

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA

V

Oct. 1956. 11. IX. 35.

Lieber Herr Popper!

Ich habe Ihre Abhandlung angesehen und stimme weitgehend überein. Nur glaube ich nicht an die Herstellbarkeit eines „überreinen Faltes“, der es erlauben würde, Ort und Impuls (Farbe) eines Lichtquants mit „unzulässiger“ Genauigkeit zu prognostizieren. Das Mittel (Blende mit Hornumarm-Verschlussklappe in Verbindung mit selektiv durchlässigen Gläsern) halte ich aus dem Grunde für prinzipiell unwirksam, weil ich bestimmt glaube, dass ein solches Falten „überverschmierend“ wirkt wie etwa ein Beugungsgitter.

Meine Begründung ist folgende. Denken Sie an ein knappes Lichtsignal (genauer Ort). Um die Wirksamkeit des Absorptionsfilters bequem zu übersehen, denken Sie

“El experimento de Einstein, Podolski y Rosen”
(Facsimil reducido de dos párrafos de la carta de
A. Einstein a K. Popper)

Instituto de Epistemología
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNT

INDICE

Popper y el positivismo lógico	7
<i>Roberto Rojo</i>	
Falibilismo, razonabilidad y tolerancia	15
<i>Jesús A. Zeballos</i>	
Una nota sobre Karl Popper	23
<i>Ricardo E. Gandolfo</i>	
Konrad Lorenz y lo <i>a priori</i> kantiano	29
<i>Alan A. Rush</i>	
Las formas kantianas a priori de pensar ¿son adaptaciones?	65
<i>Patricia Black-Décima</i>	
La polémica epistemológica de Juan B. Terán con Unamuno	71
<i>Jorge M. Bianchi</i>	
A propósito de 'Materia, mente y semiosis'	77
<i>María Natalia Zavadivker</i>	

Traducción

El eclipse de la verdad. Reflexiones sobre la sofística de Stanislas Breton	87
<i>José Canal Feijóo</i>	

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA

Comité Académico

Jorge Estrella (UNT)

Ricardo Gómez (EE.UU.)

Víctor Rodríguez (UNC)

Roberto Rojo (UNT)

Jorge Saltor (UNT)

Jesús Zeballos (UNT)

INSTITUTO DE EPISTEMOLOGÍA

Alan A. Rush

(Director)

Catalina Hynes

(Secretaria)

Instituto de Epistemología

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN**

2003
Instituto de Epistemología
Facultad de Filosofía y Letras - UNT
Av. Benjamín Aráoz 800 - (4000) San Miguel de Tucumán
Tucumán - Rp. Argentina

iepiste@filo.unt.edu.ar

POPPER Y EL POSITIVISMO LÓGICO¹

Roberto Rojo

La tradición filosófica

Dentro del panorama de la filosofía contemporánea el pensamiento de Popper representa uno de los más originales e influyentes a juzgar por la legión de popperianos que ha adoptado y analizado sus ideas fundamentales. No voy a referirme aquí a dichas ideas en sí mismas sino a las relaciones históricas entre ellas y las de los filósofos contemporáneos suyos, omitiendo en esta ocasión sus conexiones con el pensamiento clásico de Platón o Kant. Nada de esto amengua el vigor y la profundidad de sus teorías; muy al contrario, permite aquilatar los alcances de su originalidad, al propio tiempo que, en definitiva, viene a corroborar la continuidad propia de la historia de la filosofía. La tradición filosófica es condición necesaria para el florecimiento de nuevas perspectivas, de nuevos enfoques, tendencias o corrientes. Tanto el brillo o profundidad de las ideas o sistemas tradicionales como sus fisuras o vacíos representan el acicate para abrir nuevos atajos al pensamiento. El clásico aforismo de la biología *omne vivum ex ovo*, que desarrolló el naturalista inglés W. Harvey, podría aplicarse aquí bajo la forma de “todo sistema filosófico proviene de otro sistema filosófico”, y es claro que en un caso como en otro nunca los descendientes son iguales a los progenitores. Esta continuidad histórica de las ideas no es sólo palpable en los sistemas que anteponen a su procedencia el prefijo *neo* –neokantismo, neohegelianismo– sino también en aquéllos que difieren parcial o radicalmente de las fuentes originarias. Toda la historia de la filosofía es un ejemplo claro de lo que digo. Por ejemplo, la teoría de la sustancia o de la forma y la materia no habría germinado en la mente de Aristóteles de no haber juzgado que hay dificul-

¹ El siguiente texto formó parte del homenaje que el Instituto de Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT rindió en el mes de julio de 2002 a Karl Popper, en el centenario de su nacimiento.

tades intrínsecas en la teoría de las ideas de Platón o, dando un gran salto en la historia, la originalidad de Schopenhauer con su doble cara de *representación* e *idea* es deudora de la distinción de Kant del fenómeno y de la cosa en sí.

En el marco de esta valorización del pasado filosófico, del papel fecundo de la tradición no son pocos los filósofos –entre quienes se cuenta el propio Popper– que han apostado a favor de la continuidad de las ideas haciendo suya la significativa frase de Goethe: "Lo que heredaste de tus antepasados conquístalo para poseerlo." También Ortega y Gasset en su escrito "La historia como sistema", puesto como prólogo a la edición española de *la Historia de la Filosofía* de Bréhier hace constar su idea de que la filosofía no sólo se da siempre dentro de una tradición filosófica sino que "la filosofía toda es sólo una inmensa tradición. "Sólo queda excluida el alba del meditar filosófico, el bautismo presocrático del pensar.

Las deudas de Popper y el Positivismo Lógico

En lo que sigue no pretendo filiar una y cada una de las ideas de Popper sino solamente las que estimo fundamentales en la caracterización de su pensamiento en relación con el Positivismo Lógico. Una tarea exhaustiva requería tiempo y esfuerzo mayor de los aplicados en esta exposición. La tarea no es nada difícil porque, a diferencia de otros pensadores, Popper es muy cuidadoso en la determinación de las ideas antecedentes a la suya. Hace constar claramente las coincidencias y las discrepancias, las deudas y las críticas. La publicación de su obra fundamental *La Lógica de la Investigación Científica* se hizo en Viena en 1934 en la edición de obras del llamado Círculo de Viena que a la sazón proclamaba agresivamente el ideario del *Positivismo Lógico*, responsable en buena medida, de la filosofía lingüística. Gran parte de la filosofía de Popper surge de una polémica en torno a los principios fundamentales del Neopositivismo, según él mismo lo hace constar con claridad. En el *Prefacio* de la edición inglesa de la obra ya citada dice refiriéndose a la filosofía lingüística y a las dos escuelas de analistas del lenguaje:

Lo mismo entonces que ahora, los analistas que digo tienen gran importancia para mí: no sólo como contrincantes, sino como aliados en cuanto que parecen ser los únicos filósofos que conservan vivas algunas de las tradiciones de la filosofía racional

Esta deuda es decisiva porque no sólo enfrenta a Popper con la filosofía

entonces imperante –piénsese que Heidegger publica *Ser y Tiempo* en 1927– sino porque constituye el rasgo prominente de su hacer filosófico o su modo de entender la faena filosófica como actividad racional, crítica, argumentativa. En su estilo filosófico, se proponen soluciones, se las somete a críticas, se extraen consecuencias, todo inserto en una tarea en la cual sólo impera la racionalidad. En esta misma línea racional se halla su teoría del lenguaje respecto de cuyas funciones dice que “la argumentadora o crítica es la que considero más importante: es la base de lo que denominamos racionalidad humana.” Frente a esta coincidencia la discrepancia hace valer sus derechos con relación a la índole de los problemas filosóficos, negados como tales o reducidos a cuestiones de uso lingüístico para los analistas del lenguaje. Para Popper, en cambio, hay auténticos problemas filosóficos como el de “entender el mundo -incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él.” Aquí se halla la cuestión central de la epistemología que no es otra cosa que el aumento del conocimiento. “Y el mejor medio de estudiar el aumento del conocimiento es estudiar el conocimiento científico.” Aunque por caminos diferentes hay en Popper y en el Positivismo Lógico una exaltación paradigmática del saber científico que constituye otra forma de traducir los exaltados principios de la racionalidad o del pensamiento crítico. A pesar de la negación de las tesis fundamentales del Positivismo Lógico –cuyo pilar es la Lógica–, Popper hace de la Lógica Simbólica de Russell un uso eficaz en el esclarecimiento de muchos de sus tesis capitales. No cabe duda que este uso de la Lógica –a que me referiré después– aparece de este modo inserta en la línea del racionalismo crítico.

La Demarcación

En esta confrontación hay un tema central, ejemplar en el sentido que ilustra mejor que ninguno la tesis que estoy desarrollando, según la cual las discrepancias surgen para dar respuestas a las dificultades intrínsecas de una teoría filosófica. Me refiero al problema de la *demarcación* y a los principios de la *verificación*, que, según la tesis que sostengo, implica que no se habría forjado la idea de la demarcación popperiana de no haber caído la verificación neopositivista en insuperables atolladeros. Quien haya seguido con paciencia las alternativas de la teoría de la verificación no puede dejar de reconocer el laborioso empeño de los neo-positivistas por alcanzar una coherente propuesta de la idea de la verificación. Los combates internos de la escuela, como acaso no hubo otros en la historia de la filosofía,

acabaron por mostrar el agotamiento del problema o por señalar sus inevitables debilidades. Es entonces cuando estalla una nueva visión de las cosas, es entonces cuando irrumpe una nueva perspectiva. Así, ante los despojos de los principios neopositivistas, pero no antes, Popper traza el círculo de una nueva y prometedora idea, la idea de la *demarcación*.

Para Popper, la diferencia de estas dos nociones se sitúa en el ámbito del *sentido*, uno de los reiterados y dilectos temas de los neopositivistas, para quienes aparte de las proposiciones matemáticas, sólo tienen sentido, las proposiciones verificables y carecen de él, esto es, son sin sentido, las proposiciones inverificables como la de la metafísica. Una proposición como "La Voluntad es la esencia de la Realidad" no es una proposición falsa, porque en este caso su negación sería verdadera, sino una proposición inverificable, esto es, metafísica o sin sentido. Nunca en la historia de la filosofía había llegado a tal extremo la recusación de la metafísica.

Al rechazar este modo de encarar el problema del sentido, Popper descalifica con fuertes argumentos epistemológicos el principio de la verificación, convertido por los representantes del Círculo de Viena en criterio de sentido de las proposiciones. Waismann formuló este principio con claridad: "Si no es posible *determinar si un enunciado es verdadero*, entonces carece enteramente de sentido: pues el sentido de un enunciado es el método de su verificación." De todos modos, a pesar de reconocer la autenticidad del problema del sentido a que obsesivamente se entregaron los neopositivistas, Popper señala con claridad que no se trata de establecer lo que tiene sentido frente a lo que carece de él, esto es, que el *criterio de demarcación*, la *falsabilidad* no es un criterio de sentido sino que dentro de la esfera del sentido distingue los enunciados empíricos o refutables de los metafísicos o irrefutables. Vale decir que a pesar de sus críticas al problema del sentido, Popper utiliza esta noción en la justificación de su teoría. En suma, el criterio de demarcación no es la verificabilidad sino la *falsabilidad* de los sistemas. Esto conlleva una actitud diferente ante la metafísica, pues mientras que los neopositivistas la relegaban al desván de lo sin sentido, para Popper la metafísica, integrada por enunciados no falsables, ha mostrado a lo largo de la historia de la ciencia una indiscutida fecundidad, proponiendo y encarando cuestiones que ulteriormente la ciencia había de hacer suyas.

Popper y la Lógica

Donde también es visible la deuda que Popper tiene con el neopositivismo es en la utilización de la Lógica, la Lógica de Russell, en el análisis y esclarecimiento de los problemas filosóficos. Como es sabido, el positivismo del Círculo de Viena es el primero históricamente en valerse rigurosamente de los esquemas formales de la Lógica Matemática para fundamentar los principios de su doctrina. Y gran parte de la racionalidad de la doctrina popperiana, su claridad y rigor, su carácter argumentativo que extrae limpiamente las consecuencias que manan de sus tesis se vincula con los métodos del pensar lógico. Podría dar muchos ejemplos de esta presencia de lo lógico –y no sólo de la Lógica a secas– en el pensamiento filosófico de Popper, pero en obsequio a la brevedad citaré solamente algunos. Uno de ellos tiene que ver con la idea de la *falsación*. La distinción entre enunciados universales y existenciales, entre la lo que él llama *universalidad estricta* y la *universalidad numérica*, así como la diferencia entre conceptos universales y conceptos individuales constituyen los fundamentos lógicos de la teoría de la falsación que, por otra parte, se ajusta al modelo lógico del *Modus Tollens*, según el cual, la falsación de una conclusión entraña la falsación del sistema de que se ha deducido. Hay más, la formulación rigurosa de lo que se entiende por teoría empírica apela a la noción lógico-matemática de “clase”, “subclase” y “clase vacía”. “Una teoría es falsable si la clase de sus posibles falsadores no es una clase vacía”. Una teoría empírica divide la clase de los posibles enunciados básicos en dos subclases no vacías, la de los enunciados que la teoría permite y la de los enunciados que la teoría prohíbe. Se alcanza así una definición precisa de los enunciados metafísicos. Con esta teoría de la falsación se llega al extraño resultado de que los enunciados metafísicos, al igual que las tautologías, son tales que la clase de sus posibles falsadores es una clase nula. Es tan irrefutable el enunciado metafísico “El espíritu es la esencia del mundo” como el enunciado tautológico “llueve o no llueve”.

Los enunciados básicos

Otro punto sobre el cual quiero llamar la atención y que traduce una vez más la deuda de Popper con el neopositivismo es su teoría de los *enunciados básicos* cuya solución partió de las dificultades con que se enfrentaron los representantes del neopositivismo en la dilucidación y posición dentro de una teoría de los entonces llamados *enunciados protocolarios*. Hay que decir entonces que tanto los neopo-

sitivistas como Popper coincidían en la búsqueda de los enunciados últimos e irreductibles sobre los cuales apoyar el saber empírico, si bien por tales entendían cosas diferentes.

Los tres mundos

Quiero referirme ahora a la teoría de Popper sobre los *tres mundos* y señalar que una de sus deudas con respecto a su tripartición del mundo proviene, entre otros filósofos, de Frege con el cual, en el planteamiento de este problema, tiene más afinidad que con los otros antecedentes como la teoría de las ideas de Platón. Aludo a Frege porque es uno de los matemáticos y filósofo de la Lógica que estuvo vinculado con Russell y es responsable, en gran parte, de la atmósfera científica que rodeó al neopositivismo. La idea de Frege que inspira a Popper es la misma que conmovió los cimientos psicólogos de la *Filosofía de la Aritmética* de Husserl y provocó un giro a su pensamiento tal como lo encontramos en las *Investigaciones Lógicas* con la distinción entre el *pensar* y el *contenido del pensar*. En un texto llamado *Pensamiento*, Frege distingue con singularidad tres reinos o mundos perfectamente diferenciados cada uno con características inconfundibles. Estos mundo son: a) *el mundo interior*, b) *el mundo exterior* y c) *el mundo del pensamiento*. El *mundo interior* –llamado *idea*– es el mundo de las impresiones, sensaciones, sentimientos, decisiones. Los rasgos esenciales de las ideas son las siguientes. 1) No pueden ser vistas ni tocadas ni oídas a diferencia de lo que ocurre con las cosas del mundo exterior. 2) Hay alguien en cuya conciencia se dan estas ideas, esto es, que el mundo interior presupone un portador, a diferencia del mundo exterior que es independiente del sujeto. 3) Toda idea tiene un solo portador. Una idea no puede ser el contenido de dos conciencias o sujetos diferentes. Mis sensaciones son incomparables con las sensaciones de los demás.

Las cosas del *mundo exterior*, en cambio, pueden ser vistas u oídas por sujetos diferentes. Aunque Frege confiere al término “idea” un sentido que difiere del uso más generalizado, es clara la manera que tiene de acotar el mundo interior o psicológico, contrapuesto al mundo exterior. Importa también destacar la distinción que establece entre el mundo interior de la idea y el mundo de lo que llama los *pensamientos*, que no pertenecen al mundo exterior de las cosas ni al mundo interior de las ideas o percepción. Este reino de los pensamientos tiene también rasgos propios. Como las ideas, los pensamientos no son susceptibles de percep-

ción, y al igual que los objetos exteriores no requieren de portadores. Por otro lado, el pensamiento, a diferencia de la idea, es invariable, intemporal de suerte que si la aprehensión del teorema de Pitágoras varía con las aprehensiones de los distintos sujetos o conciencias, el contenido del teorema permanece siempre idéntico a sí mismo.

Esta distinción fregeana pauta de manera visible la teoría del conocimiento de Popper con su *idea de los tres mundos* claramente expresada a lo largo de su obra y puesta de relieve inequívocamente en su idea del conocimiento sin sujeto cognoscente. Es claro que la originalidad de Popper en la idea del tercer mundo va más allá de la teoría de Platón y de la de Bolzano y Frege y suscita, por ello mismo, problemas y dificultades propias a que no puedo referirme aquí. Habría que analizar, por ejemplo, la constitución de ese mundo, la índole de sus moradores y su interrelación con el sujeto cognoscente.

La verdad semántica

Por último, quiero aludir en este *excursus* ideológico, a la admiración de Popper por *la teoría semántica de la verdad* del lógico polaco Tarski que contribuyó mucho al desarrollo de la Lógica Matemática. Si la tarea principal de la filosofía y de la ciencia es, dice Popper, la búsqueda de la verdad, favorecerá este empeño una teoría de la verdad sencilla, sin complicaciones, alejada de hermetismos y complicaciones, y estas exigencias se hallan materializadas en la teoría semántica de la verdad de Tarski, según la cual la verdad y la falsedad se consideran esencialmente como propiedades de enunciados. Más de una consecuencia filosófica extrajo Popper de esta idea semántica de la verdad. Por ejemplo, esta idea de verdad es objetiva, pero no absoluta porque es imposible que haya un criterio de verdad que nos suministre absoluta certeza o seguridad. Un criterio semejante sólo cabe en lenguajes artificiales muy simples. En la teoría del conocimiento de Popper juega un papel importante el concepto relacionado al de verdad, el de *verosimilitud*, que a su vez da cuenta de nuestra condición de buscadores pero no de poseedores de la verdad. "Esta tendencia, dice, irrenunciable a buscar la verdad sin alcanzarla, esta aproximación a la verdad ilumina la noción lógica de verosimilitud." Esto explica que para Popper la ciencia, el conocimiento sea una faena interminable, sintetizable en la dinámica noción de progreso.

Basten los ejemplos anteriores para testimoniar la influencia que tuvo el Po-

sitivismo Lógico en la construcción teórica de Popper, influencia que puede resumirse en dos apartados: a) muchas de sus ideas constituyen respuestas y superaciones de dificultades intrínsecas del neopositivismo y b) comparte formalmente con él el temple científico y racional de la filosofía. De este modo, el pensamiento de Popper ilustra, una vez más, la condición histórica de la filosofía, su profunda conexión con el pasado y su apertura a nuevas formas de pensar y de interpretar el mundo. Para él, como para todo auténtico filósofo que lanza nueva luz para esclarecer los sempiternos problemas de la filosofía, caben las palabras de Newton forjadas ante la obra revolucionaria de los grandes científicos que le precedieron: “Somos enanos sentados en hombros de gigantes”.

FALIBILISMO, RAZONABILIDAD Y TOLERANCIA¹

Jesús Alberto Zeballos

Karl Popper destacó, en múltiples oportunidades, la responsabilidad que cabe a los intelectuales frente a las miserias y crueldades de este mundo. Según su opinión, muchos crímenes de grupos humanos perpetrados en contra de otros, fueron y son casi siempre justificados en razones, teorías, ideas, ideologías y doctrinas creadas, construidas, elaboradas o perfeccionadas por intelectuales.

Pero si un intelectual estuviere dispuesto a no propiciar tales crímenes o a no ser, al menos, cómplice de ellos; si se arriesgara a intentar impedirlos y si, además, existiera un razonable consenso o estuviera convencido de que determinados actos son de por sí criminales, cabría aun la pregunta:

¿Qué podemos hacer para impedir estos indescriptibles sucesos?
¿Podemos nosotros, en general, hacer algo? ¿Y podemos nosotros, a fin de cuentas, impedir algo?.²

El "nosotros" de la interrogación, en el que Popper se incluye, se refiere al conjunto de los intelectuales, a quienes caracteriza vagamente como aquellos "que se interesan por las ideas, que leen y, quizás escriben". Sostiene que es mucho lo

¹ El siguiente texto formó parte del homenaje que el Instituto de Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT rindió en el mes de julio de 2002 a Karl Popper, en el centenario de su nacimiento.

² De *Tolerancia y responsabilidad intelectual*, conferencia pronunciada por Popper el 26 de mayo de 1981 en la Universidad de Tubinga y repetida el 16 de marzo de 1982 en el Ciclo de Conversaciones sobre la Tolerancia en la Universidad de Viena. La cita está extractada del texto pronunciado en esta última Universidad. Publicado en Popper, K., *Sociedad abierta, universo abierto*, Madrid, Técnico, 1984, pp. 139-156. Las citas, comentarios y paráfrasis que siguen se refieren a ese texto.

que podríamos hacer, y señala como punto de partida de un accionar auténticamente efectivo a la honestidad intelectual.

Y la honestidad intelectual impone aceptar que ninguno de nosotros está en posesión de una verdad absoluta, indubitable. No hay teoría científica alguna absolutamente cierta, lo suficientemente corroborada como para admitir que todas sus hipótesis o leyes sean universalmente válidas, definitivamente aceptables por todos. Dicho brevemente: todo nuestro saber es conjetural.

Sabemos que esta tesis constituye el núcleo de la teoría epistemológica de la falsabilidad. Esta teoría no es sin embargo, como el mismo Popper lo declara, una creación suya. Puede ser rastreada hasta el alborar de la reflexión racional y crítica. Popper la hace remontar hasta Jenófanes de Colofón (ca.570 - ca. 470), en quien ve un modelo de honestidad intelectual e implacable autocrítica, características fundamentales del espíritu científico. Según Jenófanes, aunque expresáramos la verdad más acabada, nunca podríamos saberlo con certeza. Permanecería siempre como una mera conjetura.

Esta actitud lleva naturalmente a una suerte de humildad investigativa, antípoda de la arrogancia intelectual característica del dogmático. Si el conocimiento humano permanece siempre entreverado de conjetura, entonces, no hay razón alguna para admitir creencias absolutas y, por lo tanto, no hay credo, doctrina o cosmovisión universal a la que todos debamos necesaria y honestamente adherir. Como corolario de esta precariedad cognoscitiva, se desprende que tampoco habría una ética absoluta a suscribir, ni código alguno que se imponga a sí mismo como absolutamente válido. Para comprobar esta aseveración, basta un simple repaso por la historia de las distintas comunidades humanas, sus ideas y culturas.

Pero, ¿No es el párrafo precedente un claro manifiesto relativista?... Sabemos que para el relativismo la verdad carece de significado. Popper se cuida prolijamente de caer en él, y lo contrapone enfáticamente a su postura, que denomina *pluralismo crítico*.

La idea de *verdad* –afirma– es de una significación decisiva para la contraposición entre el relativismo y el pluralismo crítico. El pluralismo crítico es la postura según la cual, *en interés de la búsqueda de la verdad*, toda teoría –cuantas más teorías mejor– debe admitirse en competencia con otras teorías. Esta competencia consiste en la discusión racional de

la teoría y su eliminación crítica. La discusión es racional, y esto significa que se trata de la verdad de las teorías competidoras: la teoría que, en la discusión crítica, parezca acercarse más a la verdad es la mejor, y la mejor teoría elimina a las teorías peores. Mientras que el relativismo, que procede de una tolerancia laxa, conduce al dominio de la fuerza, el pluralismo crítico puede contribuir a la domesticación de la misma. La idea de la verdad objetiva y la idea de la búsqueda de la verdad son aquí de una importancia decisiva.

De la comprensión de que somos falibles, Popper desprende, siguiendo a Voltaire, la tesis ética de la tolerancia. La argumentación voltaireana, podría sintetizarse, más o menos, así: Si somos honestos con nosotros mismos, debemos aceptar que cometemos errores y, a veces, con una frecuencia, que desearíamos fuese menor. No es que los otros puedan estar fácilmente equivocados; yo soy, y esto ya no resulta tan fácil de admitir, quien puede errar. Por tanto, concluye Voltaire, perdonémonos nuestras necesidades. En esto consiste la tolerancia, en perdonarnos unos a otros nuestros errores y tonterías, convencidos de nuestra mutua falibilidad.

El reconocimiento de la falibilidad es en el plano cognoscitivo, lo que la tolerancia en el plano ético y sociopolítico. Frente a la multiplicidad de teorías políticas y económicas, religiones, dogmas, creencias, ideologías e, incluso, la supuesta falta de ellas, el agnosticismo, el ateísmo, la ignorancia y/o la inocencia, viene a resultar el reconocimiento de la falibilidad y la tolerancia, la única respuesta propiamente humana, racional y crítica.

Aclaro que en este contexto estoy utilizando el término "falible" (y su antagónico "infalible") en el sentido de "cognitivamente falible", esto es, "falible con respecto a las creencias". En este sentido, "falible" e "infalible" son términos, que se utilizan indistintamente como predicados de personas o como predicados de proposiciones y creencias. Aplicado a las personas, significa que somos susceptibles de generar o mantener creencias falsas; aplicado a proposiciones, en cambio, se traduce como "posiblemente falso". Podemos llamar al primero, de acuerdo con Susan Haack (1978), "Falibilismo del agente" y al segundo, "Falibilismo de la proposición". Popper, de manera análoga, prefiere hablar de verdad/falsedad subjetiva, por un lado, y de verdad/falsedad objetiva, por el otro.

En contra de las tesis falibilistas, diversas filosofías han sostenido que cier-

tos tipos de creencias pueden ser infalibles, y han empeñado grandes esfuerzos para demostrarlo (Descartes y el positivismo lógico son ejemplos de ello). Candidatos a este grado de certeza fueron considerados los enunciados protocolarios de senso-percepción, que registran nuestras experiencias inmediatas y, en el otro extremo de abstracción, los enunciados que expresan las leyes y principios lógicos. Respecto al primer tipo, la literatura filosófica que lo desacredita es prácticamente inagotable. En cuanto al carácter de infalible de los principios lógicos, tendemos a creer que tienen una seguridad epistemológica especial. Popper, por ejemplo, aunque enfatiza nuestro falibilismo al tratarse de leyes e hipótesis científicas, considera que la lógica es realmente un discurso de fiar y en múltiples oportunidades expresa abiertamente su rechazo a extender el falibilismo a la lógica. Si las leyes lógicas son necesarias, no son posiblemente falsas y, en consecuencia, serían infalibles.³

De todos modos, es claro que la infalibilidad de las proposiciones lógicas no entraña el infalibiismo del agente. Aun cuando las leyes de la lógica sean no posiblemente falsas, esto no garantiza de ningún modo que no seamos susceptibles de mantener creencias lógicas falsas.

Sin embargo, y desde el punto de vista de la "verdad objetiva", la filosofía de la lógica y la metalógica demuestran que las leyes lógicas sólo son necesariamente válidas en el sistema que las contiene, y no pueden ser extrapoladas válidamente a otros y mucho menos a todos. El desarrollo de las lógicas divergentes y la semántica contemporánea, niegan la infalibilidad de la lógica y arrojan sombras de duda sobre las denominadas leibnicianamente "verdades de razón".

En contra de la apreciación de Popper acerca de la infalibilidad de la lógica, estas nuevas lógicas vienen a confirmar sus tesis del falibilismo, que adquieren con ello mayor amplitud y profundidad. La incertidumbre cubre no sólo el ámbito de las ciencias empírico-naturales (¡Qué decir ya de las ciencias sociales y/o humanas!), sino que se extiende a las mismas ciencias formales, la lógica y la matemática. Ordinariamente creemos que en el reino de la pura formalidad no habría cuestiones de opinión; y sin embargo, tampoco en él hay verdades apriorísticas, lógicamente

³ En *A realist view of physics, logic, and history* publicado en una compilación de Yorgrau y Breck, 1970, Popper expresa abiertamente su rechazo a extender el falibilismo a la lógica.

necesarias y universalmente válidas. En conclusión, si no existe una lógica a la que podríamos otorgar una auténtica primacía como "válida en todos los mundos posibles", entonces, mucho menos es dable esperar una tal primacía en el ámbito de la empiria y de la fe.

Las modernas lógicas aportan así una razón más en favor de las tesis falibilistas, la tolerancia y una nueva ética profesional, apta no sólo para el trabajo intelectual de los científicos, sino, sobre todo, eficaz para evitar los crímenes y crueldades de este mundo.

Popper resume dicha ética que, en mi interpretación, consiste menos en la búsqueda de la verdad que en la detección, análisis y posterior corrección de los errores, en doce principios. Estimo que dichos principios se fundamentan, a su vez, en el concepto de que la verdad sólo funciona, para decirlo en términos kantianos, como una suerte de "ideal regulativo de la razón". El hecho concreto, contrapartida de aquel ideal, la realidad permanentemente renovada de la que partimos a cada instante, es la inevitabilidad del error.

De estos conceptos fundamentales se derivan las restantes normas éticas popperianas que podrían resumirse, estimo, en los siguientes términos: Los errores nos enseñan; de ellos debemos aprender. Desde este punto de vista, la autocrítica es la gran maestra y la crítica de los otros, una auténtica necesidad. Como consecuencia, nuestras posiciones pueden alcanzar la maleabilidad de la vida misma: serán siempre modificables, lo cual en gran medida, significa "perfectibles". Pero, dado que "nuestro saber conjetural objetivo va siempre más lejos de lo que una persona puede dominar...no hay ninguna 'autoridad'". Este, que es el primer principio en la enunciación popperiana, unido al duodécimo, que afirma que "la crítica racional debe ser siempre específica: debe ofrecer fundamentos específicos de los motivos para aceptar o rechazar una posición", sugieren que Popper entiende a la democracia, como una "benigna anarquía". En ella, no habría autoridades, sino administradores y todos los científicos (y los ciudadanos) se regirían por la razonabilidad. Obsérvese, de paso, un claro antecedente de la concepción liberal de "Personas razonables", de Rawls, que entiende como tales a sujetos "comprometidos con la cooperación social entre iguales".⁴

⁴ Rawls, J. (1993): *Political liberalism*, New York, Columbia University Press. (p.48). Los con-

La trágica historia de las religiones muestra que la humanidad ha seguido el camino inverso al diseñado por Popper. Las religiones, en especial las fundamentadas en *El libro o texto sagrado* no son un asunto "razonable", sino de fe, de creencia dogmática en la palabra "revelada". Y la lucha por la imposición de unas creencias sobre otras ha venido desarrollándose de un modo cada vez más cruel y feroz.

Se podría obtener la fácil conclusión de que los mayores males del mundo no se lo debemos a la falta de fe de un sano escepticismo, sino a las profundas convicciones de dogmáticos, en cuya fe no puede corroer la duda. Téngase presente que el fundamento de cualquier doctrina se asienta, precisamente, en la proscripción de toda duda acerca de la palabra autorizada.

Agreguemos a ello, la fácil y falaz argumentación de que los errados, equivocados y/o malévolos son los otros, y obtendremos la intolerancia en estado puro: la demonología del fundamentalista. En el fundamentalismo, la estupidez, cerrazón e intolerancia humanas alcanzan el mayor grado de virulencia. Como una consecuencia lógica, se desprende otro inseparable y peligroso error del dogmatismo: la inculcación de fanáticos. *FANATICOS* jamás podremos ser nosotros; fanáticos son los otros, nuestros grupos adversarios.

Obviamente, la paz, la equidad, la justicia, como elementales derechos humanos, permanecerán siempre inaccesibles, mientras los hombres sigan sosteniendo que estos bienes sociales sólo son accesibles a los nuestros, aquellos con quienes compartimos nuestras creencias, y que los otros, si desean obtener esos preciados dones de la sociabilidad humana, deberán previamente ser curados de su error, o evangelizados en nuestra propia creencia o, quizás, eliminados. Cabría preguntarse, sin embargo: ¿La convicción en las propias creencias es totalmente honrada, esto es, hay una auténtica demostración de su propia verdad?... ¿Han sido sometidas a una concienzuda crítica racional, parte inexcusable de la honradez intelectual? ¿No es a menudo el fanatismo un intento de encubrir nuestras propias e inconfesadas incredulidades, de las que sólo nos damos cuenta a medias, por eso las hemos reprimido, como una amenaza a nuestra propia e insatisfecha búsqueda de seguridad interior?

ceptos de *razonabilidad* y *racionalidad* de Rawls merecen un análisis crítico pormenorizado que, obviamente, no se puede desarrollar aquí.

Aunque el estilo del párrafo anterior se presenta como marcadamente religioso, no nos engañemos al creer que fundamentalistas hay sólo en las religiones monoteístas, que practican la cultura de la palabras sagrada. Nuestro mundo está plagado de fundamentalismos. El carácter sagrado o idolátrico ha teñido las concepciones políticas, ideológicas, económicas, científicas y filosóficas.

En nuestro mundo rotundamente globalizado se entremezclan las argumentaciones religiosas y políticas con las descarnadas razones del *homo economicus*. Gobernantes de países que se consideran a sí mismos paladines defensores de la equidad, la justicia y el respeto entre los hombres, ponen todo su aparato bélico al servicio de los intereses económicos de sus propios grupos dominantes. Y alegremente arrasan pueblos y civilizaciones en nombre de Dios, del amor y la justicia. ¡Antigua justificación de la denominada religión del amor!

De esta manera, los medios de dominación fueron haciéndose cada vez más poderosos, sutiles por un lado, y agraviantes por el otro: ya no son simplemente bélicos o religiosos, sino también políticos y económicos.

Y con esto se patentiza que la búsqueda de la certeza y seguridad de las verdades absolutas, se origina en la inseguridad y el temor humanos. El hombre busca afanosamente la seguridad y la permanencia, para huir del terror que le provoca su existencia, limitada fluctuante y azarosa, frente a la ineluctable certeza de la muerte y la nada. No en vano, el temor es la más antigua de las emociones, asentado en el sistema límbico neuronal, que en la corriente evolutiva apareció primitivamente con los saurios, y que nosotros compartimos con ellos. La función teleológica de este sistema es meramente la supervivencia y funciona con la lógica bivalente de "o me devora o lo devoro". Pero en la sucesión evolutiva apareció el sistema neurológico de los mamíferos, cuyo motor teleonómico es el placer. Superponiéndose a ambos, aparece el sistema neurológico propiamente humano, la neocorteza cerebral, cuya motivación teleológica radica en la felicidad. En este estadio, no basta sobrevivir, ni tampoco, vivir bajo el principio del placer. La plenitud de la vida humana, la vida consciente radica fundamentalmente en el encuentro y la aceptación del otro que, para ser mi otro, tiene que ser mi diferente.

La evolución biológica y cultural nos trajo esta opción distendida entre los saurios y el hombre. Pero la evolución consciente ya es responsabilidad de cada uno de nosotros. La opción sigue siendo la misma; o el temor o el amor.

UNA NOTA SOBRE KARL POPPER¹

Ricardo E. Gandolfo

Como decía Sigmund Freud, que se cumpla un aniversario es ocasión siempre para desear al homenajeado todo tipo de venturas, sabiendo sin embargo que muchas de ellas no habrán de cumplirse. Y por ello, recomendaba en ocasión del sexagésimo cumpleaños de Thomas Mann, abstenerse de desearle algo. Sin embargo no dejaba de destacar el carácter ético y luchador del escritor que nunca “dejará de seguir el camino recto y de guiar por él a los demás”,² es por eso que nos parece justo situar en esa posición a Karl Popper, cuya voluntad de discusión nunca cejó, ni su capacidad para proponer las tesis mas desconcertantes en lo que se refiere a la formación del espíritu científico y a la organización de esa actividad tan distintiva de los últimos siglos llamada *ciencia*.

Lo que me interesa destacar en este homenaje, es, sobre todo, tres apartados de la obra de Popper, que se refieren a la psicología y al psicoanálisis, advirtiendo que no rozaré, siquiera, aquellos momentos de su obra en que la crítica al psicoanálisis se vuelve central, porque considero que eso nos embarcaría en una discusión de improductivas consecuencias. Así, pues, vamos a lo que me interesó, parcialmente, de la obra de Popper.

Ante todo su interés en separar la psicología de la lógica de la investigación científica. Un punto por demás preciso y muy ilustrativo del modo de proceder de

¹ El siguiente texto formó parte del homenaje que el Instituto de Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT rindió en el mes de julio de 2002 a Karl Popper, en el centenario de su nacimiento.

² S. Freud. "A Thomas Mann en su sesenta aniversario" (1935) en *Obras completas*, T. III. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1973, pág. 3327.

Popper. En su libro³ *La lógica de la investigación científica* afirma que va a distinguir netamente entre el proceso de concebir una idea nueva y los métodos y resultados de su examen lógico por lo mismo que “el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él”,⁴ y con esta magistral distinción establece los fundamentos de la epistemología al menos, en cuanto, al *sujeto* que la enuncia, toda vez que no puede confundirse con un yo psicológico, ni una personalidad cualquiera. Creo que este dejar de lado la psicología, anuncia que el acto de enunciación epistemológico, puede, en este punto, ser soportado por un sujeto, aún cuando él se encubra bajo el pudoroso rótulo de un consenso mas o menos delimitado a un grupo de científicos.

Si es cierto que el sujeto psicológico no puede intervenir como categoría en el análisis de una teoría, se ve con claridad que lo que Popper vino a instituir de esta manera es algo análogo a lo que J.Lacan llamaba el sujeto de la ciencia o lo que epistemologías como las de Kuhn denominan “el consenso de la comunidad de los investigadores”. Hay en esta última categoría un sujeto generalizado que se disimula muy bien entre una supuesta comunidad de las conciencias no menos ilusoria.

Pero lo cierto es que el análisis de Popper viene a establecer que para justificar una teoría es imposible basarse en el sentimiento o la actitud de “creencia” por parte del científico. Por el contrario se impone aquí el ya conocido criterio popperiano de la “refutabilidad”, esto es que un enunciado científico para estar (por ahora) *corroborado* debe atravesar los numerosos intentos de volverlo inválido o de refutarlo, lo que permitirá aceptarlo, aún cuando sea transitoriamente.

Como afirma Alan Chalmers⁵ “Cuanto mas afirma una teoría mas oportunidades potenciales habrá de demostrar que el mundo no se comporta de hecho como lo establece la teoría”, de lo cual se sigue que las teorías de mas amplio alcance son las que –convenientemente refutadas– se sostienen mas explícitamente.

Debemos pues a Popper este método por la negativa. Se trata no de probar una teoría sino de someterla a la prueba de contrastación, sabiendo que, aun cuan-

³ K. Popper. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Ed. Tecnos, 1962, pág. 31.

⁴ K. Popper. Op. cit., pág. 30

⁵ A. Chalmers. *Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Bs. As.: Ed. Siglo XXI, 1988, pág. 64.

do la resista, siempre será posible –mas adelante– encontrar un verdadero contraejemplo que la false.

Curiosamente el método popperiano ha provocado un entusiasmo optimista en la ciencia, suponiendo que cuanto más audaces y complicadas sean las teorías que se propongan, más interesante será el resultado final de la falsación, del cual aprenderemos –al menos– cuales son los límites (presentes) de nuestro conocimiento pero también adquiriremos grandes y resistentes cuerpos teóricos que nos darán (por ahora) una cierta seguridad en nuestras creencias y procedimientos científicos.

El segundo punto que me interesa destacar es la crítica que Popper ha ejercido contra una concepción demasiado empirista del lenguaje. Efectivamente en un artículo de 1953 sobre la problemática del lenguaje y su relación con el cuerpo y la mente, afirma que “Karl Buhler parecer haber sido el primero que propuso, en 1918, la doctrina de las tres funciones del lenguaje: (1) la función expresiva o sintomática, (2) la función estimuladora o de señal; (3) la función descriptiva. A estas he agregado (4) la función argumental que puede ser distinguida de la función (3). No se afirma que no haya otras funciones (como la prescriptiva, la de aconsejar, etc.) sino que las cuatro funciones mencionadas constituyen una jerarquía, en el sentido que ninguna de las superiores puede estar presente sin todas las inferiores, mientras que las inferiores pueden estar presentes sin las superiores”.⁶ Lo que interesa a nuestro filósofo con esta afirmación es descartar una concepción conductista del lenguaje que lo reduciría a una pura señal. Por el contrario para Popper el lenguaje no es explicable por medio de una teoría fisicalista, sino que el acto del nombrar (del cual da un convincente ejemplo en dicho artículo) supone una *convención* acerca del estatuto del nombre y además una *intencionalidad* sobre su uso, que no pueden reducirse a una simple teoría causal. En el fondo en todo el artículo campea la noción de que la interacción de las mentes humanas es la que posibilita la aparición de estas funciones “superiores” del lenguaje, con lo cual Popper establece un cierto carácter transfenoménico del lenguaje, lo cual abre la posibilidad de concepciones más interesantes (y epistemológicamente más productivas que el conductismo) acerca de la estructura lingüística.

⁶ K. Popper. *El desarrollo del conocimiento científico*. Bs. As.: Ed. Paidós, pág. 341.

Finalmente la relación del discurso de Popper con el psicoanálisis. Hay sin duda en su obra una crítica al psicoanálisis adleriano o freudiano que lo destituye de su concepción como una ciencia, relegándolo al plano de la metafísica. No discutiré esta cuestión afirmando que J.Lacan la comparte cuando en su Seminario 25 afirma: "Lo que tengo que decirles, voy a decírselo, es que el psicoanálisis debe ser tomado en serio aun cuando no sea una ciencia. Porque lo enojoso, como lo ha mostrado sobreabundantemente un llamado Karl Popper es que no es una ciencia porque es irrefutable. Es una práctica, que, dure lo que dure, es una practica de charlatanería. Ninguna charlatanería carece de riesgos (....) Eso no impide que el análisis no tenga consecuencias,el dice algo. ¿Qué es lo que quiere decir "decir?" Decir es algo que tiene que ver con el tiempo. La ausencia de tiempo es lo que se sueña, es algo que se llama la eternidad y ese sueño consiste en imaginar que uno se despierta. Uno pasa su tiempo soñando, no se sueña solamente cuando se duerme. El inconsciente es muy precisamente la hipótesis que no se sueña solamente cuando se duerme".⁷

Pero más interesante (creo) que esta seudopolémica, es la consideración que se ha realizado sobre la combinación de un término popperiano, la refutabilidad de la ciencia, como criterio de demarcación con la contingencia inherente a tal afirmación. Si las afirmaciones de la ciencia deben, para tener ese carácter, ser refutables, entonces su negación no carece de sentido ni es lógicamente contradictoria. De allí se sigue que el referente de cualquier afirmación científica, tendría que ser diferente de lo que es. Lo cual es una definición precisa de la *contingencia*. Por lo tanto la ciencia no tiene ya ninguna afinidad con lo necesario de las Ideas o las formas puras. Ella se establece sobre lo contingente y si, alguna teoría lo vuelve necesario, lo hará transitoriamente hasta que alguna otra teoría o experiencia venga a falsar a la anterior. Ello se logrará cuando algunas de las afirmaciones de la teoría en cuestión, tropiece con lo *imposible* de su afirmación, otro nombre de lo real que habita, parasitándolo, el discurso de las ciencias.⁸

Así, la combinación de las categorías de la lógica modal, permite establecer que una teoría (o proposición) científica se articula siempre sobre la contingencia

⁷ J. Lacan. *Seminario 25 "Momento de concluir"* (inédito). Clase del 15 de noviembre de 1977.

⁸ Toda esta argumentación está tomada de J. C. Milner "Lacan y la ciencia moderna" en *Lacan con los filósofos*. México: ed. Siblo XXI, 1997, págs.309 y ss.

de su enunciación, tornándose con las pruebas que ofrece el resistir a la refutación de las mismas, en necesaria en la consideración de los científicos. Hasta que el tropiezo sucesivo con alguna imposibilidad de su aplicación, vuelva a volverla contingente y por lo tanto, a descartarla del universo de las teorías aceptadas. Este juego entre contingencia, imposibilidad y necesidad permite, gracias a lo que J.C. Milner ha llamado el *discriminante estructural* de Popper (a saber su condición de ligar a la refutabilidad una proposición científica cualquiera) establecer la sucesión y el devenir histórico de las teorías científicas.

Nos parece que esta forma de considerar el desarrollo de las teorías permite juzgar de otra manera algunas de las concepciones del psicoanálisis. Así, la teoría de la seducción, fue descartada por Freud cuando comprobó, mediante sucesivas refutaciones de la misma, su carácter de falsable. Y el marco de refutación de esta proposición fue la sesión analítica, la comparación de esta afirmación con teorías ajenas al psicoanálisis (la observación psiquiátrica de las psicosis, por ejemplo) y la contrastación de la coherencia interna del sistema psicoanalítico si se aceptara esta afirmación de la seducción. Con lo cual, nos parece, excepto la investigación de la forma lógica de la afirmación, se satisfacen tres de las cuatro condiciones dadas por Popper respecto a la contrastación deductiva de las teorías.⁹ Desde luego esto es posible si aceptamos la sesión analítica como el lugar donde vienen a contrastarse las teorías por medio de su aplicación empírica. Y, por otro lado a la precariedad subjetiva que este medio podría sugerir, se ha agregado –según J.Lacan– un procedimiento –el pase– que permitiría contrastar las teorías del psicoanálisis en un medio dominado por el *consenso* de los investigadores.

Pero, como este es un homenaje a K.Popper me gustaría, para terminar, recordar algo más de sus afirmaciones sobre la ciencia. En una reseña bibliográfica aparecida en 1952¹⁰ afirma que “De esta manera, se puede desarrollar la crítica racional, las normas de racionalidad –algunas de las primeras normas intersubjetivas– y la idea de una verdad objetiva. Y esta crítica, a su vez, puede convertirse en intentos sistemáticos de descubrir las debilidades y falsedades de las teorías y creencias de otras personas y también de las propias (...) Estas normas pueden

⁹ Cfr. K. Popper. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Ed. Tecnos, 1962, pág. 32.

¹⁰ K. Popper. "Humanismo o razón" en el *Desarrollo del conocimiento científico*, pág. 442.

ayudarlo a descubrir cuan poco sabe y cuanto es lo que no sabe. Pueden ayudarlo a aumentar en conocimiento y también a darse cuenta que se está enriqueciendo. Pueden ayudarlo a tomar conciencia de que debe su enriquecimiento a las críticas de otras personas y de que el hombre razonable está dispuesto a oír las críticas. De este modo hasta pueden ayudarlo a trascender su pasado animal y ese subjetivismo y voluntarismo en los cuales tratan de mantenerlo cautivos las filosofías románticas e irracionalistas”.

Situando así la ciencia mas allá del irracionalismo y el romanticismo, Popper se clasifica a sí mismo como un clásico, entendiendo como tal a aquel hombre que confía en su razón, por pequeña, contradictoria e insuficiente que ésta parezca. En una época como la nuestra, dominada por el absurdo de la destrucción y la precariedad racional de muchas de nuestras ideologías y afirmaciones, estas breves afirmaciones serán siempre bienvenidas.

KONRAD LORENZ Y LO A PRIORI KANTIANO¹

Alan A. Rush

I. Introducción

Este trabajo es un comentario crítico del artículo de Konrad Lorenz (1903-1989) —eminente etólogo, Premio Nobel de fisiología y medicina (1973)—, sobre lo a priori kantiano, publicado en 1941, en medio de la Segunda Guerra Mundial.²

Nacido en Austria, Lorenz adhirió públicamente al nazismo, y fue movilizado al frente como médico militar en 1941, cayendo prisionero en Rusia y liberado en 1947. En ocasión de recibir el Nobel en 1973, en su esbozo autobiográfico reconstruye ese episodio político-moral crucial del período 1937-9, con una explícita

¹ El siguiente texto fue expuesto en una mesa-panel que en el mes de agosto de 2003 organizó el Instituto de Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, donde se discutió el artículo de Konrad Lorenz "Kant's Doctrine of the *a priori* in the Light of Contemporary Biology" (1941).

² Konrad Lorenz: "Kants Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie", *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941, 15: pp. 94-125. Traducción al inglés -revisada por Lorenz excepto en su versión final-, por C. Ghurye y Donald T. Campbell, publicada en *General Systems*, 1962, VII: pp. 22-35. Texto incluido más recientemente en R.I. Evans (compil.): *Konrad Lorenz: The Man and his Ideas*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, pp. 181- 217, y H.C. Plotkin: *Learning, Development, and Culture*; Nueva York: John Wiley & Sons, 1982, cap. 7, pp. 121-143. La reproducción a la que accedí y cito, es esta última, de publicación autorizada por Lorenz. La traducción es mía. No he podido acceder al texto original alemán. Al momento de escribir este trabajo, no había accedido a una versión española, en K. Lorenz y Franz M. W. Wuketits: *La evolución del pensamiento* (1983); México: Argos Vergara. Una página web de gran interés epistemológico, con valiosa información sobre las problemáticas que Lorenz abordó, y sus áreas conexas, es la del KLI Theory Lab: Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research, <<http://www.kli.ac.at/theorylab/index.html>>

autocrítica a su vinculación al Tercer Reich.³

En 1939 Lorenz es designado en la cátedra de Psicología de Königsberg. Esta había sido de Kant, al igual que la cátedra de Filosofía que ocupó Eduard Baumgarten, que en EEUU se había formado en el pragmatismo de Dewey. Lorenz, quien se interesó desde joven en la cognición animal y humana y por tanto en la epistemología, se puso a leer a Kant y participó de las reuniones de la *Kant Gesellschaft*.

Después de su artículo de 1941, Lorenz volvió reiteradamente sobre temas epistemológicos en general, y lo a priori en particular,⁴ de modo que un tratamiento más riguroso y completo de un tema de semejante magnitud, requeriría apelar a esos textos posteriores de Lorenz, así como al estado actual de los conocimientos y debates en etología, psicología cognitiva, psicología evolucionista, al estado actual de los estudios kantianos, etc., etc.. También sería deseable un mayor conocimiento biográfico e histórico-político que contextualice mejor el artículo de 1941. Mi asunto acá es mucho más circunscripto y modesto: el artículo de 1941 sobre lo a priori kantiano sin su entero contexto contemporáneo y sin su significación plena a la luz de desarrollos posteriores. A pesar de estas confesas limitaciones, espero poder decir dos o tres cosas interesantes sobre el escrito.

En la versión a la que accedí, el artículo es un texto de 23 páginas de cierta densidad, sin índice, secciones ni subsecciones que faciliten la comprensión del lector. Hay cierto número de repeticiones y algunos puntos oscuros en la traduc-

³ Autobiografía de Lorenz accesible en el sitio Nobel: <<http://www.nobel.se/medicine/laureates/1973/lorenz-autobio.html>>

⁴ Una rápida inspección de la lista bibliográfica <<http://www.kli.ac.at/theorylab/AuthPage/L/LorenzKZ.html>> del KLI Theory Lab da estos títulos: "Evolution und a priori" (1987); *Die Zukunft ist offen. Gespräche mit Karl Popper* (1985); "Wege zur Evolutionären Erkenntnistheorie" (1985); *Die Evolution des Denkens* (1983, con F. M. Wuketits); "Analogy as a source of knowledge" (1973, conferencia Nobel, accesible en <<http://www.nobel.se/medicine/laureates/1973/lorenz-lecture.pdf>>); *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge* (1973), edic. esp: *La otra cara del espejo. Ensayo para una historia natural del saber humano*, Barcelona: Plaza & Janes, 1979; "Knowledge, beliefs and freedom" (1971); "A scientist's credo" (1963); "Gestalt perception as fundamental to scientific knowledge" (1959); "Induktive und teleologische Psychologie" (1942).

ción y argumentación. Sin embargo, la lectura atenta logra abstraer un conjunto de ideas y argumentos suficientemente claros y estructurados, y en muchos casos polémicos, pero siempre interesantes. En mi opinión, se trata de un texto que no tiene sólo un valor histórico, sino que plantea problemas e hipótesis tanto científicas como filosóficas de relevancia actual. A favor de esta valoración, podemos por ahora notar la inclusión de este artículo de 1941 no en una obra referida a la historia del pensamiento científico o epistemológico del siglo XX, sino en una compilación reciente (1983) titulada *Learning, Development, and Culture* (ver nota 2).

Antes de pasar al cuerpo del trabajo, agrego una observación sobre los científicos y filósofos nombrados o no, incluidos o excluidos por Lorenz, un brillante biólogo nazi que escribe en plena segunda guerra mundial. Notemos primero que en su esbozo autobiográfico de 1973 —ante la Comisión Nobel, en la socialdemócrata Suecia— Lorenz refiere a su trabajo de 1941, en un pasaje arriba citado, como “mi artículo sobre la teoría kantiana de lo a priori a la luz de la biología *darwinista*” (mi cursiva). Como sabemos, el título real dice “a la luz de la biología *contemporánea*” (mi cursiva). ¡Darwin mismo no es mencionado por su nombre en todo el texto de Lorenz, en cambio sí Lamarck! Esta omisión parecería obedecer a dos razones: por un lado, el fanatismo y/o la censura nazi que en 1941 envolvían a esa producción de Lorenz, que afecta a muchos otros nombres de científicos no-germánicos igualmente omitidos. La segunda razón parecería ser que la propia concepción evolucionista de Lorenz no resulta tan ortodoxamente darwinista ni tan anti-lamarckista en su inspiración, como veremos.

Como habremos ya de suponer, la gran mayoría de científicos y filósofos explícitamente nombrados son germánicos: Kant, Nietzsche, Helmholtz, Wundt, Von Uexküll, Gehlen, Von Bertalanffy. Los nombres no-germánicos son sólo cuatro: Hume, Lamarck, Pavlov y Santayana. Pero lo que es especialmente llamativo es que al deber referirse al trastocamiento de lo a priori biológico-evolutivo, de la percepción heredada de la causalidad y el espacio por la más reciente física teórica, Lorenz omite toda referencia a la teoría de la relatividad, y desde luego a Einstein, cuya “ciencia judía” el nazismo veía con casi tan malos ojos como al psicoanálisis de Freud.

Por último, como brillante científico y epistemólogo crítico, veremos que Lorenz expresa puntos de vista muy cercanos por momentos a los de Karl Popper. Difícil-

mente el biólogo austríaco podía no conocer a su ya famoso compatriota y filósofo, que había publicado *Logik der Forschung* con resonante éxito en 1934. (En declaraciones realizadas en los 70', Lorenz incluso dice haber sido amigo de infancia de Popper). Pero Popper, antinazi y de familia judía, es omitido por Lorenz. Posiblemente fue su común evolucionismo y anti-marxismo lo que los reuniera mucho más tarde, para producir un libro conjunto (ver nota al pie 4).

II. Lorenz y lo a priori kantiano

Haré una presentación general del artículo de 1941, en su propia secuencia interna, deteniéndome en algunos de sus puntos fuertes y débiles.

El texto puede dividirse en cinco grandes secciones: a) Presentación esquemática de la concepción kantiana de lo a priori y objeciones generales del biólogo evolucionista (pp.121-2); b) Mayor precisión de las hipótesis del biólogo evolucionista, y aplicación al conocimiento físico y matemático (pp.122-9); c) Hipótesis evolutivas generales para orientar el estudio comparado del conocimiento animal y humano (pp.130-5; d) Aplicaciones de las anteriores hipótesis a casos concretos de conocimiento y comportamiento animal y humano (pp.135-140); e) Conclusiones y “¿qué pensaría Kant de todo esto?” (pp.140-3).

a) Kant y la biología contemporánea

Con algunas imprecisiones terminológicas, Lorenz presenta la tesis kantiana de la constitución a priori y formal del conocimiento humano. Enfatiza que el origen y la validez de las formas a priori son para Kant independientes de la cosa en sí, que permanece incognoscible salvo en su existencia. Lorenz usa una expresión algo curiosa –pero justa, creo– para referir la fuerte desconexión e irrepresentabilidad de la cosa en sí según Kant:

La relación que existe entre ella (la cosa en sí) y la forma como afecta nuestros sentidos y aparece en nuestro mundo de la experiencia es, para Kant, *alógica* (exagerando un poco). (121, mi cursiva)

El gran descubrimiento de Kant es constatado por la biología y la psicología empírica: cada individuo de una especie está equipado ya al nacer, con órganos y comportamientos espontáneamente activos que no provienen de su experiencia individual, sino que son a priori. Acá Kant tiene razón contra Hume y psicólogos

experimentales contemporáneos como Wundt y Helmholtz, que quieren explicar y estudiar el desarrollo del pensamiento como una abstracción de la experiencia individual (125).

Sin embargo la concepción kantiana de lo a priori enfrenta serias dificultades que llevaron a algunos discípulos a liberalizarla. No es el caso de los kantianos y neo-kantianos dogmáticos, que petrificaron el pensamiento vivo del maestro.

En particular, los cada vez más urgentes cuestionamientos de la teoría de la evolución han conducido a concepciones de lo a priori que no están quizá tan alejados de las de Kant mismo, como de las del filósofo kantiano atado a la literalidad de la definición que Kant dió de sus conceptos (121-2)

El biólogo evolucionista tiene serias preguntas-objeciones a la formulación original y literal del a priori kantiano:

El biólogo convencido de la realidad de los grandes eventos creativos de la evolución le plantea a Kant estas preguntas: ¿No es la razón humana con todas sus categorías y formas de la intuición algo que ha evolucionado orgánicamente en una constante relación de causa-efecto con las leyes de la naturaleza inmediata, tal como lo hizo el cerebro humano? ¿No serían enteramente diferentes las leyes de la razón necesarias para el pensamiento a priori si hubiesen atravesado un proceso histórico de formación enteramente diferente, y si en consecuencia estuviéramos equipados con un sistema nervioso central de un tipo enteramente diferente? ¿Es en absoluto posible que las leyes de nuestro aparato cognitivo estén desconectadas de las del mundo real externo? ¿Puede un órgano que ha evolucionado en un continuo proceso de habérselas con las leyes de la naturaleza haber permanecido tan ajeno a sus influencias que la teoría de las apariencias pueda desarrollarse independientemente de la existencia de la cosa en sí, como si aquellas y esta fuesen totalmente independientes entre sí? Para contestar estas preguntas, el biólogo adopta un punto de vista bien perfilado. El tema de este escrito es la exposición de este punto de vista ... (La) comparación de las concepciones de lo a priori adoptadas por el idealismo trascendental y por el biólogo. (122)

b) El a priori evolucionista, el conocimiento humano y las ciencias

Lorenz reconoce seguir al propio Kant en el sentido de exigir al científico natural a buscar siempre explicaciones naturales de los fenómenos, sin caer en la “razón perezosa” que postula explicaciones sobrenaturales en este terreno. Sin embargo para el conjunto del equipo cognitivo trascendental del hombre, Kant se siente permitido y obligado a postular un origen sobrenatural, divino. Este carácter sobrenatural, fijo, absoluto, válido para cualquier ser racional posible incluidos los ángeles, es con todo derecho fustigado una y otra vez por Lorenz, como una manifestación de la soberbia humana, un antropomorfismo y antropocentrismo hoy inaceptables (123, 126, 137, 141, etc.). Kant se maravilla de la adaptación al mundo de los organismos animales y humanos, y ocasionalmente –según Lorenz, p. 141– se aproximó al pensamiento evolucionista de su tiempo, pero cuando habla del cerebro humano lo separa, en tanto mero fenómeno, de las formas puras y sobrenaturales, y así a éstas e incluso a aquél, del mundo y la evolución.

La “hipótesis de trabajo” del biólogo evolucionista es que lo a priori es un *órgano*, más precisamente el *funcionamiento* de un órgano (124), y que ese órgano es el sistema nervioso central. Esto implica una ruptura con el idealismo trascendental, pero también con el empirismo y el Lamarckismo:

Debe advertirse que esta concepción de lo *a priori* como un órgano significa la destrucción del concepto: algo que se ha desarrollado en la adaptación evolutiva a las leyes del mundo natural externo, se ha desarrollado *a posteriori* en cierto sentido, aún cuando en un sentido enteramente diferente del de la abstracción o deducción a partir de la experiencia previa. Las semejanzas funcionales que han conducido a muchos investigadores a una visión lamarckista de los modos heredados de conductas como originados en la ‘experiencia de la especie’ se reconocen hoy como enteramente equivocados. (122, mis cursivas)

A mi juicio Lorenz percibe muy bien, y en un texto temprano,⁵ la enorme importancia del programa de investigación que abre la biología evolucionista, y su

⁵ Esto no implica adjudicar a Lorenz ser *el primero* en vincular evolucionismo y conocimiento. Un rastreo histórico nos llevaría tan lejos como Nietzsche, seguramente el propio Darwin, etc.

importancia epistemológica: se trata de proseguir con nuevos materiales y conceptos, que incluyen los descubrimientos de los estudios comparativos de especies humanas y sub-humanas, nada menos que la monumental empresa kantiana de la crítica del conocimiento:

Mediante esta investigación de las formas prehumanas de conocimiento esperamos descubrir claves acerca del modo de funcionamiento y el origen histórico de nuestro propio conocimiento, y de este modo hacer avanzar la *crítica del conocimiento* más allá de lo que era posible sin estas comparaciones. (123, mis cursivas)⁶

Una crítica de y mediante la razón pura como la emprendida por Kant es posible y válida puesto que hay un real vínculo evolutivo entre el sujeto y el mundo objetivo. Pero es insuficiente, y puede ser hoy profundizada mediante un conocimiento científico mayor de ambos polos de la relación. De lo contrario sería como intentar comprender una moderna cámara Leica prohibiéndose indagar en sus procesos físicos y químicos internos, así como en los aspectos homólogos del objeto fotografiado, la luz que refleja, etc., y también y no en último término, en la historia y sentido de la actividad fotográfica que impulsó la construcción y el perfeccionamiento de las cámaras primitivas hasta llegar a la Leica. Una crítica de la razón pura es tan válida pero insuficiente como una "Leicología pura", y la razón humana cayó tan poco del cielo como caen las cámaras Leica (126).

La ruptura con el empirismo y el Lamarckismo consiste en que para éstos, como se dijo, el pensamiento procede por selección adaptativa de la experiencia de la especie, o por elaboración abstractiva y generalizadora de la experiencia individual. El error esencial sería para Lorenz que la relación se establece entre lo empírico y lo conceptual, ambos "internos" al sujeto. Kant también, señala Lorenz (p.125), establece la relación entre estos dos mismos términos (aunque obviamente, la relación está invertida a favor del troquelado de la materia bruta de la experiencia

⁶ Una obra que puede considerarse como un paso importante hacia la concreción de este proyecto, es decir como un esbozo de reformulación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en lenguaje evolucionista y etológico, es el extraordinario libro posterior de Lorenz, *La otra cara del espejo, Ensayo para una historia natural del saber humano* (1973), versión española por Plaza & Janes, Barcelona, 1979. Pero el presente escrito se limita al breve artículo programático de 1941.

cia por lo formal). En cambio Lorenz insiste en que la relación fundamental se establece entre dos términos reales “exteriores” al sujeto, por lo menos al sujeto asimilable a la conciencia individual y presto a ser concebido sobrenaturalmente: el mundo real, la cosa en sí, por un lado, y el sistema nervioso central animal o humano, por otro. Es ante todo en la interacción entre los dos polos reales que están “por detrás” de la experiencia y el pensamiento que Lorenz insiste como hipótesis para comprender la adaptación del organismo y su conocimiento al mundo, insistencia que por momentos parece descuidar demasiado la función de precisamente la experiencia (E) y el pensamiento (P), como mediación entre los polos reales extremos. El esquema común a Hume, Kant y el Lamarckismo sería **E — P**, mientras que Lorenz propondría $R_1 — (E — P) — R_2$, donde R_1 = mundo exterior real, cosa en sí, y R_2 = SNC, sistema nervioso central.

Si para Kant la cosa en sí es incognoscible —excepto como desnuda existencia— y la frontera entre los fenómenos cognoscibles y la cosa en sí es casi absoluta y estática, según Lorenz el mundo real externo, la cosa en sí, i) es cognoscible, e ii) la referida frontera es móvil.

i) La cosa en sí es cognoscible, como se dijo, en virtud de la interacción real entre el organismo viviente, su SNC y el mundo real, interacción en que el equipo cognitivo de la especie —a priori para cada individuo de la misma— se va adaptando a posteriori al mundo. Lorenz admite que

‘Adaptación’ es una palabra ya sobrecargada de significados y fácilmente incomprendida. En el presente contexto no debería denotar más que el hecho de que nuestras formas de la intuición y categorías ‘encajan’ en lo que sea que realmente existe, del modo como nuestro pie encaja con el piso o la aleta del pez encaja en el agua. (124).

Pero dado que Lorenz quiere echar luz sobre el conocimiento —por ejemplo espacio-temporal y causal— que animales y humanos tienen del mundo real, obviamente no puede contentarse con esta primera, más mecánica y rudimentaria aclaración del sentido de “adaptación”. Incluso admitiendo una relación en última instancia material entre el SNC del ser vivo y el mundo,⁶ evidentemente no se trata de

⁶ “...todas las leyes de la ‘razón pura’ se basan en estructuras altamente físicas o mecánicas del

un directo y simple encajar mecánico del tipo señalado. Lorenz mismo propone tipos de relaciones diversas –y no fácil o inmediatamente compatibles– que habría que intentar ordenar de lo más a lo menos mecanicista. Encontramos que la relación entre el órgano o función cognitiva adaptado y lo real es una relación de tipo óptico: especular, amplificadora o proyectiva: se habla de un espejo (123, etc.), una lupa o lente de aumento (128), una máquina fotográfica Leica (126), una pantalla (128, etc.). Luego se nos habla de un "instrumento" (133) y de una relación más flexible de "negociación" del organismo con la cosa en sí (124, 126).

Al pasar Lorenz de las relaciones reales externas y extremas, al espacio mediador de la experiencia y la conceptualización, las relaciones de tipo especular e instrumental aparecen transformadas, metaforizadas con breves pero suficientemente explícitas indicaciones. Por un lado Lorenz hace suya la terminología realista clásica:

... algo real 'corresponde adecuadamente' a cada fenómeno de nuestro mundo (133)

Contra la tesis kantiana de la relación "alógica" entre cosa en sí y experiencia, Lorenz escribe:

Lo que testimonia nuestra experiencia es siempre un habérselas de lo real en nosotros con lo real fuera nuestro. Por tanto la relación entre los eventos dentro y fuera nuestro no es alógica y básicamente no prohíbe sacar conclusiones acerca del carácter legaliforme del mundo exterior, partiendo del carácter legal de los eventos interiores. Más bien, la relación es aquella que existe entre imagen y objeto, entre un modelo simplificado y la cosa real. Es la relación de analogía, de mayor o menor lejanía. El grado de esta analogía está esencialmente abierta a la investigación comparativa. (126)

En la página siguiente (127, citada abajo) Lorenz habla de una mayor o menor igualdad de las *formas* de lo real y de la experiencia y el pensamiento. Hay acá entonces una idea o ideal tácito de un mayor o menor *isomorfismo*.

sistema nervioso central que se han desarrollado a lo largo de muchos eones, como cualquier otro órgano..." (127)

Si la relación de tipo óptico se metaforiza en realismo filosófico, la relación instrumental da lugar a expresiones de entusiasmo de Lorenz por el pragmatismo. Pero comprensiblemente para un filo-nazi, la referencia autoral no es Dewey, el maestro de Baumgarten, sino Nietzsche y Gehlen (130-1, etc.). Como ya sugerí, Lorenz parece no percatarse de la contradicción o al menos fuerte tensión que hay en principio entre estas dos concepciones. Sin embargo, sabemos que su posible compatibilización es hoy un problema relevante en la filosofía, en Hilary Putnam, por ejemplo.⁷ (En mi opinión, tal tensión podría resolverse en una perspectiva del tipo de la del materialismo histórico y dialéctico, u otras. Pero esto olería muy mal a Lorenz, y sólo un poco menos feo a Putnam)

ii) La frontera entre lo cognoscible y lo incognoscible, entre lo fenoménico y la cosa en sí, es fija en Kant, pero móvil para Lorenz. Está claro que si Lorenz apeló al lenguaje realista clásico, no se trata de un realismo empírico ni ingenuo:

Los receptáculos orgánicos están adaptados a estas propiedades (de la cosa en sí) de un modo que tiene suficiencia biológica práctica, pero que de ningún modo es absoluta ni tan precisa que uno pudiera decir que su forma iguala a la de la cosa en sí. Aún si nosotros, como científicos naturales, somos en cierto sentido realistas ingenuos, no por ello confundimos la apariencia con la cosa en sí, ni la realidad experimentada con lo absolutamente existente. (127)

Evidentemente algunas propiedades de la cosa en sí que está en la base del fenómeno 'agua' han conducido a formas específicas de adaptación de las aletas que han evolucionado independientemente las unas de las otras en peces, reptiles, aves, mamíferos, ... etc. (125)

Aún si reconocemos que lo absolutamente existente nunca será completamente cognoscible (incluso para los seres vivientes más elevados que podamos imaginar, habrá límites puestos por la necesidad de formas categoriales de pensamiento), la frontera que separa lo experimentable de lo trascendental debe variar para cada tipo particular de organismo. (123)

⁷ Hilary Putnam: *Razón, verdad e historia* (1981), Madrid: Tecnos, 1988.

Y naturalmente el desplazamiento del límite de lo cognoscible puede darse también en la evolución de una misma especie, la nuestra por ejemplo:

Muchos aspectos de la cosa en sí que escapan completamente a la posibilidad de ser experimentados por nuestro actual aparato de pensamiento y percepción, pueden ser incluidos dentro de los límites de la experiencia posible, geológicamente hablando. (123)

La expresión “geológicamente hablando” debe tomarse acá literalmente: en otros pasajes Lorenz anota que nos ocupamos de procesos evolutivos de cientos de milenios, millones de años, “eones” (en geología, 1 eón = mil millones de años) (124, 127, 132).

Si el hecho de la evolución en general, y el estudio cognitivo comparativo nos preparan para aceptar que nuestro conocimiento humano forzosamente ha de ser también limitado, pero eventualmente autocorregible en el proceso evolutivo, por su parte el avance de la física contemporánea revela esos límites como una llaga viva, como veremos enseguida. Y esto motiva a Lorenz a hacer una valoración tácita y pasajera pero profunda, de la *dialéctica trascendental* de Kant:

Así, no nos sorprende encontrar a las leyes de la ‘razón pura’ envueltas en las más serias contradicciones no sólo de unas con otras, sino con los hechos empíricos dondequiera que la investigación requiera mayor precisión. (127)

Resumamos finalmente, la referencia de Lorenz a la física y la matemática –humanas se entiende–. Inmediatamente después del pasaje arriba citado leemos:

Esto ocurre particularmente allí donde la física y la química entran en la fase nuclear. Ahí no sólo se quiebra la forma de la intuición del espacio y el tiempo, sino también las categorías de causalidad y sustancialidad, y en cierto sentido incluso la cantidad ...” (127)⁸

⁸ Lorenz se refiere explícitamente a “la mecánica ondulatoria y la física nuclear” (128). Como señalé en la introducción, es injustificable teóricamente que Lorenz no mencione el sacudimiento de la concepción heredada del espacio y el tiempo por la teoría de la relatividad, omisión sólo explicable políticamente por el origen judío de Einstein.

Seguidamente Lorenz se refiere a las matemáticas como el más milagroso órgano de adaptación de la especie humana al mundo, considerando especialmente su generalidad (129). Lorenz se aleja de la interpretación kantiana del conocimiento matemático en dos puntos, el primero esperable a esta altura, el segundo no necesariamente. El primero es que como cualquier otra forma cognitiva, las matemáticas humanas emergieron como un maravilloso órgano adaptativo, a lo largo de millones de años. Lorenz las caracteriza como un órgano de cuantificación extensiva (i.e. numérica) de la realidad. Por ejemplo, medimos la cantidad de agua de una pileta por el número de baldes que sacamos. Pero en rigor las unidades extraídas no son idénticas. En la realidad “2+2 baldes = 4 baldes” no se cumple siempre ni necesariamente; paradójicamente, más ajustada a la realidad es “2 millones + 2 millones de baldes = 4 millones de baldes”, ya que las diferencias individuales de las extracciones tienden a cancelarse en el gran número. En suma, las matemáticas humanas tienen sólo un origen y una significación efectiva en lo empírico, son tan maravillosas pero tan falibles y perfectibles como cualquier otro “órgano” cognitivo animal. Es perfectamente concebible que hubiésemos desarrollado evolutivamente un modo intensivo de cuantificación, como la que usaríamos para estimar la cantidad de agua de un globo elástico por la tensión del globo. De hecho, tal capacidad la compartiríamos con otros animales, y nos permite dar rápidas estimaciones intuitivas de cantidad. Sin embargo, el hecho de que hayamos desarrollado más la cuantificación extensiva, dice Lorenz, hablaría a favor de su mayor valor adaptativo.

El segundo punto en que Lorenz se aparta de Kant ya no parece necesario, y no es claro tampoco que sea fecundo o conveniente desde la propia perspectiva del epistemólogo evolucionista. Mientras que “ $2 + 2 = 4$ ” tiene validez empírica sólo aproximada, es enteramente válida en teoría, pero porque se trata de una fórmula vacía:

La ecuación puramente matemática es una *tautología* ... (S)ólo la sentencia vacía tiene siempre validez.” (128, mis cursivas)

En cambio para Kant, “ $7 + 5 = 12$ ” es una proposición sintética a priori. Lorenz adopta una interpretación formalista-empirista de la matemática, cuando al parecer una perspectiva evolucionista emergentista puede y debe dar cabida tanto al origen a posteriori, empírico de las formas, como a su origen relativamente a priori,

impulsadas por la actividad constructiva de los grandes marcos formales especialmente. Creatividad sintética que aclararía su capacidad anticipatoria respecto de eventos del mundo –capacidad falible, corregible– y respecto de las propias fórmulas matemáticas hasta llegar al límite de saturación del gran marco formal. Fecundidad matemática que por otro lado, en una visión naturalista y evolucionista, es parte misma de lo real, del proceso evolutivo. De modo que mantener lo sintético a priori kantiano, en una versión renovada, parecería una política más fecunda para desarrollar el programa epistemológico evolucionista que reemplazarlo volviendo a un más tradicional formalismo-empirismo.

c- Evolución y estudio cognitivo-etológico comparado

En esta sección, Lorenz desarrolla un poco más sus hipótesis epistemológicas evolucionistas para dar cuenta del *progreso* de la adaptación al mundo, el progreso del conocimiento animal y humano, incluyendo el progreso de las sucesivas teorías científicas. En la sección siguiente, este marco epistemológico será aplicado a estudios etológico-cognitivos comparativos concretos, por los que Lorenz alcanzó un importante reconocimiento científico.

El biólogo evolucionista puede postular una hipótesis general que vincula la evolución y el progreso a los aspectos plásticos y rígidos de los organismos. Von Uexküll observó a favor de la ameba, que el caballo es más mecánico que ella: la plasticidad proteica de la ameba implica mayor potencialidad evolutiva. En un sentido análogo Nietzsche elogió la lava fluente de las ideas creadoras, y lamenta que tiendan a petrificarse en sistema, perdiendo savia vital. Pero el biólogo propone una hipótesis más equilibrada e integradora: si se observa la secuencia de organismos en la evolución, se advierte que el progreso en complejidad supone una jerarquía en que lo rígido y lo plástico se complementan. Así, lo mecánico y esquelético soporta y protege al más plástico conjunto de órganos, especialmente el sistema nervioso central (SNC). Pero lo rígido puede en efecto llegar a ahogar lo plástico y proteico, como en el caso del exo-esqueleto de insectos y el cangrejo.

En la evolución orgánica e intelectual, Lorenz destaca entonces la necesidad del soporte mecánico pero señala como deseable su supeditación al progreso de los órganos más plásticos, en particular el SNC. Hay un bello pasaje en que Lorenz intersecta ambas esferas: el sistema filosófico acabado de un Kant, más aún de sus discípulos dogmáticos, adquiere la rigidez y dureza del cangrejo, obli-

gando a la demolición del sistema, a la ruptura de la caparazón para dar paso al progreso intelectual. Es acá que Lorenz expresa su admiración por la concepción del hombre como un ser inacabado, en devenir, propuesta por el pragmatismo y Gehlen (130-1).

El sistema de pensamiento, emergente de la adaptación al mundo, pretende valer autónomamente, entonces gira sobre sí mismo, parece perfecto, pero al precio de haber sido vaciado de su sustancia. En su giro sobre sí mismo produce una música perfecta, pero lo que debemos valorar son los ruidos que resultan cuando el pensamiento vuelve al mundo para aplicarse a él, y vivificarse. Ahora crujiará y acaso se quebrará, pero posibilitará el progreso. Y es ahora cuando encontramos en el texto de Lorenz los que parecen ser ecos no reconocidos, pero al menos para nosotros muy audibles del criticismo falsacionista del judío Karl Popper:

Pero estos ruidos son justamente lo que en verdad constituye el habérselas del sistema con el mundo externo real. En este sentido son la puerta a través de la cual la cosa en sí se asoma al mundo de nuestros fenómenos, la puerta que se abre al camino del avance del conocimiento. Ellos, y no el monótono y vacío zumbido del aparato, son 'la realidad'. Son, a no dudarlo, *aquello que debemos colocar bajo la lente de aumento* si queremos llegar a conocer las imperfecciones de nuestro aparato de pensamiento y experiencia y si queremos alcanzar conocimiento más allá de esas imperfecciones. *Los ruidos marginales deben ser considerados metódicamente* si hemos de perfeccionar la máquina. (131, mis cursivas)

También tiene aire popperiano esta afirmación de Lorenz:

Nuestra hipótesis de trabajo reza así: Todo es una hipótesis de trabajo. (132)

En las páginas 132-3, Lorenz se refiere al conocimiento científico y al progreso de las teorías. Es una de las partes más embrolladas del trabajo, con idas y vueltas, vacilaciones e incongruencias. Una lectura enteramente adversa diagnosticaría un mamarracho epistemológico. Una muy buena ocasión para aplicar la sentencia de Lakatos según la cual el científico se mueve naturalmente como un pez en el agua *en* la ciencia de su especialidad, pero que en lo tocante al saber *sobre* la ciencia, la epistemología, la mayoría de los científicos sabe tan poco como los

peces de hidrodinámica.⁹ Sin embargo, si consideramos que los organismos vivientes –a los que Lorenz comparó los sistemas teóricos y aparatos cognitivos– no son todo lo aliñados que desearíamos, podemos detenernos un poco en la epistemología viva, espontánea y embrollada de Lorenz, y salir acaso recompensados.

Para comenzar, Lorenz se muestra un poco más cuidadoso que en pasajes anteriores en el sentido de acercarse a distinguir más, al menos abstractamente, es decir sin poder necesariamente identificarlos, los que serían grandes marcos formales a priori emergentes de la evolución de la especie humana, por un lado, de los desarrollos concientes por los hombres de ciencia, de teorías sobre cuestiones concretas, más restringidas, por otro. En el espíritu de Kant, señala que poseer el gran marco posibilitante en principio de la experiencia y la explicación, no nos ahorra el trabajo de producir la explicación específica de fenómenos particulares, llenando el marco general de contenido concreto. En el mismo sentido, reproduce un bello pasaje de Santayana según el cual, para el filósofo de la naturaleza, la fe en la razón y el materialismo son las únicas convicciones que se justifican por sus frutos. Pero qué sea la materia, o cuál la explicación materialista en cada caso concreto, "eso espero que me lo digan los hombres de ciencia", dice Santayana (132).

Ahora bien, cuando se refiere a esa producción científica de explicaciones específicas, Lorenz en algunos pasajes recae en lo que él mismo había rechazado como empirismo: "la abstracción, de los hechos de experiencia dados a posteriori al individuo" (132). Con ello cae por debajo de Kant, que al comienzo de la *Crítica de la razón pura* da un lugar central a la interrogación activa de la naturaleza, teórica y experimentalmente orientada de antemano.¹⁰ (Es cierto que, sin embargo, el análisis de Kant de la ciencia experimental acentúa casi exclusivamente la actividad *teórica* previa, no encontramos en él un análisis del experimento como actividad *material* transformadora de los eventos del mundo, tal como desarrolló en el siglo XX Roy Bhaskar, por ejemplo).

Sigamos viendo moverse al "mamarracho" epistemológico viviente de Lorenz.

⁹ Imre Lakatos: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" (1969), en Imre Lakatos y Alan Musgrave (compils.): *Criticism and the Growth of Knowledge* (1970); Londres: Cambridge University Press, 1979, p. 148, nota 1.

¹⁰ Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura* (2ª edic. 1787), Madrid: Alfaguara, 1978, trad. de Pedro Ribas, Prólogo de la segunda edición.

La afirmación ya citada según la cual todos nuestros conocimientos son “hipótesis de trabajo”, combinada con el empirismo, resulta en pasajes de lo que Lakatos llama “falsacionismo ingenuo” (más ecos de Popper, dicho sea de paso):

Es verdad que este conocimiento es sólo una hipótesis de trabajo para nosotros. Es verdad que en *cualquier momento estamos preparados para tirar por la borda nuestras teorías favoritas* cuando nuevos hechos lo exigen. (132, mis cursivas).

Ante este exceso empirista, la primera violenta reacción de la criatura tambaleante para no caer, es un perspectivismo con coloraciones pragmatistas y aún esteticistas (ecos de Nietzsche):

Pero aún si nada es ‘absolutamente verdadero’, cada nueva pieza de conocimiento, cada nueva verdad, es sin embargo un paso adelante en una dirección muy definida, definible: lo absolutamente existente es aprehendido en un aspecto nuevo, anteriormente desconocido; aparece recubierto con una nueva característica. Para nosotros es verdadera aquella hipótesis de trabajo que abre el camino al próximo paso del conocimiento, o que al menos no lo obstaculiza. (132; para el lector actual, ecos de Kuhn: los paradigmas evolucionan “desde” y no “hacia”)

Un poco más firme en su andar, la criatura de Lorenz toma la senda más segura de complementar ¡era hora! el constitutivismo evolucionista, con cierto constructivismo. Como en otros epistemólogos, –notablemente Popper con su símil de la construcción con pilotes que se hunden en un pantano– la ciencia es ahora analoga a un edificio o estructura en construcción. Se nos habla por tanto de pilotes o cimientos portantes, de edificación hacia niveles superiores, de andamios provisionales, etc.: es decir, leyes o principios fundamentales, leyes derivadas, hipótesis provisionales, etc.. Como sabemos, para soportar un mayor peso sistemático, será necesario reforzar o cambiar los fundamentos, etc..

Todo esto resulta bastante estándar hasta acá, se diría. Excepto que el compromiso empirista inicial perdura y se manifiesta, en la omisión de la insistencia de por ej. Popper –y tras él Lakatos, etc.– en la existencia misma y la naturaleza del suelo empírico en que se apoya la construcción. La simple y bella analogía *realista* de Popper en el sentido de que la mayor carga del sistema implica no sólo

pilotes portantes más fuertes sino una penetración más profunda en el suelo, pasando de una “base empírica pantanosa” a otra más sólida, “de roca”, no aparece lamentablemente en Lorenz, siendo que venía bien preparada por la tesis de la relación a la vez diferencial pero íntima entre fenómeno y cosa en sí, y la tesis de la variabilidad evolutiva, el desplazamiento de la frontera divisoria entre lo cognoscible y lo desconocido.

En realidad, el “edificio” de Lorenz no es tan estándar. Leyendo con atención, vemos que se habla de la necesidad de que las partes –cimientos o pilotes, andamios, etc.– y la estructura, sean flexibles. ¡Lorenz está presentando y modificando el símil estándar del *edificio*, con los aspectos que antes había subrayado en los *organismos*: lo rígido-esquelético vs. lo plástico-proteico! Esto nos permite comprender mejor el pasaje siguiente, que de lo contrario nos llevaría tan sólo a un rápido y negativo diagnóstico de un caso grave de “convencionalismo conservador” (del tipo de Duhem, etc.) opuesto e inferior al “convencionalismo revolucionario” (de Popper y Lakatos).

Puesto que es una propiedad constitutiva de toda verdadera ciencia que su estructura continúe creciendo hacia lo ilimitado, todo lo que es mecánicamente sistemático, todo lo que corresponde a estructuras sólidas y andamios, debe siempre ser algo provisorio, alterable en cualquier momento. La tendencia a asegurar el edificio propio para el futuro declarándolo absoluto conduce a lo opuesto del éxito perseguido: justamente esa ‘verdad’ en la que se cree dogmáticamente, tarde o temprano conduce a una revolución en la que el contenido de verdad y el valor actuales de la vieja teoría son demasiado fácilmente demolidos y olvidados junto con las obsoletas obstrucciones al progreso. Las costosas pérdidas culturales que pueden acompañar a las revoluciones son casos especiales de este fenómeno. El carácter de hipótesis de trabajo de todas las verdades debe siempre recordarse, para impedir la necesidad de demoler la estructura establecida, y en orden a preservar para las ‘verdades establecidas’, ese eterno valor que potencialmente merecen. (132-3)

Desde luego que el diagnóstico de convencionalismo-pragmatismo conservador se aplica bien a este notable pasaje. Pero igualmente hay varios aspectos interesantes a destacar y comentar. En primer lugar, para el lector actual, nuevos

ecos de Kuhn en la idea de las probables *pérdidas* de aspectos valiosos de la tradición en las revoluciones científicas “realmente existentes”. Ahora bien, sólo tales rupturas y pérdidas son señaladas, y no lo que hay de continuidad entre la vieja teoría y las ideas revolucionarias. Nuevamente, una referencia a cómo la teoría relativista en gran medida contiene a las leyes newtonianas como casos particulares o límites, y cómo puede reconocerse una cierta continuidad y no una total ruptura entre los conceptos ontológicos, era pertinente acá. Pero Lorenz se ha prohibido cualquier mención de Einstein y su teoría.

En segundo lugar, es interesante también la asociación que Lorenz establece entre la necesidad de la ruptura revolucionaria y la fijeza dogmática –un kuhniano diría el monopolio paradigmático– de las piezas maestras de la estructura establecida. Marx no estaría en desacuerdo: en un texto temprano suyo leemos que en una sociedad sin clases que ha abolido tal fijación monopólica de la propiedad y la riqueza, “las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas”.¹¹ Ahora bien, como la historia de la ciencia muestra, y Kuhn ha examinado y enfatizado particularmente, la ciencia “realmente existente” ha venido desarrollándose *de hecho*, a menudo, como la articulación progresiva de escuelas de pensamiento hegemónicas, oficiales y excluyentes. Pero contra ello y aproximando ahora a Lorenz y Lakatos, podría considerarse el pasaje arriba citado del primero como una propuesta *normativa* de una ciencia más flexible y múltiple: la proliferación de paradigmas y tolerancia epistemológica de Lakatos. Debe reconocerse que un pensamiento evolucionista, organicista y filo-pragmatista como el de Lorenz puede conducir bastante naturalmente a esta recomendación, que parece tener mucho de saludable.¹² En este caso, el conjunto de los conocimientos y escuelas de la física, por ejemplo, o incluso de las ciencias y saberes humanos en general, serían considerados como órganos integrantes de un solo gran organismo cognitivo, que se complementan y enriquecen creadoramente, sin innecesarias destrucciones. Ahora bien, en esta línea de pensamiento es llamativo que Lorenz, al colorear organicistamente el símil clásico y mecánico del edificio, no se vea conducido a considerar a la *comu-*

¹¹ Carlos Marx: *Miseria de la filosofía* (1847); México, etc.: Siglo XXI, 1981, p. 160.

¹² Pero supone condiciones sociales posibilitantes que Lorenz probablemente habría rechazado en 1941: una ciencia rica que promueva y financie la diversidad, y una ciencia internamente democrática y libre de las tutelas de cualquier clase o partido dominante.

nidad científica –incluso a la “comunidad” de todos los seres vivientes, con los que Lorenz convivía diariamente– como el soporte plástico privilegiado del organismo cognitivo múltiple y diversificado que está tácitamente proponiendo.

Es que contra tal perspectiva social conspira el individualismo empirista –o de los creadores geniales– que ya señalamos en Lorenz, y lo que podríamos llamar el resultante desprecio aristocratizante y anarquista-de-derecha de toda escuela, concebida como necesariamente escolástica en el sentido dogmático. De los individuos creadores geniales leemos casi sólo elogios, pero de las escuelas sólo caracterizaciones como la siguiente:

El mismo momento que un tal sistema está concluido, cuando tiene discípulos que creen en su perfección, ya es ‘falso’. Sólo en el estado de devenir el filósofo es un ser humano en el sentido más propio del término.
(131)¹³

Visión acaso aceptable para una sociedad de poetas o filósofos románticos, pero no para equipos de investigadores científicos, modernos y críticos.

Ahora bien, aún si admitiéramos lo deseable de la variedad y complementariedad orgánica del *conjunto* de los conocimientos y teorías científicas, parece muy discutible sostener que *cada* teoría o programa de investigación no deba aspirar a articularse de una manera bastante rigurosa y sistemática, y que intente progresar en ese tipo de articulación. Lorenz mismo ha señalado que un organismo complejo es una combinación de órganos rígidos y plásticos complementarios, no un agregado de masas gelatinosas. De hecho, históricamente, tal articulación autocentrada ha permitido el progreso tanto en diversos géneros y especies biológicas, como en teorías o escuelas científicas particulares. Al costo sí, de especialismos y dogmatismos, de crisis periódicas, revoluciones, extinciones biológicas,

¹³ En su gran obra posterior *La otra cara del espejo*, Lorenz es a la vez más sobrio y más democrático. Al examinar lo que llama la oscilación de las opiniones colectivas, incluidas las de la comunidad científica, señala que en general, los propios innovadores geniales son quienes empujan sus ideas hacia exageraciones invasores de áreas poco afines y hacia las modas. Afortunadamente, agrega, le seguirán discípulos más calmados y analíticos que corregirán los excesos del maestro, cumpliendo así un importante papel en el progreso a largo plazo, colectivo y oscilante, del conocimiento.

con su habitual complemento de la competencia más o menos aguda *entre* especies, teorías, paradigmas. Advertimos que su muy temprano amor y convivencia con diversas especies animales ha llevado a Lorenz a una visión más bien idealizada, romántica y un tanto Lamarckista y teleológica (en que la actividad o función promueve al órgano) de lo viviente, contra la visión más discontinuista, contingentista-mecanicista y conflictiva del darwinismo. Popper, que se inspira en el evolucionismo tanto como Lorenz, enfatiza darwinianamente la competencia de las teorías entre sí, el choque de teoría y realidad, la crisis, revolución y muerte de teorías.

En tercer lugar ¿cómo entender la última parte del párrafo citado? Para no alargar demasiado este comentario, propongo esta interpretación: Lorenz sugiere, pero no se anima a explicitar ni fundamentar, la tesis de que nuestra ciencia física debería estructurarse flexiblemente complementando pragmatistamente la concepción euclídeo-newtoniana del mundo -que Lorenz reivindica como la naturalmente afin a los marcos a priori del hombre común, esto es de la especie humana en tanto resultante de una larga evolución biológica- y la nueva física cuántica (y relativista). Esta última ha demostrado su éxito pragmático, pero maneja “ideas impalpables que ya no pueden ser directamente experimentadas” (134). Es decir, se ha establecido una ruptura entre nuestro equipo cognitivo biológicamente a priori-a posteriori, y los desarrollos revolucionarios de la nueva física, en que conceptos e intuiciones se han divorciado. Reproduzcamos un pasaje ya citado:

Muchos aspectos de la cosa en sí que escapan completamente a la posibilidad de ser experimentados por nuestro actual aparato de pensamiento y percepción, pueden ser incluidos dentro de los límites de la experiencia posible, geológicamente hablando. (123)

Pero hasta tanto ese nuevo y largo capítulo de nuestra evolución biológica no se haya consumado, nuestro conocimiento físico no puede sino ser una suerte de monstruosidad o injerto de dos o más órganos, cuya delicada complementación hay que cuidar para no amenazar ninguna de sus valiosas partes vivientes. Es interesante que de esta visión del estado de nuestro conocimiento físico parecería desprenderse un doble criterio epistemológico para las partes: nuestro conocimiento clásico, euclídeo-newtoniano, puede ser básicamente realista, en tanto allí conceptos e intuiciones están en fase. Pero la nueva física no puede sino ser formalista-pragmatista, lo que impregna de pragmatismo al conjunto injertado. En verdad,

una tesis interesante y desafiante para los físicos y epistemólogos de la física actual.¹⁴

Esto nos conduce a un cuarto y serio problema no abordado por Lorenz en ningún momento, en este artículo de 1941: el de la relación entre la evolución biológica y la evolución *cultural*, y sus respectivos productos. Una problemática de muchas facetas imposibles de mencionar siquiera acá. Puntualicemos algunas cuestiones solamente. Por un lado Lorenz hace afirmaciones –ya citadas– que caen en, o bordean, el reduccionismo no sólo biológico del pensamiento al cerebro, –el “cerebralismo”, a mi juicio insostenible–¹⁵ sino incluso el reduccionismo mecanicista, de lo biológico a lo físico:

... todas las leyes de la ‘razón pura’ se basan en estructuras altamente físicas o mecánicas del sistema nervioso central humano que se han desarrollado a lo largo de muchos eones, como cualquier otro órgano.
(127)

¿De qué leyes se trata? ¿Del conjunto de las hipótesis físicas, clásicas y con-

¹⁴ Lakatos al discutir -texto citado en nota 9- las actitudes posibles ante las relaciones entre la tradición clásica y la nueva física cuántica, considera al *injerto* de lo nuevo sobre lo viejo, que suele incluir flagrantes contradicciones, como viable y fecundo, a condición de que la llaga viva que muestra el injerto suscite una sostenida tarea, un trabajo, acaso de largo aliento, de reconciliar a los antagonistas o acaso superarlos dialécticamente. Lo que no acepta es el “anarquismo epistemológico” que hace de la necesidad virtud, y declara que (todas) las inconsistencias son buenas.

¹⁵ El cerebralismo afirma que el -es decir un solo- cerebro, es causa de la mente y el pensamiento. Pero un niño criado desde su nacimiento no por hombres sino por lobos, o gallinas, etc., desarrollará un cerebro humano pero no una mente humana, como lo revelaron casos concretos de “niños-lobo”, etc. En mi opinión, un cerebro, y con mayor razón un cerebro en una cubeta o frasco (Putnam) son obviamente condiciones necesarias, pero no suficientes de la mente y los pensamientos humanos. Para acuñar el slogan opuesto a “un cerebro causa una mente”, diré: “sólo un *conjunto* de cerebros unidos a *cuerpos* sintientes y actuantes, vinculados *social, práctica y lingüísticamente*, establece un sistema complejo y un *círculo virtuoso* en que cerebro, praxis instrumental, vida social y lingüística, se realimentan mutuamente, lo que ocurrió a lo largo de millones de años en la evolución natural de nuestra especie y de sus parientes animales”. Una tesis tal es compatible con, y de hecho defendida en, la obra de algunos eminentes antropólogos, como el excelente libro de Richard Leakey: *El origen de la humanidad* (1994); Madrid: Debate, 2000.

temporáneas, por ejemplo? ¿De sólo las primeras? ¿De las condiciones formales más generales de estas primeras? ¿Cómo debemos entender el “se basan en”? El sentido que preferiríamos es el de que el SNC humano *emergente* del largo proceso evolutivo, que incluye la más reciente aceleración del desarrollo de la corteza cerebral por la interacción lingüístico-social del *homo sapiens*, ese SNC es *una* base biológica que *conjuntamente* con la comunidad humana viviente, su lenguaje y productos culturales –notablemente para nuestro asunto los instrumentos científicos– impulsa ya ese reciente capítulo evolutivo *cultural*–biológico que Lorenz concibe como sólo biológico y arcaico. De tal modo que el órgano cognoscitivo científico, plástico y en evolución, no es ya meramente el SNC de los individuos geniales –posición que creo Lorenz defiende tácitamente en el texto–, sino la comunidad socio-cultural-biológica viviente, que al parecer se las ingenia para compensar culturalmente la relativa lentitud de la evolución biológica de las especies.

Lorenz se refiere más de una vez a instrumentos científicos –productos culturales– como el microscopio, y a la evolución tecnológica en que alcanzan mayor aumento y precisión. Pero a juzgar por su concepción general del conocimiento humano y la ciencia, parece creer que estos instrumentos son sólo “más de lo mismo”, es decir potencian nuestro equipo cognitivo heredado biológicamente, y por tanto sólo refuerzan la parte clásica de la teoría física. La frontera móvil entre lo conocido y la cosa en sí, se desplazaría principalmente por evolución *biológica*, al ritmo de eones, con el paso del tiempo geológico, aunque los artificios pragmáticos de la nueva física birlan aquí y allá la frontera, sin que podamos comprender con qué se topan del otro lado.

No es casual la elección del instrumento que hace Lorenz, y la restricción de sus referencia a sólo los microscopios ópticos (133). La nueva generación de instrumentos científicos –a la vez hijos de las nuevas teorías revolucionarias, y progeñitores de ellas, de su progreso–: tubos de rayos catódicos, microscopios y relojes electrónicos, ciclotrones, rayos láser, computadoras, etc. ¿no hablan más bien de una *dialéctica* progresiva, que además de establecer un *círculo virtuoso* entre las nuevas teorías, los instrumentos y el mundo –desplazando *culturalmente* la frontera de lo cognoscible– modifican no sólo cuantitativamente a la intuición, sino ante todo cualitativamente a la *imaginación* científica? Si pudiera fundamentarse una respuesta afirmativa, el conjunto de nuestro conocimiento del mundo sería impulsado culturalmente por un camino dialéctico y realista crítico de profundización de lo

real, sin despreciar eventuales y más tardíos progresos de la evolución biológica, natural o biotecnológicamente alcanzados. A medida que *emerge* biológica y culturalmente del mundo natural, el hombre podría –como los pilotes sobre el pantano de Popper– *sumergirse* más amplia y profundamente en el mundo, usando colectivamente el conjunto de sus órganos biológicos, lingüísticos, instrumentales.

El largo y denso pasaje que estamos comentando concluía de este modo:

El carácter de hipótesis de trabajo de todas las verdades debe siempre recordarse, para impedir la necesidad de demoler la estructura establecida, y en orden a preservar para las ‘verdades establecidas’, ese *eterno* valor que potencialmente merecen. (132-3, mis cursivas)

¿Cómo entender acá el término “eterno”? Después de elogiar la fe racionalista y materialista de Santayana ¿da Lorenz un giro religioso a su pensamiento? Veremos que al final del artículo hay tal cosa, y aparentemente se trata de un *panteísmo* que se pretende compatible con el materialismo científico. En esta interpretación, las verdades eternas a las que alude este fragmento serían no solamente las de la física clásica, por ejemplo, sino las del propio materialismo y racionalismo científico, las del conjunto del conocimiento animal y humano en tanto aprehensión viva y pespectivista de lo real, de la cosa en sí. E incluiría a la verdad eterna de la propia religión humana, panteísta en su esencia, y que incluye una valoración de la moral humana como sagrada en tanto emergente de la sagrada naturaleza.

Para pasar a la sección cuarta del artículo, sólo necesitamos agregar que Lorenz señala que nuestro equipo cognitivo a priori, emergente de la evolución, es la condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento, pero que no puede ser él mismo estudiado por nosotros desde un punto de observación más elevado, porque carecemos de él. Sin embargo, podemos compararlo hacia abajo, con los equipos cognitivos de otros seres vivos, si es que, como efectivamente ocurre, tal comparabilidad se demuestra empíricamente como posible. De tal comparación podremos sacar tres conclusiones hipotéticas: que las diferentes especies vivientes conocen en alguna medida un mismo mundo real, que el conocimiento humano es –en varios aspectos importantes– superior al de las otras especies vivientes, y que, tal como ocurre con los animales, todo indica que nuestro propio equipo cognitivo humano es limitado y falible, aunque no dispongamos de un observatorio superior para determinar cuáles son esos límites.

d) La epistemología evolucionista aplicada a estudios comparativos de cognición y comportamiento

Lorenz comparará el conocimiento y la conducta de algunas especies animales y el hombre, respecto del espacio y la causalidad.

i) Espacio. Los reptiles, las aves y los mamíferos inferiores no estructuran el espacio como los humanos, “mediante un paneo claro y simultáneo de los datos” (136), esto es a través de un “insight” o intuición de un espacio como conjunto de partes articuladas. Los personajes en escena serán tres especies “sub-humanas”: un tipo de musaraña de agua (“water shrew”), una variedad de ganso (“greylag goose”), y una variedad de rata (“sewer rat”, nuestra denostada rata de albañal), además de humanos infantes y adultos.

La musaraña de agua, una suerte de pequeña rata, tiene vista pobre. Careciendo de nuestra vista panorámica, se orienta en el espacio por su olfato y sus bigotes táctiles. Aprende a orientarse en el espacio lentamente, por repetición de conductas. El investigador humano advierte que sus trayectorias son enmarañadas, avanzan y retroceden, el camino se intersecta a sí mismo. Para la musaraña, la distancia más corta entre dos puntos no es, en general, una recta.

Un humano adulto puede comportarse así en sus primeros días en una ciudad extraña, pero pronto hará o se procurará un mapa panorámico que le permitirá los trayectos rectos deseados.

La rata, “que está en un nivel mental mucho más elevado que la musaraña, igualmente pronto descubre caminos cortos rectos” (136).

Un tercer caso, intermedio entre los dos anteriores, es el del ganso. Lorenz relata el proceso de aprendizaje de un gansito que llega a entrar desde el jardín hasta la casa de los Lorenz pasando por la puerta, subir una escalera, para llegar al dormitorio para pasar la noche con sus investigadores humanos. Este proceso de aprendizaje fue lento, insumió dos años. Para el animal, según Lorenz, esta conquista gradual de territorio desconocido, supuso vencer diversas ansiedades suscitadas por dificultades específicas. Hay dos aspectos especialmente interesantes de la experiencia: 1) Al costado de la escalera que conduce al dormitorio, había una ventana. El animal en su difícil aprendizaje siempre se desviaba hacia allí, según Lorenz porque las aves buscan la luz, que las tranquiliza. Luego volvía a la escalera

para subir al dormitorio. Con el tiempo, el desvío en dirección hacia la ventana se hacía más corto, la trayectoria se rectificaba gradualmente, a medida que el animal se familiarizaba con el terreno y la ventana anti-ansiógena se volvía más prescindente. 2) El ganso también es capaz de cierta intuición panorámica del espacio. En cierta noche en que Lorenz había olvidado abrirle la puerta, el animal esperaba afuera impacientemente. Al ser admitido a la casa, emprendió rápidamente el ascenso por las escaleras, olvidándose de la ventana. Pero a mitad del ascenso se detiene, hace un corto tramo "ritual" en dirección a la ventana, y retoma rápidamente el camino recto al dormitorio.

Lorenz hace este comentario, empezando por la mayor capacidad de la rata de albañal para la intuición global del espacio, y las cortadas rectas, comparada con el ganso:

La rata de albañal, que está en un nivel mental mucho más elevado que la musaraña, pronto descubre atajos rectos. El ganso gris, como vimos, podía lograr lo mismo, pero no lo hace por razones religiosas, por así decir: se ve impedido por esa particular inhibición que también ata tan fuertemente al hábito a los pueblos primitivos. El significado biológico de este rígido atenerse a la 'tradicición' es fácilmente comprensible: siempre será recomendable para un organismo que no tiene a su disposición un panorama espacio-temporal-causal de una determinada situación, persistir rígidamente en la conducta que ha demostrado ser exitosa y exenta de peligro. El así llamado pensamiento mágico, de ningún modo presente sólo en las gentes primitivas, está estrechamente vinculado a este fenómeno. (137)

A propósito de estas rigideces y "rituales" en los animales, que los apartan del camino recto, Lorenz comenta:

¡Cuántas de tales posibilidades de solución, en principio igualmente simples, podríamos acaso pasar por alto con igual ceguera nosotros humanos, en la lucha con nuestros problemas diarios! Este pensamiento se impone con fuerza irresistible a cualquiera que en su trato cotidiano con animales ha llegado a conocer sus muchos rasgos humanos, y al mismo tiempo los límites fijos de sus logros. Nada puede ser más eficaz

para llevar al científico a dudar de su propio parentesco con lo divino, e inculcarle una muy beneficiosa modestia.” (137)

En el caso de muchos aprendizajes espaciales, como los de la musaraña de agua, la trayectoria es espacio-temporal. El animal no puede hacer el mismo camino en orden inverso. Análogamente, nosotros no podemos recitar el alfabeto de atrás para adelante.

ii) Causalidad. Los animales aprenden la asociación regular de sucesos, e “interpretan” el primer suceso como una señal del próximo acaecimiento del segundo suceso. Por ej. el perro de Pavlov que saliva al escuchar la campanilla, a la que ha asociado la llegada del alimento. Estas reacciones se fijan como reflejos condicionados porque son en muchos casos adaptativas, biológicamente útiles.

Pero en el hombre, el conocimiento causal va mucho más allá: el hombre no confunde la sucesión regular con la relación causal, el *post hoc* con el *propter hoc*. Hasta un niño se pregunta “¿Porqué E?”, y responde “E, porque C”, mostrando, afirma un tanto precipitadamente Lorenz, que la comprensión causal es innata, a priori. El lector infiere que para Lorenz, es la acción del niño, y la conciencia de sus consecuencias, lo que le dan una inmediata comprensión de la causalidad. En un pasaje anterior Lorenz –quien se interesó posteriormente a este artículo de 1941 por las investigaciones de Piaget– vinculó la experiencia y concepción de lo real no sólo al influjo de lo real sobre nuestro organismo, sino a nuestra acción sobre lo real: “Wirklichkeit kommt von Wirker!” (126; El juego de palabras no es directamente traducible al español. Sería “Realidad o efectividad viene de realizador, efectuator, trabajador”).

Ahora bien, la ciencia empírica descubrió el fundamento físico de la causalidad sólo en 1824, con J. R. Mayer. Joule en una conferencia de 1847 no sólo enuncia el principio de que el efecto resulta de la causa por una transformación de energía que liga causa y efecto, sino que parece haber considerado que es *impensable* que pudiera ser de otro modo, lo que sugiere que concibió la causalidad como un marco *a priori* de nuestra experiencia humana (139).

Es interesante detenerse a comparar brevemente la concepción de la causalidad de Lorenz, con otras en juego en su artículo, y aún otras más de la reciente filosofía. Por un lado, hay una clara intención de Lorenz de separarse de la visión de

Hume, así como antes del empirismo en general. Un animal tal como el perro de Pavlov es presentado como una criatura “humeana” a su modo, con las limitaciones certeramente señaladas. Lorenz se alinea con Kant contra Hume, en la medida en para Kant la asociación regular no es suficiente para el conocimiento causal. El conocimiento causal se estructura a priori, según la *ley o principio* trascendental de que “algo sigue a otra cosa conforme a una regla” (*Crítica de la razón pura*, ob. cit., B 301, p. 263; B 183, p. 187). Pero en la *Crítica* al menos, Kant parece seguir considerando como Hume –aunque este asunto no parece preocuparle mucho, lo que ya en sí mismo es llamativo– que la asociación empírica regular, aunque no suficiente, sí es necesaria en el concepto de causalidad natural: “Supongamos que no hay otra causalidad que la que obedece a leyes de la naturaleza. En este caso, todo cuanto *suced*e presupone un estado previo al que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla” (B 472, p. 407; B 243-4, p. 227). Por eso los ejemplos con que Kant ilustra la relación causal son ante todo asociaciones empíricas domésticas y no leyes científicas más profundas y complejas de presuntas conexiones de producción real, de transformación de energía en el sentido de Lorenz, y estos ejemplos no incluyen la salvedad del carácter cerrado o no perturbado del sistema en que actúa la conexión causal, ni cláusulas *ceteris paribus*: “La cera se derrite al ser iluminada por la luz solar, mientras que esta misma luz endurece la arcilla” (B 794, p. 606). La idea de producción causal real la limita Kant por un lado y principalmente, a la productividad del troquelado trascendental de la experiencia, y de la construcción formal (matemática, etc.) de la subjetividad, y por otro al incognoscible “influjo” (A 387) que la cosa en sí ejerce sobre nuestra sensibilidad. “Cómo sean *las cosas en sí mismas* (con independencia de las representaciones mediante las cuales *nos afectan*) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento.” (B 235, p. 222, mis cursivas; A 358, p. 338; A 387, p. 355). Esto no quita que Kant hable de producción causal también en el ámbito fenoménico natural (“... la luz que juega entre nuestro ojo y los cuerpos ... produce una comunidad mediata entre ellos y nosotros...”; B 260, p. 238), compare las obras de la naturaleza a los productos del arte humano, y presente a veces una visión estratificada de la naturaleza, de un movimiento de “penetración” de la ciencia y sus instrumentos en niveles más profundos de lo fenoménico (B 334, p. 287, etc.). Pero estas son, creo, tensiones en su pensamiento que Kant resuelve, o más bien desplaza hacia una prioridad de lo subjetivo humano y divino, que tienden a acaparar la verdadera productividad, la más rica estratificación y complejidad. La subjetividad humana y

divina, y la moral religiosa, son para Kant más complejos y estratificados, más interesantes y valiosos que el mundo y la relación del hombre con él. Acordaríamos parcialmente con él siempre que la subjetividad humana y sus productos culturales se conciban como una complejidad a la vez incluida en una naturaleza mucho más compleja y creativa que lo que Kant quería admitir, y emergente de la evolución de esa naturaleza.

Volviendo al texto de Lorenz, en p. 136 a mi juicio se enmaraña y equivoca al comparar el conocimiento causal del animal y el hombre. Dice que en los animales el hábito asociativo sólo es adaptativo, útil, si entre los eventos hay una relación causal real, energética. Debería decir, a mi juicio, que es adaptativa si la relación es regular, constante. Y agregar que en general será constante si hay una conexión causal real energética, *y además el sistema es cerrado*, no perturbado (Bhaskar¹⁶), de modo que el efecto actualmente producido sea el típico y legal. En una palabra, en general las asociaciones regulares suponen relaciones causales reales, pero no a la inversa: una relación causal perturbada no da lugar a una secuencia de eventos típica. Este error de Lorenz tendrá consecuencias enseguida.

iii) Conclusiones de esta sección. Considerando la percepción-conducta espacial de los animales estudiados y el hombre, Lorenz se pregunta:

¿Es 'verdad' que la musaraña de agua 'conoce' acerca de lo espacial?
En ... (su) caso, el aprendizaje crea una 'ordo et connectio idearum', algo visible en nuestra (humana) imagen del universo, a saber, que los lugares y partes locomotoras están enlazadas como un collar de perlas. El esquema ordenado de la musaraña de agua es enteramente correcto -¡hasta donde alcanza!- (139, mis paréntesis)

Los humanos, prosigue Lorenz, conocemos también un enlace de cuentas, de perlas, de puntos, por tanto tenemos conocimientos comparables. Y en esa comparación salimos ganadores: los humanos percibimos más enlaces, más trayectorias que la musaraña, en particular enlaces rectos y cortos que el animal no percibe.

Algo análogo ocurre con la causalidad. El animal "conoce" una conexión que

¹⁶ Roy Bhaskar: *A Realist Theory of Science* (1975); Sussex: Harvester, 1978.

los humanos también advertimos: la relación temporal de causa y efecto. Nuestros conocimientos son también comparables en este caso. Pero

La más profunda realidad, esencial para nuestro pensamiento causal, de que la energía es recibida por el efecto desde la causa, no le es dada al pensamiento puramente asociativo. (139)

Por tanto el conocimiento del animal es también en este caso válido, pero con límites que los humanos podemos advertir y criticar. Aunque ya sabemos que en pasajes anteriores Lorenz ha adherido a la tradición realista hablando de una ampliación y profundización de nuestro conocimiento de lo real en sí, constatamos también cómo su epistemología se inclina, en la segunda mitad del artículo, más y más en dirección al subjetivismo empirista y pragmatista. Su comentario en relación al conocimiento causal humano es a la vez pragmatista y realista:

Acá también, la forma humana de pensamiento es más verdadera desde el punto de vista del pragmatista ¡Piénsese en todo lo que logra que no puede lograrse mediante la pura asociación! Como ya dije, todos vivimos del trabajo de este importante órgano, casi como del trabajo de nuestras manos. (139-140)

e) Conclusiones generales y “¿qué pensaría Kant de todo esto?”

Las páginas finales (pp. 140-2) del cuerpo del texto –excluyendo las notas– constituyen un notable y curioso final para un artículo él mismo notable y curioso. La tónica dominante será el de una solución o más bien disolución, de las tensiones del texto –evidenciadas especialmente en la ya comentada concepción de la ciencia y su progreso de pp. 132-3– en una dirección aún más pragmatista y biológica, en que se tenderá a equiparar al hombre y su cultura, a la vida animal. En el párrafo final Lorenz compara explícitamente su concepción con la de Kant, y trata de traer a Kant a su bando, con su equipaje religioso y moral incluidos. Pero si a medida que avanza la *Crítica de la razón pura* los problemas y las soluciones religiosas y trascendentes toman el control del texto –de una manera chocante para muchos lectores contemporáneos–, en su *Mini-Crítica* Lorenz termina exactamente al revés pero acaso aún más chocantemente: tiende a entregar la orientación esencial de la cultura humana, ciencia y religión incluidas, no a las iglesias, sino a los gansos y las amebas. Las tensiones entre una visión científica y materia-

lista del mundo, y otra idealista y religiosa, se han agravado de Kant a Lorenz, así como el contraste en cada uno de estos pensadores, entre las fortalezas y las debilidades de su pensamiento. A mi juicio y considerando las grandes líneas de su proyecto filosófico, Lorenz está a la vez y paradójicamente muy por encima de Kant en la primera parte de su artículo, y muy por debajo de él en la parte final.

i) Luego de haber mostrado evidencia empírica y dado argumentos de peso para sostener cierta comparabilidad entre el conocimiento espacial y causal de los animales y el hombre, y cierta superioridad del conocimiento humano interpretable en sentido realista crítico, Lorenz comienza una retirada final respecto del terreno ganado. Refiere primero la idea de Von Bertalanffy de que la ciencia del hombre evoluciona volviéndose cada vez menos antropomórfica. Lorenz acuerda parcialmente: tal desarrollo se advierte en nuestras matemáticas y nuestras nuevas teorías físicas anti-intuitivas. Pero esta constatación, nos advierte Lorenz

... no debe conducir a la concepción de que las representaciones menos antropomórficas alcanzan un mayor grado de realidad, esto es, que se aproximan a la cosa en sí más que la percepción ingenua. La reproducción más primitiva tiene una relación tan real con lo absolutamente existente como la más elevada." (140)

Las reacciones más primitivas del protozoo reflejan un aspecto del mundo con el que todos los organismos deben relacionarse por igual, tanto como lo hacen los cálculos de un *Homo sapiens* que estudia física teórica." (140)

Se podría acordar, en caso de que se esté pensando sólo en que lo común a cualquier especie viviente es habérselas con la cosa en sí en tanto desnuda existencia. Pero no se trataba de eso, al parecer, sino de modos y grados del presunto conocimiento de las leyes del mundo real, de la cosa en sí. Lorenz trae a colación sus estudios comparativos, y en mi opinión los modifica para intentar probar no como Kant, la unidad del *regnum gratiae* de los seres racionales (ob. cit., B 843, p. 636), sino la *communio naturalis*, igualmente sagrada, de las especies vivientes. Aún así no logra convencernos.

Lorenz trae los resultados de sus estudios comparativos sobre el conocimiento causal y los presenta ahora de esta manera modificada:

Así, el aparato del animal para organizar la imagen del universo reproduce, y de una manera asociativa, sólo un detalle de la realidad de la transformación de la energía, a saber, que un cierto evento precede a otro en el tiempo. Pero no se puede en modo alguno afirmar que el enunciado ‘una causa precede a un efecto’ es menos verdadero que el enunciado de que un efecto resulta del fenómeno precedente a través de la transformación de energía. El avance de lo más simple a lo más diferenciado se halla en el hecho de que definiciones nuevas, adicionales se agregan a las existentes. Si en un tal avance desde una reproducción más simple del universo a otra más elevada, ciertos datos que son representados en la primera son pasados por alto en la segunda, entonces sólo se trata de un cambio en el punto de vista, y no de una aproximación mayor a lo absolutamente existente. (140)

¡Notoria equivocación a la luz de sus *propios* argumentos y elementos de juicios anteriores! Es evidente la cantidad y gravedad de problemas que el pasaje encierra. En primer lugar, tomándolo tal cual está, si la representación humana de la causalidad, sin contradecir la del animal, la amplía y completa, *sí* tenemos razones para decir que, en algún sentido, es presuntamente *más* verdadera. Y esa presunta mayor verdad, puede constituir *una* buena razón para suponer que estamos –o podríamos estar– conociendo mejor el mundo real, la “cosa en sí”. En segundo lugar, es notable y divertido ver cómo en su familiaridad con los animales, Lorenz les adjudica “visiones del universo” y hasta la enunciación de proposiciones. Sea, pero no debería olvidarse que se trata de una proyección humana sobre la vida cognitiva y comportamental de aquellos. Pero en tercer lugar, en sus estudios empíricos comparados Lorenz había analogado más verosímilmente al perro de Pavlov, a un espontáneo y mudo discípulo de Hume. Ahora resulta que es un más refinado cuasi-kantiano, porque enunciaría no “*Siempre que* escucho esa campanilla salivo y me relamo *porque* poco después vendrá la comida”, sino “una causa precede a un efecto”, o acaso “un efecto sucede a una causa (censurado por Lorenz: ‘conforme a una regla’, es decir con *regularidad*)”. Lorenz está manipulando sus propios estudios empíricos para afirmar una no contradicción entre el conocimiento causal animal y el humano. Pero de haber explicitado la filiación empirista humeana del primer can, Lorenz debería decir que la concepción humana y científica, activista y energética de la causalidad, estrictamente no complementa sino que *supera* dia-

lécticamente el punto de vista de Hume, porque incluye un aspecto de *refutación*: las conexiones causales reales, energéticas, producen asociaciones regulares (conformes a una regla) *sólo en condiciones no perturbadas o cerradas*, pero *no* en otras condiciones. Y este es un saber más adaptativo –como Lorenz señaló acertadamente pero sin explicarlo– porque la rigidez, el “regularismo” empirista conducirá a fracasos a veces letales, que el más general y profundo conocimiento causal humano evita. Se entiende porqué Lorenz censuró a su cuasi Can-tiano cuando iba a pronunciar “conforme a una regla”.

En el pasaje citado encontramos también, a mi juicio, el intento de Lorenz de meter en la bolsa de lo inconmensurable y perspectivista (“cambio de punto de vista”), lo que él tácitamente reconoce son hipótesis específicas comparables y opuestas, refutadoras y refutadas.

ii) Si dejamos de lado vestigios de sus tesis realistas anteriores que empañan la visión, y nos fijamos en lo dominante de estas páginas finales, tenemos: primero, que lo fundamental es que todos los organismos desde la ameba al hombre, producen evolutivamente un equipo cognitivo mínimo para arreglárselas con el mundo, con la desnuda existencia –o poco más– de la cosa en sí, y segundo que todos los conocimientos más allá de este mínimo, o son pequeños agregados a él, o nuevos puntos de vista incomparables con él, no eventuales progresos del conocimiento. Por eso la sorprendente afirmación –que podría pasar desapercibida en la jungla del texto–:

Lo a priori y los modos preformados del pensamiento son justamente aquellos que de ningún modo son específicamente humanos como tales. (141)

¡Horror! Antes en el texto el conocimiento humano superaba presuntamente al de animales relativamente próximos en el gran árbol de la vida ¡Pero ahora el hombre no conoce sustancialmente mejor que la ameba! De todos modos ¿Qué sería lo específicamente humano, entonces?

... el impulso conciente de no cristalizarse ... sino en cambio mantener una juvenil apertura al mundo ... (141)

... la voluntad de no permitir que cada nuevo pensamiento sea asfixiado

por la cobertura de las leyes que cristalizan a su alrededor, al modo de las gotas de lava de Nietzsche.” (141)

El hombre en realidad, esencialmente, es una ameba plástica, proteica, sólo que más grande y, eso sí, conciente, como acabamos de leer. Lo humano del hombre no son sus relaciones socio-culturales, lingüísticamente mediadas, el conjunto de sus “órganos” culturales: instituciones, herramientas, etc., sino lo que comparte con la ameba y el conjunto de los seres vivos. A su manera, claro, porque Lorenz nos quiere conducir, tramposamente hay que decirlo, al cerebro como nuestro órgano más ameboideo. Inmediatamente después de la referencia a la lava de Nietzsche, leemos:

En esto consiste nuestro concepto de libertad; es la grandeza y, al menos en nuestro planeta la provisoria singularidad de nuestro cerebro humano lo que, a pesar de toda su gigantesca diferenciación y estructuración, constituye un órgano cuya función posee una maleabilidad proteica, una capacidad como de lava de levantarse contra las restricciones funcionales que le impone su propia estructura, al punto que logra una flexibilidad aún mayor que la del protoplasma que carece de estructuras sólidas. (141)

¡Los problemas se multiplican como en una epidemia! O el cerebro es sólo una ameba con las mínimas estructuras a priori importantes y comunes a todos los seres vivos, pero con el lujo de divagar romántica y nietzscheanamente sin sentido, de acá para allá y más allá de ellas, sin conquistar un conocimiento más amplio y profundo del mundo, como toda la anterior “argumentación” indica, o esa libertad *real* y aparente capacidad de conocer siempre mejor lo *real* le vienen al cerebro humano de... vaya uno a saber dónde, quizá de una fuente trascendente, ya que se ha omitido a la cultura, a nuestros símbolos y herramientas como el presunto trampolín de nuestra intuición e imaginación “naturales sobre-naturales”.

iii) No es casual que al final del texto, semejante estallido de contradicciones y dificultades no admita sino una salida críptica y religiosa. Ya anticipé que Lorenz parece proponer un cierto panteísmo. Vimos también que en la opinión de Lorenz habría no sólo religiosidad natural en el hombre, sino incluso en los animales, si es que la ya citada referencia a ciertos comportamientos religiosos del ganso debe

tomarse en serio. De modo que la naturaleza sería tanto objeto como –en todo el reino de lo viviente– sujeto de religiosidad:

¿Qué diría Kant de todo esto? ¿Sentiría que nuestra interpretación naturalista de la razón humana (para él sobrenaturalmente dada) es una desacralización de lo más sagrado? (Es esto mismo a los ojos de la mayoría de los neo-kantianos). O por el contrario, en vista de sus ocasionales acercamientos al pensamiento evolucionista ¿Habría aceptado nuestra concepción de que la naturaleza orgánica no es algo amoral o alejado de Dios, sino básicamente “sagrada”, en los logros creativos de su evolución, especialmente en sus logros más elevados: la razón y la moral humanas? Nos inclinamos a creerlo, porque creemos que la ciencia nunca podría destruir una divinidad, sino sólo los pies de barro de un ídolo fabricado por el hombre. (140)

Aún si Kant, resucitado bruscamente y así liberado de su sobriedad intelectual, adhiriera a la extraña causa evolucionista-panteísta de Lorenz, no creo que la conjunción del par de geniales cerebros ameboideos habría bastado para sostener y hacer evolucionar la teoría con que Lorenz cierra su artículo, sin romperla como al caparazón del cangrejo.

La rigidez de cangrejo y las graves dificultades de su esbozo epistemológico final de 1941, al parecer serían el intento de realizar una doble tarea imposible, que respondería a dos deseos, uno de la adultez y otro infantil. El primero es el de asociar a Kant, una de cuyas cátedras Lorenz acaba de ocupar, a Darwin, comenzando por proclamar la destrucción o superación científica y realista del a priori y el núcleo de la filosofía kantiana, para acabar en una imposible reconciliación, plagada de contradicciones.¹⁷ Deseo infantil: una confesada *fijación* de Lorenz: no sólo

¹⁷ Para unir brevemente los diversos hilos de mi crítica, Lorenz parte de una visión no meramente cerebralista de los seres vivos, sino ¡como es de esperar de un genial etólogo! comportamental –y así potencialmente aunque *no* de hecho en este texto, social-. Leímos su referencia a patas, aletas, bigotes, esqueletos, etc., además de a sistemas nerviosos y cerebros. Pero de estos aspectos complementarios, lo comportamental y lo cerebral, lo rígido y lo plástico, Lorenz se queda al final sólo con lo plástico y cerebral. Es así que en su epistemología, el muy promisorio realismo crítico y evolucionista de la primera mitad del artículo, no puede pedir ayuda a una visión práctico-comportamental, social y cultural para intentar salvar explicativa y práctica-

establecer un puente, sino *anular* la diferencia entre el hombre y las especies animales de menor complejidad, que tanto amó y comprendió. Al comienzo de la breve autobiografía de 1973 leemos estos conmovedores pasajes:

Considero los sucesos de la temprana infancia como los más esenciales para el desarrollo científico y filosófico. Crecí en una amplia casa y el aún más amplio jardín de mis padres en Altenberg. Eran supremamente tolerantes de mi desmesurado amor por los animales. Mi nana, Resi Führinger, era la hija de una vieja familia patricia campesina. Poseía una ‘mano de oro’ para criar animales ...

...

Cuando mi padre me trajo, de vuelta de un paseo por los bosques de Viena, una salamandra a pintas, con la orden de liberarla a los 5 días, mi suerte estaba echada: la salamandra dio a luz 44 larvas de las que nosotros, es decir Resi, crió a 12 hasta su metamorfosis. Este éxito por sí solo podría haber bastado para determinar mi carrera futura; sin embargo, otro importante factor intervino: me leyeron *Nils Holgersson* de Selma Lagerloff -yo aún no sabía leer-. Desde ese momento, ansié ser un ganso salvaje, y al percatarme de que ello era imposible, deseé desesperadamente *tener* uno, y cuando esto también resultó imposible, me contenté con tener patos domésticos. En el proceso de conseguirlos, descubrí el troquelado (‘imprinting’), y fui yo mismo troquelado. De un vecino, conseguí un patito de un día de edad y descubrí, con gran alegría, que transfería su conducta de seguimiento a mi persona. Al mismo tiempo mi interés se fijó irreversiblemente en las aves acuáticas y me volví un experto en su comportamiento, ya de niño.”¹⁸

mente la brecha o injerto de lo cultural sobre lo natural. En lugar de impulsar el trabajo colectivo con y sobre ese injerto, sobre esa llaga viva, Lorenz retrocede hacia lo animal y natural, elevando ahora lo plástico y cerebral a principio explicativo romántico-místico, plagado de contradicciones y anticientífico, puesto que a lo meramente informe pero fluyente se le adjudica ilimitada capacidad cognoscitiva, creadora, proteica.

¹⁸ Autobiografía de Lorenz referida en nota 2, mi traducción.

LAS FORMAS KANTIANAS *A PRIORI* DE PENSAR ¿SON ADAPTACIONES?¹

Patricia Black-Décima

En su artículo ("Kant's Doctrine of the *a priori* in the Light of Contemporary Biology") Lorenz considera la doctrina de lo *a priori* kantiano a la luz de la teoría de la evolución, en particular la teoría neodarwiniana, la que estaba llegando a plena vigencia en la época en que fue escrito el artículo mencionado (1942). Lorenz dice que hay que reconsiderar lo que significa lo *a priori*, que realmente refiere a modos innatos de pensar dependientes de la estructura y función de nuestro sistema nervioso central (SNC). El SNC y su forma de funcionar es el resultado de la evolución sobre cientos de milenios y como tal es adaptado a la realidad del mundo en la misma manera que el casco del caballo es adaptado a la estepa. Llegó a su presente forma porque fue beneficioso para los individuos y la especie. Lorenz da, como ejemplos del pensamiento *a priori* que han evolucionado, nuestros conceptos de espacio, tiempo y causalidad.

Sería interesante pensar lo que quiere decir esto en términos de la teoría de la evolución. "Adaptación" es un término que refiere al diseño o apropiación de un objeto para una función. Es aproximadamente equivalente a utilidad. Fue usado en la teología natural de los británicos para ilustrar la sabiduría de Dios en el diseño de organismos para ajustarse a su medio ambiente, y fue cooptado por Darwin y otros

¹ El siguiente texto fue expuesto en una mesa-panel que en el mes de agosto de 2003 organizó el Instituto de epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, donde se discutió el artículo de Konrad Lorenz "Kant's Doctrine of the *a priori* in the Light of Contemporary Biology" (1941).

evolucionistas para sus teorías, con el mismo sentido pero por causas distintas.²⁻³

En el caso de la teoría de Darwin, la causa de una adaptación sería la selección natural. Lorenz da, como ejemplos de adaptaciones, el casco del caballo, adaptado para la tierra dura de la estepa, y las aletas de los peces, adaptadas para la locomoción en el agua. La teoría neodarwiniana, que maduró en la década de los 30 y 40, dice que el organismo solamente genera variación al azar en la forma de mutaciones de sus genes y la selección natural actúa sobre esta variación, eligiendo la mejor forma del gen, para permitir la supervivencia de los más aptos y la reproducción diferencial de los mismos. O sea, una mutación producida al azar aumentaría la supervivencia de su dueño, permitiendo así que éste se reproduzca mejor y deje mayor número de descendencia. Este proceso produce adaptaciones al medio ambiente porque los organismos más adaptados a su medio ambiente van a sobrevivir mejor que los que no tienen las adaptaciones. El converso de este proceso, según los seguidores más estrictos de la universalidad de la selección natural como mecanismo de la evolución, es que todas las estructuras, funciones fisiológicas y comportamientos de todos los organismos son adaptaciones. Este punto de vista fue propuesto primero por Alfred Russell Wallace, la persona que llegó a la teoría de selección natural alrededor del mismo tiempo que Darwin. Wallace dijo más aún: que la afirmación de inutilidad en cualquier órgano es solamente una expresión de nuestra ignorancia de su fin, o su origen.⁴ Este tipo de opinión ha sido llamado “adaptacionismo” y ha figurado fuertemente en la historia del pensamiento evolucionista. Los adaptacionistas han sido acusados de inventar cuentos complicados y ficticios para explicar el origen y uso de numerosas estructuras, a la manera de los cuentos “Justo así” de Kipling.

Un ejemplo de la mala aplicación de “adaptación” es el caso del kiwi, un ave endémica de Nueva Zelanda. Esta ave, del tamaño de una gallina, no puede volar, es nocturna, vive en cuevas y come lombrices, a las que detecta por su sentido del

² Reid, R. G. B. 1985. *Evolutionary Theory: the Unfinished Synthesis*. New York, Cornell.

³ Gould, S. J. 2002. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, Belknap Press of the University of Harvard.

⁴ Gould, S. J. 1980. Natural selection and the human brain: Darwin vs. Wallace. En Gould, S. J., *The Panda's Thumb*, p. 47-58. New York, Norton & Company.

olfato. También pone un huevo enorme por su tamaño; el huevo pesa alrededor de 400 gramos, el 25% del peso de la madre, y la madre pone 2-3 huevos. Casi no puede caminar por varios días antes de poner cada huevo. Muchos cuentos han sido inventados para explicar por qué el kiwi pone huevos tan grandes, hablando de las ventajas para el pichón, que no tiene que comer por varios días después de nacer; tampoco puede caminar porque es muy pesado con la bolsa de la yema, y se queda dentro de la cueva. Los padres no tienen que darle de comer, etc. Pero la mejor explicación tiene que ver con el origen histórico de los kiwis; son parientes de avestruces y ñandúes y descendientes de moas, las aves más grandes que han existido. Estas aves, por supuesto, tienen huevos grandes porque son aves grandes. El kiwi, probablemente se redujo en tamaño en el curso de evolución cuando adoptó una forma de vida nocturna, viviendo en cuevas y comiendo lombrices. Pero el tamaño del huevo no se redujo en la misma proporción que el cuerpo, porque no había selección en contra de huevos grandes dada la inexistencia de predadores terrestres en Nueva Zelanda. La reducción en tamaño del huevo con respecto al cuerpo sigue las leyes de alometría intraespecífica.⁵ Si los kiwis han descendido de un antepasado grande, una esperaría ver una relación así; es común en casos de enanismo. Esta relación explicaría el tamaño grande de los huevos del kiwi, no como una adaptación, sino como una consecuencia de su origen histórico.⁶

Volviendo a la evolución del ser humano, podemos notar que los humanos modernos (*Homo sapiens*) aparecieron hace entre 100.000 y 150.000 años en África, a

⁵ Alometría es el estudio de cambios en proporción cuando los organismos aumentan o disminuyen en tamaño; en mamíferos se llaman las curvas "ratón a elefante". Un ejemplo sería la relación entre peso de cerebro y peso del cuerpo. Una curva ratón-elefante es una curva interespecífica, porque están representadas numerosas especies, y la pendiente tiene un valor de alrededor de 0,67. La curva de peso del huevo con respecto al peso del ave para todas las especies de aves es parecida, y esta curva no explicaría el peso del huevo del kiwi. Uno también puede hacer una curva para razas dentro una misma especie, lo que es una curva intraespecífica. Curvas intraespecíficas suelen tener una pendiente menor, de 0,2-0,4; tal tipo de curva de peso de huevo con peso de ave ha sido hecha para aves de corral y da un pendiente de 0,15. Así, gallinas pequeñas producen huevos relativamente más grandes que gallinas grandes.

⁶ Gould, S. J. 1992. Of kiwi eggs and the liberty bell. En: Gould, S. J., Bully for Brontosaurus, p. 109-123. New York, Norton & Company.

pesar que el hombre Cro-Magnon no llega al Cercano Oriente hasta hace 70.000 años y a Europa hasta hace 34.000 años. Estudios de ADN mitocondrial también ponen la emergencia de seres humanos modernos en una fecha de 125.000 años en África (nuestra antepasada Eva).⁷⁻⁸ En aquella época (hace 150.000 años), los humanos ya tenían una capacidad craneal de 1.400 cc, y ningún cambio en el tamaño del cerebro ha ocurrido desde ese período. Sin embargo, vivían como cazadores-recolectores en sociedades primitivas, y seguirían viviendo así por otros 90.000 a 140.000 años más. Recién hace 15.000 años aparecieron las pinturas en las cuevas en Europa y hace 10.000 años la agricultura. Uno puede preguntar si estos humanos ya tenían el mismo modo de pensamiento del ser humano moderno, el mismo modo de razonar, los mismos conceptos de espacio, tiempo y causalidad. No parece que esto fuese necesario, dada la vida simple de estas personas, como se ve en muchas tribus primitivas hoy. Si las tribus estudiadas por antropólogos son una indicación, su forma de pensar no es como la del hombre de la civilización occidental. Hallpike⁹ concluyó que los procesos de pensamiento de los seres humanos en sociedades pequeñas son incapaces de comprender los conceptos de causalidad, tiempo, realismo, espacio, introspección y abstracción como están usados en la ciencia de occidente. Consideremos el concepto de causalidad, por ejemplo. Lorenz nota que el concepto de causalidad en animales inferiores está basado en una relación temporal, como se ve en un reflejo condicionado: el primer estímulo (estímulo condicionado) es tratado como la causa y el segundo estímulo (estímulo incondicionado) es tratado como el efecto. En el hombre el concepto es reemplazado por una forma más pura de causa y efecto, que la causa transfiere energía al efecto. Pero, parece que no es siempre así en sociedades primitivas, donde la creencia en la brujería es universal o casi universal; los brujos son considerados como la causa de todos los males, enfermedades, etc.¹⁰ Si las formas com-

⁷ Eccles, J. C. 1989. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London, Routledge.

⁸ Eldredge, N. 1991. *Fossils: the Evolution and Extinction of Species*. New York, Abrams.

⁹ Halpike, C. R. 1979. Citado en Edgerton, R. B. 1992. *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York, The Free Press, division of Macmillan, Inc.

¹⁰ Edgerton, R. B. 1992. *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York, The Free Press, division of Macmillan, Inc.

plejas del pensamiento no fueron necesarias para la supervivencia de estas personas, y si incluso no ocurrieron, no son adaptaciones y no evolucionaron por selección natural. Este problema también fue notado por Wallace, autor del adaptacionismo estricto notado antes. Su solución fue postular que la evolución orgánica fue válida para todos los organismos menos el hombre, y el cerebro del hombre fue creado aparte por Dios. En este postulado tuvo problemas con Darwin, quien no creía en Dios.

Hoy en día, ¿qué podemos decir sobre la evolución del cerebro humano y sus formas de pensamiento? Muchas veces se ha postulado un origen neoténico para varias características humanas (ver nota 2). “Neotenia” es la adquisición de madurez sexual en formas juveniles, y es notable cómo el ser humano adulto parece la forma juvenil de los monos, en el tamaño grande del cerebro, forma reducida de la mandíbula, falta de pelo sobre el cuerpo, etc. Neotenia es un salto genético que pasa a menudo. Por supuesto, para mantener una forma neoténica, algunas características tienen que ser ventajosas o neutrales o las formas neoténicas van a ser eliminadas por selección natural, pero no hace falta que todas las características sean ventajosas.

En el caso de la alta capacidad craneal, ¿cuáles serían las ventajas de los primeros seres humanos? Probablemente, la más obvia es la habilidad de producir y entender el lenguaje, una característica de todo ser humano moderno y ningún mono. Hay sugerencias que el lenguaje quizás empezó con el comienzo del género *Homo*; por primera vez en los endocastos del cerebro de *Homo habilis*, se ve la impresión de las áreas nuevas que están involucradas con el lenguaje. *Homo habilis* es la especie más primitiva de nuestro género y vivió hace 2.5 - 1.6 millones de años. La fabricación y uso de herramientas, especialmente de piedra, también es una característica de *Homo*, empezando con *H. Habilis* con una capacidad craneal de 646 cc. (ver nota 7). Todas las funciones más sofisticadas de nuestros cerebros no son tan obviamente adaptativas. Podemos considerar también la posibilidad de que una estructura que evolucionó o apareció sin una función obvia después adquiere una función y es seleccionada entonces para la nueva función. Gould ha inventado el término “exaptación” para este concepto. Suponemos, por ejemplo, que muchas de las capacidades del SNC del humano moderno no fueron usadas en los seres primitivos pero que hoy en día se usan estas capacidades. Las formas de pensamiento entonces serían una exaptación si fueron seleccionadas. Hoy en día

la importancia de la cultura y la evolución cultural han eliminado la selección natural, pero no sabemos exactamente cuándo ocurrió eso.

En conclusión, se podría decir que si el cerebro originó entonces por medio de la evolución y su forma de pensar, razonar, etc. es innato y *a priori*. Pero, dado que todas las complejidades del pensamiento humano no fueron necesarias para el hombre primitivo, estas formas de pensar no son adaptaciones y entonces no son productos de la selección natural. Las habilidades estaban allí listas hasta que la cultura del hombre hubiese llegado a un nivel de complejidad suficiente para usarlas.

La polémica epistemológica de Juan B. Terán con Unamuno

Jorge M. Bianchi

Entre 1905 y 1907 se produjo una polémica que tuvo como protagonistas a Juan Benjamín Terán (1880-1938) y a Miguel de Unamuno (1864-1936), a propósito del pensamiento de Hipólito Taine (1828-1898), filósofo, historiador y crítico francés. No se trata de un debate entre el rector de la Universidad de Tucumán (lo será en la década siguiente) y el autor de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y de *La agonía del cristianismo*, libros que Unamuno escribirá muchos años después; pero sí es el Unamuno ya rector de la Universidad de Salamanca y autor de la *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*. Los momentos de la discusión, junto con algunos datos de los protagonistas, se ubican cronológicamente en la siguiente lista:

1901: Unamuno es nombrado rector de la Universidad de Salamanca; tiene 37 años.

1902: Terán se recibe de abogado; tiene 21 años.

1904: Se funda la *Revista de Letras y Ciencias Sociales (RLCS)* en Tucumán; Terán es cofundador.

1905: Terán escribe en la *RLCS* un artículo titulado "Taine". Opina que éste fue el gran teorizador y organizador de la ciencia de su tiempo.¹

1906: Unamuno se refiere a Taine en una carta que publica *La Nación* de

¹ En *Revista de Letras y Ciencias Sociales*, T. III, N° 13, 1905, pp. 1-6. Reproducido En J.B. Terán, *Obras Completas*. Universidad Nacional de Tucumán, 1980, T. I, pp. 135-139.

Buenos Aires. Afirma que Taine fue un portentoso falsificador y sistemático caricaturista.

1906: Terán cuestiona el contenido de la carta de Unamuno en la *RLCS*.²

1907: Unamuno publica en *La Nación* de Buenos Aires "Taine caricaturista", con motivo del comentario de Terán.³

1907: Terán escribe "Taine y su filosofía" en la *RLCS*, como réplica a Unamuno.⁴

Desde la fundación de la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* de Tucumán el nombre de Miguel de Unamuno estuvo presente en ella. Se hizo referencia a su *Vida de Don Quijote y Sancho*, y se publicaron varios artículos suyos: "Leyes de la versificación castellana", "El canto académico", "El idealismo hispanoamericano"; asimismo, la revista reprodujo, en su momento, el mencionado artículo "Taine caricaturista".

Cuando Terán escribió en 1905 el artículo "Taine", también publicó una traducción suya de un trozo de *Los orígenes de la Francia contemporánea* del autor francés. Afirma que "Taine es de los pensadores extranjeros el que ejerce una influencia más intensa en nuestra labor intelectual porque inspira y orienta la investigación de los pocos que practican las palabras de Spinoza, *vivre pour penser*". Califica Terán a Taine diciendo que "fue simple y sin mezcla un filósofo y un escritor. Es un generalizador estudioso del fenómeno antes que de los seres y las cosas. No podía ser un novelista y un poeta, pero también era un artista de gusto superior, exquisito, suave y penetrante en la sugestión de la belleza".

En contraste con esos juicios de Terán, en la carta de 1906 Unamuno caracteriza a Taine como un portentoso falsificador y sistemático caricaturista. Cuando Terán comenta esa carta, dice: "Fue un sistemático, pero ¿por qué caricaturista?"

² *Revista de Letras y Ciencias Sociales*, T. V, N° 28, 1906, pp. 254-255. Reproducido en J.B. Terán, *Obras Completas*, T.I, 143-144.

³ *Revista de Letras y Ciencias Sociales*, T. VI, N° 32, 1907, pp. 85-88. Reproducido en Juan B. Terán, *Obras Completas*, T. I, pp. 41-46.

⁴ *Revista de Letras y Ciencias Sociales*, T. VI, N° 32, 1907, pp. 89-97. Reproducido en Juan B. Terán, *Obras Completas*, T. I, pp. 47-54.

¿por qué falsificador?” Opina que Taine y Unamuno son espíritus distintos; mientras el francés es generalizador y filósofo, el español es moralista y comentarista; el primero ve el conjunto de los fenómenos; el segundo percibe los detalles y extrae del análisis sus conclusiones. Por eso encuentra Unamuno que la síntesis ha mondado lo pintoresco, lo irregular de las impresiones concretas: en esto consistiría la falsificación y la caricatura. Insiste en que Taine era un filósofo, pero no era un biógrafo. Es un modelo de filósofo de la historia. Reconoce que Taine no tiene la originalidad de Spencer, Ruskin, Hegel o Schopenhauer, pero ha llevado a un altísimo grado la facultad de la inteligencia francesa. Cita a Paul Lacombe, quien expresa: “Es el prosador más animado e imaginativo que haya entre nosotros. Es en prosa el equivalente de Hugo”. Terán firmó el comentario con la inicial de su apellido.

Hasta aquí se trata de opiniones contrapuestas, pero escasamente se advierte lo epistemológico de la disputa. Esta faceta se nota en las dos comunicaciones de 1907. En “Taine caricaturista” Unamuno, aunque considera muy discretos los reparos del redactor T de la revista de Tucumán, insiste en su punto de vista. Dice que “Taine no sintetiza, sino que escoge los rasgos que concuerdan con la idea apriorística que se ha forjado de un individuo y lo pone en relieve”. “Los hombres no son para Taine hombres, sino casos de ejemplificación de ideas abstractas”. “Taine no creía en la individualidad ni en el alma personal y sus personajes carecen de alma”. “Para historiar es menester dejarse de un lado la filosofía y que los hechos mismos hablen y filosofen ellos; y mucho más tratándose de una filosofía tan seca, tan geométrica, tan fríamente cartesiana, tan poco histórica como era la filosofía de Taine”.

Unamuno justifica haber llamado caricaturista a Taine. “¿Qué es lo propio de la caricatura? Lo propio de la caricatura es acentuar los rasgos diferenciales de un individuo, atenuando y hasta haciendo desaparecer los demás. Y sin embargo, un hombre es humano y es vivo por lo que tiene de común con los demás”. Los personajes de Taine “le sirven para demostrar una tesis. Sus biografías, sus retratos de personas, hacen parangón con los trabajos de psicología de Ribot. El mismo rígido e implacable mecanismo, la misma lógica de los conceptos abstractos”. No falta lo pintoresco. “Taine, que era a su modo un soberano artista, sabía dar la pincelada pintoresca. Pero era cuando concurría a corroborar su tesis”. “Taine nos ha dejado magníficas esculturas literarias, pero la escultura no es la verdad”.

Con respecto a la afirmación de Terán de que Taine era un filósofo y no un biógrafo, dice Unamuno: “quien no es un biógrafo mal puede ser un buen historiador, y Taine escribió historia”. “Taine es un perfecto ejemplo del espíritu intelectualista francés, frío, geométrico, desabusé, cartesiano”.

Unamuno también está en desacuerdo con Lacombe. Mientras éste dice que Taine es animado e imaginativo, el rector español dice: “imaginativo, sí, pero ¿animado? Alma es lo que les falta a sus personajes. Hablan, razonan, obran, pero el alma no se les descubre”. Tampoco acepta la comparación con Hugo, porque mientras “Taine deformaba por sistema, Hugo lo hacía por ignorancia”. “Taine se enteraba bien antes de hablar de algo; Hugo no se tomaba la molestia de enterarse”.

En cuanto a la comparación de Taine con Spencer que hace Terán, Unamuno piensa que “Spencer es otro pensador tan peligroso como Taine, por ser igualmente sistemático”. “Ni la de Taine ni la de Spencer pueden ser filosofías para pueblos que vierten su pensar en lengua española”.

Llama la atención que Unamuno se refiera a dos autores argentinos, Sarmiento y Mitre, para ejemplificar lo que no se da en Taine. Sarmiento, dice, también ha hecho caricaturas: de Facundo, de Rosas y de otros. Pero son deformaciones muy diferentes. Mientras “el francés deformaba fríamente, con regla y compás, según el sistema de coordenadas, con arreglo a una psicología mecanicista, el argentino deformaba con calor, por pasión. Uno deformaba con la cabeza; el otro con el corazón. Y yo me quedo con el segundo”, agrega Unamuno. Por otra parte, Mitre, en las historias de San Martín y de Belgrano, pone ante los ojos figuras vivas. En ambos argentinos era la pasión lo que guiaba sus plumas. “Eran de raza española al cabo”.

El artículo “Taine y su filosofía” es el último capítulo de la polémica. Dice Terán que lo que ha publicado Unamuno en *La Nación* es una continuación de lo que escribe en España “proclamando un nuevo verbo de pasión y de fe, que excluye la razón y sus dictados. Vocea su desprecio por la lógica que reemplaza con la *cardíaca*, porque no hay más método que el de la pasión y los sentimientos”. Hay un “desdén místico por la ciencia y la experimentación”. El tema le ha servido para “hacer vibrar sobre la cabeza del más pacífico de los filósofos una requisitoria airada contra la ciencia moderna”. Ve en Taine “el positivismo mecanicista y geométrico

que estuvo de moda hace 20 años". Y es la misma ciencia la que carece de pasión y rebosa de lógica.

Sin embargo, Terán cree encontrar una coincidencia con Unamuno: es el desdén por lo que llama el positivismo de pacotilla (es decir, no por el positivismo). El de pacotilla es el positivismo de los que buscan fórmulas hechas para expresar superficialidades nuevas. Es enorme la diferencia con la investigación de los maestros.

Con actitud científica, "Taine es sistemático, clasifica, organiza, sintetiza, porque ese es el procedimiento constructivo de la ciencia. En cambio la pasión, la "cardíaca", inhibe nuestra inteligencia". Es cierto que "la observación psicológica debe recoger las notaciones parciales, pero al solo fin de aproximarse al juicio de conjunto". El espíritu se eleva a la generalización por el estudio de las fuentes particulares.

En cuanto a la imputación de apriorismo que se hace a Taine, Terán presenta varias pruebas en contrario. En una de ellas se pregunta: "¿Quién ha develado más íntimamente que él toda la falsedad de las construcciones geométricas del espíritu jacobino, asentadas con todos sus infinitos desenvolvimientos en el débil cimiento de una sola observación, que implicaba desconocer la originalidad de cada hombre y de cada pueblo?"

Con respecto a la dicotomía razón-pasión, Terán afirma: "Por haber avanzado (Taine) largamente en la expurgación de las pasiones –de los *idola del Novum Organum*– se le atribuye precisamente frialdad y sequedad. Pero su frialdad no es sino la serenidad crítica, y nunca frialdad cartesiana, racionalista, geométrica, puesto que su filiación intelectual no está en el autor del *Discurso del Método*, sino en la tendencia contraria, que comienza en Bacon, se acentúa en Montesquieu y se define en la psicología fisiológica del siglo posterior, que él desarrolló en *De l'intelligence*. No partía de la razón, sino de la sensación y por eso penetraba en el juego oculto del corazón para llegar a comprender y explicar una obra, una época, una revolución política, una renovación científica". "El parangón de sus retratos con los análisis psicológicos de Ribot no es sino una prueba de que ni era cartesiano el autor ni carecían de alma sus figuras". Para Taine "el hecho verdadero en historia es el sentimiento interior de los hombres, el hecho importante es el estado y estructura de su alma. La historia no es sino la historia del corazón". Estas palabras vincu-

lan a Taine con Carlyle y con Michelet, y coinciden con lo que expresa Unamuno. Taine no era un apasionado pero sabía todo el valor de las pasiones en el juego de la vida.

Lo que inicialmente parecía enfrentar visiones francamente contrapuestas entre Terán y Unamuno, concluye mostrando coincidencias en cuanto al perfil del historiador. La discrepancia consiste en que mientras Unamuno niega que Taine responda al perfil, Terán sí se lo reconoce.

La polémica de Terán con Unamuno tiene carácter estrictamente académico. Ahora bien, aparte de lo anecdótico de que el futuro rector de nuestra Universidad en sus años juveniles haya tenido una confrontación con el maestro español, ¿tiene el tema discutido alguna actualidad? Si se considera que en el siglo XX, particularmente a propósito de las ciencias del hombre, se ha efectuado la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas; entre enfoque actuarial y enfoque clínico; entre investigación cuantitativa e investigación cualitativa; etc., parecería que la pregunta tiene una respuesta afirmativa. Y se me ocurre que todavía tienen algo que decir tanto la epistemología como la psicología. ¿Hasta qué punto discutir sobre epistemología está en función de la personalidad y de la biografía del pensador?

A PROPÓSITO DE 'MATERIA, MENTE Y SEMIOSIS'

María Natalia Zavadivker

En este escrito me propongo responder a algunas de las observaciones expresadas por Samuel Schkolnik en su trabajo "Materia, mente y semiosis", en el cual se sostiene básicamente que:

- El fenómeno de la significación emerge en la psiquis humana como consecuencia de la aplicación de ciertas reglas de correspondencia entre signos pertenecientes a distintos niveles jerárquicos, cuya construcción está gobernada a su vez por reglas pertenecientes a cada uno de los niveles de la jerarquía (fonológicas, morfológicas, sintácticas, lexemáticas, etc.)
- Para comprender el contenido semántico de un mensaje no sería eventualmente necesario "acudir a la experiencia" en busca de su referente extralingüístico, puesto que en el sistema de la lengua los significados no son los referentes externos sino ciertas entidades abstractas existentes en la mente misma. Por otra parte, al saltar del análisis de palabras y enunciados a un nivel de análisis más global —el textual o discursivo— los significados no aparecen aislados sino entramados en una red coherente: el sistema de la lengua. Este hecho conlleva la aparición de relaciones intralingüísticas en las que los signos no se relacionan directamente con la realidad, sino con otros signos, con lo cual el lenguaje comienza a operar no sobre la experiencia concreta, sino sobre combinaciones posibles derivadas de las operaciones realizadas por el lenguaje mismo. Para que esto sea posible en el nivel textual, es necesaria la aplicación de reglas no sólo sintácticas, sino también semánticas y pragmáticas, las cuales posibilitarían la actualización de cierta información no expresada explícitamente en un texto, pero que debe presuponerse implícitamente para su comprensión.

- Schkolnik advierte que la semiosis sería aquella dimensión que vincula el orden de lo material con el de lo mental, puesto que los significados, en su calidad de inmateriales o ideales, poseen la facultad de afectar y modificar el sustrato material del cerebro, en la medida en que un significado abstracto, no localizable espacialmente, aparece correlacionado con una configuración de redes neuronales que sí posee existencia física. La relación entre el significante y el significado sería análoga a la relación entre la mente y la materia, desde el momento en que el significante, aun cuando es también una entidad inmaterial –señal acústica–, puede materializarse, ya sea a través de ondas sonoras o de trazos en un papel, y por lo tanto se nos aparece como un dato físico cuya emisión o recepción suscita un efecto mental o psíquico en el sujeto.
- Así como para Searle lo propio de la causación mental es el hecho de que la causa no sería extrínseca al efecto, sino que los estados cerebrales producen como efecto estados mentales cuya localización sería el propio cerebro; así también se puede afirmar que los significados, en tanto estados mentales, no están causados por una entidad exterior al lenguaje mismo, como podrían ser las entidades del mundo a las que nos referimos a través de dicho lenguaje, sino por los significantes, es decir, por signos fónicos o gráficos cuyo sentido es enteramente dependiente de un sistema lingüístico que los contiene. Los significantes poseerían la doble propiedad de ser construcciones ideales (aunque plasmadas en un soporte material) pero cuya existencia es objetiva, en el sentido de poseer una exterioridad y autonomía propias que les permiten ejercer una coerción real sobre los hablantes. El sistema de la lengua entonces, si bien no pertenece al ámbito de las entidades físicas del mundo natural, sino que debe su existencia exclusivamente a la existencia de un orden social precedente, se nos impone de modo objetivo al proporcionarnos una serie de reglas a priori, las cuales restringen sensiblemente el grado de libertad de las enunciaciones posibles. Se trata, entonces, de un producto artificialmente construido de la intersubjetividad humana, pero que posee una gravitación objetiva y real sobre nuestras conciencias.

Una vez expuestas estas tesis, procuraré esgrimir dos argumentos en defen-

sa de la hipótesis de Searle según la cual un computador sólo es capaz de manipular operaciones sintácticas pero no puede apresar el contenido semántico de un mensaje, motivo por el cual su proceder jamás podría equipararse a un comportamiento verdaderamente inteligente. Para esto analizaré dos objeciones básicas a la pretensión de simular los procesos mentales humanos mediante cualquier dispositivo asimilable a una máquina de Turing.

La primera se fundamenta en un análisis del fenómeno de la semiosis, pero privilegiando el aspecto pragmático como el más originario y relevante para explicar el proceso de la significación. Desde esta concepción se considera que la condición previa que hace posible el uso apropiado de la lengua, y en general toda competencia semiótica, es la interacción del hombre con el mundo de la experiencia, promovida en virtud de la facultad que poseemos los seres vivos de orientar nuestro comportamiento a un registro y aprovechamiento “inteligente” de los datos del entorno. Entenderemos así por semiosis, la capacidad de utilizar correctamente un conjunto de reglas no sólo pragmáticas, sino también semánticas y sintácticas, como consecuencia de la abstracción de propiedades y relaciones entre eventos presentes en el entorno fenoménico, y de la propia interacción del sujeto con el medio físico y social. En otras palabras, se trata de demostrar que, si bien existe un sistema lingüístico consistente y cerrado en sí mismo en virtud del cual podemos comprender el mensaje de un texto dado mediante la mera aplicación de reglas semánticas y pragmáticas contenidas implícitamente en él, dichas reglas sólo son aplicables en la medida en que descansan sobre nuestra captación previa de sucesos en el mundo real.

Según esta corriente, la función esencial del lenguaje, aquella que impulsa el aprendizaje y utilización de la lengua, es la necesidad de satisfacer ciertas metas comunicativas en el marco de un contexto social compartido. El niño adquiere el lenguaje forzado por la necesidad de comunicar de la manera más eficiente posible sus intenciones, de modo tal que la expresión de sus deseos tenga eco dentro de su entorno social. En este sentido, el lenguaje articulado cumpliría la misma función orientada a la supervivencia y la adaptación al medio que antes cumplían el llanto, los gestos, las señas y las expresiones onomatopéyicas: la de comunicar las intenciones del niño a fin de que los receptores satisfagan aquellas necesidades que él no puede subsanar por sus propios medios. Las competencias sintácticas y semánticas se irían incorporando progresivamente como consecuencia de la ne-

cesidad de utilizar de modo eficiente y correcto el lenguaje en tanto vehículo de la satisfacción de fines pragmáticos. En este sentido, el lenguaje proporcionaría los medios comunicativos para la realización de acciones tales como pedir, indicar, prometer, recomendar, etc.; guiadas por ciertas máximas conversacionales implícitamente consensuadas (preparación, sinceridad, esencialidad, asociación).

A diferencia de la teoría chomskiana, según la cual existe un patrón lingüístico innato que permitiría a cualquier hablante generar potencialmente todas las expresiones bien formadas de su lengua mediante la mera abstracción de las reglas sintácticas y sin necesidad de ningún conocimiento previo no-lingüístico del mundo; para el pragmatismo sería indispensable un conocimiento operativo de la realidad anterior a la adquisición del lenguaje, pues éste proporcionaría objetivos semánticos que más tarde se “corresponderían” de algún modo con las distinciones adquiridas lingüísticamente.

El propósito de estas apreciaciones es recalcar que, si bien el sistema de la lengua conforma una estructura autoconsistente y cerrada en sí misma, en parte debido a que sus distinciones no se refieren directamente al mundo sino a la morfología, la sintaxis y demás reglas lingüísticas; dichas distinciones intentan “encajar” de algún modo en la estructura de un mundo exterior previo al que nos referimos y con el cual interactuamos desde nuestro nacimiento. Esta posición debe distinguirse del mero referencialismo, cuyo acento recae sobre palabras sueltas y no sobre la textualidad. Al hablar de un “conocimiento previo del mundo”, no estamos queriendo decir que aprender un lenguaje signifique aprender a nombrar los objetos con su designación convencional, cosa que se logra por mera imitación. El lenguaje no sólo abarca la designación de conceptos aislados, ya que conforma una estructura en la cual la mayoría de los términos no se refieren a objetos del mundo sino a entidades lingüísticas. Estos términos cumplen funciones “meta-lingüísticas”, las cuales sólo cobran existencia dentro del sistema de la lengua. (Por ej.; en el enunciado “Él lo hizo”, el vocablo “lo” no se refiere a una acción concreta sino a una enunciación que aparece previamente en el texto). Ahora bien, la hipótesis que defiende es que todas estas distinciones existentes “sólo en la esfera del lenguaje” descansan sobre la comprensión previa de relaciones entre eventos presentes en el entorno mismo, comprensión que resulta de nuestra propia interacción con el mundo de la experiencia.

De este modo, si bien existen reglas semánticas y pragmáticas intrínsecas al lenguaje mismo, su utilización no es tan inflexible y mecánica, ya que nuestra capacidad de adaptación al medio nos proporciona una sensibilidad especial para captar las circunstancias contextuales en las que sería correcto formular tal o cual enunciado. Dado que un programa computacional opera mediante la manipulación de un conjunto de símbolos cuya referencia desconoce, su incapacidad de comprensión semántica le impediría adaptar (valiéndose de sus propios medios) el uso de las reglas a la enorme multiplicidad, variedad y mutabilidad de contextos en que se desarrolla el habla significativa.

La segunda objeción a la posibilidad de simular el comportamiento inteligente desde un dispositivo computacional es aun más profunda, puesto que no tan sólo pone el acento en la necesidad de que una entidad posea un registro senso-motor en función del cual pueda captar y procesar por sí misma los datos físicos del entorno, a fin de abstraer aquellas experiencias y codificarlas lingüísticamente; sino que recalca como condición esencial y fundante el carácter *conciente* y *voluntario* de todo este proceso, y de todo proceso mental en general. La capacidad de registro sensorial y actividad motriz por parte de un computador o autómeta no es en principio imposible, tal como lo demuestran los programas actuales de reconocimiento de voz. Lo que parece escapar por completo a la posibilidad de simulación es la facultad en virtud de la cual nos “percatamos” de aquellos estados y procesos mentales que se suceden en nosotros: se trata del famoso reducto cartesiano de la *res cogitans*, aquella esfera de la experiencia subjetiva y exclusivamente privativa de cada mente, sólo asequible a un observador, cual es justamente el sujeto portador de su propia conciencia. Así, mientras nuestros órganos receptores de los sentidos poseen una materialidad y una funcionalidad tal que pueden ser simulados mediante una serie de operaciones computables, estas características no pueden atribuirse al estado de conciencia que aparece indisolublemente ligado a cualquier actividad mental.

Otro correlato fundamental de la falta de conciencia propia de los autómetas, es su falta de comportamiento voluntario, o de control voluntario de sus acciones. Si bien actualmente se habla de programas computacionales cuyas operaciones “trascienden” lo que estaba previamente contenido en sus instrucciones, parece ser un hecho que ninguno de ellos actúa guiado por su libre voluntad, y esto en la medida en que no poseen una conciencia intencionalmente orientada al logro de

ciertas metas. Una entidad carente de conciencia no podría desear nada en absoluto, con lo cual sus acciones no pueden dirigirse al logro de fines propios. Simplemente sería un instrumento tendiente a vehicular la consecución de metas ajenas: las del programador, las de posibles usuarios, las de la empresa que vende el producto, etc. A su vez, mientras nuestra voluntad libre parece ser una especie de “entidad inmaterial” capaz de activar y suscitar un comportamiento visible, es decir, un efecto material que modifica un estado de cosas en el mundo físico (por ejemplo, nuestra voluntad “inmaterial” de estirar la mano se traduce en la realización efectiva del mencionado movimiento, el cual pertenece al orden físico), cualquier acción iniciada por un computador es provocada por un agente externo, con lo cual sus procesos pueden ser activados o desactivados a voluntad del usuario, pues el computador no puede encenderse o apagarse a voluntad. Y un ordenador desactivado no es más que una “mente en potencia” cuya actividad puede permanecer en suspenso, mientras que los seres humanos no podemos suspender nunca nuestra actividad mental.

En este sentido, no sería tanto la capacidad de captar e incorporar información del entorno lo que garantizaría nuestra comprensión semántica, puesto que desde los modelos computacionales basados en la simulación de redes neurales se puede lograr que el computador incorpore *inputs* de información desde el exterior y los asimile en su memoria mediante sucesivos mecanismos de ensayo y error. Al procurar imitar la configuración y los mecanismos operativos de las redes neurales del cerebro, (aunque no su materia prima), estos intentos parecen acercarse mejor a las estrategias mentales que más propiamente nos caracterizan como seres inteligentes, si por inteligencia entendemos la capacidad de un dispositivo de utilizar sus propios medios para incorporar y procesar en la memoria información proveniente del mundo circundante, en lugar de que sus acciones dependan de la recepción externa de instrucciones proposicionales inamovibles. Sin embargo, dicha capacidad no da cuenta de un comportamiento propiamente humano, en la medida en que se sigue manteniendo el modelo de procesamiento mecánico²⁸ de una información incorporada desde fuera, si bien en este caso el “afuera” estaría constituido por los datos del propio mundo, en tanto entorno asequible a la “percepción” del

¹ Este paradigma en Inteligencia Artificial está inspirado en los modelos de conexión estímulo-respuesta del viejo asociacionismo inglés.

computador, y no por un bagaje artificial de datos “acerca del mundo” expresados en un lenguaje proposicional asimilable por el computador, tal como suelen operar los programas tradicionales de Inteligencia Artificial. En estos últimos, la base de datos está expresada lingüísticamente, es decir, “depurada” por el tamiz de la mediación simbólica, motivo por el cual el ordenador sólo incorpora mecánicamente un conjunto de proposiciones insertas en un universo discursivo restringido. En los programas basados en la simulación de redes neurales, en cambio, el ordenador podría obtener y asimilar por sí mismo los datos del entorno, al poseer un registro sensorial y un tipo de memoria activa que no “guarda” mecánicamente dichos datos tal como aparecen, sino que va aprendiendo progresivamente a retener estímulos sensoriales significativos en un proceso de retroalimentación basado en la mecánica ensayo-error.

Valiéndonos de la metáfora de la habitación china propuesta por Searle, pero aplicada al nivel semántico (suponiendo hipotéticamente la posibilidad de un ordenador de captar el significado de los signos o datos que manipula), en el primer caso es como estar encerrados en una habitación con una rendija desde la cual podemos captar por nosotros mismos algunos aspectos del mundo, mientras que en el segundo caso la habitación esta herméticamente cerrada y sólo nos llega por debajo de la puerta una gran cantidad de información expresada proposicionalmente en la que se nos instruye sobre el significado de cada palabra (nivel semántico), su uso apropiado en cada contexto (nivel pragmático), y la forma correcta de construir proposiciones bien formadas (nivel sintáctico). Al carecer de la posibilidad de aprehender por nosotros mismos los datos de la realidad en un intercambio experiencial directo con las cosas, y de la flexibilidad para adaptar nuestra conducta a los múltiples contextos de la experiencia vital, la cantidad de información lingüística necesaria para apresar la multiplicidad, variedad y mutabilidad de lo real, y la cantidad de marcos de referencia necesarios para hacer “encajar” esa información dentro de patrones consistentes con su contenido, sería infinita.

Por otra parte, ambas corrientes sostienen supuestos diferentes acerca de la esencia del comportamiento inteligente. Para la línea tradicional, éste descansa enteramente sobre la capacidad simbólica: los procesos mentales no se ejecutarían sobre un contenido empírico sino sobre un contenido lingüístico, es decir, la inteligencia no operaría directamente sobre la experiencia sino sobre signos y sistemas de signos. En este sentido, no habría pensamiento sin un lenguaje sobre el

cual aplicar la operación de pensar. La corriente opuesta, en cambio, parece haber retornado a concepciones gnoseológicas pre-lingüísticas (toda la línea de Hume y el empirismo inglés) según las cuales el pensamiento operaría directamente sobre los datos de la experiencia.

Schkolnik intenta mostrar en su trabajo que, del mismo modo que un programa computacional tradicional opera sobre signos arbitrarios y abstractos con independencia del mundo real al cual los signos podrían referirse, también el sistema de la lengua, que constituiría la materia prima de nuestro pensamiento, conforma una estructura “cerrada” y autoconsistente en función de la cual no necesitaríamos tener presente el contexto físico real de cada enunciación, puesto que podemos comprender el contenido de cualquier mensaje mediante la mera aplicación de reglas lingüísticas implícitas. Así, para Schkolnik, la atribución de significado a un conjunto de significantes se agotaría en el establecimiento de una correspondencia entre planos lingüísticos de distinto nivel jerárquico, todo esto sin necesidad de salirse del sistema de la lengua, que operaría como el marco de referencia necesario y suficiente para la aparición de dichos significados.

Estas operaciones de correspondencia entre niveles, en tanto responsables de la emergencia de la significación, constituyen el mecanismo por excelencia de los programas tradicionales de IA: el ordenador interpreta y decodifica la información recibida en un lenguaje de programación transcribiéndolo al código de máquina, y tornando así al mensaje “comprensible”, en la medida en que dicha transcripción le permite al computador manipular los signos mediante la aplicación de ciertas reglas algorítmicas. Mientras los lenguajes de programación (comprensibles para el programador pero no para el computador) admiten un grado de diversidad y flexibilidad en la medida en que los hay de muchos tipos posibles, el código de máquina, conformado por una serie binaria de dígitos que significan tan sólo “encendido” y “apagado”, posee un significado rígido e inflexible. Dicho código es “comprendido” por el ordenador en la medida en que su presencia produce transformaciones “reales” en el hardware, al modificar sus circuitos eléctricos. El software, en tanto estructura puramente funcional y abstracta, produce modificaciones reales sobre un sustrato material, del mismo modo que la emisión o recepción de mensajes lingüísticos (cuyo soporte son entidades físicas, tales como señales acústicas o trazos sobre un papel) produce modificaciones en la configuración neuronal de un oyente humano, suscitando en él la captación de un sentido o significado no pre-

sente en el soporte mismo. Es decir, aquí tenemos una primera instancia en la cual entidades físicas son capaces de despertar y estimular en nosotros un cierto estado mental. A su vez dicho estado, puramente inmaterial y subjetivo, se encuentra causalmente correlacionado con cambios físicos reales en nuestra estructura cerebral.

En este trabajo procuré extender la argumentación de Searle en contra de la posibilidad de simulación computacional de los procesos mentales humanos, valiéndome para ello tanto de argumentos basados en la lingüística, como de argumentos fundados en el desarrollo mismo de la Inteligencia Artificial. Ambos tipos de tratamiento se encuentran profundamente imbricados, puesto que uno de los supuestos fundantes dentro de las ciencias cognitivas alude justamente al carácter esencial del lenguaje en tanto constitutivo de nuestras operaciones mentales.

Bibliografía

- SCHKOLNIK, Samuel. "Materia, mente y semiosis". Rev. *Estudios de Epistemología*, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1995.
- ". "La filosofía y el punto de vista semiológico en las ciencias del hombre". *Primeras Jornadas de Filosofía del NOA*. Universidad Nacional de Tucumán, 1990.
- VON GLASERSFELD, Ernest. "Introducción al constructivismo radical" en *La realidad inventada*, de Paul Watzlawick (ed.). Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.
- ZAVADIVKER, María Natalia. "Adquisición del lenguaje y desarrollo cognitivo". Tesis de Licenciatura de Ciencias de la Educación. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2001.

Traducción

José Canal-Feijóo

Stanislas Breton: "L' effacement du vrai. Réflexions sur la Sophistique".

Del libro: *La Vérité*, de varios autores, presentado por Jean Greisch. Paris: Beauchesne, 1983. (Publicación del Institut Catholique de Paris). El ensayo de Breton abarca las páginas 17-41.

Stanislas Breton

EL ECLIPSE DE LA VERDAD REFLEXIONES SOBRE LA SOFÍSTICA

En su curioso diálogo pítico "Sobre la E de Delfos",¹ Plutarco recuerda y comenta las diversas exégesis suscitadas por la enigmática vocal mayúscula que figuraba, en un lugar de honor como ofrenda religiosa, "en el *pronaos* del templo de Apolo Pítio", "al lado de las famosas máximas *Conócete a ti mismo* y *Nada demasiado*".¹ ¿Una simple letra encerraría tantos secretos por el solo hecho de su inscripción votiva como "anathema" en un templo prestigioso? Ese "lugar de honor junto al dios", entre los "axiomas" mayores del pensamiento griego, ¿proclamaría la majestad divina y el carácter sagrado de la Verdad, para rendirle testimonio? Filósofo, y sacerdote por añadidura, Plutarco sería el último en poder dudar de ello. El "lugar" no habría de ser indiferente al ser de las cosas. La épsilon, en la situación privilegiada que se la ha dado, debe ser algo más y algo mejor que la quinta letra del alfabeto griego. Grabada en la piedra de Delfos, emerge en lo sucesivo a la sombra

¹ Plutarco, *Oeuvres Morales*, t. VI, Belles Lettres, texto establecido y traducido por Robert Flacelière, 1974, notice, p. 3ss. La grafía "E" se ha modificado en "ei" por la influencia de escribas, ellos mismos "sorprendidos de ver a Plutarco explicar la E por la conjunción "ei" ("si") o la forma verbal "eî ("eres)". *Ib.* En las citas reproduzco la traducción de Flacelière. En cuanto a las vicisitudes de la grafía, lo más sencillo es dejar la responsabilidad de ellas al mismo Plutarco cuyas exégesis, y sólo ellas, interesan a la cuestión aquí tratada.

de una escritura inspirada. Pero una escritura inspirada se presta siempre, como se sabe, a múltiples interpretaciones. Nada sorprendente que nuestro filósofo, bajo el sople del Espíritu, haga lugar a esa diversidad. Del signo misterioso no quiso re- tener sino las acepciones más en consonancia con la verdad griega tal como él la entendía.

En la mayor proximidad a la letra en su materialidad, “E”, por su posición misma en la serie alfabética, designa el número 5. De inmediato se adivinan las posibles irradiaciones del símbolo. Más allá de las propiedades aritméticas, deja entrever un universo de correspondencias en el que los astros, los elementos, las potencias sensoriales, las virtudes del alma, “los acordes armónicos” se responden sin posibilidad de disonancia bajo la bendición de lo “pentádico”. Así, la verdad del cosmos griego en su sinfonía de ordenada totalidad, se inscribe y se consagra al dios Apolo en las puertas del templo, como “un poema ordenado y apacible” (389 B, par. 10).

La referencia “teológica” se hace más insistente y más nítida cuando la “E”, por el tincazo de una iota, se vuelve la segunda persona del indicativo presente del verbo “*eimî*”: *Eî*, “eres”.

En mi opinión, precisa Amonio (391-392 A, par. 17), lo que esta letra designa no es ni un número, ni un rango en una serie, ni una conjunción, ni ninguna otra parte de un discurso de sentido incompleto; no, es una manera de interpelar y de saludar al dios que se basta a sí misma y da a aquel que pronuncia esa palabra, en el momento de hacerlo, la inteligencia de la esencia^a divina. En efecto, en el momento en que cada uno de nosotros se acerca aquí, el dios le dirige, como para darle la bienvenida, la máxima “Conócete a ti mismo” que sin duda equivale a la fórmula de salutación “Regocíjate”. Y nosotros, en respuesta, le decimos al dios: “Eres”, dándole así una apelación exacta y verídica, la única que sólo a él le conviene, y que consiste en declarar que es.²

^a El texto griego dice ‘de la potencia’ (*dynámeos*). He tenido a la vista la edición de Raffaello del Re: Plutarco, *De E Delphico*. Nápoles: Morano, 1937. (N. del t.)

² Prefiero el giro “que es” al de Flacelière “que existe”; y asimismo sustituyo en la conclusión del diálogo “la existencia eterna” por “el ser eterno”.

Texto sorprendente en varios aspectos. El verbo “ser”, en la atmósfera del templo que precisa su verdadero origen, no se conjuga ni en el infinitivo del “esse *subsistens*” medieval, ni en la tercera persona del indicativo presente: “es”, cualquiera sea el sentido, neutro o personal, de esta “*élfid*”. No toma fuego y sentido en su llama nativa sino en una “salutación” o exultación, en una evocación-invocación. La verdad del ser se desvela así en el momento en el que el dios, tomando la iniciativa de la acogida, dirige al fiel la máxima “Conócete a ti mismo”. En una maravillosa reciprocidad, la deferencia divina suscita “en respuesta”, por el recurso a un imperativo que es también el optativo de un “gozo”, una aclamación de gratitud en la que la apelación “eres” es menos un giro de nominativo que una exclamación de entusiasmo, la celebración de un eterno surgimiento. El conocimiento de sí y el conocimiento del Otro no son más que momentos de un mismo impulso de júbilo, la circulación sin fin de una relación teándrica. El final del diálogo expresa, atenuándola, la unidad del movimiento: “Las dos fórmulas se complementan en un cierto sentido.^b La primera pronunciada con temor y respeto proclama el ser eterno del dios, mientras que la segunda es para recordarles a los mortales su naturaleza y su debilidad” (394 C). Era de desear para esta conclusión una tonalidad más festiva. Sea de ello lo que fuere, el sentido del pasaje es claro: el ser y el dios, en su imprescriptible unidad, sellan en la puerta del santuario el pacto de su eterna “circunincesión”.

Entre los dos extremos de la verdad matemática del mundo y del apocalipsis teológico del ser, el trazo intermedio de la letra “E” sugiere una tercera interpretación. No se trata más de un nombre o un verbo sino de la conjunción “E” (“si”). No se olvida, en efecto, que Apolo es el “dialéctico por excelencia”. No sólo por “un problema geométrico de una suprema dificultad” (duplicación del volumen de su altar en Delos) “exhorta al estudio de la geometría”, sino que además “dando respuestas ambiguas quiere también fundar la dialéctica”.^c “Ahora bien, en la dialéctica, aparentemente, esta conjunción condicional “s” juega un papel muy importante^d puesto que sirve para expresar la relación esencialmente lógica.^e En efecto, ¿cómo

^b “[Las expresiones] “eres” y “conócete a ti mismo” parecen de algún modo oponerse y a la vez en cierto modo estar acordes.” (N. del t.)

^c Otra posible versión: “exalta y promueve la dialéctica”. (N. del t.)

^d “tiene una fuerza muy grande” (megísten éjei dýnamin). (N. del t.)

^e “la más lógica de las proposiciones” (tò logikótaton axíoma). (N. del t.)

el juicio hipotético no tendría ese carácter? Mientras los animales no conocen más que la existencia de las cosas, sólo el hombre ha recibido de la naturaleza la facultad de percibir y apreciar el enlace de las cosas entre sí. Que sea de día, que brille la luz, los lobos, los perros y los pájaros lo perciben sin duda, pero que “si es de día la luz brilla”, es el hombre el único en comprenderlo porque sólo él puede captar por el pensamiento la distinción del antecedente y el consecuente, su relación mutua, su semejanza y su diferencia, y en ello está el fundamento por excelencia de toda demostración” (386 D – 387 A, par. 6).

El silogismo hipotético parte del presente cuando se expresa en proposiciones como esta: “si tal acontecimiento se produce ahora, tal otro le ha precedido”. Luego: “si tal acontecimiento se produce ahora, tal otro se seguirá”. Respecto de ello Nicandro habla de “relaciones de causalidad”, “el conocimiento de los hechos siendo dado a la razón por la percepción”. Añade: “ese género de razonamiento es el trípode de la verdad, puesto que, estableciendo primero la relación entre el consecuente y el antecedente, y agregándole luego la constatación de tal o cual hecho, conduce a la consumación de la demostración” (387 B – C par. 6).

Esta tercera y nueva dimensión de la verdad, vinculada también a la presencia del “dios dialéctico”, no parece traer problemas. Plutarco, en todo caso, no lo sospecha. Para él, la *Alétheia* de la que habla, extiende su luz sin solución de continuidad del dios al mundo por la mediación de un *Lógos*, en el que el rigor de la consecuencia se identifica con la eficacia de la causalidad.³ Es posible preguntarse, sin embargo, si la unidad presumida por el filósofo es tan sólida como lo creía. El “si ... entonces” ¿no sería el genio maligno que pondría en peligro la trinidad *alética* que descubriría en la letra del oráculo, convertida en el signo del “dios dialéctico” tanto en las monedas del Imperio como en el templo de Delfos?

³ En un estudio titulado *Die Axiomatik der Alten, Mathesis Universalis*, Basel-Stuttgart, 1961, p. 42, nota 39, Heinrich SCHOLZ hace observar que, en una perspectiva aristotélica, la matemática hilbertiana del “*Wenn ... so*” (“Si ... entonces”), no podría ser una “ciencia” porque la ciencia aristotélica exige, además del “si ... entonces” y del principio de no-contradicción, el “porque ... entonces” (“*Weil ... so*”) de una instancia causal. Observación importante que nos servirá más adelante.

I. "Si ... entonces"

Lo cierto es que "esta conjunción condicional" marca, al menos en apariencia, un debilitamiento de lo verdadero y casi su desaparición. Queda ciertamente como "el signo característico de toda conversación con el dios". "Así, se pregunta al oráculo *si* se será el vencedor, *si* hay que cultivar la tierra, *si* se contraerá matrimonio". Para el hombre religioso la partícula no se disocia de la oración de petición. Pero el sacerdote-filósofo no puede olvidar que el "si" expresa tanto la interrogación como el deseo o la petición. ¿No será lo hipotético un rodeo que nos separa de lo real o que lo deja en suspenso? "El dios, nota Plutarco, manda de paseo a los dialécticos para quienes la partícula *si* y la proposición ubicada después de ella no expresa ningún hecho real" (386 B, par. 5). La frase un poco crispada descubre una inquietud. ¿El fantasma del dialéctico será maléfico? La interrogación sin piedad, ¿substituirá en adelante al suspiro o desasosiego del alma noble en busca de un perpetuo socorro? ¿Y qué advendría si la lucidez debiera reemplazar a la luz? Al apoderarse el dialéctico del "si", ¿se habría revestido del atuendo del sofista?

1. No se trata por ello de renegar de lo dicho sobre el privilegio humano. El "si" no tiene nada, parece, que lo asemeje a los señores de la lengua tales como el sustantivo, el verbo, el adjetivo. No es más que un epifenómeno de acompañamiento, relegado a las partes menores y casi vergonzosas de la gramática. Largo tiempo relegado en beneficio del silogismo llamado "categórico", se ha tomado su revancha, podría decirse, con la lógica estoica. Plutarco no lo ignora. Obtiene de ello un argumento a favor de una especificidad irreductible. "Que sea de día y brille la luz", a los "perros y los pájaros" no les cuesta nada "sentirlo". Si hay "coincidencia" de datos en una sensación global, a lo sumo se podría decir que el animal está bajo el signo de la conjunción "y".⁴ Pero el "si" anuncia un nuevo reino. Conmemora en la lengua el advenimiento de una ruptura, algo así como la emergencia, por encima del sueño de las cosas y del constreñimiento de las necesidades vitales, de una especie de desafío. Repite, en otro orden, el acto de separarse y erguirse que, liberando

⁴ Conviene añadir, empero, que esa es una manera por completo humana de interpretar la condición animal. Pues la conjunción "y" tiene sus leyes tan estrictas como las de la conjunción "si". Se ha podido decir que ciertas lenguas se sienten más cómodas con "y" que con "si". Sería temerario concluir de ello que lo "humano" aún se encuentra en ellas prisionero de la animalidad.

la mano y la mirada, ha dado al hombre, ya no un “entorno” biológico (*Umwelt*), sino un mundo (*Welt*) que sería a la vez el problema y el tormento de un pensamiento. Tal es ese “casi nada” que figura en lo sucesivo en el discurso como testigo de una primera audacia y de una “difícil libertad”.

2. En el texto que comentamos, Plutarco juega evidentemente con las facilidades que le permiten en griego, por una variación de acento, pasar del “Eī” (= “eres”) al “Ei” (= “si”). Ese deslizamiento, que no se puede reflejar en castellano, tiene una significación que lo deja insensible. Enumera sentidos posibles. No se preocupa de las consecuencias que acarrea el cambio tal como se materializa en la escritura. Y sin embargo había de qué reflexionar. Pues la transición de un término a otro tiene toda la apariencia de una mutación substancial.

Estábamos habituados a ver en el “es”, esa “palabrita” de la que hablaba Rousseau, el indicativo de una diferencia antropológica. El verbo “ser” se convertía así, en el interior de una lengua que lo posee, en el elemento fundamental, el más universal por su amplitud significativa, y asimismo el más necesario puesto que requerido, como condición indispensable, a título de nexos o de presupuesto de toda expresión, sea o no “proposicional”. Por más diversas que sean en su inspiración, las filosofías que reivindican una orientación “ontológica” han meditado en esta singularidad lingüística. Respecto de este tema me cuidaré de cualquier simplificación. Es indispensable reconocer, sin embargo, aunque se lo estime peligroso, un vínculo de hecho entre una contingencia de la lengua y una cierta tendencia del pensamiento. Ahora bien, sin evocar las interminables discusiones sobre “los diversos sentidos del ser”, no es en absoluto temerario retener de ellas por lo menos una lección. Las exégesis se dividen, en efecto, en una doble dirección: Unas veces se aísla el verbo “ser” en su plenitud de significación, en su diferencia que se dirá “ontológica”; otras, a la inversa, separando lo que siempre estuvo unido, se insiste en su función de enlace o de “cópula”. Y como la verdad tanto en un caso como en el otro sigue el “destino” del ser, se le asignará, en conformidad con la hipótesis elegida, un valor de manifestación y de desvelamiento previo a todo juicio, o bien una simple rectitud de adecuación a la “realidad de lo que es”.

3. La intervención del “si” no zanja el diferendo. Permite, sin ignorarlo, serle indiferente. Ya no hay que pronunciarse sobre lo verdadero o lo falso, o decir al res-

pecto exactamente de qué se trata “en realidad”. Plutarco ha percibido la gravedad de ese giro aunque no haya medido su impacto. El “si” nos hace entrar en una era de indiferencia en materia de ser y de verdad. A lo sumo podría decirse, en satisfacción de un escrúpulo, que conserva algo del ser-cópula, a saber, su función de enlace. Esta similitud es demasiado lejana como para que podamos tenerla en cuenta. Pues el enlace que el “si” subraya ya no tiene nada en común con aquel que nos volvió familiar el esquema “S es P” de la proposición categórica. En lo sucesivo se trata de algo muy distinto. Esto “distinto”, extraño e inquietante, que nuestro texto define por la relación de antecedente a consecuente, se presenta bajo la figura del sofista.

II. El sofista y la sofística

Los sofistas, cuyo modelo una vez más nos lo ofrece Grecia, tienen mala reputación. Platón, que tanto les debe, aún hoy decide acerca de nuestros juicios. Su nombre es inseparable del “sofisma” y de un cierto arte de hablar, de confundir al adversario y de demostrar cualquier cosa. Mercaderes ambulantes que os hacen pagar caro una palabra tan vacía como el viento; maestros del equívoco que saben explotar el doble sentido para obtener de él como máximo una “agudeza”; prestidigitadores que fascinan al crédulo cuando hacen salir un conejo de su sombrero, parece que no tienen para nosotros más que un interés retrospectivo: el de una etapa en el camino que lleva hacia la seriedad de la verdad y al espíritu de seriedad. Si se les concede alguna atención, será menos para examinar lo que dicen, de lo cual no quedaría nada, que para explicar, por condicionamientos socio-políticos o psíquicos, su advenimiento teatral en el escenario de un cierto medio cultural.

1. Esta imagen, o imagería, del sofista, que ha llegado a ser, y no sólo para los profanos, una “adquisición para siempre”, forma parte de las evidencias que, en un tiempo tan crítico como el nuestro, se transmiten por vía de oralidad o de escritura para constituir un nuevo sentido común. Pero, por una revancha del sofista, ¿no sería ese sentido común justamente lo que habría que impugnar? Una tesis reciente, con el enigmático título de *“Si Parménides”*, subraya con un “si” connatural a la “cosa” y a la “causa” cuyo examen propone, la necesidad de revisar un proceso que se creía cerrado. Abre nuevas perspectivas que, más allá de las prácticas de erudición, solicitan del filósofo preocupado por marcar su diferencia con el

sofista, un interés “especulativo”.⁵ La resumo con los mismos términos de su auto-
ra:

“Si Parménides, entonces Gorgias. Toda su fuerza la sofística la saca de la ontología, del “Es” original inaugurado por el poema de Parménides. La sofística es una ontología máxima, llevada al extremo, desmesuradamente fiel a sí misma hasta el trastocamiento y la catástrofe. O también: el origen disimula y explota un equívoco, que es el sofisma, y la sofística no es otra cosa que una ontología consecuente.”

2. Esa síntesis, que expresa cabalmente lo esencial de la obra, ganaría con una aproximación a nuestras reflexiones sobre la letra E. El paso de Parménides a Gorgias, proyectado sobre nuestro texto, correspondería al paso del “Eres” (*Eî*) al “Si” (*Eî*). Plutarco, una vez más, rechazaría la posibilidad de tal conversión, en el supuesto de que la hubiera sospechado. La cuasi similitud de las dos grafías no lo induce en la tentación de temeridad. El “si” no podría ser el gesto parricida sobre el “eres”. Enlaza dos hechos y, de un extremo al otro de la cadena, lo hipotético queda envuelto en una certidumbre de realidad. Sin embargo, sin conferirle el valor lógico de una implicación estricta, se puede conceder a la asonancia el interés de una sugestión tanto más seductora cuanto los “*dicta*” respectivos acusan una semejanza perturbadora. Pues, por un lado y por el otro, lo que se dice “ser” y lo que es saludado como “eres” pertenecen sin discusión a la esfera de lo divino. Conviene no precipitarse enseguida a la onto-teología para aclarar los contextos. Lo que a continuación ocurrió no nos interesa directamente. La referencia “teológica” es aquí primordial, y si ulteriormente hubo una “reducción” de lo “ontológico”, fue en razón de una reducción previa de lo “teológico”. El orden de los factores no es por lo tanto indiferente.

No estoy empeñado, sin embargo, en fusionar al “dios” y a la “diosa”. En el Poema de Parménides “la diosa nombra para quiénes se han abierto las puertas,

⁵ Barbara Cassin, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981. Utilizo la sigla S.P. para las referencias y citas incorporadas al texto. No es mi intención discutir o presentar una tesis que invoque el respaldo de su precisión o de su fuerza especulativa, sino, apoyándome en su intento, prolongar sus perspectivas dentro de los límites de mi discurso.

los dos únicos caminos que se ofrecen a la indagación:

“Uno: que es y que no es posible que no sea; el otro: que no es y que es necesario que no sea” (S.P., p. 45).

3. La traducción, fragosa adrede por celo de fidelidad, marca muy bien por el dispositivo tipográfico la diferencia (¿hay que llamarla “odológica”?) de los dos caminos. La diosa no ignora el tercero excluido: imposible una tercera vía. Para entender mejor esos pasajes, indefinidamente aporéticos aunque más no sea por la dificultad de su “versión”, sería oportuno distinguir en ellos varios “momentos” que no son, se adivina, de naturaleza cronológica. Para empezar, los dos únicos caminos no pueden ofrecerse sino a una investigación siempre sobreentendida. La diosa habla sólo a los que buscan y que, en razón de esta indagación de una vía, tienen ya una cierta precomprensión de lo que “les será dicho”. No se concibe una palabra que hablara en la isoterminia de la indiferencia. Los que buscan están manifiestamente motivados por una cuestión que les concierne en su ser mismo. Se trata para ellos de vida o muerte. Vacilo, siendo cristiano, a cargar las tintas y a arriesgar la palabra “salvación”. Pero me parece que las personas que se acercan a las puertas del templo sufren de algo distinto de un mal de la Sorbona. Reflexión banal que no es sin consecuencias. “Es” y “no es” no son aislables como lo fueron en una ontología abstracta. Son caminos. Por lo tanto habría que precisar: el camino especificado por su dirección, a saber, “es” (o inversamente, “no es”). Un escolástico, si queda alguno, agregaría sin duda: “es” (o “no es”) *en tanto que camino*. Es en ese sentido que se ofrecen a una indagación para la cual, repitémoslo, se trata vitalmente de ser o no ser. La contradicción lógica es secundaria. La oposición mayor, que se subtiende a la primera o la sobredetermina, es la de “posesión y privación”, para retomar la terminología aristotélica. La diosa, dándoles la bienvenida, se dirige a aquellos para quienes verdaderamente se han abierto las puertas. Mostrando y desvelando, ella dice las dos únicas respuestas a una cuestión fundamental. La opción se impone entre ambas vías. Nada impide que se elija perderse.

Excusándome apenas de una reminiscencia comprometedora, me es difícil no pensar en otra palabra, muy distante de “ésta”, y que no tolera amalgamarsele: “yo soy el camino, la verdad, la vida”. La diosa no dice “yo soy”. Ella “dice”, “muestra” y “propone”. Pero esta diferencia irreductible no impide en absoluto la emergencia impresionante en los dos contextos de una terna, asociada al verbo “ser”, y que

une estrechamente “camino-verdad-vida”.

4. En el diálogo sobre la E de Delfos, es el “dios” el que acoge a las puertas del templo y que dirige al fiel, para acogerlo, la máxima “conócete a ti mismo”. ¿La máxima sería, también ella, una vía? Se lo puede discutir. Pero la verdadera diferencia está en otra parte: en el júbilo del fiel que responde a la deferencia divina con un saludo: “Tú eres”, que no sería incongruente acompañarlo de un signo de exclamación. El don llama al don, en una circulación sin fin del dios al hombre y del hombre a Dios. Y la atmósfera que la relación teándrica revela, insinúa al ser envuelto por una “instancia de donación”.

Sería ridículo, entonces, aplicando un texto al otro, hacer que se superpongan. La aparición del “tú” señalaría ya una distancia que confirman el cariz y el detalle de los dos trozos escogidos. Pero nada prohíbe leer lo próximo en lo lejano. Entonces se advierte, más allá de la semejanza de los lugares (el templo) y la aparición de lo “divino” (bajo las especies, femenina y masculina, de la diosa y el dios), la intervención aquí y allá de una *palabra reveladora*. Que desvele la condición humana o muestre la vía a los humanos, ella se presenta más acá de toda justificación como un “dicho” absoluto que se sostiene, parece, por su solo “decir” en tanto que ese “decir” es indisolublemente palabra y “manifestación”. Para su suerte o su desgracia, la Palabra, aunque sea divina, no puede “mostrar” sino “significando” o haciendo signos. Y los signos son ambiguos. Exigen una interpretación. Y toda hermenéutica es plural. Es por el “decir” que el “desvelamiento”, sea de *alétheia* o de *apokálypsis*, entra en las vicisitudes del “discurso”.

5. La sofística se mantiene dentro de los límites estrictos de la discursividad. A la inversa de Plotino que pensaba que los “bienaventurados contemplaban” algo completamente distinto de “proposiciones”, y que hubiera preferido por su parte, en lugar de sonidos y palabras “que se desarrollan en discurso”, recurrir a jeroglíficos, esos signos grabados, de los cuales “cada uno es una ciencia, una cosa real captada de un solo golpe, y no un razonamiento o una deliberación” (*Enéadas* V 8, 5 19-20 y 6, 1 ss., traducción de Bréhier), el sofista se deleita con lo que se despliega a sus ojos en un espacio controlable y constantemente sometido a la reversibilidad de la mirada. Desconfía de la intuición instantánea en la que, para retomar la expresión plotiniana, “todo está junto” en la simultaneidad de lo eterno. Es por ese rasgo

que nos parece tan moderno. Por un lado, los límites que se impone a contracorriente de la espontaneidad intuitiva que se abandona a la luz de lo verdadero, traducen un imperativo ascético de lucidez con el que no se podría transigir. Por otro lado, la *Epojé* que practica no suspende solamente, más acá de toda afirmación como de toda negación, nuestras adhesiones de creencia aunque estén ensambladas al cuerpo y confundidas con el peso de nuestra propia carne. Esta mortificación, este “voto de pobreza”, no es sino el primer momento de una puesta entre paréntesis que permite, en un desprendimiento absoluto, examinar con toda tranquilidad, en su cuasi-esencia diríamos, lo “dicho” de una tesis, un *dicho* siempre envuelto por un horizonte interno de no-dicho. Es la única manera para el sofista de ser honesto, contrariamente a la reputación que se le ha hecho de perpetuo tramposo. B. Cassin habla de una “estructura de distanciamiento” (p. 127) a propósito del discurso sofístico-doxográfico. Yo de buena gana hablaría de una “estructura de distanciamiento”, en un sentido un poco diferente, para definir el operador *si*, que se trata ahora de precisar de la manera más estricta posible.

6. Las explicaciones precedentes han despejado el terreno. El “*si*” ya no tiene nada en común con una petición de plegaria en la consulta del oráculo. Se desprende asimismo de la dimensión de realidad que Plutarco le reconocía aun cuando ponía en relación una causa y un efecto. Realidad y verdad, objetos de suspenso si no de sospecha, pertenecen a otro dominio, al de la elección y la preferencia, es decir, de la “práctica”. Quizás (digo bien “quizás”) incluiríamos en el “*si*” una exigencia en el sentido de “postulado”, postulado genérico de atenerse a la letra de una tesis cuya sola existencia es el tenor mismo de su discurso. El “*si*”, en su austeridad de *Epojé*, transforma entonces toda tesis en “hipótesis”. Por eso mismo libera un campo de posibilidades que no está sin relación con un cierto imaginario en la medida en que amplía, en direcciones imprevistas, un “dato” inicial inscripto en la materialidad de una letra que se hace el juramento de respetar. En este sentido, y sólo en este sentido, haremos del “*si*” un operador de libertad o de trascendencia. Transgrediendo toda creencia, así como la tesis que la expresa, la neutraliza por la modalidad con que la afecta: “en el supuesto de que”.

7. ¿Cuál es la extensión de esta neutralización? Creo que es útil distinguir en la manera de ejercerla un doble movimiento: Movimiento descendente que procede de los “principios” hacia las consecuencias que comportan; movimiento ascendente

hacia las premisas o “principios” que son puestos en obra. En cada uno de esos recorridos el “si” plantea la cuestión que hace vacilar la confianza, ora en la unicidad del principio que se invoca, ora en la unicidad de la conclusión que se deduce. En el fondo, si comprendo bien, la crítica operada por el “si” recae sobre la unicidad tanto del axioma como de la consecuencia. Y todo el arte del sofista consiste en mostrar que la unicidad no se impone, más exactamente, que es quizás el efecto de un encegucimiento o de una precipitación. La pretendida evidencia que otorga autoridad, bien considerado todo, no es sino la unilateralidad sectaria de una preferencia que se ignora. Y la pretendida necesidad no es a su vez sino la subrepción en el espacio del discurso de una contingencia olvidada de sí misma. Así, la sofística se presenta como una catarsis del prejuicio. Desenmascara en lo que parece caer de su propio peso, el endurecerse en algo absoluto de una opacidad de hábito o costumbre que no se domina. ¿La luz que se invoca no sería sino una falta de lucidez? “Supóngase una tesis de Meliso o de Jenófanes: ella puede cada vez recibir tanto tal sentido como implicar una pluralidad de conclusiones; cada vez tal sentido o tal conclusión no serán más verdaderos, y no habrá razón para preferir una, nada de “más bien que”. Así, es en primer lugar la hermenéutica misma que supone una pluralidad de interpretaciones para un mismo enunciado, y encuentra su fundamento en una indiferencia primera que la autoriza a explorar seriamente todos los sentidos sin cerrar el abanico. Luego, en un segundo tiempo crítico, se trata de asignar a cada sentido cada una de sus consecuencias posibles” (S.P., p. 127). No podría resumirse mejor lo esencial del intento. Y basta con remitirse, incluso para una primera mirada superficial, al tratado anónimo *De Melisso Xenophane Gorgia* para advertir que efectivamente es así. Para tomar un solo ejemplo: si con Jenófanes se pone como principio “la potencia del dios”, esta potencia se dejará de inmediato “interpretar bien como superioridad sobre la debilidad de los demás, bien como disposición interna: en un caso como en el otro, el dios no es necesariamente único como lo pretende Jenófanes, sino que también puede perfectamente haber ya sea una pluralidad de entes inferiores, ya sea una pluralidad de dioses iguales” (*ib.*). El único se dispersa en varios. “Al devenir opinión la verdad al mismo tiempo que lo uno deviene múltiple, la modalidad de toda afirmación debe también pasar de la necesidad a la simple posibilidad” (*ib.*). Tal es el sentido de la expresión tan a menudo repetida en nuestros textos: “*Nada impide que*”. Este “nada impide que” abre, contra la estrechez de lo necesario, la amplitud de lo posible. La

partícula “si” en su aplicación tanto a los principios como a las conclusiones, sería entonces el indicativo de una modalidad crítica, vinculada ella misma a una toma de distancia y al juego de una libertad que se mueve, tal como la “Phantasie” husserliana, en “lo abierto no fiscalizado” de la ficción. B. Cassin habla a propósito de ello “de una reducción apasionada a la ficción” (p. 130).

8. Para desplegar las potencias del “si” será útil hacer surgir sus implicancias. Puesto que se aplica a una tesis, que es el texto de un discurso cuya letra es respetada escrupulosamente, no puede sino “exponerlo” a una hermenéutica. Pero toda hermenéutica es “plural”. Afecta con un inevitable índice de multiplicidad a la pretendida unicidad del axioma y de la conclusión. Mas ella misma no es pensable sino por una indiferencia inicial que deja jugar a la diversidad de los sentidos y consecuencias en sus diferencias y oposiciones. Por ello mismo se produce la inflexión de la necesidad dogmática de los principios y conclusiones en modalidad de lo “posible”. Lo “posible” por su parte, en tanto que reducción de lo necesario, disuelve la fuerza constrictiva de las razones y substituye la “bivalencia verdadero-falso del principio de no-contradicción por la plurivalencia de los probables” (p. 127). Lo monolítico de la verdad se diluye en la irreductible alteridad de las opiniones. Y “lejos de ser el grado más bajo de la libertad” (p. 130), la indiferencia que el “si” nos promete, ¿no sería la esencia crítica y generosa de la libertad?

III. Hoy

El sofista está lejos a nuestras espaldas, así como la sofística. Del tríptico “Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias”, atribuido antaño a Aristóteles y cuyas tres secciones delatan un orden inteligible más allá de una simple sucesión o yuxtaposición casual, ¿qué queda capaz de captar verdaderamente nuestra atención? Para evitar los anacronismos de retrospcción que proyectan en el pasado lo que se ha llamado “el mito del precursor”, por útiles que sean las “formalizaciones contemporáneas” para captar mejor la “tecnología de punta” (S. P., p. 102) que aflora en esos viejos textos, nos cuidaremos sin duda de encontrar en ellos ya preformada la lógica de los modernos.⁶ Sería no obstante injusto, corrigiendo un exceso con un

⁶ Leyendo atentamente las páginas que estoy comentando, no se le podría reprochar a B. Cassin el haber cedido a ese mecanismo de retrospcción denunciado por Bergson en el célebre artículo sobre “Lo real y lo Posible”. Debo confesar empero ciertas perplejidades. Si la

defecto, pasar por alto la audacia de ciertas anticipaciones, tales como, por ejemplo, “la diferencia irreductible entre afirmación y negación de una negación” (*ib.*, p. 102 y sobre todo p. 338) y la emergencia de las “nociones de sostenible y controvertible” (*ib.*).

1. El mérito del sofista-doxógrafo, acaso el menos discutible porque interroga nuestros presupuestos más caros, consiste en una explotación sistemática del “si ... entonces”. Por eso mismo nos libra de la obsesión de la verdad, se la conciba como *Alétheia*, revelación-manifestación, o como adecuación-conformidad al ser de lo que es. Ciertamente, y con razón, no previó en absoluto nuestros edificios “hipotético-deductivos”. Se apoya en los recursos de una lengua de base, el griego, más permisiva que nuestras lenguas artificiales. Un lógico, desconcertado por sutilezas que estimaría “gratuitas”, confía al artificio la conquista de la lucidez. Saborea apenas a medias la posibilidad para un mismo término de permutar a voluntad las funciones sintácticas de sujeto y predicado. Se inquieta por las facilidades que autorizan la derivación tanto del sujeto como de sus atributos, a partir del “es” del verbo “ser”. Cuidadoso del rigor de las consecuencias, sabe él también que los axiomas que escoge no tienen ningún valor absoluto. Por añadidura, se sorprendería del uso insuficientemente controlado del artículo definido en las expresiones “el ser”, “el no-ser”, “el ente”, “el no-ente”, etc. Sería fácil entonces abrumar al pobre sofista y despacharlo a su pasado de doxógrafo, prisionero de una letra de la que la ciencia nos habría liberado. Conmensurada por nuestro “poder”, la dialéctica de antaño se revela indigente. Se podría continuar el juego de la masacre. Pero suponemos, por una ficción de utopía que le encantaría, que el sofista de regreso entre

mención de “lógica intuicionista” me parece fundada, la referencia a la “mereología” me deja más vacilante. ¿De qué “mereología” se trata? ¿De la de Lesniewski, por ejemplo, que completa, sin querer suplantarla, la relación de pertenencia, propia de la gramática de los conjuntos por la relación específicamente “mereológica” (sigla “M x (a)” “a es una parte -en sentido estricto- de x”) aplicable sólo a lo bien concreto” (como una “casa”) ? O bien ¿a qué otra “mereología” se apela? No puedo decidir. ¿Puede afirmarse que la sofística “despliega las paradojas implicadas en la lógica clásica”? Yo sería más reservado sobre ese punto. Acepto, por el contrario, sin invocar de inmediato los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, que la sofística “desbroza el terreno” e incluso “propone un modelo para otras prácticas significantes”. Pienso en particular, a propósito de las nociones de “sostenible” y de “controvertible”, en la nueva retórica de Ch. Perelman.

nosotros toma conocimiento de nuestros progresos evidentes. Con todo, ¿quedaría impedido de hablar? Concedería que utiliza una lengua en la contingencia de su historia. Sin embargo, ¿es seguro que “lo artificial” prescinde de toda relación con “lo vernáculo”? ¿que está exento de toda ontología o de toda “asunción ontológica”?

La noción de verdad, por más refinada que sea en una semántica de alta tecnicidad, ¿no es siempre una y otra vez el presupuesto que se acuerda sin ponerlo verdaderamente en cuestión?⁷ El “si ... entonces” se ha beneficiado de un rigor sin precedente en el orden de las consecuencias. Pero en el plano crítico del análisis cualitativo que concierne a los principios, parece que aún estamos en el estadio de la posesión pacífica. El principio de no-contradicción, para no citar más que este caso, ha sido largo tiempo el paradigma mismo de la evidencia y de la verdad, a punto tal que “el ser en tanto que ser”, en “las filosofías primeras” que han sido inspiradas por una cierta escolástica a la cual en revancha han modelado, se definía por “la ausencia de contradicción”, o también por la “*negatio nihil*”, “negación de la nada”, como si esta doble negación equivaliera a la afirmación ontológica fundamental. El discurso sofístico habría señalado sin duda con una piedra blanca esta referencia a la “nada”. Acaso habría agregado que para rechazar lo “contradictorio” había que pensarlo previamente, y en cierto modo violar el principio a fin de poder ponerlo como principio. La sofística tuvo el coraje, radicalizando el “si ... entonces”, de extender su virtud hasta las fuentes del discurso. Pues “el principio de no-contradicción remite a una elección doble: elegir ser un ser hablante y elegir querer-decir, o sea decir algo en vez de nada. Radica en el principio de razón [...]. Su afirmación requiere una decisión previa, implicando ésta que no es todo igual e indiferente, sino que hay un más, un preferible, un mejor. Y la prueba irrefutable de la existencia de tal mejor es que no hay hombre viviente que no actúe y no elija cotidianamente vivir [...]. En consecuencia, el principio de no-contradicción es ciertamente también “un principio que remite en cada hombre a la libertad de vivir como hombre, de elegir

⁷ En la primera filosofía de B. Russell, la existencia, o el “hay” del particularizador existencial, equivale a la afirmación de que una cierta clase es distinta de la clase nula, definida ella misma como la clase de los objetos contradictorios, no idénticos a sí mismos. Cf. J.-M. Bochenski, *Logische-Philosophische Studien*, Freiburg-München, 1959, p. 103. Aquí también parece que la “nada” condiciona a la afirmación ontológica.

la humanidad" (S. P., p. 89-90).⁸ El sofista, "aparentemente, ha elegido la humanidad". ¿Qué sucede entonces para que se nos presente como "un perpetuo extranjero y casi un alienado"? (*ib.*). Es quizá porque al interrogar sobre lo que nos es más familiar, descubre en ello lo extraño, y en lo extraño lo más inquietante. Ser, para el hombre, ¿sería entonces "ser querido" sobre un fondo de indiferencia y de cuasi-nada?

2. Nobles palabras, se dirá, pero mal sostenidas por el contexto que las envuelve. Y las acusaciones se agolpan nuevamente: escepticismo, atomismo, acrobacias de danzarines ante un arca vacía, etc. ¿Deberá el sofista padecer sin fin el mismo juicio? La lista se podría alargar.

El "principio de indiferencia", del que usa y abusa, parece haberse sustraído al examen radical y universal que él preconiza. ¿Por qué esta excepción? Y si se objeta que se trata menos de un "principio" que de una resolución, sería urgente preguntarse si tácitamente, en la inconsciencia de un arranque cuasi-vital, no se ha sucumbido al "principio de lo mejor".

El error del objetor está en prestarle al sofista una pretensión que no comparte: la de estar perfectamente en claro sobre lo que él mismo presupone. Nadie, por más prestigioso que sea por su genio, puede desplegar sobre la mesa la totalidad de las cartas con que juega. Las que tiene a su disposición le permiten precisar sus "posiciones". Pero hay otras en una zona de sombras, "a sus espaldas", que se resisten a una proyección frontal; acaso las más importantes porque deciden acerca de un movimiento en el que quisiéramos fijar la mirada. Nadie puede verlas sin

⁸ En estas páginas que cuentan entre las más vigorosas de la obra, la autora, a la inversa de los procedimientos de antaño que intentaban la justificación del principio de razón a partir del principio de no-contradicción, funda éste en aquél. Convendría precisar que el principio de no-contradicción, tomado en sí mismo, no dice nada sobre lo mejor a elegir. Simplemente enuncia que no se puede sostener simultáneamente p y $no p$ sin decir nada de lo que, de hecho, conviene sostener. Pero una cosa es el contenido del principio, y otra cosa aquello a que remite en y por su mismo contenido. Su enunciado en la fórmula clásica, en la que interviene una cuádruple repetición de identidad: imposible afirmar y negar lo mismo (predicado), de lo mismo (sujeto), al mismo tiempo, bajo el mismo aspecto, plantea problemas que la sofística no ha ignorado. Otro tanto se diría del principio de identidad en sus múltiples variantes, el principio de los indiscernibles en particular, que es quizá su matriz verdadera.

morir: constituyen nuestra conexión a tierra y a la finitud. El sofista se atiene al discurso. Tal es el límite que no puede franquear. El “algo que dice este discurso es exactamente cualquier cosa [...]. Todos los algos son equivalentes [...]. Toda su sustancia les es otorgada por su estatuto de ser enunciados y discurrecidos” (S. P., p. 91-92). ¿Sería entonces, en la equivalencia universal, la isoterminia perfecta, la muerte del universo del discurso? ¿Sería la sofística la máquina infernal de “hacer el vacío”? Una vez más es preciso entenderse. “Todo es sostenible” significa exactamente: hay que hacer lugar “al puro cuidado del *también*, del *tanto como el otro*” (ib.). Ese puro cuidado no tiene la figura de la “nada” o de la “muerte” sino para dejar libre el juego de la universalidad de lo posible. La tesis “discursiva” simbolizada por el nombre de Gorgias no se opone a la tesis ontológica de Parménides sino para hacer resaltar, sobre un horizonte de indiferencia, el derecho a todas las diferencias. Pero para otorgar ese derecho se necesita una reducción, por más mortificante que sea, que las remita a la neutralidad de un medio de pura discursividad en el que “ser es un efecto de decir” (p. 536). Para ilustrar esta situación paradójica con una lejana analogía, yo diría de este “medio” que se asemeja al “alma intelectual”, de la cual Santo Tomás precisa, comentando a Aristóteles, que no tiene naturaleza, que no tiene ninguna para ser capaz de tenerlas todas”.⁹ *Todo y Nada*.*

3. ¿Esas explicaciones nos han liberado de la obsesión del ser y de lo verdadero? Quizás, para permanecer tan “objetivos” como se debe, diríamos sencillamente: después de todo, tomando el término “poema” en su acepción más amplia, ¿por qué no habría “dos especies de poemas posibles, aquella en la que la lengua se hace “palabra”, “teniendo a su cargo el decir y pensar el ser, y aquella en la que, no teniendo a su cargo más que a sí misma, se realiza como discurso”? (S. P., p. 75). Añadiré dos ejemplos: el “poema” de Hölderlin explota una lengua como “matriz y reserva del sentido”: ella hace cantar su profundidad ontológica; el “poema” mallarmeano recusa una preocupación semejante: se diría que en él la lengua se encanta con su propia “estructura”, ahorra en él el ser y el sentido, evacua toda “palabra” para desplegar a pleno el movimiento musical de su sola discursividad. No hace memoria más que de sí misma. La sofística se alinea en esta segunda dimen-

⁹ *In De Anima*, lib. III, lectio 7, Turín: Pirotta, 1936, n. 681.

* En castellano en el original. (N. del t.)

sión. Pero, para algunos hoy, esta “opción” no sería “separable de una toma en consideración, a partir de Heidegger, de la ontología como tal” (p. 102). Incluso si se retiran las acusaciones de escepticismo, de palabrerío o de ignorancia de los diversos sentidos del ser, el sofista no puede no caer en “el olvido del ser” que caracteriza a la metafísica occidental. El signo de este olvido es precisamente la inflación de la lógica en el discurso del sofista, que “hace pasar el consecuente por lo original y la contradicción por lo prohibido por excelencia”, convirtiéndose así el ser en el concepto más vacío, idéntico a la nada. Al sacrificar la “palabra” al “discurso”, Gorgias, lejos de llevar a Parménides a cumplimiento suprimiéndolo, no expresa sino su impotencia para “entenderlo”. La “logificación” del poema es la mejor prueba de que se lo traiciona al querer simplemente traducirlo.¹⁰

4. Demasiado claro está, qué duda cabe, que el sofista no piensa la “diferencia ontológica”, que no desconstruye la metafísica, etc. (cf. p. 102). “Con la sofística no se trata de ninguna lenta meditación del origen, de ningún paso hacia atrás” (p. 102). Importaría saber, no obstante, por qué no da ese paso, por qué no medita sobre el origen. Pues ahí está, en el fondo, lo esencial del debate. Y para debatirlo, importa, me parece, no cometer el más grave olvido.

En efecto, siempre se corre el riesgo de olvidar que en el Poema de Parménides el “ser” no se presenta en la desnudez de una “ontología”. La diosa “ nombra” y muestra nombrándolas, las dos únicas vías posibles: el camino del ser y el del no-ser. Ser y no-ser, una vez más, son indisociables de una ontología. Mas la “palabra” –ontológica– no es “Palabra” sino en la medida en que la “diosa” habla. El origen no se desvela sino en una Palabra-Revelación. Lo “divino”, lejos de ser secundario en una onto-teología postiza, es el guardián del ser como camino, su *Alétheia*; en otro contexto, su *Apokálypsis*. La sofística no lo ignora. Conoce esas “puertas”, convertidas consecuentemente en las “puertas océano”, que abren a Occidente la luz de Oriente. Si ella no pasa más por esas puertas, no es porque ya no podía abrirlas o porque haya perdido la llave, sino más bien porque desde el comienzo, y por un destino digno de ser meditado, la Palabra reveladora se perdía

¹⁰ Cf. para la discusión de esta exégesis de la sofística las páginas 71 ss. En ese camino B. Cassin se encuentra con el *Parménides* de Platón (pp. 73-74). Me sorprende su afirmación de que “en él nunca se interroga sobre el ser en cuanto tal” (p. 74). Pero no es este el lugar para discutir sobre ello.

de inmediato, y debía perderse, en el discurso. Digámoslo más claramente: la Palabra-“mostración” se perdía en lo *dicho* del discurso.¹¹ Todo esfuerzo por “encontrar” en una Restauración la Palabra perdida del origen, está condenada al fracaso. El “decir” no “mostrará” nunca más, a despecho de las nostalgias cristalizadas en alemán por la relación entre “*sagen*” y “*zeigen*”. Quizás “eso”, esta imposibilidad para el origen de ser original, sería lo esencial de la sofística. Sabe en lo sucesivo que la Palabra, convertida en decir y discurso, no puede sino correr la suerte de una hermenéutica necesariamente plural. La Palabra se ubica en un campo de posibilidades, en un espacio en el que se pierde su absolutéz. Algo queda, sin embargo, que sería el sustituto de ésta. A falta del don se puede tener la “tradición”, la “doxografía” o la “escritura”, una escritura “huérfana”, “que conciernen a una filiación desleída, sin otra garantía ni referencia que ellas mismas” (S. P., p. 123). El equivalente funcional de una fe en la Palabra será en adelante el respeto escrupuloso de una letra¹² que se honra con citas, y tanto más disponible en su materialidad cuanto más difícil el acceso a su “sentido original”, en caso de que hubiese habido alguno.

5. Si la sofística puede aun hoy tener alguna utilidad, sería por lo menos la de recordarnos la dificultad de ver claro en nuestras posiciones más seguras, aquellas que parecen confundirse en nosotros con el movimiento mismo de la vida. Se le ha reprochado, es verdad, de tornar imposible la vida. Se trataba de una mala comprensión del “principio de indiferencia”, al asimilarlo a un instinto de muerte. Muy por el contrario, como se ha visto, nos “remite a la libertad en cada hombre de elegir la humanidad” (S. P., p. 90). Pero de inmediato hay que añadir: la humanidad es el

¹¹ Según Benveniste, citado en pp. 122-123, la raíz *bhâ*, de donde proviene *fesín*, designa específicamente la palabra como independiente de quien la profiere, y no en tanto que significa (o que “quiere decir”, como *légein*). “Borra al sujeto que habla y la intención significativa para no dejar subsistir más que la repetición de la fórmula”. Sería por lo tanto vano, como lo he creído, encontrar en “*feml*” el “aparecer” de “*faino*”.

¹² En medio cristiano, precisamente en Port Royal, se observa una dialéctica de la “letra y el sentido”: ora se defiende el enlace de la letra y del sentido, ora se “pondrá en cuestión la representación misma del sentido en la letra”, como lo señala Louis MARIN, *La Critique de la Représentation classique: La traduction de la Bible à Port Royal, en Savoir, Faire, Espérer*, les limites de la Raison, II, Bruxelles, 1976, p. 560.

conjunto potencialmente infinito de las versiones que de ella se dan. Hemos vinculado demasiado a menudo la verdad con la unicidad. La sofística desata lo que hemos atado en la tierra como en el cielo. Así, ella asume en un orden muy distinto la misión iconoclasta del profeta. Pero mientras el profeta lucha contra los ídolos del politeísmo, el sofista combate al ídolo de la verdad única. En esas condiciones se estaría tentado de tomarlo como un técnico del “nihilismo”. En efecto, los términos negativos “nada”, “no-ente”, “no-ser”, abundan en ese tipo de discurso. “Dan a entender que lo positivo no es jamás inicial, y que siempre se produce a partir de la negación y del debilitamiento de algún negativo” (S. P., p. 97). Indicación muy valiosa que nos invita a una aproximación más peligrosa aún que la precedente. El sofista está tan lejos de las “místicas” o de las “teologías” llamadas negativas como sea posible imaginarlo, porque ellas privilegian, contra la proliferación de lo aditivo y lo superlativo, la primacía de la sustracción y de la apófasis.¹³ No es en absoluto exorbitante, sin embargo, sin pasar más allá de las diferencias que van de suyo, notar de paso en uno y otro texto una semejanza que no es puramente verbal. En ambos casos, lo “negativo” es el indicio de una actitud crítica que toma su distancia frente a las afirmaciones dogmáticas y a la riqueza de sus predicados o de sus “posesiones”. La ascesis del decir no tiene nada en común con la impotencia del “negativismo” o con la pasión morbosa de una anorexia generalizada. Se malinterpreta su fuerza y su buena salud cuando, víctima de la apariencia semántica, se lo tergi-versa en voluntad sectaria de negación. En realidad se trata, tanto en un caso como en el otro, de resistir a ser arrastrado por una palabra unilateral que impone establecerse en un solo lado, cualquiera sea su signo, positivo o negativo. La mejor fórmula de ello sería la doble negación “ni...ni” que, por encima de las contradicciones

¹³ A veces se tiene la tendencia, en particular en Francia, a interpretar la “teología” llamada negativa como una “hiperontología”, confundiendo de ese modo la apófasis estricta con lo que W. Lossky llamaba “apófasis de eminencia”. Reconozco que las expresiones medievales “nada increada”, “nada por excelencia”, inspiradas en Dionisio Areopagita y en su lenguaje en “hiper”, favorecen esta exégesis. Lo “teológico”, cualquiera sea su procedencia, es devota del superlativo. Cf. *Sur Xénophane* (S. P., p. 321) la definición del dios como “el más potente”, que anticipa el “*id quo maius cogitari nequit*”. El superlativo, sin embargo, puede no ser más que una astucia del lenguaje para invitarnos a sobrepasar el régimen de “la representación”. “El dios impone, no una representación, sino la imposibilidad de la representación” (ib., p. 334).

y las exigencias del tercero excluido, suspende en el vacío la contrariedad de las posiciones.¹⁴

¿Sería de nuevo el regreso a la grisalla de la equivalencia? Una vez más sería acusar al adversario de una falta que no comete. El principio –bastante mal denominado por lo demás– de “indiferencia”, no es un lecho de Procusto o un Taylorismo del entendimiento. Afirma el derecho a lo diverso contra el despotismo de la identidad. “Identidad y Realidad” era un título, otrora célebre, que había sido precedido por un título menos conocido que pregonaba la “disolución” de las diferencias. En los buenos viejos tiempos que he conocido, el gran miedo de los que pensaban bien temía en el universo la violación de un “inteligible irrompible”, A es A, por obra de lo múltiple. La sofística no peca por este exceso de “logicismo”. Ella asienta en principio el “pluralismo no coherente” de los discursos posibles. La acentuación de lo posible por la cláusula no restrictiva “Nada impide que”, prohíbe prohibiciones demasiado fáciles. Ella deja ser en el campo del decir a la originalidad de los irreductibles. Por ello uno se equivocaría al afectar a la equivalencia con el signo matemático de la igualdad. El espacio permisivo de la discursividad no puede ser, repitémoslo, sino un “medio de devenir libre” para un “diverso” imprevisible. Su única intolerancia consiste en el rechazo de toda jerarquía, pues toda jerarquía, en la medida en que “lo más y lo menos se piensan y son en relación a un máximo”, subordina a sus miembros a la ley del supremo único. El sofista reconoce y proclama la imposible mensuración axiológica de lo cualitativo. Para estos “diversos” que se empeña en hacer existir, sabe que hay muchas moradas en la casa del discurso. Si Plutarco hubiera encontrado al sofista, tendría que haberlo felicitado por haber inscripto en la E del templo de Delfos el deslizamiento del “eres”(Eî) a un si (Ei) de exultación y gratitud. Lo hipotético preserva y reserva, en efecto, el lugar de lo otro contra la dominación de lo mismo. El *si* es un *también*.

¿Concluiremos la modernidad del sofista? Bien poco importa que sea moderno. Como si, para él y para nosotros, hubiera un “valor” soberano. Nos ha enseñado el despojamiento de la indiferencia, para apreciar mejor, contra las seduccio-

¹⁴ “Ni limitado ni ilimitado” (sobre Jenófanes, S.P., pp. 335-339). El *nec...nec* no privilegia de suyo ninguna posición. Los predicados contrarios no tienen ninguna relevancia. La fórmula negativa indica la necesidad de una superación, el imposible “estacionamiento” en uno u otro lado, a causa de la no-pertinencia de atributos que hoy en día llamaríamos igualmente “sinsentidos”.

nes del sentido único, la belleza de un horizonte no sometido a vigilancia. No entrega ningún mensaje para descifrar, ninguna Palabra de Revelación. Nos pone en guardia contra el absoluto de la verdad por temor a una *Alétheia* que, discreta o autoritaria, nos zambulliría nuevamente en las aguas del *Leteo* para condenarnos a un olvido más grave. Teme el pacto, personal o social, que liga la verdad al poder, aunque sea en nombre de la sabiduría o del saber. No predica un “dios” enclenque y “loco”. Extraño y “alienado” de tanto dejar lugar a la alteridad, ¿sería en nosotros lo “inquietante” que nos impide dormir?, ¿o lo “anónimo” que nos despega del orgullo de nuestro nombre? Pero esta no es sino una interpretación, entre otras, de una “doxografía” que nos incita y que no cesa de incitarnos.