

# ἔλεγχος

**Revista semestral de la Sociedad Filosófica del Uruguay  
Vol. IV, No. 1, Noviembre 2021**

## **ARTÍCULOS**

**Pág. 1 - Acerca de las dos ideas rectoras de la antropología pragmática  
en el pensamiento crítico de Immanuel Kant  
MARTÍN ARIAS ALBISU**

**Pág. 17 - Wittgentein y el principio de uniformidad de la naturaleza  
MODESTO MANUEL GÓMEZ ALONSO**

## **NOTAS**

**Pág. 31 - La polemiké cruza el río de la plata en una revista filosófica  
LOURDES GARCÍA AGUIRRE**

## ACERCA DE LAS DOS IDEAS RECTORAS DE LA ANTROPOLOGÍA PRAGMÁTICA EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE IMMANUEL KANT

Martín Arias Albisu

Universidad Nacional de Rosario

**Resumen:** Sostenemos que, según Kant, existen dos ideas de la razón práctica que rigen el contenido de su *Antropología en sentido pragmático*. La primera idea es la del ser humano como agente libre situado en un mundo. Esta idea se refiere a lo que el ser humano puede y debe hacer de sí mismo. Lo que este ser tiene que hacer de sí mismo es obtener un carácter moral. La segunda idea es la de una sociedad cosmopolita. Nuestra hipótesis sobre la conexión entre estas dos ideas de la razón práctica consiste en que el carácter moral, que es el fin de la primera idea, conduce, como condición que fomenta su realización, a la necesidad de aproximarse al fin de la segunda idea, esto es, una sociedad cosmopolita. El fundamento último de estas dos ideas es la idea de la sabiduría.

**Palabras Clave:** Kant, Antropología, Libertad, Cosmopolitismo, Carácter moral.

## ON THE TWO GUIDING IDEAS OF PRAGMATIC ANTHROPOLOGY IN IMMANUEL KANT'S CRITICAL THOUGHT

**Abstract:** We hold that, according to Kant, there are two ideas of practical reason that govern the content of his *Anthropology from a pragmatic point of view*. The first idea is that of the human being as a free agent situated in a world. This idea refers to what the human being can and should make of himself. What this being has to do of himself is to obtain a moral character. The second idea is that of a cosmopolitan society. Our hypothesis about the connection between these two ideas of practical reason is that the moral character, which is the end of the first idea, leads, as a condition that promotes its realization, to the need to approach the end of the second idea, that is, a cosmopolitan society. The ultimate foundation of these two ideas is the idea of wisdom.

**Keywords:** Kant, Anthropology, Freedom, Cosmopolitism, Moral Character.

Kant concibe su *Antropología en sentido pragmático* (Anth) como una ciencia empírica. No existe consenso entre los comentaristas acerca de si, en virtud de este carácter empírico, pueden encontrarse en el marco de esta ciencia ideas de la razón, teóricas o prácticas, que determinen su forma o su contenido. El objetivo de este artículo es mostrar que en la antropología que nos ocupa pueden identificarse dos ideas provenientes de la razón práctica, las cuales están vinculadas con una concepción de las disposiciones humanas fundamentales. Tales ideas orientan la conformación del contenido de la antropología pragmática.

A fin de sustentar nuestra tesis, expondremos en la primera sección dos grupos de interpretaciones que identifican diferentes ideas de la razón práctica que están a la base de la antropología pragmática. En la sección segunda, expondremos la interpretación de Thomas Sturm, para quien la idea central de la antropología que nos ocupa es la del ser humano como agente libre

situado en un mundo. Desarrollando esta interpretación llegaremos a la conclusión de que, también según Sturm, Kant sostiene que el ser humano tiene que llegar a ser parte de una sociedad de ciudadanos del mundo. La idea práctica de esta sociedad, según Robert B. Loudon, Eric Watkins, Marius Stan y Daniel Pérez, es la central de la antropología pragmática. Por tanto, los dos grupos de interpretaciones tenidos en cuenta son compatibles. En la tercera sección expondremos el concepto del ser humano como ciudadano del mundo. Sostendremos que la formación de comunidades de ciudadanos del mundo, asociadas unas con otras en una confederación de las mismas, es la destinación completa de la especie humana. Finalmente, en la sección cuarta presentaremos las tres disposiciones fundamentales de la especie humana y ofreceremos precisiones acerca de la relación entre las dos ideas de la razón mencionadas anteriormente. Indicaremos asimismo que el fundamento último de estas dos ideas consiste en la idea de la sabiduría. Como es sabido, esta idea pertenece al campo de la filosofía práctica.

Notemos, por último, que no nos ocuparemos de la evolución histórica de la problemática que nos ocupa. Nos serviremos principalmente de Anth y recurriremos a apuntes de lecciones de antropología solamente en los casos en que pasajes de las mismas puedan aportar aclaraciones.<sup>1</sup>

## I

En la “Arquitectónica de la razón pura” de su primera *Crítica*, Kant afirma: “la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema” (A832/B860). Anteriormente, en la primera parte del “Apéndice a la dialéctica trascendental” de esa obra, el filósofo de Königsberg había señalado:

[s]i tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos, encontramos que aquello que la razón [...] trata de producir, es lo *sistemático* del conocimiento, es decir; la interconexión de éste a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo del conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes. Esta idea postula, según eso, una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no se constituye como un mero agregado contingente, si no que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias. (A645/B673).

Ideas como la mencionada pertenecen a la razón teórica, dado que, como se muestra en el citado “Apéndice”, determinan la conformación del conocimiento empírico teórico y científico (véase Rohlf 2010, p. 203). Tales ideas son diferentes de las ideas trascendentales del alma, el mundo y Dios, en virtud de su conexión con el conocimiento mencionado. Sin embargo, ambos tipos de ideas merecen este nombre porque están referidas a totalidades que no puede darse en nuestra experiencia finita (A321/B377ss.). En el caso de las ideas que nos ocupan, ellas determinan

---

<sup>1</sup> Nos referimos a las obras de Kant, salvo en el caso de la *Crítica de la razón pura*, con la abreviatura “AA” (por *Akademie-Ausgabe*), seguida por los números de tomo y de página. En cambio, las referencias a la primera *Crítica* se ofrecen según la paginación de la primera (A = 1781) y la segunda (B = 1787) ediciones originales de esta obra. Empleamos las abreviaturas estándares de las obras kantianas contenidas en las indicaciones para autores de la revista *Kant-Studien* ([http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen\\_neu.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf)). Acerca de las traducciones utilizadas, véase la bibliografía incluida al final de este artículo. La traducción de las citas de obras no incluidas en la bibliografía son nuestras.

la forma de totalidades sistemáticas de conocimiento empírico científico, hacia las cuales el entendimiento puede y debe aproximarse indefinidamente, aunque nunca puede alcanzarlas en su integridad.

Como Kant considera que la antropología pragmática es una ciencia empírica y sistemática, parecería que la forma de este sistema puede ser determinada por una idea de esa clase. Efectivamente, en Anth, Kant afirma: “[u]na ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología)” (Anth, AA 07, 119). Además, en consonancia con el pasaje citado de KrV, Kant dice que el conocimiento general del ser humano, al que considera como un “plan”, precede al conocimiento local. Sin tal plan se obtienen “tanteos fragmentarios y no una ciencia” (Anth, AA 07, 120). Tal vez el plan que menciona Kant se refiera a una idea de la razón teórica. Por último, también de modo semejante al pasaje reproducido de KrV, Kant hace mención de una determinación de las partes de la antropología pragmática que es precedida por la forma unitaria del todo. Esta antropología

[t]iene, para el público lector, la ventaja de que gracias a la exhaustividad de los títulos bajo los cuales puede ponerse esta o aquella propiedad observada en los seres humanos e incidente en lo práctico, se le dan a él, con ello, otras tantas ocasiones e incitaciones para que haga de cada una [de esas propiedades] un tema por sí, procurando colocarla en el casillero que le corresponda; con lo cual los trabajos, en ella, se reparten por sí mismos entre los aficionados a este estudio, y se unifican poco a poco en una totalidad, a través de la unidad del plan; mediante lo cual se favorece y se acelera el crecimiento de la ciencia útil al común. (Anth, AA 07, 121-122).

Hasta aquí, todo parecería indicar que la antropología pragmática puede ser regida por una idea de la razón teórica que determina la forma del conocimiento pragmático de la naturaleza humana (véase *infra*). Sin embargo, Reinhard Brandt sostiene que, en virtud de su carácter empírico, “[l]a antropología pragmática [...], aunque es concebida sistemáticamente y como una ciencia (*Wissenschaft*), no es un sistema filosófico – ni pertenece a la filosofía en sentido estricto, ni está articulada como un sistema basado en una idea de la razón” (2003, p. 85). Cabe señalar que, en un texto anterior, Brandt afirma que la antropología empírica y pragmática no pertenece a la filosofía crítica ni a la trascendental (1994, p. 16). Tal antropología “no es parte de la filosofía en el sentido estricto de la palabra, sino que es la filosofía popular o filosofía para la vida [Autor: que es] propia de Kant” (1994, p. 17). En síntesis, para Brandt, la antropología pragmática no pertenece a la filosofía en sentido estricto ni está basada en una idea de la razón. Ya en la carta a Marcus Herz de fines de 1773, Kant afirma que su antropología es una “doctrina de la observación” (*Beobachtungslehre*) (*Correspondencia*, Br, AA 10, 146).<sup>2</sup>

No obstante, otros comentaristas sostienen que la antropología pragmática está basada en una idea de la razón, aunque no teórica, sino práctica. Efectivamente, en el pasaje citado más arriba,

---

<sup>2</sup> Sin embargo, véase nota 5. Acerca del sistema de la filosofía y de otras disciplinas, véase Höffe (1998) y Kemp Smith (2003, pp. 579-581). De modo parcialmente similar a Brandt, Gabriele Gava sostiene que, haciendo abstracción del sistema de la filosofía, “sólo en las ciencias apodícticas, en la medida en que no dependen de fenómenos empíricos, sino de la razón, podemos decir que el todo es dado *a priori*” (2014, p. 384). Ciencias apodícticas serían al menos la matemática y la física (Gava 2014, p. 380).

Kant indica que las propiedades del ser humano pertenecientes al sistema de la antropología que nos ocupa son las “incidente[s] en lo práctico” (Anth, AA 07, 121). Además, como veremos, el carácter pragmático mismo de la antropología consiste en que ella, en pocas palabras, está orientada principalmente, aunque no únicamente, hacia la adquisición, por parte del agente humano libre, de una prudencia cuyo campo de aplicación es el mundo compartido en el que tienen lugar las interacciones con los demás.<sup>3</sup> Expongamos ahora las tesis de los mencionados comentaristas.

En primer lugar, Thomas Sturm señala: “[l]a idea de la antropología pragmática propia de Kant es estudiar lo que el ser humano ‘como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo’ (Anth, AA 07: 119)”. (2020, p. 12).<sup>4</sup> Sturm agrega que esta antropología considera nuestras facultades mentales fundamentales (la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva) para clarificar empíricamente nuestra conducta y mostrar cómo podemos ser “los productores de nuestro propio desarrollo individual y social” (2020, p. 12. Véase 2011, p. 25). Como veremos, la idea mencionada por Sturm se origina en la razón práctica.

Un grupo de diferentes comentaristas considera que la idea práctica fundamental de la antropología pragmática es la de una sociedad cosmopolita, esto es, integrada por seres humanos en tanto ciudadanos del mundo.

En primer lugar, Robert B. Loudon se ocupa del problema de la idea rectora de la antropología pragmática en varios de sus trabajos. Considera que se trata de una idea proveniente de la razón práctica. Siguiendo a Kant, Loudon estima que los seres humanos están determinados para establecer una coalición, que debe estar en continuo progreso, a fin de formar “*una sociedad de ciudadanos del mundo (cosmopolitismus)*”. Se trata de una idea que es un principio regulativo, a saber, el que consiste en avanzar indefinidamente hacia tal sociedad “como la destinación de la especie humana” (Anth, AA 07, 331. Véase la sección tercera de este artículo). Según Loudon, esta idea es la idea central de la antropología pragmática. Efectivamente, el carácter pragmático mismo de la antropología depende de que su conocimiento se dirija al ser humano como ciudadano del mundo (Anth, AA 07, 120. Véase Loudon 2006; 2008; 2011 y 2014).

En segundo lugar, Eric Watkins y Marius Stan (2014) indican: “[l]o que permite la coordinación de hechos en cada uno de estos dominios [Autor: ciencias históricas] no es una idea teórica, sino más bien práctica. En el caso de la historia, es la idea de la razón (o libertad) que provee un principio rector de coordinación [...], mientras que la antropología se enmarca en el ideal moral cosmopolita del mejor mundo”.

Finalmente, en su artículo sobre la utilización de la psicología en la antropología, Daniel Pérez considera que las observaciones provistas por la psicología permiten “articular el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo de acuerdo con un plano esbozado por la filosofía trascendental y observaciones de representaciones externas sobre el individuo, el género, el pueblo y la especie”. De esta manera, aunque no sea una ciencia empírica en sentido estricto, la psicología “puede contribuir a un conocimiento pragmático del ser humano, que tiene como base un concepto (ciudadano del mundo) surgido del ámbito de la razón práctica.” (Pérez, 2017, pp. 58-59).<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Acerca de los distintos sentidos del concepto de lo pragmático, véase Wood (2003, pp. 40-42) y Loudon (2006, pp. 352-354 y 2008, pp. 517-518).

<sup>4</sup> La traducción de esta cita de Kant fue tomada de Kant (2009a).

<sup>5</sup> Debe notarse que, para Brandt, la antropología pragmática tiene de todas maneras un concepto unificador, a saber, el de la vocación de los seres humanos en su totalidad. Tal vocación consiste en alcanzar la autonomía ética (2003, pp. 86-87, 92-93, 96 y 100). Por tanto, aunque este comentarista considere que no hay ideas de la razón involucradas

## II

Evaluemos ahora las diferentes interpretaciones presentadas en la sección anterior de este artículo. Comencemos con la lectura de Thomas Sturm. La idea central de la antropología pragmática sería la del ser humano “como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Anth, AA 07, 119). Lo primero que llama la atención es la referencia al actuar libre del ser humano. ¿Presupone la antropología pragmática un conocimiento del hombre en tanto noúmeno? Según Louden, no es necesario llegar a esta conclusión. La antropología se limita a estudiar los efectos fenoménicos de la libertad humana en el contexto del mundo empírico compartido por los seres humanos. Por tanto, si bien esta ciencia presupone la posibilidad de la libertad, no pretende alcanzar el incognoscible origen de las acciones libres. (2008, p. 517). Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

De central importancia en la interpretación de Sturm es el concepto de carácter. Citemos un pasaje relevante de Anth.

Si con esta expresión [Autor: carácter] se entiende, en general, lo que se puede esperar de él [Autor: ser humano] con seguridad, ya sea algo bueno o algo malo, entonces se suele agregar: tiene *este* o *aquel* carácter, y entonces la expresión indica la *manera de sentir*. – Pero tener carácter, en sentido absoluto, significa aquella propiedad de la voluntad, según la cual el sujeto se ata a sí mismo a ciertos principios prácticos que él se ha prescripto de manera invariable por su propia razón. Aunque esos principios sean a veces falsos y defectuosos, en general, sin embargo, lo formal del querer, [que consiste en] obrar según principios fijos (no yendo de aquí para allá como un enjambre de moscas), tiene en sí algo digno de aprecio y de admiración; así como también es algo poco frecuente. / Aquí lo que importa no es lo que la naturaleza hace del ser humano, sino lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en lo cual el sujeto es en gran medida pasivo), y sólo lo último permite conocer que él tiene carácter. (Anth, AA 07, 292).

Este párrafo pertenece a la sección “Del carácter como manera de pensar [*Denkungsart*]” (Anth, AA 07, 291). Sin embargo, al comienzo del mismo Kant hace referencia al carácter como “manera de sentir” [*Sinnesart*]. Tal carácter tiene una función diferenciadora y clasificatoria con respecto a los seres humanos y las agrupaciones de los mismos. Como Kant afirma en el pasaje citado, “es cosa del temperamento (en lo cual el sujeto es en gran medida pasivo)”. Parece entonces que la distinción entre los cuatro temperamentos que efectúa Kant en la segunda parte de Anth remite a esta manera de sentir (Anth, AA 07, 286-291). Asimismo, las diferencias entre los sexos, los pueblos y las razas, así como la especificación de la especie humana misma operan con el mencionado concepto de carácter (véase Anth, AA 07, 303-330 y *Antropología Busolt*, V-Anth/Busolt, AA 25, 1530).

En cambio, el concepto de carácter como modo de pensar es una “propiedad de la voluntad”, de acuerdo con la cual un ser humano se compromete a obedecer constantemente determinados principios prácticos que surgen de su propia razón. Como señala Sturm, podemos entender tales principios como reglas de acción que el sujeto se impone a sí mismo. Por tanto, no se trata de leyes empíricas en función de las cuales las acciones de un individuo podrían ser explicadas mecánicamente. Sturm agrega que una persona con carácter ha desarrollado este carácter por sí misma, en lugar de ser determinada enteramente por la naturaleza o la tradición. Es en este sentido

---

en el plano empírico e inmanente de la antropología pragmática, su interpretación no es tan diferente de las de Louden, Watkins, Stan y Pérez.

que Kant nos considera como orígenes de principios de acción y como, al menos parcialmente, productores de nuestro propio desarrollo (Sturm 2011, pp. 38-39; véase 2009, p. 423).<sup>6</sup>

Ya expuesta inicialmente la concepción de la manera de pensar, podemos ocuparnos del tratamiento de Sturm del problema consistente en que la antropología pragmática es una ciencia empírica del ser humano en tanto agente libre. En pocas palabras, la antropología pragmática es una empresa viable porque emplea cierto concepto de carácter, esto es, una manera de pensar “que nosotros seres humanos debemos y podemos desarrollar”. Si hubiese sólo caracteres como maneras de sentir, no se podría entender cómo se puede estudiar al ser humano como entidad libre (Sturm 2009, p. 476). Asimismo, “[e]l concepto de manera de pensar no explica *cómo*, por ejemplo, la libertad de la voluntad humana es posible en una naturaleza universalmente determinada [...]. Más bien, Kant presupone esta libertad como lógicamente posible –aunque no como teóricamente demostrable–” (Sturm, 2009, p. 479). Debe notarse que, en el dominio empírico de la antropología pragmática, la idea central no es en sentido estricto la de la libertad. Efectivamente, esta idea pertenece al campo de la filosofía en sentido estricto (véase notas 13 y 14) y es sólo presupuesta como posible en el ámbito de la antropología que nos ocupa. Si combinamos las tesis de Sturm acerca de la idea central de la antropología pragmática (2020, p. 12 y 2011, p. 25) con las afirmaciones de su extenso comentario de 2009 (pp. 367-529), podemos afirmar que semejante idea, para este comentarista, es la del ser humano como agente libre situado en un mundo. Tal agente, que es concebido en su interacción con los demás, es quien debe adquirir un carácter como manera de pensar. Dada su vinculación con la manera de pensar, consideramos que esta idea se origina en la razón práctica.

De central importancia para nuestros fines es que Sturm conecta su interpretación de la doctrina kantiana del modo de pensar con una concepción teleológica del ser humano como ciudadano del mundo. Citamos nuevamente Anth: “[a]l egoísmo sólo se le puede contraponer el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo” (Anth, AA 07, 130). Según Sturm, habría una manera de pensar pluralista, y a la misma se le opondría una manera de pensar egoísta. La elección entre las mismas quedaría a cargo de los diferentes individuos. Sturm considera que la concepción kantiana de la vinculación entre la manera de pensar y la ciudadanía del mundo no presenta dificultades. Quien tiene una manera de pensar pluralista, orientaría su accionar hacia el establecimiento de una sociedad cosmopolita. “Si es que Kant quiere mostrar mediante sus investigaciones antropológicas cómo podemos llegar a ser ciudadanos del mundo, esto pasa por la concepción de la manera de pensar” (Sturm 2009, pp. 474-475;<sup>7</sup> véase 2020, pp. 20 y 25). Esta exposición de Sturm precisa una rectificación. Efectivamente, debe notarse que, en Anth, Kant señala que un carácter propiamente dicho es bueno: “el mal (porque está en

---

<sup>6</sup> Al comienzo de la segunda parte de Anth se encuentra un pasaje que sustenta las afirmaciones de Sturm: “[e]n sentido pragmático, la ciencia universal *natural* (no civil) de los signos (*semiotica universalis*) se sirve de la palabra *carácter* en doble acepción, y a veces dice: cierto ser humano tiene *este* o aquel carácter (físico), y otras veces [dice que] él tiene, en general, *un* carácter (un [carácter] moral), que sólo puede ser uno único, o ninguno. Lo primero es el signo diferencial del ser humano como ser sensible o ser natural; lo segundo, [es el signo diferencial] de él como ser racional dotado de libertad.” (AA 07, 285). Resaltamos que, en conformidad con nuestra exposición, la manera de sentir es “el signo diferencial del ser humano como ser sensible o ser natural”, mientras que la manera de pensar es “[es el signo diferencial] de él como ser racional dotado de libertad”.

<sup>7</sup> Sturm aclara: “[s]i bien Kant tematiza al ser humano no simple y únicamente como ser social, sino como ciudadano del mundo, esto no se ha de entender como si él supusiera que uno debe encontrar tales ciudadanos del mundo ya como objeto de la investigación y después describir su accionar empíricamente, así como también explicarlo causalmente mediante reglas. Más bien, quiere aclarar qué condiciones fácticas nos incentivan y nos obstaculizan en el desarrollo de nuestra razón, de modo tal que podamos convertirnos en ciudadanos del mundo” (2009, p. 473).

contradicción consigo mismo y no admite en sí ningún principio duradero) carece propiamente de carácter [*eigentlich ohne Charakter ist*]” (AA 07, 329). Sturm señala, en este caso muy acertadamente, que en este pasaje Kant se refiere al carácter como “manera de pensar” (2009, p. 453). Por tanto, el que haya una manera de pensar egoísta sólo puede entenderse en un sentido amplio del término.<sup>8</sup>

Como detallaremos en la continuación de este artículo, puede afirmarse, en consonancia con Sturm, que la primera idea de la razón establece, para el individuo humano, la necesidad de formar un carácter moral. La segunda idea de la razón, identificada por Louden, Watkins, Stan y Pérez, presupone tal necesidad y establece, en cambio, una necesidad diferente, en este caso referida a la especie humana, consistente en conformar una sociedad compuesta de ciudadanos del mundo. Como señalaremos, existe una garantía de la naturaleza para tal conformación. Nuestra tesis sobre la conexión entre estas dos ideas de la razón práctica consiste, dicho brevemente, en que el carácter moral, que es el fin de la primera idea, conduce, como condición que promueve su realización, a la necesidad de aproximarse al fin de la segunda idea, esto es, una sociedad cosmopolita (véase nota 20).

Sturm también ha intentado explicar la forma sistemática de la antropología pragmática. Aquí sólo podemos presentar un esbozo de esta detallada explicación. En la primera parte de Anth, a saber, la “Didáctica antropológica”, Kant presenta una teoría de tres facultades fundamentales (la cognoscitiva, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva). Sturm muestra que esta teoría es exhaustiva (esto es, no puede haber otras facultades fundamentales), basal (las facultades fundamentales no pueden reducirse a otras superiores) y que existen conexiones entre estas facultades (por ejemplo, conocemos un objeto que despierta un sentimiento de placer y luego determinamos la facultad apetitiva para efectuar una acción tendiente a obtener tal objeto). En la segunda parte de Anth, la “Característica antropológica”, Kant emplea su doctrina sistemática de las facultades fundamentales para estudiar al hombre como poseedor de una manera de sentir y una manera de pensar. La sistematicidad de esta segunda parte de Anth proviene entonces de una aplicación de la primera parte de la misma. Por ejemplo, en el caso del modo de sentir, Kant utiliza su teoría de las facultades para estudiar los diferentes temperamentos del ser humano (Anth, AA 07, 286); y, en el caso del modo de pensar, emplea fundamentalmente la facultad apetitiva, en su forma superior de facultad racional, para considerar al hombre como ser libre (Anth, AA 07, 285 y 292; véase Sturm 2009, pp. 367-529).

En lo que hace a este problema de la estructura del conocimiento antropológico, lo más relevante para nuestros fines es que la conformación de este conocimiento está orientada hacia la adquisición de cualidades prácticas. En el pasaje de Anth citado en la primera sección de este artículo, Kant asevera que en este libro presenta exhaustivamente los “casilleros” en los que debe ser puesta “esta o aquella propiedad observada en los seres humanos e incidente en lo práctico” (AA 07, 121-122). Tal vez, en este contexto, “práctico” (*praktisch*) haga referencia conjuntamente a la prudencia pragmática y a la sabiduría moral (Louden 2003, pp. 77-78). Aunque la antropología pragmática procure ofrecer indicaciones relativas a la prudencia (véase, por ejemplo, *Antropología Menschenkunde*, V-Anth/Mensch, –AA 25, 855-856– y *Antropología Mrongovius*, V-Anth/Mron,

---

<sup>8</sup> Véase nota 21. Recordemos que, en el pasaje de Anth (AA 07, 285) citado en la nota 6, Kant afirma: “[Autor: la palabra *carácter*] otras veces [dice que] él [Autor: cierto ser humano] tiene, en general, *un* carácter (un [carácter] moral)”. El carácter en sentido estricto es moral. Por otro lado, en el pasaje de Anth (AA 07, 292) citado al comienzo de esta sección, Kant dice que los principios que adopta una persona con carácter pueden ser “a veces falsos y defectuosos”. Sin embargo, esto no implica que tales principios sean deliberadamente escogidos en virtud de ser moralmente cuestionables.

–AA 25, 1210–), ella está regida desde el comienzo por dos ideas de la razón práctica cuya naturaleza es moral. Ofrecemos un ejemplo de estas dos perspectivas. Desde el punto de vista de la prudencia, puede aconsejarse preferir el trato de personas con carácter moral, dado que, al poseer principios prácticos invariables, siempre se sabe lo que se puede esperar de ellas (Anth, AA 07, 285). En cambio, desde el punto de vista moral, la formación de un carácter en sentido propio del término es una necesidad impuesta por una idea de la razón del ser humano como agente libre (Anth, AA 07, 285 y 321).

En pocas palabras, para nosotros no es relevante establecer si la estructura de la antropología pragmática coincide con la estructura explicada por Sturm o si, como parece desprenderse de algunas tesis de la primera sección de este artículo, ella depende de una idea de la razón teórica que determina su forma. Más bien, nos interesa mostrar cómo dos ideas de la razón práctica, a saber, la del ser humano como agente libre situado en un mundo y la de una sociedad cosmopolita, determinan los contenidos de la estructura de la antropología que nos ocupa. En KrV, Kant afirma:

puesto que en el uso práctico del entendimiento se trata sola y únicamente de la ejecución según reglas, la idea de la razón práctica siempre puede ser dada *in concreto*, aunque sólo en parte [...] Su ejecución es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables; y por lo tanto, siempre está bajo el influjo del concepto de una integridad absoluta. Según eso, la idea práctica es siempre sumamente fructífera y es inevitablemente necesaria en lo que respecta a las acciones efectivamente reales. Y hasta tiene la razón pura, en ella, causalidad para producir efectivamente lo que su concepto contiene; por eso no se puede decir de la sabiduría, de manera un poco desdeñosa: *es solamente una idea*; si no que precisamente porque es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, ella debe servir de condición originaria –al menos, restrictiva–, de la regla, para todo lo práctico. (A328/B384-385). Véase nota 19.

Nos interesa destacar que las ideas de la razón práctica pueden entenderse como reglas para acciones reales. Tales reglas nunca pueden realizarse enteramente, porque son conceptos de una integridad (*Vollkommenheit*). Sin embargo, en tanto tales, ellas determinan asimismo una orientación para las acciones humanas. Con respecto a la primera idea de la razón práctica que nos ocupa, notemos que un agente libre que adquirió un carácter moral, en tanto ser finito, no puede actuar siempre en conformidad con la ley moral. En lo que hace a la segunda de estas ideas, señalemos que una sociedad cosmopolita nunca puede realizarse enteramente, aunque debamos progresar indefinidamente hacia ella.

Cabe destacar, con respecto a la temática de la determinación del contenido de Anth en función de cuestiones prácticas, que Holly Wilson ha intentando mostrar cómo este contenido está orientado por la concepción del ser humano como agente libre. Kant procuraría exponer los modos en los que podemos obtener control sobre nuestras facultades y representaciones y permanecer así libres (Wilson 2006, p. 100). Coincidimos en este punto con su lectura. Agregamos que el mencionado autocontrol es un medio para la obtención de un carácter moral. Presentamos tres de los ejemplos ofrecidos por esta comentarista. En primer lugar, las costumbres son cuestionables. La costumbre “les quita valor moral incluso a las acciones buenas, porque menoscaba la libertad del ánimo; y además conduce a la repetición maquinal del mismo acto” (Anth, AA 07, 149). Si seguimos siempre las costumbres, entonces no podemos identificar lo que la razón nos pide que hagamos (Wilson 2006, p. 101). Por tanto, el desarrollo de un carácter en el sentido propio del término implica desarraigarse de las costumbres. En segundo lugar, la imaginación es la “facultad de [tener] intuiciones incluso sin la presencia del objeto” (Anth, AA 07, 167). Pero sus invenciones

pueden ser desenfrenadas o carentes de reglas (Anth, AA 07, 181). En este último caso, “la fantasía juega por completo con el ser humano, y el infeliz no tiene en su poder, en modo alguno, el curso de sus representaciones.” (p. 181). Sin embargo, estamos en condiciones de domesticar racionalmente nuestra imaginación. Entre otras cosas, es recomendable “el ir temprano a dormir, para poder levantarse temprano” (p. 181), de modo que a la noche no se avive nuestra imaginación (Wilson 2006, p. 101). Por ende, el desarrollo del carácter moral está vinculado con la adopción de recomendaciones como la mencionada. En tercer lugar, las pasiones no son compatibles con la libertad humana. Sus fines no provienen de la razón, sino más bien de la naturaleza o la cultura. Las pasiones impiden que la razón, al elegir, compare la inclinación consistente en la pasión con la “suma de todas las inclinaciones” (Anth, AA 07, 265). Una pasión esclaviza al sujeto, porque no quiere ser curado de la misma (Wilson 2006, pp. 103-104). El desarrollo de un carácter moral conlleva, por consiguiente, la tendencia a erradicar las pasiones. (Acerca de la función de la segunda idea rectora de la antropología pragmática, véanse las secciones siguientes de nuestro artículo).

### III

Nuestro examen de la interpretación de Thomas Sturm nos ha conducido a un resultado inesperado. Comenzando con su tesis según la cual la idea central de la antropología pragmática es la del ser humano “como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”, se ha llegado, pasando por la concepción kantiana del carácter como manera de pensar, a la idea de una sociedad cosmopolita, esto es, integrada por ciudadanos del mundo, como principio regulativo que debe orientar el accionar humano (Anth, AA 07, 331). Esta última idea, según Loudon, Watkins, Stan y Pérez, es la central de la antropología pragmática. Sin embargo, en este contexto no se encuentra ninguna contradicción. El “debe hacer” (*machen [...] soll*) presente en la idea central propuesta por Sturm contiene ya en sí una dimensión normativa que impone, como condición que fomenta su realización, la idea de una sociedad cosmopolita, cuya promoción asintótica es la “destinación de la especie humana” (*Ibid.*). Una afirmación de Sturm nos permite comprender en qué sentido una sociedad cosmopolita es condición del fomento del carácter moral: “a causa de la dependencia de otros seres humanos en nuestra educación, nuestro esfuerzo por volvernos más racionales tendrá más éxito en tanto más racionales sean ya los educadores” (2009, p. 453. Véase Anth, AA -07, 294 y 325– y nota 12). Como veremos en la sección cuarta de este trabajo, la idea de la sabiduría, perteneciente a la filosofía práctica, es el fundamento último de la dimensión normativa de las dos mencionadas ideas de la antropología pragmática.

Cerca del final de Anth, Kant afirma: “[I]a suma de la antropología pragmática, en lo que respecta a la destinación del ser humano y a la característica de su educación, es la siguiente. El ser humano está destinado, por su razón, a estar en sociedad con seres humanos, y a *cultivarse, civilizarse y moralizarse* en ella mediante el arte y las ciencias” (Anth, AA 07, 324).

La comprensión del pasaje citado presupone muchas explicaciones. En primer lugar, notemos que, en consonancia con nuestra exposición, la mencionada destinación propia del ser humano está vinculada con la formación del carácter como manera de pensar. “Se puede, pues, decir: que el primer carácter del género humano es la facultad que posee como ser racional, de procurarse, en general, un carácter, tanto para su persona como para la sociedad en la que la naturaleza lo pone [...] El carácter de un ser vivo es aquello a partir de lo cual se puede conocer de antemano su destinación.” (Anth, AA 07, 329). Sin embargo, en este pasaje están meramente implícitas las dos ideas de la razón de la antropología pragmática, una referida al individuo y otra a la sociedad, y no se presenta la articulación entre las mismas.

En lo que hace a la formación del carácter, Kant considera que el ser humano “tiene un carácter que él mismo se procura, al tener la facultad de perfeccionarse de conformidad con los fines que él mismo adopta; mediante lo cual él, como animal dotado de la *facultad de la razón, (animal rationabile)* puede hacer de sí mismo un animal *racional (animal rationale)*” (Anth, AA 07, 321). En lo que hace a la dimensión cosmopolita, Kant sostiene que, en el caso del ser humano, sólo la especie puede y debe alcanzar su destinación completa, o, mejor dicho, puede y debe aproximarse indefinidamente a ella. En cambio, cada animal cumple su destinación completa en el lapso de su existencia (Anth, AA 07, 324).

Kant también considera que una constitución civil es “el grado máximo de incremento artificial de la disposición buena en la especie humana con respecto al fin último de su destinación” (Anth, AA 07, 327). Tal vez puede entenderse esta tesis en el sentido de que una constitución civil es una condición fundamental que el ser humano mismo puede y debe producir para alcanzar su destinación completa. Tal constitución “ha de basarse en el principio de libertad pero también de coerción legal” (Anth, AA 07, 328). Una constitución civil merece su nombre sólo si es una república, en la que se encuentran leyes y libertad, así como el poder que garantiza la efectividad de las leyes (Anth, AA 07, 330-331).<sup>9</sup>

Ahora estamos en condiciones de comprender el pasaje de Anth (AA 07, 331) citado parcialmente en la primera sección de este artículo. Las personas

se sienten determinadas por la naturaleza, mediante mutua coerción bajo leyes promulgadas por ellas mismas, a [establecer] una coalición siempre amenazada por la discordia, pero en universal progreso, [formando] *una sociedad de ciudadanos del mundo (cosmopolitismus)*; la cual idea, en sí inalcanzable, no es empero un principio constitutivo (de expectativa de una paz que subsistiera [aun] en medio de las más vivaces acciones y reacciones de los seres humanos) sino sólo un principio regulativo: el de avanzar diligentemente hacia ella, como la destinación de la especie humana, sin que falte una suposición fundada de una tendencia natural hacia ella.

En el pasaje citado Kant retoma afirmaciones presentadas en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG, 1784). Progresar indefinidamente hacia la destinación completa es el deber de cada miembro de la especie humana, pero existe también, como se sugiere al final del pasaje citado, una garantía de la naturaleza para ello. Efectivamente, Kant asevera: “lo característico de la especie humana [...] es esto: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia*, y ha querido que su propia razón produjese, a partir de ésta, la *concordia* –al menos, la constante aproximación a ésta– la última de las cuales es, en la *idea*, el *fin*, mientras que, según los *hechos*, la primera (la discordia) es, en el plan de la naturaleza, el *medio* de una sabiduría suprema inescrutable para nosotros” (Anth, AA 07, 322).

Esta circunstancia es expresada, en IaG (1784), como la “insociable sociabilidad” del ser humano. Según Kant, el ser humano siente necesidad de formar parte de una sociedad, dado que en el marco de ella puede desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también tiene una

---

<sup>9</sup> Cuando trata el concepto de idea de la razón práctica en KrV, Kant menciona la *República* de Platón. Allí señala: “[u]na constitución de la *máxima libertad humana* según leyes que hagan *que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros* [...] es, por lo menos, una idea necesaria”. (A316/B373). “Cuanto más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno, tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas; y así, pues, es muy razonable (como lo afirma Platón) que si ellos alcanzaran un orden perfecto, no sería necesaria ninguna de éstas. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que insta a ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible.” (A317/B373-374).

propensión a aislarse, “porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier” (IaG, AA 08, 21). En virtud de esta resistencia, el ser humano despierta de su pereza y pasa de la “barbarie hacia la cultura” y “de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar [*Denkungsart*] que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un conjunto *moral*” (IaG, AA 08, 21).<sup>10</sup> El fin que la naturaleza ha dispuesto mediante esta insociable sociedad humana es una constitución civil en la que “*la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (IaG, AA 08, 22). “[E]sa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, nuevamente, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar por parte del otro justamente los males que empujaron y obligaron los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas” (IaG, AA 08, 24). En virtud de las guerras y los constantes y onerosos preparativos para ellas, los Estados se verán forzados a “abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa gran confederación de pueblos (*foedus amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común” (IaG, AA 08, 24).<sup>11</sup> Cabe destacar que, como adelantamos, la existencia de este fin de la naturaleza no despoja al individuo del deber de promocionar la formación de la confederación mencionada.<sup>12</sup>

Llegados a este punto, podemos concluir que la objeción de Brandt, según la cual la antropología pragmática no “está articulada como un sistema basado en una idea de la razón” (2003, p. 85), es incorrecta (véase la primera sección de este artículo). Si bien esta ciencia, como afirma Brandt, no pertenecería al sistema de la filosofía en sentido estricto (1994, pp. 16-17 y 2003,

---

<sup>10</sup> Traducción modificada.

<sup>11</sup> Robert Loudon afirma con acierto que Kant, prudentemente, no provee muchos detalles acerca de la formación cosmopolita que es el destino final de la especie humana, pero “es claro que una dimensión política forma una parte necesaria de esta concepción cosmopolita de la naturaleza humana” (2008, p. 520). Con respecto a este punto, debe notarse que en *Hacia la paz perpetua* (ZeF, 1795) se presenta una concepción diferente. En esta obra, Kant señala que, de acuerdo con la razón, a fin de evitar la guerra, los Estados deben renunciar a su libertad no sujeta a leyes, “consentir leyes públicas coactivas [...] y formar un *Estado de pueblos* (*civitas gentium*), que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra” (ZeF, AA 08: 357). Sin embargo, como los Estados no se sienten inclinados a renunciar a su soberanía en sus asuntos externos, tales Estados no están dispuestos a conformar una república mundial, y debe procurarse alcanzar el sucedáneo de una liga voluntaria cuyo fin sea evitar la guerra (ZeF, AA 08: 357). “Esta federación (*Bund*) no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que estos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción” (ZeF, AA 08: 356). En los pasajes citados Kant afirma que, de acuerdo con la razón, debe conformarse un “Estado de pueblos” o “república mundial”. Del mismo modo que la confederación de pueblos mencionada en IaG, este Estado de pueblos o república mundial posee “leyes públicas coactivas”. Sin embargo, como esta institución no es plenamente realizable, debe procurarse obtener, como sucedáneo, una liga que asegure tanto la libertad de los Estados miembros como la paz entre ellos, aunque sin presuponer leyes públicas aseguradas por un poder coercitivo.

<sup>12</sup> La temática de la finalidad cosmopolita de la especie humana también está presente en la filosofía kantiana de la educación. (Véase el pasaje de Anth –AA 07, 324– citado al comienzo de esta sección). Efectivamente, en *Pedagogía* Kant asevera: [e]l diseño para un plan de educación tiene que ser hecho de modo cosmopolita” (Päd, AA 09, 448). Véase Loudon (2011, p. 148).

p. 85), pueden encontrarse en los textos kantianos dos ideas de la razón práctica vinculadas con la misma.<sup>13</sup> Comenzando con la exposición de la idea de la razón del ser humano como agente libre situado en un mundo, hemos llegado a la explicación de la idea de la razón del ser humano como ciudadano del mundo.<sup>14</sup>

#### IV

En la exposición de IaG nos hemos encontrado con el concepto de “disposiciones naturales [*Naturanlagen*]” del ser humano. Como veremos, el tratamiento de este tema es relevante para nuestros fines. Susan Shell explica que el término “disposición” proviene del vocabulario de la biología (2015, p. 96). Y, como indica Louden, las disposiciones naturales son “tendencias heredables dentro de la especie” (2014, p. 215). Su actualización presupone circunstancias externas favorables. Cuando se identifican las disposiciones naturales de los seres humanos, se descubren “nuestras potencialidades inherentes” (Louden, 2014, p. 215).

Pueden distinguirse en el ser humano, en lo que hace a la problemática de este artículo, tres disposiciones naturales fundamentales, a saber, hacia la cultura, hacia la civilización y hacia la moralización. La clasificación de V-Anth/Busolt acerca de las doctrinas que permiten desarrollar estas disposiciones merece citarse por su brevedad: “[u]no también puede expresar estas 3 clases de doctrinas de otro modo y más sucintamente. 1. Mediante la ciencia de la escuela, en la cual somos cultivados. 2. Mediante la doctrina de la prudencia, en la cual somos civilizados. 3. Mediante la doctrina de la sabiduría, en la cual aprendemos a valorarnos a nosotros mismos, o donde somos moralizados” (AA 25, 1436).<sup>15</sup> En Anth, estas disposiciones mismas son denominadas de la siguiente manera: disposición técnica, disposición pragmática y disposición moral. (Anth, AA 07, 322-325). Antes de exponer estas disposiciones separadamente, Kant las presenta con brevedad.

Entre los *habitantes vivos de la tierra* el ser humano se distingue de todos los restantes entes naturales por su disposición *técnica* ([que,] unida a la conciencia, [es capacidad] mecánica) para el manejo de las cosas; por su disposición *pragmática* (de emplear diestramente para sus propósitos a otros seres humanos) y por la disposición *moral* ([disposición a] actuar, con respecto a sí mismo y con respecto a los demás, según el principio de la libertad sometida a leyes”. (Anth, AA 07, 322). (Traducción modificada).

---

<sup>13</sup> Notemos que no hay contradicción entre el carácter empírico de una ciencia y su orientación mediante ideas de la razón. Acerca del caso de la química, véase McNulty (2015).

<sup>14</sup> En este artículo nos servimos de varios textos de Louden. Sin embargo, no consideramos necesario discutir en detalle su tesis según la cual la antropología pragmática contiene la segunda parte de la metafísica de las costumbres (véase *La metafísica de las costumbres* –MS, AA 06, 217–). Louden reconoce que una antropología moral, “complemento de una metafísica de las costumbres”, no es idéntica a la antropología pragmática. Kant no ofrece ninguna explicación sistemática de esta antropología moral en ninguno de sus textos sobre antropología pragmática. Sin embargo, esta última antropología contiene “múltiples mensajes e implicancias morales” (Louden 2003, p. 64). La aplicación efectiva de la moral presupone un trasfondo de conocimiento empírico de nuestra condición. (p. 71). “Un imperativo moral está detrás de la adquisición de este conocimiento de nuestra propia naturaleza” (p. 78). Todo esto no implica que Kant haya ofrecido una versión definitiva de la antropología moral (p. 67). Estas tesis de Louden tienen cierta afinidad con nuestra lectura, en la medida en que ambas identifican un contenido moral en la antropología pragmática. Sin embargo, aquí nos ocupamos exclusivamente de esta última disciplina y nos parece prudente afirmar que la misma, aunque orientada por dos ideas de la razón práctica, es una empresa empírica que no pertenece al sistema de la filosofía en sentido estricto (véanse A849/B877 y los textos de Höffe y Kemp Smith citados en la nota 2 de este artículo, así como el párrafo en el que se encuentra la llamada a esta nota).

<sup>15</sup> Véase el pasaje de Anth (AA 07, 324) citado al inicio de la tercera parte de este trabajo.

En la caracterización de estas disposiciones recurriremos a algunos apuntes de lecciones que permiten complementar la exposición de Anth, puesto que consideramos que esta última no presenta suficiente detalle. En primer lugar, el desarrollo de la disposición técnica está vinculado con la adquisición de destrezas, presupone educación formal y contribuye a la formación de la cultura. “Para volverse diestro sirven todas las ciencias de la escuela: así, uno aprende, por ejemplo, historia para volverse diestro con respecto a los asuntos de la experiencia [...] Lo diestro es lo teórico de la escuela” (V-Anth/Mensch, AA 25, 855. Véase V-Anth/Mron, AA 25, 1209). En segundo lugar, la disposición pragmática es central en la antropología que nos ocupa. Su desarrollo contribuye a la formación de la civilización y tiende a la adquisición de las habilidades para usar a otros seres humanos en función de nuestros fines y para alcanzar la felicidad.<sup>16</sup> La prudencia no se aprende en la escuela, sino, principalmente, en sociedad mediante el trato con los demás seres humanos, es decir, en lo que puede llamarse “mundo”. Además, la prudencia permite asimismo la aplicación adecuada de las destrezas (*Antropología Collins*, V-Anth/Collins, AA 25, 211; *Antropología Parow*, V-Anth/Parow, AA 25, 413; V-Anth/Mensch, AA 25, 853-855; V-Anth/Mron, AA 25, 1209-1210 y Anth, AA 07, 201 y 271).<sup>17</sup> Por último, el desarrollo de la disposición moral implica la constitución de un carácter compuesto por principios morales. Notemos que esta disposición tiene por objeto último la sabiduría. Efectivamente, en el contexto de una exposición de las tres doctrinas vinculadas con las disposiciones naturales que nos ocupan, se afirma acerca de la tercera doctrina: “[I]a doctrina de la moralidad [*Sittlichkeit*], la cual apunta hacia todos los fines del ser humano y mediante la que uno se vuelve sabio [...]. [L]a sabiduría es moral [*moralisch*]” (V-Anth/Mron, AA 25, 1211).<sup>18</sup> En la *Crítica de la razón práctica* (KpV, AA 05, 130-131) se dice que, en lo que hace a lo práctico, la sabiduría es la “*adecuación de la voluntad al bien supremo*”. Este bien supremo consiste, para los seres racionales finitos, en una unión entre la virtud y la felicidad, en la cual la segunda es proporcional a la primera (KpV, AA 05, 110-111). Por otro lado, cabe señalar que la sabiduría es una idea de la razón práctica, que, aunque debamos perseguir indefinidamente, nunca podemos alcanzar en su completitud.<sup>19</sup> Esta idea, que pertenece al ámbito de la filosofía práctica, debe concebirse, en última instancia, como el fundamento de las dos ideas de la razón práctica que hemos identificado en la antropología pragmática.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Como aclara Holly Wilson, para Kant, el uso de otros seres humanos no debe realizarse sin el consentimiento de ellos (2006, p. 80). Véase la distinción entre astucia [*Arglist*] y prudencia [*Klugheit*] en Anth (AA 07, 198).

<sup>17</sup> Kant considera que un fabricante de relojes es diestro si produce un reloj de calidad y, por otro lado, es prudente si está en posesión del arte de venderlo. (V-Anth/Mensch, AA 25, 855).

<sup>18</sup> No es relevante para nuestros fines una exposición de la disposición a la animalidad. Kant no la menciona explícitamente en Anth porque le interesa mostrar “lo que distingue a los seres humanos de todos los otros seres vivientes de la Tierra. Los seres humanos comparten la animalidad con los animales y entonces no hay razón para mencionarla aquí” (Wilson 2006, p. 61). Acerca de esta disposición, véase *La religión dentro de los límites de la mera razón* (RGV, AA 06, 26-27). Sin embargo, en Anth Kant a veces trata explícitamente la animalidad humana (Wilson 2006, p. 62). Véase, por ejemplo, Anth (AA 07, 305-306).

<sup>19</sup> Efectivamente, en KrV, Kant explica la temática de la idea de la sabiduría mediante el ideal del sabio estoico: “[I]a virtud, y con ella, la sabiduría humana en su entera pureza, son ideas. Pero el sabio (del estoico) es un ideal, es decir, un ser humano que existe meramente en el pensamiento, pero que es enteramente congruente con la idea de la sabiduría. Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal, en ese caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia; y no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino [que llevamos] en nosotros, con la que nos comparamos, nos juzgamos, y con ello nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla.” (A569/B597; véase A328/B385 y Galewicz –2015, p. 2610–). Omitimos las complicaciones que presenta la tesis kantiana según la cual la sabiduría puede considerarse no sólo prácticamente, sino también de modo teórico (KpV, AA 05, 130-131).

<sup>20</sup> Ya presentada casi en su totalidad nuestra interpretación, podemos notar que fue esbozada por Sturm: “[I]a destinación prioritaria de la humanidad no es [...] ni siquiera que las guerras y los despotismos sean superados y un

Lo que nos interesa destacar de esta breve descripción es que, si bien la antropología pragmática está principalmente destinada a la adquisición de la prudencia, opera, como vimos, con una idea de la razón práctica que impone la adquisición de un carácter moral. El carácter normativo de esta idea se fundamenta, en última instancia, en la idea de sabiduría perteneciente a la filosofía práctica. Además, la formación de un carácter moral establece, como condición que la fomenta, el deber de avanzar indefinidamente hacia el establecimiento de una sociedad de ciudadanos del mundo en la que todos ellos tengan el mismo valor.

Louden señala que una sociedad cosmopolita es una condición de la realización de la sabiduría (2014, p. 217). Nosotros agregamos que lo es de manera indirecta, ya que la sabiduría se conecta con la idea de esta sociedad mediante la idea que impone la adquisición de un carácter moral. Como vimos, tal sabiduría es el objetivo último del desarrollo de nuestra disposición moral. Este desarrollo exige e impone, por medio de la formación del carácter en el sentido propio del término y como condición que promueve esta formación, la tarea de fundar una comunidad donde cada ser humano tenga el mismo valor que los demás, y una confederación donde cada Estado tenga los mismos derechos que los demás.<sup>21</sup>

## Conclusiones

La antropología pragmática kantiana es, de acuerdo con su autor, una ciencia empírica. Este conocimiento empírico está regido por dos conceptos fundamentales que son dos ideas surgidas de la razón práctica. La primera de ellas consiste en lo que el ser humano, como agente libre situado en un mundo, “hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”. Lo que este ser debe hacer de sí mismo es procurarse un carácter moral. La segunda idea está vinculada con la primera. Como condición del fomento de un carácter moral, se impone la necesidad de que la especie humana se aproxime incesantemente a comunidades de ciudadanos del mundo asociadas con las restantes en una confederación global. El fundamento de estas dos ideas es la idea de la razón consistente en la sabiduría, idea que pertenece al ámbito de la filosofía práctica.

Es evidente que las mencionadas ideas de la antropología pragmática, identificadas por dos grupos de comentaristas, no se excluyen mutuamente, sino que son parte de una concepción unitaria. Efectivamente, la dimensión normativa presente en la primera idea de la razón impone, como condición de su fomento, la dimensión normativa contenida en la segunda.

## Bibliografía

Brandt, R. (1994). *Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie*. En H. J. Schings, (Ed.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert* (pp. 14-32). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

---

orden de Estados cosmopolita sea establecido. Estos son fines ambiciosos, pero están subordinados a un fin diferente: el desarrollo completo de las disposiciones naturales humanas, especialmente de la razón” (2009, p. 455).

<sup>21</sup> Holly Wilson aclara: “[l]os seres humanos son buenos por naturaleza [...]. Afirmer que el ser humano es ‘ambivalente’ por naturaleza sería afirmar que la naturaleza tiene la intención de que el ser humano se desarrolle igualmente como malo y bueno. La distinción en Kant que estos escritores [Autor: Sidney Axinn y Wayne Paul Pomerleau] no ven es que los seres humanos tienen sólo una tendencia o propensión [*Hang*] a ‘apetecer activamente lo prohibido, aunque sepa[n] que está prohibido’.” (2006, p. 82), La cita corresponde a Anth (AA 07, 324) y empleamos la traducción española de Caimi (2009a). Hay una predisposición natural hacia el bien y solamente una tendencia o propensión hacia el mal (Wilson 2006, pp. 82-83).

- Brandt, R. (2003). The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. En B. Jacobs, y P. Kain (Eds.). *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 85-104). Cambridge: Cambridge University Press.
- Galewicz, W. (2015). Weisheit. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, y S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 2609-2610). Berlin: De Gruyter.
- Gava, G. (2014). Kant's Definition of Science in the *Architectonic of Pure Reason* and the Essential Ends of Reason. *Kant Studien*, 105(3), 372-393.
- Höffe, O. (1998). Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft. En G. Mohr, y M. Willaschek, M. (eds.). *Klassiker Auslegen: Kritik der reinen Vernunft* (pp. 617-645). Berlin: Akademie.
- Kant, I. (1996). *Sobre la paz perpetua* (Trad. A. Truyol y Serra). Madrid: Tecnos. (ZeF).
- Kant, I. (2009a). *Antropología en sentido pragmático* (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Losada. (Anth).
- Kant, I. (2009b). *Crítica de la razón pura* (Trad. M. Caimi). México D.F.: Fondo de Cultura Económica (KrV, A/B).
- Kant, I. (2013). Idea para una historia universal en clave cosmopolita (Trad. R. R. Aramayo). En R. R. Aramayo (Ed.), *Immanuel Kant. ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 99-125). Madrid: Alianza (IaG).
- Kemp Smith, N. (2003). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; y New York: Palgrave MacMillan.
- Louden, R. B. (2003). The Second Part of Morals. En B. Jacobs, y P. Kain (Eds.). *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 60-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- Louden, R. B. (2006). Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology. En G. Bird (Ed.), *A Companion to Kant* (pp. 350-363). Oxford/Malden: Blackwell Publishing.
- Louden, R. B. (2008). Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 39(4), 515-522.
- Louden, R. B. (2011). Kant and the Philosophy of Education. En R. B. Louden (Ed.). *Kant's Human Being. Essays on his theory of human nature* (pp. 136-149). Oxford: Oxford University Press.
- Louden, R. B. (2014). Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species. En A. Cohen (Ed.), *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide* (pp. 211-229). Cambridge: Cambridge University Press.
- McNulty, M. B. (2015). Rehabilitating the regulative use of reason: Kant on empirical and chemical laws. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 54, 1-10.
- Pérez, D. O. (2017). Los límites de la psicología como ciencia y la posibilidad de su uso en la antropología en Kant. *Studia Kantiana*, 15(2), 51-61.
- Rohlf, M. (2010). The Ideas of Pure Reason. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 190-209). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shell, S. (2015). Anlage. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, y S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 96-97) Berlin: De Gruyter.
- Sturm, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis.
- Sturm, T. (2011). Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropology. En D. H. Heidemann (Ed.), *Kant Yearbook 3/2011. Anthropology* (pp. 23-42), Berlin: De Gruyter.
- Sturm, T. (2020). Kant on the Ends of the Sciences. *Kant Studien*, 111(1), 1-28.

- Watkins, E. y Stan, M. (2014). Kant's Philosophy of Science. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-science/>
- Wilson, H. L. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press.

## WITTGENTEIN Y EL PRINCIPIO DE UNIFORMIDAD DE LA NATURALEZA

Modesto Manuel Gómez Alonso

Universidad Pontificia de Salamanca

**Resumen.** En *Sobre la certeza* existen numerosas ocasiones en las que Wittgenstein invita a los lectores a la categorización de objetos imaginarios. Dichos objetos no sólo son hipotéticos. Se trata, además, de objetos y de acontecimientos sin precedentes. Esto puede llevar a pensar que al considerar casos que contarían como irregularidades naturales, Wittgenstein se está enfrentando a una forma radical de escepticismo que pone en cuestión la uniformidad de la naturaleza, y que, en consecuencia, hace que el valor de verdad de proposiciones acerca de objetos físicos actuales quede a merced de eventos futuros. Podría pensarse que bastaría con hacer del principio de uniformidad de la naturaleza una proposición-gozne constitutiva de la racionalidad epistémica inductiva (tal como se presupone que hizo el propio Wittgenstein) para que la amenaza del escepticismo humeano quedase cortada de raíz. El propósito de este artículo es el de arrojar dudas sobre la concepción constitutivista de las certezas de Wittgenstein. Por una parte, se recusará la tesis de que los compromisos-gozne son capaces de salvar la distancia que media entre el área de lo epistemológicamente básico y nuestras prácticas ordinarias. En segundo lugar, se defenderá una concepción regulativa del principio de uniformidad. Dicha concepción presupone un modelo no-epistémico y no-cognitivo de la noción de racionalidad.

**Palabras clave:** Constitutivismo; Epistemología de goznes; Escepticismo humeano; Ideas regulativas; I. Kant; Primacía de la práctica.

## WITTGENSTEIN AND THE PRINCIPLE OF THE UNIFORMITY OF NATURE

**Abstract.** In *On Certainty*, Wittgenstein often invites his readers to categorize imaginary objects. Those objects are not only hypothetical. They are unprecedented or unheard-of objects. This may suggest that when considering cases that would count as complete irregularities of nature, Wittgenstein is dealing with a radical form of philosophical scepticism—one which casts doubts on the uniformity of nature, and which, in so doing, it makes the truth value of propositions about current physical objects hostage of future events. It might be thought that the challenge of Humean scepticism might be nipped in the bud only if one claims—as Wittgenstein allegedly did—that the principle of the uniformity of nature is a hinge-commitment, being thus constitutive of inductive epistemic rationality. This article aims at challenging the constitutivist view of Wittgensteinian certainties. On the one hand, the claim that hinges bridge the gap between the area of the epistemologically basic and quotidian practices will be contested. On the other hand, it will be argued that the belief in the uniformity of nature is a principle which guides inquiry into nature. As such, it presupposes a noncognitive, nonepistemic account of the notion of rationality.

**Keywords:** Constitutivism; Hinge Epistemology; Humean Skepticism; I. Kant; Primacy of the Practical; Regulative Ideas.

## 1. Empirismo y escepticismo

Wittgenstein escribe en el párrafo 513 de *Sobre la certeza*:

¿Y si algo *verdaderamente insólito* (*wirklich Unerhörtes; really unheard-of*) sucediese? Si, por ejemplo, viese casas gradualmente evaporándose sin causa aparente alguna; si el ganado en los campos se sostuviese cabeza abajo y riese y hablase palabras comprensibles; o si los árboles se transformasen paulatinamente en hombres y los hombres en árboles. En tales supuestos, ¿habría tenido razón al decir previamente a que todo esto pasase “Sé que esto es una casa”, etc., o simplemente “Esto es una casa”? (Wittgenstein 1969/2004, § 513)

Es frecuente que los filósofos inviten a sus lectores a considerar situaciones y objetos imaginarios con el fin de inducir ‘intuiciones’ que bien arrojen luz sobre el significado y la flexibilidad de nuestros conceptos u ofrezcan respuestas a preguntas filosóficas referidas a relaciones de necesidad. Tales situaciones no sólo son imaginarias en el sentido de ser hipotéticas, sino que en la mayor parte de los casos se trata de escenarios que, aunque metafísica o lógicamente posibles, no pueden existir *en un momento dado* bien por *razones físicas o tecnológicas*. Lo que significa que son imaginarias en referencia a condiciones muy localizadas. Ejemplos de esta clase de preguntas son: (i) Si se escribiese una fuga para un sintetizador cuya nota más baja se hallase por encima del umbral humano de audición, ¿se trataría de una obra musical? (Davies 2003, p. 11). (ii) Si fuese técnicamente posible preservar criogenizado un cuerpo humano y restaurarlo a la vida en un futuro remoto, ¿el individuo en cuestión habría estado vivo o muerto durante el período de congelación? (Scarre 2007, p. 9). (iii) Si estuviésemos en condiciones de conectar el cerebro de Pedro al cuerpo de Pablo de modo que se preservasen la personalidad y los recuerdos del primero, ¿diríamos de tal individuo que es Pedro, que es Pablo, o que se trata de una nueva persona? (Noonan 2003, p. 4).

Como ya he señalado, un rasgo importante de los casos anteriores es que se refieren a situaciones insólitas o inauditas. Un segundo rasgo característico de estas cuestiones es la *falta de acuerdo* entre las respuestas que suscitan e incluso la *reticencia* que acompaña a nuestra respuesta individual, con independencia de cuál sea. Es como si cuando nos enfrentásemos a estos escenarios, y tal como Austin y Cavell enfatizan, no supiésemos qué decir y las palabras nos fallasen. Lo que, a su vez, parece indicar que los poderes descriptivos de nuestro lenguaje natural actual son *limitados*, que nuestros sistemas de categorización de la realidad obedecen en gran medida a factores contextuales tales como la *prominencia ecológica y cultural* de objetos específicos, y que las ‘guerras de palabras’ acerca de la extensión o la restricción de conceptos y acerca de la re-categorización de áreas específicas de la realidad se decidiesen más en virtud de consideraciones pragmáticas o ideológicas que puramente lógicas.

Sin embargo, sería (o, tal vez, parecería ser) un error intentar arrojar luz sobre el problema que Wittgenstein plantea en el texto citado arriba —problema que ocupa el papel central de las notas que componen la segunda parte de *Sobre la certeza*— apelando a la clase de cuestiones que acabamos de considerar; pese a que también resulte indudable que compartan rasgos de parentesco, tales como la incertidumbre que generan o la referencia no a lo que ha sucedido, sino a lo que podría llegar a suceder (no al pasado, sino al futuro).

Por lo pronto, las situaciones que Wittgenstein considera no se encuentran técnica o físicamente circunscritas; tratándose, por el contrario, de posibilidades que, por todo lo que sabemos, podrían actualizarse en el momento *presente*, y, *a fortiori*, en cualquier momento y con independencia de factores locales y contextuales. Wittgenstein no nos pide, por lo tanto, que nos situemos imaginativamente en un contexto hipotético que no es el nuestro y que

afrontemos una cuestión propia de ese contexto con nuestro repertorio categorial presente y desde una perspectiva local y muy limitada. Lo insólito, para Wittgenstein, es algo *modalmente próximo*, que podría suceder aquí y ahora, y en cualquier circunstancia; algo que, por lo que parece, y porque no exigiría explicaciones especiales en caso de producirse, pertenecería, pese a la ausencia de instanciaciones pretéritas e incluso a su improbabilidad, al ámbito de lo *normal* (entendido como lo *natural*) y de lo esperable.

Los ejemplos que menciona Wittgenstein ilustran, por tanto, una *irregularidad repentina de la naturaleza* (cf. Wittgenstein 1969/2004, §619, § 647); lo que los sitúa en la proximidad de casos extraordinarios de trastorno de la naturaleza como el del jilguero que cita a Virginia Woolf que menciona Austin en “A Plea for Excuses” (Austin 1957, p. 8) o el del teléfono que súbitamente se transforma en una maceta que sirvió de ocasión a Ayer para plantear cuestiones similares a las de Wittgenstein, y a proporcionar respuestas vacilantes a las mismas (Ayer 1946-1947, p. 171). Al fin y al cabo, ante dicha transformación podríamos pensar que se trata de una ilusión, o, tal vez, que lo que era ilusoria era la percepción anterior del teléfono, o, tal vez, y dado que la experiencia *no prescribe* nada acerca de lo que sea o no posible en la naturaleza, que la alteración es real, y, por tanto, que ambas impresiones —la pasada y la presente— son igualmente verídicas (y no hay conflicto entre ellas).

Pero, además, lo insólito es, tal como el texto de 513 subraya explícitamente, lo *verdaderamente* insólito. Y eventos verdaderamente insólitos serían, para Wittgenstein, aquellos que nos colocasen en una posición tal que ya no pudiésemos “proseguir con el viejo juego de lenguaje” y que nos expulsasen “de la seguridad (*del mismo*)” (Wittgenstein 1969/2004, § 617); es decir, se trataría de sucesos que, al menos a primera vista, ni podrían ser *acomodados* dentro de nuestra visión general del mundo ni, en consecuencia, se limitarían a demandar revisiones conceptuales parciales —*lo que pondrían en cuestión sería la totalidad de nuestro sistema conceptual y judicativo*.

Esta última descripción dejaría, además, clara la enorme diferencia entre las perspectivas con las que Ayer y Wittgenstein se enfrentan al mismo grupo de situaciones imaginarias —mientras el interés del primero es el de realizar predicciones psicológicas acerca de cuál sería nuestra reacción ante dichos eventos, Wittgenstein toma en consideración lo que la distinción humeana entre cuestiones lógicas y cuestiones de hecho que Ayer presupone le impide a éste último tan siquiera tematizar: sus consecuencias para la *estructura de nuestra lógica*; lógica que, de acuerdo con la noción kantiana que Wittgenstein asume, no es un mero armazón inferencial abstraible del hecho de que los juicios digan algo acerca del mundo empírico. Lo que significa, por supuesto, que la investigación de Wittgenstein es trascendental, y no empírica; lógica, y no acerca de usos lingüísticos particulares y condiciones eco-culturales específicas; gramatical, y no respecto a un orden (o ausencia de orden) de la experiencia aislado de cuestiones acerca de la posibilidad misma de la justificación epistémica y del estatus normativo de las declaraciones cognitivas cotidianas. El problema empírico del desacuerdo de las respuestas es, por tanto, reemplazado por Wittgenstein por la cuestión del colapso completo del mundo y del lenguaje.

Lo que de aquí se deduce es que, por lo que parece, Wittgenstein se enfrenta a un *dilema* acuciante, característico de concepciones fenomenistas y empiristas de la naturaleza y del conocimiento. Si, por una parte, la tesis de que no existen conexiones necesarias entre eventos —tesis que Wittgenstein parece refrendar por el mero hecho de plantear la posibilidad de fracturas radicales dentro de la experiencia, y que concuerda con su reticencia a admitir relaciones causales— implica la aceptación de la normalidad normativa de lo insólito; por otro lado, las consecuencias *escépticas* de dicha concepción son devastadoras, pues la justificación de declaraciones cognitivas tan cotidianas como “Esto es una mesa” quedaría reá de un futuro abierto y sin regulación alguna que deja indeterminado *ad infinitum* el valor epistémico de las creencias empíricas y que las transforma en hipótesis que jamás podrán ser definitivamente

confirmadas. Dependientes de ese futuro incierto y basadas en evidencias pretéritas de valencia epistémica nula, nuestras creencias cotidianas carecerían de justificación, y los juegos de lenguaje epistémicos de dar y pedir razones sobre nuestros juicios perceptivos ni tan siquiera serían posibles.

Esta situación ha llevado a algunos intérpretes a señalar que con la consideración de situaciones imaginarias Wittgenstein plantea un *problema escéptico* de factura humeana —el del estatus epistémico del principio de *uniformidad de la naturaleza* dada la ausencia de *experiencia* de conexiones necesarias entre eventos— cuya significatividad presupone por parte de quien lo introduce una metafísica implícita de carácter fenomenista, y que la función de las proposiciones-gozne de *Sobre la certeza* (o, al menos, la función que cumplen algunas de ellas) es la de *medios* que permitirían la solución de este tipo de escepticismo, y, por ello, la sustitución del empirismo que genera el problema por una concepción *constitutivista* y trascendental de la regularidad de la experiencia que impediría su aparición. De acuerdo con este punto de vista, los goznes prevendrían la posibilidad de una fractura en el orden de la experiencia, arrancando a la naturaleza una promesa de regularidad y buena conducta.

El objeto de este artículo es el de mostrar que la imagen anterior —la de un problema escéptico que demanda una respuesta filosófica, directa o indirecta— no se corresponde con el procedimiento de Wittgenstein, cuyo fin no es el de solucionar el problema, sino el de arrojar dudas sobre su sentido y poner en entredicho los presupuestos sobre los que se sostiene su aparente inteligibilidad: el purismo epistemológico (término con el que denomino a la presuposición de un área epistemológicamente básica conformada por *objetos cognitivos dados*), una noción metafísica de la naturaleza análoga a la noción metafísica del cuerpo humano sobre la que se sostiene la disputa acerca del conocimiento de otras mentes, y una concepción exclusivamente cognitiva (y pasiva) de nuestra relación con el mundo hacia la que gravitamos naturalmente al hacer filosofía.

En la sección 2, exploraré dos versiones de la interpretación epistémica y anti-escéptica de las consideraciones de Wittgenstein acerca del orden de la naturaleza—la versión negativa que John Cook propone en su artículo seminal “The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*” (1985), y la positiva que se encuentra en el punto 1 del capítulo cinco de *Extended Rationality* (2015) de Annalisa Coliva—, sometiéndolas a crítica. Para hacerlo, constataré las similitudes de trasfondo que el escepticismo humeano respecto al orden de la naturaleza y el escepticismo sobre las otras mentes comparten, y me valdré del modo que Wittgenstein tiene de abordar (terapéuticamente) el segundo problema para arrojar luz sobre lo que *realmente hace* en *Sobre la certeza* en relación con el primero. En la sección 3, elucidaré la función que los ejemplos de situaciones imaginarias cumplen en *Sobre la certeza*. Lo que defenderé es que su consideración tiene como objeto hacernos conscientes de las dimensiones regulativa y práctica de la experiencia humana, y, en consecuencia, del *carácter no-cognitivo pero racional* de nuestra *confianza fundamental* en la inteligibilidad y, por tanto, en el orden de los fenómenos naturales.

## 2. El escepticismo humeano y su solución wittgensteiniana

En “The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*”, John Cook sostiene que en sus últimas notas Wittgenstein intenta dar solución a “dos clases muy diferentes de escepticismo” (Cook 1985, p. 86), a las que el intérprete denomina, respectivamente, *escepticismo popular* y *escepticismo filosófico*.

Con ‘escepticismo popular’ Cook se refiere a un escepticismo puramente *empírico*, que se limitaría a señalar que ninguna proposición se encuentra lógicamente excluida de duda y posee *a priori* un estatus epistémico, es decir, que incluso juicios empíricos con la aparente marca de la incorregibilidad deben su posición epistémica a las *circunstancias que rodean al*

*juicio*. De acuerdo con Cook, Wittgenstein habría tratado de dar ejemplos de proposiciones sobre las que el error no fuese lógicamente posible, y, por lo tanto, que poseyesen el estatus de *certezas empíricas* con independencia de las circunstancias. Cook se encarga de construir escenarios donde un error sobre cada ejemplo de gozne wittgensteiniano fuese perfectamente inteligible a nivel cotidiano (sin recurrir a escenarios escépticos filosóficos), mostrando así que no hay goznes en el sentido de ‘proposiciones empíricas exentas de duda independientemente de los contextos en los que se afirman’.

No me detendré en esta crítica. Baste decir que es muy problemático que Cook acierte en su blanco cuando es el propio Wittgenstein quien admite que la incorregibilidad de las ‘certezas de Moore’ se explica en función de “ciertas circunstancias” (Wittgenstein 1969/2004, § 155) y quien, precediendo a Cook, imagina situaciones corrientes en las que “(u)no podría equivocarse incluso acerca de que aquí hay una mano” (Wittgenstein 1969/2004, § 25) o sobre “Acabo de comer” (Wittgenstein 1969/2004, § 659). Lo que esto indica es que Cook malinterpretó los goznes wittgensteinianos, confundiéndolos con las certezas empíricas de Moore.

Más relevante es lo que Cook tiene que decir acerca de la otra clase de escepticismo a la que Wittgenstein parece estar respondiendo en *Sobre la certeza* —el escepticismo filosófico. Éste no es otra cosa que el escepticismo humeano acerca de la regularidad de la naturaleza, y, por supuesto, acerca de la inteligibilidad de la misma. El núcleo de la crítica de Cook a Wittgenstein consiste en señalar que este tipo de escepticismo únicamente es inteligible en el contexto de una *concepción metafísica de la naturaleza* que reemplaza la naturaleza *vivida* de la práctica ordinaria por un *objeto cognitivo* del que, en virtud de argumentos escépticos artificiales (*cf.* Cook 1969, pp. 118-128), nos encontramos escindidos, y que, epistémicamente reduccionista, limita el área de lo *epistemológicamente básico* (es decir, de las ‘sentencias protocolarias’ que no se basan en presuposiciones cuestionables) a *fenómenos discretos* de cuya regularidad secuencial o conjunción no se sigue conexión necesaria alguna. Lo que, a su vez, deslegitima la validez de nuestras inferencias acerca del orden entre fenómenos. Por eso, Cook tilda de “pesadillas metafísicas” (Cook 1985, p. 101) a las situaciones de fractura de la experiencia que Wittgenstein considera: porque, al igual que la posibilidad de que los seres humanos sean autómatas o zombis es el resultado de escindir mediante el ejercicio escéptico *conducta y mente* (lo interno y lo externo) y de concebir el cuerpo humano como un objeto más en un mundo de objetos, la posibilidad de una ruptura en el curso de la naturaleza sólo adquiere sentido contra un trasfondo filosófico concreto. Las situaciones imaginarias de Wittgenstein son pesadillas metafísicas en la medida en que se trata de pesadillas que únicamente la metafísica fenomenista hace concebibles.

Podría decirse que la acusación que Cook levanta contra Wittgenstein consta de tres aspectos.

Por una parte, los escenarios escépticos que preocupan a Wittgenstein sacarían a la luz la metafísica gris que permea *Sobre la certeza* y que, como Cook trataría de demostrar en una obra posterior —*Wittgenstein’s Metaphysics* (1994)— sería el principio unificador de toda su producción filosófica: una metafísica fenomenista de corte berkeleyano y humeano que el joven Wittgenstein habría heredado de Schopenhauer (*cf.* Cook 1985, p. 113).<sup>1</sup> Esta tesis

---

<sup>1</sup> Por supuesto, Cook yerra al clasificar a Schopenhauer como un filósofo fenomenista que defendió tesis similares a las de Berkeley y Hume. Acierta, sin embargo, al insistir en la huella profundísima que su encuentro temprano con el pensamiento de Schopenhauer dejó en la totalidad de la producción de Wittgenstein. La impronta que Schopenhauer podría haber dejado en *Sobre la certeza* es kantiana, o incluso, tal vez, post-kantiana; al menos en el sentido de que dos de los hilos conductores de la filosofía inmediatamente posterior a Kant son (i) la recusación de sus dualidades, específicamente, de la *dualidad entre fenómenos y cosa en sí*, y (ii) el proyecto de recuperación del *mundo vivido* que el representacionismo teórico de Kant había de algún modo relegado. Ambos aspectos son decisivos en *Sobre la certeza*, y en la segunda etapa filosófica de Wittgenstein en general.

exigiría la reevaluación drástica del significado y de la posición histórica de la filosofía de Wittgenstein; reevaluación que rendiría conclusiones muy negativas. Lo que resulta curioso es que es el mismo autor de “Human Beings” (1969), que en dicho artículo mostraba cómo Wittgenstein ponía en entredicho los presupuestos metodológicos básicos a partir de los que se construía el problema filosófico del escepticismo de las otras mentes y que, por lo tanto, erosionaba terapéuticamente el terreno común a todos los partícipes en la controversia, quien acusa a Wittgenstein con comprometerse con esos mismos presupuestos.

Además, Cook señala que una vez se acepta el carácter genuino del escepticismo humeano (y los presupuestos metafísicos que éste contiene) *una solución al mismo es imposible*. Por solución se entendería la posibilidad de reconstruir y de validar a partir del área austera de lo epistemológicamente básico nuestra concepción ordinaria del mundo. Resulta obvio que la *confianza* en la regularidad y uniformidad de la naturaleza es consustancial a dicha concepción. Al fin y al cabo, si en nuestras prácticas ordinarias guardásemos recelos escépticos de tipo humeano actuaríamos como si la naturaleza estuviese bajo sospecha y pudiese sorprendernos en cualquier momento —si es que la acción bajo tales condiciones es tan siquiera imaginable. En cualquier caso, la inviabilidad de transformar dicha *confianza primitiva* en *confianza racional*, y de otorgarle valor epistémico, haría que el proyecto anti-escéptico de Wittgenstein fuese, además de metafísico, quimérico.

Finalmente, Cook también sugiere que el encuadre *lógico* que Wittgenstein confiere al problema, además de ser difícilmente conciliable con el dogma empirista de la exclusividad de verdades de razón y verdades de hecho, acentúa la *intensidad* de la cuestión escéptica (que pasa así a ser una verdadera paradoja escéptica) sin por ello mejorar la expectativa de su solución. Un empirista clásico como Ayer parece poder convivir mejor con las conclusiones escépticas de su posición en la medida en que son las propias de un escepticismo *mitigado*, que no afecta a la estructura lógica. Tal como ya he mencionado, esto no sucedería en el caso del Wittgenstein de Cook, con su concepción kantiana de la lógica.

Pienso, en cualquier caso, que la evaluación de las posibles respuestas que Wittgenstein proporcionó al problema escéptico del orden de la experiencia debe estar precedida por la elucidación de ese problema, que, a mi entender, contiene *tres problemas diferenciables y diferentes*, que en muchas ocasiones se entremezclan y confunden.

En primer lugar, está la *cuestión epistemológica* (en un sentido observacional del término) de si tenemos experiencia de leyes empíricas *particulares*, es decir, de si las conexiones causales entre fenómenos concretos son objeto de conocimiento directo y de observación, y de si tenemos derecho a proyectar las regularidades que hemos percibido en el pasado *hacia el futuro*, buscando legitimar mediante el principio de inducción nuestra confianza en que las conjunciones *específicas* que observamos se repetirán. Aquí el problema es el de si está en nuestro poder proporcionar *ejemplos* de conexiones causales y de relaciones *determinadas* por el principio de causalidad.

En segundo lugar, se encuentra la pregunta acerca de la *validez general* del *principio de uniformidad de la naturaleza*, o lo que es igual, la cuestión acerca de si esta creencia fundamental se encuentra o no justificada, de si es *racional* o *arbitraria*, de si se trata, por una parte, bien de un objeto de *aceptación condicional* y de *presuposición heurística* que no implica el compromiso del sujeto con su verdad y cuyo estatus es análogo al de directrices del tipo ‘Si tu meta es actuar racionalmente, debes creer en que la naturaleza está ordenada’; bien, tal como sugeriría Duncan Pritchard, de un objeto de fe a-racional; o de una compulsión visceral; o, por el contrario, de si se trata de una directriz de la racionalidad misma, o porque sea un principio *constitutivo* de la experiencia (tal como defiende Annalisa Coliva; más en un momento) o porque se trate de un principio *orientador* y *regulativo* de la práctica.

Finalmente, se encuentra la *cuestión metafísica* sobre si *en sí misma* la naturaleza es la conjunción accidental de eventos u objetos lógica y ontológicamente discretos (atómicos), y

de si los enunciados modales, más que potencialidades y poderes reales, expresan posibilidades no localizadas como las propuestas por Lewis.

Lo primero que es necesario señalar respecto al análisis precedente es que, de forma paradigmática, Hume vinculó el primer y el segundo problema, presuponiendo que el concepto de causa —para ser inteligible— exige la existencia y la observación de regularidades causales particulares (la existencia de leyes empíricas), y, por lo tanto, que, *porque el único medio para conferir validez al principio general de causalidad sería anclándolo en ‘sentencias protocolarias’, y la experiencia no nos proporciona conocimiento de relaciones causales particulares*, dicho principio carece de justificación. Algo que equivale a una explicación deflacionaria y naturalista de esa presuposición fundamental. Lo que tenemos que preguntarnos entonces es si también Wittgenstein suscribió una *concepción naturalista* del principio de uniformidad.

Lo segundo que deberíamos subrayar es que Cook no se limita a defender que Wittgenstein, en concordancia con Hume, combina las cuestiones acerca del estatus epistémico del principio de causalidad y acerca de la determinación de leyes causales empíricas; sino que va un paso más allá, dando por supuesto que el escepticismo empírico de Wittgenstein presupondría una metafísica atomista de la naturaleza. Curiosamente, lo que las ‘guerras humeanas’ de las últimas décadas nos han enseñado es que, porque no es legítimo (de acuerdo con la propia metodología escéptica) proyectar ontológicamente nuestras limitaciones epistémicas, ni de nuestra incapacidad para proporcionar ejemplos de relaciones causales garantizadas se sigue que éstas no existan ni es necesario (ni siquiera legítimo) suscribir un atomismo ontológico para ser empirista y humeano.

Atribuyendo a Wittgenstein una metafísica gris, Cook, además de imputarle inferencias inválidas que únicamente parecen atribuibles al intérprete, ignora pasajes como el parágrafo 613 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein escribe: “Nada me sorprendería más que el hecho de que el agua que pongo a hervir se helase en el hornillo. Sin embargo, presupondría que se debe a un factor que desconozco, y quizás dejaría para los físicos la tarea de juzgar sobre esto” (Wittgenstein 1969/2004, § 613).

Lo que el texto anterior, entre otros muchos, muestra es: (i) que, para Wittgenstein, el reconocimiento de la posibilidad de situaciones insólitas y de que ciertos eventos del futuro no sean semejantes a los pasados no conlleva la tesis de que la naturaleza da saltos o de que sea *por principio* ininteligible; por el contrario, fracturas así demandarían explicaciones particulares cuya búsqueda, a su vez, presupondría un orden natural como *principio de orientación* (y aunque se trate de un orden que sólo sea *parcialmente* cognoscible); y (ii) que el trastorno de las regularidades empíricas podría *acomodarse* dentro de nuestra visión del mundo, refiriéndose dicho escenario, por tanto, a fenómenos susceptibles de inteligibilidad y que, por ello, ponen en entredicho la sugerencia expuesta arriba de que, de acuerdo con Wittgenstein, nuestro marco judicativo último pueda depender de hechos. Tal acomodación implica la posibilidad *de iure* de proporcionar una explicación de y de conferir un orden a la fractura de la experiencia, se trate de una explicación *ad hoc* en el supuesto de un fenómeno anormal aislado, o de una explicación general ante una colección de hechos sorprendentes que “nos privase de la *seguridad* del juego” (Wittgenstein 1969/2004, § 617). Esta explicación general no supondría, por supuesto, un retorno a lo acostumbrado. Pero sí pondría de manifiesto la idea directriz de la *unidad de la experiencia*, unidad que la propia inteligibilidad de contextos desde nuestra perspectiva excepcionales o apenas imaginables presupone; y permitiría relocalizar las situaciones imaginarias de Wittgenstein dentro del área lógicamente asumible de los *escenarios localizados* a los que nos referimos en el arranque mismo de este texto.

Únicamente contra el trasfondo de lo familiar puede una explicación excepcional hacer inteligible e *integrar* un fenómeno opuesto a nuestra experiencia pretérita. Por eso, los dogmas de la normalidad de las situaciones imaginadas por Wittgenstein y de su imposible

acomodación dentro de nuestro sistema conceptual se desmoronan. Que los hechos nos obliguen a renunciar al viejo juego no significa que también nos obliguen a dejar de jugar.

La cuestión más relevante es, sin embargo, la que se refiere a la suposición humeana de que, para ser válido, el principio general de uniformidad de la naturaleza *debe basarse* en la observación de leyes empíricas, y a su atribución al Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

Al fin y al cabo, esta atribución cuenta con cierta verosimilitud en la medida en que no cabe duda de que, coincidiendo con Hume, Wittgenstein insiste (Wittgenstein 1969/2004, §§ 130, 133-35, 240, 275) en que la experiencia no nos ayuda a establecer conexiones necesarias. Lo único que la experiencia puede hacer es proporcionarnos una *conjunción constante* de fenómenos. Lo que significa, para cualquier caso concreto que consideremos, que, en base a lo que se presenta pasivamente en la experiencia, nunca tendremos la seguridad de que realmente se trate de una ejemplificación de la relación causal —por no decir que, limitadas al pasado (Wittgenstein 1969/2004, § 275), tales conjunciones ni pueden proyectarse *como necesidades* hacia el futuro ni, en consecuencia, pueden expresarse más que como *hipótesis* susceptibles de recusación—. La consecuencia es que incluso aunque el humo siempre siga al fuego o aunque el agua nunca se haya congelado al fuego, no podemos inferir *con seguridad* ni que el fuego sea causa del humo ni que —por mucho en que, tal como hemos visto que Wittgenstein hace en 613, insistamos en que debe existir una explicación desconocida para tal evento en caso de producirse— el agua no pueda, dadas las circunstancias correctas para ello, congelarse al fuego.

Sin embargo, del hecho de que el principio de uniformidad de la naturaleza no pueda justificarse inductivamente no se sigue ni que sea arbitrario ni que carezca de justificación alguna. Wittgenstein menciona explícitamente este principio en el párrafo 315, incluyéndolo entre las presuposiciones semánticas sustantivas que actúan como principios de investigación y juicio (como una *proposición-gozne*, por tanto). Lo que el principio nos dice es que la experiencia, para ser tal, *debe* adecuarse a leyes causales, de modo que para que haya conciencia empírica *es necesario presuponer que existe una razón suficiente para todo evento*. Lo que, sin embargo, no nos permite es la determinación de relaciones causales particulares, siendo *como principio* compatible tanto con el que el humo sea causa del fuego como con que el fuego sea causa del humo. Por lo tanto, y aunque sea verdad que la experiencia no es posible sin asumir el principio general de causalidad, éste es tan *indeterminado* que no podemos tener la seguridad para ningún caso específico de si se aplica. El error de Cook (y también de Hume) habría consistido en pensar que de la contingencia de las determinaciones sujetas a ley se sigue la contingencia de la ley.

Lo que esto significa es que, para Wittgenstein, el concepto de causalidad es *general y constitutivo* de la experiencia, y, en consecuencia, que *contra lo que piensa Hume*, ni requiere la garantía de regularidades causales específicas ni depende de éstas para tratarse de una noción inteligible. Por supuesto, esto es algo que cabría esperar de un autor de inspiración kantiana, que conoce y emplea los resultados de la Segunda Analogía. Y es también algo que aleja definitivamente a *Sobre la certeza* de la zona de influencia del escepticismo y del empirismo humeanos. El mérito de la aproximación de Coliva consiste, precisamente, en haber identificado el problema que afronta Wittgenstein como una cuestión acerca del *estatus epistémico* de un principio fundacional y el de haberla aislado de consideraciones y escenarios empíricos, circunscribiéndola al ámbito del marco o trasfondo judicativos y del escepticismo radical referido al mismo.

Con su propuesta de la tesis de la *racionalidad extendida*, el objeto de Coliva es el de mostrar que una respuesta exitosa al reto escéptico al que, en sus múltiples variantes, Wittgenstein se enfrenta, es filosóficamente posible. Esto supone, en primer lugar, entender el escepticismo radical en referencia a aquellas proposiciones generalísimas tales como “Existe un mundo externo”, “Mis órganos sensoriales son en general fiables”, “Existe un pasado”, “Existen otras mentes” o “El futuro continuará siendo de un modo u otro determinado por el

pasado”, que Coliva identifica con los principios de la racionalidad epistémica básica, o, lo que es igual, con los goznes wittgensteinianos (Coliva 2015, p. 129). Supone también, de acuerdo con Coliva, la concesión al escéptico de que los goznes son metafísicamente vulnerables, es decir, de que, porque desde un punto de vista trascendente podrían ser falsos, los goznes no pueden ser objetos de conocimiento en mayúscula —de *conocimiento seguro o invulnerable*. El propósito de Coliva es, por lo tanto, el de proporcionar, de acuerdo con sus propias palabras, una respuesta *indirecta* al escepticismo (Coliva 2015, p. 11). Una respuesta indirecta se caracterizaría por (i) coincidir con el escéptico en la tesis de que los goznes *no pueden ser* epistémicamente justificados o garantizados; y (ii) en bloquear las “consecuencias devastadoras” (Coliva 2015, p. 127) que el escéptico saca de esa tesis (que la creencia en los goznes es arbitraria), mediante el procedimiento de mostrar que se trata de *principios constitutivos de la racionalidad epistémica misma*. Por eso, Coliva también caracteriza su respuesta indirecta como *respuesta escéptica al escepticismo*.

En textos anteriores he argumentado (AUTOR) que la descripción que Coliva proporciona de su teoría no es suficientemente adecuada, entre otras cosas, porque su afirmación de que los goznes no son susceptibles de justificación epistémica, además de estar excesivamente motivada por su deseo de distinguir su propuesta de la de Crispin Wright, no se corresponde con los hechos: mostrar que los goznes son requisitos de la racionalidad misma es una forma de justificarlos; de hecho se corresponde exactamente con la forma que emplea Wright para concluir que nuestra creencia en ellos es legítima. No voy, sin embargo, a incidir sobre este punto.

Lo que sí quiero hacer es subrayar tres aspectos del argumento.

*Primero.* El argumento posee un blanco *directo* —el del pirrónico que apela al tropo de arbitrariedad para concluir que, precisamente por tratarse de principios fundacionales que no se basan en razones, los goznes constituyen presuposiciones tan poco legítimas como la presuposición de principios opuestos—, y un blanco *indirecto* —las posiciones fideístas que consideran que los goznes son objetos de fe irracional, y las tesis quasi-fideístas popularizadas por Duncan Pritchard de acuerdo a las cuales los goznes son objeto de actitudes a-rationales—. Según Coliva, la aceptación de que nuestras prácticas epistémicas ordinarias son racionales implica inmediatamente la aceptación de la racionalidad de las condiciones que las hacen posibles.

*En segundo lugar.* El argumento de Coliva podrá, tal vez, tratarse de una respuesta indirecta; pero lo que es indudable es que es una *respuesta kantiana*. En, al menos, dos sentidos: (i) porque se trata de una *deducción trascendental* que a partir de lo dado en la experiencia hace explícito y justifica el marco sin el cual ni siquiera habría objetos de experiencia; y (ii) porque de hecho considera los goznes como principios que otorgan *objetividad* a la experiencia, y, consecuentemente, como *categorías constitutivas* de la misma. Los objetos de experiencia se dan como objetos *densos e intelectualizados*, en relaciones de sucesión, precedencia o simultaneidad respecto a otros objetos. Del mismo modo, no se dan como eventos aislados o fortuitos, sino dentro un entramado causal que tratamos de determinar caso a caso.

*En tercer lugar.* La tesis de la racionalidad extendida es una *teoría de la justificación perceptiva*, que defiende que los goznes hacen posible que nuestros juicios perceptivos particulares se encuentren justificados (Coliva 2015, p. 9), o, lo que es igual, que concibe los goznes como *activadores o habilitadores* epistémicos de la experiencia. Las apariencias, por sí solas, ni son indicativas ni poseen valencia epistémica alguna. La función de los goznes es la de conferirle valor justificativo, es decir, valor de uso y de circulación, a los fenómenos.

Me parece evidente, por lo anterior, que Coliva emplea sin molestarse mucho en distinguirlas *dos nociones de objetividad*, que se corresponden, respectivamente, con el papel que cumplen los goznes en cuanto *entramado* o *esquema* que es condición de posibilidad de objetos de experiencia, y con su función de posibilitadores de nuestras *prácticas cognitivas* y,

específicamente, de tratarse de los elementos que otorgan a la experiencia un peso justificador del que por sí sola carece. Es este último aspecto el que me interesa destacar, por su importancia para arrojar luz sobre lo que Coliva parece querer decir acerca del principio de causalidad y de la creencia en las otras mentes, presuposiciones a las que extiende la tesis de la racionalidad extendida.

Lo que Coliva sugiere es que únicamente contra el trasfondo de la creencia en el principio general de causalidad puede la sucesión regular de dos fenómenos servir de base justificativa para la atribución de una *relación causal* a los mismos. Sin dicha condición epistémica extra, y al igual que una apariencia por sí sola no es capaz de justificar una creencia perceptiva, la sucesión regular no poseería valor indicativo alguno que apuntase a una determinación o aplicación empírica del principio causal. En otras palabras: para Coliva, nuestros juicios causales particulares, aunque por definición *falibles*, adquieren justificación y mayor probabilidad de verdad cuando la acumulación inductiva de ejemplos idénticos se apoya en un sistema de presuposiciones generales que incluye la creencia en la uniformidad de la naturaleza. De este modo, Coliva puede reconciliar con elegancia la intuición wittgensteiniana de que las conjunciones pasadas (incluso las más sólidas) pueden ser empíricamente recusadas, y el hecho de que los juicios causales concretos, pese a la posibilidad de error, se encuentran objetivamente justificados; tratándose de *opiniones epistémicamente legítimas* que, pese a no alcanzar el grado de certezas, podrían basarse en *razones* lo suficientemente sólidas como para *determinar* la balanza de la mente judicativa hacia el asentimiento.

Por supuesto, el mismo modelo se aplicaría a nuestros juicios particulares respecto a la atribución de estados mentales como intencionalidad, expectación, deseo, angustia, etc., en base a la *conducta* del individuo: ésta última poseería valor indicativo y remitiría a un ámbito (el de lo mental) que la conducta por sí sola indetermina, justificando nuestras atribuciones psicológicas, en la medida en que damos por supuesta la existencia de otras mentes.

Desde una perspectiva wittgensteiniana, los problemas de esta concepción resultan obvios.

Por una parte, los goznes quedan reducidos a *principios de inferencia* que bien permiten el paso de un hecho epistemológicamente básico (la conducta) a un hecho problemático (su acompañamiento mental) o bien hacen posible la transición entre la conjunción regular de fenómenos (que es lo dado en la experiencia) y la conexión causal entre ellos, algo que no es otra cosa que la *promoción metafísica* de dicha conjunción. En ambos casos, se trata de conectar fenómenos (o clases de relaciones entre fenómenos) que son *lógicamente* diversos, y, por tanto, que se encuentran externa y accidentalmente vinculados. Además, la base de esas inferencias sigue siendo la misma área austera que imponen el empirista y el escéptico.

Por otro lado, la relación que establece Coliva es puramente cognitiva e inferencial, de modo que nuestros juicios causales y nuestras atribuciones psicológicas no pasan de ser más que *opiniones justificadas*. El problema es que esta descripción choca frontalmente con la concepción de Wittgenstein, quien señala explícitamente, en lo que se refiere al problema de lo mental, que “(m)i actitud hacia él es la actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que tenga alma” (Wittgenstein 1953/2001, p. 178), y se niega a describir como *hipótesis* declaraciones empíricas que para Coliva no podrían pasar de ser más que *opiniones altamente probables* (cf. Wittgenstein 1969/2004, § 60). Para Wittgenstein, por ejemplo, no es una mera hipótesis que atribuyamos intencionalidad a una acción cuando estamos en posesión de todas las circunstancias e historia que la rodean —y que la hacen transparente (cf. Wittgenstein 1980/2006, § 45). Igual que no sería meramente hipotética la conexión causal entre dos eventos una vez comprendemos el vínculo entre ellos, es decir, una vez el mecanismo que los conecta está a la vista y su vinculación pasa a ser *inteligible*. De hecho, es a situaciones de este tipo a las que el párrafo 510, que menciona casos en los que “tomamos posesión directa de algo”

sin que pensemos “ni en el pasado ni en el futuro” ni consideremos su “verificación” (Wittgenstein 1969/2004, § 510), parece referirse.

Sin embargo, el problema fundamental radica en que Coliva interpreta la creencia en la inteligibilidad y el orden de la naturaleza como si se tratase de una creencia que se limitase a gobernar las leyes de aparición de fenómenos en la experiencia, es decir, el orden de lo recibido, y no que nos exigiese ir más allá de lo dado, buscando un *porqué* de la regularidad; y, por ello, en que interpreta las conexiones causales —*que son conexiones necesarias*— como si bastase la regularidad para hacer transparente su necesidad, de modo que sea la regularidad de la conjunción de fenómenos la que explique el pequeño signo de necesidad de los juicios causales, y no ese signo, que *representa la inteligibilidad de la sucesión regular que no se da en la sucesión regular misma*, el que deba explicar tanto esa regularidad como los casos (posibles) en los que ésta se quebrase.

El problema de la concepción de Coliva es, por tanto, su *constitutivismo*. No justificamos nuestros juicios causales acumulando regularidades como si fuesen razones. Lo hacemos proporcionando la *razón* por la que dos fenómenos se suceden regularmente; interrogando a la naturaleza para sacar de ella una respuesta que el orden de la experiencia sugiere, pero no contiene.

### 3. La racionalidad como facultad no-cognitiva

Regresemos al párrafo 613, y al ejemplo de situación insólita allí mencionado —el del agua que, puesta al fuego, en vez de hervir, se congela. Lo que me interesa subrayar ahora es la actitud de Wittgenstein, quien dice que delegaría en el físico la *tarea* de explicar *por qué* algo tan desacostumbrado ha sucedido. ¿Tarea? ¿Qué la impone? Nada que se dé como objeto de experiencia o como constitutivo de la misma. ¿Tarea? *Si es tarea es acción en referencia a un fin. Y si hay un fin todavía por realizarse, ese fin guía la práctica y trasciende la experiencia; pues la experiencia es el ámbito de lo dado y de lo pasivo, de lo que, porque se impone, carece de inteligibilidad, y de lo que, también porque se impone, no instituye demandas.*

De acuerdo con esta perspectiva, las situaciones imaginarias son preguntas que la naturaleza nos hace, o, mejor dicho, describen circunstancias donde se hace especialmente visible la *demanda* que la racionalidad presenta al investigador —la de *conferir inteligibilidad a los fenómenos* que se presentan en la experiencia.

La idea de la unidad e inteligibilidad de la naturaleza, la creencia fundamental en su orden y uniformidad tienen como función, por tanto, la institución de *demandas o mandatos* que gobiernan la investigación; cumplen el papel de *metas* o de *ideales* que confieren sentido al esfuerzo cognitivo por realizarlos, yendo más allá de lo dado de la experiencia. Dichos principios regulativos ni pueden ser principios constitutivos que remiten a hechos trascendentales ni generalizaciones hipotéticas sostenidas en evidencias. Lo constitutivo *determina objetivamente* el asentimiento. Las hipótesis impelen, también objetivamente, el juicio en una dirección específica. Pero los principios regulativos, que ni son hipotéticos ni categóricos (no se trata de principios cognitivos), instituyen determinaciones no-cognitivas, *prácticas y éticas*; y como tales no son reificables (tal como hizo, por ejemplo, Leibniz, al transformarlos en verdades necesarias que imponían a la experiencia una carga intencional cuyas consecuencias son la transformación del investigador en autómatas racionales que se relaciona cognitivamente con una realidad cuya estructura teleológica se impone como dada, y la negación de experiencia del mundo allí donde el mundo no se hace presente teleológicamente).

Sin embargo, la concepción regulativa del principio de uniformidad se enfrenta a dos problemas. El primero, hermenéutico, presupone un encuadre kantiano, y se plantea como la cuestión de si un mismo principio —el principio de causalidad— puede ser al tiempo

constitutivo de la experiencia y regulativo respecto a la práctica. El segundo, más general, se refiere a la racionalidad de los principios regulativos, principios que, al no apoyarse en hechos, trascendentales o empíricos, no son susceptibles ni de justificación evidencial ni de deducción trascendental.

Sobre el primer problema, basta recordar que, en su función constitutiva, el principio de causalidad es un principio generalísimo e indeterminado, que conforma un marco general que incluye *cualquier posible objeto de experiencia*, y, por ello, que hace posible *en abstracto* la recepción de objetos epistémicos; pero que, al tratarse de una forma del principio de razón suficiente, exige *su realización* respecto a eventos particulares. Se trata de un principio que, por una parte, hace posible que haya experiencia, pero que, además, permite que ésta pueda ser *pensada* en concreto. En el primer sentido, recoge un hecho trascendental, y se trata de un principio tanto constitutivo como *formal* (de acuerdo con la noción kantiana de una *lógica trascendental*). En el segundo, marca una directriz hacia el *pensamiento real*, que consiste en la *determinación* (que no es mera asociación o conjunción) de situaciones y objetos concretos. Es la propia indeterminación del principio en su función constitutiva la que deja espacio a su uso como *principio regulativo de determinabilidad*. Lo importante es cobrar consciencia de los dos aspectos del mismo principio sin conceder, como hace Coliva, una función real a un principio formal. Eso no pasa de ser más que otro ejemplo de ‘ilusión trascendental’, es decir, de reificación leibniziana de los principios de la agencia y de la investigación, que se proyectan a la naturaleza como ‘hechos’ que aprehendemos únicamente en virtud de la afectividad de nuestra conciencia.

Respecto al segundo problema, podría parecer natural pensar que, en la medida en que nos referimos a ‘creencias’ a las que no sostienen hechos, estamos obligados a clasificar los *imperativos prácticos* de Wittgenstein de acuerdo con dos únicas alternativas: o bien se trata de *ficciones con un papel heurístico*, es decir, de directrices *condicionales* que nos indican cómo debemos pensar la realidad para lograr ciertos objetivos (“Actúa *como si* el mundo fuese inteligible”); o son *creencias a-racionales*, presupuestos que implican un salto de fe.

Este *dilema* ha sido empleado por Duncan Pritchard con el fin de, una vez conscientes de que una directriz condicional no exige *asentimiento* (o, lo que igual, que implica una actitud a la que Pritchard (2016, p. 82) denomina ‘agnosticismo’), y de que dicha concepción es incompatible con la *profundidad a la que dichas creencias fundamentales operan*, dejar la opción a-racional como única alternativa. En mi opinión, una respuesta así es una *capitulación* completa al escepticismo. Si los goznes únicamente son objetos de fe, entonces son arbitrarios; que es precisamente la conclusión del escéptico.

Sin embargo, esto supone ignorar una opción alternativa, que impediría un dilema cuyas dos posibilidades son igualmente insatisfactorias. No sólo se trata de una opción de la que Wittgenstein tuvo conocimiento; sino de una opción de la que, como he mostrado en otra ocasión (AUTOR), la propia terminología de *Sobre la certeza* es deudora. El principio de inteligibilidad de la naturaleza no es objeto ni de conocimiento ni de justificación epistémica; pero eso no significa que nuestra confianza en él no sea una *confianza racional*, dado que ni la racionalidad es una facultad cognitiva que nos proporcione acceso epistémico a los objetos de la metafísica ni la ausencia de justificación y de conocimiento es un fracaso con el que tengamos que aprender a acomodarnos cuando las funciones orientativa, práctica y agencial que desempeñan las demandas de la racionalidad (y que configuran el aspecto exclusivamente *humano* incluso de la epistemología) son incompatibles con relaciones de conocimiento y de representación. Por supuesto, me refiero a la opción kantiana.

Morris Engel (1970) planteó el problema de cómo es posible que, pese a las numerosísimas coincidencias textuales entre Wittgenstein y Kant y a que el primero describió la tendencia natural a la metafísica y la ilusión que sus ‘objetos’ ejercen en términos reminiscentes de la dialéctica de la razón pura, Wittgenstein no proporcionase, a diferencia de

Kant, una explicación a partir de las *formas del juicio* y del proceso argumentativo mismo de la *inevitabilidad* de la tendencia a la metafísica (cuya raíz se encuentra, para Kant, en la propia estructura de la racionalidad). Lo que podríamos responder es, por una parte, que esa explicación (y en términos similares a los de Kant) se encuentra en las reflexiones de *Sobre la certeza* acerca de la posibilidad de la actividad científica, y, por otro lado, y con mayor importancia, que *Sobre la certeza* también recupera los aspectos *positivos* que el propio Kant (en el Canon de la Razón Pura) reconoce en la dialéctica racional hacia lo incondicionado. Los objetos de la metafísica, una vez se denuncia y evita su reificación y su interpretación como objetos cognitivos (y a la razón como una facultad cuya función es también cognitiva), y se los concibe como *principios reguladores*, encuentran un lugar natural en la arquitectura de las prácticas de investigación. Nuestra confianza en la unidad de la naturaleza es racional porque es una confianza que se asienta en la naturaleza unitaria y sistemática de la racionalidad misma. Como sugeriría Crispin Wright, nuestro compromiso con los goznes expresa nuestro compromiso con la racionalidad. A lo que añadiríamos que también expresa nuestro compromiso con nosotros mismos, en cuanto que agentes humanos autónomos, y no ‘objetos de representación’.

No debería resultar extraña la enorme distancia que separa a Ayer de Wittgenstein en sus respectivas maneras de afrontar situaciones imaginarias. Wittgenstein rehúsa hacer las predicciones psicológicas a las que el primero limita su investigación. Dicha limitación es inevitable, pues Ayer no dispone ni de más naturaleza que la naturaleza pasiva de la experiencia verificable, ni de principios regulativos, ni de una concepción correcta del principio de causalidad, ni de sentido de la agencia y de la autonomía, es decir, de lo humano. Wittgenstein, por el contrario, concibe la ciencia como una práctica esencialmente humana. Para actuar, y, por tanto, para actuar científicamente, son precisos ideales y expectativas, fines y metas, cultura y ética, espera y esperanza.

Me resulta difícil imaginar un ejemplo mejor de cómo una reflexión puramente filosófica levanta también acta de acusación contra ‘la oscuridad de estos tiempos’.

## Bibliografía

- Austin, J. (1957). A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, pp. 1-30. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/57.1.1>
- Ayer, A.J. (1946-1947). Phenomenalism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 47, pp. 163-196. [10.1093/aristotelian/47.1.163](https://doi.org/10.1093/aristotelian/47.1.163)
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*. Palgrave Macmillan. Doi: 10.1057/9781137501899.
- Cook, J.W. (1969). Human Beings. En: Winch, P. (ed.) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, pp. 37-72. <https://doi.org/10.4324/9781315823256>
- Cook, J.W. (1985). The Metaphysics of Wittgenstein’s *On Certainty*. *Philosophical Investigations*, 8(2), pp. 81-119. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1985.tb00137.x>.
- Cook, J.W. (1994). *Wittgenstein’s Metaphysics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895364>
- Davies, S. (2003). *Themes in the Philosophy of Music*. Oxford University Press. [10.1093/mind/113.452.747](https://doi.org/10.1093/mind/113.452.747)
- Morris Engel, S. (1970). Wittgenstein and Kant. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(4), pp. 483-513. Doi: 10.2307/2105631.
- Noonan, H. 2003. *Personal Identity*. London-New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107240>
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton University Press. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-6045.2018>.

Scarre, G. (2007). *Death*. Acumen Publishing Limited.  
<https://doi.org/10.1017/UPO9781844653874>

Wittgenstein, L. (1953/2001). *Philosophical Investigations*. Blackwell.  
[10.2307/2217461](https://doi.org/10.2307/2217461)

Wittgenstein, L. (1969/2004). *On Certainty*. Blackwell. Doi: 10.2307/2217581.

Wittgenstein, L. (1980/2006). *Culture and Value*. Blackwell.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1982.tb00022.x>

## LA *POLEMIKĒ* CRUZA EL RÍO DE LA PLATA EN UNA REVISTA FILOSÓFICA

Lourdes García Aguirre

Universidad de la República

**Resumen:** El presente artículo aborda la polémica que se dio entre dos destacados filósofos de ambas orillas del Río de la Plata: Mario Bunge, físico argentino, y Juan Arturo Grompone, ingeniero uruguayo. El vehículo en el que tuvo lugar fue la revista uruguaya *Galileo*, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República). El intercambio entre los autores gira en torno a la aceleración de la historia y el fin del progreso científico y técnico. Si bien muestra aproximaciones, también revela importantes diferencias de perspectiva y posicionamiento. El debate rioplatense en cuestión mantiene su vigencia en la actualidad y constituye un hito en la historia intelectual de la región y del mundo.

**Palabras clave:** polémicas filosóficas, filosofía de la historia, aceleración de la historia, progreso tecnológico.

## THE *POLEMIKĒ* CROSSES THE RÍO DE LA PLATA IN A PHILOSOPHICAL JOURNAL

**Abstract:** This article approaches the discussion between two prominent philosophers from both sides of the *Río de la Plata*: Mario Bunge, an Argentine physicist, and Juan Arturo Grompone, a Uruguayan engineer. The vehicle in which it took place was the Uruguayan magazine *Galileo*, edited by the Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República). The polemic turns around the acceleration of history and the end of scientific and technical progress. Although it shows approximations, it also reveals significant differences in perspective and positioning. The debate remains valid at the present time and constitutes a milestone in the intellectual history of the region and the world.

**Keywords:** philosophical polemics, philosophy of history, acceleration of history, technological progress.

“Lo opuesto concuerda y de las cosas discordantes surge la más bella armonía”  
(Heráclito)<sup>1</sup>

### 1. Introducción

A lo largo de la extensa historia de la filosofía, las polémicas entre los pensadores han sido una constante. El término *polémica*, al igual que *debate*, poseen orígenes etimológicos curiosos, que iluminan su valor y significación en el ámbito filosófico. Si buscamos en el

---

<sup>1</sup> La cita corresponde a una paráfrasis realizada por Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, 8, 2, 1155b.

*Diccionario de la lengua española*, encontramos que *polémica* proviene del término griego *πολεμικός* (*polemikós*), forma femenina de *πολεμική* (*polemiké*), que significa 'arte de la guerra'. Es definida como “controversia”, es decir, una “discusión de opiniones contrapuestas entre dos o más personas”. A su vez, el verbo *polemizar*, deriva del griego *πολεμίζειν* (*polemízein*), que comprende las nociones de 'luchar' y 'combatir', y supone la capacidad de “sostener o entablar una polémica”. Por su parte, la palabra *debate* y el verbo *debatir*, derivan de la palabra latina *debatuēre* que significa 'batir, sacudir', 'batirse'. Debatir refiere a dos o más personas que se dedican a “discutir un tema con opiniones diferentes”, o también puede significar “luchar o combatir” (Real Academia Española, 2021).

De manera que la polémica y el debate, así como las acciones de polemizar y de debatir, están estrechamente vinculadas a las ideas de guerra, combate y pugna. Pero no se trata de una guerra a nivel físico, sino intelectual, entre dos o más contrincantes, y en la que las armas disponibles no son balas ni espadas, sino la argumentación, el ingenio, la inteligencia, las capacidades de escucha, atención, relacionamiento de ideas y persuasión, la claridad de expresión y la creatividad, entre otras. El objetivo no es necesariamente “ganar” el combate, en el sentido de que la otra persona lo “pierda”, sino salir de él fortalecido, luego de un “sacudón” a nuestros pensamientos o ideas más arraigadas. Así, Platón nos presenta en sus diálogos a un Sócrates dispuesto a debatir con todo aquel que se le acerque, ya sea en plazas o mercados, sobre diversos tópicos, desde qué es la virtud, la valentía o la belleza, en una suerte de conversación que permitirá “dar a luz” ideas (*mayéutica*).

Como ejemplos de polémicas filosóficas podemos mencionar la de Agustín de Hipona y el maniqueo Fortunato, relativa al origen del mal, en el 392; la de Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en el año 1550, que giró en torno a cuál debía ser el trato a los indígenas; la que tuvo lugar en Uruguay entre Juan Bautista Alberdi y Salvador Ruano, en 1838, sobre la enseñanza de la filosofía; y la que se dio entre Karl Popper y Thomas Kuhn en torno al progreso de la ciencia, en la segunda mitad del siglo XX.

Hacia fines del siglo XX (1995-1997), se dio una *polemiké* entre dos filósofos de ambas orillas del Río de la Plata. Se trataba de Mario Bunge (1919-2020), físico y filósofo argentino, recientemente fallecido; y Juan Arturo Grompone (1939-), ingeniero y epistemólogo uruguayo. El vehículo en el que tuvo lugar fue la revista uruguaya *Galileo*, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República), en su segunda época, a lo largo de dos números y tres artículos.

Las revistas de filosofía suelen ser el vehículo de polémicas y debates, por lo que se constituyen en una fuente documental de gran valor, como sucede en el caso que analizaremos. Asimismo, las historias intelectuales de Uruguay y Argentina se entrelazan y han estado marcadas por un fuerte vínculo, tanto en los acuerdos como en las diferencias. El rico intercambio entre ambos autores gira en torno a la aceleración de la historia y el fin del progreso científico y técnico. Rápidamente alcanza planos ideológicos. El debate muestra aproximaciones, pero también importantes diferencias de perspectiva y posicionamiento. Sin dudas, constituye un hito en la historia intelectual de la región y del mundo.

La polémica rioplatense que abordaremos mantiene su vigencia en la actualidad, signada por la pandemia del COVID-19 y la crisis planetaria, en la que surgen diversas interrogantes desde la filosofía en relación al tiempo y la historia. ¿Existe una dirección u objetivo teleológico en la historia?, ¿hay patrones en el pasado humano, por ejemplo, ciclos o progreso, que permitan establecer leyes o regularidades? ¿Cómo se relaciona la historia con los cambios tecnológicos?, ¿la historia se “acelera” en determinados momentos de

tensión y concentración? La pandemia que estamos viviendo, ¿producirá una aceleración de la historia? ¿La historia tiene un final? ¿El modo de producción capitalista terminará?

## 2. La posición de Grompone sobre la aceleración de la historia

En el número 11 de la revista *Galileo* (segunda época, mayo de 1995), fue publicado un artículo de Juan Arturo Grompone titulado *Sobre la aceleración de la historia*.

En dicho artículo el autor sostiene que suele aceptarse como un hecho válido que la revolución científica y tecnológica continúa en el presente, e incluso aumenta su velocidad.

Entonces, se propone medir esa supuesta aceleración de la historia, buscando algún tipo de “ley” cuantitativa (similar a la ley de Bode o Bode-Titusen astronomía, o a la de Zipf en lingüística), dado que considera que la mayoría de las afirmaciones al respecto son cualitativas. Aceleración de la historia significa que hay momentos de tanta tensión y concentración de fuerzas que la historia sencillamente se acelera, es decir, las tendencias que ya existen toman más velocidad, volviéndose más pronunciadas y dominantes.

Grompone comienza analizando la “ley” del historiador estadounidense Henry Adams (1838-1918) sobre la aceleración de la tecnología, que es posible encontrar en el libro de Adams titulado *La educación de Henry Adams*, publicado originalmente en 1918, más precisamente en el capítulo 34, “La ley de la aceleración (1904)”. Grompone ubica la enunciación de esta ley en el año 1958, lo que probablemente se trate de un error de tipeo. Según Adams, cada vez existe menos tiempo entre el descubrimiento y la aplicación de una innovación (fotografía, máquina a vapor, radio, etc.).

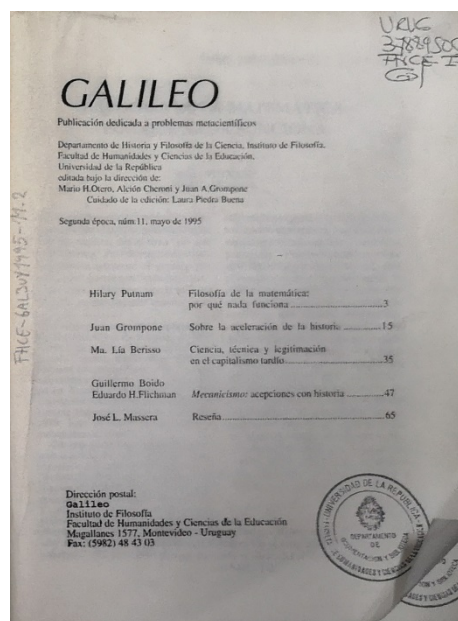


Figura 1. *Galileo*, número 11

evento	descubrimiento	aplicación	diferencia	ley de Adams
fotografía	1727	1839	112	117
máquina a vapor	1769	1854	85	81
teléfono	1820	1876	56	51
radio	1867	1902	35	32
radar	1925	1940	15	16
transistor	1948	1953	5	12
viaje a la Luna	1961	1969	8	10

Figura 2. Separación en el tiempo entre el descubrimiento y la aplicación de algunos eventos tecnológicos (Grompone, 1994: 16)

Para Adams, en un futuro cercano, se dará una diferencia de tiempo cero: cada descubrimiento será aplicado instantáneamente. “Luego de esta fecha crítica, la causalidad se invierte (¡esto es lo jocoso!), la tecnología aplica descubrimientos que todavía no han ocurrido” (Grompone, 1994: 17). El ingeniero uruguayo realiza una serie de cálculos, ajusta los valores de Adams, y señala que ese “pesadilla tecnológica” puede ocurrir entre el 2040 y el 2070, seleccionando el 2062 como fecha crítica.

Luego, Grompone indica los que, a su criterio, constituyen los eventos más importantes de la evolución humana (posición erecta de los homínidos, herramientas de piedra, uso del fuego y del pensamiento abstracto, agricultura, esclavitud, sociedad capitalista), y sugiere que el intervalo de tiempo que separa eventos de importancia similar es cada vez más pequeño, en una suerte de progresión geométrica decreciente. Con estos datos busca sustentar su tesis: “tanto la tecnología como la ciencia o la historia humana se encuentran en una forma de movimiento acelerado” (ibíd.: 5). Sostiene que se trata de un proceso similar a la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga. Los intervalos de tiempo son cada vez más pequeños, y el “evento Zenón” se dará hacia el 2060, cuando Aquiles alcance a la tortuga.

comienzo del evento	fecha	intervalo
posición erecta de los homínidos	-5.000.000	
herramientas de piedra	-1.500.000	3.500.000
dominio del fuego	-500.000	1.000.000
pensamiento abstracto	-45.000	455.000
agricultura y feudalismo	-9.000	36.000
hierro y esclavitud	-1.100	7.900
sociedad capitalista	1.200	2.300

Figura 3. Los eventos tecnológicos más importantes en la historia para Grompone (1994: 19)

El autor del artículo se pregunta por qué acelera la historia, proponiendo la hipótesis de que lo hace porque la población humana crece. El ser humano es un “mamífero tecnológico”, afirma Grompone, que fabrica herramientas. Así, mayor población significa mayor velocidad de cambio tecnológico y, a su vez, mejor tecnología supone más posibilidades de supervivencia y aumento de la población humana. La población humana también ha ido aumentando en progresión geométrica.

Para Grompone:

“La aceleración de la historia parece finalizar, por diferentes caminos de análisis, en un super-evento tecnológico en algún momento del siglo XXI. Tenemos evidencias de que nos aproximamos a una catástrofe o cambio de algún tipo” (ibíd.: 26).

Tres evidencias que encuentra el ingeniero para afirmar que nos acercamos a ese super-evento, son las siguientes:

- La duración de la vida humana se ha incrementado, especialmente en el último siglo.
- El planeta Tierra se destruye y contamina en forma acelerada.
- En las comunidades desarrolladas y ricas el crecimiento de la población se detiene voluntariamente. La población tiende a estabilizarse o incluso a disminuir.

El autor uruguayo entiende que ese super-evento llevará a:

- Una economía capitalista mundial, que luego de un período entrará en crisis, porque no tendrá nuevos mercados para conquistar y expandirse.
- Que la ciencia y la tecnología no serán capaces de continuar produciendo nuevos conocimientos, será “el fin del hombre tecnológico” (ibíd.: 22).
- Que la población humana no crecerá más, pero en contra de las predicciones catastrofistas, el planeta permitirá vivir confortablemente a sus habitantes (de forma similar a la de los países desarrollados actuales).

En este escenario, para Grompone se realizará la “profecía marxista”:

“la sociedad capitalista es incapaz de desarrollarse más de modo que se convierte en un obstáculo para el progreso; debe entrar en crisis interna y destruirse para dejar paso a una nueva sociedad”. “Esta sociedad nueva parece ser la sociedad futura, ideal y final de los socialistas” (Grompone, 1994: 33).

Cabe señalar que el socialismo constituye la primera fase en el desarrollo de la sociedad comunista, en la cual se suprime la propiedad privada de los medios de producción, desaparecen las clases explotadoras, y se instaura la propiedad socialista, colectiva, sobre estos medios. La segunda fase será el comunismo, en la que ya no está presente la distinción entre la clase obrera y el campesinado trabajador, y se afianza la propiedad única de todo el pueblo sobre los medios de producción. En esta etapa se eliminan las diferencias sustanciales entre la ciudad y el campo, así como entre el trabajo intelectual y el manual. El trabajo se convierte en la primera necesidad vital de cada persona y los bienes materiales se distribuyen según las necesidades. Todo este proceso abarcará un período histórico muy extenso, al final del cual se extinguirán completamente el Estado y la superestructura jurídico-política. De forma tal que la sociedad comunista funcionará sobre la base de la autogestión, y las naciones se irán acercando cada vez más entre sí, desapareciendo las diferencias. El objetivo es que la organización social basada en el modo de producción comunista asegure el desarrollo integral de cada ser humano, en busca del mayor provecho para la sociedad (Frolov, 1984: 402-403).

### 3. La contestación de Bunge y la contra respuesta de Grompone

En el número 15 de la revista *Galileo* (segunda época, mayo de 1997), fue publicado un artículo de Mario Bunge en respuesta al de Grompone, titulado *¿El fin del progreso científico y técnico?*

Allí, el epistemólogo argentino sostiene que se ha puesto de moda escribir sobre el fin o la muerte, ya sea de la ciencia, la filosofía, la historia o el mundo. Tengamos en cuenta que por esos años fue publicado *El fin de la historia y el último hombre* (1992), de Francis Fukuyama. Sin embargo, Bunge considera que dichas “profecías”, como las llama, no tienen fundamento.

En el mismo número 15 de *Galileo*, bajo la sección “Polémica en curso”, Grompone responde a Bunge en su escrito *¿Refutación o descalificación?* Analiza las razones por las cuales a Bunge no le parece válido su artículo y le contesta que constituye una descalificación -no una refutación- afirmar que como las escatologías están de moda y carecen de fundamentos, entonces su artículo forma parte del conjunto.

En su escrito, el autor argentino examina críticamente el artículo de Grompone, observando algunas cuestiones. En primera instancia, sostiene que tres de los siete eventos tecnológicos más importantes de la historia según el ingeniero uruguayo (bipedalismo, pensamiento abstracto, capitalismo), no son eventos técnicos propiamente dichos. Con cierta ironía, señala que la “ley” de Grompone, su ley numérica de aceleración técnica, que propone como una progresión geométrica de intervalos decrecientes, carece de casos suficientes: “¡Qué audacia! Ni siquiera un médico trazaría una curva con datos sobre cuatro pacientes” (Bunge, 1997: 6).

Por su parte, Grompone considera que el punto de vista de Bunge es “escolástico, tradicional” (Grompone, 1997: 14). Responde que “Pasteur dio por buena una de sus vacunas con solamente cuatro animales experimentales y cuatro de control” (ibíd.: 14). Asimismo, le señala que hubiera sido más interesante mostrar otros acontecimientos que falten, de peso similar. También indica que la “ley” que propone es especulativa, por eso está entre comillas en su artículo.

En segundo lugar, Bunge (1997) concibe como “disparatada” la previsión de que la población humana crece conforme a la misma progresión geométrica que la aceleración técnica y se hace infinita, pues el planeta tiene un área finita y la población total del mundo se acerca a una meseta. A su vez, afirma que la respuesta de Grompone a la pregunta acerca de cuándo terminará el capitalismo es contradictoria, porque los datos empíricos que maneja no muestran una tendencia clara. Además, entiende que propone otra “profecía”: cuando el capitalismo alcance su expansión máxima, entrará en crisis, porque no tendrá nuevos mercados para conquistar, ni podrá vender todo lo que fabrica. Bunge considera infundada

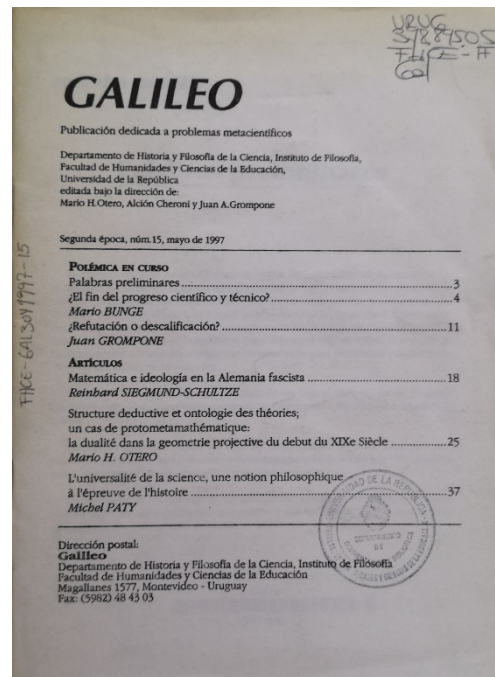


Figura 4. *Galileo*, número 15

su “profecía” sobre la vida confortable y el bienestar material de los habitantes en el planeta, similar al de los países desarrollados.

Con respecto a la afirmación de que su artículo profetiza en lugar de predecir, el epistemólogo uruguayo señala que “Bunge alude, sin citar, a la clásica diferenciación de Popper entre profecía y predicción” (Grompone, 1997: 16). Mientras que la profecía es indefinida en el tiempo e imprecisa, la predicción está delimitada y es precisa. Le pide al autor argentino que explique por qué la afirmación de que el capitalismo llegará a su culminación hacia el 2060 sería una profecía. Cabe señalar que en una versión posterior del artículo original de Grompone, disponible en la web del autor, el ingeniero cambia la palabra “profecía” (1995: 33) por “predicción” marxista (s.f.: 16).

El físico argentino se pregunta, por otro lado, “¿quién dijo que todos los habitantes de los países desarrollados viven confortablemente en la actualidad?” (Bunge, 1997: 7). Sostiene su punto en el hecho de que las estadísticas muestran que la pobreza y la desigualdad social han aumentado en dichos países durante el último cuarto del siglo XX, y que la brecha entre los países desarrollados y los que no lo son sigue ampliándose. Asimismo, interroga:

¿cómo se las arreglará a humanidad para sustituir los recursos naturales no renovables, que ha estado consumiendo irracionalmente en el curso de los últimos dos siglos? ¿Explotando otros planetas? Y en tal caso, ¿no se necesitarían avances sensacionales en transportes interplanetarios? (ibíd.: 7).

Por otra parte, Bunge plantea:

¿es deseable vivir confortable pero estúpidamente, es decir, sin estudiar ciencias ni técnicas, por haberse topado éstas con fronteras infranqueables o por no tener ya necesidad de innovar? (ibíd.: 7).

El homo sapiens sapiens degeneraría en Homo stultus stultus (en latín *stultus* significa *estúpido* o *tonto*).

Grompone, frente al argumento del aumento de la pobreza de la humanidad en el último cuarto del siglo XX, parafrasea y responde a Bunge de la siguiente manera:

¡Qué audacia! ¡Tomar 25 años de los últimos 3 millones de la historia humana y concluir que la pobreza va en aumento! Tal vez preferiría Bunge vivir en la Europa del siglo XIX, la del siglo X, en la del Cro-Magnon o simplemente en la sabana del Rift antes que el futuro (Grompone, 1997: 17).

En cuanto a las predicciones marxistas de Grompone, Bunge presenta dos reparos. Uno de ellos es que el movimiento no es paradójico, como supone el ingeniero uruguayo, y antes de él los eleáticos, Hegel y Engels. El segundo es que Marx no predijo el triunfo final del capitalismo, sino lo contrario. Concluye reiterando que las predicciones de Grompone son, en realidad, profecías. El que la historia se acelere “es una mera tendencia histórica que podría cesar en cualquier momento” (Bunge, 1997: 9). Entiende que, si bien hay tendencias en la historia de la cultura, no hay “leyes”.

Por su parte, Grompone piensa que el contraste en las maneras de ver la historia entre ambos se debe a que: “Yo adhiero a las tesis del materialismo histórico y Bunge no, esta es la escueta y definitiva respuesta” (Grompone, 1997: 11). Para un materialista, afirma, el estudio de la historia y del futuro debe hacerse por medio de leyes cuantitativas, lo que lo diferencia de los adivinos. Señala que de acuerdo a la concepción de la historia del

epistemólogo argentino no hay leyes históricas, a diferencia de lo que sostiene su concepción materialista histórica.

Asimismo, desde la perspectiva de Grompone, en definitiva, Bunge acepta que la historia se acelera, tesis central de su artículo, pero cree que sólo es una tendencia. Lo acusa de no dar ningún argumento, excepto su autoridad, por entender que su crítica se reduce a decir: “no me gusta; no estoy de acuerdo y mis creencias son mejores” (ibíd.: 13).

Finalmente, considera que Bunge leyó su artículo superficialmente, con prejuicios: “Tal vez ahora entiendo su obstinada oposición a las ideas marxistas, dialécticas y materialistas: ¿es posible que las haya leído superficialmente siempre!” (ibíd.: 17).

#### **4. El valor de la *polemiké* rioplatense, ayer y hoy**

En el ámbito filosófico las polémicas son de sumo valor, porque permiten poner sobre la mesa posturas contrarias a pie de igualdad, debatirlas, y defenderlas o rechazarlas con argumentos. Cuando quedan registradas de alguna forma para la posteridad, a través de un medio escrito como puede ser una revista, nos permite a los lectores conocer las perspectivas, posturas y mentalidades propias de una época, así como también comprender diversos puntos de vista ante un tema. De igual forma, estas polémicas en revistas nos dan la posibilidad de volver a pensarlas y analizarlas a la luz de los acontecimientos actuales.

Así, en los últimos meses se ha estado hablando acerca de la aceleración en la transformación digital de las sociedades occidentales, que ha sido impulsada por la pandemia por COVID-19. Se brindan los ejemplos del teletrabajo, la actividad bancaria online y el auge del comercio en línea (BBVA, 15 de enero de 2021). Nos lleva a pensar en la frase de Lenin: “Hay décadas en las que no pasa nada y semanas en las que pasan décadas”. Esto podría respaldar que los cambios tecnológicos se dan de forma cada vez más rápida, conforme va aumentando la población. ¿Se estará acelerando la historia?, ¿se producirá el evento-tecnológico que propone el ingeniero uruguayo, hacia el año 2060?, ¿nos estaremos encaminando hacia un nuevo tipo de sociedad? De acuerdo a los análisis de Grompone, aún no hemos llegado a ese super-evento, que no será catastrófico, y que desembocará en una sociedad socialista, en la que los habitantes podrán vivir confortablemente. Por ahora las brechas tecnológicas siguen estando presentes, por ejemplo, no es equitativo el acceso a internet y a una computadora en la propia casa, los niveles de vida son muy variables, y el capitalismo parece seguir con vigor.

En el fondo de la polémica subyacen perspectivas ideológicas distintas. En el propio debate, Grompone se proclama materialista histórico. El materialismo histórico es la doctrina propuesta por Marx y Engels que, como expresan claramente Abbagnano (1993) y Ferrater Mora (1975), atribuye a los factores económicos (técnicas y relaciones de trabajo y de producción) un peso preponderante en la determinación de los acontecimientos históricos. De tal manera que las formas que la sociedad adquiere históricamente dependen de las relaciones económicas que prevalecen en una fase determinada de ella. Los demás aspectos, como ser creencias religiosas, ideas morales, ideologías políticas, sistemas filosóficos, leyes, etc., son consecuencia del modo en que operan las relaciones económicas. Por su parte, Bunge ha manifestado, en una entrevista realizada por Quintanilla, que el marxismo ha ejercido una gran influencia en su vida y que se consideraba materialista dialéctico hasta que tomó contacto con la lógica matemática. Además, relata que en 1955 leyó *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper, y lo impresionó la crítica que realizaba el filósofo

austriaco al marxismo. Afirma que es materialista: “me considero materialista, más aún creo que gracias a que no creo en la dialéctica puedo ser materialista cien por cien” (1979: 361).

Este debate en torno al capitalismo y el socialismo también ha renacido ante la expansión de la pandemia, dando lugar a perspectivas opuestas. Por poner un caso, el filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949), ha planteado que la pandemia es “una especie de ataque de la 'técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos' contra el sistema capitalista global”, y que el “coronavirus también nos obligará a reinventar el comunismo” (Žižek, 27 de febrero de 2020). En cambio, el filósofo surcoreano radicado en Alemania Byung-Chul Han (1959- ), sostiene que el nuevo coronavirus hace que cada uno busque su propia supervivencia y que luego de la pandemia el capitalismo continuará con más fuerza: “El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. [...] La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa” (Han, 22 de marzo de 2020).

Por otra parte, la afirmación de Grompone de que Pasteur probó una de sus vacunas en cuatro animales experimentales y cuatro de control nos lleva a pensar en el proceso de creación y aprobación de las primeras vacunas para generar inmunidad ante el coronavirus SARS-CoV-2. En agosto de 2020, el Centro Nacional de Investigaciones Epidemiológicas y Microbiología Gamaleya de Rusia puso al mundo en conocimiento de la creación de la vacuna Sputnik V. Inicialmente fue criticada porque, si bien pasó por las pruebas de seguridad y eficacia en distintos tipos de roedores y primates, sólo fue probada en dos grupos de seres humanos formados por 38 voluntarios cada uno, antes de comenzar a ser aplicada. De acuerdo a los estándares internacionales una vacuna, para demostrar su eficacia y ausencia de peligrosidad, debe ser probada en miles de personas, lo que se conoce como fase 3 (BBC, 11 de agosto de 2020; Rodríguez, 21 de agosto de 2020).

Todo esto muestra que lo debatido por Bunge y Grompone está plenamente vigente, y la polémica continúa sin estar saldada. Asimismo, la pandemia por COVID-19 ha traído grandes transformaciones y repercusiones para la humanidad, que pueden ser pensadas trayendo al presente esta polémica rioplatense.

## Bibliografía

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. 2ª ed. México: FCE.
- Adams, H. (1999). Chapter 34: A law of acceleration (1904). En Adams, H., *The education of Henry Adams* (pp. 407-414). Oxford: Oxford University Press.
- BBC (11 de agosto de 2020). *Sputnik V: las dudas sobre la vacuna aprobada en Rusia por el gobierno de Putin contra el coronavirus*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-53745100>
- BBVA (15 de enero de 2021). *La transformación digital en América Latina se acelera con la pandemia*. <https://www.bbva.com/es/la-transformacion-digital-en-america-latina-se-acelera-con-la-pandemia/>
- Bunge, M. (mayo de 1997). El fin del progreso científico y técnico. *Galileo, segunda época*, 15, 4-10.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía*. Tomo 2. Buenos Aires: Sudamericana.
- Frolov, I. T. (1984). Socialismo y comunismo. En *Diccionario de filosofía*, pp. 402-403. <https://www.filosofia.org/enc/ros/soc9.htm>

Grompone, J.A. (mayo de 1995). Sobre la aceleración de la historia. *Galileo, segunda época*, 11, 15-34.

Grompone, J.A. (s.f.). Sobre la aceleración de la historia. <http://www.grompone.org/articulos/epistemologia/AH.pdf>

Grompone, J. A. (mayo de 1997). ¿Refutación o descalificación? *Galileo, segunda época*, 15, 11-17.

Han, B.-C. (22 de marzo de 2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

Quintanilla, M. A. (1979). Teorema entrevista a Mario Bunge. *Teorema. Revista internacional de filosofía*, 9(3-4), 353-386. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4363819>

Real Academia Española (2021). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/>

Rodríguez, M. (21 de agosto de 2020). Vacuna contra la covid-19: ¿en qué consiste la fase 3 de los ensayos clínicos y por qué es tan crucial? *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53780009>

Žižek, S. (27 de febrero de 2020). Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo. *Russia Today* <https://esferapublica.org/nfblog/slavoj-zizek-el-coronavirus-es-un-golpe-a-lo-kill-bill-al-sistema-capitalista/>