artilugios y predeterminar tales relaciones entre especies como el mantis, por ejemplo, y plantas que a la sazón no existían, pero que se previó que existirían juntas con cierto clima particular en un momento determinado. Pero no puedo hacer justicia en una carta a esta línea de especulación y diré solo que me parece que ofrece un tema de razonamiento y reflexión más hermoso que la idea de grandes lotes de especies nuevas que entran en escena y luego desaparecen todas a la vez.⁹⁸

AGRADECIMIENTOS: Agradezco a Carla Cordua, Juan Manuel Garrido, y Lucía Lewowicz la lectura del borrador de este trabajo y las propuestas que me hicieron para mejorarlo. Quiero expresar también aquí mi gratitud a los creadores de la World Wide Web, sin la cual no me habría sido posible tener acceso en Chile a la documentación necesaria para escribirlo.

Universidad de Puerto Rico
Universidad de Chile

¹ Stephen Jay Gould expresa el significado corriente del término con insuperable concisión así: “*Evolución* significa solamente que todos los organismos están unidos por lazos genealógicos” (“*Evolution* means only that all organisms are united by ties of genealogical descent”—1991, p. 426). Es oportuno recordar que ‘evolución’ y sus equivalentes *évolution*, *evoluzjone*, *Entwicklung*, etc. adquirieron este significado después de la publicación de *El origen de las especies* (1859), y que la voz inglesa *evolution* figura en este libro solamente a partir de la 6ª edición (1872, pp. 229, 310, etc.; antes en Darwin 1871, pp. 2, 228, 229, etc.). Premonitoriamente, en la 1ª edición, Darwin utiliza una sola vez una palabra afín a *evolution* en su acepción actual; el participio *evolved* es la última palabra del libro (1859, p. 490). La difusión de este vocabulario en la década de 1860 se atribuye a la influencia de Herbert Spencer, quien ya siete años antes de la aparición de *El origen de las especies*, publicó una defensa del transformismo (Spencer 1852), donde lo llama “La hipótesis del desarrollo”, pero también “la Teoría de la Evolución” (*the Theory of Evolution*—Spencer 1868, p. 280). Para Spencer, *evolución* connota *progreso, marcha ascendente de la vida en su conjunto*. Desde el siglo XVIII la palabra inglesa *evolution* y sus equivalentes en francés, italiano y alemán se utilizaban con una significación biológica para referirse al desarrollo embriológico, concebido por la doctrina preformista como un proceso durante el cual se des- envuelve o des- enrolla (*evolviit*) la forma orgánica contenida en miniatura en el óvulo fecundado (*Oxford English Dictionary*, s.v. **evolution**, 6a, b). Bowler 1975 y Gould 1977, pp. 28-32, describen la curiosa evolución semántica del término. Robert J. Richards alega persuasivamente que el tránsito entre las dos acepciones fue mediado por la doctrina según la cual el desarrollo embriológico propio de cada especie —su *ontogenia*— recapitula las formas de las especies que ella supera en perfección; la interpretación transformista de esta sucesión ideal de formas como relación genealógica efectiva —o *filogenia*— habría dado lugar naturalmente al nuevo significado del término. Según Richards (1992, p. 72), el texto inglés más antiguo que dice que todos los animales ‘evolucionaron’ (*are evolved*) desde la condición de infusorios y gusanos (según Lamarck), es un artículo anónimo, atribuido por Eiseley (1958, p. 146) a Robert Grant (1826), pero que Secord (1991) cree fue redactado por Robert Jameson. Richard Owen (1843, p. 505) usa la frase “theory of evolution” para referirse simultáneamente al transformismo y a la tesis de Meckel y Serrés según la cual el desarrollo embrionario de los vertebrados superiores (vgr. los humanos) recapitula en sus fases iniciales el desarrollo de otros inferiores (vgr. los peces). Léase la admirable síntesis de Richards (1992, p. 167); véase asimismo Mayr 1976a, pp. 264-265.

² Uso comillas de advertencia, porque un gato no puede literalmente ser *consanguíneo* de un manzano o de un bacilo, ya que estos no tienen sangre; pero—según el evolucionismo— ellos son parientes por consanguinidad en el sentido preciso del Código Civil chileno (<http://www.bcn.cl/lc/lmsolicitadas/cr>), si en su art. 28 leemos ‘organismos’ donde dice ‘personas’.

³ “Si l’on admet une fois qu’il y ait des familles dans les plantes et dans les animaux, que l’âne soit de la famille du cheval, et qu’il n’en diffère que parce qu’il a dégénéré, on pourra dire également que le singe est de la famille de l’homme, que c’est un homme dégénéré, que l’homme et le singe ont eu une origine commune comme le cheval et l’âne, que chaque famille, tant dans les animaux que dans les végétaux, n’a eu qu’une seule souche, et même que tous les animaux sont venus d’un seul animal, qui, dans la succession des temps, a produit, en se perfectionnant et en dégénérant, toutes les races des autres animaux. [...] S’il étoit vrai que l’âne ne fût qu’un cheval dégénéré, il n’y auroit plus de bornes à la puissance de la Nature, et l’on n’auroit pas tort de supposer que d’un seul être elle a su tirer avec le temps tous les autres êtres organisés.” [HN 4:382].

⁴ Benoît de Maillet es el autor anónimo de la obra fantástica *Telliamed*, “o conversaciones de un filósofo indio con un misionero francés sobre la disminución del mar, la formación de la tierra, el origen del hombre, etc.”, donde el indio explica que las aves y cuadrúpedos descienden de peces y el hombre de sirenas (1748, 2:150ss.). Por esos mismos años el transformismo halla en Maupertuis un expositor más sobrio y más anticipatorio del futuro. Cito dos pasajes notables. En el §XLV del *Sistema de la naturaleza*, publicado en 1751 bajo un pseudónimo, leemos, a propósito de la “tenacidad” de ciertos “arreglos” hereditarios: “¿No podría explicarse así que la multiplicación de las especies más disímiles hubiera podido seguirse de dos individuos no más? Habrían debido su origen solo a producciones fortuitas, en las cuales las partes elementales no habrían retenido el orden que tenían en los animales progenitores: cada grado de error habría hecho una especie nueva; y a fuerza de desviaciones repetidas habría surgido la diversidad infinita de los animales que vemos hoy y que tal vez aumentará con el tiempo, pero a la cual quizás la sucesión de los siglos no aporta más que incrementos imperceptibles” (“Ne pourroit-on pas expliquer par là comment de deux seuls individus la multiplication des especes les plus dissemblables auroit pu s’ensuire? Elles n’auroient dû leur première origine qu’à quelques productions fortuites, dans lesquelles les parties élémentaires n’auroient pas retenu l’ordre qu’elles tenoient dans les animaux pères & mères: chaque degré d’erreur auroit fait une nouvelle espece: & à force d’écarts répétés seroit venue la diversité infinie des animaux que nous voyons aujourd’hui et qui s’accroîtra peut-être encore avec le temps, mais à laquelle peut-être la suite des siecles n’apporte que des accroissemens imperceptibles”—Maupertuis 1768, pp. 164-165). En el *Ensayo de cosmología* de 1750 completa así esta visión audaz: “Como en la combinación fortuita de las producciones de la naturaleza solo pudieron subsistir aquellas en que se daban ciertas relaciones de concordancia, no es asombroso que esta concordancia se encuentre en todas las especies que actualmente existen. El azar [...] produjo una multitud innumerable de individuos; un pequeño número estaba construido de modo que las partes del animal pudieran satisfacer sus necesidades, en otro número infinitamente mayor no había ni concordancia ni orden; todos estos perecieron: los animales sin boca no podían vivir; otros que carecían de órganos para la generación no podía perpetuarse; los únicos que han quedado son aquellos en que había orden y concordancia, y estas especies que vemos hoy no son más que la parte más pequeña de lo que produjo un destino ciego”. (“Mais ne pourroit-on pas dire, que dans la combinaison fortuite des productions de la Nature, comme il n’y avoit que celles où se trouvoient certains rapports de convenance, qui pussent subsister, il n’est pas merveilleux que cette convenance se trouve dans toutes les espèces qui actuellement existent? Le hazard, diroit-on, avoit produit une multitude innombrable d’Individus; un petit nombre se trouvoit construit de manière que les parties de l’Animal pouvoient satisfaire ses besoins; dans un autre infiniment plus grand, il n’y avoit ni convenance, ni ordre: toutes ces derniers ont péri: des Animaux sans bouche ne pouvoient pas vivre, d’autres qui manquoient d’organes pour la génération ne pouvoient pas se perpétuer: les seuls qui soient restés sont ceux où se trouvoient l’ordre et la convenance: et ces espèces, que nous voyons aujourd’hui, ne sont que la plus petite partie de ce qu’un destin aveugle avoit produit.”—Maupertuis 1752, p. 7; cf. Empédocles, DK 31.B.61). También el editor de la *Encyclopédie*, el filósofo Denis Diderot, en su ensayo *De l’interprétation de la nature* (publicado en 1753), y en el diálogo póstumo *Le rêve de d’Alembert* (redactado hacia 1767, publicado en 1830), proclama abiertamente una visión transformista de los organismos; véase Diderot 1956, pp. 186, 238s., 241s., 310. Especialmente drástico es este breve texto de sus *Éléments de physiologie*, citado por Tirard 2006, p. 69: “La naturaleza no ha hecho más que un número pequeño de seres, que ha variado al infinito; tal vez uno solo, por cuya combinación, mezcla, disolución se han formado todos los otros” (“La nature n’a fait qu’un très petit nombre d’êtres, qu’elle a variés à l’infini, peut-être qu’un seul par la combination, mixtion, dissolution duquel tous les

autres ont été formés”). Sobre estos autores puede consultarse a Guyenot 1941, pp. 388-393; Glass 1959, Crocker 1959; Roger 1963, pp. 520-525, 468-487, 585-683.

⁵ “L’espèce peut subir un si grand nombre de modifications dans ses formes et dans ses qualités, que, sans rien perdre de son aptitude au mouvement vital, elle se trouve, par sa dernière conformation et par ses dernières propriétés, plus éloignée de son premier état que d’une espèce étrangère: elle est alors métamorphosée en une espèce nouvelle.” (Lacépède 1800, p. xxxv).

⁶ “La détermination du nombre de degrés qui constituera la diversité d’espèce, ne pourra être constante et régulière qu’autant qu’elle sera l’effet d’une sorte de convention entre ceux qui cultivent la science. Et pourquoi ne pas proclamer une vérité importante? Il en est de l’espèce comme du genre, de l’ordre et de la classe; elle n’est au fond qu’une abstraction de l’esprit, qu’une idée collective, nécessaire pour concevoir, pour comparer, pour connoître, pour instruire. La Nature n’a créé que des êtres qui se ressemblent, et des êtres qui diffèrent.” (Lacépède 1800, pp. xxxii-xxxiii).

⁷ Ocasionalmente usaré el adjetivo ‘monodéndrico’ (del griego *μόνος*, ‘uno’, y *δένδρον*, ‘árbol’) para referirme concisamente a la doctrina según la cual el árbol genealógico de animales y plantas es uno solo; esto es, lo que en inglés se llama *the doctrine of common descent*. Del griego *ὀλιγοί*, ‘pocos’, formo ‘oligodéndrico’.

⁸ Especialmente en los versos 295-334 del libro I y la nota adicional n° 37; cf. el cuadro del *struggle for life* en el libro IV, versos 41-64. Las formulaciones transformistas de la *Zoonomía* figuran en la Sección XXXIX, “De la generación”, especialmente en los §§ IV.6 y IV.8. Pueden verse en internet en las pp. 382 y 386-387 de la versión de texto de E. Darwin (1796) y en el facsímil de E. Darwin (1809), pp. 392 y 395-396. Llama la atención el siguiente enunciado de la familiar tesis “lamarckiana” sobre la herencia de los caracteres adquiridos: “From the first rudiment [...] to the termination of their lives, all animals undergo perpetual transformations; which are in part produced by their own exertions in consequence of their desires and aversions, of their pleasures and pains, or of irritations, or of associations; and many of these acquired forms, or propensities, are transmitted to their posterity” (1809, p. 395). Con todo, estimo inverosímil que Lamarck haya estudiado este libro farragoso y tomado de ahí su propio transformismo *raisonné*. Debido a su prioridad cronológica y también, sin duda, a su parentesco directo con el autor de *El origen de las especies*, Erasmus Darwin ha recibido mucha atención. Véanse los artículos de Harrison (1971), Ghiselin (1976), Porter (1989) y Browne (1989); el físico y futurólogo británico Desmond King Hele le ha dedicado varios libros (1963, 1977, 1986, 1999).

⁹ Al reorganizar el Jardín del Rey —hoy Jardín des Plantes— como Museo Nacional de Historia Natural, la Convención instituyó precisamente doce cátedras para asegurarles trabajo a los doce sabios empleados en el Jardín. Dos de ellas cubrían la botánica, pero estaban reservadas a Desfontaines y Jussieu. La zoología de los vertebrados correspondía naturalmente a Lacépède, y Lamarck fue nombrado “profesor de insectos y gusanos”. Un azar feliz, pues fundaría la taxonomía de ese campo enorme e importantísimo, hasta entonces desdeñado. Como el conde de Lacépède, temeroso de la guillotina, optó por la clandestinidad, su puesto recayó sobre el joven Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Pronto se les unió George Cuvier en la cátedra de anatomía comparada, primero como sustituto de Mertrud, luego como sucesor de Daubenton. Con tal abundancia de cabezas, Francia podía permitirse dilapidar algunas.

¹⁰ Lamarck 1793, 2:213-214, cursiva mía. No está demás recordar que Lamarck redactó este libro en 1776 y lo sometió a la Academia de Ciencias en 1780 (1793, Ivii). El pasaje citado dice así en el original: “J’ai osé avancer en débutant [...] que tout ce qu’on peut entendre par le mot *nature*, ne pouvoit point donner la vie, c’est-à-dire, que toutes les facultés de la matière, jointes à toutes les circonstances possibles, et même à l’activité répandue dans l’univers, ne pouvoient point produire un être muni du mouvement organique, capable de reproduire son semblable, et sujet à la mort. Tous les individus de cette nature, qui existent, proviennent d’individus semblables qui tous ensemble constituent l’espèce entière. Or, je crois qu’il est aussi impossible à l’homme de connoître la cause physique du premier individu de chaque espèce, que d’assigner aussi physiquement la cause de l’existence de la matière ou de l’univers entier.”

¹¹ Cf. las propuestas por Burkhardt 1972 y los autores que él cita en la nota 3 (p. 416). Stafleu (1971, p. 417) señala que Daubenton, director del Museo y muy opuesto al transformismo, falleció el 1 de enero de 1800, lo que podría haber contribuido a que tanto Lamarck como Lacépède hicieran pública súbita y simultáneamente ese año su adhesión a esta doctrina; Stafleu (p. 402) recuerda asimismo que el pronunciamiento fijista y vitalista de Lamarck que cité en la nota 10, aunque publicado en 1793, data de 1776.

¹² Lamarck mismo (1801, p. 24) sostiene que todos los macizos montañosos y acantilados calcáreos son el producto de sus invertebrados, aunque de pólipos más bien que de moluscos. Por otro lado, proclama enfáticamente la antigüedad del planeta en su *Hidrogeología*. “Oh! quelle est grande, l’antiquité du globe terrestre! et combien sont petites les idées de ceux qui attribuent à l’existence de ce globe une durée de six mille et quelques cents ans, depuis son origine jusqu’à nos jours!” (1802*b*, p. 88).

¹³ Según Tirard (2006), al ofrecer una explicación natural del origen de la vida, Lamarck generó una paradoja o, al menos, una tensión no resuelta en su pensamiento, ya que jamás se desdijo de la tesis según la cual todos los compuestos químicos son un producto de la vida o un residuo de su corrupción (véase Lamarck 1801, p. 4; repetido en 1809, 1:92). Aunque conozco mal su obra y no reclamo ninguna autoridad en la materia, diría que la aparente contradicción se desvanece si tenemos en cuenta que además de los cuatro elementos, Lamarck postula, con la física de su tiempo, la existencia de fluidos como los ya mencionados. Sugestiva es la mención, en otros contextos, de un fluido nervioso (*fluide nerveux*), “una materia sutil, notable por la celeridad de sus movimientos”, que la naturaleza emplea para producir “el movimiento muscular, el sentimiento, las emociones interiores, las ideas y los actos de inteligencia de que son susceptibles numerosos animales” (“une matière subtile, remarquable par la célérité de ses mouvemens, et qu’on néglige de considérer, parce qu’il n’est pas en notre pouvoir de l’observer directement nous-mêmes, de nous la procurer, et de la soumettre à nos expériences; cette matière, dis-je, est l’agent le plus singulier, et en même temps l’instrument le plus admirable que puisse employer la nature pour produire le mouvement musculaire, le sentiment, les émotions intérieures, les idées, et les actes d’intelligence dont quantité d’animaux sont susceptibles”—1809, 2:235). Según creo entender las explicaciones de Lamarck, se trata de un fluido material primigenio —tal vez una variante del fluido eléctrico— que adquiere esta condición peculiar en los seres vivos. Cito: “Il paroît que ce fluide subtil combiné d’abord sous l’état de *feu fixé* dans les alimens dont les animaux font usage, s’en dégage peu à peu dans l’état de *calorique*, à mesure que les fluides alimentaires subissent les changemens que l’action ou le mouvement organique leur fait subir, et qu’il arrive insensiblement à l’état de *fluide nerveux*, c’est-à-dire de *feu éthéré*, animalisé par les circonstances où il se trouve” (1802*a*, pp. 163-164).

¹⁴ “*La vie est un ordre et un état de choses dans les parties de tout corps qui la possède, qui permettent ou rendent possible en lui l'exécution du mouvement organique, et qui, tant qu'ils subsistent, s'opposent efficacement à la mort*” (Lamarck 1802a, p. 71; cursiva en el original).

¹⁵ “Ce mouvement organique, par l'influence de sa durée et par celle de la multitude de circonstances qui modifient ses effets, développe, compose et complique graduellement les organes des corps vivans qui en jouissent” (Lamarck 1802a, p. 66).

¹⁶ “*La nature* elle-même, quelque grande que soit sa puissance, n'agit et ne sauroit agir que physiquement; ne produit rien, n'exécute rien qu'avec du temps, que progressivement, et jamais instantanément. Toute action particulière de sa part est dirigée par une loi; et lorsqu'une circonstance, aussi particulière, vient changer la direction de son action, c'est encore par une loi pareillement particulière que son action nouvelle est dirigée: voilà ce qui s'observe constamment. Si c'est là le tableau fidèle de ce que l'observation nous montre à l'égard de la nature, on demande s'il est possible de concevoir que cette nature, dont l'activité fait l'essence; qui forme et produit sans cesse, quoique progressivement; et qui change la direction de ses actions, chaque fois que les circonstances l'y contraignent; on demande, dis-je, si elle a pu faire des *espèces immutables*” (Lamarck 1817, 10:445, s.v. *Espèce*).

¹⁷ La eternidad de las especies en el sistema aristotélico no ofrecía obstáculo alguno a la inteligencia, y su creación casi simultánea en el Jardín del Edén presentaba uno grande, pero único, superable mediante un solo acto de aceptación del misterio. En cambio, no es fácil hacerse a la idea de que Dios ha creado especies de animales y plantas en oleadas sucesivas, después de cada gran catástrofe geológica, como postula expresa o tácitamente el creacionismo de la primera mitad del siglo XIX. Aunque David Attenborough no haya estado ahí para filmar la aparición de las nuevas criaturas, tiene que ser posible imaginar lo que habría mostrado una película suya sobre ese tema. La fenomenología de un proceso así no podía ser mucho más verosímil para una persona educada del siglo XIX que el relato bíblico según el cual un pelotón de arcilla va siendo amasado por las manos inobservables de Dios hasta convertirse en un ejemplar adulto de *Homo sapiens*. Del primer elefante ¿habría creado Dios un embrión no implantado, que luego creció al amparo de una mágica atmósfera incubadora *ad hoc*? Como bien dijo Darwin, “estos autores no parecen sobresaltarse con un acto milagroso de creación más que con un parto corriente; pero ¿creen de veras que en innumerables períodos de la historia de la Tierra ciertos átomos elementales han recibido la orden de correr de súbito a formar tejidos vivos?” (“These authors seem no more startled at a miraculous act of creation than at an ordinary birth. But do they really believe that at innumerable periods in the earth's history certain elemental atoms have been commanded suddenly to flash into living tissues?”—1859, p. 483; cf. T.H. Huxley 1887, pp. 194-195).

¹⁸ “La consolidación del poder del Primer cónsul, la oposición creciente al materialismo y al ateísmo, considerados como las puntas de lanza intelectuales de la tormenta revolucionaria, la vigorosa reanudación de la propaganda cristiana y el retorno de los emigrados, contribuyen a crear un clima cultural poco favorable a las ciencias en general y en particular a las disciplinas que desafían, directa o indirectamente, las verdades reveladas. La idea de que las ciencias pueden garantizar solas el bienestar de la nación y el de los individuos —idea cara a las autoridades del Directorio y a numerosos científicos implicados en los sucesos revolucionarios— es cuestionada cada vez más abiertamente” (Corsi 2006, pp. 98-99).

¹⁹ ¿En qué medida refleja este contraste la experiencia histórico-social de cada autor? Cuvier, provinciano advenedizo, tenía veinte años cuando ocurre el súbito derrumbe de la monarquía francesa; Lamarck, aristócrata progresista nacido en 1744, seguramente ha esperado que ella

traería consigo una transmutación de las personas de su clase. El lector aficionado a la sociología de la ciencia puede especular sobre estas diferencias.

²⁰ “Il est sans doute possible que parmi les plus grands animaux il y ait eu quelqu’espèce détruite par les suites de la multiplication de l’homme dans les lieux qu’elle habitoit” (Lamarck 1801, p. 411).

²¹ “Un bouleversement universel, qui nécessairement ne régularise rien, confond et disperse tout, est un moyen fort commode pour ceux des Naturalistes qui veulent tout expliquer, et qui ne prennent point la peine d’observer et d’étudier la marche que suit la nature à l’égard de ses productions et de tout ce qui constitue son domaine.” (Lamarck 1801, p. 407).

²² En otras palabras, no hay que confundir la *extinción taxonómica* o *pseudextinción* con la *extinción real* (Futuyma 1998, p. 132). Aquella ocurre cuando la descendencia de una especie ha cambiado tanto de forma que hay que clasificarla en otro taxón. Esta, en cambio, cuando todos los miembros sobrevivientes de una especie perecen sin dejar descendencia. Lamarck rechaza la posibilidad de que ocurra extinción real, pero, ante la evidencia del registro fósil admite la extinción taxonómica y abraza el transformismo. Cuvier rechaza el transformismo y proclama la extinción real. Lo mismo hará Lyell (véase la nota 88 y el texto que remite a ella). Hoy reconocemos la realidad de ambas alternativas: la inmensa mayoría de las especies que han existido se extinguió, pero todos los organismos que existen descienden de otros de apariencia muy diferente.

²³ “La diversité des circonstances amène, pour les êtres vivans, une diversité d’habitudes, un mode différent d’exister, et par suite, des modifications ou des développemens dans leurs organes et dans la forme de leurs parties [;] insensiblement tout être vivant quelconque doit varier dans son organisation et dans ses formes. [...] On doit encore sentir que toutes les modifications qu’il éprouvera [...] par suite des circonstances qui auront influé sur cet être, se propageront par la génération, et qu’après une longue suite de siècles, non-seulement il aura pu se former de nouvelles espèces, de nouveaux genres et même de nouveaux ordres, mais que chaque espèce aura même varié nécessairement dans son organisation et dans ses formes” (Lamarck 1801 pp. 409-410)

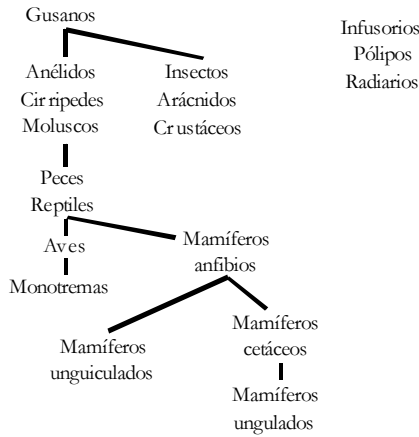
²⁴ Esta clasificación añade dos clases —anélidos y arácnidos— a las seis reconocidas por Cuvier (1795). En la *Filosofía zoológica*, Lamarck insertó la clase de los cirripedes entre los moluscos y los crustáceos y la clase de los infusorios bajo la de los pólipos (1809, 1:127). En la *Historia natural de los animales sin vértebras* hay nuevos cambios (cf. el cuadro reproducido en la nota 27).

²⁵ “La série qui constitue l’échelle animale réside dans la distribution des masses, et non dans celle des individus et des espèces” (Lamarck 1802a, p. 39). En el discurso inaugural de 1800 Laplace había dejado bien claro que su “gradación matizada” no equivalía a la *scala naturae*: “Par cette gradation nuancée dans la complication de l’organisation, je n’entends point parler de l’existence d’une série linéaire, régulière dans les intervalles des espèces et des genres: une pareille série n’existe pas; mais je parle d’une série presque régulièrement graduée dans les masses principales, telles que les grandes familles; série bien assurément existante, soit parmi les animaux, soit parmi les végétaux; mais qui dans la considération des genres et surtout des espèces, forme en beaucoup d’endroits des ramifications latérales, dont les extrémités offrent des points véritablement isolés” (1801, p. 16).

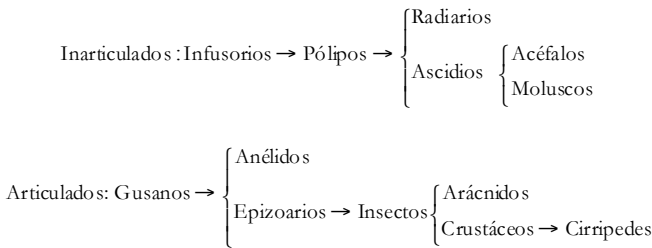
²⁶ “Chaque masse distincte a son système (*sic*) particulier d’organes essentiels, et ce sont ces systèmes particuliers qui vont en se dégradant, depuis celui qui présente la plus grande com-

plication, jusqu'à celui qui est le plus simple. Mais chaque organe considéré isolément, ne suit pas une marche aussi régulière dans ses dégradations: il la suit même d'autant moins, qu'il a lui-même moins d'importance." (Lamarck 1802a, p. 41).

²⁷ Véase el "cuadro que sirve para mostrar el origen de los diferentes animales", en Lamarck 1809, 2:463, el cual puede representarse así:



Lamarck 1815, p. 457, ofrece un cuadro un tanto diferente de los invertebrados, pero también los retrotrae a dos orígenes separados:



Stafleu (1971, p. 431) observa, con toda razón, que este cuadro representa "una quiebra total del concepto de serie única".

²⁸ "[Si on considère les choses] en partant du plus simple pour s'élever graduellement jusqu'aux objets les plus composés, qui est-ce qui ne voit pas dans les faits que je viens de citer les résultats très-marqués de la tendance du *mouvement organique*, à développer et composer l'organisation, et en même temps celle qu'il a à réduire en fonctions particulières à certaines parties, les fonctions qui furent originairement, c'est-à-dire dans les corps vivans les plus simples, des facultés générales et communes à tous les points du corps de l'individu?" (Lamarck 1802a, pp. 48-49).

²⁹ “*Ce ne sont pas les organes, c’est-à-dire la nature et la forme des parties du corps d’un animal, qui ont donné lieu à ses habitudes et à ses facultés particulières; mais ce sont au contraire ses habitudes, sa manière de vivre, et les circonstances dans lesquelles se sont rencontrés les individus dont il provient, qui ont avec le temps constitué la forme de son corps, le nombre et l’état de ses organes, enfin les facultés dont il jouit.*” (Lamarck 1802a, p. 50; párrafo destacado e impreso en cursiva en el original).

³⁰ Zirkle (1946) traza la historia de esta creencia desde la Antigüedad hasta la época de Darwin.

³¹ Mayr (1972, p. 90) observa que, curiosamente, concordamos con Lamarck en las materias en que divergía de sus contemporáneos: el transformismo biológico y el anticatastrofismo en la geología; mientras que discrepamos en un punto en que él estaba de acuerdo con todo el mundo: la herencia de los caracteres adquiridos. Es claro que, si esta forma de herencia no hubiera sido juzgada evidente, la tradición judío-cristiana no habría aceptado, sin más, la transmisión del pecado original a los descendientes de Eva y Adán.

³² Más persuasivos son los ejemplos de órganos atrofiados, como los dientes que Geoffroy Saint-Hilaire había descubierto en los fetos de ballena (Lamarck 1809, 1:241). Si cada especie ha sido creada especialmente por Dios, cuesta entender la existencia de tales órganos, excepto como un instrumento divino para despistar a los biólogos. Cf. Darwin 1859, p. 455: “Los órganos rudimentarios pueden compararse con las letras de una palabra, preservadas en la grafía, aunque se han vuelto inútiles en la pronunciación, pero sirven de clave cuando se busca su etimología”. (“Rudimentary organs may be compared with the letters in a word, still retained in the spelling, but become useless in the pronunciation, but which serve as a clue in seeking for its derivation.”)

³³ “En effet, on verra ces difficultés disparaître si, aux moyens généraux de la nature, l’on ajoute les quatre lois suivantes qui concernent l’organisation, et qui régissent tous les actes qui s’opèrent en elle par les forces de la vie. *Première loi*: La vie, par ses propres forces, tend continuellement à accroître le volume de tout corps qui la possède, et à étendre les dimensions de ses parties, jusqu’à un terme qu’elle amène elle-même. *Deuxième loi*: La production d’un nouvel organe dans un corps animal, résulte d’un nouveau besoin survenu qui continue de se faire sentir, et d’un nouveau mouvement que ce besoin fait naître et entretient. *Troisième loi*: Le développement des organes et leur force d’action sont constamment en raison de l’emploi de ces organes. *Quatrième loi*: Tout ce qui a été acquis, tracé ou changé, dans l’organisation des individus, pendant le cours de leur vie, est conservé par la génération, et transmis aux nouveaux individus qui proviennent de ceux qui ont éprouvé ces changemens.” (Lamarck 1815, pp. 181-182).

³⁴ En la doctrina de Darwin, la selección natural, que asegura que los organismos vivos se mantengan suficientemente adaptados a las condiciones ambientales, permite explicar también, de paso, la tendencia global al progreso, pero sobre todo a la diversificación, manifiesta en la historia de la vida. Pero no hay indicios de que Lamarck haya contemplado esta idea. Sin los beneficios de la selección natural, me parece que el transformismo de Lamarck requiere, para ser operante, las *dos* leyes enunciadas como solución de la tarea propuesta por la Academia de Ciencias de París en 1850: “Estudiar las leyes de la distribución de los organismos fósiles en los diferentes terrenos sedimentarios, según el orden de su superposición”: “La sucesión de los organismos desde el comienzo de la creación hasta la aparición del mundo animal y vegetal actual —escribió Bronn (1861, pp. 518-519)— ha estado regida por dos leyes fundamentales: 1º Por la ley interna o propia de su desarrollo progresivo, desde el punto de vista extensivo e intensivo; 2º Por la ley de su aplicación, bajo todos los respectos, a las condicio-

nes vitales exteriores en todos los períodos de la creación”. Las leyes 2^a, 3^a y 4^a de Lamarck analizan la operación de la segunda ley de Bronn; y hay una clara correspondencia entre las primeras leyes de ambos; pero Bronn agrega un aspecto “intensivo” —esto es, *cualitativo*— al puramente cuantitativo que menciona la 1^a ley de Lamarck.

³⁵ “C’est donc une véritable erreur que d’attribuer à la *nature* un but, une intention quelconque dans ses opérations” (1815, pp. 323-324). Más elocuente es quizás este otro pasaje, tomado del artículo *Espèce* del *Nuevo diccionario de historia natural* (1817; 10:444): “La nature, ai-je dit, constitue une puissance énorme [...]; or, cette puissance est loin d’être une intelligence, d’avoir une intention, puisqu’elle est partout limitée, et que, dans chaque cas particulier, elle fait nécessairement toujours de même, c’est-à-dire que, dans chaque circonstance semblable, elle fait toujours la même chose”.

³⁶ “Si la *nature* était une intelligence, elle pourrait vouloir, elle pourrait changer ses lois, ou plutôt elle n’aurait point de lois. Enfin, si la nature était DIEU même, sa volonté serait indépendante, ses actes ne seraient point forcés. Mais il n’en est pas ainsi ; elle est partout, au contraire, assujétie à des lois constantes sur lesquelles elle n’a aucun pouvoir ; en sorte que, quoique ses moyens soient infiniment diversifiés et inépuisables, elle agit toujours de même dans chaque circonstance semblable, et ne saurait agir autrement. Sans doute, toutes les lois auxquelles la *nature* est assujétie, dans ses actes, ne sont que l’expression de la volonté suprême qui les a établies ; mais la *nature* n’en est pas moins un ordre de choses particulier, qui ne saurait vouloir, qui n’agit que par nécessité, et qui ne peut exécuter que ce qu’il exécute”. (Lamarck 1815, pp. 322-323).

³⁷ Hacia 1970, el descubrimiento de la universalidad aparentemente sin excepciones del llamado “código genético” no dejó lugar a ninguna duda razonable sobre la descendencia de todos los animales y plantas de un antepasado común. Las excepciones a dicha universalidad descubiertas desde 1981 no han afectado esta certeza.

³⁸ “La nature forme nécessairement des *générations spontanées* ou directes, à l’extrémité de chaque règne des corps vivans, où se trouvent les corps organisés les plus simples” (Lamarck 1802a, p. 100).

³⁹ También se le opone este pasaje de la *Filosofía zoológica*: “Los híbridos, muy comunes entre las plantas, y cruces que se observan a menudo entre individuos de especies animales muy diferentes, han mostrado que los límites entre estas especies pretendidamente constantes, no eran tan sólidos como se imaginaba. Es cierto que a menudo nada resulta de estos cruces singulares, sobre todo cuando son muy discrepantes, y entonces los individuos que provienen de ellos son, en general, infecundos; pero también cuando la discrepancia es menor, se sabe que los defectos en cuestión no ocurren. Ahora bien, este solo medio basta para crear poco a poco variedades que luego devienen razas y que, con el tiempo, constituyen lo que llamamos especies”. (“Les hybrides, très-communes parmi les végétaux, et les accouplemens qu’on remarque souvent entre des individus d’espèces fort différentes parmi les animaux, ont fait voir que les limites entre ces espèces prétendues constantes, n’étoient pas aussi solides qu’on l’a imaginé. A la vérité, souvent il ne résulte rien de ces singuliers accouplemens, surtout lorsqu’ils sont très-disparates, et alors les individus qui en proviennent sont, en général, infécunds: mais aussi, lorsque les disparates sont moins grandes, on sait que les défauts dont il s’agit n’ont plus lieu. Or, ce moyen seul suffit pour créer de proche en proche des variétés qui deviennent ensuite des races, et qui, avec le temps, constituent ce que nous nommons des espèces”— Lamarck 1809, 1:64).

⁴⁰ En correspondencia privada, el Prof. Bowler me explica que el diagrama de la fig. 1 intenta solamente “indicar en un sentido general como se vería el progresionismo de Lamarck” y que los círculos no pretenden representar “una categoría taxonómica específica válida para toda la teoría” (“As far as the diagram is concerned, it was meant to be schematic, i.e. to indicate in a general sense what Lamarck’s progressionism would look like -- the circles were not meant to imply a specific taxonomic category valid for the whole theory”). Me recuerda además que Lamarck —como consta en la cita de la nota 39— no creía en la existencia de especies bien definidas. Agradezco mucho al Prof. Bowler su amable aclaración, así como la referencia a un interesantísimo artículo de Archibald (2009) sobre representaciones gráficas de la sucesión de las formas orgánicas anteriores al célebre diagrama insertado entre las pp. 116 y 117 de Darwin 1859. Además de un facsímil del cuadro de Lamarck (1809) que puse en la nota 27, Archibald ofrece, entre otras preciosuras, varios precursores del esquema de líneas paralelas de la Fig. 1, tomados de Bronn (1837/38), Agassiz (1844), Miller (1857) y Hitchcock y Hitchcock (1860, atribuido a Owen); significativamente, ninguno de los tres primeros autores, ni Owen, era transformista y sus diagramas ilustran la distribución de los fósiles de diversas clases de organismos en sucesivos estratos geológicos.

⁴¹ Buffon entiende a la especie como linaje, esto es, como una sucesión carnal efectiva de organismos individuales unidos por los lazos de la filiación: “esa cadena de existencias sucesivas de individuos que constituye la existencia real de la especie” (“...cette chaîne d’existences successives d’individus, qui constitue l’existence réelle de l’espèce” —Buffon, HN 2:18). Los miembros de cada especie, aunque separados en el espacio y en el tiempo, están atados por relaciones causales no menos reales y —por su tenacidad— más eficaces que las fuerzas que aglutinan las partes de una roca. “Un individuo es un ser aparte, aislado, desprendido, y que no tiene nada en común con los otros seres, salvo que se les parece o que difiere de ellos. A todos los individuos semejantes que existen sobre la superficie de la tierra se los considera como componentes de la especie de estos individuos. Sin embargo, *no es ni el número ni la colección de los individuos semejantes lo que hace la especie, sino la sucesión constante y la renovación ininterrumpida de estos individuos que la constituyen*; pues un ser que durase para siempre no formaría una especie, y tampoco un millón de seres parecidos que durasen para siempre.” (“Un individu est un être à part, isolé, détaché, et qui n’a rien de commun avec les autres êtres, sinon qu’il leur ressemble ou bien qu’il en diffère : tous les individus semblables, qui existent sur la surface de la terre, sont regardés comme composant l’espèce de ces individus; *cependant ce n’est ni le nombre ni la collection des individus semblables qui fait l’espèce, c’est la succession constante et le renouvellement non interrompu de ces individus qui la constituent*; car un être qui durerait toujours ne feroit pas une espèce, non plus qu’un million d’êtres semblables qui dureroient aussi toujours.” —HN 4:384-385; cursiva mía).

⁴² “Ainsi, parmi les corps vivans, la nature, comme je l’ai déjà dit, ne nous offre, d’une manière absolue, que des individus qui se succèdent les uns aux autres par la génération, et qui proviennent les uns des autres; mais les *espèces*, parmi eux, n’ont qu’une constance relative, et ne sont invariables que temporairement. Néanmoins, pour faciliter l’étude et la connoissance de tant de corps différens, il est utile de donner le nom d’*espèce* à toute collection d’individus semblables, que la génération perpétue dans le même état, tant que les circonstances de leur situation ne changent pas assez pour faire varier leurs habitudes, leur caractère et leur forme.” (Lamarck 1809, 1:74-75).

⁴³ Mi comentario en este párrafo adolece en alguna medida del anacronismo triunfalista que en inglés se llama *whiggism*, y que consiste en ver en la ciencia de hoy la meta a la que congénitamente se dirigía la ciencia pretérita. Mi única excusa es que, al destacar en el pensamiento innovador de Lamarck un vestigio significativo del platonismo esencialista tradicional, prepa-

ro al lector para que sea más comprensivo con las rigideces que aquejaban a sus adversarios, a los que ahora me referiré.

⁴⁴ Geoffroy Saint-Hilaire (1825, p. 151, n.1) cita con entusiasmo las “leyes” de Lamarck (1809, 1:235) y recomienda “a la meditación de los jóvenes la lectura de la exposición filosófica (17 páginas) que precede a estas conclusiones”. En el texto que sigue a la llamada pertinente, Geoffroy asevera que “no hay nada fijo en la naturaleza; axioma general que es más particularmente aplicable a los organismos vivos, cuya esencia reposa efectivamente sobre la transmutación y la metamorfosis de las partes” (“Il n’y a rien de fixe dans la nature; axiome général, qui est plus particulièrement applicable aux productions organisées-vivantes, dont l’essence repose effectivement sur la transmutation et la métamorphose des parties”—*ibid.*, p. 151).

⁴⁵ Sobre Grant, véase Desmond 1984; sobre Grant y Darwin, véase Desmond y Moore 1991, cap. 3. Darwin 1958, p. 49, recuerda su “callado asombro” ante la gran admiración hacia Lamarck que Grant le manifestó en una ocasión en que caminaban juntos.

⁴⁶ Luego me referiré a Cuvier. Sobre von Baer, cf. el pasaje citado por Richards 1992, pp. 46-47. La serie de los Tratados de Bridgewater, que financió un legado del octavo conde de este nombre, fallecido en 1829, apareció entre 1833 y 1840; incluye aportes del químico Prout, el geólogo Buckland, el mineralogista y filósofo Whewell y el entomólogo Kirby, entre otros.

⁴⁷ El libro de Lamarck fue reeditado por primera vez poco después de su muerte en 1829 (Lamarck 1830). El libro de Chambers (1844) tuvo diez ediciones en diez años; el nombre del autor no apareció impreso en él hasta la 12ª, publicada en 1884. El libro de Darwin se agotó rápidamente y publicó seis ediciones más en Londres en vida del autor (el texto final, de 1876, lleva el mismo número 6 que la penúltima, de 1872, pero incluye adiciones y correcciones).

⁴⁸ Con todo, según Rudwick (2008, p. 244), hacia 1830 Lamarck tenía entusiastas seguidores entre los naturalistas franceses más jóvenes. Sobre las proyecciones del lamarckismo en Londres *ca.* 1830, véanse *La política de la evolución* de Desmond (1989*a*) y su instructivo artículo (1989*b*). Gillispie (1951, pp. 201-202) cita un pasaje revelador del sermón pronunciado el 23 de abril de 1848 por el geólogo William Buckland, a la sazón Deán de Westminster, donde la desigualdad económica entre las personas es puesta directamente en relación con la jerarquía de las especies animales, que Buckland suponía fijas.

⁴⁹ “L’histoire naturelle a cependant aussi un principe rationnel qui lui est particulier, et qu’elle emploie avec avantage en beaucoup d’occasions; c’est celui *des conditions d’existence*, vulgairement nommé *des causes finales*. Comme rien ne peut exister s’il ne réunit les conditions qui rendent son existence possible, les différentes parties de chaque être doivent être coordonnées de manière à rendre possible l’être total, non seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec ceux qui l’entourent, et l’analyse de ces conditions conduit souvent à des lois générales tout aussi démontrées que celles qui dérivent du calcul ou de l’expérience” (Cuvier 1817, 1:6). Coleman 1964, p. 43, ve en este pasaje “casi una paráfrasis” de un conocido texto de Aristóteles (*PA*, 645b14-20). Outram 1986, p. 349, cita el mismo pasaje en apoyo de su tesis de que “Cuvier elaboró su principio de las condiciones de existencia en relación con la idea de la economía interna del organismo [tomada de Kant], más bien que con la teleología en el sentido aristotélico o de la teología natural” (p. 348). En un pasaje afín, Cuvier mismo nombra a Kant: “Ce mouvement général et commun de toutes les parties est tellement ce qui fait l’essence de la vie, que les parties que l’on sépare d’un corps vivant ne tardent pas à mourir, parce qu’elles n’ont point elles mêmes de mouvement propre, et ne font que participer au mouvement général que produit leur réunion; en sorte que, selon l’expression de Kant, la raison de la manière d’être de chaque partie d’un corps vivant réside dans l’ensemble” (1835,

1:5). Demás está señalar que la discrepancia entre Kant y Aristóteles que Outram sugiere presupone erradamente que la teleología natural en el sentido de este último concuerda con la teleología natural de raíz cristiana.

⁵⁰ “Tout être organisé forme un ensemble, un système unique et clos, dont toutes les parties se correspondent mutuellement, et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Aucune de ces parties ne peut changer sans que les autres changent aussi; et par conséquent chacune d’elles, prise séparément, indique et donne toutes les autres.” (Cuvier 1812*a*, 1:58).

⁵¹ “Así, un animal que solo puede digerir carne debe poseer, so pena de que su especie se extinga, la facultad de detectar su presa, perseguirla, capturarla, vencerla, despedazarla, Necesita entonces, absolutamente, una vista penetrante, un olfato fino, una carrera rápida, destreza y fuerza en las patas y en las mandíbulas. Así un diente cortante y apropiado para trozar carne nunca coexistirá en la misma especie con un pie envuelto en materia córnea, que solo puede sostener al animal pero con el cual este no puede coger. De ahí la regla según la cual todo animal ungulado es herbívoro; y aquellas reglas aún más detalladas, que no son sino corolarios de la primera: que las pezuñas en los pies indican molares con corona plana, un canal alimenticio muy largo, un estómago amplio y múltiple, y un gran número de relaciones del mismo género” (“Ainsi un animal qui ne peut digérer que de la chair doit, sous peine de destruction de son espèce, avoir la faculté d’apercevoir son gibier, de le poursuivre, de le saisir, de le vaincre, de le dépecer. Il lui faut donc, de toute nécessité, une vue perçante, un odorat fin, une course rapide de l’adresse et de la force dans les pattes et dans le mâchoires. Ainsi jamais une dent tranchante et propre à découper la chair ne coexistera dans la même espèce avec un pied enveloppé de corne qui ne peut que soutenir l’animal, et avec lequel il ne peut saisir. De là, la règle que tout animal à sabot est herbivore ; et ces règles encore plus détaillées, qui ne sont que des corollaires de la première, que des sabots aux pieds indiquent des dents molaires à couronne plate, un canal alimentaire très long, un estomac ample et multiple, et un grand nombre de rapports du même genre.”—Cuvier 1835, 1:56-57). En este principio se basa el método empleado por Cuvier para reconstruir los esqueletos de animales a partir de sus fragmentos fósiles.

⁵² “La collection de tous les corps organisés nés les uns des autres, ou de parens communs, et de tous ceux qui leur ressemblent autant qu’ils se ressemblent entre eux, est appelée une *espèce*” (Cuvier 1798, p. 11; cf. 1812*a*, 1:74; 1817, 1:19),

⁵³ Esta idea de la perfección de cada forma de vida en su sitio corona el rechazo de la *scala naturæ* por Cuvier: “No se piense, pues, que, porque colocamos un género o una familia delante de otra, los consideramos precisamente como más perfectos, como superiores a esta otra en el sistema de los seres. Solo podría albergar esta pretensión quien persiguiera el proyecto quimérico de ordenar los seres sobre una sola línea, un proyecto al cual hace mucho tiempo que renunciamos. Cuanto más hemos progresado en el estudio de la naturaleza, cuanto más nos hemos convencido de que esta es una de las ideas más falsas que nunca se hayan tenido en la historia natural, tanto más hemos reconocido que es necesario considerar a cada ser y a cada grupo de seres en sí mismo y en el papel que juega por sus propiedades y su organización, a no hacer abstracción de ninguna de sus relaciones, de ninguno de los lazos que lo vinculan ya sea a los seres más próximos, ya sea a los más remotos”. (“Que l’on n’imagine donc point que, parce que nous placerons un genre ou une famille avant une autre, nous les considérerons précisément comme plus parfaits, comme supérieurs à cette autre dans le système des êtres. Celui-là seulement pourrait avoir cette prétention qui poursuivrait le projet chimérique de ranger les êtres sur une seule ligne, et c’est un projet auquel nous avons depuis

long-temps renoncé. Plus nous avons fait de progrès dans l'étude de la nature, plus nous nous sommes convaincus que cette idée est l'une des plus fausses que l'on ait jamais eue en histoire naturelle, plus nous avons reconnu qu'il est nécessaire de considérer chaque être, chaque groupe d'êtres en lui-même, et dans le rôle qu'il joue par ses propriétés et son organisation, de ne faire abstraction d'aucun de ses rapports, d'aucun des liens qui le rattachent soit aux êtres les plus voisins, soit à ceux qui en sont plus éloignés"—Cuvier y Valenciennes 1828, 568-569). Hay, claro, pasajes donde Cuvier jerarquiza a los animales por su complejidad, como Lamarck, sugiriéndonos con ello que en su zoología, como en la granja orwelliana, aunque los animales son perfectos, algunos son más perfectos que otros. Cheung (2001, p. 553) intenta esquivar la dificultad distinguiendo dos tipos de perfección: "los animales —dice— son igualmente perfectos en la organización que es la condición de su existencia, pero unos son más perfectos que otros si se los considera en sus relaciones con el mundo". Con todo, es obvio que la organización solo puede considerarse perfecta en función de sus relaciones con el mundo. Pienso por eso que las alusiones de Cuvier a una jerarquía de los seres vivos expresan su pensamiento juvenil (1795, pp. 391, 394) o un remanente suyo (1817, 1:51, 70).

⁵⁴ Greene (1959, pp. 94ss) narra amenamente la historia, no exenta de dramatismo, del descubrimiento del mastodonte. Ya William Hunter (1768) había concluido, contra la opinión de Daubenton, que el animal no era un elefante, sino que pertenecía a una especie extinta. Cuvier (1796) clasificó los elefantes actuales en dos especies diferentes y asignó los restos del mamut a una tercera especie del mismo género. Del animal de Ohio, dice que basta darle una ojeada a sus mandíbulas para ver que diferían aún más de las de nuestros elefantes (p. 443). Más tarde, lo asignó a otro género. Gould (1987, p. 86) alude a "la prueba de extinción" ofrecida por Cuvier; pero no hay que ser demasiado sutil para comprender que dicha prueba, basada en que no hay ningún organismo en el mundo actual que se parezca suficientemente a ciertos fósiles para clasificarlo en la misma especie, presupone el fijismo. De otro modo, no sería imposible que ciertas formas orgánicas hayan desaparecido del todo y sin embargo tengan hoy una descendencia transformada.

⁵⁵ A fines del siglo XVIII, los estudiosos de la historia de la Tierra se alineaban en dos escuelas opuestas, llamadas neptunista y plutonista, según el nombre del dios romano asociado al factor al que cada una atribuía preponderancia en la formación y transformación de la superficie terrestre: la acción aluvial y diluvial del agua y la acción volcánica del fuego, respectivamente. La doctrina neptunista del alemán Abraham Werner, popularizada en Escocia por Jameson, postulaba súbitas inundaciones de enorme magnitud y alcance, y por eso, más tarde, fue tildada de catastrofista. La doctrina plutonista o vulcanista del escocés James Hutton, difundida por su amigo el geómetra Playfair, sostenía —con bastante tino— que la acción local y reiterada de volcanes y terremotos, operando con intensidad no necesariamente mayor que la observable ahora, habría sido capaz de provocar en un plazo muy largo los grandes cambios geológicos de que hay testimonio. Por eso esta escuela fue clasificada como uniformitarista. Los términos 'catastrofismo' y 'uniformitarismo' fueron introducidos recién por Whewell en su recensión de los *Principios de geología* de Lyell (*Quarterly Review*, vol. 47, 1832; una fuente más accesible es Whewell 1837, 3:606-622); pero, como agudamente señala Hooykaas (1963, p. 14), "el uniformitarismo no surgió catastróficamente": ya el sacerdote italiano A.L. Moro (1740) anunció que basaría todo su sistema geológico en fenómenos recientes, pues "la naturaleza actúa siempre del mismo modo" (citado por Hooykaas, *ibid.*, p. 15). Posteriormente, ambos términos se han usado tan profusa e indiscriminadamente, que M.J.S. Rudwick llegó a decir que son "dos piedras de molino polisilábicas colgadas del cuello de la historia de la geología" (1971, p. 210). Sobre los comienzos de la geología y su tremendo efecto ideológico puede aún leerse con provecho y

agrado el bosquejo panorámico de Greene (1959, pp. 39-87). Muchísimo más detallado, y también de muy grata lectura, es el libro reciente de Rudwick (2005).

⁵⁶ “Je sais que quelques naturalistes comptent beaucoup sur les milliers de siècles qu’ils accumulent d’un trait de plume; mais dans de semblables matières nous ne pouvons guère juger de ce qu’un long temps produiroit, qu’en multipliant par la pensée ce que produit un temps moindre” (Cuvier 1812a, 1:79). Cuvier habría estado quizás menos seguro de lo que dice si hubiese sabido que la transformación de las especies vivientes sobre la faz de la Tierra ha contado no solo con miles, sino con millones de siglos para ocurrir. Pero la careada imaginación humana, fecunda en ficciones sobrenaturales, se ha probado increíblemente incapaz de figurarse la efectiva extensión espacial y temporal de la naturaleza; en el siglo XVI se rechazó el heliocentrismo porque las estrellas no exhibían paralaje (hoy sabemos que la más cercana se desplaza menos de un segundo de arco debido al movimiento anual de la Tierra, pero sin telescopio se podía a lo sumo discernir un desplazamiento 600 veces mayor); en el siglo XIX se rechazó el transformismo porque los cocodrilos no han cambiado desde los tiempos de Ramsés II (hoy sabemos que tampoco eran muy diferentes hace 100 millones de años, pero que hace 300 millones no habían surgido aún). Si, como estima la paleontología actual, una especie dura en promedio unos 2.000.000 de años, concluir que las especies no cambian, porque no han variado en los cuatro o cinco mil años trascurridos desde que embalsamaron esos animales en Egipto, equivale a argumentar que un determinado adulto no envejece porque dos exámenes médicos exhaustivos a que fue sometido con un intervalo de diez semanas no revelaron ningún cambio significativo en su organismo.

⁵⁷ Ello generó la leyenda, consignada en numerosos libros de texto, que convirtió a Cuvier, “un hijo de la ilustración y campeón del racionalismo”, en “un apologista traficante en milagros, al servicio de la reacción eclesiástica” (Gould 2002, p. 483). En todo caso, su sensata negativa a contemplar episodios sucesivos de creación solo podía convivir con el fijismo mientras un mejor conocimiento del registro fósil no estableciera que las especies surgen —y no solo se extinguen— en épocas sucesivas, separadas por grandes lapsos de tiempo. Según Mayr (1982, p. 370) “la progresión de las faunas en el trascurso del tiempo geológico estaba ya tan bien establecida” en vida de Cuvier, que él, al desestimar tanto el transformismo como la creación de nuevas faunas después de cada catástrofe, “adoptó la política del avestruz”. Bajo Napoleón I y los dos últimos Borbones esta era quizás la única opción abierta en Francia a un trepador social que Gould (1987, p. 113) ha descrito como “el mejor intelecto de la ciencia del siglo XIX”, y que, según Mayr (1982, p. 363), habría producido un mayor número de “conocimientos nuevos que a fin de cuentas respaldaron la teoría de la evolución” que ninguna otra persona antes de Darwin.

⁵⁸ *Principles of geology; being an attempt to explain the former changes of the earth’s surface, by reference to causes now in operation.* Posteriormente el subtítulo cambia significativamente. Tengo a la vista la primera edición americana, de 1837, basada en la quinta inglesa, y titulada *Principios de geología: una investigación de hasta qué punto los cambios anteriores de la superficie de la Tierra pueden referirse a causas ahora operantes* (*Principles of geology: being an inquiry how far the former changes of the earth’s surface are referable to causes now in operation*). La décima edición, “enteramente revisada”, aparecida en 1867/68, donde Lyell adopta la teoría de la evolución de Darwin, se titula *Principios de geología; o Los cambios modernos de la Tierra y sus habitantes, considerados como ilustrativos de la geología* (*Principles of geology; or, The modern changes of earth and its inhabitants considered as illustrative of geology*).

⁵⁹ “No check could be given to the utmost licence of conjecture in speculating on the causes of geological phenomena, unless we can assume invariable constancy in the order of Nature” (Lyell 1830-33, 1:86).

⁶⁰ “Our estimate, indeed, of the value of all geological evidence, [...] must depend entirely on the degree of confidence which we feel in regard to the permanency of the laws of nature. Their immutable constancy alone can enable us to reason from analogy, by the strict rules of induction, respecting the events of former ages” (Lyell 1830-33, 1:165).

⁶¹ Hay autores que, por impericia filosófica, contemplan la posibilidad de una variación de las leyes naturales en el curso del tiempo. Sin embargo, cuando se examinan los ejemplos de variación propuestos hipotéticamente se comprueba que estos no entrañan una renuncia a la inmutabilidad de las leyes, sino solo una reinterpretación del significado y alcance de los enunciados que las representan. Así, en algunos casos se trata de la posibilidad de una variación de las llamadas “constantes de la naturaleza”, que no obligaría a cambiar el enunciado de las leyes naturales, sino solo a considerar como funciones del tiempo a ciertas cantidades que hasta ahora eran tratadas como constantes. En otros casos, lo que ocurre es simplemente que la forma aceptada de las leyes está corroborada dentro de un margen de error aceptable bajo ciertas condiciones; dicha forma podría ser inaplicable a épocas o a regiones en que esas condiciones no se cumplan, pero esto es perfectamente compatible con la existencia de leyes invariables, expresables de otro modo, que regulen el acontecer en todas las épocas y regiones. A este propósito, no es inoportuno recordar que los geólogos catastrofistas Buckland y Sedgwick, aunque opuestos al uniformitarismo de Lyell, afirmaron enfáticamente la invariabilidad de las leyes naturales (cf. los pasajes citados por Hooykaas 1963, pp. 33 y 34).

⁶² “My work is in part written, and all planned. It will not pretend to give even an abstract of all that is known in geology, but it will endeavour to establish the *principle of reasoning* in the science; and all my geology will come in as illustration of my views of those principles, and as evidence strengthening the system necessarily arising out of the admission of such principles, which, as you know, are neither more nor less than that *no causes whatever* have from the earliest time to which we can look back, to the present, ever acted, but those *now acting*; and that they never acted with different degrees of energy from that which they now exert” (Lyell 1881, 1:234).

⁶³ Un adversario que, *per impossibile*, adivinara el desarrollo ulterior de las ciencias, habría podido comentar irónicamente que Lyell atribuía a nuestro pequeño planeta un estado más o menos estable a lo largo de toda su historia, debido justamente a que ignoraba la mayor parte de las leyes naturales invariables que se descubrirían durante los cien años siguientes. Por ejemplo, el enfriamiento de la radiación térmica de trasfondo —que desde una temperatura altísima baja a la actual que dista escasamente del cero absoluto (0°K)— es un corolario de la ley de gravedad de Einstein, combinada con ciertas condiciones actualmente observables: la homogeneidad del universo a gran escala y el corrimiento hacia el rojo del espectro de la luz proveniente de todas las galaxias lejanas.

⁶⁴ “The result, therefore, of our present enquiry is, that we find no vestige of a beginning,—no prospect of an end” son las célebres palabras con que James Hutton concluye su *Teoría de la Tierra* (1788, p. 304). Lyell (1851, pp. lxxiv-lxxv) les reiteró su apoyo en su alocución presidencial a la Sociedad de Geología de Londres.

⁶⁵ Además de los pasajes de *Principios de Geología* mencionados más adelante, confirman esta conclusión los testimonios escritos de la paulatina y tortuosa conversión de Lyell al transformismo. Ella comenzó al parecer —antes de que Darwin le explicara su teoría en abril de

1856, durante una visita de Lyell a su casa en Down,— cuando este viajó a Madeira en 1853 y 1854 y pudo observar fenómenos biogeográficos similares a los que había detectado Darwin en las Galápagos; se vio acelerada en 1859 con la publicación del *Origen de las especies*; pero no se manifiesta abiertamente hasta la décima edición de *Principios de geología* (1867), y aun entonces dejará insatisfecho a Darwin. El proceso puede seguirse en los “diarios científicos” de Lyell, magníficamente editados por Leonard G. Wilson (1970), el séptimo y último de los cuales termina en 1861, cuando Lyell acomete la redacción de su libro *Evidencias geológicas de la antigüedad del hombre, con observaciones sobre la teoría del origen de las especies por variación* (1863). En el tercer diario leemos: “Cuando dicen que el hombre es la obra culminante de la misma serie de cambios que puede trazarse del pez al reptil; y de este al ave y al mamífero, parecen olvidarse cuánto se acercan a lo menos bienvenido de la transmutación” (*how great an approach they make to what is least welcome in regard to transmutation*—Wilson 1970, p. 178; anotación de julio de 1858). Y en el cuarto, poco más de un año después, escribe: “La principal objeción a la hipótesis de la trasmutación era naturalmente la inseparable conexión que establecía entre el hombre y los animales inferiores” (*The chief objection to the hypothesis of transmutation was naturally the inseparable connexion which it established between Man and the lower animals.*—Ibid., p. 280; cf. p. 236). Esta anotación, que precede en pocos meses a la aparición de *El origen de las especies*, figura en el diario siete páginas después de otra en la que reconoce que, a diferencia de los *Principios*, en cuyas ediciones sucesivas trata el transformismo “como bordeando en lo visionario y como una especulación algo perversa”, ahora “la considera admisible”, y ya no como algo que deba tratarse como quimérico (“I then regarded [...] the transmut.ⁿ hypothesis as bordering on the visionary & as a somewhat mischievous speculation. I now regard it as admissible & as having made real tho’ small progress—no longer to be treated as chimerical.”—Ibid., p. 278). Por otra parte, desde 1856 afloran en estos diarios las reflexiones tendientes a reconciliar a Lyell con su “origen pitecoide” (*vide* n. 66). El 7 de mayo de 1856 —exactamente tres semanas después de la conversación con Darwin en Down— anota: “Si ha habido varios (¿100?) millones de idiotas nacidos y adultos y todas las gradaciones entre ellos y hombres de cualquier capacidad humilde, y entre estos últimos y los hombres de genio; si existen todos los pasos intermedios entre los sensatos o racionales y los insanos, ¿por qué reclamar tanta dignidad para el hombre en contraste con los brutos? ¿en qué momento alcanza el párvulo lactante el rango de un perro inteligente?” (“If there have been several (100?) millions of born & adult idiots & every gradation between them & men of every humble capacity & between the latter & men of genius, if there are every intermediate steps between the sensible or rational and the insane, why claim such dignity for Man as contrasted with the brutes. When does the sucking infant attain the rank of an intelligent dog?”—Ibid., p. 86). Pocos meses más tarde agrega: “Si cada individuo es consciente de haber desempeñado inconscientemente en la infancia el rol de un animal con menos inteligencia que el elefante y se da cuenta que, si una muerte prematura le cortaba su carrera en esa temprana edad, no habría tenido, en lo que respecta a la escena terrestre, mejor título de superioridad que lo que un mamífero joven de casi cualquier especie podría disputarle, ¿por qué no podría toda la raza haber tenido un período temprano de condición bruta, por la cual pasó sin dejar vestigios?” (“If every individual is conscious of having in infancy played unconsciously the part of an animal with less intelligence than the elephant & is aware, that if cut off in that early part of his career by an untimely death, he w.^d have had, so far as this earthly scene is concerned, no higher a claim to superiority than that which a young mammifer of almost any species may challenge, why may not the whole race have had an early period of brute condition thro’ which it passed leaving no record behind.”—Ibid., pp. 127-128). En enero de 1860, publicado ya el libro de Darwin, escribe, bajo el título “Repugnancia a una genealogía cuadrúmana” (*Repugnance to Quadrumanous Genea-*

logy): “Para un naturalista que no esté profundamente imbuido de prejuicios ancestrales, descender de ciertos salvajes rudos —si la humanidad comenzó en un bajo nivel del Hombre— podría ser tan desagradable como venir de un chimpancé” (“To a naturalist not deeply imbued with ancestral prejudices, derivation from certain rude savages, if mankind began with a low grade of Man, might be as displeasing as to come from a Chimpanzee”.—*Ibid.*, pp. 346-347). Muy poco después viene este párrafo impresionante, que sugiere que en la mente de Lyell el vuelco ya se había consumado: “Origen del hombre de un organismo inferior. Si llegare el tiempo en que tenga que reconocerse que alguien de su maravillosa estructura, en quien Harvey hubiese podido tan fácilmente describir la circulación de la sangre, o Bell la teoría verdadera de los nervios, como en el sujeto humano, alguien de la especie perdida a través de la cual se efectuó un tránsito; si se constata que la Deidad, en vez de modelar el hombre de materia inorgánica, de arcilla o barro, lo hizo evolucionar desde un ser, físicamente hablando, casi tan altamente organizado como él, el público en general, al cabo de unas pocas generaciones, se maravillaría de los escalofríos que generaba esta idea.” (“Man’s Origin from Organic Inferior Being. If the time should come when it must be acknowledged that some one of their wonderful structure, in which Harvey might as readily have described—the circulation of the blood, or Bell the true theory of the nerves, as in the human subject, some one of the lost species by which a passage was effected, if it could be found that the Deity instead of fashioning man out of inorganic matter, not of clay or mud, had caused him to evolve out of a being, physically speaking, almost as highly organized as himself, the general public would after a few generations marvel at the shudders [to] which such an idea gave rise.”—*Ibid.*, p. 348).

⁶⁶ “I see no reason to doubt that, if Sir Charles could have avoided the inevitable corollary of the pithecoïd origin of man—for which, to the end of his life, he entertained a profound antipathy—he would have advocated the efficiency of causes now in operation to bring about the condition of the organic world, as stoutly as he championed that doctrine in reference to inorganic nature” (Huxley 1887, p. 194). Este corolario, inevitable en la doctrina transformista sostenida por Darwin, Wallace y Huxley, estaba lejos de serlo en la de Lamarck, la cual, como vimos arriba, reconocía infusorios, pero no necesariamente cuadrumanos, entre los antepasados de cada ser humano. Sin embargo, Lyell no se habría percatado de esto cuando leyó la *Philosophie zoologique* en 1827 (Lyell 1881, 1:168)—tal vez no llegó a la p. 463 del tomo 2, que presenta un cuadro polidéndrico del “origen de los diversos animales” (reproducido en la n. 27)—y habría atribuido a Lamarck falsamente la doctrina “de la ascendencia común” (*of common descent*). Según Hodge (1971, p. 333, n. 19), Lyell habría desfigurado radicalmente la posición de Lamarck en este respecto (y en otros); una confusión que habría sido, por lo demás, bastante común hasta que Hodge la disipó en este artículo, basado en una sección de su tesis doctoral de 1970.

⁶⁷ Esta convicción aparentemente no lo abandonó nunca más. Todavía el 16 de febrero de 1859, escribe a Charles Ticknor: “I am rather surprised at the popularity of the doctrine of a chain of beings leading up to man. Agassiz is very fond of it, and trains a point for it, and do some others, while they protest against Lamarck’s transmutation, but they are I suspect drifting towards the same goal without knowing it” (Lyell 1881, 2:319; cf. 1863, pp. 405-406).

⁶⁸ Vale la pena anotar que dos décadas más tarde, en una célebre alocución presidencial a la Sociedad de Geología de Londres, Lyell (1851) todavía combate reciamente el progresismo paleontológico, patrocinado, según él mismo recuerda, por autoridades tales como el recién fallecido socio extranjero Marie-Henri de Blainville, y Adam Sedgwick, Richard Owen, Hugh Miller, Adolphe Brogniart y Heinrich Georg Bronn, vivos y activos todos. Como

favorables a la posición contraria, que él defiende a brazo partido con un acopio abrumador pero francamente sesgado de datos, menciona solo las memorias de Constant Prevost y Alcide d'Orbigny aparecidas en los *Comptes Rendus* de 1850. Por lo demás, según Rudwick (1971, p. 217), la sucesión “progresiva” de las formas de vida que han florecido sobre la Tierra ya había quedado firmemente establecida entre los geólogos en la década de 1820; y el propio Lyell había escrito —un año antes de leer a Lamarck en 1827— que “la conclusión general que se deduce de hechos observados” es que “al ascender desde los estratos más bajos hasta los más recientes se podría trazar una escala gradual y progresiva desde las formas más simples de organización hasta las más complicadas, terminando a la larga en la clase de animales más relacionados con el hombre” (“the general inference to be deduced from observed facts [is] that in ascending from the lowest to the more recent strata, a gradual and progressive scale could be traced from the simplest forms of organization to those more complicated, ending at length in the class of animals most related to man.”—Lyell 1826, p. 513; citado por Ospovat 1977, p. 321). El progresismo paleontológico es el tema del primero de los espléndidos panoramas históricos de Peter Bowler (1976).

⁶⁹ “...the only negative fact remaining in support of the doctrine of the imperfect development of the higher orders of animals in remote ages, is the absence of birds and mammalia. The former are generally wanting in deposits of all ages, even where the highest order of animals occurs in abundance. Land mammifera could not, as we have before suggested, be looked for in strata formed in an ocean interspersed with isles, such as we must suppose to have existed in the northern hemisphere, when the carboniferous rocks were formed.” (Lyell 1830-33, 1:148).

⁷⁰ “The lost jaw of the Didelphis of the Stonefield slate is found again!—a fine thing. This one seems a true opossum & in a beautiful state. It is another species [different from the first specimen]. So much for the [low] antiquity of terrestrial mammalia, & for the theories of a gradual progress to perfection! There was everything but Man even as far back as the Oolite” (carta de Lyell a su padre, 14/11/1827; citada por Rudwick 2008, p. 248). Sobre los marsupiales fósiles de Stonefield, cf. Goodrich 1894; también las observaciones de Owen 1846, pp. 31ss., 61ss.).

⁷¹ “...you surely cannot consider the exception of the wretched little marsupials of Stonefield to counterbalance the general bearing of the whole evidence—for all that it would lead to is only this, that in the secondary strata a class of Vertebrata intermediate in their plan between True Mammalia & the lower classes first shewed themselves” (Rudwick y Conybear 1967, p. 282).

⁷² El primer hallazgo de primates fósiles —en un depósito cerca de Sansan, departamento de Gers, en el sur de Francia— fue comunicado por Lartet a Geoffroy Saint-Hilaire el 10 de febrero de 1834; poco más tarde, Cautley y Falconer hallaron un astrágalo de mono en la India y Lund en Brasil un fémur y un húmero de otro, que bautizó *Protapithecus*. Todos estos restos se encontraban, por cierto, en estratos mucho más recientes que el de los cocodrilos europeos. Véase Rudwick 2008, pp. 417-420.

⁷³ “...the superiority of man depends not on those faculties and attributes which he shares in common with the inferior animals, but on his reason by which he is distinguished from them” (Lyell 1830-33, 1:155). Cf. Lyell 1851, p. lxxiii: “Pues la superioridad del hombre, comparado con los mamíferos irracionales, es cuestión de clase y no de grado, consistiendo en una naturaleza racional y moral, con un intelecto capaz de avanzar indefinidamente, y no en la perfección de su organización física, o en esos instintos en que se asemeja a los brutos”. (“For

the superiority of man, as compared to the irrational mammalia, is one of kind rather than of degree, consisting in a rational and moral nature, with an intellect capable of indefinite progression, and not in the perfection of his physical organization, or those instincts in which he resembles the brutes"). Por tanto, aunque la paleontología respaldase el progresismo, aunque la creación de "la esponja, el cefalópodo, el pez, el reptil, el ave y el mamífero hubiesen seguido una tras otra en orden cronológico regular y fuese claro que el hombre fue creado tras todos ellos, [Lyell] habría sido enteramente incapaz de reconocer en su advenimiento sobre la Tierra el último término de una y la misma serie de desarrollos. Aun en ese caso, la creación del hombre parecería más bien haber sido el comienzo de un orden nuevo y diferente de las cosas" ("If, therefore, the doctrine of successive development had been paleontologically true, [...]— if the sponge, the cephalopod, the fish, the reptile, the bird, and the mammifer, had followed each other in regular chronological order, the creation of each of those classes being separated from the other by vast intervals of time; and if it were clear that man had been created later by at least one entire period— still I should have been wholly unable to recognize in his entrance upon the earth the last term of one and the same series of developments. Even then, the creation of man would rather seem to have been the beginning of some new and different order of things."—Ibid.)

⁷⁴ "...let us [...] grant that the animal nature of man, even considered apart from the intellectual, is of higher dignity than that of any other species; still the introduction at a certain period of our race upon the earth, raises no presumption whatever that each former exertion of creative power was characterized by the successive development of *irrational* animals of higher orders. The comparison here instituted is between things so dissimilar, that when we attempt to draw such inferences, we strain analogy beyond all reasonable bounds." (Lyell 1830-33, 1:155-156).

⁷⁵ "[We shall] inquire, first, whether species have a real and permanent existence in nature; or whether they are capable, as some naturalists pretend, of being indefinitely modified in the course of a long series of generations? Secondly, whether, if species have a real existence, the individuals composing them have been derived originally from many similar stocks, or each from one only, the descendants of which have spread themselves gradually from a particular point over the habitable lands and waters? Thirdly, how far the duration of each species of animal and plant is limited by its dependance on certain fluctuating and temporary conditions in the state of the animate and inanimate world? Fourthly, whether there be proofs of the successive extermination of species in the ordinary course of nature, and whether there be any reason for conjecturing that new animals and plants are created from time to time, to supply their place? (Lyell 1830-33, 2:1-2).

⁷⁶ "...il n'y auroit plus de bornes à la puissance de la Nature, et l'on n'auroit pas tort de supposer que d'un seul être elle a sû tirer avec le temps tous les autres êtres organisés." (Buffon, HN 4:382).

⁷⁷ "Now, if these doctrines be tenable, we are at once presented with a principle of incessant change in the organic world, and no degree of dissimilarity in the plants and animals which may formerly have existed, and are found fossil, would entitle us to conclude that they may not have been the prototypes and progenitors of the species now living." (Lyell 1830-33, 2:2). Conviene no perder de vista que, no obstante la seguridad así expresada por Lyell, y mucho antes por Buffon (n. 76), el propio Darwin no pasó sin demora del transformismo a sostener la unidad del árbol de la vida. En el "Ensayo de 1844", que redactó para dejar un esbozo de su teoría inacabada en el caso de que su enfermedad crónica acabara con él, afirma que "de acuerdo con esta teoría todos los organismos descubiertos hasta ahora descienden probable-

mente de menos de diez formas parentales” (“On this theory, therefore, all the organisms yet discovered are descendants of probably less than ten parent-forms”—Darwin 1909, p. 286); quince años después, en el *Origen de las especies*, profesa creer “que los animales descienden a lo sumo de solo cuatro o cinco progenitores y las plantas de un número igual o menor” (“I believe that animals have descended from at most only four or five progenitors, and plants from an equal or lesser number”—Darwin 1859, p. 484).

⁷⁸ “On a appelé espèce, toute collection d’individus semblables qui furent produits par d’autres individus pareils à eux.” (Lamarck 1809, p. 54; en inglés en Lyell 1830-33, 2:3).

⁷⁹ “But this is not all which is usually implied by the term species, for the majority of naturalists agree with Linnæus in supposing that all the individuals propagated from one stock have certain distinguishing characters in common which will never vary, and which have remained the same since the creation of each species.” (Lyell 1830-33, 2:3).

⁸⁰ “Mais on ajoute à cette définition, la supposition que les individus qui composent une espèce ne varient jamais dans leur caractère spécifique, et que conséquemment l’espèce a une constance absolue dans la nature. C’est uniquement cette supposition que je me propose de combattre, parce que des preuves évidentes obtenues par l’observation, constatent qu’elle n’est pas fondée.” (Lamarck 1809, p. 54).

⁸¹ El propio Lyell acabó entendiéndolo así. El 17 de octubre de 1859 — esto es, cinco semanas antes de la publicación de *El origen de las especies*, y ya en conocimiento de su contenido—, escribe a T.H. Huxley: “¿Diremos entonces modestamente que la filosofía verdadera en estas materias es la Filosofía del Silencio? Pero el transformista no puede ser acallado con rechiflas. Su hipótesis es mejor que ninguna. Algo han avanzado llamando la atención sobre la variabilidad de las especies y desafiando a sus adversarios a probar que esta no es, o no puede ser indefinida.” (“Shall we then say modestly that the true philosophy in these matters is the Philosophy of Silence. But the Transmutationist cannot be pooh-poohed. Their (*sic*) hypothesis is better than none. They are making some progress by awaking attention to the variability of species, by challenging their opponents to prove that it is not, or may not be indefinite.”—Wilson 1970, p. 262).

⁸² “...no positive fact is cited to exemplify the substitution of some entirely new sense, faculty, or organ, in the room of some other suppressed as useless. All the instances adduced go only to prove that the dimensions and strength of members and the perfection of certain attributes may, in a long succession of generations, be lessened and enfeebled by disuse; or, on the contrary, be matured and augmented by active exertion.” (Lyell 1830-33, 2:8). Adviértase cómo Lyell acepta sin discusión la heredabilidad de los caracteres adquiridos mediante el uso o desuso.

⁸³ “The theory of the transmutation of species [...] has met with some degree of favour from many naturalists, from their desire to dispense, as far as possible, with the repeated intervention of a First Cause, as often as geological monuments attest the successive appearance of new races of animals and plants, and the extinction of those pre-existing” (Lyell 1830-33, 2:18).

⁸⁴ “Lamarck has indeed attempted to raise an argument in favour of his system, out of the very confusion which has arisen in the study of some orders of animals and plants, in consequence of the slight shades of difference which separate the new species discovered within the last half century. [...] For, in proportion as the series of known animals grows more complete, none can doubt that there is a nearer approximation to a graduated scale of being [...].

A single specimen, perhaps, of a dried plant, or a stuffed bird or quadruped; a shell without the soft parts of the animal; an insect in one stage of its numerous transformations; these are the scanty and imperfect data, which the naturalist possesses. Such information may enable us to separate species which stand at a considerable distance from each other; but we have no right to expect anything but difficulty and ambiguity, if we attempt, from such imperfect opportunities, to obtain distinctive marks for defining the characters of species, which are closely related. If Lamarck could introduce so much certainty and precision into the classification of several thousand species of recent and fossil shells, notwithstanding the extreme remoteness of the organization of these animals from the type of those vertebrated species which are best known, and in the absence of so many of the living inhabitants of shells, we are led to form an exalted conception of the degree of exactness to which specific distinctions are capable of being carried, rather than to call in question their reality." (Lyell 1830-33, 2:21-23).

⁸⁵ "For the reasons, therefore, detailed in this and the two preceding chapters, we draw the following inferences, in regard to the reality of species in nature. First, That there is a capacity in all species to accommodate themselves, to a certain extent, to a change of external circumstances, this extent varying greatly according to the species. 2dly. When the change of situation which they can endure is great, it is usually attended by some modifications of the form, colour, size, structure, or other particulars; but the mutations thus superinduced are governed by constant laws, and the capability of so varying forms part of the permanent specific character. 3dly. Some acquired peculiarities of form, structure, and instinct, are transmissible to the offspring; but these consist of such qualities and attributes only as are intimately related to the natural wants and propensities of the species. 4thly. The entire variation from the original type, which any given kind of change can produce, may usually be effected in a brief period of time, after which no farther deviation can be obtained by continuing to alter the circumstances, though ever so gradually,—indefinite divergence, either in the way of improvement or deterioration, being prevented, and the least possible excess beyond the defined limits being fatal to the existence of the individual. 5thly. The intermixture of distinct species is guarded against by the aversion of the individuals composing them to sexual union, or by the sterility of the mule offspring. It does not appear that true hybrid races have ever been perpetuated for several generations, even by the assistance of man; for the cases usually cited relate to the crossing of mules with individuals of pure species, and not to the intermixture of hybrid with hybrid. 6thly. From the above considerations, it appears that species have a real existence in nature, and that each was endowed, at the time of its creation, with the attributes and organization by which it is now distinguished." (Lyell 1830-33, 2:64-65).

⁸⁶ Todavía en 1856, cuando su fe transformista ya había sido sacudida por el viaje a Madeira y las revelaciones de Darwin (*vide* n. 59), Lyell anotó el día 10 de julio lo siguiente en su diario: "Plato's Ideas: Our conception of the reality of specific types may border on the eternity of the 'divine ideas' which at certain periods, formed & predetermined, became united with matter or incarnate, according to Plato. If any resemblance exists between the modern doctrine of specific types & the metaphysical abstraction of Plato's genius it need not raise on that account any presumption ag.¹ them. For under any theoretical hypothesis or way of viewing genera & species, even if there be one perpetually changing system, progressive or non-progressive, we cannot, if we believe in the foreknowledge of the Deity or in such predestination as any pantheist will allow, doubt the preexistence of those immaterial conceptions, instinct, life, & finally the human reason & intellect—& then intimate union with certain material organizations. Is this one case, where we believe in nothing but the individual, we still

have to conceive the changes from the embryo to the infant & so on to adolescence & age. All this we may call the embodiment of one idea, but if so, & if we thereby admit a succession of ever differing individualities, we arrive at something like Plato's [concept]." (Wilson 1970, p. 118).

⁸⁷ "We must suppose, that when the Author of Nature creates an animal or plant, all the possible circumstances in which its descendants are destined to live are foreseen, and that an organization is conferred upon it which will enable the species to perpetuate itself and survive under all the varying circumstances to which it must be inevitably exposed". (Lyell 1830-33, 2:23-24). Este postulado de la adaptación perfecta estaba tan profundamente arraigado en la mentalidad de los naturalistas anglicanos que, como muestra Ospovat (1981), el propio Darwin no lo abandonó hasta la década de 1850 y en el "Ensayo de 1844" todavía creyó poder sostenerlo conjuntamente con el transformismo y la selección natural. Sobre la relación entre este postulado y la explicación teleológica de los organismos en la biología de la época, véase el clásico estudio de Ospovat (1978).

⁸⁸ "...species cannot be immortal, but must perish one after the other, like the individuals which compose them. There is no possibility of escaping from this conclusion, without resorting to some hypothesis as violent as that of Lamarck, who imagined, as we have before seen, that species are each of them endowed with indefinite powers of modifying their organization, in conformity to the endless changes of circumstances to which they are exposed". (Lyell 1830-33, 2:169).

⁸⁹ "Lamarck appears to have speculated on the modifications to which every variation of external circumstances might give rise in the form and organization of species, as if he had indefinite periods of time at his command, not sufficiently reflecting that revolutions in the state of the habitable earth, whether by changes of climate or any other condition, are attended by still greater fluctuations in the relative condition of contemporary species. They can avail themselves of these alterations in their favour instantly, and augment their numbers to the injury of some other species; whereas the supposed transmutations are only assumed to be brought about by slow and insensible degrees, and in a lapse of ages, the duration of which is beyond the reach of human conception". (Lyell 1830-33, 2:173).

⁹⁰ "We might concede 'that many species are on the decline, and that the day is not far distant when they will cease to exist'; yet deem it consistent with what we know of the nature of organic beings, to believe that the last individuals of each species retain their prolific powers in their full intensity" (Lyell 1830-33, 2:129).

⁹¹ "Each species may have had its origin in a single pair, or individual, where an individual was sufficient, and species *may have been created* in succession at such times and in such places as to enable them to multiply and endure for an appointed period, and occupy an appointed space on the globe" (Lyell 1830-33, 2:124; yo subrayo). Según Rudwick (1971, p. 20), a Lyell "le es posible expresarse así vagamente sin deshonestidad intelectual, porque la forma precisa del origen de las especies es un asunto periférico relativamente a su principal argumento geológico. Lo que importa en esta etapa es establecer que especies nuevas aparecen en la escena una a una, por los medios que sea, convenientemente adaptadas a la ecología del hábitat donde han de vivir". Esto es verdad; sin embargo, si Lyell realmente quería presentarse como agnóstico respecto al origen de las especies bien pudo escribir *may have been created or spontaneously generated* ("pueden haber sido creadas o espontáneamente generadas") en el pasaje que subrayé en la cita. Cf. su carta a Herschel del 1 de junio de 1836, comentada más adelante en el texto.

⁹² “If the reader should infer, from the facts laid before him in the preceding chapters, that the successive extinction of animals and plants may be part of the constant and regular course of nature, he will naturally inquire whether there are any means provided for the repair of these losses?” (Lyell 1830-33, p. 179).

⁹³ “...is it possible that new species can be called into being from time to time, and yet that so astonishing a phenomenon can escape the observation of naturalists?” (Lyell 1830-33, p. 179).

⁹⁴ Rudwick, que hace esta misma observación, aunque la expresa de otro modo (para él la evidencia geológica —obviamente presente— es “el pasado” a la luz del cual Lyell tiene que interpretar la actualidad), sostiene que aceptar la producción repentina de especies “no es una concesión más sustancial al catastrofismo que el uso de terremotos súbitos como agente de elevación” (1971, p. 21). No estoy de acuerdo. Los terremotos se observan a menudo; no así la creación de especies. Los terremotos producen cambios orográficos graduales, apenas perceptibles; en cambio, una nueva especie —bajo el concepto tipológico de Lyell— entraña una ruptura radical con el pasado: un εἶδος hasta ahora ausente del mundo se realiza de pronto en organismos vivos. Difícilmente puede concebirse un trastorno mayor, aunque involucre solamente a un pequeño coleóptero. En este respecto, el gradualismo de Darwin significará una diferencia notable.

⁹⁵ Según Mayr (1982, p. 407), Lyell alude aquí a una recensión de su libro por el paleontólogo alemán Heinrich Georg Bronn, autor más tarde de la primera traducción de *El origen de las especies* (Darwin 1860).

⁹⁶ Cf. Lyell 1851, p. lxxiii: “By the creation of a species, I simply mean the beginning of a new series of organic phenomena, such as we usually understand by the term ‘species’. Whether such commencements be brought about by the direct intervention of the First Cause, or by some unknown Second Cause or Law appointed by the Author of Nature, is a point upon which I will not venture to offer a conjecture”.

⁹⁷ Leyendo “a small part” en vez de “a small past”, como está impreso en el libro citado (Lyell 1881).

⁹⁸ Doy enseguida el original inglés de las partes del *post scriptum* que parafraseé o traduje en el texto (son 507 palabras, de un total de 701): “P.S. In regard to the origination of new species, I am very glad to find that you think it probable that it may be carried on through the intervention of intermediate causes. I left this rather to be inferred, not thinking it worth while to offend a certain class of persons by embodying in words what would only be a speculation. But the German critics have attacked me vigorously, saying that by the impugning of the doctrine of spontaneous generation, and substituting nothing in its place, I have left them nothing but the direct and miraculous intervention of the First Cause, as often as a new species is introduced, and hence I have overthrown my own doctrine of revolutions, carried on by a regular system of secondary causes. [...] When I first came to the notion, [...] of a succession of extinction of species, and. creation of new ones, going on perpetually now, and through an indefinite period of the past, and to continue for ages to come, all in accommodation to the changes which must continue in the inanimate and habitable earth, the idea struck me as the grandest which I had ever conceived, as far as regards the attributes of the Presiding Mind. For one can in imagination summon before us a small past (*sic*) at least of the circumstances that must be contemplated and foreknown, before it can be decided what powers and qualities a new species must have in order to enable it to endure for a given time, and to play its part in due relation to all other beings destined to coexist with it, before it dies out. [...] It may be seen that unless some slight additional precaution be taken, the species about to be

born would at a certain era be reduced to too low a number. There may be a thousand modes of ensuring its duration beyond that time; one, for example, may be the rendering it more prolific, but this would perhaps make it press too hard upon other species at other times. [...] Probably there is scarcely a dash of colour on the wing or body of which the choice would be quite arbitrary, or which might not affect its duration for thousands of years. I have been told that the leaf-like expansions of the abdomen and thighs of a certain Brazilian Mantis turn from green to yellow as autumn advances, together with the leaves of the plants among which it seeks for its prey. Now if species come in in succession, such contrivances must sometimes be made, and such relations predetermined between species, as the Mantis, for example, and plants not then existing, but which it was foreseen would exist together with some particular climate at a given time. But I cannot do justice to this train of speculation in a letter, and will only say that it seems to me to offer a more beautiful subject for reasoning and reflecting on, than the notion of great batches of new species all coming in, and afterwards going out at once". (Lyell 1881, 1:467-469).

OBRAS CITADAS

- Agassiz, Louis (1844). *Recherches sur les poissons fossiles*. Vol. I. Neuchâtel: Imprimerie de Petitpierre et Prince.
- Archibald, J. (2009). "Edward Hitchcock's Pre-Darwinian (1840) "Tree of Life"". *Journal of the History of Biology*. **42**: 561-592.
- Aristotelis Opera*, ex recognitione I. Bekkeris edidit Academia Regia Borussica. Berlin: Reimer, 1831. 2 vols. (Como es habitual, doy página, columna y línea según esta edición de Aristóteles, aunque cite según el texto de otras más recientes).
- Bartholomew, Michael (1973). "Lyell and Evolution: An Account of Lyell's Response to the Prospect of an Evolutionary Ancestry for Man". *The British Journal for the History of Science*. **6**: 261-303.
- Bowler, Peter J. (1975). "The Changing Meaning of 'Evolution'". *Journal of the History of Ideas*. **36**: 95-114.
- Bowler, Peter J. (1976). *Fossils and Progress: Paleontology and the Idea of Progressive Evolution in the Nineteenth Century*. New York: Science History Publications.
- Bowler, Peter J. (2003). *Evolution: The History of an Idea*. Third edition, completely revised and expanded. Chicago: University of Chicago Press.
- Bronn, Heinrich Georg (1837/38). *Lethäa Geognostica*. Stuttgart: E. Schweizerbart's Verlags-Buchhandlung.
- Bronn, Heinrich Georg (1861). "Essai d'une réponse à la question de prix proposée en 1850 par l'Académie des Sciences pour le Concours de 1853, et puis remise pour celui de 1856, savoir: Étudier les lois de la distributions des corps organisés fossiles dans les différents terrains sédimentaires, suivant l'ordre de leur superposition. Dis-

- cuter la question de leur apparition ou de leur disparition successive o simultanée. Rechercher la nature des rapports qui existent entre l'état actuel du règne organique et ses états antérieurs". *Supplément aux Comptes Rendus de l'Académie de Sciences*. **2**: 377-918.
- Browne, Janet (1989). "Botany for Gentlemen: Erasmus Darwin and «The Loves of the Plants»". *Isis*. **80**: 593-621.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de (HN). *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*. Paris: Imprimerie Royale. 1749-1788. 36 vols.
- Burkhardt, Richard W. (1972). "The Inspiration of Lamarck's Belief in Evolution". *Journal of the History of Biology*. **5**: 413-438.
- Burkhardt, Richard W. (1977). *The Spirit of System: Lamarck and Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cannon, Walter F. (1960). "The Uniformitarian-Catastrophist Debate". *Isis*. **51**: 38-55.
- Cannon, Walter F. (1961). "The Impact of Uniformitarianism: Two Letters from John Herschel to Charles Lyell, 1836-1837". *Proceedings of the American Philosophical Society*. **105**: 301-314.
- [Chambers, Robert] (1844). *Vestiges of the Natural History of Creation*. London: John Churchill.
- Cheung, Tobias (2001). "Cuvier et la perfection du parfait / Cuvier and the perfection of the perfect". *Revue d'histoire des sciences*. **54**: 543-554.
- Coleman, William (1964). *Georges Cuvier, Zoologist: A Study in the History of Evolution Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Corsi, Pietro (2005). "Before Darwin: Transformist Concepts in European Natural History". *Journal of the History of Biology*. **38**: 67-83.
- Corsi, Pietro (2006). "«Biologie»". En P. Corsi, et al., *Lamarck, philosophe de la nature*. Paris: Presses Universitaires de France. Pp. 37-64.
- Crocker, Lester (1959). "Diderot and eighteenth century French transformism". En B. Glass, et al., *Forerunners of Darwin: 1745-1858*. Baltimore: Johns Hopkins Press. Pp. 114-143.
- Cuvier, Georges (1795). "Mémoire sur la structure interne et externe, et sur les affinités des animaux auxquels on a donné le nom de Vers". *La décade philosophique*. **5**: (385-396).
- Cuvier, Georges (1796). "Mémoire sur les espèces d'Eléphants tant vivantes que fossiles". *Magasin encyclopédique*. **2**: 440-445.
- Cuvier, Georges (1798). *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*. Paris: Baudouin.
- Cuvier, Georges (1801). "Extrait d'un ouvrage sur les espèces de de Quadrupèdes dont on a trouvé les ossements dans l'intérieur de la terre". *Magasin encyclopédique*. **7**: (1) 60-82

- Cuvier, Georges (1812*a*). *Recherches sur les ossemens fossiles des quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*. Paris: Deterville. 4 vols.
- Cuvier, Georges (1812*b*). "Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal". *Annales du Muséum d'histoire naturelle*. **19**: 73-84.
- Cuvier, Georges (1817). *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*. Paris: Deterville. 3 vols.
- Cuvier, Georges (1835). *Leçons d'anatomie comparée*. Recueillies et publiées par M. Duméril. Tome Premier, contenant les généralités, et les organes du mouvement des animaux vertébrés, revu par M. G. Cuvier. Seconde édition, corrigée et augmentée. Paris: Crochard et Cie.
- Cuvier, Georges y M. Valenciennes (1828). *Histoire naturelle des poissons*. Tome premier. Paris: F.G. Levrault.
- Darwin, Charles (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray.
- Darwin, Charles (1860). *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampfe um's Dasein*. Nach der zweiten Auflage mit einer geschichtlichen Vorrede und andern Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. H. G. Bronn. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.
- Darwin, Charles (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray. 2 vols.
- Darwin, Charles (1872). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Sixth edition, with additions and corrections London: John Murray.
- Darwin, Charles (1958). *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow. London: Collins.
- Darwin, Erasmus (1794). *Zoonomia; or, The Law of Organic Life*. Second edition, corrected. London: J. Johnson, 1796. [No he tenido acceso a la edición original].
- Darwin, Erasmus (1799). *The Botanic Garden, A Poem*. In two parts. Part I. Containing the Economy of Vegetation. Part II. The Loves of Plants. With Philosophical Notes. The Fourth Edition. London: J. Johnson.
- Darwin, Erasmus (1803). *The Temple of Nature; or, the Origin of Society*. A Poem, with philosophical notes. London: John J. Johnson.
- Darwin, Erasmus (1809). *Zoonomia; or, The Law of Organic Life*. In Three Parts. Complete in two volumes. Volume I. Third American Edition. Boston: Thomas S. Andrews.
- Davy, Humphry (1830). *Consolations in travel; Or, The last days of a philosopher*. London: John Murray. Desmond 1984

- Desmond, Adrian (1984). "Robert E. Grant: The social predicament of a pre-Darwinian transmutationist". *Journal of the History of Biology*. **17**: 189-223.
- Desmond, Adrian (1989a). *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Desmond, Adrian (1989b). "Lamarckism and democracy: Corporations, corruption and comparative anatomy in the 1830s". En J. R. Moore, *History, Humanity and Evolution: Essays for John C. Greene*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 99-164.
- Desmond, Adrian y James Moore (1991). *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist*. New York: W.W. Norton & Co.
- Diderot, Denis (1956). *Œuvres philosophiques*. Textes établis, avec introductions, bibliographies et notes, par P. Vernière. Paris: Garnier Frères.
- Diels, H. y W. Kranz (DK). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7. Auflage Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. 3 vols.
- Eiseley, Loren (1958). *Darwin's Century: Evolution and the Men Who Discovered It*. Garden City, NY: Doubleday.
- Futuyma, Douglas J. (1998). *Evolutionary Biology*. Third Edition. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne (1825). "Recherches sur l'organisation des Gavials; sur leur affinités naturelles, desquelles résulte la nécessité d'une autre distribution générique, *Gavialis*, *Teleosaurus* et *Stenosaurus*; et sur cette question, si les Gavials (*Gavialis*), aujourd'hui répandus dans les parties orientales de l'Asie, descendent, par voie non interrompue de génération, des Gavials antdiluviens, soit des Gavials fossiles, dit Crocodiles de Caen (*Teleosaurus*), soit des Gavials fossiles du Havre et de Honfleur (*Stenosaurus*)". *Mémoires du Musée d'Histoire Naturelle*. **12**: 97-155.
- Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne y Georges Cuvier (1795). "Mémoire sur une nouvelle division des Mammifères et sur les principes qui doivent servir de base dans cette sorte de travail". *Magasin encyclopédique*. **2**: 164-190.
- Ghiselin, Michael (1976). "Two Darwins: History versus Criticism". *Journal of the History of Biology*. **9**: 121-132.
- Gillispie, Charles Coulton (1951). *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1830*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glass, Bentley (1959). "Maupertuis, pioneer of genetics and evolution". En B. Glass, et al., *Forerunners of Darwin: 1745-1858*. Baltimore: Johns Hopkins Press. Pp. 51-83.
- Gould, Stephen Jay (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gould, Stephen Jay (1987). *Time's Arrow Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gould, Stephen Jay (1991). *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*. New York: W.W. Norton & Co.

- Gould, Stephen Jay (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- [Grant, Robert] (1826). "Observations on the nature and importance of geology". *Edinburgh New Philosophical Journal*. 1: 293-302. (Secund 1991 fundadamente atribuye este ensayo a Robert Jameson).
- Greene, John C. (1975). *The Death of Adam: Evolution and its Impact on Western Thought*. Ames, IA: Iowa State University Press.
- Guyénot, Émile (1941). *Les sciences de la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles: l'idée d'évolution*. Paris: Albin Michel.
- Harrison, James (1971). "Erasmus Darwin's View of Evolution". *Journal of the History of Ideas*. 32: 247-264.
- Hitchcock, E. and Hitchcock, C. (1860). *Elementary Geology*. New York: Ivison, Phinney & Co.
- Hodge, M. J. S. (1971). "Lamarck's Science of Living Bodies". *The British Journal for the History of Science*. 5: 323-352.
- Hooykaas, R. (1963). *Natural Law and Divine Miracle: The Principle of Uniformity in Geology, Biology and Theology*. Leiden: E.J. Brill.
- Hunter, William (1768). "Observations on the Bones, Commonly Supposed to Be Elephants Bones, Which Have Been Found Near the River Ohio in America". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 58: 34-45.
- Hutton, James (1788). "Theory of the Earth; or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe". *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*. 1: 209-304.
- Huxley, Thomas Henry (1887). "On the reception of *The Origin of Species*". En F. Darwin, *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*. Ch. V. London: John Murray. Vol. 2. Pp. 179-204.
- King-Hele, Desmond (1963). *Erasmus Darwin*. London: Macmillan.
- King-Hele, Desmond (1977). *Doctor of revolution: the life and genius of Erasmus Darwin*. London: Faber & Faber.
- King-Hele, Desmond (1986). *Erasmus Darwin and the romantic poets*. London: Macmillan.
- King-Hele, Desmond (1999). *Erasmus Darwin: a life of unequalled achievement*. London: De la Mare.
- Lacépède, Bernard Germain de (1800). "Discours sur la durée des espèces". En Lacépède, *Histoire naturelle des poissons*. Paris: Chez Plassan. Tome second. Pp. xxiii-lxiv.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1793). *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*. Paris: Chez Maradan. 2 vols.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1801). "Discours d'ouverture du Cours de Zoologie, donné dans le Muséum National d'Histoire Naturelle l'an 8 de la République". En *Système des animaux sans vertèbres, ou Tableau général des classes, des ordres et des genres de ces animaux*. Paris: Deterville. Pp. 1-48.

- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1802*a*). *Recherches sur l'organisation des corps vivans et particulièrement sur son origine, sur la cause de ses développemens et des progrès de sa composition, et sur celle qui, tendant continuellement à la détruire dans chaque individu, amène nécessairement sa mort; précédé du discours d'ouverture du cours de zoologie, donné dans le Muséum national d'Histoire Naturelle*. Paris: Maillard.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1802*b*). *Hydrogéologie, ou Recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre; sur les causes de l'existence du bassin des mers, de son déplacement et de son transport successif sur les différens points de la surface de ce globe; enfin sur les changemens que les corps vivans exercent sur la nature et l'état de cette surface*. Paris: Chez l'auteur, au Muséum d'Histoire Naturelle (Jardin des Plantes).
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1809). *Philosophie Zoologique, ou Exposition des Considérations relatives à l'histoire naturelle des Animaux; à la diversité de leur organisation et des facilités qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvemens qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués*. Paris: Chez Dentu, Libraire/Chez l'Auteur. 2 vols.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1815). *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres, présentant les caractères généraux et particulier de ces animaux, leur distribution, leurs classes, leurs familles, leurs genres, et la citation des principales espèces que s'y rapportent*. Précédée d'une Introduction offrant la Détermination des caractères essentiels de l'Animal, sa distinction du végétal et des autres corps naturels, enfin, l'Exposition des Principes fondamentaux de la Zoologie. Tome Premier. Paris: Verdière.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1817). "Espèce". En *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*. Paris: Deterville. Vol. 10. Pp. 441-451.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1830). *Philosophie Zoologique, ou Exposition des Considérations relatives à l'histoire naturelle des Animaux; à la diversité de leur organisation et des facilités qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvemens qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués*. Nouvelle édition Paris: J.B. Baillière. 2 vols.
- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lyell, Charles (1826). "Art. IX [review of] *Transactions of the Geological Society of London*, Vol. I, 2nd Series, London 1824". *Quarterly Review*. **34**: 507-540.
- Lyell, Charles (1830-33). *Principles of geology; being an attempt to explain the former changes of the earth's surface, by reference to causes now in operation*. London: John Murray. 3 vols.
- Lyell, Charles (1851). "Anniversary address of the president". *Quarterly Journal of the Geological Society of London*. **7**: xxv-lxxvi.
- Lyell, Charles (1863). *The Geological Evidences of the Antiquity of Man with remarks on theories of the Origin of Species by Variation*. London: John Murray.
- Lyell, Charles (1867/68). *Principles of geology; or, The modern changes of earth and its inhabitants considered as illustrative of geology*. Tenth and entirely revised edition London: John Murray. 2 vols.

- Lyell, Charles (1881). *Life, Letters and Journals*. Edited by his sister-in-law, Mrs. Lyell. London: John Murray. 2 vols.
- Maillet, Benoît de (1748). *Telliamed our Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, &c.* Mise en ordre sur le Mémoire de feu M. de M*** par J. A. Guer. Amsterdam: L'Honoré & Fils. 2 vols.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de (1752). *Les œuvres*. Dresde: George Conrad Walther.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de (1768). *Œuvres*. Tome second. Nouvelle édition corrigée et augmentée. Lyon: Jean-Marie Bruyset.
- Mayr, Ernst (1972). "Lamarck revisited". *Journal of the History of Biology*. **5**: 55-94. (Reproducido con modificaciones en Mayr 1976a, pp. 222-250).
- Mayr, Ernst (1976). *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mayr, Ernst (1982). *The Growth of Biological Thought*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Miller, Hugh (1857). *The Testimony of the Rocks: Or, Geology in Its Bearings on Two Theologies, Natural and Revealed*. New York: Hurst & Company.
- Moro, Anton-Lazzaro (1740). *De' crostacei e degli altri marini corpi che si trovano su' monti libri due*. Venezia: Stefano Monti.
- Ospovat, Dov (1977). "Lyell's Theory of Climate". *Journal of the History of Biology*. **10**: 317-339.
- Ospovat, Dov (1978). "Perfect adaptation and teleological explanation: Approaches to the problem of the history of life in the mid-nineteenth century". *Studies in History of Biology*. **2**: 33-56.
- Ospovat, Dov (1981). *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Outram, Dorinda (1986). "Uncertain Legislator: Georges Cuvier's Laws of Nature in Their Intellectual Context". *Journal of the History of Biology*. **19**: 323-368.
- Owen, Richard (1843). *Lectures on the Comparative Anatomy and Physiology of the Invertebrate Animals, delivered at the Royal College of Surgeons, in 1843*. From notes taken by William White Cooper a revised by Professor Owen. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Porter, Roy (1989). "Erasmus Darwin: Doctor of evolution?". En J. R. Moore, ed., *History, Humanity and Evolution: Essays for John C. Greene*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 39-69.
- Richards, Robert J. (1992). *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roger, Jacques (1963). *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle: la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Paris: Albin Michel. (Mis citas remiten a la 3ª ed. de 1993).

- Rudwick, Martin J. S. (1970). "The Strategy of Lyell's Principles of Geology". *Isis*. **61**: 5-33.
- Rudwick, Martin J. S. (1971). "Uniformity and progression: Reflections on the structure of geological theory in the age of Lyell". Comments by Rhoda Rappaport and Leroy E. Page. En D. H. D. Roller, *Perspectives in the History of Science and Technology*. Norman, OK: University of Oklahoma Press. Pp. 209-237.
- Rudwick, Martin J.S. (1976). *The Meaning of Fossils: Episodes in the History of Palaeontology*. Second Edition Chicago: University of Chicago Press.
- Rudwick, Martin J. S. (2005). *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rudwick, Martin J.S. (2008). *Worlds before Adam: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Reform*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schiller, Joseph (1971). "L'échelle des êtres et la série chez Lamarck". En J. Schiller, ed., *Colloque International «Lamarck» tenue au Muséum National d'Histoire Naturelle*. Paris: Blanchard. Pp. 87-103.
- Secord, James A. (1991). "Edinburgh Lamarckians: Robert Jameson and Robert E. Grant". *Journal of the History of Biology*. **24**: 1-15.
- Spencer, Herbert (1852). "The development hypothesis". *The Leader*. 20 de marzo. (Reproducido en Spencer 1868, pp. 280-285).
- Spencer, Herbert (1868). *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. Vol. I. London: Williams and Norgate.
- Stafleu, Frans A. (1971). "Lamarck: The Birth of Biology". *Taxon*. **20**: 397-442.
- Tirard, Stéphane (2006). "«Génération spontanée»". En P. Corsi, et al., *Lamarck, philosophe de la nature*. Paris: Presses Universitaires de France. Pp. 65-104.
- Virey, J.J. (1803). "Animal". En *Nouveau dictionnaire des sciences naturelles*. Paris: Vol. 1. Pp. 419-466.
- Whewell, William (1832). Review of Lyell's *Principles of Geology*. *Quarterly Review*, **47**.
- Whewell, William (1837). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times*. London: J. W. Parker. 3 vols.
- Wilson, Leonard G., ed. (1970). *Sir Charles Lyell's Scientific Journals on the Species Question*. New Haven, CT: Yale University Press
- Zirkle, Conway (1946). "The Early History of the Idea of the Inheritance of Acquired Characters and of Pangenesis". *Transactions of the American Philosophical Society*. **35**: 91-151.

CONCERNING THAT REASON IN HUME'S PHILOSOPHY THAT IS NEITHER DEDUCTIVE NOR INDUCTIVE¹

STANLEY TWEYMAN

I welcome the invitation received from Professor Miguel A. Badía Cabrera to contribute a paper to the present festschrift. I have been studying and writing about distinctions of reason in Hume's Philosophy for many years. However, as my understanding of the applications of distinctions of reason in Hume's Philosophy has evolved over time, I have not, until now, had an opportunity to present (what I believe is) a complete account of the applications of distinctions of reason in Hume's Philosophy. This paper, therefore, contains my full thinking on this topic, including the contribution of Hume's analysis of distinctions of reason in the *Treatise* to his empiricist account of Geometry in this work.

AMONG THE DISTINCTIONS which Hume introduces very early in the *Treatise of Human Nature* is that between simple and complex perceptions. Simple perceptions are those which admit of no distinction or separation (T.2), whereas those which are complex can be distinguished into the simple perceptions of

¹ Portions of this paper first appeared in "Hume on Separating the Inseparable", in *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*, edited by William B. Todd, p. 30-42, and in "Some Reflections on Hume on Existence", *Hume Studies*, Volume XVIII, Number 2, November 1992, p. 137-151. All references to David Hume's *A Treatise of Human Nature* are to the L.A. Selby-Bigge edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Second Edition, Oxford at the University Press, 1978. References to David Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* are to the L.A. Selby-Bigge edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Third Edition, Oxford at the Clarendon Press, 1975.

which they are composed², through the power that the imagination possesses of producing a separation wherever it perceives a difference.³ A simple perception, therefore, is a perceptual primitive that is not reducible into parts, that is, into other more basic perceptions. The aim of this paper is two-fold. In the first place, an attempt will be made to understand Hume's treatment of 'simple perceptions' and the distinctions possible within them, in the light of his discussion of 'distinctions of reason'. The topic of distinctions of reason is placed by Hume in Part I of the First Book of the *Treatise*, which Part is said by Hume, at the close of Section IV of Part I, to contain 'the elements of this philosophy'. Nevertheless, the importance of 'distinctions of reason' in Hume's philosophy is usually overlooked. In fact, to the best of my knowledge, the expression 'distinctions of reason' is employed by Hume in only four passages, all of them being in the *Treatise*, and in these, the pivotal role of such distinctions is never enunciated. Now, it is my contention that Hume was correct in introducing this topic as an 'element' in his philosophy: as a result, the second aim of this paper is to show where, in Hume's philosophy, distinctions of reason are centrally involved in his analysis.

DISTINCTIONS OF REASON

Hume argues that, although simple perceptions are not amenable to further distinctions in terms of parts, they are still susceptible to distinctions of reason. As examples of this distinction, he speaks of 'figure and the body figur'd', 'motion and the body mov'd' (T.24), 'length' and 'breadth' (T.43), and an 'action' and its 'substance' (T.245). The actual example employed in his discussion⁴ is the distinction between the color and figure in a globe of white marble. Hume points out that when presented with a globe of white marble, the color is inseparable and indistinguishable from the form or figure. However, if we also observe a globe of black marble and a cube of white marble, and compare them with the globe of white marble, we will be able to distinguish the color and figure of the latter through the resemblances it has with the other two objects. That is, the color of the globe resembles the color of the cube, and the figure of the globe resembles the figure of the black marble. The awareness of these resemblances Hume refers to as 'a kind of reflection' or 'comparison' (T.25), and that to which we are at-

² 'Complex ideas may, perhaps, be well known by definition, which is nothing but an enumeration of those parts or simple ideas, that compose them' (E. 62).

³ 'Wherever the imagination perceives a difference among ideas, it can easily produce a separation' (T. 10).

⁴ His only discussion of this topic occupies a mere one and a third page, T.24-25.

tending – in this case the color of the figure – he refers to as an ‘aspect’ (T.25). Thus, although simple perceptions lack parts, they do possess aspects - aspects which are discovered through finding resemblances between the perception in question and others:

... we consider the figure and colour together, since they are in effect the same undistinguishable; but still view them in different aspects, according to the resemblances, of which they are susceptible (T.25).

The fact that Hume offers a separate name for the operation under discussion makes it appear as though it is a separate operation of the mind, not yet covered in his discussion. However, this is not the case. Distinctions of reason are made through comparing an idea with other ideas in order to determine certain resemblances between them. But all comparisons between ideas are regarded by Hume as attempts to establish philosophical relations between them (See T. 13-15). What follows from this is that distinctions of reason are nothing but the determination of philosophical relations between a certain idea and others.

Further refinements on Hume's view are now in order. In the first place, Hume is extremely misleading in holding that at least two different objects are required for a distinction of reason. Quite clearly, a comparison could take place, even if one object is involved, so long as some particular change occurred within it, and we were able to retain in memory the original appearance of the object. For example, if the globe of white marble of which Hume speaks were to be painted black, a comparison would still be possible between the object as it was formerly, and as it is now. In such an instance, we can still find a resemblance in shape between the object at two different times. But even this analysis of the matter is misleading, since it lends support to the view that before the philosophical relation required for a distinction of reason is uncovered, there must be some qualitative difference between the objects or perceptions involved. In point of fact, however, this need not always be the case. Let us suppose that I acquired a globe of white marble shortly before I left my study yesterday evening, and that I stationed this globe on my desk. Upon returning to my study this morning, I see an object on my desk, and remark that this is the globe which I received yesterday, and that no perceptible change has occurred in it since that time. It is clear that, in this case, I can distinguish the figure from the color – I know that there has been no change in the color *and* I know that there has been no change in the shape – even though no qualitative contrast is present. In fact, in this case, it is precisely because there is no qualitative change in the object that we say the object has remained unaltered. For a distinction of reason to take place, therefore, what is required is the awareness of a resemblance that a simple perception bears to

some other perception, or to itself at some other time. The contrast that Hume emphasizes is a necessary condition for a distinction of reason when learning how to make such distinctions. However, once this has been learned, the contrast ceases to be necessary.

Until now, I have been assuming that Hume is correct in holding that a distinction of reason is applicable only in the case of simple ideas: ‘...the *distinction* of ideas without any real *difference* ... is founded on the different resemblances, which the same simple idea may have to several different ideas’ (T.67). Our preceding discussion, however, has already shown that distinctions of reason do occur with respect to complex ideas, in the sense of complex idea discussed earlier.⁵ Since philosophical relations exist between complex ideas, and since all distinctions of reason are nothing but the establishment of philosophical relations, it follows that distinctions of reason can occur with respect to complex ideas. Nevertheless, this argument is misleading in itself, since it obfuscates the very special role which distinctions of reason play. The problem here, then, is one of determining when a special label is warranted when we are involved with the comparison of ideas.

The notion of a simple idea discussed earlier presupposes that there is some limit to the separations possible within an idea. And Hume holds that there are such limits:

...the *idea*, which we form of any finite quality, is not infinitely divisible, but that by proper distinctions and separations we may run up this idea to inferior ones, which will be perfectly simple and indivisible. In rejecting the infinite capacity of the mind, we suppose it may arrive at an end in the division of its ideas...the imagination reaches a *minimum*, and may raise up to itself an idea, of which it cannot conceive any sub-division, and which cannot be diminished without a total annihilation (T.27).

In light of this passage, it is clear that the very examples which Hume has employed when introducing the notion of distinctions of reason, namely, the globe of black marble and the cube of white marble, cannot be considered examples involving simple ideas: it is possible to imagine, for example, that the globe is split into two equal parts. Therefore, not only are distinctions of reason possible in the case of complex ideas, Hume’s discussion of the matter utilizes complex ideas.

The equivocation involved in the term ‘simple idea’ can now be made explicit. On the one hand, by a simple idea, Hume means one which is such that *no* distinction or separation is possible with respect to it. The example Hume uses is the idea of a grain of sand:

⁵ See note 2.

When you tell me of the thousandth and ten thousandth part of a grain of sand, I have a distinct idea of these numbers and of their different proportions; but the images, which I form in my mind to represent the things themselves, are nothing different from each other, nor inferior to that image, by which I represent the grain of sand itself, which is suppos'd so vastly to exceed them...the idea of a grain of sand is not distinguishable, nor separable into twenty, much less into a thousand, ten thousand, or an infinite number of different ideas (T.27).

On the other hand, the discussion offered on distinctions of reason points out that Hume is also prepared to call any idea 'simple' when considered from the point of view of qualities it possesses that we find to be inseparable from each other. That is, since color and figure are always found together, any idea viewed solely in terms of these attributes can be called a simple idea. The important point brought out then is that, because of the second sense of simple idea uncovered, Hume is committed to the view that distinctions of reason are possible in the case of complex ideas, when this term is taken as the opposite of simple idea in the first sense. Putting the matter generally, we can say that distinctions of reason are possible in the case of all our ideas with respect to those features of our ideas, such as color and figure, which are not separable by the imagination alone. Further, although all philosophical relations are based⁶ on some resemblance between ideas, distinctions of reason are employed solely to establish a resemblance between a simple idea (in the second sense discussed) and some other idea, so that an inseparable aspect of the simple idea can be discerned. Accordingly, of the seven different philosophical relations discussed by Hume⁷, distinctions of reason employ only resemblance, and resemblance is employed in order to isolate aspects of simple ideas.

One of the challenges for commentators on Hume is to attempt to locate areas in which distinctions of reason operate in Hume's philosophy. In our discussion until now, I showed how distinctions of reason can be employed in separating an inseparable aspect of a perception from the perception itself. In this regard, I will examine Hume's views on adopting a disinterested standpoint in morality, and I will examine whether distinctions of reason have any application regarding our idea of existence. Once this portion of my paper is completed, I will turn to Hume's analysis of our awareness of space and our awareness of time. I will show that in regard to these ideas, distinctions of reason are not confined to individual perceptions, since a multiplicity of perceptions may also have an in-

⁶ Just what more is involved is beyond the scope of this paper to investigate.

⁷ Resemblance, Identity, Space and Time, Proportions in Quantity and Number, Degrees in any Quality, Contrariety, Cause and Effect.

separable aspect, which can also be separated or distinguished by a distinction of reason. I will complete this paper by analyzing Hume's views on an empiricist analysis of Geometry –this is his account of Geometry in the *Treatise of Human Nature* – and show that it has its roots in his analysis of the role of distinctions of reason in gaining an awareness of space.

ADOPTING A DISINTERESTED STANDPOINT IN MORALITY

It is well known that Hume argues that morality is more a matter of feeling than of judgment, and that while reason can assist sentiment in arriving at an evaluation of a situation, it is ultimately through sentiment that we arrive at an awareness of the morality of a situation. The difficulty with Hume's view – which he himself recognizes – is that sentiments tend to be variable, depending upon whether our interest is involved or not, and yet moral judgments must possess an objectivity to them, which omits considerations of self-interest.

In both of the cases mentioned – those where our own interest is involved, and where it is not – it is the variability of the moral sentiments, which requires, that for purposes of accurate evaluation, a common or disinterested standpoint be adopted. Hume's solution to how such a disinterested standpoint is adopted is far from clear. He says that the disinterested standpoint is achieved through “that *reason*, which is able to oppose our passion; and which ... [is] ... nothing but a general calm determination of the passions, founded on some distant view or reflexion”.⁸

⁸ T. 583. In the passage itself, Hume regards this reason as something which he has already discussed. Thus, he speaks of “that reason, which is able to oppose our passion; and which *we have found to be* nothing but a general calm determination of the passions, founded on some distant view or reflexion’. I have, in quoting this passage above, omitted the underlined words because to the best of my knowledge Hume has not in any previous section discussed a reason which can oppose passion in the sense of being a calm determination of the passions founded on some distant view or reflexion. In fact, up to now Hume has been arguing that reason cannot oppose the passions and that in such situations what are commonly regarded as the dictates of reason are nothing but the impulses of certain calm passions. Selby-Bigge errs in thinking (T. 686) that the reason mentioned at T. 583 must be the calm passions mentioned at T. 417 when Hume discusses the alleged opposition between reason and passion. The calm passions often oppose the violent passions and Hume points out not that the calm passions can serve as a general calm determination of a passion founded on some distant view or reflexion, but rather that “in general, we may observe, that both these principles operate on the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the general character or present disposition of the person”. (T.418. Italics in text omitted.) Accordingly, if there is to be a general calm determination of the passions founded on some distant view or reflexion this cannot be carried out through the calm passions.

When Hume speaks here of 'some distant view or reflexion', he means that, in order to standardize the passion, I must take into account how the passion would present itself if my own situation were altered: "We blame equally a bad action, which we read of in history, with one perform'd in our neighbourhood t'other day : The meaning of which is, that we know from reflexion, that the former action wou'd excite as strong sentiments of disapprobation as the latter, were it plac'd in the same position" (T.584). What still remains to be cleared up is what meaning is to be attached to the ordering faculty, that is, to 'that *reason*, which is able to oppose our passion ...' By merely taking into account how a passion would affect me if my position were altered, I am able to see that the passion is variable, but that, by itself, does not yield a disinterested standpoint: it only provides information concerning other subjective expressions of these passions. Thus, considering the variability of the passions through 'some distant view or reflexion' is a necessary condition for standardizing the sentiment, but not a sufficient one.

Hume points out that this ordering faculty into which we are inquiring does not usually make any impact on the passions themselves:

The intercourse of sentiments ... in society and conversation, make us form some general inalterable standard, by which we may approve or disapprove of characters and manners. And tho' the *heart* does not always take part with those general notions, or regulate its love or hatred by them, yet are they sufficient for discourse, and serve all our purposes in the company, in the pulpit, or the theatre, and in schools (T.603).

Accordingly, the ordering faculty we are trying to uncover must be able to operate even when the perceptions themselves are unaffected by the ordering process. Of the senses of reason which Hume discusses, we can eliminate demonstrative reasoning as this ordering faculty, since it only seeks to apprehend relations existing between ideas. Nor is causal (or inductive) reasoning able to do the ordering, since it operates on the basis of past uniformities, and is useful only for predicting or retrodicting. Thus, causal reasoning can inform me how I feel if I altered my present standpoint, but it itself cannot be the source of the order I impose on the passion.

I suggest that the only sense of reasoning, which answers to the ordering faculty discussed by Hume, is a distinction of reason. In this case of adopting a disinterested standpoint, what we must do is to distinguish the content of the passion from its vivacity or manner of presentation. That is to say, in the case of actions denominated virtuous, we must attend to the content of the passions of love or pride, while ignoring their vivacity, whereas with vicious acts, we must attend to the uneasiness of the passions of hatred or humility, while again ignor-

ing their vivacity. This situation is analogous to that discussed by Hume, when he introduced the topic of distinctions of reason. There we found that color and figure are inseparable, so that in reality no distinction between them can be made. Nevertheless, with respect to a globe of white marble and a cube of white, we can, through a distinction of reason, establish a philosophical relation or resemblance between these two objects in order to enable us to attend to the color, while ignoring the figure. Similarly, in adopting a disinterested standpoint in morality, we find that we must attend to the content of certain passions, that is, their pleasure or uneasiness, while ignoring their manner of presentation or vivacity. In reality this, too, cannot be done, since the vivacity of a passion is not something which we can separate from the content of the passion. Just a color is always attended with figure, so passions are attended with some vivacity or other. If, then, we are to distinguish the content of a passion from its vivacity, this can only be done through a contrasting comparison. We must, in other words, call to mind other instances of this passion, wherein there is a difference in its vivacity, and through a distinction of reason attend to the resemblance of the passions so far as content is concerned, while ignore their differences in vivacity. Just as “a person, who desires us to consider the figure [or colour] of a globe of white marble without thinking on its colour [or figure], desires an impossibility” (T.25), so a person who asks us to consider the content of a passion without attending to its vivacity is asking for an impossibility. Nevertheless, through a distinction of reason both are possible conceptually, and in the case of morality, it is “sufficient for discourse, and serves all our purposes in company, in the pulpit, on the theatre, and in the schools” (T.25).

THE IDEA OF EXISTENCE

In *Treatise* 1.2.6, “Of the idea of existence, and of external existence”, Hume maintains that although there is no impression or idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceived as existent, there is no separate idea of existence which can be associated, or conjoined, with ideas of objects which we believe exist (T.603). He then attempts to show that existence also cannot be distinguished from the ideas of objects which we believe exist by a distinction of reason. Given that, “Whatever we conceive, we conceive to be existent” (T.67), and that there is no separate impression or idea of existence, it may seem that existence is inseparable from the idea of an object, just as color is inseparable from figure, and motion from the body moved. In fact, it is because we can never conceive of any thing except as existent, that Hume argues that a distinction of reason is impossible in regard to existence. The argument, through

which he tries to prove that existence cannot be distinguished from the idea of an object by a distinction of reason, is contained in one paragraph:

Our foregoing reasoning concerning the *distinction* of ideas without any real *difference* will not here serve us in any stead. That kind of distinction is founded on the different resemblances, which the same simple idea may have to several different ideas. But no object can be presented resembling some object with respect to its existence, and different from others in the same particular; since every object, that is presented, must necessarily be existent (T.67).

On this point, Phillip D. Cummins writes:

Hume's argument turns on his premise that an indispensable condition for drawing a distinction without a difference and being able to assign a common quality to a group of objects is experience of an object which does not resemble the objects in the group in the way they resemble one another. Hume takes it to be a necessary inference that since in acquiring an idea of existence all the objects (impressions and ideas) being compared are perceptions of which one is conscious, they all exist. Consequently, no object differs from the rest with respect to existence. This implies that no idea of existence (understood as a quality of objects) can be generated by the required comparisons.⁹

But Hume and Professor Cummins are clearly wrong about this. Let us return briefly to the color/figure example. To distinguish the color from the figure, we compare the colors of the objects (both are white)—a comparison which is facilitated by the contrast in their respective shapes. Simply put, we notice that the color, white, is found in a variety of shapes, even though in no case is the color white separable from the shape over which it is dispersed. “[W]hen we wou’d consider its color only, we turn our view to its resemblance with the cube of white marble”(T.25).¹⁰ What is important here is that resemblances in color be noted amidst contrasting shapes. Now, if existence were related to whatever can be conceived, as color is related to figure, then it would be possible to distinguish existence from what can be conceived, provided that we perform the relevant contrasting comparison required for a distinction of reason. We should notice the similarity which everything which can be conceived shares with regard to existence, amidst contrasting natures or characters between or among the ideas or objects conceived. Whether we think of a dog or a table or a computer, we should

⁹ Phillip D. Cummins, “Hume on the Idea of Existence”, *Hume Studies* 17, no. 1 (April 1991): 77.

¹⁰ Similarly, Hume writes of figure: “When we wou’d consider only the figure of the globe of white marble, we form in reality an idea both of the figure and colour, but tacitly carry our eye to its resemblance with the globe of black marble” (T.25).

notice the common feature, existence, despite the differences which exist between or among what is being conceived as existing. The pervasiveness of an inseparable aspect of what can be conceived does not rule out distinguishing that aspect from the object by a distinction of reason, as long as a contrasting comparison of the sort discussed can occur.

Although I have shown that Hume's analysis of a distinction of reason does not rule out distinguishing existence from the object apprehended as existent, because it is the case that whatever we can conceive we conceive as existing, I will now proceed to show why, given Hume's account of our awareness of existence, a distinction of reason between existence and the object apprehended as existing is impossible.

When Hume says that, "whatever we conceive, we conceive to be existent" (T. 67), he means that, whatever we conceive, we conceive as *possibly existing*:

Whatever can be conceiv'd by a clear distinct idea necessarily implies the possibility of existence (T. 43).

'Tis an establish'd maxim in metaphysics, That whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence, in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible. We can form the idea of a golden mountain, and from thence conclude that such a mountain may actually exist. We can form no idea of a mountain without a valley, and therefore regard it as impossible (T. 32).

Hence, all perceptions are conceived with the modality of possibility. That certain perceptions or objects are regarded as possibly existing, and others as actually existing, is discussed by Hume in the context of his theory of belief.

In the Appendix to the *Treatise*, Hume clarifies his account of belief presented in *Treatise* 1.3. He argues there that belief is either "some new idea, such as that of *reality or existence*, which we join to the simple conception of an object, or it is merely a peculiar *feeling or sentiment*" (T. 623). For Hume, a satisfactory account of belief also provides a satisfactory account of reality or existence. The awareness of existence is explained through the awareness of belief. We need not review Hume's arguments to prove that a belief is not "some new idea, such as that of *reality or existence*"—these arguments are sufficiently well-known.¹¹ What must be emphasized here is that his analysis of belief focuses on the *manner* of conception, rather than focusing on the *content* of a conception:

... there is a greater firmness and solidity in the conceptions, which are the objects of conviction and assurance, than in the loose and indolent reveries of a

¹¹ Hume's *Treatise* 1.3.7, and the Appendix to the *Treatise*.

castle-builder ... They strike upon us with more force; they are more present to us; the mind has firmer hold of them ... These ideas take faster hold of my mind, than the ideas of an enchanted castle. They are different to the feeling; but there is no distinct or separate impression attending them (T. 624-625).

For Hume, therefore, the modalities of possibility and actuality are analyzed in terms of the way in which perceptions are apprehended, rather than in terms of *what* is apprehended. To believe that something may exist, and to believe that something does exist, are functions of the force and vivacity attending the relevant perceptions. To have a languid perception is to believe that the object corresponding to that (those) idea(s) may exist; to have a more vivacious perception is to believe that the object corresponding to that (those) idea(s) does exist. Force and vivacity are inseparable, although variable, features or aspects of perceptions: what we apprehend is a perception with a certain force and vivacity. Now, since all perceptions have some degree of force and vivacity, we are able to distinguish, in thought, the force and vivacity of a perception from the perception itself through a distinction of reason, or contrasting comparison, with other perceptions.¹² There is no more difficulty in distinguishing the force and vivacity of a given perception from the perception with that force and vivacity through a distinction of reason than there is in distinguishing (again through a distinction of reason) the color from the figure of an object.

It must be emphasized, however, that since force and vivacity cause our belief in the modalities of possibility and actuality, distinguishing force and vivacity from a given perception through a distinction of reason is not tantamount to distinguishing possible or actual existence from the perception. Since possibility and actuality are neither separate ideas, nor aspects of an idea, as are color and figure, it follows that they are not separable in any sense from what is conceived. For Hume, the *content* of a perception never discloses the modality with which it is being apprehended. And since force and vivacity cause, but are not identical to, our apprehension of possible or actual existence, it can be seen that existence cannot be separated from an idea by a distinction of reason.

In the final paragraph of the *Treatise* 1.2.6, Hume explains how our conceptions differ depending on whether what is apprehended is apprehended as possibly existing or as actually existing:

The farthest we can go towards a conception of external objects, when suppos'd *specifically* different from our perceptions, is to form a relative idea of them, without pretending to comprehend the related objects. Generally speaking we do

¹² I have discussed this matter further in *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors* (The Hague, 1974), pp. 42-46

not suppose them specifically different; but only attribute to them different relations, connections and durations (I. 68).

In other words, what I apprehend remains unchanged whether it is regarded as possibly existing or actually existing: what is alterable is the “relations, connections and durations” my perceptions are regarded as possessing, and these will depend upon whether what is apprehended is regarded as possibly existing or actually existing. For Hume, therefore, ascriptions of possible and actual existence are caused by the force and vivacity of our perceptions, and these ascriptions are dispositional. To believe that something may exist is to be disposed to ascribe relations, connections, and durations to it which differ from those we would be disposed to ascribe were we to believe that that object actually exists.¹³ Now, since how we are disposed to regard our perceptions is not a further aspect of that perception—or these perceptions—it remains the case that for Hume, existence—possible and actual—cannot be distinguished from our perceptions by a distinction of reason.

THE ABSTRACT IDEAS OF SPACE AND TIME

In the preceding section, I confined my study to instances in which distinctions of reason can be employed in separating an inseparable aspect of a perception from the perception itself. The discussion that follows will show that distinctions of reason are not confined to individual perceptions, since a multiplicity of perceptions may also have an inseparable aspect, which can also be separated or distinguished by a distinction of reason. My discussion here will be taken from Hume’s analysis of how we obtain the abstract idea of space and time.¹⁴

Turning first to space, we find Hume arguing that since every idea is derived from some impression that resembles it exactly, the idea of space must have a correspondent impression (I.33). Our passions, emotions, desires, and aversions exhaust our internal impressions, and since none of these provides the basis for the idea of space, it follows that it must be from the outer senses that the idea of space is obtained. He claims that the idea of extension or space is obtainable from

¹³ External existents are held to have spatial relations which possible existences do not have. External existents are regarded as having causal connections which possible existences do not have, and external existents are normally regarded as existing even when not perceived, whereas perceptions are regarded as existing only to the extent that they are perceived. Hume’s explanation of the belief in the continuous and uninterrupted existence of objects is treated in *Treatise* I.IV.II.

¹⁴ Hume’s most extensive discussion of space and time is given in Book I, Part ii of the *Treatise*.

viewing a table. Hence, some impression presented from the table generates the idea of space. However, upon viewing the table, he finds nothing but 'impressions of colour'd points, dispos'd in a certain manner' (T.34). Now, since this is all that is presented to observation, the idea of space must be 'nothing but a copy of these colour'd points, and of the manner of their appearance' (T.34). The idea of the spatial features of the table is, therefore, apprehended by taking note of the fact that the various parts of the table are set out in a certain definite order.

Since the observation of an extended object yields an awareness of the arrangement of the parts of *that* object, it is clear that the observation of a particular extended object can only give us a particular idea of space. The abstract idea of space, or one that is not confined to a particular object, is, according to Hume, obtained from particular awarenesses of space,¹⁵ but differs from these latter awarenesses in that it contains the thought of the arrangement of points, but omits, as far as possible, consideration of the color of the points. Since the arrangement of the colored points cannot be observed independently of the points themselves, it follows that the imagination alone cannot distinguish the arrangement from the colored points. Accordingly, if we are to get an abstract idea of space, this can only be accomplished through a distinction of reason:

Suppose that in the extended object, or composition of colour'd points, from which we first receiv'd the idea of extension, the points were of a purple colour; it follows, that in every repetition of that idea we wou'd not only place the points in the same order with respect to each other, but also bestow on them that precise colour, with which alone we are acquainted. But afterwards having experience of the other colours of violet, green, red, white, black, and of all the different compositions of these, and finding a resemblance in the disposition of colour'd points of which they are compos'd, we omit the peculiarities of colour, as far as possible, and found an abstract idea merely on that disposition of points, or manner of appearance, in which they agree (T.34).

Even though the arrangement of the colored points is inseparable from the points themselves in any such arrangement, we are able to found a philosophical relation on the resemblance existing in the arrangements of points of different colors, and in this way, through a distinction of reason, we arrive at the abstract idea of space.¹⁶

¹⁵ T.34 This is so, since for Hume all abstract ideas are always in themselves particular. See his proof in this passage.

¹⁶ T.34 Hume further argues that tactile impressions also yield the material for generating the abstract idea of space: '...even when the resemblance is carry'd beyond the objects of one sense, and the impressions of touch are found to be similar to those of sight in the disposition of their

Hume treats the abstract idea of time in a manner similar to the abstract idea of space, with these two differences. In the first place, whereas the abstract idea of space is derived from the observation of colored points that have similar arrangements, the abstract idea of time is derived from the succession of our perceptions of every kind:

The idea of time, being deriv'd from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensation, will afford us an instance of an abstract idea, which comprehends a still greater variety than that of space... (T.34).

Second, the parts involved in the succession of perceptions in regard to the abstract idea of time are not co-existent, whereas in the case of space they are co-existent:

'Tis evident, that time or duration consists of different parts: For otherwise we cou'd not conceive a longer or shorter duration. 'Tis also evident, that these parts are not co-existent: For that quality of co-existence of parts belongs to extension, and is what distinguishes it from duration (T.35-36).

In showing the origin of the abstract idea of time, Hume begins by discussing particular awarenesses of time. He first shows that the idea of time cannot be obtained without an awareness of a succession of changeable objects:

As 'tis from the disposition of visible and tangible objects we receive the idea of space, so from the succession of ideas and impressions we form the idea of time, nor is it possible for time alone ever to make its appearance, or be taken notice of by the mind. A man in a sound sleep, or strongly occupy'd with one thought, is insensible of time; and according as his perceptions succeed each other with greater or less rapidity, the same duration appears longer or shorter to his imagination.... Wherever we have no successive perceptions, we have no notion of time, even tho' there be a real succession in the objects. From these phenomena, as well as from many others, we may conclude, that time cannot make its appearance to the mind, either alone, or attended with a steady unchangeable object, but is always discover'd by some *perceivable* succession of changeable objects (T.35).

The preceding passage shows that a perceivable succession of changeable objects is a *sine qua non* of the idea of time, and that, therefore, time in its first appearance to the mind is always conjoined with a succession of changeable objects. What the preceding passage does not show is that the idea of time cannot be derived from an impression that is separable from the succession of

parts; this does not hinder the abstract idea from representing both, upon account of their resemblance'.

changeable objects. The conjunction of the idea of time with an observable succession of changeable objects does not, by itself, establish the inseparability of the two, but only that without the observable succession, there can be no awareness of time. Hence, it may be that without the succession of changeable objects there is no impression of time, even though the impression of time is a perception additional to those involved in the succession of changeable objects. Hume's next argument proves that this is not the case, and that, consequently, the awareness of time is inseparable from the succession of changeable objects required for an awareness of it:

In order to know whether any objects, which are join'd in impression, be separable in idea, we need only consider, if they be different from each other; in which case, 'tis plain they may be conceiv'd apart. Every thing, that is different, is distinguishable; and every thing, that is distinguishable, may be separated....If on the contrary they be not different, they are not distinguishable; and if they be not distinguishable, they cannot be separated. But this is precisely the case with respect to time, compar'd with our successive perceptions. The idea of time is not deriv'd from a particular impression mix'd up with others, and plainly distinguishable from them, but arises altogether from the manner, in which impressions appear to the mind, without making one of the number. Five notes play'd on a flute give us the impression and idea of time; tho' time be not a sixth impression, which presents itself to the hearing or any other of the senses. Nor is it a sixth impression, which the mind by reflection finds in itself (T.36).

Again, therefore, as in the case of space, since the manner in which perceptions present themselves to us is not distinguishable from the perceptions presented, it follows that the imagination alone cannot distinguish the manner of presentation from what is presented. Accordingly, if we are to obtain the abstract idea of time, this can only be done by comparing different successions of changeable objects, and through a distinction of reason, attend to their resemblance in terms of their manner of presentation:

...it [i.e. the mind] only takes notice of the *manner*, in which the different sounds make their appearance; and that it may afterwards consider without considering these particular sounds, but may conjoin it with any other objects (T.37).

Hume's analysis of the origin of particular awarenesses of space and time and of the abstract ideas of space and time does not commit him to the view that space and time are 'fictions' or in some sense 'unreal'. On the contrary, in this connection, space and time may be compared to the figure or color of an object (as, for example, in his discussion of the globe of white marble), or to the content of a moral perception when contrasted with its vivacity. There is, for Hume, no

more problem with the ‘reality’ of space and time than there is about the ‘reality’ of these other matter.

HUME’S EMPIRICIST ACCOUNT OF GEOMETRY IN THE *TREATISE*

Hume’s empiricist account of Geometry is developed through his account of our awareness of space. Since Geometry is concerned with relations in space, and since space derives from the perceived arrangement of points, it follows that the objects and relations that geometry studies are empirical in nature.¹⁷ In other words, for Hume there can be no *a priori* certain geometric relational knowledge, and this includes the axioms or first principles of geometry. He provides the following example:

Our ideas seem to give a perfect assurance, that no two right lines can have a common segment; but if we consider these ideas, we shall find that they always suppose a sensible inclination of the two lines, and that where the angle they form is extremely small, we have no standard of a right line so precise as to assure us of the truth of this proposition. ’Tis the same case with most of the primary decisions of the mathematics (T.71).

While denying *a priori* certainty and precision to geometry, Hume does acknowledge that geometrical knowledge normally achieves a “greater exactness in the comparison of objects or ideas, than what our eye or imagination is able to attain” (T.71) in that they involve “the easiest and least deceitful appearances” (T.72). In other words, our confidence regarding geometry can remain unshaken, despite its empirical origin. So, where does geometry belong in Hume’s catalogue of degrees of evidence, as discussed in Book 1, Part 3, Section 1X of the *Treatise* – knowledge, proofs, and probabilities? (See T.124 ff.) The empirical element in geometry we have been discussing rules out any *a priori* relational knowledge through a comparison of ideas. Geometry is usually not attended with uncertainty, and, therefore, its conclusions are not probable. It, therefore, follows that geometric discoveries – along with those causal connections where we have never discovered a counter example – rank as *proofs*, that is, they are free from doubt and uncertainty, but are still based on observation.

¹⁷ Its first principles are still drawn from the general appearance of the objects; and that appearance can never afford us any security, when we examine the prodigious minuteness of which nature is susceptible (T.71). Or again, Hume writes: “The reason why I impute any defect to geometry, is, because its original and fundamental principles are deriv’d merely from appearances...” (T.71).

Against whom is Hume's analysis of geometry directed? While he does not mention any specific thinker and/ or geometer by name, it is fairly clear that it is the rationalists, and, specifically, Descartes, that he has in mind. Descartes maintains that both arithmetic and geometry have no empirical element, so that the truths in these subjects hold, even if no geometric figures exist. And, according to Descartes, geometrical claims hold, even if the external world does not exist, because the referent of these claims is the innate ideas of geometrical figures which God has given us. Geometrical propositions refer to these innate ideas and their manifold relations. Hume, on the other hand, argues that there can be no awareness of space and geometrical relations except through sight and touch. Accordingly, it is Hume's position that, if there were no empirical objects, there would be no space or spatial relations, and, therefore, no geometrical knowledge. Hume argues further that there are no innate ideas to which geometric claims can refer. He brings this up in two places (T.7; T.72) and, in both instances, the refutation of the doctrine of innate ideas is based on his view that all ideas are copied from impressions.

GEOMETRY IN THE FIRST ENQUIRY AND CONCLUSION

In his *Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume alters his views on Geometry, and includes Geometry among the sciences which utilize the relations of ideas, and are either intuitively or demonstrably certain.

All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of Ideas*, and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain...Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in nature. Though there never were a circle or triangle in nature, their truths demonstrated by Euclid would forever retain their certainty and evidence (E.25).

I conclude from this that in the *First Enquiry*, Hume abandoned the empiricist analysis of space which he detailed in the *Treatise*. His overall silence on the topic of space in the *First Enquiry* likely points to the fact that he had no theory to replace the one developed in the *Treatise*.

York University, Toronto, Ontario

ROBERT WALLACE Y DAVID HUME: LA “RELIGIÓN VERDADERA”, ¿ADVERSARIA O PROMOTORA DE LA IGNORANCIA Y LA OPRESIÓN?¹

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

A la memoria de mi amigo, Álvaro López Fernández

Introducción

En trabajos anteriores² nos hemos ocupado de varias de las reflexiones del Reverendo Robert Wallace (1697-1771) que retienen un valor filosófico innegable incluso si se las compara con opiniones sobre cuestiones similares del pensador estelar de la Ilustración Escocesa en particular y de la historia de la filosofía en general que es David Hume,³ con el cual polemizó con frecuencia, aunque sólo en

¹ El presente artículo es una versión preliminar vertida al español de uno de los capítulos de un libro escrito en inglés sobre el filosofar de Hume y que todavía está inédito.

² Miguel A. Badía Cabrera, *Observations on the Account of the Miracles of the Abbé Paris, by Robert Wallace*. Nota introductoria, transcripción del manuscrito original en inglés y traducción al español de éste”, *Diálogos*, 83 (2004): 209-223; y “David Hume y Robert Wallace: Iluminismo, fe y milagros”, *Diálogos*, 81 (2003): 63-82.

³ Las referencias a las obras de Hume en este artículo utilizarán las abreviaturas y se harán a las ediciones que se indican a continuación:

- E: *David Hume: Essays, Moral, Political and Literary*, rev. ed., ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987);
- EHU: *Enquiries Concerning the Human Understanding and*
- EPM: *Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975);
- H: *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 6 vols. Based on the edition of 1778. (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1983);
- L: *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969);
- NL: *New Letters of David Hume*, ed. E. C. Mossner and R. Klibansky (Oxford: Oxford University Press, 1954);

contadas ocasiones vio necesario hacerlo en escritos suyos que llegaron a ser publicados. Fueron variadas tanto las materias objeto de la curiosidad intelectual de Wallace, entre otras la matemática, la demografía, la política, la estética y la teología natural, como las empresas de promoción de instituciones seculares y religiosas para la difusión de los saberes, la cultura y la educación universal, tales como el Poker Club, la Select Society of Edinburgh, la Philosophical Society of Edinburgh y la Society for Propagating Christian Knowledge. En el único estudio de conjunto, detallado y de envergadura que aún existe sobre el quehacer y la obra de Robert Wallace, su autora, Norah Smith, sugiere, al notar la escasez de literatura sobre él, que si no hubiera sido por la atención que Ernest Mossner, el gran biógrafo de Hume, le prestó en sus obras a su relación con éste, Wallace habría sido ignorado por entero.⁴ Es una lástima que este pensador escocés, polifacético, interesante y profundo, continúe siendo todavía relativamente desconocido para el público filosófico, acaso porque su importancia ha sido, en cierto sentido, eclipsada por la genialidad de Hume.

En este trabajo volveremos a contrastar críticamente algunas opiniones de Wallace con las de Hume. Pero ahora el énfasis radicará en los aspectos de la vida y el pensamiento de Wallace que tienen referencia directa con sus diversas labores como miembro prominente de la Iglesia de Escocia y pastor protestante entera y consecuentemente preocupado por satisfacer las necesidades no sólo espirituales o religiosas, sino también materiales de sus feligreses; en otras palabras, consideraremos el hombre Wallace como una instancia clara de un pensador de la Ilustración socialmente comprometido que además formó parte del clero. En vez de considerar que ambos roles eran incompatibles, desde muy temprano Wallace, como hombre de letras y filósofo, se esforzó por escudriñar críticamente los fundamentos de su fe y ministerio. Él sintió la necesidad de justificar la verdad de la religión cristiana, en diálogo y polémica con ortodoxos, deístas y escépticos, ape-

THN: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978). Bk. I, *Of the Understanding*; Bk. II, *Of the Passions*; Bk. III, *Of Morals*.

Las referencias adicionales se ofrecen entre paréntesis dentro del texto principal y en las notas al mismo. He traducido al español todos los pasajes tanto de las obras de Hume y Wallace como de los demás autores citados en el cuerpo del trabajo, pero los he dejado sin traducir, en inglés, en las notas al calce. Donde creo que mi traducción al español de un término puede dar lugar a ambigüedad o ser controvertida, incluyo entre paréntesis y en cursiva el vocablo original en inglés: por ejemplo, religión verdadera (*true religion*).

⁴ Evelyn Norah Smith, *The Literary Career and Achievement of Robert Wallace, 1697-1771*, Thesis (Ph.D.)—University of Edinburgh, 1973. En la página ii dice acertadamente: “Robert Wallace (1697-1771) would no doubt have fallen into complete obscurity today, had not his association with David Hume brought him to the attention of Hume's biographer, Ernest Mossner?”.

lando a ninguna otra autoridad que la razón porque consideró que, en realidad, no había otra forma de defenderla adecuadamente: “es una gran debilidad, y también le causa un gran perjuicio a nuestra causa, defenderla por la autoridad en vez de la razón, ya que esto puede hacer creer a nuestros adversarios que no podemos defenderla de ningún otro modo”.⁵

Es cierto que si consideramos al pensador Wallace mirando de reojo a Hume, a fin de justipreciar la destreza dialéctica, la penetración y el rigor filosófico, e incluso la soltura y brillantez literaria de ambos, hay por fuerza que concluir que Wallace es un personaje secundario y, hasta para algunos, insignificante de la filosofía moderna. Sin embargo, a pesar de ello, y al menos en este caso, sospecho que la experiencia personal como devoto sincero y clérigo cabal le dio a Wallace una visión de la naturaleza y las variedades de la fe y la religión organizada, así como de sus efectos históricos tanto personales como colectivos, que Hume, quien se mantuvo al margen de la Iglesia Establecida desde su temprana adultez y que además en varias ocasiones fue objeto del abuso, el ostracismo y la persecución de miembros prominentes del clero, en realidad no tuvo acceso pleno, o no vio sino de lejos, o simplemente pasó por alto.

Esta convicción fue la que nos llevó a proponernos, como tarea capital de este trabajo, aquilatar las concepciones contrastantes de Wallace y Hume acerca del poder de la religión para formar o deformar la inteligencia, el carácter y conducta de sus devotos: o dicho de manera negativa, si como efecto natural de sus doctrinas distintivas en las mentes de los fieles y del desempeño normal de las tareas ordinarias de quienes les toca instruirlos en tales creencias, en vez de mejorar, la religión inevitablemente corrompe las facultades intelectuales y morales de los creyentes. Hume estudia esta cuestión en secciones claves de obras que son célebres: ensayos como “Of Superstition and Enthusiasm”, “Of National Characters”, y “The Sceptic”, y libros como *The Natural History of Religion* y *Dialogues Concerning Natural Religion*. Las opiniones de Wallace, en cambio, mayormente se encuentran en sermones de ocasión casi olvidados y en panfletos o ensayos inéditos poco estudiados. Estos últimos todavía no han sido publicados en su integridad debido a lo intrincado y muchas veces ininteligible de la letra de su autor. A mi entender, un rasgo sobresaliente reflejado por estos escritos es la substancia filosófica en que Wallace apoya su argumentación generalmente clara, articulada y pertinente a la materia considerada. Es interesante que con frecuencia

⁵ *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered. A SERMON Preached before the Provincial Synod of DUMFREIS, At their Meeting in October 1729. On 1 THESS. V. 20, 21 With a PREFACE containing Some Remarks on a BOOK lately publish'd, Entitled, Christianity as Old as the Creation. By ROBERT WALLACE, Minister of the Gospel at Moffat. LONDON : Printed for A. Millar, at Buchanan's Head, over against St. Clement's Church, in the Strand, 1731), p. 35.*

él parte de supuestos que Hume comparte para mostrar que no hay por qué deducir de ellos las conclusiones sostenidas por éste. Un ejemplo típico de esta coincidencia inicial y divergencia eventual entre ambos pensadores es el tema principal que habremos de analizar: si la “religión verdadera” es realmente una adversaria eficaz de la superstición.

Con el propósito de esclarecer esta cuestión, procederemos de la siguiente manera: Primero, hemos de examinar en la sección 1 los supuestos ético-filosóficos compartidos por ambos pensadores y en virtud de los cuales trataremos de aclarar por un lado, la identificación de religión verdadera con filosofía verdadera y por otro, el sentido en que ambos entienden lo mismo por religión verdadera. Éste será el tema de la sección 2, en la cual tomaremos muy en cuenta, primero el sermón *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered*, para comprender la naturaleza de la religión verdadera, y luego, el sermón *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty*,⁶ en que Wallace se afana por mostrar que la religión verdadera es una fuerza histórica que contrarresta los males de la superstición. En la sección 3, consideraremos la explicación de Wallace de la génesis de los vicios y las calamidades de la religión en general; luego contrastaremos esta hipótesis con la humeana y analizaremos críticamente la refutación de Wallace a la postura de Hume. Finalmente, en la sección 4 y última, consideraremos algunas preguntas y paradojas interesantes que suscita esta polémica. Asimismo, inquiriremos acerca de la pertinencia de las reflexiones de Wallace y Hume para nuestro tiempo: en especial, si iluminan las causas, la extensión y los remedios eficaces (si en verdad los hay), de los males que como la superstición, la violencia y la opresión, la religiones todavía siguen trayendo con frecuencia al mundo.

Sección 1. El trasfondo ético-filosófico compartido por Hume y Wallace: Su rechazo de la moral y la política del interés propio

En una carta de 1751 que Hume envía a Wallace junto con un ejemplar del *Enquiry Concerning the Principles of Morals* como presente, le señala a éste: “Tengo la esperanza de que no habrá de encontrar mi ética susceptible de muchos reproches del lado de la ortodoxia, no importa los que pueda suscitar del lado de la

⁶ Robert Wallace, *Ignorance and superstition a source of violence and cruelty, and in particular the cause of the present rebellion : a sermon preached in the High Church of Edinburgh, Monday January 6. 1745-6.* (Edinburgh: Printed by R. Fleming and Company. Sold by the booksellers in Edinburgh, and at London by J. Davidson, London, 1746).

argumentación y la filosofía”.⁷ Ciertamente Wallace habría aprobado buena parte de los principios y argumentos de la ética de Hume, en particular los que reflejan claramente el influjo crucial, en la formación de sus filosofías morales respectivas, de Shaftesbury y quizá también de Hutcheson. La influencia de Shaftesbury en Hume y Wallace no es controvertida por nadie, y tampoco la de Hutcheson en el primero. Sin embargo, no ocurre lo mismo en lo que respecta al impacto de Hutcheson en Wallace, que desde hace algún tiempo ha sido cuestionada con razones de peso.

En *The Early Development of Moderation in the Church of Scotland*, una de las primeras y todavía contadas obras de considerable extensión en que se estudia la labor ministerial y el pensamiento de Robert Wallace de forma detallada y global, Henry R. Sefton descarta de entrada, sin examinarla a fondo, la posibilidad de que Francis Hutcheson fuera una influencia importante en la formación de los lineamientos generales y las posturas filosóficas dominantes de aquél. Sefton hace descansar su caso en el hecho de que Wallace y Hutcheson fueron contemporáneos que estudiaron al mismo tiempo en ignorancia uno del otro, el primero en la Universidad de Edimburgo y el segundo en la de Glasgow, y que las obras que hicieron inmediatamente famoso a Hutcheson no fueron publicadas hasta una fecha demasiado tardía como para ejercer una influencia formativa significativa en Wallace, quien ya había desarrollado una perspectiva ética distintiva bajo el influjo no de Hutcheson, sino de Shaftesbury.⁸ Esto último sería fácil de constatar,

⁷ En NL, pp. 28-29, (Ltr 11 To: Wallace [51] p.. 28; Glanderston, 22 Sept. 1751). Con mucha cortesía y manifiesta admiración no sólo por el mérito filosófico de Hume, sino por las virtudes que adornan su persona, en carta del 29 de septiembre de 1751, Wallace respondió así:

I thank you for the present you have ordered me of a Copy of your “Inquiry concerning the Principles of Moralls”. Whether Orthodox or Heterodox I cannot answer, but I dare say it will be curious and give me a usefull instruction: and I can be finely entertained with an ingenious train of thinking tho very different from my own & much out of the common road (the more uncommon perhaps the greater entertainment, if one is not a bigott & can make proper allowances to a Philosophical Genius).

Borradores de ésta y otras cartas de Wallace obran en la Laing Collection II.96, Special Collections, Edinburgh University Library. Reproduzco la primera transcripción publicada de ese pasaje por F. H. Heinemann, *David Hume, The Man and His Science of Man* (Paris: Hermann & C^{ie}, Éditeurs, 1940), pp. 11-13.

⁸ Henry R. Sefton, *The Early Development of Moderation in the Church of Scotland*, Thesis (Ph.D.)—University of Glasgow, 1962, pp. 10-12. Sefton sugiere que la influencia en Escocia de Hutcheson viene a ser extendida sólo luego de que se establece en la Universidad de Glasgow en 1729. Sin embargo, a la luz de la publicación de su obras principales, al menos habría que ubicar su influjo a mediados de esa década. Las cuatro obras que dieron a conocer a Hutcheson en Gran Bretaña se completaron entre 1725-1728. Las primeras dos, *An Enquiry Concerning Beauty, Order, Harmony and Design* y *An Enquiry into the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* se publicaron en Londres en

aduce Sefton, gracias un pequeño tratado ético que Wallace nunca publicó, y que fue escrito “antes del año 1720”, según la anotación que él añade a la primera página del mismo: “A little Treatise on Virtue & merit in the spirit of the Earl of Shaftesbury”.⁹ A pesar de que esta cuestión histórica está lejos de ser resuelta, he de conceder el punto a Sefton y en la argumentación que sigue no he de suponer ninguna influencia significativa del pensamiento ético de Hutcheson en Wallace, al menos en lo que toca a ese escrito juvenil, aunque acaso no tanto para otros escritos, en especial un sermón leído en 1746, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty*,¹⁰ en que Wallace critica la filosofía moral, política y económica de Mandeville en términos similares a los de Hutcheson en un célebre ensayo publicado en 1726 en el *Dublin Journal: Observations on the Fable of the Bees*.¹¹ Creo que suponer que Wallace no conociera este texto es simplemente inverosímil.

Pero independientemente de lo anterior, es obvio que Wallace acentúa que su “pequeño tratado” está hecho en el espíritu de Shaftesbury porque, como este último, continúa la argumentación en contra del egoísmo ético de pensadores como Hobbes y Mandeville, quienes negaron la realidad de acciones propiamente desinteresadas – es decir, de aquéllas que no buscan abierta o cubiertamente el propio provecho. Pero también esto es así porque Wallace sigue el espíritu, aunque no la letra del pensamiento ético de Shaftesbury, pues en su determinación del bien supremo su postura se acerca más al Hutcheson temprano que a Shaftesbury. No hay nada más que notar que Wallace da una caracterización eminentemente utilitarista del bien supremo, describiéndolo como la felicidad del conjunto social frente al mero bienestar del individuo:

[L]a acción que tiende sólo al placer de un ser, o de la persona que la hace, no es tan buena como la que tiende a la felicidad no sólo de ese ser, sino de otros. Distingo aquí las acciones en cuanto merecen encomio o recompensa de aquéllas que son una condición para recompensarlas; y ciertamente merecen una mayor, éstas que son de la mayor influencia para el bien de los seres racionales (“A little Treatise on Virtue & merit”, p. 2).

1725; las dos restantes, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections e Illustrations upon the Moral Sense*, en Londres y Dublín en 1728.

⁹ Robert Wallace, “Abracadabra Vol. I A little Treatise on Virtue & merit in the spirit of the Earl of Shaftesbury”. Este manuscrito forma parte de la Laing Collection, Special Collections, Edinburgh University Library, y está anaquejado con el número (*Shelfmark*) La.II.620/19.

¹⁰ Robert Wallace, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty and in particular the Cause of the Present Rebellion*, A Sermon Preached in the High-Church of Edinburgh, Monday, January 6th 1745-6 (Edinburgh, 1746).

¹¹ Francis Hutcheson, “Observations on the Fable of the Bees”, *The Dublin Weekly Journal*, 4, 12, y 19 June 1726. Reimpreso en *Collected Works* vol. VII (New York: Garland, 1971).

En este punto incluso la formulación es casi idéntica a la de Hutcheson, que describió la virtud moral como aquella cualidad del carácter cuya posesión por la persona la hace digna de recompensa.¹²

Hume, por otra parte, en su concepción de la virtud o el mérito moral, está más cerca de Shaftesbury que de Hutcheson, al menos de éste en sus primeros cuatro tratados éticos, pues al igual que Shaftesbury concibe que la caracterización completa de la virtud humana consiste en la armonía del bienestar individual con el colectivo; por eso, al clasificar las virtudes las divide dos grupos: las que son útiles y placenteras para uno mismo y aquéllas que son útiles y placenteras para los demás.¹³ Así pues, Hume no reduce la virtud a la disposición habitual de laborar juiciosamente por el bienestar social, ni tampoco condena, sino que incluye a la prudente y considerada persecución del bienestar propio como parte integral de la excelencia nítidamente humana.¹⁴ En este punto al menos Hume se distancia del autor de “A little Treatise on Virtue & merit”. De hecho, a la luz de los comentarios hechos más de cuarenta y cuatro años después en la primera página del manuscrito de esta obra inédita, parece que Wallace no cambió significativamente esta visión ética.¹⁵

Por otra parte, en lo que toca a dos aspectos sobresalientes de su concepción ético-teológica, a saber, la eficacia de las doctrinas escatológicas de la inmortalidad personal y los premios y castigos en la otra vida para reforzar a la moralidad, y la

¹² Rewardable, or *deserving Reward*, denotes either that *Quality which would incline a superior Nature to make an Agent happy*: or, 2dly, That *Quality of Actions which would make a Spectator approve a superior Nature, when he conferred Happiness on the Agent, and disapprove that Superior, who inflicted Misery on the Agent, or punished him*. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. by Aaron Garrett (Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, 2002), p. 182.

¹³ Véase, en particular, EPM, Secs. 6-8, pp. 233-267. He remarcado algunas de estas concordancias importantes de la ética de Hume y la de Hutcheson en “Sancho Panza y la objetividad del juicio moral en Hume” *Diálogos*, 87 (2006): 59-97.

¹⁴ Me parece que en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hume hace esto más claro que en el libro III, *Of Morals*, del *Treatise*. Véanse en particular las secciones V a la IX y especialmente el apéndice I, *Of Self-Love*. También son pertinentes los ensayos éticos como “The Stoic” y “The Sceptic”, que proveen evidencia no sólo para inferir esta armonía del interés personal y social en el bien práctico, sino para rechazar la opinión de quienes reducen el pensamiento moral de Hume en último término a una forma de egoísmo ético. En contra de esta reducción he argumentado en “El peculiar realismo moral de David Hume”, *Diálogos*, 90 (2007): 51-80.

¹⁵ El sábado, 22 de septiembre de 1764, Wallace se pronuncia, con sobriedad crítica y sincero orgullo sobre este escrito de sus años de estudiante: “This piece has no great matter to it: it was the production and effort of a young genius & can scarce be supposed free from all mistakes: Yet there is a certain Distinctness & Accuracy in it which might do honour to many who call themselves philosophers. It contains an inquiry into the conduct which we call good and praiseworthy”.

relación entre la religión y la moralidad, no sorprende que Wallace sostenga una opinión esencialmente idéntica a la de Shaftesbury. Además es notable que en esto su postura sea también la misma que la de Hutcheson e incluso que la sostenida por Hume, por lo menos si se trata de lo que ambos denominan “religión verdadera” (*true religion*). En vez de verla como un ingrediente central de la religión, los tres calificaron la creencia en premios y castigos en la otra vida no como incentivo seguro para fortalecer la fe, sino como obstáculo para hacer brotar en el corazón de los devotos una piedad sincera, o genuino amor de Dios, cuando se convierte en la objeto capital de sus esperanzas y temores supersticiosos. Shaftesbury es acaso el que mejor expresa esta opinión. En su *Inquiry Concerning Virtue or Merit* sostiene que si es verdad que la piedad genuina consiste en amar a Dios por sí mismo, entonces la atención más que solícita (*solicitous*) por el bien privado que se espera de Él debe mostrarse por necesidad como una disminución de tal piedad.¹⁶

Además, para ninguno de estos pensadores, tales creencias escatológicas pueden tener un efecto significativo y duradero para estimular un comportamiento ético en los fieles, y mucho menos para fomentar la virtud moral, cuyo valor, como es bien sabido, depende en mayor grado de la corrección de las disposiciones, actitudes e intenciones internas que del mero ejercicio externo de las acciones correspondientes. Por esto es que Hutcheson apunta a que ninguna acción puede ser tenida como moralmente buena, aunque tienda al bien general, si su único motivo es el interés propio, y por consiguiente, que tampoco sería aprobada por Dios aunque estuviera de acuerdo con sus decretos, pues “el mero deseo de la propia

¹⁶ Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (1671–1713), *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699), en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (London, 1711), ed. Lawrence E. Klein (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 1999), Bk. I, Pt. I, Sec. III, pp. 184-185. La opinión tajante de Hume de que tales creencias tienen un efecto invariablemente adverso en el carácter y comportamiento moral de los creyentes, está formulada especialmente, aunque no exclusivamente, en la sección 14 de la *Natural History of Religion*, “Bad Influence of Popular Religion on Morality”, y en buena parte de la Sección 12 y última de los *Dialogues Concerning Natural Religion*. He examinado detenidamente la teoría humeana de la relación conflictiva entre la religión y la moralidad en *Hume’s Reflection on Religion*, en especial en el capítulo 5, “Belief and Faith”, y en el 8, “The Ethical Depreciation of Religion”. De ahí la parquedad de mi referencia al tratamiento de Hume de esta cuestión en el presente trabajo. En cuanto a Francis Hutcheson, su postura es más difícil de caracterizar, y quizá no es del todo consecuente. En general, aunque parece asignarle algún influjo a la fe en la inmortalidad y la vida futura en el curso de la vida cotidiana de los devotos, en vez de acentuar el papel de incentivo de estas creencias, Hutcheson destaca su condición de exigencias que hace la conciencia moral y que la religión cristiana promete cumplir a los hombres de buena voluntad, pero cuya verdad está allende de prueba racional. Véase Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755), en *Collected Works of Francis Hutcheson*, Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian, vol. V (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1769), pp. 50-77.

felicidad, sin ningún amor a Dios, o al hombre, nunca es el objeto de aprobación”.¹⁷

Wallace habría aprobado plenamente este parecer de Hutcheson, ya que ésta es una convicción que sostiene hasta el final de su vida, como lo evidencian sus comentarios sobre la inutilidad e incluso el perjuicio de la creencia en premios y castigos de ultratumba, emitidos no más de tres años antes de su muerte en un manuscrito inédito a un libro de un pastor y teólogo protestante de Ginebra – “Address to Monsieur J. Vernet Pastor and Professor of Theology att Geneve: upon his Reflections on manners Religion & the worship of God Printed at Geneve 1769”.¹⁸ De acuerdo con Wallace, esta creencia tendría que ser inútil por dos razones:

En primer lugar, porque muchos ya tendrían motivo suficiente para escoger la vida moral a partir de la consideración prudente de que, en cualquier caso, ese curso de acción es el más conveniente para alcanzar la mayor felicidad en la vida presente, a espaldas enteramente de que haya o no otra vida futura de dicha o desgracia. El razonamiento de Wallace es parecido a la famosa “apuesta” de Pascal, aunque inverso porque su fin no es recomendar el cristianismo, sino la adhesión a la vida moral. Así pues, asevera que muchos se habrían de adherir por interés propio a los mandamientos de Dios, incluso si no hubiera un estado futuro: “ellos ven las muchas ventajas que emanan de éstos en la vida presente, y si bien aprecian grandemente que haya una vida futura & que la virtud sea muy recompensada & venga ser gloriosa & triunfante, empero, aunque esto no ocurra, ellos juzgarían (*reckon*) que han hecho una elección buena y feliz” (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 4).

En segundo lugar, porque la influencia real de tales doctrinas es muy restringida, pues es un motivo que opera en la mente de muy poca gente:

Con algunas personas timoratas & muy precavidas puede que tengan algún efecto en hacer que a veces se abstengan de algunos vicios, y no he de negar que esto venga en algunos aspectos acompañado de algunas ventajas. Puede prevenir algunos vicios groseros & hacer que la práctica sea algo más regular, pero nunca tendrá una influencia considerable, & si los hombres no están ya dispuestos a

¹⁷ *A System of Moral Philosophy*, p. 62. En THN, Bk. III, Pt. 1, Sec. 2, pp. 471-472, Hume dice casi esto mismo, aunque sin referirse explícitamente a Dios.

¹⁸ El manuscrito obra en la Laing Collection, con el número La.II.620/13. El libro que Wallace critica es: Jean Jacob Vernet, *Réflexions sur les mœurs, sur la religion et sur le culte* (Génève, 1769). La traducción al inglés de la obra está disponible en Special Collections, Edinburgh University Library: *Dialogues on some important subjects, drawn up after the manner of Socrates ...* [tr. by A. Maclaine], London, [s.n.], 1753.

amar & considerar la moral a partir de otros principios, su fe y adoración no tendrán sino un efecto pequeño (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 13-14).

Por otra parte, al margen de cualquier cálculo hedonístico o epicúreo y siguiendo en esto una convicción estoica, Wallace considera que la vida virtuosa, aunque no se persiga por mor del placer, lleva naturalmente al bienestar más completo y duradero. Al menos esto último es manifiesto para quien la examine sobria y racionalmente:

Si los hombres consideraran su conducta a partir de una visión o reflexión seria sobre la naturaleza y ventajas de las *buenas costumbres* (*good morals*), ellos no requerirían de ningún otro motivo para ser buenos y virtuosos; pero si no se detienen a considerar la moral, no habrá ninguna consideración que venga de la religión, o de las recompensas o castigos de otra vida que los haga ser virtuosos (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 13).

Pero la razón más importante por la que Wallace rechaza tajantemente estas doctrinas escatológicas no es que porque fallen en hacer genuinamente morales a los seres humanos sino porque, al igual que para Shaftesbury, Hutcheson y Hume, corrompen la fe y la devoción genuinamente religiosas y más bien dan rienda suelta a la superstición, el absurdo, la hipocresía y la crueldad. Así pues, “la creencia religiosa actual es una vil y baja superstición que está mezclada con lo cruel, lo absurdo & lo necio, el sinsentido, y aún más, con doctrinas y preceptos impíos que el sistema contiene en cuanto es abrazado por el grueso del género humano” (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 14).

Frente a estas creencias religiosas predominantes se yergue el conocimiento verdadero de Dios, o como Wallace lo denominará, “la religión verdadera y genuina” (*true and genuine religion*) (“Address to Monsieur J. Vernet”, p. 20). ¿Y en qué consiste ésta? Es el amor de Dios que surge del reconocimiento previo de su bondad sin límites. A fin de cuentas, la postura de Wallace es una forma de teísmo ético, o devoción moral de Dios. Tal opinión él la sostiene de forma consecuente desde el comienzo hasta el final de su reflexiones sobre estos asuntos, como muestra especialmente bien el siguiente pasaje del “Address to Monsieur J. Vernet”: “Un hombre virtuoso puede creer acerca del ser y el carácter de Dios con base en una evidencia apropiada, pero no puede tener ni amor ni piedad para con Dios si no es por un *aprecio* (*regard*) de la virtud” (p. 6). Ante el énfasis del pastor Vernet en la piedad, él le advierte que éste puede llevarnos a pensar que la mera piedad no sólo es superior, sino que puede subsistir sin la virtud. Wallace acentúa, en cambio, que el cristianismo es la conjugación indisoluble de la acción moral y la piedad, y parece insinuarle que ser cristiano no es solamente creer que Cristo es el salvador y venerarle con cánticos y alabanzas, sino dispo-

nerse a vivir como Cristo vivió entre nosotros: esto es, ir por el mundo haciendo el bien.

¿Pero qué evidencia hay de que Wallace toma la moral como fundamento de la religión? En primera instancia, al igual que los pensadores mencionados, en su “pequeño tratado sobre la virtud” él critica y rechaza las teorías que hacen depender nuestro conocimiento del bien y el mal de un saber previo de la voluntad divina y sus mandatos. Su argumento, aunque es básicamente el mismo de Shaftesbury, aquí también se acerca más a la manera como Hutcheson lo formula. En síntesis, no es posible reconocer ningún mandato como proviniendo de la voluntad divina a menos que sepamos primero que lo que ordena es bueno, pues el único signo seguro que le permite a un ser racional reconocer a alguna entidad como divina es que ella sea moralmente perfecta: “si dejamos a un lado la Revelación el único modo en que nosotros podemos llegar a conocer que Dios ha *ordenado* (*willed*) una acción, es porque de antemano vemos que es buena; porque no importa que podamos concluir que una acción concuerda con la voluntad de Dios o no, es decir, que podamos llegar a tener algunas nociones de Dios; con certeza podemos concluir que una acción buena es la única *digna de ser hecha*” (*fit to be done*) [“A little Treatise on Virtue & merit”, p. 3].

No se debe pensar que la referencia a la revelación divina en ese pasaje implica que cómo nos enteramos a través las Sagradas Escrituras de las doctrinas y los designios divinos, la Biblia nos provee de un criterio distinto de la razonabilidad intrínseca y la pureza moral de las doctrinas ahí reveladas para aseverar que lo que en ella se dice viene de Dios: esto es, que es una revelación genuina y no más bien espúrea o falsa. Esta cuestión Wallace la trata específicamente en un sermón publicado en 1731 y que le dio cierta celebridad en los círculos teológicos y directivos no sólo de la Iglesia en Escocia, sino en Inglaterra, a saber: *The Regard due to Divine Revelation and to Pretences to it, considered*. La intención general de Wallace aquí es formular una postura que se aleje igualmente de los extremos del deísmo — principalmente en la versión de Matthew Tindal¹⁹ — que basa la religión exclusivamente en la razón, rechazando sin prueba (*without trial*) la revelación, y el fideísmo dogmático que se funda únicamente en la confianza en la autoridad externa, y acepta aquélla también sin examinarla. El deísmo, según reza el título del libro de John Toland,²⁰ una de sus figuras seminales, afirma que la razonabilidad del

¹⁹ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: Or, The Gospel, A Republication of the Religion of Nature* (London, 1730); Reprint of the first ed. (New York & London: Garland Publishing Co., 1978).

²⁰ John Toland, *Christianity not Mysterious*, reprint of the 1st ed. published in 1696 (New York and London: Garland Publishing, Inc., 1978). En el capítulo 1, p. 6, Toland ofrece la formulación epigramática del espíritu del deísmo: “Reason is the only Foundation of all Certitude”. De ahí deri-

cristianismo es tan entera que no hay ninguna de entre sus verdades capitales que no esté al alcance de la facultades intelectuales ordinarias o naturales de los seres humanos y que, por tanto, tal revelación sobrenatural es rechazable de plano, sin tan siquiera tener que evaluar su credenciales de verdad. Por otra parte, aunque las formas en que se manifiesta la fe popular son muy diversas, todas ellas, cristiana como pagana, católica como protestante,²¹ a pesar de sus diferencias en el contenido de lo que afirman, coinciden en la manera en que la mente se adhiere a ellas. Casi siempre es por un proceso pasivo de adoctrinación y asimilación, por lo general temprana, que vuelve innecesario que cada cual examine mediante el ejercicio de su inteligencia y por cuenta propia las credenciales de los artículos que se presentan como verdades que Dios presuntamente nos revela a través de la palabra de algún profeta o por alguna escritura tenida como autorizada. Wallace combate aquí el creer dogmático de esas doctrinas, que aduce que deben aceptarse de plano, ya que como no podemos confiar en las facultades falibles de los individuos, más bien hay que depositar nuestra confianza en una autoridad ajena, como el juicio de grupos humanos tan honestos y más sabios que la inmensa mayoría de nosotros.²² Wallace se lamenta de que la catequesis común haga incluso que el grueso de los fieles de la Iglesia de Escocia, quienes de hecho profesan la religión verdadera, lamentablemente lo hagan irreflexivamente y sin apropiarse interiormente de su verdad, de tal forma que “aunque estén en lo correcto, esto es sólo

va el racionalismo extremo que encuentra su expresión teológica más escandalosa para la ortodoxia en el subtítulo de su libro, ya que rechaza sumariamente cualquier elemento sobrenatural en la revelación: “there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, not Above it, And that no Christian Doctrine can be properly call'd A Mystery.” He examinado los rasgos sobresalientes del deísmo en Toland y Tindal y su conexión con el desarrollo del racionalismo religioso moderno en el capítulo 2, pp. 39-47, de *Hume's Reflection on Religion*.

²¹ Refiriéndose al devoto común de la iglesia de la cual es ministro, Wallace sentencia con aparente disgusto:

Many have never been at pains at all to prove any thing in Religion, but are Christians for the same Reasons which would have made them *Pagans* or *Mahometans* in another Country, because it's the fashion, and their Fore-fathers have been in the same Belief before them. Great Numbers among us seem not to be in the least sensible that they ought to make any Inquiry into the Reasons of their Belief; but as truly built their Faith upon humane Authority, as those who openly profess to do it (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 27).

²² La consideración que Wallace trae en oposición a la dependencia absoluta en el criterio de la confianza autoridad ajena y a favor de la independencia absoluta o libertad en el ejercicio del criterio propio, es digna de citarse: “Yet there is no Body of Men, how venerable soever, in whom we may put such absolute confidence; but that on certain occasions we may presume to differ from them, how learned, and wise, and good soever, if they are not infallible: and still we ought always to examine as far and well as we are able” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 17).

por causalidad, así que de cierto modo sólo tropiezan con la verdad” (*The Regard due to Divine Revelation*, pp. 26-27).

La refutación del dogmatismo religioso no le causó a Wallace dificultad mayor y tampoco fue objetada por nadie. Esto es fácil de entender, ya que él se hacía eco aquí del reparo emblemático del protestantismo contra el catolicismo romano — que, de acuerdo con el primero, desautoriza la voz de la conciencia individual como base para determinar qué se debe creer y propulsa una fe implícita en doctrinas oscuras y absurdas que descansan exclusivamente en una particular tradición y en decisiones de concilios, a espaldas de la Escritura, que es la regla de la fe y que por ello está a la altura de la comprensión de todos.²³ Pero a pesar de que este sermón llegó a llamar la atención de la reina Caroline de Inglaterra e influyó en que un año después se le eligiera Ministro en Edimburgo,²⁴ su respuesta al deísmo no corrió la misma suerte, pues de inmediato fue tenida por ministros presbiterianos del lado evangélico como digna producción de un deísta²⁵ y ridiculizada por la escasa latitud que le concedía a la contribución peculiar de la fe cristiana al conocimiento de las verdades divinas, pues fueron muy contados los artículos que Wallace dejó subsistir como pertenecientes a la iluminación sobrenatural. Aunque también menciona en el prefacio del sermón (p. xxvii) las creencias en la resurrección como distinta de la inmortalidad y en la solemnidad del juicio final, en definitiva, para Wallace, esta contribución se reduce esencialmente al esclarecimiento de un punto “que es al mismo tiempo de suprema importancia y que, sin embargo, no se puede determinar por la razón” — a saber, “cómo Dios ha de tratar a los

²³ Wallace se esfuerza por establecer una diferencia entre los catecismos y las confesiones de fe, que no forman parte de la revelación y cuyo propósito principal es gobernar la iglesia y seleccionar sus ministros, y la Escritura, que es la vía de acceso a la revelación y la norma (*Standard*) de lo que se debe creer:

But the Church never designed that Men in settling their Principles, should form them by any other Standard than Holy Scripture: and whatever value any Man may put upon a Confession of Faith, after he has examined it and found it agreeable to Scripture; yet surely whilst we are only forming our Principles, we ought not to make any humane Composure a Standard, but examine all humane Composures by Holy Scripture, and agree to them only so far forth as they agree with this infallible Standard (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 32).

²⁴ John Ramsay of Ochertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, with a new Introduction by David J. Brown, 2vols. [Reprint of the 1888 edition], (Bristol: Thoemmes Press, 1996), Vol. I, 239.

²⁵ En sus célebres memorias, Ramsay sostiene que el Presbiterio de Edimburgo acusó a Wallace de la siguiente herejía: “He was labelled for affirming that the light of nature gave hints of the divine placability, though no certainty, especially as to its conditions and extent” (*Scotland and Scotsmen*, Vol. I, 242). Norah Smith asevera que no hay ningún documento oficial que sustente esta aseveración. Véase *Wallace’s Literary Career and Achievement*, p. 23.

pecadores o a quienes en muchos casos han actuado consecuentemente de manera viciosa e irracional” (*have acted a vitious and unreasonabe part*), en fin, “qué se debe hacer en el caso de los culpables”.²⁶

Otros de sus contemporáneos, simpatizantes del deísmo,²⁷ consideraron defectuosa su refutación, arguyendo que esos artículos eran aseveraciones incluso cognoscibles por la mera razón humana, y que los que no lo eran, en particular los que tenían que ver con la forma y circunstancias apropiadas para la adoración colectiva de Dios, o las denominadas “instituciones positivas del cristianismo”, no formaban parte esencial del mismo ni tenían la condición de obligaciones incluíbles para los devotos.

Pero en lo que se refiere al medio, o a cómo hemos de discernir, entre la multiplicidad candidatos que se nos presentan como profetas o libros sagrados, la revelación divina genuina de la espúrea, Wallace señala que por más falible que sea, no hay otro criterio disponible sino lo que a nuestra razón le parezca cierto y bueno: “de hecho, el único medio que podemos seguir en la práctica, es éste; a saber, adherirnos (*to bold fast*) a lo que a nosotros nos parece bueno, y sólo a eso” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 19).²⁸ Y en esto su postura es la tradicional, esbozada por pensadores tan diferentes como Tomás de Aquino y John Locke: si bien es cierto que por la revelación podemos llegar a sostener verdades que están por encima del poder cognoscitivo de nuestra razón, nunca hemos de sostener nada que esté por debajo de ella, o todo aquello que claramente sea, o absurdo, o inícuo: “Ciertamente, si una proposición es contradictoria o absurda, no tenemos ni que investigar si Dios la ha revelado” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 14). Y por lo tanto, si tenemos suficiente evidencia adicional de su verdad, “no debemos

²⁶ *The Regard due to Divine Revelation*, p. 10.

²⁷ El comentario más agudo de este tipo que recibió el sermón de Wallace lo hizo William Dudgeon (1705/6-1743), filósofo escocés, casi olvidado, escasamente estudiado, admirador del inmaterialismo de Berkeley y, como muchos deístas, de tendencia panteísta, en un panfleto titulado, *THE NECESSITY Of Some of the Positive Institutions of CH _____ TY CONSIDER'D, In a LETTER to the Minister of Moffat* (London, 1731). Wallace contestó de inmediato esta “carta”, en *A reply to a letter directed to the Minister of Moffat, concerning the positive institutions of Christianity : in which the arguments in Mr. Wallace's sermon before the Synod of Dumfries, October 1729, and the remarks prefix'd to it, are illustrated and defended / by Robert Wallace, Minister of the Gospel at Moffat* (London : Printed for A. Millar ..., 1732). En un próximo artículo espero ofrecer un análisis crítico e histórico de esta polémica interesante, ya que contribuye mucho a destacar algunos de los rasgos distintivos de la Ilustración Escocesa, allende los compromisos teológicos y filosóficos de los involucrados en tales polémicas.

²⁸ Incluso esta regla razonable la deriva Wallace de su exégesis de un fragmento de la Escritura, los versos 20 y 21, capítulo 5 de la Primera Epístola de Pablo a los Tesalonicenses: *Despise not Prophesyings — prove all things — bold fast that which is good* (“No despreciéis las profecías. Probadlo todo y quedaos con lo bueno.”).

rechazar que una proposición es un artículo de la Revelación meramente porque sea extraordinaria o fuera de lo común” (*out of the common road*) [*The Regard due to Divine Revelation* p. 15].

Wallace no supone, sin embargo, que la mayoría de nosotros llegue a percatarse de la excelencia moral de la Escritura a partir de un escrutinio racional, aunque también remarca que siempre ha de tratarse de un examen personal, que cada cual debe hacer conscientemente y por cuenta propia para determinar en qué se debe tener fe. Es interesante notar que aquí él se acerca a la teoría del sentimiento o sentido moral de pensadores como Hutcheson y Hume, pues afirma, al referirse a la fe de todos los cristianos, y no meramente de la persona común (*the Vulgar*), que tal “fe se funda en otra cosa: a saber, en un gusto (*Savour*) y deleite (*Relish*) interno (*inward*) que ellos encuentran en las doctrinas y preceptos del cristianismo por los que esta religión testimonia ella misma que es divina” (*The Regard due to Divine Revelation*, pp. 27-28). Y esta aprehensión natural de lo bueno y lo malo que permite a las personas comunes afirmar el carácter revelado del cristianismo, si bien es cierto que “debe ser perfectamente compatible con que usen la facultad de la razón lo mejor que puedan” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 29), es mucho más que una fe razonada; más bien es una especie de sensibilidad para aprehender la bondad y, en consecuencia, lo que tiene de divino la religión cristiana y la hace digna de nuestro amor:

Y ciertamente, no sólo la fe de la persona común, sino toda fe que salva, cualquiera que sea, es de una naturaleza muy diferente a una mera convicción del entendimiento, operada por argumentos racionales que se derivan de la credibilidad de cuestiones de hecho y los milagros de Jesús y sus apóstoles. Ya que si bien un hombre podría ser persuadido por estos argumentos de la divinidad de la religión cristiana, una convicción de este tipo, empero, no es de tal consecuencia como para que debamos suponer que ella está necesariamente conectada con la salvación, si al mismo tiempo carece de un sentido interno de la bondad del cristianismo y de un gusto (*liking*) y aprecio (*regard*) preponderante de su gran diseño (*design*); o como lo expresa el Apóstol, *del amor de la verdad recibido para que seamos salvos* (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 28).

Pasajes como éste, a mi entender, muestran claramente dos cosas. En primer lugar, que dado que Wallace no dejó testimonio escrito de una reflexión sostenida sobre la cuestión epistemológica de sobre qué base o facultades cognitivas llegamos a identificar o juzgar un carácter, una pasión o una acción como buena o mala moralmente, se suscita la sospecha razonable de que Wallace fue objeto de la influencia de Hutcheson en un grado mucho mayor de lo que comúnmente se piensa. Y en segundo lugar, algo que es mucho más pertinente para lo que sigue a continuación: a saber, que es impresionante cuántos principios ético-filosóficos

hermanan el pensamiento publicado e inédito del ministro moderado y ilustrado que fue Wallace con tesis cardinales del filosofar escéptico de Hume. Éstos van desde su rechazo del egoísmo ético y la adhesión a una ética francamente altruista hasta la necesidad y legitimidad de hacer de la religión uno de los temas incluíbles de una genuina investigación del entendimiento humano — esto es, del ejercicio de un pensar serio y ecuánime, consciente de su propia extensión y límites,²⁹ y, sobre todo, libre:

El libre pensamiento (*Free-thinking*) ... en el sentido genuino del término es muy noble y generoso, reduciéndose a nada más que a esto: Estar prestos a atender la voz de la razón sensata (*sound reason*), examinar imparcialmente ambos lados de la cuestión, con una disposición de adherirse siempre al lado más fuerte y abrazar la verdad no importa dónde aparezca, a pesar de todos los prejuicios y de toda la oposición y autoridad de los hombres: esto es lo que nunca he de censurar o concebir que sea capaz de ser llevado a un extremo (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 30).

En definitiva, si Wallace se autodenominó un librepensador moderado, no fue porque le pusiera límites a su disposición de investigarlo todo por sí mismo, sino porque se esforzó por moderar tanto la disposición a aceptar las opiniones de plano como la propensión opuesta a rechazarlas en bloque (*in the gross*), sin antes examinarlas “con equidad y candor”. En este aspecto, como espero hemos de ver más adelante, la actitud de Wallace es más típica de la Ilustración que la asumida por Hume en algunas ocasiones acerca de cuestiones vinculadas con la religión. Pero antes, pasemos al examen de la conexión de la religión verdadera con la filosofía verdadera en Wallace y Hume.

Sección 2. Religión verdadera y filosofía verdadera

2.1. Wallace y la religión verdadera como antagonista militante de la superstición

Si la filosofía verdadera es digna opositora de la superstición y la religión verdadera es esencialmente idéntica o al menos inseparable de la filosofía verdadera, entonces la religión verdadera tendrá que combatir de forma militante a las perso-

²⁹ Wallace casi parodia a Hume cuando éste apunta a las cuestiones capitales de su filosofía; véase EHU, Sec. 1, p. 13. Según Wallace, la “investigación imparcial” y “búsqueda libre” de la razón humana debe dirigirse a esto: “turning the Minds of Men to the Examination of those Subjects that are at once most obvious to their Capacities, and of the greatest moment in their Lives” (*The Regard due to Divine Revelation*, p. 43.)

nas e instituciones humanas, sean religiosas o no, que fomentan y se nutren de los grandes males concomitantes a la superstición.

En el discurso homilético-teológico común “religión verdadera” es un epíteto inseparable del cristianismo. ¿Pero de cuál de entre sus variedades? De acuerdo al interlocutor, es aquella que se defiende frente a la que se ataca o rechaza. Como sugiere el título del sermón de 1746, *Ignorance and Superstition, A Source of Violence and Cruelty and in particular the cause of the present rebellion*, Wallace, al considerarla desde una perspectiva histórica identifica la religión verdadera con el cristianismo protestante moderno. Él se basa en hechos recientes y de breve duración, pero que tuvieron efectos estremecedores para la sociedad británica en general, y duraderos para la historia de Escocia en particular. Es bien sabido que el año 1745 marca el comienzo y el final de la Rebelión Jacobina que sacudió a Escocia e Inglaterra, y que con el apoyo y la lealtad militar de la mayoría de los clanes del norte (las *Highlands*) e islas de Escocia al pretendiente príncipe Carlos (*bonnie king Charlie*) venido de Francia, estuvo a punto de destronar a Jorge II de Hanover de la corona británica y restablecer la antigua dinastía Estuardo desplazada por “la Revolución Gloriosa” de 1688. Como dice el subtítulo del sermón, a los ojos de Wallace, es la influencia de la ignorancia y superstición en que el catolicismo ha sumido las mentes de los *highlanders* no sólo, o en general, la causa de la crueldad y la violencia, sino “en particular de la presente rebelión”. En oposición al catolicismo romano, Wallace presenta el protestantismo británico como una instancia clara de la religión verdadera, esto es, como promotora consecuente de la ilustración, la educación universal y de aquellos conocimientos que pueden liberar a los seres humanos de la ignorancia y las falsas creencias, tanto religiosas como seculares, junto a la opresión personal y política de parte de quienes se sirven de aquellas para establecer, consolidar y perpetuar esta condición de servidumbre y degradación total.

Pero no se trata meramente de su oposición a las jerarquías eclesiásticas de un establecimiento religioso desfigurado por la corrupción, sino que Wallace asimismo protesta vigorosamente en contra del realismo irónico de uno de los primeros ideólogos de la nueva economía mercantil e industrial precursora del capitalismo, Bernard Mandeville.³⁰ Según éste, defectos personales, como el lujo, que es un vicio opuesto a la frugalidad, pueden convertirse dentro de la nueva economía de mercado en virtudes sociales, generando ingresos y bienestar para la mayoría; asimismo aduce que la ignorancia, que es una lamentable carencia personal frente al saber, puede ser una virtud social, pues nadie con suficiente educación, se dispon-

³⁰ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or private Vices publick Benefits, with an Essay on Charity, and Charity Schools*, &c; 3d Edition (London 1724).

dría a hacer el “trabajo sucio” en los talleres de la industria y el comercio que es necesario para que la fuerza productiva cree el máximo de riqueza y prosperidad social. Por esta razón es que Mandeville se opone a la labor de instituciones protestantes como la Society for Propagating Christian Knowledge, por auspiciar y sufragar el establecimiento en cada parroquia de escuelas para la educación de la niñez de las clases pobres. Wallace opina, empero, que la tesis de que “la sociedad humana no se puede sustentar sin la ignorancia, o al menos en esa grandiosidad (*Grandeur*) y magnificencia, o alcanzar esa opulencia que vemos al presente” (*Ignorance and Superstition*, p. 18), no sólo es errónea sino premisa de una política-económica indigna y despiadada. Por eso mismo se propuso mostrar “la debilidad y mala tendencia” de tal razonamiento. Wallace de inmediato no tiene dificultad en mostrar que sin la difusión de los saberes una sociedad no puede tan siquiera llegar a mejorar sus modos de producción, inventar nuevos instrumentos y procedimientos y hacer que el sistema económico en desarrollo sea capaz de satisfacer las necesidades de los miembros de la sociedad. Sin embargo, él no acentúa tanto esta carencia de eficacia productiva e innovación tecnológica, sino el proceso de degradación general, o al por mayor, de la población que este acceso limitado a los saberes en la sociedad moderna tiende inevitablemente a producir, y no sólo por el aumento de las penurias del trabajo concomitantes a las nuevas formas de actividad económica, sino por el deterioro inmediato e irreversible que causa a las más nobles facultades de los trabajadores:

El conocimiento claro y extenso es la gloria de los hombres, en cuanto criaturas racionales; y, en cuanto animales, el trabajo no sólo es necesario para que compren su comida y otras conveniencias, sino también para la salud y para preservar su economía animal vigorosa y restablecida ... y cuando veo que son tratados más como bestias de carga que como criaturas racionales, no puedo sino lamentarme que partes varias del famoso modelo para regular la comunidad por el gran y excelente Sir *Thomas More*³¹ ... sean impracticables o, si no lo fueran, tenidas

³¹ En un libro interesante, temáticamente muy heterogéneo y que también pasó desapercibido, Wallace reformuló y trató de actualizar varias de las reformas sociales, institucionales y educativas que Sir Thomas More describe en su célebre *Utopia*, incluyendo la eliminación de la propiedad privada. Esta propuesta radical no tuvo en la Gran Bretaña del siglo XVIII ningún otro filósofo de substancia que la defendiera. Véase Robert Wallace, *Various Prospects of Mankind, Nature and Providence* (London: Printed for A. Millar in the Strand, 1761). En el Prospect II (Model of a perfect Government, not for a single Nation only, but for the whole Earth), le da un carácter ineludible a la eliminación de la propiedad privada y el trabajo pesado, no importa la forma, entre miles posibles, que pueda asumir el estado político perfecto, y parafrasea a More para acentuar esto, “this may be represented as the sum [of the fundamental maxims of society]: “That there should be no private property. That every one should work for the public, and be supported by the public. That all should be on a level, and that the fruits of every one’s labour should be common for the comfortable subsistence of all the members of the society. And, lastly, that every

como impracticables, o que el conocimiento no se extienda universalmente al género humano por algunos otros métodos” (*Ignorance and Superstition*, p. 19-20).

Wallace exige una educación universal para alcanzar el bienestar integral, físico y espiritual de la humanidad. Piensa, por lo demás, que en este esfuerzo la filosofía, como búsqueda racional de la verdad, y la religión cristiana, como revelación sobrenatural y fe que salva por el amor a la verdad, se dan la mano para luchar contra la ignorancia y la superstición:

La primera nos interpela revelándonos que la miseria actual, obra nuestra, es un bochorno cuando la contemplamos a la luz del potencial infinito de la razón para reducir la carga y ennoblecer la vida de nuestro prójimo embrutecido y al borde de la barbarie:

¿No les corresponde alguna porción a los más humildes (*the lowest*) del género humano, dotados de espíritus inmortales? En cuanto seres racionales están adaptados por naturaleza para los placeres y ventajas del conocimiento: ¿Y entonces por qué se les debe abandonar completamente a la más estúpida ignorancia? ¿Es que no hemos de tener ninguna estimación por sus mentes? ¿Deben de ser considerados sólo como esclavos (*drudges*) y bestias de carga de los ricos y los poderosos? (*Ignorance and Superstition*, p. 24).

La segunda nos recuerda cuánto se aleja el trato inhumano que recibe en sus duras faenas el pobre trabajador de su época del cuidado amoroso de Cristo por el bienestar de los pobres y desamparados, quien también nos exige que le imitemos:

¿Y hemos nosotros (de acuerdo con el estilo del apóstol Pablo) por obra de nuestro conocimiento y política refinada destruir a nuestros hermanos, por quienes Cristo murió? En vez de hacer esto, mitiguemos en algo la grandiosidad y magnificencia de la sociedad, y de ser necesario, debemos preferir el conocimiento, la piedad y la virtud a la grandiosidad y la magnificencia. Pues, en verdad, ¡cuán falsas son muchas de nuestras ideas de magnificencia y refinamiento! (*Ignorance and Superstition*, p. 24)³²

one should be obliged to do something, yet none should be burdened with severe labour” (*Prospects*, pp. 45-46). Éste es el núcleo de la propuesta del “extraordinario personaje”, Raphael Hythlodæus. Véase *St. Thomas More, Utopia*, edited with an introduction and notes by Edward Surtz, S. J. (New Haven and London: Yale University Press, 1964), particularmente en el libro I, pp. 53-54; y libro II, pp. 146-150.

³² En este pasaje y el anterior, Wallace se hace eco, incluso en la forma de expresión, de la denuncia de More en el discurso final de Hythlodæus en *Utopía*, libro II, p. 147:

What brand of justice is it that any nobleman whatsoever or goldsmith-banker or moneylender or, in fact, anyone else from among those who either do not work at all or whose work is not very essential to the commonwealth, should attain a life of luxury and grandeur on the basis of his idleness or his nonessential work? In the meantime,

La colaboración de la religión verdadera con la filosofía verdadera en lucha contra la superstición no sólo es constatable históricamente, sino, para Wallace, algo que se sigue de su propia constitución. Desde una perspectiva conceptual, o filosófica-teológica, la religión verdadera no es sino, como hemos visto en la sección 1, la religión revelada iluminada por la razón; o dicho de otra manera, es el conjunto de verdades religiosas justificables racionalmente junto a todas aquellas otras que aunque no se oponen a las descubiertas por razón, sólo pueden conocerse mediante la revelación divina.³³

2.2. Hume y la filosofía verdadera como freno perpetuo de la superstición

Para Wallace, la religión verdadera es, en síntesis, la religión naturalmente esclarecida por la razón y de forma sobrenatural por la revelación que proviene de Dios mismo. En este sentido, aquella no es sino la fe religiosa iluminada por la filosofía verdadera, y si ésta última es un antagonista permanente de la superstición, entonces la religión verdadera también lo es. No hay duda de que para Wallace esto último es así. Pero, ¿puede decirse lo mismo de Hume? ¿Es cierto que él sostuviera en definitiva que la filosofía, al menos la suya, es capaz de combatir efectivamente a la superstición, o que es una cura de ella?

Y en esta cuestión debatible,³⁴ a nosotros nos parece que, según Hume, la filosofía realmente puede contrarrestar y desbancar, aunque no de forma permanente

the common laborer, the carter, the carpenter, and the farmer perform work so hard and continuous that beasts of burden could scarcely endure it and work so essential that no commonwealth could last even one year without it.

³³ Comúnmente se atribuye esta concepción teológica a la influencia en miembros del ala moderada del clero presbiteriano escocés, a la que Wallace pertenece, de los ministros y teólogos anglicanos laitudinarios de mediados del siglo XVII, especialmente William Chillingworth (1602-1644) [*The Religion of the Protestants A Safe Way to Salvation*, 2nd ed. (London: John Clark, 1638)] y John Tillotson (1630-1694). Véase Norah Smith, *Wallace's Literary Career and Achievement*, pp. 19, 113-119. Según Tillotson: "Nothing ought to be received as a Revelation from God which plainly contradicts the Principles of Natural Religion, or overthrows the certainty of them." [En *The Works of the Most Reverent Dr. John Tillotson, late Lord Archbishop of Canterbury* (London, 1696), Sermon 21, Sec. 4, p. 227]. A mi entender, esta postura de racionalismo moderado es clara en Locke y casi indiscernible de la doctrina tomista tradicional de la armonía entre las verdades de razón y las de fe. Tillotson, como he sostenido en otros trabajos mencionados, fue también una influencia viva en Hume.

³⁴ En esta polémica hay dos posturas encontradas. La positiva u optimista, está representada por Peter Gay [*The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1975), I, p. 129], quien le confiere un poder decisivo a la filosofía para hacer desvanecer la superstición de la vida humana; y la negativa, por James Dye ["Hume on Curing Superstition", *Hume Studies*, 12, no. 2, (November 1986): 122-140]. Según Dye, en la opinión de Hume que la filosofía es esencialmente ineficaz no tanto para desenmascarar la superstición, sino para erradicarla de forma

e irreversible, el imperio que la superstición comúnmente tiene sobre las mentes humanas.³⁵ Las declaraciones más enfáticas y aparentemente optimistas acerca de la capacidad de la crítica filosófica para oponerse efectivamente a la superstición se encuentran en “Of Superstition and Enthusiasm”, donde afirma que “sólo la filosofía es capaz de vencer los inexplicables terrores” de la superstición. (E, 75), y, de forma aun más asertiva en el ensayo “Of Suicide”: “Una ventaja considerable que se deriva de la filosofía reside en el antídoto soberano que provee contra la superstición y la religión falsa” (E, 577). Como veremos en la sección 3.1, es en este ensayo donde la postura de Hume se acerca más al prospecto por lo general más optimista de Wallace de que la filosofía puede derrotar a la superstición religiosa. En todo caso, según Hume, aunque no pueda vencer de forma definitiva a la superstición, siempre puede desenmascarar a la filosofía falsa y sofística, de la que con frecuencia se sirven los sistemas dominantes de superstición (la religión falsa) como parapeto para justificar y perpetuar su dominio sobre las mentes y la conducta de los creyentes (EHU, Sec.1, pp. 12-13; 16).³⁶ Pero aún está por verse si Hume le reconoce a la religión verdadera una eficacia similar.

permanente, ya que sólo puede influenciar a una minoría ínfima de seres humanos: a aquéllos que por su temperamento peculiar están predispuestos a filosofar (Dye, p. 126).

³⁵ En varios escritos he reflexionado sobre este problema exegético, pero sólo me voy a referir a aquél donde se resume lo esencial de una postura que todavía sostengo. Es la sección 2 del capítulo 2 de *Hume's Reflection on Religion*, “The ‘modest’ enlightened aims of Hume’s critique of religion”, pp. 49-56. Rechazo aquellas lecturas que le niegan a la filosofía toda capacidad para cumplir con el fin que Hume adscribió a su propio filosofar, de “contribuir a la educación de la humanidad” (THN, Bk. I, Pt. 4, Sec. 7, p. 271) y así influenciar la sociedad mediante una educación que emancipe a los seres humanos de la servidumbre mental que la superstición, o cualquier doctrina oscurantista, enajenante y opresiva pueda ejercer sobre ellos, contribuyendo de esa manera a su progreso tanto material como intelectual y moral. Mi postura no es atribuirle a Hume ni un optimismo completo, ni un pesimismo radical, sino más bien una optimismo moderado, o “modesto”, pero que sigue siendo ilustrado.

³⁶ El pasaje más revelador de este optimismo moderado de Hume en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, que contrasta con el más robusto de los dos ensayos mencionados, ocurre al final de la sección 1: “And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error!” (EHU, Sec. 1, p. 16). Un poco antes su optimismo parece aun mayor, al proclamar a su filosofía como cura universal de la superstición: “Accurate and just reasoning is the only catholic remedy, fitted for all persons and all dispositions; and is alone able to subvert that abstruse philosophy and metaphysical jargon, which, being mixed up with popular superstition, renders it in a manner impenetrable to careless reasoners, and gives it the air of science and wisdom” (EHU, Sec. 1, pp. 12-13; cursivas nuestras).

Sección 3. Wallace: Las grandes calamidades engendradas por las religiones no son ingredientes constitutivos y permanentes de la vida religiosa.

Aunque Wallace y Hume concuerdan en que el entusiasmo y la superstición son variedades religiosas recurrentes y recalcitrantes que tienen un carácter francamente dañino para el individuo y la sociedad, Wallace, frente a Hume, estima que no son factores eternos o que no puedan ser erradicados del desenvolvimiento histórico de la religión. Pero para evaluar más adecuadamente la base sobre la cual Wallace expresa este prospecto mucho más optimista que Hume sobre la perfectibilidad de la religión, en lo que sigue hemos de considerar dos cuestiones de forma casi simultánea. En primer lugar, examinaremos la explicación general de Wallace sobre la génesis de los males varios atribuibles a la religión, que ofrece en el sermón *Ignorance and Superstition, A Source of Cruelty and Violence*. Y en segundo lugar, iremos comparando esta teoría de Wallace con la explicación de Hume del mismo fenómeno, resaltando algunas de sus diferencias más notables.

3.1. Wallace y Hume frente al problema de los males producidos por la misma religión

Es algo paradójico que la postura de Hume esté más cerca de la ortodoxia calvinista que la del Reverendo Wallace, al menos en lo que se refiere a los supuestos subyacentes del argumento en este sermón. Éstos le llevan a concluir que la mayoría de los males que asedian a la humanidad (y no sólo los producidos por la superstición religiosa) son efectos naturales de la ignorancia, de tal forma que removida ésta, el camino queda expedito para que mediante el ejercicio de su razón y voluntad y animados de sentimientos “extensos”, es decir, generosos, los seres humanos le pongan coto a los primeros. En un planteamiento somero, que dejará fuera muchos temas intrigantes e importantes, trataré de mostrar que la opinión de Hume acerca de la capacidad de la filosofía (y por supuesto de la “religión verdadera” que se sirve de ella) para eliminar la superstición y las enormes calamidades que trae consigo, no es tan representativa de la Ilustración del siglo XVIII como la de Wallace. Hemos visto ya, en la sección 2, que la filosofía no es una cura universal para ese mal, sino sólo la única arma que tenemos para combatirla en sus frecuentes y recalcitrantes asaltos para posesionarse por entero de la mente humana. Aunque en último término ésta es la opinión compartida por ambos, al menos en este sermón Wallace aparenta ser mucho más optimista que Hume acerca de la extensión de los efectos socialmente benéficos de la filosofía.

De hecho, al explicar los efectos ominosos personales y sociales de la ignorancia y las falsas creencias secuelas de la superstición religiosa, se vuelve mani-

fiesto que Wallace ataca a Mandeville no sólo por su visión de la naturaleza humana y su ética, ambas egoístas, sino principalmente por el cínico rechazo de aquél de la fe en la fuerza transformadora de la razón típica de la Ilustración. Por eso mismo concentra su análisis en lo que para Mandeville, aunque puede que sea una falta individual, en las circunstancias sociales y económicas de la Europa del siglo XVIII, proclama como una virtud social: a saber, la ignorancia si se trata de las clases pobres que les toca hacer “el trabajo sucio”. La educación que Wallace propulsa es equivalente a la difusión de saberes amplios y muy variados que en una u otra forma tienen que ver con el hombre, el universo y Dios. Ella no debe confinarse a unos pocos básicamente por dos razones: En primer lugar, porque es un deber tanto natural como cristiano iluminar las mentes humanas. Todos participamos de la naturaleza racional y, en este sentido, todos somos hermanos; sin el conocimiento amplio (“claro y extenso”) el entendimiento se queda huérfano de la condición esencial para que nuestra naturaleza se desarrolle a plenitud y los seres humanos alcancen el bienestar óptimo o la felicidad.³⁷ Pero si la razón nos hermana, entonces también es una falla capital para un cristiano despreocuparse del bienestar de su prójimo, y en especial de los pobres.³⁸ En segundo lugar, y más urgente en el momento en que Wallace escribe, hay que hacer desaparecer la ignorancia porque ella convierte a la gente en presa fácil de todos los que al no ponerle freno alguno a la persecución de sus intereses privados, convencen a los muchos carentes de educación a seguir un curso de acción violento, que está dirigido con frecuencia a subvertir el orden social establecido y lícito, de tal forma que los pocos más sagaces puedan llegar a ganar control del gobierno y su botín de poder, riquezas y otros privilegios. Por esto mismo, y en contra de Mandeville, piensa que los habitantes de las *Highlands* del norte y las islas de Escocia deben ser educados, pues fueron la ignorancia y el error, o la ceguera de su entendimiento repleto de falsas ideas, una las causas principales del apoyo que le dieron al pretendien-

³⁷ “For if Men are ignorant of the Excellency of their Rational Faculties and Powers, and how much their Happiness depends on the proper Use and due Improvement of these rational Powers, if they are not sensible that Progress in Knowledge and Wisdom, curbing and restraining the Appetites to Sense, moderating and governing the Inclination to Riches and Dominion, and preserving a just Balance in all the Affections, produce the most solid and substantial Happiness” (*Ignorance and Superstition*, p. 10).

³⁸ En un pasaje ya citado en que Wallace se lamenta de que los pobres sean tratados como bestias de carga por los ricos, añade lo siguiente: “What melancholy and wretched View does this afford us of Society, and of Mankind, if the Poor must be managed in this Manner, for supporting what is called the Grandeur, Magnificence, and Opulence of Society? And if this be the Policy, how savage and cruel is this Policy; and how much to be detested by every good natured Man, especially by a Christian, who must form higher Ideas of the Worth and Dignity of these Souls?” (*Ignorance and Superstition*, p. 24).

te Estuardo en contra de la autoridad legítima de la monarquía británica, y por tanto, de la violencia y crueldad desatada por la Rebelión Jacobina.

Wallace hace claro que no todo tipo de ausencia de conocimiento tiende a producir la violencia y particularmente la crueldad, la cual él entiende “en sentido más amplio” como “poder injusto y opresivo de cualquier clase, y no meramente el ejercicio cruel de tal poder”. También niega que toda violencia y crueldad sea producto de la ignorancia y el error, o que éstos siempre las generen. Lo que afirma es que éstos tienen la tendencia normal de engendrar a aquéllas: en sus propias palabras, “que hay una conexión natural entre la ignorancia y el error por un lado y la violencia y la crueldad por el otro” (*Ignorance and Superstition*, p. 5). Sin embargo, en este contexto al menos, Wallace prácticamente explica casi todos los males fruto de los hombres derivándolos de diversas formas de privación de conocimiento verdadero, y procede a señalar cuatro de los tipos más peligrosos de no-saber, en que los hombres, o ignoran simplemente, o se adhieren a opiniones falsas sobre: o las obras de la naturaleza en general, o acerca de la moral y la naturaleza humana en particular, o sobre la naturaleza y los fines de la sociedad, o en lo que concierne a Dios y la religión (*Ignorance and Superstition*, p. 8). Como en la secciones 1 y 2.1 y con ocasión de su refutación de las teorías de Mandeville, de una u otra manera se ha tratado sobre las primeras tres clases de ausencia capital de saber, hemos de concentrarnos en el último tipo, porque es el que Wallace más resalta como aquél que mayores desastres trae a la vida humana, es decir, mayor violencia y crueldad. Éste obviamente no es otro que la superstición religiosa.

¿Y cómo es que la superstición hace esto? ¿De qué medios se sirve para producir este estropicio? Simplemente introduciendo en las mentes de los devotos falsas concepciones de la divinidad que tienden debilitan el influjo de los motivos ordinarios del comportamiento moral, como la justicia, la benevolencia y la compasión; y una vez hecho esto, esas imágenes fácilmente promueven crueldad y violencia no sólo para los mismos creyentes sometiénolos a formas de adoración abigarradas o truculentas, sino también para quienes depositan su fe y devoción en otra divinidad, o hacia quienes abrazan la misma divinidad pero bajo otras creencias y exigencias rituales, o finalmente contra aquéllos que no profesan ninguna fe y devoción religiosa particular. Hume ya había dicho en el *Treatise*, que comparado con los errores filosóficos que son sólo ridículos, los religiosos son peligrosos (THN, Bk. I, Pt. 4, Sec. 7, p. 272). Para Wallace su peligrosidad aumenta cuando “abrazamos sistemas falsos de teología (*Divinity*), y adoramos a un Ser cuyo carácter se representa como débil o malvado” Pero, ¿por qué tiene esto que por fuerza ser así?

Porque si concebimos que Dios no es perfectamente justo, ecuánime y bueno, que actúa con malicia y crueldad, o según su capricho, o conforme a una volun-

tad arbitraria que no es influenciada por la razón, la compasión y la justicia, o que se despreocupa de lo que pasa en el mundo, y que no apoya la rectitud, ni se ofende por la injusticia, o que es implacable; o si placable, que sólo se debe desagrar por sacrificios humanos, o rituales crueles de cualquier clase, o que está subyugado por pasiones humanas, y debilidades y lujurias; ¿no deben entonces estas visiones falsas de la divinidad debilitar la estimación de los hombres por la justicia y la compasión, así como su horror y aversión ante la injusticia y la crueldad, y así gradual e imperceptiblemente llevarlos a imitar el carácter de ese Ser a quien honran y adoran? (*Ignorance and Superstition*, p. 16).

Hume estaría de acuerdo con Wallace en que éste es uno de los efectos naturales de la superstición, y en pasajes de elocuencia comparable al anterior, ofrece en la *Natural History of Religion* (de la sección 9 a la 15) y en al principio de la parte 12 de los *Dialogues Concerning Natural Religion*, muchos ejemplos de rituales espe-luznantes y prácticas sociales francamente sádicas engendradas por concepciones de la deidad impías y absurdas. En suma, que la religión “popular” (esto es, todas las religiones históricas, que, según Hume, siempre tienen una fuerte dosis de superstición), ejerce en el peor de los casos, “una mala influencia en la moralidad”, sancionando y estimulando a veces las atrocidades más indecibles presentándolas como exigencias de una causa sagrada, y en el mejor de los casos, hace más fácil a los hombres que ignoren la voz “constante y universal”, aunque serena y reservada, de nuestra conciencia moral (la simpatía o sentimiento de humanidad). En el siguiente pasaje Hume señala esto en una forma semejante al fragmento anterior de Wallace:

Pero aunque la superstición y el entusiasmo no se coloquen en oposición directa a la moralidad, ese mismo desvío de la atención [hacia el objeto de culto], el erigir una especie nueva y frívola de mérito, la descabellada distribución que hacen del elogio y de la censura, deben de tener las consecuencias más perniciosas y debilitar de manera extrema el apego humano por los motivos naturales de la justicia y la humanidad (DNR, Pt. 12, p. 222).

Y una vez ha debilitado nuestro sentido moral, la superstición religiosa nos hace propensos a que violemos sus preceptos, incluso a que “descarguemos unos contra otros ese celo y rencor sagrado, la más furiosa e implacable de las pasiones humanas” (NHR, Sec. 9, p. 49); entonces, al igual que Wallace, Hume señala que la religión se vuelve capaz de producir violencia y crueldad al por mayor, en la forma de grandes agitaciones sociales y políticas, cuya secuela es una sobredosis de atrocidades indecibles, sufrimiento indiscriminado y opresión general.

Hume también admite que la filosofía (como Wallace, con respecto a la religión verdadera, moral y racional), puede contribuir a atenuar todos estos males

iluminando las raíces más profundas, desenmascarando lo absurdo e inhumano de tales creencias, proponiendo y llevando a la mente humana a que abrace opiniones más dignificadas de la naturaleza de la divinidad. En ensayos como *"The Sceptic"*, Hume incluso llega a asumir una postura más optimista que Wallace sobre el poder de la filosofía para vencer la superstición de plano. Así pues, asevera que:

una vez la filosofía sensata (*sound*) ha ganado posesión de la mente, la superstición queda excluida efectivamente; y se podría afirmar con seguridad que su triunfo sobre este enemigo es más completo que sobre la mayoría de los vicios e imperfecciones que inciden en la naturaleza humana. El amor o el enojo, la ambición o la avaricia tienen su raíz en el temperamento y los afectos, los cuales ni la razón más sólida puede corregir por completo. Pero la superstición, al fundarse en una opinión falsa, debe desvanecerse de inmediato tan pronto la filosofía verdadera inspire creencias (*sentiments*) más justas de los poderes superiores. Aquí la contienda entre la enfermedad y la medicina es más pareja, y nada puede impedir que esta última sea eficaz excepto que ella misma sea falsa y sofística. (E, 578-579)

Hume bien pudo haber mitigado este optimismo en obras posteriores; sin embargo, nunca lo abandonó por completo. A diferencia de Wallace, él parece admitir que concepciones impías de lo divino no siempre son moral y políticamente dañinas: "Pues la superstición a veces restringe la furia de los hombres, la cual la justicia ni la humanidad son capaces de controlar" (H, II, 258). Pero su diferendo más sustantivo con aquél es que rechaza completamente la influencia positiva, inmediata, general y permanente, que Wallace le atribuye a la aquiescencia en concepciones moralmente dignificadas de la divinidad. Una de las tesis más célebres de su *Natural History of Religion* es que el monoteísmo ético de religiones como el judaísmo, el islam y el cristianismo con frecuencia tiene efectos morales y sociales mucho más perjudiciales para la formación del carácter de sus devotos y la convivencia social armoniosa que las concepciones supersticiosas del politeísmo idólatra. El estudio comparado de ambos tipos religiosos primarios (en las secciones 9 a la 14 de la *Natural History*), se dirige a mostrar la clara superioridad de las creencias politeístas sobre el monoteísmo en su capacidad para ennoblecer en vez de envilecer la personalidad moral de sus devotos:

Donde la deidad se representa como infinitamente superior al género humano, esta creencia a pesar de ser completamente justa, cuando se une a temores supersticiosos, es capaz de hundir la mente humana en la más profunda sumisión y degradación, y de representar las virtudes monásticas de la mortificación, el automenosprecio y el sufrimiento pasivo como las únicas cualidades que le son aceptables. Pero allí donde los dioses se conciben sólo como un poco superiores al género humano, y como habiendo muchos de entre ellos ascendido de ese

rango inferior, nos sentimos con mayor soltura al dirigirnos a ellos, e incluso podemos, sin profanación alguna, aspirar a veces a rivalizar con ellos y a emularlos. De ahí surgen la actividad, el espíritu, el valor, la magnanimidad, el amor de la libertad y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo (NHR, Sec. 10, p. 52).

Wallace simplemente da por sentado que la noción de una divinidad perfecta y la adoración de un tan “ilustre objeto” sólo puede influenciar positivamente el carácter moral de sus adoradores, pues:

¿no tiene el ejemplo una influencia poderosa en nosotros? ¿Y no somos naturalmente dirigidos a copiar las excelencias que admiramos y a imitar lo que adoramos? La religión pone frente a nosotros el más perfecto modelo (*Pattern*) de todas las excelencias morales, y un ejemplo en la bondad y misericordia de Dios y en los efectos de su amor y preocupación por sus criaturas, que es el más amable, desinteresado, interesante y dominante (*commanding*). Estimulado (*Prompted*) por esta bondad infinita, él ha erigido y continuamente sostiene y preserva este gran universo (*Ignorance and Superstition*, p. 13).

Para Hume, empero, este efecto ennoblecedor no tiene que ocurrir siempre, y ello no se debe necesariamente, o sólo a la intervención oportunista del clero ambicioso que se sirve de esas nociones impías de la divinidad para obtener y ejercer un dominio permanente sobre los creyentes. Si bien es cierto que esto también ocurre, Hume no le achaca ni la formación de esas imágenes deformadas de Dios, ni la incidencia general e inextirpable de estas “ideas depravadas” a la impericia o perversidad de los que deben curar esa enfermedad, esto es, a los sacerdotes:

Hay que admitir que los artificios de los hombres agravan nuestras debilidades y necesidades de esta clase, pero nunca las engendran originariamente. Su raíz yace más profundo en la mente, y surge de las propiedades esenciales y universales de la naturaleza humana. (NHR, Sec. 14, p. 73).

Aunque no podemos exponerla aquí, la teoría de Hume sobre la génesis de la creencia en lo divino, las fuentes de la superstición y las causas de su reaparición constante, no es racionalista como la de Wallace. Y su análisis psicológico del efecto de estas creencias en la mente es mucho más sutil, apuntando certeramente y mucho antes que pensadores posteriores como Nietzsche, Feuerbach y Marx, a la grotesca auto-enajenación que incluso las nociones que para Wallace son concepciones genuinas de Dios por su pureza intelectual y moral, pueden provocar en los devotos. Con todo, al igual que Wallace, Hume admite que los sacerdotes de religiones supersticiosas generalmente se aprovechan de esta debilidad (*infirmitiy*) de la mente humana, y “en vez de corregir estas ideas depravadas del género humano ... con frecuencia las fomentan y estimulan”, pues “mientras más tremenda se representa a la divinidad, más dóciles y sumisos se vuelven los hombres

ante sus ministros” (NHR, Sec. 14, p. 73). Y bajo tal liderazgo, se genera, como Hume y Wallace aseveran, la mayor violencia y crueldad. Pero Wallace niega que tales catástrofes humanas sean el efecto natural de la religión verdadera, y enfatiza, por el contrario, que su tendencia natural es promover el saber y la benevolencia, y combatir la ignorancia, así como la crueldad y la violencia.

¿Y que hay de Hume? Por un lado, afirma claramente que la religión verdadera no tiene ningún efecto negativo en la moralidad; sin embargo, por otro lado juzga que la extensión de su influencia benéfica en la sociedad no es considerable, al menos si la comparamos con el prospecto esbozado por Wallace. Esto se debe a que la religión verdadera, aunque acompañe con frecuencia a la religión “popular” o histórica, especialmente en el caso del protestantismo moderno, no es un ingrediente constitutivo e inseparable de ella. En el fondo la religión verdadera pertenece más a la filosofía que a la religión; pues es, para Hume, más bien un corolario de la filosofía verdadera. Y como no es sino expresión de la razón sensata (*sound reason*), ella no puede ir en contra de la moral. Pero por esta razonabilidad intrínseca, parece que tampoco puede afectar sino a una minoría; influye en aquellas personas altamente educadas y por lo demás liberadas de buena parte de las pesadas tareas prácticas del vivir cotidiano y que por eso son capaces de asumir de forma consecuente una actitud filosófica.³⁹ En suma, que, según Hume, la religión verdadera no puede irrumpir en el escenario de la historia universal con el carácter protagónico que Wallace parece asignarle como bienhechora de la humanidad y antagonista de cuidado de la superstición y sus males mayores. Frente a la opinión de Hume, Wallace considera que la religión verdadera, racional y moral, sí puede desempeñar ese rol porque él parte de una teoría más racionalista acerca de la naturaleza y origen de la religión. No importa cuán truculentos y sanguinarios puedan ser los primeros albores de la vida religiosa, late en ella un ánimo a buscar la verdad, la bondad y la belleza que es despertado por la contemplación del universo visible y que culmina eventualmente en la concepción y piedad del “objeto ilustre” que puede saciar esa sed, que es Dios, en cuanto es pensado como ente intelectual y moralmente perfecto.

Wallace, al igual que Hutcheson y a diferencia de Hume, piensa que la observación empírica del orden y la regularidad del curso de la naturaleza, es capaz de

³⁹ Supongo que estas palabras de Filón, el escéptico de los *Dialogues*, recogen también la opinión de Hume:

True religion, I allow, has no such pernicious consequences: but we must treat of religion, as it has commonly been found in the world; nor have I any thing to do with that speculative tenet of Theism, which, as it is a species of philosophy, must partake of the beneficial influence of that principle, and at the same time must lie under a like inconvenience, of being always confined to very few persons (DNR, Pt. 12, p. 223)

establecer de forma razonable no sólo la naturaleza inteligente de su Autor, sino su providencia o benevolencia para nosotros, sus criaturas racionales. Una vez la mente humana llega a percatarse de la naturaleza perfecta del Autor de todo lo existente, Wallace aduce, como hemos visto ya, que ello nos hace amar a Dios, que este amor nos estimula a imitarlo, y que este esforzarnos por a ser “perfectos como nuestro Padre”, en las palabras llanas del Evangelio, no puede sino hacernos mejores personas. Como en sus formas más nocivas la violencia y la crueldad humana no son sino violaciones de las leyes del orden que regulan todas las esferas de lo real, cuando el despertar de su curiosidad lleva a los seres humanos a tomar consciencia del imperio universal de la ley en el mundo natural, este saber se vuelve un incentivo para que descubran y se esfuerzen en instaurar un análogo orden y armonía en los casos particulares: en su vida individual interna, en sus relaciones con los demás y en la formas de piedad de Dios. Wallace expresa esta convicción en un pasaje ciertamente singular:

Y por lo tanto, en *primer* lugar, mientras más claras y extensas sean las opiniones que los hombres tienen de la exacta regularidad, sabio artificio (*contrivance*) y necesaria subordinación que se da en todas las obras de la naturaleza, habrán de ser más sensibles a la excelencia, la bondad y las ventajas de ese orden que reina en este grandioso ejemplar; ellos habrán de admirarlo en general con mayor estimación y estarán menos dispuestos a transgredir las leyes del orden en cualquier caso particular. El orden del mundo natural los llevará a admirar el orden del mundo moral, y las leyes que regulan a la sociedad y el comercio humano: Pero si sus concepciones de la naturaleza son confusas, y si piensan que la irregularidad y el desorden imperan en la naturaleza, que el azar, o la necesidad ciega, o espíritus que actúan caprichosa y salvajemente, o con desdén, debilidad o malicia, son los que presiden dentro de ella ejerciendo una influencia necia y maligna, sin regularidad y sin uniformidad; entonces tales creencias deben necesariamente predisponer a los hombres a actuar con menos estimación del orden en cualquier caso particular y a ceder a las tentaciones, a los desórdenes de la violencia y la crueldad (*Ignorance and Superstition*, pp. 9-10).

Hume, en cambio, hace claro que la “religión tal y como aparece en el mundo”, ni tiene una base, ni un origen en la admiración especulativa. Por el contrario, la religión es y aún continúa siendo una forma de vida predominantemente irracional. Por un lado, ella surge siempre de pasiones elementales, como son los temores y las esperanzas incontables e incesantes que despierta la multitud de eventos incalculables que inciden en nuestra situación dentro el mundo, siempre frágil, inestable e incierta: esto es, en “la ansiosa preocupación” por los eventos de la vida cotidiana de los que dependen en última instancia tanto nuestro bienestar como nuestra desgracia (NHR, Sec. 2, p. 28). En vez del asombro o la curiosidad

desinteresada, son el afán por la felicidad, el miedo de la miseria futura, el terror suscitado por la muerte, e incluso el deseo de venganza, las emociones primitivas y aún imperantes en la religión. Por otro lado, junto a estos factores también hay una propensión originaria y constante de la imaginación humana a representar las causas desconocidas o “poderes invisibles” de los que depende el vivir a nuestra propia hechura, adscribiéndoles rasgos, afectos, voluntad, inteligencia y otras capacidades humanas. De ahí que Hume diga que “las primeras ideas de la religión no brotaron de una contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una preocupación con respecto de los eventos de la vida, las esperanzas y los temores incesantes que operan sobre la mente humana” (NHR, Sec. 2, p. 27). Y ni en los albores de la religión, ni en ningún momento de su desarrollo, ni aun en el presente se descubre como carácter dominante el interés moral y desinteresado. Los dioses son más objeto del temor y la esperanza que del amor; son imaginados de forma invariable como entidades invisibles, inteligentes y poderosas que los devotos tienen que tomar en cuenta, invocar o apaciguar, para preservar su bienestar o evitar la miseria en su lucha cotidiana por la vida. En la religión real o “popular”, en oposición a esa que él y Wallace denominan religión verdadera, el motivo original, más ubicuo, constante e inextirpable es, en definitiva, el interés propio.

El teísmo genuino, en la comprensión de Wallace y Hume,⁴⁰ esto es, la adoración de ese Dios de infinita perfección, que crea y sostiene el universo, se preocupa por nuestro bienestar y nos exhorta a amar a los demás y a tratarlos con justicia, no es sino una concepción históricamente tardía; pero además, en las formas que asume en las religiones históricas, el monoteísmo tiende siempre de una u otra manera a recaer en el politeísmo y la adulación idólatra: pues los devotos no sólo todavía siguen asediados por los mismos temores y esperanzas supersticiosos, sino que su imaginación es incapaz de representar, y por tanto no pueden en

⁴⁰ En lo que sigue Cleanthes, que en los *Dialogues* defiende un “teísmo experimental”, expresa, de manera muy parecida a Wallace, el concepto de religión verdadera o teísmo genuino:

Take care, Philo, replied Cleanthes, take care: push not matters too far: allow not your zeal against false religion to undermine your veneration for the true. Forfeit not this principle, the chief, the only great comfort in life; and our principal support amidst all the attacks of adverse fortune. The most agreeable reflection, which it is possible for human imagination to suggest, is that of genuine Theism, which represents us as the workmanship of a Being perfectly good, wise, and powerful; who created us for happiness; and who, having implanted in us immeasurable desires of good, will prolong our existence to all eternity, and will transfer us into an infinite variety of scenes, in order to satisfy those desires, and render our felicity compleat and durable. Next to such a Being himself (if the comparison be allowed), the happiest lot which we can imagine, is that of being under his guardianship and protection (DNR, Pt. 12, p. 224).

realidad concebir los atributos infinitos de una deidad tan excelsa.⁴¹ En suma, para Hume, la religión racional y moral de Wallace es muy distinta de la religión real, y aun cuando en algún momento aquélla pudiera llegar a depurarla y casi a confundirse con ésta, eventualmente no podrá seguir ejerciendo esa tutela ilustrada sobre la “religión popular” a la que está asociada.⁴²

Como veremos un poco más adelante, Wallace no niega que Hume en balance describe correctamente la situación acostumbrada de la religión actual, incluyendo al cristianismo. Sin embargo, me parece que no habría podido considerar seriamente la posibilidad de que la religión verdadera nunca pueda romper las cadenas de la superstición. Pero, ¿por qué? Por un lado, porque Wallace, con muchísima más claridad que Hume, juzga que no sólo la filosofía sino la religión misma tienen su asiento en el amor a la verdad, y que por esto mismo la razón está presente de principio a fin también en la segunda, no importa lo adormecida o aturdida que con frecuencia pueda hallarse dentro de las religiones históricas. Y por otro lado, debido a que lo exiguo del número de adeptos de corazón a la filosofía como a la religión verdadera no se debe a que la mayoría sufra de una incapacidad o aversión congénita para su disfrute, sino sencillamente a la ignorancia: ellos no han disfrutado de la educación y las condiciones que posibilitan el desarrollo del gusto y de las destrezas del intelecto y del carácter necesarias para la práctica consecuente de la “investigación imparcial y búsqueda libre”. Y como Wallace piensa que

⁴¹ “[T]he assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities, which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever” (NHR, Sec. 7, p. 45).“Thus it may safely be affirmed, that popular religions are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of demonism; and the higher the deity is exalted in power and knowledge, the lower of course is he depressed in goodness and benevolence; whatever epithets of praise may be bestowed on him by his amazed adorers” (NHR, Sec. 13, p. 67).

⁴² “But where theism forms the fundamental principle of any popular religion, that tenet is so conformable to sound reason, that philosophy is apt to incorporate itself with such a system of theology”. Sin embargo, esta situación no durará mucho tiempo: “philosophy will soon find herself very unequally yoked with her new associate; and instead of regulating each principle, as they advance together, she is at every turn perverted to serve the purposes of superstition” (NHR, Sec. 11, pp. 53-54). Esta inevitable degradación y recaída del teísmo verdadero en mera adoración supersticiosa, está suficientemente confirmada, según Hume mismo dice aquí, por la historia eclesiástica. Sin embargo, lo mismo que otros fenómenos religiosos prominentes, también surge necesariamente de “propiedades esenciales y universales de la naturaleza humana”.

Para Hume, no es solo que el politeísmo tiene que haber anterior al monoteísmo, o que éste surge naturalmente del politeísmo, sino que debido a la operación de inclinaciones nativas de la imaginación humana, las religiones monoteístas tarde o temprano habrán de revertir a su opuesto y viceversa. De esta manera, la historia religiosa deviene en una suerte de oscilación cíclica entre esos dos tipos generales. Véase la sección 7 de la *Natural History of Religion*, “Flux and reflux of polytheism and theism”, pp. 46-48.

esto es así, por eso se convierte en portavoz moderado del proyecto ilustrado de la universalización de la educación, que podría mediante “medios excelentes de instrucción en toda clase de conocimientos” (*Ignorance and Superstition*, p. 36) no sólo traer sensatez y humanidad a la religión — al liberar a los creyentes de nociones absurdas e impías de Dios y extender así los límites de la religión verdadera —, sino también ayudar a propagar el gusto por la filosofía verdadera y su ejercicio. En suma, creo que, según Wallace, la democratización de las oportunidades para acceder a una educación amplia también sienta las bases para que la unión de la religión verdadera y la filosofía verdadera se vuelva indisoluble, y, por ende, para que aumente su poder para contrarrestar la superstición.

3.2. Observaciones en torno a este examen comparado de las teorías de Wallace y Hume sobre las fuentes del mal religioso

Con base en todo lo anterior, me parece claro que la postura de Wallace es mucho más racionalista que la de Hume, quien incluso parece más calvinista al reconocer que hay una propensión innata de la mente que la predetermina a que continuamente recaiga en concepciones y formas de adoración de lo divino supersticiosas, absurdas e inmorales. Así pues, para Hume el efecto benéfico de la religión verdadera al desenmascararlas es mucho más restringido tanto en la extensión de las mentes a las que toca como en la duración de éste, que lo que es para Wallace. Aunque él no niega que el protestantismo moderno ha estimulado una religiosidad más pura, ello no quiere decir que deba bajar la guardia, pues siempre puede volver a recaer en el fanatismo y la persecución, ya que ésta es “la desventaja” mayor del monoteísmo frente al politeísmo, el cual a pesar de sus imágenes crudas de la divinidad y rituales crueles, es naturalmente mucho más tolerante con las creencias y cultos religiosos diferentes (NHR, Sec. 9, pp. 48-51).

En suma, Wallace exhibe una postura más ilustrada, democrática y optimista que Hume, que a veces parece asumir una actitud más aristocrática y casi pesimista ante el prospecto de que la difusión universal de los saberes, propulsada por pensadores como Wallace, pueda tener una extensión tan dilatada y contribuir sustancialmente a liberar a los seres humanos de los terribles y persistentes males recogidos en la fórmula “violencia y crueldad”. En lo que Hume está definitivamente de acuerdo con Wallace, es que el daño más grande que produce la superstición cuando tiene un dominio completo de la mente humana, y que lamenta y combate en cuanto pensador de la Ilustración, es la abolición de la libertad, o la capacidad de los seres humanos de pensar por sí mismos y tomar decisiones autónomamente: “la superstición ... vuelve a los hombres dóciles y abyectos, y los hace aptos (*fits them*) para la esclavitud” (E, “Of Superstition and Enthusiasm”,

p. 78). Wallace, en grado mayor que Hume, pone un acento en la libertad como la nota más encomiable del ser humano y al mismo tiempo como la causa tanto de su ascenso como de su caída: ya que si bien Dios lo “ha adornado con las más nobles facultades de la razón y la libertad”, por otro lado, “es por el abuso de la libertad por lo que se hace culpable ante Dios” (*Ignorance and Superstition*, p. 14). Para Hume, como hemos visto, las fuentes de la superstición, así como de su fuerza para corromper el carácter moral y anular la libertad, no yacen simplemente en una privación de conocimiento o en el sostener doctrinas falsas traídas y plantadas en la mente por poderes externos y circunstancias accidentales, sino que yacen dentro de la mente en propiedades universales y esenciales de nuestra naturaleza. Y por eso me parece que su postura es más calvinista que la de Wallace, el Ministro presbiteriano.

Pero en este momento, hay que admitir que hemos dejado fuera de este trabajo un factor más particular, esto es, las fuentes de la corrupción del carácter y de los males asociados a la profesión del clero. Es innegable que hay que considerar detenidamente las opiniones de Wallace y Hume al respecto, a fin de evaluar sus visiones respectivas de la religión verdadera de forma más ecuaníme y abarcadora. Abordaremos este tema en un próximo trabajo, pues de haberlo hecho aquí, las dimensiones del presente ensayo habrían sido excesivas.

Sección 4. Algunas preguntas y conclusiones entresacadas de esta polémica

No nos queda sino hacer unas breves reflexiones en torno a dos cuestiones de cierta importancia que la polémica entre Wallace y Hume pone en relieve:

1. En general, ¿es realmente posible determinar, partiendo meramente de la experiencia y la evidencia histórica, si la religión es una institución que produce más mal que bien o viceversa? Me parece que no, a pesar de que creo que a fin de cuentas tanto Wallace como Hume llegaron a abrazar una apreciación negativa de los daños y beneficios de la religión. Esto es así por dos razones:

En primer lugar, por la ambigüedad y ambivalencia de la cosa misma. La religión nos presenta una faz paradójica, tremenda y estremecedora de mezcla y alternación periódica de bendiciones y catástrofes, tanto individuales como colectivas. Swami Vivekananda ha expresado con elocuencia y ecuanimidad los contornos sobrecogedores de esta doble faz:

Hallamos que nada le ha traído al hombre más bendiciones que la religión, y sin embargo, al mismo tiempo no hay nada que le haya traído más horror que la reli-

gión. No hay nada que haya hecho más por la paz y el amor que la religión; no hay nada que haya engendrado un odio más feroz que la religión. No hay nada que haya hecho más tangible la hermandad humana que la religión; no hay nada que haya generado una enemistad más amarga entre un hombre y otro hombre que la religión. No hay nada que haya erigido más instituciones caritativas, más hospitales para hombres e incluso para animales, que la religión; no hay nada que haya diluviado al mundo con más sangre que la religión.⁴³

Desde una perspectiva histórica es siempre viable fijarse sólo, o poner el acento en un lado y simplemente ignorar el otro, y así llegar a conclusiones diametralmente opuestas sobre la influencia moral de la religión. No estoy sugiriendo que Hume y Wallace adolezcan de una tal miopía, pues, como hemos visto, sus diferentes estimados del valor moral de la religión se derivan de concepciones algo disímiles de la naturaleza humana y de la misma religión.

En segundo lugar, por la dificultad inherente a la tarea de recopilar, a partir de un vistazo a la historia universal, todos los datos pertinentes para computar la proporción de bienes y males asociados a la vida religiosa. Pues a fin de justipreciar la religión habría también y en buena medida que participar activa o vicariamente de esa forma de vida; es decir, habría que poder verla desde dentro. Y este conocimiento, como es bien sabido, no se puede obtener meramente de la observación de sus manifestaciones externas, sociales e históricas.⁴⁴ Así por ejemplo, quien no haya tenido acceso al complejo de sentimientos, actitudes y creencias que animan la fe, no puede juzgar adecuadamente sobre sus efectos positivos o negativos en el carácter de los devotos; su comprensión de la religión, en el mejor de los casos, habría de ser parcial e insuficiente para una estimación general de su valor. Ya Wallace había argumentado de esta manera en contra de deístas que, como Matthew Tindal,⁴⁵ sostenían que el cristianismo histórico, a diferencia de la religión natural, produce más mal que bien:

⁴³ Swami Vivekananda, o Narendranath Dutt (1863-1902), "The Way to the Realization of a Universal Religion", en *Jnanna-Yoga*, ed. Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center of New York, 1955), pp. 291-292. Discurso ofrecido en la Universalist Church, Pasadena, California, el 28 de enero de 1900.

⁴⁴ Un filósofo contemporáneo de la religión que ha reflexionado con gran agudeza y claridad sobre esta dificultad fenomenológica es Ninian Smart. Véase en especial, *The Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1979), cap. 1, "On Understanding the Concept of Religion", pp. 3-27.

⁴⁵ En un pasaje típico de este menosprecio del cristianismo histórico, Tindal afirma: "Thus you see, how Fraud and Force are unavoidable, when 'tis believ'd Things, having no Foundation in Nature or Reason, are Necessary Parts of Religion; and Ecclesiastical History contains a continued Scene of Villany, for the Support of such Notions: And that the more good Sense, Piety, and Vir-

No he de negar que el cristianismo ha sido convertido en la ocasión de mucho daño (*Mischief*): Los cristianos deben reconocer que ha sido, y todavía continúa siendo abusado para los propósitos más viles ... Pero que el cristianismo haya sido incluso la ocasión de más daño que bien, es un punto que nunca podrá establecerse (*made out*). Ya que es imposible hacer que cualquier cosa de esta naturaleza se vuelva aparente a menos que no sea sino mediante una tal comparación de los tiempos antiguos con los modernos, y de los cristianos con los pueblos paganos y mahometanos, y de cristianos particulares con los de otra religión, y de los sentimientos internos y de los temperamentos de los cristianos, paganos y mahometanos, así como de la conversación externa, y tal cosa ningún hombre es capaz de llevarla a cabo (*go thro' it*) [*The Regard due to Divine Revelation*, Preface, xxiii–xxv].

Hay que admitir, empero, que Hume luego de repasar la historia de las religiones, concluyó que todas ellas (esto es, las religiones “populares”) producían más mal que bien moral. No obstante, tal juicio tan sólo recoge un aspecto de su investigación, y al final de su *Natural History of Religion*, asimismo reconoce que aunque él ha puesto el énfasis en las quimeras de la superstición, al mismo tiempo es dable observar cómo, de forma igualmente natural, las representaciones justas de lo divino también traen al mundo muchos bienes. Y de esta manera llega a concluir que en la religión los bienes y los males están mezclados como en los proverbiales toneles de las vidas humanas a los Júpiter llenó con multitud de ambos (NHR, Sec. 15, pp. 74-75).

2. Y en último término, ¿qué habrían de decir Wallace y Hume sobre el prospecto de que algún día los “errores de la religión” dejen de “ser peligrosos” y que la “religión verdadera”, es decir, el culto razonable y moral tome el timón de su derrotero histórico, combata efectivamente y gradualmente elimine la superstición y los males endémicos que diluía sobre este mundo? Hasta este momento, hemos visto que en relación a esta cuestión Hume asume una postura francamente negativa mientras que Wallace exhibe un optimismo mayor de corte ilustrado. Por esto mismo no deja de producir cierta sorpresa que si fuéramos a juzgar por posteriores reflexiones de ambos, parecería que los papeles se invierten al final. En sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume (siempre que se admita que en esto Cleantes habla por él) también reconoce que una de las funciones distintivas de la religión, aunque mucha veces pase desapercibida, es fomentar el respeto y la obediencia general de principios morales como la benevolencia y la justicia:

tue any Man was endow'd with, the more, if he did not come into those Notions, was he hated and persecuted as a most dangerous Enemy” (*Christianity as Old as the Creation*, cap. 11, p. 164).

El oficio propio de la religión es regular el corazón de los hombres, humanizar su conducta, imbuirles del espíritu de temperancia, orden y obediencia; y como su operación es silenciosa y sólo refuerza los motivos de la moralidad y la justicia, entonces está en peligro de pasar desapercibida y de confundirse con esos otros motivos. Cuando se distingue a sí misma y opera como un principio separado sobre los hombres, entonces abandona su esfera propia y se convierte tan sólo en una cubierta para la facción y la ambición (DNR, Pt. 12, p. 220)⁴⁶

Por su parte, aproximadamente dos años antes de morir, alrededor del 1769, Wallace no pudo ocultar su profundo pesar al ver cuán distante todavía aparecía la posibilidad de que la religión pueda desempeñar a plenitud, como dice Cleantes, su “oficio propio” de laborar primariamente por el ordenamiento moral de la vida individual y colectiva. Ahora incluso vislumbra con mayor claridad que no les falta la razón a escépticos como Hume, quienes han tenido la valentía de señalar públicamente los perjuicios que usualmente acompañan a la religión y han pagado un precio nada pequeño por atreverse a hacer esta denuncia:

Hay muchas objeciones en contra de la religión que se les ocurrirán y con frecuencia se les ocurren a los más doctos & inquisitivos de los hombres, las que debilitarán su fe & los volverán escépticos, de tal forma que en ocasiones la influencia de la religión ha sido, y ciertamente tiene que haber sido muy pequeña, y todos los esfuerzos de vuestros pastores y profesores tendrán muy poco peso: por favor haga todo el bien de que sea capaz, y ruego por que sea mucho. La religión es el mayor consuelo (*comfort*) de mi alma: pero confieso que pierdo las esperanzas de ver alguna vez a la religión verdadera y genuina florecer en el mundo (“An Address to Monsieur J. Vernet”, pp. 19-20).

En balance, me parece razonable concluir que Wallace y Hume, allende sus diferencias de opinión que a fin de cuentas se van reduciendo, desde perspectivas complementarias —que parten de una educación calvinista e ilustrada común y una experiencia personal y modos de vida diferentes—, han apuntado certeramente y con igual libertad de pensamiento y honestidad intelectual, a las complejidades y ambigüedades de la religión, así como a los factores que sofocan su capacidad de beneficiar a los seres humanos y que desatan, en palabras de Hume, “ese celo y rencor sagrado” que, como dice Swami Vivekananda, genera la “ene-

⁴⁶ Este pasaje es muy semejante a otro en el prefacio al volumen II de la *History of England* que apareció en la edición del 1756, que luego Hume relegó a una nota al calce y finalmente suprimió, para luego hacerlo reaparecer en esta respuesta de Cleantes a Filón, el escéptico de los *Dialogues*, y que en la Parte 12 enfatiza la influencia negativa de la religión en la moralidad. Véase, *History of England*, 8 vols. (Edinburgh, 1792), Vol. II (1756), 449; (Citado por E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 306).

mistad más amarga”, y que en nuestro siglo podría contribuir a erradicar la vida tal y como la conocemos de la faz de la tierra.

En síntesis, creo que las reflexiones de Wallace y Hume contribuyen a que alcancemos una consciencia clara de las causas sustantivas y recalcitrantes de los males engendrados por la ignorancia, la furia y la codicia religiosa. Y si es verdad, como dice Wallace parafraseando y interpretando racionalmente la Escritura (*Salmos*, 74:20),⁴⁷ que “la crueldad y la violencia moran en las mansiones de la ignorancia y el error” (*Ignorance and Superstition*, p. 34), este saber, aunque no destierre tales calamidades, bien podría estimularnos a no perder la esperanza de que la razonabilidad y la buena voluntad sean alguna vez los contornos más sobresalientes de la faz de la religiosa de la humanidad, y acaso también a luchar contra la superstición y la opresión que la desfiguran y envilecen.

Queda, empero, para otra ocasión el análisis crítico de las opiniones de estos pensadores sobre las causas y la extensión de los males que en particular son obra del clero.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁴⁷ “Have respect unto the covenant, for the dark places of the earth are full of the habitations of cruelty” (*The Holy Bible, Authorised King James Version*).

LA CONCORDANCIA SEMIÓTICA COMO CRITERIO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DE LA MATEMÁTICA: ALGUNOS EJEMPLOS*

OMAR HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
JORGE M. LÓPEZ FERNÁNDEZ

I. Introducción

Dicho escuetamente, la semiótica es el estudio de los signos. Ferdinand de Saussure (1974) explica que la *Semiología*¹ sirve para enseñarnos en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los rigen. Para Saussure, la lingüística constituye sólo una parte de la nueva ciencia de la semiología, de manera que las leyes generales de la segunda aplican por inclusión a la primera. Un signo lingüístico para un concepto con su imagen acústica y ambas coexisten y evolucionan (de manera dependiente o independiente) en la mente humana a través del tiempo. De la misma manera se ha pensado que la matemática para conceptos con los signos que se emplean para su representación y que estos también pueden evolucionar vinculados o no unos a los otros. Los signos son productos de la sociedad y en este sentido no están sujetos a la voluntad del usuario. En la dualidad idealista propuesta por Saussure el objeto que se significa (concepto) mediante el objeto significador (la imagen acústica) evolucionan de maneras, como hemos dicho, vinculada, o en ocasiones divergen uno del otro con el pasar del tiempo. En la semiótica es imprescindible distinguir entre las relaciones que guardan el objeto significado con el objeto significador a medida que ambos se desarrollan a lo largo

* La investigación histórica que sirve de base para el presente artículo se originó a raíz de conversaciones con Álvaro López Fernández sobre temas que incluyeron la discusión de los fundamentos filosóficos de la semiótica. Su mente inquisitiva y creadora sembró el germen que gestó esta investigación.

¹ Nombre inicialmente dado por Saussure a la ciencia de la *lingüística general* hoy conocida como *semiótica*.

del tiempo. En una época dada, es decir, fija en el tiempo, los signos y los conceptos representados por éstos guardan una relación que no tiene porqué conservarse a medida que transcurre el tiempo. Saussure da varios ejemplos de como pueden transformarse los elementos del binomio concepto/signo y menciona dos tipos de errores que se pueden cometer al interpretar la historia de la evolución entre símbolos y conceptos. Uno de los errores consiste en interpretar que el vínculo entre concepto y signo en nuestro momento actual ha supuesto una evolución conjunta de ambos, la cual ha transformado el vínculo original hasta llevarlo a lo que es en el presente. El otro error es, en efecto, el peor que puede cometer un lingüista, a saber, el error del anacronismo. Consiste en suponer que en sincronías anteriores concepto y signo guardan la misma relación que guardan en el momento presente.

El dualismo semiótico entre signo y concepto en la matemática es muy útil para la interpretación de la evolución de la historia de esta disciplina ya que revisite, curiosamente, una cierta importancia en su docencia, siendo que delata relaciones semióticas propias de nuestra época que no existieron en épocas anteriores. En particular, es de esperar que tal dificultad se exacerbe si la didáctica se nutre de ideas que se han desarrollado en tiempos posteriores, a veces varios siglos después del desarrollo inicial de un concepto matemático en específico. En este artículo se presentan dos ejemplos de las investigaciones históricas realizadas por los autores. La primera se refiere a la regla para la diferenciación de funciones compuestas, conocida en el folklore matemático local como la *regla de la cadena* y la segunda se refiere al *primer teorema fundamental del cálculo*. En ambos casos el estudio semiótico delata anacronismos en la interpretación histórica del desarrollo del concepto y su grafía. El descubrimiento de ambos anacronismos da pie al desarrollo de propuestas didácticas significativas en la enseñanza de estos temas matemáticos.

II.1 La historia de la regla de la cadena

El primer texto de cálculo jamás publicado, *Analyse des infiniment petits pour l'intelligence des lignes courbes*, fue escrito por Guillaume François Antoine L'Hospital, un acaudalado ciudadano francés quien ostentaba varios títulos de nobleza, como el de Marqués de San Mesme. L'Hospital aprendió el cálculo de del matemático suizo Johann Bernoulli, quien fue su tutor y con quien acordó un curioso arreglo financiero mediante el cual por una mesada acordada de antemano, L'Hospital sería el dueño intelectual de toda la creación matemática de Bernoulli. En efecto, L'Hospital se conoce en la literatura matemática primordialmente por la famosa regla que lleva su nombre, la cual, hoy se sabe, fue descubierta y demostrada por Bernoulli. (Dunham, 2005) relata que en las postrimerías de su vida, un Bernoulli

amargado acusó a L'Hospital de "haberse lucrado del talento de otros". Sin embargo, L'Hospital da crédito inequívoco a Leibniz y a los hermanos Bernoulli, refiriéndose específicamente a Johann como el "joven profesor de la Universidad de Gotinga" y puntualizando que en su escrito "se han empleado libremente" los resultados matemáticos de ellos.

Es curioso que *Analyse des infiniment petits* no contiene nada referente al cálculo integral. L'Hospital (1696) manifiesta que se inhibió de escribir una exposición de esta parte del cálculo en deferencia Leibniz, quien le había escrito una carta expresando su intención de confeccionar un tratado que llevaría el título "De la ciencia infinita", en el cual se discutiría "el método inverso de las tangentes aplicado a la rectificación de curvas, la determinación de las cuadraturas de los espacios que ellas encierran, la investigación de las superficies de los cuerpos que ellas describen, la determinación de las dimensiones² de tales cuerpos, el descubrimiento de sus centros de gravedad, etc." Finalmente, es interesante notar que L'Hospital abona a la agria disputa entre Leibniz y Newton respecto a la invención del cálculo (Hall, 1980) al manifestar, de paso, que "Newton también descubrió algo parecido al cálculo diferencial" en su excelente *Principia*. L'Hospital no desaprovecha la coyuntura para manifestar que la notación de Leibniz "es mucho más fácil y expedita" que la de Newton.

II.2 La versión moderna de la regla de la cadena

De acuerdo al folklore matemático moderno la regla de la cadena es un algoritmo para hallar la derivada de una función compuesta es decir, de una función que se forma mediante la composición de dos funciones, las cuales deben satisfacer ciertas condiciones relacionadas a la existencia de sus derivadas (las cuáles haremos explícitas más adelante). Si f y g son funciones tal que el codominio de g está contenido en el dominio de f y si para algún elemento $x \in \text{dom}g$ g es diferenciable en x y f es diferenciable en $g(x)$, entonces la composición $f \circ g$ es diferenciable en x y, además,

$$(f \circ g)'(x) = f'(g(x))g'(x). \quad (0.1)$$

Esta es una fórmula sofisticada y llena de sutilezas. El mero hecho de ser capaz de leer correctamente la ecuación (0.1) es indicativo, por sí solo, de un alto nivel de conocimiento matemático. Por ejemplo, en la fórmula aparecen las expresiones $(f \circ g)'(x)$, $f'(g(x))$ y $g'(x)$, las cuales representan en notación ma-

² Se refiere a sus volúmenes.

temática moderna, respectivamente, el valor de la derivada de la función compuesta $f \circ g$ en el punto x , el valor de la derivada de la función f en el punto $g(x)$ y el valor de la derivada de g en el punto x . Claro está, lo más impresionante de la fórmula es precisamente la relación que queda de manifiesto en (0.1). La definición de derivada para funciones entre espacios euclídeos multidimensionales así como el algoritmo que permite el cálculo de la derivada de la composición de dos de tales funciones, son elementos de reciente desarrollo en el marco histórico del análisis, y no es exagerado aseverar que ello no hubiese sido posible si no se hubiese planteado primero la regla de la cadena para funciones de una variable en el sofisticado discurso matemático que es necesario desarrollar para dar sentido a la relación (0.1). Sin embargo, es en *Analyse des infiniment petits* donde se enuncia por primera vez la regla de la cadena. Por ello surge naturalmente la interrogante respecto al contenido semántico de la regla de la cadena en la famosa publicación, siendo el caso que durante la segunda mitad del siglo XVII no se había inventado la noción de *función* y mucho menos la “operación” de *composición* de funciones. La dilucidación de este enigma tiene interesantes repercusiones didácticas, siendo que el supuesto tácito de los docentes de la matemática quienes dan por descontado que la semántica del enunciado de L’Hospital es la misma que la del enunciado moderno de la regla de la cadena constituye un craso error de anacronismo en el sentido de Saussure. Ciertamente, es históricamente imposible que la dualidad implícita entre la grafía de la regla de la cadena en *Analyse des infiniment petits* y los conceptos matemáticos que se denotan mediante tal grafía sea la misma que la dualidad homóloga entre conceptos y grafía de la versión actual de la misma regla. Veamos algunos detalles.

II.3 La regla de la cadena según planteada en *Analyse des infiniment petits*: los infinitésimos

Se debe señalar, en primer lugar que la noción moderna de “derivada” para una función de una variable real en *Analyse des infiniment petits* corresponde a lo que L’Hospital llama una “diferencia”. En el lenguaje de los infinitésimos y la grafía actual de la matemática, la diferencia de una función f en un punto x corresponde a la expresión $f(x + dx) - f(x)$, en la que dx representa un *infinitésimo*,³ es decir, un “número” dx tal que $|dx| < r$ para todo número real positivo r . Esta diferencia se suele escribir como dy y el supuesto que sirve de trasfondo al cálculo

³ La axiomática estándar de los números reales sólo permiten la existencia de un solo infinitésimo, a saber, el cero. Sin embargo, en la formulación de los números hiperreales de Robinson (1966) es posible tener infinitésimos distintos de cero.

lo es que tal diferencia corresponde a un número real, el cual escribiríamos hoy como $f'(x)$, es decir, como el valor de la derivada en el punto x .

El asunto de la existencia de los infinitésimos es uno caracterizado por notorios argumentos esgrimidos por el obispo George Berkeley en su famoso escrito *The Analyst* (Berkeley, 1992), dedicado a un “matemático infiel”, que hoy se supone que haya sido su contemporáneo Edmund Halley. La crítica primordial de Berkeley sobre el empleo de infinitésimos en argumentos matemáticos se centraba en la práctica de la época de suponerlos distintos de cero mientras conviniese, pero al fin, tomándolos como cantidades nulas, es decir, cantidades que valen cero. Es justo decir que los iniciadores del cálculo,⁴ siendo matemáticos de agudo discernimiento, nunca permitieron que las críticas de Berkeley detuvieran su afanoso esfuerzo por descubrir nuevos resultados empleando las técnicas del recién inaugurado cálculo.

De acuerdo a Kitcher (1984, p. 231) los matemáticos de la primera mitad del siglo XVII heredaron ciertos problemas matemáticos de gran significación y, aunque fueron capaces de resolver una cantidad muy modesta, primordialmente en casos aislados o especiales, no pudieron dar con una técnica general que llevara a la solución sistemática de todos los problemas. Con el advenimiento del cálculo inaugurado por Newton y Leibniz hubo una actividad inusitada en la creación matemática, la cual llevó a un desarrollo sin precedentes que culminó en la resolución de un cúmulo de problemas pendientes desde la antigüedad y en la creación de un voluminoso cuerpo de conocimiento matemático que superaba con creces toda la obra matemática anterior de la humanidad. No se exagera cuando se dice que esta nueva disciplina conformó los intereses y la práctica de la matemática actual. Sin duda, es posible ver en esta explosión intelectual sin precedentes, implícita en la creación del cálculo, los orígenes de los tipos de preguntas que se hacen los matemáticos de hoy, los tipos de razonamiento que esgrimen entre ellos y la naturaleza general de su discurso (Kitcher, 1984, p. 229). Más aún, se puede señalar a lo que pudiésemos llamar la ventaja cognitiva de los infinitésimos en los argumentos del cálculo, como el instrumento que llevó al descubrimiento de la abrumadora mayoría de los resultados característicos de esta disciplina, resultados que aún se discuten en nuestras aulas universitarias. Toda esta actividad es el producto directo del empleo del “método de los infinitésimos” en los argumentos del cálculo.

⁴ Newton, Leibniz, L'Hospital, Gregory, Barrow y Euler, entre otros.

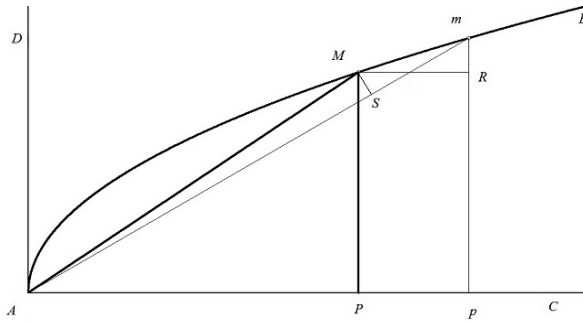


Figura 1: Ilustración de la diferencias en el escrito de L’Hospital

L’Hospital (1696, p. 2) presenta en la Definición II su acepción de la *diferencia* de una “variable”. Dice que la diferencia es la porción infinitamente pequeña por la que aumenta o disminuye una cantidad. Es importante resaltar que en lugar de funciones, L’Hospital habla de “variables” y distingue entre ellas dos tipos, a saber, las dependientes y las independientes. La Definición II de *Analyse des infiniment petits* está acompañada de una figura, la cual se numera como la Figura 1 del escrito de L’Hospital y se incluye en este ensayo con el mismo número. En la figura se puede observar que L’Hospital denota por P a una abscisa arbitraria (eje horizontal, x) y a p como un incremento infinitésimo de tal abscisa (dx). De acuerdo a su Definición II, por ejemplo, pm es una ordenada infinitamente cercana a PM (y) y la Rm (dy) es la diferencia de la variable (y). De forma similar L’Hospital ilustra otras diferencias, entre las que se incluyen la longitud de arco y área (Figura 2) .

El cálculo de diferencias se da de manera muy natural en este tipo de discurso matemático. Por ejemplo, si queremos determinar la diferencia del producto de las variables u y v , ambas dependientes de la variable x , entonces a un cambio infinitésimo en x correspondería el cambio de $(u + du)(v + dv) = uv + u dv + v du + dudv$ de donde se concluye que el cambio correspondiente al producto, es decir, $(u + du)(v + dv) - uv$ esta dado por $u dv + v du + dudv$. L’Hospital argumenta entonces que el infinitésimo $dudv$ es infinitamente más pequeño que cada uno de $u dv$ y $v du$ y, por tanto, se puede descartar (precisamente la crítica de Berkeley). Esto muestra que $d(uv) = u dv + v du$, lo cual escribiríamos hoy, empleando la notación de Leibniz, como

$$\frac{d(uv)}{dx} = u \frac{dv}{dx} + v \frac{du}{dx} .$$

Esta última expresión es correcta en el marco del análisis no estándar de Robinson (1966) pudiéndose interpretar como fracciones si el infinitésimo del denominador (dx) es distinto de cero.

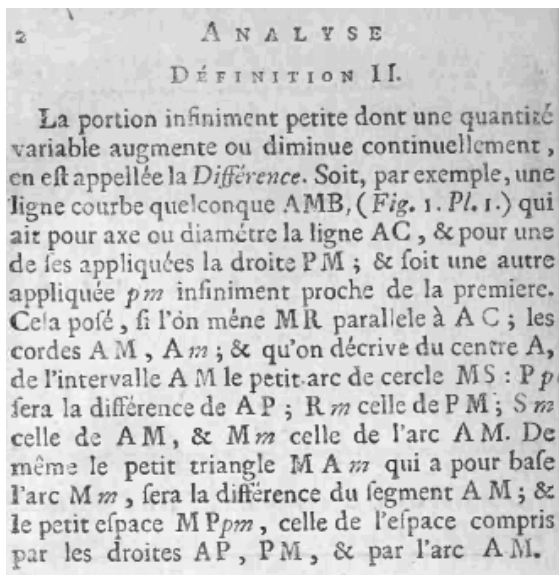


Figura 2: Definición de “diferencia”; lo más cercano que estuvo L’Hospital de dar la definición moderna de derivada.

La regla de la cadena en *Analyse des infiniment petits* aparece por primera vez en la discusión del problema de hallar la diferencia de una potencia “perfecta o imperfecta”.⁵ L’Hospital demuestra la regla usual $dx^r = rx^{r-1}dx$ donde r es un exponente racional cualquiera. Es curioso, sin embargo, que el primer ejemplo de la aplicación de la regla de las potencias es el cálculo de la diferencia de $(ay - x^3)^3$; véase (L’Hospital, 1696, p. 9). Claramente para completar este cálculo es menester emplear la regla de la cadena. Sin embargo L’Hospital completa el cálculo del ejemplo con la mayor naturalidad sin comentar que en este caso se trata de un algoritmo que rebasa el mero empleo de la regla de las potencias. Este hecho abona a la evidencia que muestra que la regla de la cadena es un asunto trivial en el lenguaje de los infinitésimos y las diferencias. En efecto, hay muy poco que decir sobre este asunto en el discurso que rige la exposición de *Analyse*

⁵ Entiéndase entera o racional.

des infiniment petits. Si u es una variable que depende de la variable (independiente) x y y depende a su vez de u entonces, a posteriori, y depende de la variable x de manera que el símbolo dy es, en principio, ambiguo ya que no se sabe de antemano si se trata de una diferencia respecto a x o respecto a u . Sin embargo, entendiendo que y está dada como una variable que depende de u tenemos (en lenguaje parcialmente moderno), luego de expresar las relaciones explícitamente en lenguaje funcional como $y = f(u)$ y $u = g(x)$, que $dy = f'(u)du$. Sin embargo, como u depende de x , vemos a su vez que $du = g'(x)dx$ de manera que $dy = f'(u)g'(x)dx = f'(g(x))g'(x)dx$ lo cual corresponde a la regla de la cadena según la conocemos. En el caso del ejemplo de L'Hospital podríamos plantear $y = u^3$ y $u = ay - x^3$, de suerte que $dy = 3u^2 du = 3u^2(ady - 3x^2 dx) = 3(ay - x^3)^3(ady - 3x^2 dx)$.

Es notable que la regla de la cadena no aparece demostrada o justificada en lo más mínimo en todo el tratado de *Analyse des infiniment petits* y tampoco en ninguno de los tres libros de análisis de Euler (1748 Vols. 1 y 2; 1755). La evidencia muestra que la regla de la cadena durante la segunda mitad del siglo XVII no era ni más ni menos que un algoritmo para diferenciar expresiones que se obtenían de otras expresiones diferenciables luego de efectuar sustituciones, también diferenciables. La evidencia apunta a que esta circunstancia posiblemente sea la responsable de la notoria dificultad que experimentan los estudiantes de cálculo cuando estudian este algoritmo. Curiosamente, la evidencia acumulada (Santiago, 2008) parece indicar que la dificultad que experimentan los estudiantes es más bien con la noción de composición que con la habilidad para aplicar la regla misma. Cuando la regla se presenta como un algoritmo para diferenciar expresiones obtenidas mediante la sustitución de variables diferenciables en otras expresiones diferenciables, entonces las dificultades observadas parecen disminuir significativamente (Santiago, 2008). La explicación de este dato es sin duda un reto para las teorías de la didáctica de las matemáticas. Sin embargo, no podemos ignorar el hecho histórico que registra en el siglo XVII la primera vez que se enuncia la versión moderna de la regla de la cadena con la discusión correspondiente de la composición de funciones; véase (Lagrange, 1797) y más tarde en (Cauchy, 1899), es decir más de un siglo después de la publicación de *Analyse des infiniment petits*. Ciertamente durante este período se observan transformaciones importantes en el pensamiento matemático que llevan a la depuración de la regla expuesta por L'Hospital en términos mucho más sofisticados en lo que concierne a su dimensión cognitiva.

III. El desarrollo de la integral durante la segunda mitad del siglo XVII

El ejemplo que sigue muestra, a nuestro juicio, la gran desfase que puede existir entre la pedagogía de la matemática y el desarrollo histórico de las ideas centrales de esta disciplina. Si tomamos la historia de la matemática como indicativa del esfuerzo que experimenta la mente humana en su afán por organizar el conocimiento matemático y comprender las ideas y conceptos centrales de esta disciplina de estudio, entonces debemos admitir que algunos temas del currículo parecen tener muy poca relación con la realidad histórica del desarrollo de la matemática. Esto no significa que los autores de este escrito estemos abogando necesariamente por un estudio de la matemática fundamentado en su desarrollo histórico. En efecto, con frecuencia, en el estudio de las matemáticas avanzadas que sigue el desarrollo histórico de la disciplina puede ser uno muy ineficiente y falto de conexiones con áreas de interés moderno. Sin embargo, en los cursos medulares en los que grandes números de estudiantes aspiran a comprender los elementos de una disciplina (como el cálculo), la presentación acorde con el desarrollo histórico es una que podría mejorar significativamente la comprensión de la disciplina. La didáctica del *teorema fundamental del cálculo* es una que se podría beneficiar mucho de esta metodología (si así se pudiese llamar) de la enseñanza matemática. En ánimo de explicar nuestra postura respecto a la didáctica del Teorema Fundamental del Cálculo (TFC) examinamos algunos particulares.

Recientemente, el presidente saliente de la organización profesional *Mathematical Association of America*, David Bressoud, manifestó:

Existe un problema fundamental con el enunciado de este teorema fundamental: pocos estudiantes lo comprenden. La interpretación común es que integración y diferenciación son procesos inversos. Esta parecería ser una aseveración correcta tal y como se enuncia. Sin embargo, el problema es que la integral definida se define como un límite de sumas de Riemann. Para la mayoría de los alumnos la definición práctica de la integral definida es una que lo tiene como una diferencia de dos valores de “la” antiderivada. Cuando esta interpretación del teorema se combina con la definición común de la integral, el teorema cesa de tener significación alguna (Bressoud, 2011, p. 99; traducción de los autores).

Esta aseveración resulta curiosa por varias razones. En primer lugar, si se estudia el desarrollo de la integral durante la segunda mitad del siglo XVII en los escritos de Barrow, Newton y Leibniz, se constata la ausencia total de pasaje alguno que parezca aseverar que la integral sea algún tipo de límite de las sumas que hoy llamamos “de Riemann”. En efecto, si se examinan las demostraciones del teorema fundamental del cálculo de Barrow (Child, 1916, p. 113), Newton (Guichardini, 2009, p. 205) y Leibniz (Laubenbacher, and Pengelley, 1999, p. 133),

se podrá constatar que en ninguna de ellas aparece idea alguna que sustente la noción de la integral como una aproximación de sumas de Riemann. ¿De dónde proviene entonces la referencia a las “sumas de Riemann”? Aparentemente, las sumas que hoy llevan el nombre de Riemann fueron inventadas por él en conexión con un trabajo matemático que nada tenía que ver con la definición de la integral.

La definición de la integral como una aproximación de sumas de Riemann hace su aparición en la literatura matemática en (Cauchy, 1899, p. 125), casi dos siglos después de la publicación de *Analyse des infiniment petits*. Se puede ver que este es un ejemplo más del error de anacronismo mencionado por Saussure, el cual supone relaciones entre la grafía y los conceptos de la matemática, válidas hoy pero inexistentes en segunda mitad del siglo XVIII. La definición de la integral como sumas de Riemann ocurre con posterioridad a las demostraciones del teorema fundamental del cálculo de Newton, Leibniz y Barrow.

En aras de focalizar esta la discusión que sigue sobre el TFC, enunciamos las versiones modernas de sus dos partes:

Teorema (TFC1) Si $f : [a, b] \rightarrow \mathbf{R}$ es una función continua, entonces, para todo $x \in [a, b]$,

$$\frac{d}{dx} \int_a^x f(u) du = f(x)$$

Teorema (TFC2) Si $F : [a, b] \rightarrow \mathbf{R}$ es una antiderivada de la función continua $f : [a, b] \rightarrow \mathbf{R}$ (es decir, si F es continua en $[a, b]$ y $F'(x) = f(x)$ para todo $x \in (a, b)$), entonces

$$\int_a^b f(x) dx = F(b) - F(a)$$

Las únicas propiedades de la integral que emplearon Newton, Leibniz y Barrow en sus demostraciones del teorema fundamental del cálculo son las que hoy día se escribirían en lenguaje funcional de la manera que presentamos a continuación. En lo que sigue suponemos que $f : [a, b] \rightarrow \mathbf{R}$ es una función continua, y que u , v y w son números reales tal que $-\infty < a \leq u < v < w \leq b < \infty$ y que para todo par de números $u < v$ según indicados, existe un número real $I_u^v(f)$ tal que

- I. $I_u^w(f) = I_u^v(f) + I_v^w(f)$, y
- II. $(v - u) \min_{x \in [u, v]} f(x) \leq I_u^v(f) \leq (v - u) \max_{x \in [u, v]} f(x)$.

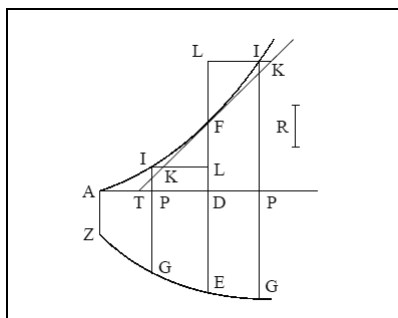


Figura 3. Gráfica empleada por Isaac Barrow en su demostración del TFC

La primera propiedad de la integral (I.) es la que se denomina como la propiedad de “aditividad”. Ciertamente esta es una propiedad necesaria en cualquier planteamiento teórico de la integral definida, y una que emplearon todos los iniciadores del cálculo a quienes se les atribuye demostraciones del TFC. La segunda propiedad (II.) dice que la integral, la cual, como sabemos, representa el área debajo de una “curva” y entre dos límites u y v , tiene un valor que se ubica entre el del área del rectángulo inscrito y la del rectángulo circunscrito. En la Figura 3. empleada por Barrow en la demostración del TFC, se emplea precisamente esta propiedad. Lo interesante es que de estas dos propiedades se puede demostrar de inmediato el TFC. En efecto, la versión moderna del argumento de Newton es la siguiente. Argumenta Newton que si $dx > 0$ es un infinitésimo, entonces el incremento en el área debajo de la curva estaría dado por

$$I_x^{x+dx}(f)$$

Newton indica que esta área es igual al área de algún rectángulo “intermedio”, digamos hdx , donde h es alguna ordenada infinitamente cercana a $f(x)$. Por lo tanto,

$$\frac{1}{dx} I_x^{x+dx}(f) = h$$

está infinitamente cerca de $f(x)$ y por ello se puede “sustituir” por la abscisa $f(x)$. Este es el argumento, adaptado al lenguaje matemático moderno y tomado

de (Guichardini, N., 2009, p. 205). Es menester decir que el argumento empleado, el cual hace uso de infinitésimos puede justificarse formalmente empleando los principios del análisis no estándar; véase (Robinson, A., 1966). Sirva decir que el argumento de Newton ha sobrevivido los estragos del tiempo y sigue, aún hoy día, siendo válido cuando se escribe siguiendo el discurso matemático del análisis no estándar.

En esta presentación alterna a la “oficial” de nuestro currículo universitario la versión del TFC2 se podría demostrar empleando el siguiente resultado.

Proposición Si F es una antiderivada de f en $[a, b]$ y $a \leq u < v \leq b$ entonces

$$(v - u) \min_{x \in [u, v]} f(x) \leq F(v) - F(u) \leq (v - u) \max_{x \in [u, v]} f(x)$$

La demostración de este resultado, que lleva el nombre de *desigualdad de la media*, se puede encontrar, por ejemplo, en (Körner, 2003, p. 18). Esto dice, en efecto, que la correspondencia $(u, v) \mapsto F(v) - F(u)$ es una integral, e implica los resultados usualmente asociados al teorema de la media, en particular que una función cuya derivada es cero en todo un intervalo abierto es constante. En particular la integral se puede demostrar única y de aquí se obtiene directamente TFC2.

Como se puede apreciar, este desarrollo no emplea sumas de Riemann y produce todos los resultados clásicos asociados a la integral elemental, incluyendo sus aplicaciones.

IV. Conclusiones

La historia de la matemática da muestras del hilo cognitivo que delata el esfuerzo mental implícito en el desarrollo de las ideas centrales del cálculo, específicamente la regla de la diferenciación de funciones compuestas y el teorema fundamental del cálculo. El ignorar esta realidad histórica lleva a graves vicios en la didáctica de la matemática que en nada promueven la comprensión de las ideas del cálculo y la interdependencia de unas con respecto de las otras. La concordancia semiótica entre signos y significados puede servir para delatar tales vicios como se muestra en el estudio del desarrollo histórico del cálculo durante la segunda mitad del siglo XVII.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkeley, G. (1992). *De Motu and The Analyst: A Modern Edition with Introductions and Commentary*. D. Jessep (trans. and ed.). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Bressoud, D. M. (2011). Historical reflexions on teaching the fundamental theorem of integral calculus. *American Mathematical Monthly*, 118 (9), 99-115.
- Cauchy, A. L. (1899). *Résumé des Leçons Données a L' Ecole Royale Polytechnique sur Le Calcul Infinitesimal*, Série II, Tome IV, Œuvres Complètes.
- Child, J. M. (1916). *The geometrical lectures of Isaac Barrow, translated with notes and proofs, and a discussion on the advance made therein on the work of his predecessors in the infinitesimal calculus*. (No. 3). Chicago, IL: Open Court.
- Dunham, W. (2005). *The Calculus Gallery. Masterpieces from Newton to Lebesgue*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Euler, L. (1748). *Introductio in analysin infinitorum Vol 1 (Introducción al análisis del infinito Vol 1*, Edición Facsimilar, Sevilla: SAEM Thales-Real Sociedad Matemática Española.
- Euler, L. (1748). *Introductio in analysin infinitorum Vol 2 (Introduction to the Analysis of the Infinite, Book II)*. 1990, New York: Springer Verlag.
- Euler, L. (1755). *Institutiones calculi differentialis. (Foundations of Differential Calculus)*. 2000, New York: Springer Verlag.
- Guicciardini, N. (2009). *Isaac Newton on mathematical certainty and method*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hall, A. R. (1980). *Philosophers at War: The quarrel between Newton and Gottfried Leibniz*. Cambridge, MA: University Press.
- Kitcher, P. (1984). *The Nature of mathematical knowledge*. New York, NY: Oxford University Press.
- Körner, T. W. (2003). *A Companion to Analysis: A Second First and First Second Course in Analysis*. Graduate Studies in Mathematics. Providence, RI: American Mathematical Society.
- L'Hospital, G. F. A. (1696). *Analyse des infiniment petits, pour l'intelligence des lignes courbes*. Paris, France: L'Imprimerie Royale.
- Lagrange, J. L. (1797). *Théorie des fonctions analytiques*. Paris : L'Imprimerie de la république.
- Laubenbacher, R., & Pengelley, D. (1999). *Mathematical expeditions, chronicles by the explorers*. New York: Springer Verlag.
- Newton, I. (1686). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World*, Vols 1 y 2 (Traducción de Andrew Motte, 1729). Berkeley, CA: University of California.
- Robinson, A. (1966). *Non-standard analysis*, Amsterdam, The Netherlands: North-Holland Publishing Co.

Santiago, C. I. (2008). *Los números hiperreales y la comprensión del concepto de derivada de una función en el curso de cálculo*. Disertación doctoral, Facultad de Educación, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, PR.

Saussure, F. (1974). *Cours de Linguistique Générale*. C. Bailly and Albert Séchehaye (eds.) with the collaboration of A. Riedlinger. Paris: Payot.

RESÚMENES SOMETIDOS DE LOS TRABAJOS PUBLICADOS
(SUBMITTED ABSTRACTS)

Carlos Rojas Osorio, “Álvaro López Fernández: Sobre la razón práctica”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 13-31.

Me detengo a considerar en este artículo ciertos temas que han sido analizados previamente por Álvaro López Fernández y que él dilucidó de forma profunda y sistemática, en particular la analogía entre la deducción trascendental en la *Crítica de la Razón Pura* y la deducción trascendental en la *Crítica de la Razón Práctica*, la relación entre el determinismo, la causalidad y la libertad, y finalmente la discusión por López Fernández del problema planteado por la prohibición estricta de Kant de la mentira cuando ésta se ve en el contexto del imperativo categórico.

In this paper, I dwell on certain themes of Kant’s ethics that have been previously analyzed by Álvaro López Fernández, and which he elucidated in a deep and thorough manner, in particular the analogy between the transcendental deduction in the *Critique of Pure Reason* and the transcendental deduction in the *Critique of Practical Reason*; the relationship between determinism, causality, and liberty; and finally, López Fernández discussion of the problem posed by Kant’s strict prohibition of lying when viewed in the context of the categorical imperative.

Pierre Baumann, “Troubles with Direct Reference”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 33-51.

The Direct Reference view of proper names remains popular today, even though it is dogged by three longstanding problems: Frege’s puzzle of identity statements, Frege’s second puzzle concerning substitution in non-extensional contexts, and the problem of empty names. This paper criticizes the recent attempts by Braun and Soames to rescue Direct Reference from these traditional objections.

Keywords: Proper names, Direct Reference, Frege’s Puzzle, Propositional attitudes

La teoría de la Referencia Directa de los nombres propios sigue siendo popular hoy día, a pesar de que la persiguen tres viejos problemas: la paradoja de Frege sobre los enunciados de identidad, la segunda paradoja de Frege sobre la sustitución en contextos no extensionales y el problema de los nombres vacíos. Este trabajo critica los intentos recientes de Braun y Soames de rescatar la Referencia Directa de estos problemas clásicos.

Palabras clave: Nombres propios, Referencia Directa, La paradoja de Frege, actitudes proposicionales

Carla Cordua, “Analogía como instrumento de investigación”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 53-68.

La analogía como parte del lenguaje ordinario exhibe relaciones de coincidencia, similitud y cercanía entre símbolos lingüísticos y sus reglas. Pero no todas revelan nexos gramaticales válidos que interesan a la filosofía descriptiva. Analogías procedentes del hábito, de la imaginación, de la técnica filosófica desempeñan diversas funciones: las hay reveladoras frente a las que extravían; las parciales frente a las sostenidas; establecidas en el lenguaje frente a las montadas por el investigador en busca de una visión clara de las operaciones lingüísticas. La filosofía de Wittgenstein no se propone sino desvirtuar las confusiones en el lenguaje y sobre él; no estudia más que relaciones internas entre símbolos.

As a part of ordinary language analogy displays relations of coincidence, similarity and nearness among linguistic symbols and their rules. Not all of them, though, disclose valid grammatical links of interest to descriptive philosophy. Analogies originating in habit, imagination, and philosophical technique play different roles; some of them are revealing while others are misleading; some are partial while others are persistent; some are established in language while others are set up by the researcher who strives for a clear view of linguistic operations. Wittgenstein's philosophy only seeks to suppress confusions in language and about language; it only studies internal relations between symbols.

Eliseo Cruz Vergara, “Kant y Hegel sobre el saber de la filosofía frente a la explicación científica tradicional”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 69-90.

Kant y Hegel describen al saber científico tradicional como uno *explicativo* y entonces proceden a justificar la necesidad de un saber diferente. En este ensayo me apoyo en el concepto de *idea* común a ambos para entender sus posiciones y aportaciones a la dilucidación del problema tanto de la relación entre la filosofía y la ciencia, como del asunto más particular de cómo se conoce con propiedad una realidad no física sino histórica y cultural. Se sugiere que Kant y Hegel ofrecen aportaciones valiosas, en especial cuando se las compara con la discusión posterior de esta temática.

Kant and Hegel describe traditional scientific knowledge as *explanatory*, and then proceed to justify the necessity of a different kind of knowledge. In this essay, and based on the concept of *idea* which is common to both, I try to understand their positions and contributions to the elucidation of the problem of the relationship between philosophy and science, as well as to the more particular issue of how can a non-physical but rather historical and cultural reality be properly known. It is suggested that Kant and Hegel offer valuable insights, especially when one compares them with later discussion on this issue.

Livia Guimaraes, “Nature and Artifice in Hume’s Moral Philosophy”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 91-108.

This paper argues that Hume draws anew the conceptual map of his time by delivering ‘artifice’ from negative connotations and integrating artifice to nature. However, having established that Hume softens the division of nature and artifice, we may still wonder: does he go as far as to eliminate it altogether? I believe not. When Hume comes across what he denominates “artificial lives”, from positive, neutral, or ambivalent, artifice becomes a purely negative notion. Why is this so? Such lives attempt a total diversion from natural propensities. In consequence, they are unable to sustain individual and social co-existence, and even survival. In them alone, artifice frontally contradicts nature. I conclude noting that understanding Hume’s concept of artifice helps to reveal the strength of the notions of “common life” and “experience”.

En este artículo arguyo que Hume dibuja de nuevo el mapa conceptual de su tiempo liberando el ‘artificio’ de las connotaciones negativas e integrando el artificio a la naturaleza. No obstante, una vez establecemos que Hume suaviza la división de naturaleza y artificio, todavía podemos preguntarnos: ¿va él tan lejos como para eliminarla por completo? Creo que no. Cuando Hume se enfrenta a lo que denomina “vidas artificiales”, el artificio, en vez de ser algo positivo, neutral o ambivalente, se convierte en una noción puramente negativa. ¿A qué se debe esto? Tales vidas intentan un alejamiento total de las propensiones naturales. Por consiguiente, no pueden sostener ni la coexistencia individual y social, ni aun la supervivencia. Solamente en ellas, el artificio contradice frontalmente a la naturaleza. Concluyo notando que comprender el concepto humeano de artificio nos ayuda a revelar la fuerza de las nociones de “vida común” y “experiencia”

Étienne Helmer, “Platón, filósofo de la *mêtis*”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 109-118.

En *Les Ruses de l’intelligence. La mêtis des Grecs*, M. Detienne y J.-P. Vernant caracterizaron a Platón como a un pensador que se distanció de la *mêtis*, es decir de la astucia y la inventiva, que desde Homero se había proclamado como una de las formas más alabadas del pensamiento, en favor de una forma de racionalidad más científica y abstracta. Es mi propósito en este artículo mostrar lo falso de esa con-

cepción, enfatizando cómo Platón integra la *mêtis* a su propia concepción de la racionalidad y del pensamiento filosófico y político.

In *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, M. Detienne y J.-P. Vernant describe Plato as a thinker at odds with the *mêtis*, that is the ability of trick and inventive-ness that had been favored since Homer as the highest intellectual and practical ability. In their view, Plato advocates a more scientific and abstract conception of what it is to think. It is my purpose in this paper to show that such a statement is untrue, and also to underline how Plato integrates the *mêtis* into his own conception of philosophical and political rationality and thinking.

Claudia Jáuregui, “Idealismo trascendental y condiciones de posibilidad de la experiencia: Algunas objeciones a la interpretación de Kenneth Westphal del concepto kantiano de “afinidad”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 119-139.

En este artículo, analizo las objeciones de Kenneth Westphal contra la relación entre idealismo trascendental y condiciones de posibilidad de la experiencia que Kant establece en la *Crítica de la razón pura*. Westphal especialmente subraya que la afinidad trascendental es una condición material (y, a la vez, formal) que no puede ser una función trascendentalmente ideal de la estructura que el sujeto impone a la experiencia, y que, por tanto, no puede ser explicada por el idealismo trascendental. Contra este punto de vista, propongo una interpretación alternativa y una defensa posible del idealismo trascendental. Admito, sin embargo, que el análisis de Westphal pone en evidencia que la posición kantiana presenta algunos problemas de difícil solución.

In this paper, I analyse Kenneth Westphal's objections against the connection between Transcendental Idealism and the conditions of possibility of experience that Kant establishes in the *Critique of Pure Reason*. Westphal specially stresses that transcendental affinity is a material (and also formal) condition which cannot be a transcendental ideal function of the subject's structuring of experience and, therefore, cannot be explained by Kantian idealism. In opposition to this point of view, I propose an alternative interpretation, and intend a possible defense of Transcendental Idealism. However, I admit that Westphal's analysis makes it evident that Kant's position presents some problems that are difficult to solve.

Andrés Lema-Hincapié, “Berkeley y su inmaterialismo ontológico: Elementos básicos”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 141-165.

Presento aquí algunos elementos básicos del inmaterialismo ontológico de George Berkeley (1685-1753), examinando el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (1713). Llamo la atención sobre las palabras del subtítulo de la obra de 1710 para situar la investigación filosófica berkeleyana en el horizonte de una apologética cristiana. Exploro los sentidos de

palabras como “existir”, “percibir”, “idea”, “espíritu”, “Dios”, e incluso las variaciones semánticas y problemáticas de esas palabras en la economía de las argumentaciones de Berkeley. Trato de establecer un contrapunto entre las posiciones de Berkeley y filósofos modernos (Descartes, Locke, Malebranche, Locke), y también toco tangencialmente a pensadores de la época contemporánea (Freud, Nietzsche y Marx).

I here present some basic elements of George Berkeley’s ontological immaterialism. I specially focus on two works by him: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) and *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713). If readers pay special attention to the 1710 work’s subtitle, this can help them understand why Berkeley’s philosophy should be clearly located within the horizon of a Christian apologetics. Furthermore, I explore the meanings of Berkeley’s keywords, such as “existence,” “perception,” “idea,” “spirit,” “God,” and even some problematic, semantic variations of these words for Berkeley’s arguments. My paper also offers an enriching counterpoint between Berkeley’s immaterialism, on one hand, and philosophical thesis by several Modern philosophers (Descartes, Locke, Malebranche, Locke), as well as indirectly by some Contemporary thinkers (Freud, Nietzsche y Marx), on the other.

Sebastian Luft, “Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 167-188.

In this article, I trace what I call the “prehistory” of the notion of *first philosophy* in Husserl, by tracing the concept and its meaning in Kant and Kant’s immediate aftermath, in Reinhold and Fichte. The trajectory that the latter two philosophers took after Kant—namely to ground all cognition in an ultimate principle and thereby to establish a “first philosophy” that would finally do good on the Cartesian promise of an ultimately grounding science, though in a radically different sense than Descartes—I interpret as a path that Husserl traversed in a similar way. Although Husserl did not closely study these philosophers, with the exception of Fichte, I show how we can better understand the Husserlian project as having gone a similar path as his predecessors. In this way, the overall thesis that Husserl is to be seen as an integral part of classical German philosophy becomes demonstrated indirectly.

En este artículo trazo lo que denomino la “prehistoria” de la noción de *filosofía primera* en Husserl, al esbozar tanto el concepto y su significación en Kant como la repercusión inmediata de Kant en Reinhold y Fichte. La trayectoria hacia la cual se dirigieron estos dos filósofos luego de Kant —a saber, a fundamentar todo conocer en un principio último y de esa manera establecer una “filosofía primera” que al fin hiciera buena la promesa cartesiana de una ciencia última fundamentadora, aunque en un sentido distinto al de Descartes— la interpreto como un camino que Husserl recorrió de forma similar. A pesar de que Husserl no estudió

exhaustivamente a estos filósofos, con la excepción de Fichte, muestro que podemos entender mejor el proyecto husserliano al considerar que siguió un trayecto similar al de sus predecesores. De esta manera, la tesis general de que a Husserl se le debe ver como una parte integral de la filosofía clásica alemana viene a ser demostrada de manera indirecta.

Roberto Torreti, “El transformismo de Lamarck y sus adversarios”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 189-244.

Una exposición razonada del transformismo de Lamarck y la crítica a que lo sometieron sus grandes adversarios científicos, Georges Cuvier y Charles Lyell.

A historico-critical exposition of Lamarck's teachings on the evolution of animal species, and the reasons given by Cuvier and Lyell for rejecting them.

Stanley Tweyman, “Concerning That Reason in Hume’s Philosophy that is neither Deductive nor Inductive”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 245-261.

Early in Book 1 of his *Treatise of Human Nature*, David Hume introduces “distinctions of reason”, and speaks of these distinctions “as an element of this philosophy”. Hume only spends about a page and a quarter when he first introduces distinctions of reason, giving us little to assist in understanding what these distinctions are, how they are made, and to what they apply. My paper attempts to address these concerns.

Temprano en el libro 1 de su *Tratado de la naturaleza humana*, David Hume introduce las “distinciones de razón”, y se refiere a estas distinciones “como un elemento de esta filosofía”. Hume sólo emplea alrededor de una página y cuarto al introducir por vez primera las distinciones de razón, brindándonos poco que nos pueda ayudar a entender qué son estas distinciones, cómo es que se hacen y a qué se aplican. Mi artículo se propone investigar estos asuntos.

Miguel A. Badía Cabrera, “Robert Wallace y David Hume: La “religión verdadera”, ¿adversaria o promotora de la ignorancia y la opresión?”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 263-299.

Aquí analizo críticamente las concepciones contrastantes de Robert Wallace y David Hume acerca del poder de la religión para formar o deformar la inteligencia, el carácter y la conducta de sus devotos. Pretendo mostrar: En primer lugar, que no son sus presupuestos filosóficos y éticos lo que explica sus visiones diferentes de “la religión verdadera” y su capacidad para combatir la ignorancia y la opresión. Segundo, que la experiencia personal de Wallace como clérigo cabal probablemente lo puso en contacto con aspectos de la fe y la religión organizada, como de sus efectos privados y públicos, a los que Hume no tuvo acceso pleno, o

simplemente pasó por alto. Y tercero, que al final las diferencias de opinión entre Hume y Wallace se vuelven más pequeñas, y así nos proveen de perspectivas complementarias de los males y las bendiciones de la religión.

Here I critically analyze the contrasting conceptions of Robert Wallace and David Hume about the power of religion to form or deform the intelligence, character and conduct of its devotees. I try to show: First, that their philosophical and ethical presuppositions are not what explain their different views of “true religion” and its capacity to contend with ignorance and oppression. Secondly, that Wallace’s personal experience as earnest clergyman probably put him in touch with aspects of faith and organized religion, as well as of their private and public effects, to which Hume either had no full access, or simply disregarded. And thirdly, that in the end the differences of opinion between Hume and Wallace become smaller, so they provide us with complementary viewpoints on the evils and blessings of religion.

Omar Hernández Rodríguez – Jorge M. López Fernández: “La concordancia como criterio para la interpretación de la historia de la matemática: Algunos ejemplos”, *Diálogos* 93 (2012), pp. 301-314.

La historia de la matemática delata las conexiones cognitivas que se ensayan en el esfuerzo por conformar el cuerpo del conocimiento matemático en los diferentes momentos históricos. El desarrollo histórico de las ideas centrales del cálculo, específicamente las referentes a la regla para la diferenciación de funciones compuestas y las relativas al Teorema fundamental del cálculo, sugiere formas específicas de instrumentar la didáctica de estas áreas del conocimiento matemático. Ignorar esta realidad histórica puede llevar a graves vicios en la didáctica de la matemática, los cuales, en nada promueven la comprensión de las ideas del cálculo y la interdependencia de unas con otras. En este artículo se muestran dos ejemplos de cómo la concordancia semiótica entre signos y significados matemáticos propios de la segunda mitad del siglo XVII puede servir para delatar tales vicios en la didáctica del cálculo.

The history of mathematics reveals cognitive relations that are tried in the effort to understand the body of mathematical knowledge at different times of its evolution. The historical development of the central ideas of calculus, specifically those connected to the rule for differentiating the composition of two functions and to the Fundamental Theorem of Calculus (FTC) suggests specific approaches to teach these areas of mathematical knowledge. To ignore this historical reality can lead to serious biases in the teaching of mathematics that do nothing to promote understanding of the ideas of the calculus and reveal the interdependence of these ideas. This article presents two examples that show how semiotic agreement between mathematical signs and meanings characteristic of the second half of the seventeenth century can lead to the discovery such biases in the teaching of calculus.

ALGUNOS HITOS DE LA OBRA DE ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ (1944-2010)

LIBROS

Die Form der Anschauung und die transzendente Apperzeption Eine Untersuchung der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. (Tesis doctoral) Mainz 1989, 325 pp. Publicación Interna para las bibliotecas de la República Federal de Alemania.

Conciencia y juicio en Kant: Acerca de la estructura y las diversas formas judicativas de la conciencia prototeórica y teórica en Kant, y el problema de la legitimación del conocimiento sintético a priori en la Crítica de la razón pura. Río Piedras: Decanato de Estudios Graduados e Investigaciones de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 1998, 799 pp.

ARTÍCULOS

“Deducción trascendental y modalidad. Algunas consideraciones en torno al programa demostrativo de la deducción trascendental”. *Diálogos* 52 (1988), pp. 7-23.

“Der Gegenstand der Vorstellungen und die transzendente Apperzeption”. *Kant-Studien*, 81 Jahrgang, Heft 3, (1990), pp. 265-279.

“Existencialismo y humanismo: Consideraciones en torno al humanismo sartreano y heideggeriano”. *Revista de Estudios Generales*, Año 5, Nº 5 (julio 1990- junio 1991), pp. 369-396.

- “Juicios de percepción y de experiencia en Kant: El tránsito de la conciencia de mis estados particulares a la conciencia en general”. *Diálogos* 58 (1991), pp. 75-107.
- “Inconsistencias existenciales no egológicas y actos de lenguaje”. *Diálogos* 60 (1992), pp. 143-164.
- “La tesis de la constitución de los objetos y las variantes del realismo y del idealismo”. *Diálogos* 61 (1993), pp. 53-84.
- “La doctrina kantiana de la triple síntesis. Algunos problemas”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992), Buenos Aires, Argentina, pp. 287-306.
- Reseña crítica del libro *Variación en la Razón: Ensayos sobre Kant*, de Carla Cordua y Roberto Torretti. *Diálogos* 62 (1993), pp. 193-202.
- “El espacio como ser real y el espacio de los fenómenos. Algunas consideraciones en torno a la ontología del espacio y la naturaleza del fenómeno en Kant”. *Diálogos* 63 (1994), pp. 121-145.
- “Anticipación de la naturaleza y giro copernicano. La naturaleza de la explicación científica en Bacon y en Kant”. *Diálogos* 65 (1995), pp. 49-73.
- “La paradoja de la unidad originaria de la conciencia en la intuición pura y de la multiplicidad a priori de la sensibilidad”. *Diálogos* 68 (1996), pp. 83-117.
- “Constativas kantianas y realizativas cartesianas: El yo pienso como emisión realizativa”. *Diálogos* 69 (1997), pp. 175-201.
- Reseña crítica del libro *La reflexión de David Hume en torno a la religión* de Miguel A. Badía Cabrera (Colombia, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996). *Diálogos* 70 (1997), pp. 209-223.
- “Intuición pura y síntesis matemática en Kant”, Estudio crítico del libro de Carl J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (Dordrecht: Kluwer, 1992). *Manuscrito*, Vol. XXII, Nº1, (abril de 1999)
- “Las fórmulas numéricas kantianas y el problema de su precisión judicativa”. *Diálogos* 75 (2000), pp. 157-189.
- “Intuición y concepto en Kant. Introducción crítica a una lectura problemática de un pasaje de la Deducción trascendental”. *Diálogos* 76 (2000), pp. 143-188.
- “Síntesis categorial y fenomenismo en Kant”. *Diálogos* 79 (2002), *Homenaje a Roberto Torretti*, pp.167-202.
- “Variaciones modales en la apropiación del conocimiento: Sobre las fuentes a priori y a posteriori de la necesidad y la contingencia en Kant”. *Thémata: Revista de Filosofía*, Nº 28 (2002), pp. 107-124.

- “La mentira por amor a la humanidad y la buena voluntad en Kant”. *Diálogos* 81 (2003), *Homenaje a Carla Cordua*, pp. 309- 339.
- “La unidad de la conciencia empírica en Kant”. *Diálogos* 83 (2004), pp.153-164.
- “Conciencia de objetos y conciencia de sí en Kant: Sobre el vínculo de la Deducción trascendental de las categorías con la Refutación del idealismo en la *Crítica de la razón pura*”. *Diálogos* 86 (2005), pp. 165-202.
- “Discurso moral y justificación trascendental en Kant: Divergencias y coincidencias entre los proyectos de una deducción trascendental teórica y una deducción trascendental práctica”. *Diálogos* 87 (2006), pp. 157-196.
- “Libertad y determinismo en Kant: Un análisis de la Tercera Antinomia en la *Crítica de la Razón Pura*”. *Diálogos* 88 (2006), pp. 171-210.
- “La lógica trascendental en Kant y el momento especulativo en la ciencia natural”. *Diálogos* 89 (2007), pp. 75-110.
- “Hipotiposis y metáfora en Kant”. *Diálogos* 90 (2007), pp. 197-210.
- “Self-knowledge and the Unity of the Empirical Self in Kant”. En *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Acten des X. Internationalen Kant Kongress, Band 2, Sektion II (Kants theoretische Philosophie)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 197- 207.

PUBLICACIONES LITERARIAS EN PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Cuento, *En el Madero*, publicado en el *Suplemento Sabatino* del periódico *El Mundo* (13 de julio de 1963), p. S-7.
- Poemario, *En golpe de caída*. Selección de poemas de un libro premiado por el Ateneo Puertorriqueño, publicada en la revista literaria *Sin Nombre*, Vol. II, 1 (1971), pp. 66- 70

PONENCIAS EN CONGRESOS INTERNACIONALES

- 2004 “La unidad de la conciencia empírica en Kant”. Congreso: *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. XLII Reuniones Filosóficas*, Universidad de Navarra (8- 10 de marzo de 2004). Ponencia presentada el 8 de marzo de 2004.
- 2004 “La lógica trascendental en Kant y el momento especulativo en la ciencia natural”. Coloquio internacional: *Kant en los 200 años de su muerte*. (25-27 de

mayo de 2004). Universidad Católica de Chile. Ponencia presentada el 25 de mayo de 2004.

2004 “Conciencia de objetos y conciencia de sí en Kant”. Congreso internacional: *Kant: Razón, historia y libertad*. Goethe Institut, Santiago de Chile (2-4 de noviembre de 2004). Ponencia presentada el 2 de noviembre de 2004.

2005 “La unidad del yo empírico y la predicación de mí mismo en Kant”. *Décimo Congreso internacional de Kant*. Sao Paulo, Brasil. (4-9 de septiembre de 2005). Ponencia presentada el 6 de septiembre de 2005.

RECONOCIMIENTOS Y HONORES RECIBIDOS

Primer premio en cuentos. Concurso literario de la Facultad de Estudios Generales (1963).

Mención honorífica (segundo premio) en Poesía. Concurso literario del Ateneo Puertorriqueño (1969).

Primer premio en Poesía. Concurso literario del Ateneo Puertorriqueño (1970).

Primer premio en Poesía. Concurso literario del Ateneo Puertorriqueño (1971).

INFORMACIÓN PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente *a doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un disco compacto (CD) o magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación. El autor debe enviar también un resumen en español y en inglés (*abstract*) del artículo, de no más de 100 palabras.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale treinta y dos dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a compact disk (CD) or computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited. Authors should send also an abstract of their article, written in English, and containing no more than 100 words.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is thirty two dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

