





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO
Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*
Diego Ribes, *Universitat de València*
Dora Elvira García, *ITESM*
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*
José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*
Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*
Tobies Grimaltos, *Universitat de València*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN III

NÚMERO 5

JUNIO-DICIEMBRE 2009

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (Edificio 6, Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags., México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

La publicación de esta revista se financió con recursos PIFI 2011.

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2009, Vol. 03, junio-diciembre 2009 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2009, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

VARIA

¿Qué clase de creencias es posible atribuirle al escéptico pirrónico? 9

Luis Ángel García Muñoz

Max Horkheimer: una crítica a la religión 31

Pável Ernesto Zavala Medina

La teoría autónoma del sentido de Katz y la determinación de la referencia de términos de clases naturales 47

José Alejandro Mosqueda Esparza

Espacio y tiempo formas de la sensibilidad, en la filosofía de Kant 67

Julia Muñoz Velasco

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

«Entre lo extraordinario del pensar y lo ordinario del vivir»: Heidegger y la capacidad de tratar directamente con el mundo 95

José Alejandro Mosqueda Esparza



¿Qué clase de creencias es posible atribuirle al escéptico pirrónico?

Luis Ángel García Muñoz
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
garcialuisangel87@gmail.com

Introducción

Sexto Empírico define su escepticismo como «la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia» (Sexto, Libro I, cap. IV: 8). La suspensión del juicio refiere a lo que llamaremos *epoché*, y la ataraxia al «bienestar y serenidad del espíritu» (Sexto, Libro I, cap. IV: 10). De lo anterior obtenemos los siguientes supuestos:

- (1) La ataraxia es el objetivo último del escepticismo en los términos de Sexto.
- (2) La *epoché* es el paso anterior a la ataraxia.
- (3) Los *tropos* son el medio para llegar a la *epoché*.

Sobre (b), Hankinson aclara que su consecuencia es incierta. Existe la posibilidad de que la suspensión del juicio no conduzca a la ataraxia (Hankinson, 1995: 141), por lo que el método escéptico no funciona para todos de la misma manera.

Sobre (c) tenemos diez tropos que nos ayudan a llegar a (b) estableciendo la equivalencia entre las cosas y las proposiciones contrapuestas; y tenemos cinco modos aún más sofisticados con la misma finalidad que denominamos «de Agrippa». Hankinson formaliza los primeros de la siguiente manera:

[A]

- (1) x parece F en relación a a .
- (2) x parece F' en relación a b .
- (3) Al menos una de las apariencias (1) o (2) puede ser verdadera.
- (4) Ningún criterio nos ayuda a decidir entre (1) y (2).
- (5) No podemos establecer un juicio acerca de lo que x es en su naturaleza real (ver Hankinson, 1995: 139).

[A (4)] parece que no adquiere la fuerza suficiente para el argumento desde que no está justificada y se adopta como un supuesto. Sin embargo, su validez se puede complementar con los argumentos en contra del criterio que ofrece Sexto (ver Sexto, Libro II, cap. III-VII). El argumento inicial puede ser expuesto de la siguiente forma:

[B]

- (1) Existe un criterio.
- (2) No existe un criterio.
- (3) Si la disputa entre (1) y (2) no se puede resolver, se suspende el juicio sobre la verdad de (1) o de (2).

- (4) Si la disputa entre (1) y (2) se puede resolver, entonces necesitamos un criterio para resolver la disputa.
- (5) No contamos con un criterio para resolver la disputa, pues el criterio es aquello que se disputa.
- (6) Si se llegara a establecer un criterio hipotético primario que determine otros criterios, éste necesitará a su vez una garantía, y la garantía necesitará a su vez otra garantía, y así hasta el infinito.

El paso [B (5)] es un círculo vicioso desde que aquello que quiere demostrarse necesita una garantía derivada de lo que se está estudiando. El paso [B (6)] cae en un regreso al infinito. De la validez de [B] depende que [A (4)] esté justificado.

El círculo vicioso y el regreso al infinito son dos de los cinco modos de Agrippa que se exponen brevemente de la siguiente manera:

- a) De la disputa:
 - 1) Si hay una divergencia de opiniones respecto a un tema,
 - 2) y no podemos elegir ni rechazar ninguna opción,
 - 3) suspendemos el juicio.
- b) De la relatividad:
 - 1) Los objetos aparecen siempre en relación con el que juzga, o en relación con el medio,
 - 2) por lo que el objeto no se presenta *en sí*.
 - 3) no conocemos su naturaleza y anulamos el juicio sobre la misma.
- c) Círculo vicioso:
 - 1) *S* afirma que *p*
 - 2) *p* está basado en *q*
 - 3) *q* está basado en *p*
 - 4) *p* está basado en *q*

- d) Regreso al infinito:
 - 1) La cuestión 1 está garantizada por *A*
 - 2) La garantía *A* está garantizada por *B*
 - 3) La garantía *B* está garantizada por *C*. Así hasta el infinito.
 - 4) No sabemos dónde inicia la argumentación,
 - 5) y suspendemos el juicio.
- e) Por hipótesis:
 - 1) Se establece una hipótesis que pretende poner fin al regreso al infinito,
 - 2) y la hipótesis carece de una garantía evidente *X*, por lo que no está demostrada,
 - 3) entonces, la hipótesis se torna inválida por falta de justificación suficiente y se anula el juicio.

Los diez tropos, más los cinco expuestos arriba, tienen como objetivo suspender el juicio; esto es: no rechazar ni afirmar cosa alguna. Sexto dice refiriéndose a los primeros diez tropos: «el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de esto, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar» (Sexto, Libro I, cap. VI: 12). Barnes, quien estudia el sentido de histórico de dogmata, nota que el término puede referir a i) creencias importantes o ii) creencias de naturaleza práctica (Hankinson, 1995: 248). De aquí que algunos, como Hankinson, interpreten que el escéptico tiene el objetivo de no tener creencia alguna. Mi postura es que esta visión es errónea en cuanto que el escéptico (como Sexto lo entiende), pese a los tropos, tiene creencias prácticas.

En lo que sigue, esbozaré algunos argumentos con distintas nociones de creencia y veremos cuál adoptaría el escéptico pirrónico. Lo anterior para dilucidar bajo qué criterios

se le puede adjudicar creencias al escéptico pirrónico y bajo cuáles no.

Frede: creencias epistémicas y no epistémicas

Frede acepta que el escéptico pirrónico no tiene creencias en el sentido en que no hay una doctrina sistemática que todo escéptico pirrónico acepte (Frede, 1987: 179). Sin embargo, les adjudica cierta clase de creencias a los escépticos (que siguen a Sexto y no a Pirrón). En lo que sigue, Frede mostrará que i) Sexto no separa la vida de las creencias, como se cree que hizo Pirrón, y que ii) esas creencias son compatibles con el escepticismo desde que carecen de un sentido epistemológico similar al de los dogmáticos.

Frede inicia con la intuición de que es generalmente asumido que la vida ordinaria no es posible sin creencias (ver 1987: 180). Si el escéptico a través de los tropos trata de suspender las creencias, entonces tenemos dos opciones:

- 1) El escéptico, al no tener creencias, no puede vivir por lo menos en condiciones normales; por lo que tendría una vida sin creencias (ver 1987: 181).
- 2) El escéptico, a pesar de que ha suspendido el juicio en todas las materias, tendrá creencias suficientes que le permitan tener una vida bajo condiciones normales (ver 1987: 181).

La primera opción, dice Frede, caracteriza los relatos acerca de Pirrón; la segunda resume la actitud de Sexto. Antigonos de Carystus, biógrafo y contemporáneo de Pirrón, lo describe como alguien que vivía sin creencias desde que no evitaba ningún riesgo ni confiaba en los sentidos, a tal grado de que

sus seguidores siempre lo rescataban de que se causara algún daño mientras caminaba por la calle (1987: 181). Debido a que Pirrón es la figura emblemática del escepticismo pirrónico, se ha generalizado su influencia a tal grado de afirmar que todo escéptico pirrónico vive sin creencias. Sin embargo, Sexto es un caso distinto, e incluso, es pertinente ser precavido cuando se le denomina pirrónico. La vida escéptica, enfatiza Sexto, debe ser convencional (1987: 182), lo que implica tener costumbres que lo distanciarían del modo de vida de Pirrón. De esto, y del supuesto de que las acciones presuponen creencias (ver 1987: 184), se sigue que Sexto tenía una vida con creencias. Cuando Sexto, explica que el escéptico no dogmatiza, distingue dos sentidos de *dogmata*:

- 1) «Dogma es aprobar algo en términos más o menos generales».
- 2) «Dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas» (Sexto, Libro I, cap. VII, 2002: 13).

Añade que el pirrónico no asiente ninguna de las cosas no manifiestas; y que a su vez no dirá cosas como: «creo que no siento frío» o «no siento frío» (Sexto, Libro I, cap. VII: 13); lo que nos indica que el escéptico no dogmatiza en el segundo sentido, pero sí en el primero.

Frede (1987: 186 y 187) se pregunta qué clase de creencias son aquellas del primer sentido, si suponemos que el escéptico suspende el juicio de todas ellas; y responde de la siguiente manera:

- 1) Hacer un juicio acerca de aquello que las cosas «parecen» es distinto de hacer un juicio sobre aquello que las cosas «son».

- 2) El escéptico pirrónico, por lo menos Sexto, puede hacer juicios en el sentido (de lo que las cosas «parecen»), pero no los hace en el sentido (de lo que las cosas «son»).
- 3) «Parecer» y «aparecer» carecen de un sentido epistemológico, según Frede, desde que «parece que p » no dice «creo que p es el caso»; sino «parece como si p fuera el caso».
- 4) Por «sentido epistemológico» Frede entiende aquellos casos donde la representación mental es directamente accesible.

De lo anterior, Sexto tiene claramente una restricción hacia los juicios en el sentido de lo que las cosas «parecen», ya que para el escepticismo de Sexto es primordial distinguir el estatuto de una apariencia y de la realidad; donde la segunda no nos es manifiesta. Sexto sólo hace juicios acerca de lo que le es evidente; es decir, acerca de lo que le parece en relación sus sentidos, con persona, situación, locación y costumbres.

Para Frede, es evidente que a Sexto se le pueden atribuir creencias siempre y cuando éstas sean en un sentido no-epistemológico que obedezcan a los juicios acerca de las apariencias de las cosas. Caso contrario al de Hankinson, como se explicará a continuación.

Hankinson: creer *vs* realizar actos de aceptación

Hankinson responde a si los escépticos pirrónicos tienen creencias de una manera similar, mas no idéntica, a la de Frede. Concuerdan en la diferencia entre «creo que p es el caso» y «parece como si p fuera el caso»; sin embargo, Hankinson no le atribuye creencias al escéptico, sino sólo actos de aceptación o asentimiento. Hankinson (1995: 249 y 250) lo argumenta de la siguiente manera:

- 1) El supuesto de Frede referente a que las acciones presuponen creencias es falso, según Hankinson, desde que: podemos actuar *como si* creyéramos en algo, y permanecer agnósticos a la vez en casos donde aceptamos conductivamente y resguardamos la paz mental. Ejemplo: adorar a Dios por costumbre o cultura, y permanecer agnóstico al tema de su existencia.
- 2) El anterior ejemplo no muestra que «apariencia» es distinto de «creencia», sino que distingue una regla pragmática (adorar a Dios por costumbre), de una verdad metafísica (si Dios existe o no).
- 3) La regla pragmática es un acto de aceptación que no está comprometido con la verdad (en el sentido metafísico). Pero una creencia siempre es un juicio de algo que es verdadero; por lo que un acto de aceptación es distinto a una creencia. De aquí, Hankinson propone la siguiente división:
 Creencia: estado mental sobre algo que es verdadero.
 Acto de asentir: acto mental en el que nos inclinamos al contenido de una impresión que es proposicional en forma, y que está acompañada de un impulso.

La definición (i) muestra una clara crítica a Frede desde que para Hankinson una creencia siempre es epistémica, por lo que no habría tal cosa como una «creencia en un sentido no epistemológico»; la disputa se centra sobre definiciones divergentes de «creencia». Hankinson (1995: 251) toma la definición (ii) de los estoicos y agrega el uso que le daban al término:

- 1) Los estoicos distinguen animales de humanos en cuanto a la interposición de asentir a las impresiones y las acciones. Mientras los segundos pueden evitar actuar, los primeros no.

- 2) Un ejemplo de un impulso sería «comer la manzana»; un ejemplo de una acción, que se caracteriza por ser normativa es: «comer la manzana es bueno para mí». El estoico propone que los humanos pueden evitar actuar a partir de las anteriores proposiciones desde que puede considerar lo que es genuinamente un deseo, y lo que no es. Los animales no pueden evitar actuar, desde que no consideran lo que es genuinamente un deseo.

Sexto anula la separación entre animales y humanos. «Asentir» cobra un uso distinto para él:

- 1) El escéptico asiente sobre las afecciones de las impresiones.
- 2) Actúa de acuerdo a las impresiones.
- 3) Si asentir implica comprometerse con que lo asentido es verdadero o falso, el escéptico no asentirá (ver 1995; 252).
- 4) Sin embargo, por (1) y (2), el escéptico asiente (ya que actúa), pero no está comprometido con la verdad o falsedad de aquello que asiente.
- 5) Hankinson afirma que «asentir» es un estado mental que difiere de «creer» y de sus implicaciones epistemológicas. Esta diferencia es lo que le permitiría a Sexto no comprometerse con la posibilidad de dogmatizar acerca de sus impresiones.

Hankinson (1995: 253-255), para fundamentar (5), describe la vida mental del escéptico donde, en última instancia, trata de mostrar que es posible llevar una vida sin «creencias» en el sentido que él propone. Para ello, nota que una vida sin creencias debe suponer los siguientes puntos:

- 1) El escéptico tiene acceso privilegiado a sus propias afecciones, incluso si es o no apropiado describirlas en términos de falsedad y verdad.

- 2) El criterio del modo de vida del escéptico son las apariencias; esto es, las impresiones que se asienten.
- 3) El contenido de los actos de asentir es pragmático, no normativo.
- 4) El contenido normativo está comprometido con una «creencia» desde que está comprometido con descripciones acerca de *lo verdadero*. El contenido pragmático, según Hankinson, está comprometido con lo que denomina «asentir».
- 5) El escéptico basa su comportamiento en impresiones; sin embargo, hay dos clases de impresiones:
 - i) Impresiones de primer orden comprometidas con lo que siente (tener frío, percibir lo dulce de la miel).
 - ii) Impresiones de segundo orden comprometidas con las apariencias correspondientes a la moral (si fumo un cigarrillo y noto que es ofensivo para mi acompañante, lo apago).

El estado mental del escéptico difiere del estado mental del dogmático en que el primero no tiene creencias, sino que sólo realiza actos de asentimiento basados en impresiones sin establecer su verdad o falsedad; mientras que el segundo tiene creencias en el sentido en que realiza juicios acerca de lo que es verdadero.

El escéptico, en cuanto a la comparación con los estoicos, asiente sobre impresiones igual que un animal podría asentir sobre ellos. Queda pendiente que Hankinson dé respuesta a si los animales tendrían, a su vez, impresiones de primer y segundo orden.

Hasta ahora vemos que mientras Frede le adjudica creencias a Sexto, Hankinson sólo le atribuye actos de asentimiento. La disputa, como se menciona, parte de una noción distinta sobre «creencia».

Cohen: aceptación vs creencia

En un tono similar al de Hankinson, Cohen trata de mostrar que existen diferencias entre dos estados mentales: «aceptar» y «creer». Debido a que el conocimiento proporcionado por la *folk psychology* —que describe la mente y sus estados a través del sentido común y de los distintos usos de términos como «creencia» y «deseo»— no resuelve, para Cohen, algunos problemas de origen epistemológico y lingüístico, la diferencia entre el estado mental de «creencia» y el estado de «aceptación» se vuelve no sólo interesante, sino necesaria (ver Cohen, 1992: 3). Cohen (1989: 368-369) define a cada estado con las siguientes características:

- a) Sobre el acto de «aceptar»:
 - 1) Es un acto mental, o bien una política sobre acción mental; esto es: implica una acción en el campo conductual, y no sólo un acto discursivo.
 - 2) «Acepta que *p*» implica un compromiso voluntario hacia *p*; esto es: implica un compromiso voluntario para actuar de manera conductual en relación a *p*.
 - 3) No tiene un compromiso meramente epistemológico desde que no está comprometido con la verdad o falsedad de *p*.
- b) Sobre el acto de «creer»:
 - 1) Es una disposición a sentir que *p* es verdadera o falsa.
 - 2) Por «sentir» podemos entender estar *convencido* de que *p* es verdadera; o estar incluso *sorprendido* de que *p* resulte falsa¹.

¹ La definición de «creer» de Cohen puede ser explicada, pero no reducida a la definición de Davidson de «creencia» desde que la primera incluye un «sentimiento» y la segunda una «actitud». Si atendemos la definición de creencia como una «actitud proposicional» de Davidson, explicamos que el sujeto [S] tiene una actitud [A] sobre una proposición [P]; esto es: Carlos espera que llueva mañana. De la misma manera, para Cohen se establece un

- 3) «*Creer que p*» no es un acto voluntario desde que no podemos voluntariamente no creer algo de lo que nos han mostrado evidencia irrefutable.

Cohen propone el siguiente caso para distinguir ambos estados mentales: «Por propósitos profesionales, un abogado puede aceptar que su cliente no es culpable, incluso si no lo cree» (1989: 369). El sujeto «acepta» en cuanto lo hace voluntariamente, y está comprometido a actuar en relación con dicha proposición. No «cree» la proposición en cuanto está comprometido de manera epistémica sobre la verdad o falsedad de la proposición. Su creencia no es voluntaria en cuanto parece que hay evidencia lógica o material que lo obligan a tener ese estado mental. Como el anterior ejemplo muestra, se pueden tener ambos estados mentales a la vez; es decir, los estados mentales no están en categorías distintas desde que ambos pueden interactuar en una misma situación. El anterior ejemplo no se puede explicar por las definiciones del sentido común sobre la mente —*folk psychology*— según Cohen.

Al igual que Hankinson, Cohen podría describir la vida sin creencias del escéptico con la anterior distinción de estados mentales. Mientras el escéptico «acepta» proposiciones y actúa en relación con ellas, puede no estar comprometido con la verdad o falsedad de las mismas.

Folk psychology

Lo primero que hay que notar sobre la *folk psychology* es que no está comprometida con ninguna definición teórica sistemática de actos mentales como «creer», «asentir», «aceptar» o «desear» como fue el caso de Frede, Hankinson y Cohen. La *folk psychology* tampoco tiene una definición sistemática de sí misma. De hecho, su significado se puede establecer por distintos usos en la literatura filosófica (Ravenscroft, 2010):

- 1) Se usa para referir cierto conjunto de capacidades cognitivas que incluyen las capacidades de predecir y explicar el comportamiento.
- 2) Se puede usar para referir la teoría del comportamiento representado en el cerebro.
- 3) Y por último, se usa para referir una teoría psicológica constituida por los distintos usos obvios de términos como «creencia» o «deseo», que comúnmente son aceptados por la mayoría.

Nosotros nos referiremos al tercer uso, ya que presenta una gran gama de posibles descripciones sobre el término «creer». Las descripciones, al depender de los diversos usos, no se comprometen con distinciones elegantes entre «creer» y «aceptar», o entre «creer epistemológicamente» y «creer no-epistemológicamente». Lo anterior permite analizar los distintos usos que implican los términos, y de ahí establecer significados contextuales; procedimiento posiblemente compatible con los análisis lingüísticos del segundo Wittgenstein.

Guillermo Hurtado, en su artículo «Dudas y sospechas», aclara que su intención no es manejar una definición de «creencia», sino que, al analizar distintos usos del término, establece que podemos distinguir grados de creencia desde

que hay usos donde nuestra creencia de p parece algo indubitable [Hurtado le llama «certeza» (ver 2009: 65)], y hay otros usos donde afirmamos p pero con cierta reserva. Para el primer caso obedeceríamos a la forma: «creo que p es verdadera»; y en el segundo obedeceríamos: «creo que p , pero creo que p puede resultar falsa». En ambos casos *creemos* en algo, pero el término cobra distintos significados e implicaciones. Mientras en el primero estamos comprometidos con p , con defender su verdad o falsedad, en el segundo caso creemos p sin certeza. La propuesta de Hurtado necesita contraponer una visión clásica de «creencia» con una descripción de los distintos usos del término «creencia». Desde que Hurtado opta por la segunda y no se compromete con alguna visión rígida del término, podríamos decir que su visión es compatible con el tercer uso de la *folk psychology*. El discurso de Hurtado procede de la siguiente manera:

- 1) La epistemología clásica describe de la siguiente manera los términos i) «creencia» y ii) «duda»:
 - i) «creo que p es verdadera» o «tengo la certeza de que p es verdadera».
 - ii) «dudo que p » «suspendo el juicio sobre si p es verdadera o falsa».
- 2) Para la epistemología clásica, la «creencia» y la «duda» son contrarias; por lo que no aceptaría casos bajo la forma: «creo que p , aunque dudo que p » (Hurtado, 2009: 66).
- 3) Hurtado nota que hay casos donde no es contradictorio sostener que se cree que p , pero se duda que p :
 - i) «Creo en Dios todopoderoso, pero tengo mis dudas sobre su existencia».
 - ii) «Creo que cerré la puerta con llave, pero no estoy seguro».

En 3) los casos sugieren que la *duda* depende de un grado de justificación sobre p (Oakey, 1988). Incluso se ha propuesto un sistema gradual de justificación basado en la probabilidad (Lina & Hájek, 2007). Podemos creer p , sin tener una justificación suficiente de p , por lo que aún podemos tener dudas sobre p . Hurtado dice: «Un teólogo puede tener muchas preguntas sin respuesta sobre Dios y, sin embargo, su creencia en él puede ser tan sólida como una roca» (2009: 68). De lo anterior podemos rescatar que:

- 1) Hay casos donde es posible creer p sin justificación necesaria sobre p .
- 2) Hay casos donde creemos p , aunque tengamos algunas dudas sobre p .
- 3) Hay casos donde dudar que p implica creer que p : Dudamos sobre el aspecto 1 de p , y aún así creemos que p .

Los anteriores supuestos sólo tienen validez si no jugamos bajo los términos de la epistemología clásica que describe, define y restringe los casos donde se «cree» y se «duda», colocándolos como estados mentales contradictorios. De hecho, aquellos que cuestionan la actitud escéptica de una vida sin creencias presuponen que la «duda» o la «suspensión del juicio» es contraria a «creer», por lo que eliminan las creencias de la vida escéptica. Sin embargo, si no partimos de una definición estática de «creer» y optamos por los distintos significados que adquiere el término dependiendo del uso, veremos que es posible decir que el escéptico «cree en p , pero suspende el juicio (o tiene dudas) sobre p »; ejemplificando: el escéptico cree en las apariencias del agua fría (p); pero suspende el juicio sobre un aspecto de p no justificado

o justificado débilmente, esto es: que de hecho el agua sea esencialmente fría.

La *folk psychology* no tendría problemas en atribuirle creencias al escéptico siempre y cuando se restrinjan los usos donde «creer» implique apostar indubitablemente por la verdad o falsedad de p .

¿Qué noción de «creencia» es compatible con la actitud del escéptico?

Se han expuesto distintas nociones de «creencia», de las cuales se presenta la siguiente tabla. Lo que resta es ver cuál de ellas es compatible con la actitud escéptica, particularmente con la de Sexto Empírico.

| | Estados que tienen un compromiso con la verdad o la falsedad de p | Estados que no tienen un compromiso con la verdad o la falsedad de p | Ninguna de las anteriores |
|------------------------|---|--|---------------------------|
| Frede | «Creer epistemológicamente» | «Creer no-epistemológicamente» | ---- |
| Hankinson | «Creer» | «Aceptar» o «Asentir» | ---- |
| Cohen | «Creer» | «Aceptar» | ---- |
| <i>Folk Psychology</i> | ---- | ---- | «Creer» |

Si la definición de Frede fuera compatible con la actitud escéptica de Sexto:

- 1) Sexto sólo tendría creencias en un sentido no epistemológico, es decir, tendría creencias en el sentido que las representaciones

mentales no son directamente accesibles; esto es: tendría creencias sólo de apariencias, no de realidades.

- 2) Sexto estaría comprometido con una definición de aquello que es «epistemológico» y aquello que no es «epistemológico».
- 3) Sexto podría dar razón del siguiente pasaje (al que nos referiremos en adelante como « α ») donde afirma que los escépticos tienen creencias (*dogmata*) sólo en un sentido:

α : Que el escéptico no dogmatiza, y no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que «dogma es aprobar algo en términos más o menos generales», pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir frío o claro, no diría «creo que no siento calor» o «no siento frío». Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que «dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas»; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas (Sexto, Libro I, cap. VII, 2002: 13).

Si la definición de Hankinson fuera compatible con la actitud escéptica:

- 1) Sexto estaría restringido a estados mentales donde «asintiera» o «aceptara»; sin embargo, nunca «creería».
- 2) Sexto no podría explicar satisfactoriamente el pasaje α desde que sugiere que el escéptico «cree» en un sentido.
- 3) Sexto estaría comprometido con una definición particular de «creer» y de «aceptar».

Si la definición de Cohen fuera compatible con la actitud escéptica:

- 1) Sexto estaría restringido a estados mentales de «aceptación», por lo que no tendría creencia alguna.
- 2) Sexto estaría comprometido con definiciones establecidas de: «aceptación» y de «creencia».

Si los polifacéticos sentidos de «creencia» de la *folk psychology* fueran compatibles con la actitud del escéptico:

- 1) Se le podrían adjudicar creencias al escéptico con base en sus distintos usos, restringiéndolo al uso que refiera a un compromiso fuerte con la verdad o falsedad indubitable de p .
- 2) Se podría explicar coherentemente el pasaje α desde que refiere a usos de *dogmata* y no a definiciones establecidas.

Suponemos que el escéptico suspendería su juicio sobre definiciones que sugieren un dogma en el sentido de tener un compromiso desmesurado sobre la definición p . Para suspender el juicio posiblemente argumentaría lo siguiente:

- 1) Algunos, como Hankinson y Cohen, defienden que la «creencia» es siempre un juicio sobre aquello que es verdadero; o de manera formal: «creer» parece F para Hankinson y Cohen.
- 2) Otros, como Frede, defienden que hay dos clases de «creencia»: una en sentido epistemológico, y la otra en sentido no-epistemológico; donde no siempre «creer» implica un juicio sobre aquello que es verdadero; o de manera formal: «creer» parece $\neg F$ para Frede.
- 3) Ambas son igual de plausibles.
- 4) Carecemos de un criterio para decidir entre 1) y 2) (por el argumento [B (1-6)] expuesto al inicio).
- 5) Suspendemos juicio sobre aquello que es de hecho «creer»; es decir, suspendemos el juicio sobre alguna definición de «creer».

Del supuesto de que no tenemos una definición unívoca sobre «creencia», podemos decir lo siguiente:

- a) La definición de Frede no es compatible desde que se compromete con un concepto sobre aquello que es epistemológico y no-epistemológico.
- b) La definición de Hankinson no es compatible desde que se compromete con los conceptos de estados mentales como «asentir», «aceptar» y «creer».
- c) La definición de Cohen tampoco es compatible por las mismas razones que Hankinson no lo es.
- d) La *folk psychology* al i) no tener una definición que sugiera un dogma en el sentido de tener un compromiso desmesurado sobre p , y al ii) ser coherente con el pasaje α , es la opción más plausible que puede describir la actitud escéptica.

Optar por d), o bien por la *folk psychology*, implica resguardar el carácter neutral del escepticismo desde que no hay definiciones; y si las hubiera, dependerían del uso (o de la situación particular, relativa, contextual, esto es: las representaciones mentales de las apariencias) que se le dé al término y no de una definición rígida.

Conclusiones

Es posible atribuirle creencias al escéptico pirrónico si y sólo si no dependemos de una definición acabada de «creencia» que justifique la atribución; por lo que acudir al uso, y no a una definición del término, parece la opción más compatible con lo que practica el escéptico pirrónico, particularmente Sexto Empírico.

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, L. J. (1989). Belief and acceptance. En *Mind*. 98-391; 367-89.
- Cohen, L.J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. New York: Oxford University Press.
- Frede, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hankinson, R. J. (1995). *The Sceptics: Arguments of the Philosophers*. London: Routledge.
- Horgan, T. & Woodward, J. (1985). Folk psychology is here to stay. En *The Philosophical Review*. 94-2; 197-226.
- Hurtado, G. (2009). Dudas y sospechas. En *Por qué no soy fabulista y otros ensayos filosóficos*. México: Los libros de Homero.
- Lina, E. & Hájek, A. (2007). «What are degrees of belief?». En *Studia Logica*. 86-2; 183-213.
- Oakey, I.T. (1988). Scepticism ans the diversity of epistemic justification. En *The Philosophical Quarterly*. 38-152; 263-79.
- Ravenscroft, I. (2010). Folk Psychology as a Theory. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (Ed.). En <http://plato.stanford.edu/archives/fall-2010/entries/folkpsych-theory/> Consultado el 2 de febrero de 2012.
- Schwitzgebel, E. (2010). Belief. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (Ed.). En <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/belief>. Consultado el 2 de febrero de 2012.
- Sexto Empírico. (2002). *Esbozos pirrónicos*. A. Gallego, T. Muñoz (trads). Madrid: Gredos.

RESUMEN

Parto del siguiente supuesto: el escéptico pirrónico tiene como objetivo la ataraxia que se consigue a través de la suspensión del juicio —es decir, a través de la suspensión de las creencias sobre el mundo. Analizo distintas definiciones de creencia y juzgo cuál de ellas es la más compatible con lo expuesto por Sexto Empírico; todo esto para responder si el escéptico suspende el juicio de todas sus creencias o sólo de algunas. Finalmente, defenderé que Sexto no se comprometería con una definición restringida de «creer»; por lo que, para atribuirle creencias, tendríamos que optar por un sentido amplio de creencia que dependa de los múltiples usos del término y no de una definición rígida.

Palabras clave: ataraxia, creer, aceptar, *folk psychology*.

ABSTRACT

I begin with the following assumption: the pyrrhonian skeptic's aim is ataraxia, which can be achieved by suspending judgment—that is, by suspending all beliefs about the world. I analyze different definitions of belief and I judge which one is the most compatible with Sextus Empiricus's view; all this to assess if the skeptic can suspend the judgment of all its beliefs or just a few of them. Finally, I'll argue that Sextus wouldn't commit to a narrow definition of «belief»; if we want to ascribe him beliefs, we should choose a wider sense of belief that depends on the multiple uses of the term and not just a narrow definition.

Keywords: ataraxia, belief, acceptance, *folk psychology*.



Max Horkheimer: una crítica a la religión

Pável Ernesto Zavala Medina
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
pezavala@correo.uaa.mx

Proemio

El presente ensayo tiene por objetivo analizar la crítica que Max Horkheimer hizo a la religión desde la teoría crítica en tres diferentes momentos: durante su etapa de juventud; en la llamada «etapa de crisis», representada por la obra *Dialéctica de la Ilustración*; y en la etapa final de su pensamiento, que se seguirá a partir de los ensayos y escritos reunidos en *Anhelo de Justicia*. Es importante destacar que si bien existe una crítica a la religión, también entendida como teología, también se puede encontrar un «rescate» de esta por parte de Horkheimer. Tal «rescate» ha sido, como apunta Juan José Sánchez, mal interpretado tanto por los seguidores de la teoría crítica como por los teólogos:

Los más críticos resaltaron, naturalmente, el fracaso de la Teoría Crítica (TC) en la transformación de la sociedad y la consiguiente búsqueda resignada en la religión de una salida a esta situación aporética por parte de Horkheimer. Los teólogos, por su parte, se

alegraron en su fuero interno y trataron en el exterior de capitalizar esa postura resignada y, muy especialmente, el «anhelo del totalmente Otro», expresado repetidamente por Horkheimer, como una prueba más que confirma la razón y la verdad de la teología (Sánchez, 1992: 151).

No forma parte del objetivo del presente escrito analizar este debate y tomar postura frente a él, pero se hará referencia a él en varias ocasiones, debido a que de tal debate proviene una de las principales fuentes de información para este ensayo. Es importante mencionar que Horkheimer es dialéctico, es decir, para él una proposición puede ser tanto falsa como verdadera al mismo tiempo o en diferentes momentos, por lo que usará expresiones tales como «el momento de verdad de «x'» y «el momento de falsedad de «x'»». Además de que es un decidido defensor de la finitud tanto del hombre como de sus capacidades, siguiendo las ideas de Kant y de Schopenhauer.

Primera crítica a la religión

El pensamiento de Horkheimer parte de cuatro elementos importantes: 1) su crítica es movida por la pasión por la verdad, 2) tiene un duelo provocado por el dolor y la esperanza incumplida de las víctimas de la historia, 3) afirma radicalmente la finitud del hombre —es decir, tiene un punto de vista totalmente materialista—, y 4) es solidario con las víctimas de la historia. En este último elemento aparece la idea de que la reflexión no debe quedarse únicamente en el nivel teórico, sino que debe verse reflejada en una praxis. Estos cuatro elementos se mantendrán siempre presentes en su pensamiento. En sus primeros escritos, su punto de partida

es la hiriente experiencia del mal físico en el mundo (es decir, en la sociedad alemana de los años 20 y 30), tal y como lo muestra uno de sus aforismos de esa época:

Recuerda de qué sufrimientos eres deudor, mientras gozas de sus frutos [...] Ve a la fábrica de tejidos, a las hilanderías, a las plantaciones de algodón: los trabajadores pasan decenios, su vida entera en salas sofocantes y polvorientas o bajo el fuego del sol realizando día a día el mismo trabajo estúpido y desesperante, sin perspectivas de una liberación, sin posibilidades de un desarrollo espiritual [...] Ponte en la situación de estos hombres y piensa por un momento que tú no puedes vivir sin vestido [...] (Horkheimer en Sánchez, 1992: 154).

En este pasaje, Horkheimer, fiel a su postura materialista, parte de una experiencia concreta del sufrimiento, la miseria real, la injusticia y el mal físico, y no de una mera abstracción; a lo que hay que añadir que se muestra consciente de encontrarse en la superestructura, pero deudor de aquellos que se encuentran en la infraestructura. La inconsciencia, el olvido de esta deuda que tienen los intelectuales, así como todos aquellos que sean burgueses, con los obreros y campesinos, va a ser uno de los principales blancos de la crítica de Horkheimer en esta época, ya que dicho olvido ha tenido como consecuencia una ideología que justifica el mal físico, la injusticia y el sufrimiento de las víctimas, que en este período serán sobre todo los proletarios.

Tal ideología se refiere, sobre todo, a la teología y metafísica dominantes en esa época, posterior a la Primera Guerra Mundial, que se caracterizaban por una huída de la sociedad y de sus circunstancias materiales, refugiándose en la esfera de la «pura contemplación» como «pensamiento neu-

tro». La pretensión de la metafísica de investigar y hablar de la «verdadera esencia» del hombre o de las cosas sin atender a su configuración actual o a sus circunstancias es precisamente resultado de esa huida del mundo, de ese alejamiento de la realidad fáctica, que además permite que el «estado de cosas» presente, la injusticia y el mal físico, no sea alterado. Por su parte la teología hace algo parecido con la religión y la idea de Dios: sus esfuerzos intelectuales van dirigidos no a preservar la trascendencia de Dios, sino a que la imagen divina no refleje nada de la miseria y el sufrimiento de aquellos en quienes se origina el pensamiento sobre Dios, a purificar el pensamiento religioso del barro de esta tierra, del lamento y de las aspiraciones de los hombres. Dios se convierte, finalmente, en un ser totalmente trascendente y de voluntad insondable: «Así se despojó a Dios de toda cualidad cognoscible, y sus caminos se distinguen totalmente de los terrenales. Sus caminos se hicieron tan oscuros como las prácticas mercantiles de los fabricantes y los banqueros» (Horkheimer en Sánchez, 1992: 156). Lo anterior se hace eco de los planteamientos teológicos del Dios absoluto hechos por el nominalismo de la baja Edad Media, y por el Dios oculto del protestantismo calvinista.

Esta especie de «misticismo» hace que la teología, como la metafísica en el caso de la esencia del hombre, pueda hablar de dios sin atentar contra el sistema social existente, lo que no habla muy bien de su pureza, pues al realizar tal alejamiento de Dios o de la esencia del hombre de la realidad fáctica, oculta y legitima la miseria real de las víctimas. Si no es denunciado, este engaño impide tomar conciencia de la miseria y su crudeza e impide que se realice la praxis que la supere. Lo que causa mayor indignación, al parecer de Horkheimer, es que la religión avale y aún promueva el engaño y la mentira, siendo que debería ser la religión la en-

cargada de dar voz a las víctimas. Es en este punto el que Horkheimer considera parte del momento de verdad de la religión: como expresión y vasija de la esperanza no cumplida de las víctimas de la historia; este momento de verdad sólo puede ser superado por medio de la praxis revolucionaria. El momento de verdad de la religión, con su deseo de justicia y bondad absolutas, depende en gran medida de que acepte su origen material y finito, de lo contrario degenera en teología afirmativa, que oculta esa raíz material y legitima el sufrimiento de los hombres, se convierte en engaño.

Dialéctica de la Ilustración

En la obra *Dialéctica de la Ilustración*, escrita en coautoría con Theodor Adorno en 1944, Horkheimer hace varios planteamientos desde los que puede deducirse una crítica a la religión. Es necesario mencionar que tal crítica está subordinada a la crítica que los autores hacen de la cultura occidental, dominada por un proceso de racionalización y abstracción, pero que a su vez recae en el mito, de ahí que se refieran a ese proceso como «dialéctico». Con el término «Ilustración» no se refieren únicamente al movimiento intelectual surgido en Europa durante el siglo XVIII, sino a una tendencia propia del pensamiento occidental, racionalización y abstracción, que comienza desde sus mismos orígenes: con los poemas de Homero y la mitología solar. De acuerdo con estos planteamientos, la civilización occidental ha pasado por diferentes etapas, que van de la magia animista hasta la ciencia y la democracia ilustradas, pasando por la mitología ctónica, la mitología homérica o solar, y la religión monoteísta —tanto en su versión hebrea como cristiana—. Cada una de estas eta-

pas presenta un mayor grado de abstracción y racionalización, por lo que ven con ojos de desconfianza y aun de odio a la anterior, hasta llegar a la Ilustración, la etapa propiamente racional, pero también en la que la razón se constituye en mito. De acuerdo con Horkheimer y Adorno:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia (2006: 59).

Aquí se encuentra encerrado todo el programa de la Ilustración. Desencantamiento del mundo significa la liquidación del animismo, de la proyección de lo subjetivo en la naturaleza, del antropomorfismo, así como un alejamiento del hombre respecto a la naturaleza. Tal desencantamiento comienza no en el siglo XVIII, sino ya en la antigüedad misma, con Homero y sus poemas épicos: en ellos se da un claro paso de la mitología ctónica, en la cual los titanes son idénticos a las fuerzas mismas de la naturaleza, a la mitología olímpica o solar, cuyos dioses representan y dominan las fuerzas de la naturaleza, de las cuales se encuentran ya distanciados. En las leyendas de Homero impera el orden y la unidad, así como la idea de mismidad: «En los estratos homéricos se han depositado los mitos; pero su exposición, la unidad impuesta a las leyendas difusas, es al mismo tiempo la descripción del camino de huida del sujeto de las potencias míticas» (Horkheimer & Adorno, 2006: 99). En los poemas homéricos se muestra una exaltación de la razón y la astucia, encarnadas en el

héroe Odiseo, que domina y somete a las fuerzas de la naturaleza, representadas en las criaturas mitológicas como el cíclope, las sirenas y la hechicera Circe, cada uno de estos seres míticos son una amenaza para el sujeto abstracto, pero a la vez son la tentación de volver al estado de la naturaleza, en la cual el sí mismo se pierde, se diluye. El papel de Odiseo es crucial para el futuro desenvolvimiento de Occidente, ya que «el héroe se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico» (Horkheimer & Adorno, 2006: 97).

Odiseo es un héroe peculiar, ya que él no descuella por su fuerza o su habilidad en el combate, como Aquiles, sino por su astucia y racionalidad. La astucia que Odiseo reproduce se encuentra ya en el engaño del sacrificio, ritual que tiene sus orígenes en el estadio de la magia animista:

El momento de engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia de Odiseo, así como muchas de sus astucias están depositadas, por así decirlo, en un sacrificio a divinidades naturales [...]. Todas las acciones rituales de los hombres, ejecutadas según un plan, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente. La astucia tiene su origen en el culto (Horkheimer & Adorno, 2006: 103).

El engaño a los dioses es el instrumento que usan los sacerdotes para engañar a los creyentes, para someterlos a la ritualidad impuesta por ellos y sojuzgarlos a sus deseos. Esta es una de las críticas a la religión que se pueden encontrar en

la *Dialéctica de la Ilustración*: la religión está fundada en el engaño, mismo que se mantendrá presente a lo largo de todo el desenvolvimiento de la civilización occidental, y que hallará su última expresión en el Holocausto llevado a cabo por los nazis. Tal vez el recorrido entre la historia del errabundo Odiseo y las acciones de Hitler parezca muy largo y con un hilo conductor poco claro, no obstante, este fino hilo tiene una gran fuerza: Odiseo, como el nacionalsocialismo, se va a convertir en figura de dominio mediante el engaño del sacrificio. La figura del dominio se perpetúa en Occidente a través de la ideología: la cultura de masas, la religión, el antisemitismo o el fascismo.

El antisemitismo es un esquema rígido, más aún, un ritual de la civilización, y los *pogroms* son los verdaderos asesinatos rituales. En ellos se demuestra la impotencia de aquello que los podría frenar: de la reflexión, del significado, en último término, de la verdad. En el necio juego del homicidio halla su confirmación la vida dura y hosca a la que hay que adaptarse (Horkheimer & Adorno, 2006: 216).

El antisemitismo es, pues, una nueva forma de engaño, producto tanto de la religión como de la razón: la religión y el mito han proporcionado el esquema base, la razón le ha dado una justificación y lo ha vuelto más efectivo, proporcionándole las herramientas y los instrumentos adecuados. Lo anterior parece atentar contra los ideales de la Ilustración misma, pero lo cierto es que sus propios principios racionales la conducen a esos resultados: dado que la razón se limita al cálculo y la sistematización, en cuanto al actuar humano se mantiene neutral, siendo incapaz de fijarle fines objetivos, por lo que puede justificar tanto la moral kantiana, que busca

un bien común acatando la norma, como la del marqués de Sade, que sólo busca el placer propio y egoísta:

Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual. Todo fin objetivo al que puedan referirse los hombres como puesto por la razón es –en el sentido riguroso de la Ilustración– ilusión, mentira, «racionalización», por más que los filósofos se esfuercen particularmente en apartar la atención de esta consecuencia y dirigirla a un sentimiento humanitario (Horkheimer & Adorno, 2006: 130).

La razón se encuentra, por lo tanto, a igual distancia del «bien» que del «mal», por lo que puede acercarse tanto a uno como al otro de la misma manera. Incluso podría decirse que las categorías de bueno o malo no pueden ser aplicadas a la razón. Pero lo que hace que la razón se decida por uno o por otro es el principio de autoconservación, al que Odiseo se ciñe, así como el individuo burgués, la economía y la ciencia:

La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías [...]. Los individuos, obligados a cuidar de sí mismos, desarrollan el yo como la instancia de la previsión y la síntesis panorámica reflexivas; se amplía y se reduce de acuerdo con las perspectivas de independencia económica y propiedad productiva a través de sucesivas generaciones (Horkheimer & Adorno, 2006: 134).

La autoconservación es lo que mueve tanto a Odiseo como a los sacerdotes o a los fascistas: dado que son débiles y se encuentran en desventaja frente a las fuerzas de la naturale-

za, hacen uso de la astucia y el engaño para poder sobrevivir, sacrificando a aquellos que caigan en sus ardidés, para poder controlar y dominar a las masas. La última forma de dominio que se presentará en Occidente es la industria cultural. Sin embargo, es en la industria cultural, o cultura de masas, donde se revela como el mayor engaño de todos: el sujeto mismo, que había sido el eje sobre el que había girado la civilización occidental, sobre todo a partir de la burguesía capitalista, se vuelve parte de una compleja producción en serie, en la cual pierde su individualidad y su autonomía haciéndolas depender de los dictados de la industria misma: el sí mismo es sacrificado en nombre de su propia conservación. Autoconservación, afirmación de sí mismo, engaño, dominio y sacrificio son constitutivos de la civilización occidental.

Anhelo de justicia: ¿crítica o rescate de la religión?

Durantes sus últimos años, Horkheimer se expresó, como se mencionó al principio del presente ensayo, de una manera problemática respecto a la religión, ya que se podían interpretar sus escritos o bien como una capitulación de la Teoría Crítica ante la religión y la teología, debido a una supuesta aporía resultado de sus propios principios; o bien como la aceptación de que religión y fe tenían la razón frente a las aspiraciones de la primera Teoría Crítica de transformar la realidad. La aporía habría sido el resultado de la intensa crítica a la razón y el proyecto ilustrado que llevó a cabo en conjunto con Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, y cuyas conclusiones no parecen ser muy optimistas, ya que no parece haber forma de escapar al proceso dialéctico de la civilización occi-

dental, y que parece conducir a un autoritarismo inevitable. No obstante, como apunta Juan José Sánchez, ambas lecturas son sesgadas, pues no toman en cuenta el total de las ideas de Horkheimer:

Ambas interpretaciones son demasiado simples para ser verdaderas. Y su coincidencia desde puntos de vista e intereses opuestos da qué pensar. Una lectura de la obra completa de Horkheimer permite reconocer que ambas interpretaciones descansan en un malentendido (1992: 151-52).

En los escritos reunidos bajo el título de *Anhelos de Justicia* (2000), Horkheimer deja entrever aún una crítica fuerte a la religión, si bien es cierto que le reconoce un momento de verdad, por el cual tiene que ser rescatada. Este rescate se debe a que la religión, en su momento de verdad, puede aportar elementos de resistencia frente a la lógica de la historia, frente al totalitarismo de la sociedad administrada, pero sobre todo, como rescate del individuo y cumplimiento de justicia con las víctimas de la historia: «Horkheimer no reivindica la religión por nostalgia, sino por el mismo impulso de *resistencia* a esa lógica de la historia que tiende a liquidar toda trascendencia más allá del estado de cosas existente, del poder de los hechos» (Sánchez, 1992: 28). Un aspecto más que va a conservar Horkheimer es la convicción de que el hombre es un ser finito, lo que da mayor coherencia a su pensamiento, ya que él pretende que todo esto sea decantado en una búsqueda de la emancipación, en una praxis revolucionaria que sea capaz de cambiar precisamente las condiciones de las víctimas de la historia.

La crítica a la religión, no obstante, se sigue manteniendo, sobre todo en cuanto que ésta sigue justificando el estado

de cosas existentes, en vez de dar voz a las víctimas. La crítica se vuelve más cruda y fría ante el hecho de que la religión cristiana ha faltado a sus propios principios. De acuerdo con Horkheimer, la figura de Jesucristo representa las víctimas, las clases más dañadas; lo anterior sería un lugar común, de no ser porque Horkheimer agrega que es por esas víctimas que Jesucristo ataca el orden establecido, intenta revolucionar el estado de cosas existentes, y termina siendo sacrificado él mismo:

Jesús murió por los hombres, no pudo reservarse avaramente para sí y se hizo de todos los que sufren. Los padres de la Iglesia hicieron de ello una religión, es decir, una doctrina, que incluso para el malo era un consuelo. Desde entonces, el cristianismo tuvo tanto éxito en el mundo que el pensamiento de Jesús ya no tuvo nada que ver con la praxis, y menos aún con los que sufren. Quien lee el evangelio y no ve que Jesús murió *en contra* de sus actuales representantes, ése no sabe leer (Horkheimer, 2000: 227).

La teología se ha encargado de transformar el mensaje de Jesús, adaptándolo a las necesidades del poder en turno. La teología no atiende al anhelo de justicia de las víctimas de la historia, sino que vela únicamente por los intereses de los poderosos, siguiendo el principio de autoconservación y preparándose ella misma para el dominio. De aquí que la teología ya no busque cambiar el estado de cosas existentes, sino que pacta con él, legitimándolo a partir de un principio trascendente e infinito. Como se puede apreciar, la crítica sigue estando presente, no se puede decir que haya habido una reivindicación en este sentido. No obstante, Horkheimer reconoce en la religión dos enseñanzas decisivas: la primera dice que la felicidad se compra con el sufrimiento de otros; y

la segunda, que el bien absoluto no puede ser representado. La primera está fundamentada en la filosofía de Schopenhauer, y la otra en la prohibición bíblica de hacer imágenes de dios (ver Horkheimer, 2000: 120). Tales enseñanzas no tienen ninguna relación con los dogmas de trascendencia, infinitud o inmortalidad del alma humana, son, antes bien, recordatorios de la finitud del hombre, de su precariedad y mortalidad, y de que no puede desestimar este mundo y esta vida, ya que sólo existe en ellos. Desear alcanzar la infinitud o creer en la inmortalidad del alma y en un más allá, significa negar este mundo, huir de su miseria sin solucionarla, no actuar para mejorarlo.

Conclusiones

El pensamiento de Horkheimer es bastante complejo y extenso, por lo que no se puede hacer una síntesis de todos sus posibles argumentos que critiquen la religión. Creo, no obstante, que para efectos del presente ensayo, se ha explicado suficientemente las principales líneas que siguió Horkheimer en su crítica a la religión, misma que no perdió fuerza o capituló ante ella en ninguna de sus etapas. Pienso que el rescate que hace Horkheimer de la religión no significa una capitulación o un abandono de la Teoría Crítica, antes bien, es una forma de mantenerse fiel a la praxis propuesta por ella misma, una praxis revolucionaria que busca solucionar el mal físico y el sufrimiento de las víctimas de la historia. El hecho de que el propio Horkheimer vea este punto de coincidencia entre la Teoría Crítica y la religión, muestra además su fidelidad a la crítica misma, que nunca llega adoptar una postura dogmática, sino que queda abierta a nuevas formas de pensar

y actuar que busquen el mismo fin: el cumplimiento de justicia con aquellos que han sido víctimas del sistema totalitario.

BIBLIOGRAFÍA

- Horkheimer M. & Adorno Th. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*, Juan José Sánchez (trad). Madrid: Trotta.
- Horkheimer M. (2000). *Anhelo de Justicia: Teoría crítica y religión*, Juan José Sánchez ed. Madrid: Trotta.
- Sánchez J. J. (1992) «Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer». En: Gómez Caffarena, J. y Mardones J. M. (Coord.). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona: Anthropos.

RESUMEN

El autor analiza la crítica que Max Horkheimer hizo a la religión desde la teoría crítica en tres diferentes momentos: durante su etapa de juventud; en la llamada «etapa de crisis», representada por la obra *Dialéctica de la Ilustración*; y en la etapa final de su pensamiento, que se seguirá a partir de los ensayos y escritos reunidos en *Anhelo de Justicia*. Asimismo, destaca que si bien existe una crítica a la religión, también entendida como teología, de igual manera se puede encontrar un «rescate» de ésta por parte de Horkheimer. El autor defiende que este rescate de la religión no significa una capitulación o un abandono de la Teoría Crítica, antes bien, es una forma de mantenerse fiel a la praxis propuesta por ella misma, una praxis revolucionaria que busca solucionar el mal físico y el sufrimiento de las víctimas de la historia.

Palabras clave: Horkheimer, Teoría Crítica, Ilustración y religión.

ABSTRACT

The author analyzes Max Horkheimer's critic of religion from the critical theory in three different periods: during his youth; in the so-called «crisis stage», represented by the work *Dialectic of Enlightenment*; and in the final stage of his thought, to be followed from the essays and writings gathered in *Longing for Justice*. He also notes that while there is a criticism of religion, also understood as theology, we can also find a «rescue» of it by Horkheimer. The author argues that the rescuing of religion does not mean a surrender or abandonment of Critical Theory, rather, is a way to remain faithful to the practice

proposed by it, a revolutionary praxis that seeks to solve the physical evil and the suffering of the victims of history.

Keywords: Horkheimer, Critical Theory, Enlightenment and religion.

La teoría autónoma del sentido de Katz y la determinación de la referencia de términos de clases naturales

José Alejandro Mosqueda Esparza

Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
mosquedaesparza.josealejandro@gmail.com

Introducción

La teoría autónoma del sentido es una alternativa que postula Katz frente al intensionalismo fregeano. Katz argumenta que el intensionalismo fregeano padece del problema de la restricción demasiado débil, y esto lo lleva a la indeterminación del sentido. Un paso clave para librar tal problema es, según Katz, independizar la teoría del sentido de la teoría de la referencia. Sin embargo, a pesar de que con ello se logra rechazar el intensionalismo fregeano y así librar la indeterminación del sentido, la propuesta de Katz adquiere nuevos problemas para determinar la referencia de términos de clases naturales. Cohen señala que la única alternativa de Katz para explicar con éxito cómo se determina la referencia de estos términos es aceptar que las definiciones reales hacen todo el trabajo. Pero aceptar esto nos lleva a concluir que el sentido de un término t no es necesario para caer en la exten-

sión de t . Katz no puede aceptar tal conclusión, puesto que su nuevo intensionalismo sostiene que el sentido es necesario, pero no suficiente para la referencia. Por lo tanto, parece que la estrategia de Katz fracasa al intentar determinar la referencia de términos de clases naturales.

Si bien la noción del sentido de Katz permite hacer uso de evidencia intensional y de este modo evita el problema de la indeterminación del sentido, es interesante ver si tal noción proporciona condiciones necesarias para determinar la referencia de un término de clase natural. A diferencia de la tesis extensionalista para la cual el sentido no es ni necesario ni suficiente para la referencia, Katz defiende un intensionalismo no fregeano que sostiene que las expresiones tienen sentido sobre y por encima de su referencia, y además que los sentidos no determinan la referencia (ver Katz, 2004: 7). El objetivo de este ensayo es analizar si la afirmación de Katz de que el sentido de un término t es necesario para caer en la extensión de t puede sostenerse.

Noción fregeana del sentido: la reducción de la teoría del sentido a la teoría de la referencia

Katz cree conveniente distinguir entre un Frege real y uno mítico. Frege sostuvo «que las expresiones del lenguaje tienen sentido sobre y por encima de su referencia (intensionalismo); pero también sostuvo que el sentido y la analiticidad son fundamentalmente nociones referenciales (intensionalismo fregeano)» (Katz, 2004: 3). De acuerdo con Katz, al Frege real no le interesa la semántica de los lenguajes naturales y mantiene un proyecto logicista de fundamentación de las matemáticas. Pero también se ha creado un Frege mítico a

partir de la interpretación de *Sobre sentido y referencia*, la cual se interesa por introducir la noción de sentido en el lenguaje natural y con ello llevar más allá los propósitos logicistas de la semántica de Frege.

En *Sobre sentido y referencia*, Frege considera dos oraciones:

- (1) Héspero es Héspero [A=A].
- (2) Héspero es Fósforo [A=B].

Suponiendo que (1) y (2) son verdaderas, ¿en qué reside la diferencia entre ambos enunciados? Lo primero que hay que notar es que podemos conocer *a priori* la oración (1), mientras que (2) se conoce generalmente *a posteriori*. Entonces para conocer (2) necesitamos extender nuestro conocimiento más allá del conocimiento que tenemos del signo «Héspero» y del signo «Fósforo».

¿Cómo explicar la diferencia en valor cognitivo entre enunciados del tipo «Héspero es Fósforo»? La respuesta de Frege es que si es el caso que «A=B» es verdadero, entonces lo sería porque tanto «Héspero» como «Fósforo» refieren a una y la misma cosa. A cada signo le corresponde un sentido determinado y a su vez a cada sentido determinado le corresponde una referencia determinada. Sin embargo, a una referencia no le corresponde sólo un signo y por ende tampoco le pertenece un solo sentido:

Así pues, resulta natural pensar que con un signo (nombre, unión de palabras, signos escritos) está unido además de lo designado, lo que se podría llamar la referencia del signo, lo que me gustaría llamar el sentido del signo, donde está contenido el modo de presentación. De acuerdo con esto, en nuestro ejemplo [...] la

referencia de «el lucero de la mañana» y el «lucero de la tarde» es la misma, pero no el sentido (Frege, 1998: 85).

Al signo «Héspero» le corresponde el sentido «el lucero de la tarde», al signo «Fósforo», el sentido «el lucero de la mañana», y el referente de ambos sentidos es Venus. De esta manera lo expresado por (1) y (2) quedaría como sigue:

- (1a) El lucero de la tarde es el lucero de la tarde.
- (2a) El lucero de la tarde es el lucero de la mañana.

Para conocer que el lucero de la tarde es el lucero de la mañana necesitamos ampliar nuestro conocimiento.

La referencia de un signo es un objeto, mientras que el sentido de un signo es el modo de presentación (la manera de designar al objeto) del referente que no es parte o no es un modo de una mente individual, sino que puede ser propiedad común de muchos (ver Frege, 1998: 87-8). Lo que según Katz hay que notar de esta noción del sentido es que la distinción entre sentido y referencia se lleva a cabo dentro de la teoría de la referencia. En una noción del sentido basada en Frege el «sentido es el aspecto de las expresiones, en virtud del cual se refieren a ciertos objetos en el dominio del lenguaje; los referentes son cosas en el dominio al que se refieren las expresiones, en virtud de su sentido. El sentido y la referencia son, por lo tanto, el determinador y lo determinado, respecto de la relación de referir» (Katz, 2004: 13). El sentido se entiende únicamente como el instrumento para hacer referencia. El problema que plantea Katz a partir de la noción fregeana del sentido es si ésta nos permite decidir cuál es el sentido correcto de un símbolo u oración: ¿son las restricciones que impone la noción fregeana de sentido lo su-

ficientemente fuertes como para individuar los sentidos de las expresiones?

El problema de la restricción demasiado débil y el argumento de la indeterminación del sentido

Para Katz las restricciones que impone la noción fregeana de sentido no son lo suficientemente fuertes como para individuar los sentidos de las expresiones, es decir, la definición del sentido no nos dice lo suficiente acerca del sentido como para permitirnos determinar los sentidos correctos de las expresiones. A este problema lo llama «la restricción demasiado débil» (ver 2004: 24-30). Se ha mencionado en el apartado anterior que Frege explica el sentido en términos de la función que adopta dentro de la teoría de la referencia:

Esto hace que la individuación de los sentidos sea, como la individuación de las herramientas, una cuestión de función. Una vez que los intensionalistas definen el sentido funcionalmente, se comprometen a decir que cualquier cosa que satisfaga la descripción de la tarea «determinador de la referencia del término *t*» cuenta como el sentido de *t* (Katz, 2004: 25).

Y lo que es peor, al adoptar este compromiso los intensionalistas fregeanos limitan a evidencia extensional los criterios para individuar los sentidos de una expresión.

Así, la noción fregeana del sentido basa su explicación sólo en consideraciones referenciales. La definición fregeana del sentido se explica en términos del papel que desempeña dentro de la teoría de la referencia, lo que hace que la individuación de los sentidos sea una cuestión de función.

Entonces lo que individua a los sentidos es el papel que desempeñan —determinar la referencia de un término—, y de acuerdo con esto, el sentido de dos signos diferentes debe tomarse como el mismo, en virtud del hecho de que determinan el mismo referente. Katz da un ejemplo en el que resulta problemático pensar que el sentido pueda tomarse como el mismo: de acuerdo con el intensionalismo fregeano, el sentido de la expresión «dos» y el sentido de la expresión «el número primo par» deben tomarse como el mismo, en virtud del hecho de que determinan al mismo referente en todo mundo posible. Sin embargo, estas expresiones no tienen el mismo sentido (pues es necesario probar que el dos es el número primo par). La diferencia entre los sentidos de estas expresiones es que tienen diferentes propiedades intensionales, por ejemplo, la propiedad de *ser el único número que es par y primo* es parte del sentido de «el número primo par» pero no es parte del sentido de «dos». No obstante,

desde el punto de vista del intensionalismo fregeano, donde tales diferencias no son relevantes, podemos decir que el sentido de «dos» es: el número primo par; y también podemos decir, por las mismas razones, que el sentido de «dos» es: el sucesor de uno, la raíz cuadrada de cuatro, la diferencia entre quince y diecisiete, o cualquier otro que sea necesariamente coextensivo con el sentido de «dos» (2004: 25).

Por lo tanto, en el intensionalismo fregeano

no hay manera de elegir el sentido correcto de una expresión entre muchos sentidos variados, todos los cuales necesariamente determinan el mismo referente, porque cualquier sentido que lle-

ve a cabo la tarea de determinar al referente de la expresión, es tan bueno como cualquier otro que también haga la tarea (2004:26).

Y esto es una consecuencia de la definición fregeana del sentido en la que se reduce la teoría del sentido a la teoría de la referencia. Esta reducción hace que sólo los criterios extensionales restrinjan las elecciones entre las hipótesis semánticas, y además elimina los criterios intensionales que podrían determinar que una hipótesis sea la correcta. Con todo lo anterior, es posible concluir que hay simetría en la evidencia relevante para elegir entre hipótesis incompatibles sobre el sentido de un término y, por lo tanto, es indeterminado cuál es el sentido correcto del término.

A grandes rasgos, el problema con la noción fregeana del sentido es que no hay un criterio que nos permita elegir cuál es el sentido correcto de un término. Para cada término existen varios sentidos que cumplen con el criterio intensionalista fregeano, es decir, hay muchos sentidos que determinar el mismo referente. Y ya que ese es el único criterio —consecuencia de reducir la teoría del sentido a la teoría de la referencia—, no hay nada que impida la simetría en la evidencia relevante para elegir entre hipótesis incompatibles sobre el sentido de un término. Por lo tanto, es indeterminado cuál es el sentido de un término. Esto supone lo siguiente:

- 1) La evidencia relevante para individuar el sentido de un término t es que el sentido de t lleve a cabo la tarea de determinar al referente del término t (Premisa fregeana).
- 2) Si (1) es correcta, entonces hay simetría en la evidencia para hipótesis incompatibles sobre cuál es el sentido de t .

- 3) Si hay simetría en la evidencia para hipótesis incompatibles sobre cuál es el sentido de *t*, entonces es indeterminado cuál es el sentido de un término.
- 4) Es indeterminado cuál es el sentido de un término.

La tesis fregeana de que el sentido de un término determina su referencia apoya la verdad de 1). Por otro lado, 2) nos dice que es posible que exista la misma evidencia a favor de la hipótesis de que el sentido *S1* es el sentido correcto de un término *t*, que la evidencia que existe a favor de la hipótesis de que un sentido *S2* es el sentido correcto de *t*; a pesar de que ambas hipótesis sean incompatibles entre sí. Si hay tal simetría en la evidencia para hipótesis incompatibles, entonces es indeterminado cuál es el sentido de un término.

La definición fregeana del sentido crea el problema de la indeterminación, puesto que la explicación de la noción del sentido se basa sólo en consideraciones referenciales. Katz confía en que con una noción autónoma del sentido sea posible reforzar las restricciones sobre la determinación del sentido, permitiendo que haya consideraciones no referenciales, es decir, evidencia intensional (ver 2004: 29).

La noción autónoma del sentido: el rechazo al intensionalismo fregeano

Para evitar la conclusión del argumento anterior —la indeterminación del sentido— es suficiente con rechazar 1), es decir, Katz necesita negar el intensionalismo fregeano. Se ha adelantado en la introducción de este ensayo que una noción del sentido, como la de Katz, permite hacer uso de evidencia intensional y así evita el problema de la indeterminación del

sentido; además, que el sentido de un término de clase natural proporciona condiciones necesarias para la pertenencia a la extensión de dicho término. Hay dos pasos principales para el desarrollo de esta tesis: el primero es argumentar que la noción autónoma del sentido de Katz evita la indeterminación del sentido; el segundo es explicar la relación entre la teoría autónoma del sentido y la teoría de la referencia, a partir del rol que juega la teoría autónoma para determinar la referencia de un término. En este apartado se desarrollará el primer paso, y el segundo se tratará en el quinto apartado.

La indeterminación del sentido es causada por el problema de la restricción demasiado débil, que a su vez, es una consecuencia de reducir la teoría del sentido a la teoría de la referencia. Entonces, parece que si se independiza la teoría del sentido de la teoría de la referencia se evita la indeterminación del sentido. Es decir, Katz necesita negar 1) del argumento de la indeterminación de la referencia expuesto al final del apartado anterior:

- 1) La evidencia relevante para individuar el sentido de un término t es que el sentido de t lleve a cabo la tarea de determinar al referente del término t (Premisa fregeana).

Hay que recordar que para Frege el sentido era el aspecto de las oraciones mediante el cual se refieren a ciertos objetos en el dominio del lenguaje. El sentido de un signo era el modo de presentación del referente o la manera de designar al objeto (ver Frege, 1998: 87-8). En oposición a esta definición fregeana del sentido, Katz ofrece (D): «el sentido es ese aspecto de la estructura gramatical que tienen las oraciones, y que es responsable de sus propiedades y relaciones del sentido» (2004: 17). Con tal definición, el sentido ya no es

«el determinador» y, por lo tanto, su tarea ya no es determinar al referente de un término. No obstante, de acuerdo con (D), los sentidos aún son determinadores, pero lo que ahora determinan son propiedades y relaciones del sentido: «Las propiedades y relaciones del sentido [...] reflejan la estructura gramatical de las oraciones dentro de las oraciones de un lenguaje. [...] Al decir que son internas a la oración, (D) independiza al sentido de la referencia y hace que la teoría del sentido sea autónoma» (2004: 17). El sentido de una oración ya no es el aspecto que lleva a cabo una función dentro de la teoría de la referencia, sino que ahora es el aspecto de la estructura gramatical que tiene la oración, y que es responsable de las propiedades y relaciones del sentido.

Para el intensionalismo fregeano, el sentido era el aspecto de la oración gracias al cual la oración se refería a ciertos objetos en el dominio del lenguaje. A partir de la independencia de la teoría del sentido, la noción del sentido ya no se limita a ser un aspecto de la manera en que las oraciones se refieren a un objeto. Su papel, ahora independiente de la relación entre el determinador y lo determinado, es reflejar la estructura gramatical de las oraciones y con ello proporciona evidencia intensional. Ya que con (D) se independiza la teoría del sentido y el sentido ahora es el aspecto de la estructura gramatical que tienen las oraciones, entonces la evidencia relevante para individuar el sentido de un término es evidencia intensional. Con esto Katz rechaza 1).

Un punto importante de la independencia de la teoría del sentido, respecto de la teoría de la referencia, es que ahora el sentido nos permite incorporar evidencia intensional para individuar el sentido de un término. Es decir, la noción del sentido de Katz nos dice que el sentido es el elemento de la oración que se encarga de las relaciones y propiedades del sentido

que mantiene la oración con el lenguaje. Estas propiedades son o bien expresivas del sentido, cuando son simplemente el conteo del número de sentidos que tienen las expresiones; o bien no expresivas, cuando son tipos de estructuras de los sentidos. Se tienen entonces como propiedades y relaciones expresivas: tener un significado, no tener significado o tener varios significados. Como propiedades y relaciones no expresivas: ser analítica, ser antónima o ser contraria. Esto es lo que la teoría autónoma del sentido puede decir acerca del sentido de una oración independientemente de la evidencia referencial.

La crítica de Cohen: un nuevo problema para el nuevo intensionalismo de Katz

Como se ha argumentado, el intensionalismo que propone Katz evita la indeterminación del sentido. No obstante, un análisis de esta nueva propuesta parece arrojar resultados igual de problemáticos. Cohen afirma que si nos basamos en el nuevo intensionalismo que sostiene Katz, lo que determina la referencia de los términos de clases naturales son las definiciones reales y, por lo tanto, el sentido no es necesario. ¿Cómo explica la teoría autónoma del sentido la determinación de la referencia tipo de términos de clases naturales?

Determinar la referencia de un término es proporcionar condiciones necesarias y suficientes para pertenecer en cada mundo posible (w) a la extensión de ese término. Se elige la referencia tipo de los términos de clases naturales porque, respecto a estos términos, el hecho de que algo caiga bajo su sentido no es en general suficiente para que sea miembro de su extensión-tipo. Los términos de clases naturales

se distinguen por el tipo de cosas que denotan o pretenden denotar. Este grupo de objetos refleja distinciones reales en la naturaleza que tienen un papel explicativo y preciso en teorías científicas: «oro», «plata», «bronce», etcétera, son ejemplos de términos de clases naturales.

El análisis de Cohen¹ parte del ejemplo de «aluminio» y «molibdeno». Supongamos que el sentido de ambos términos es el mismo. A partir del intensionalismo de Katz podríamos decir que a pesar de que tengan el mismo sentido, esas expresiones no son sinónimas —como en el caso de «dos» y «el número primo par»—, ya que sus propiedades intensionales son diferentes. La dificultad de determinar la referencia de estos dos términos es que sus sentidos no nos suministran suficiente información para elegir de alguna manera la referencia tipo. Para determinar la referencia de tales términos es necesaria la noción de mediación y la noción de correlatos referenciales. Debido a la autonomía de la teoría del sentido respecto a la teoría de la referencia, ahora la relación entre ellas es de mediación (MED): «el sentido media la referencia: el sentido no es suficiente para especificar las condiciones de la referencia [...] pero es necesario para especificar las condiciones para la referencia» (Katz, 2004: 47). En (MED) se impone la restricción de que los miembros de un término *t* tengan el conjunto de propiedades que comprenden su sentido.

Además de (MED), los correlatos referenciales también son restricciones bajo las cuales se asignan colecciones de objetos del dominio a las expresiones del lenguaje. Los co-

¹ Cohen dirige su crítica sobre todo a las tesis que Katz desarrolla en su artículo «Analyticity, Necessity, and the Epistemology of Semantics» (1997). No obstante, creo que resulta enriquecedor complementar las tesis de Katz con lo expuesto en su libro *Sense, Reference and Philosophy* (2004). Esto no le quitará fuerza al argumento de Cohen.

rrelatos referenciales nos dicen «cuándo caer bajo el sentido de una expresión es suficiente y cuándo no lo es; y [...] qué información se requiere para la membrecía en la extensión-tipo, además de la de caer bajo su sentido» (Katz, 2004: 53-4). El correlato referencial que Katz propone para términos de clases naturales es el siguiente:

(RC3) Si el sentido (plenómico²) de una expresión no contiene la categoría clase natural, su extensión-tipo son las cosas del dominio que caen bajo ese sentido. Si el sentido (plenómico) de una expresión contiene la categoría clase natural, su referencia-tipo son las cosas del dominio que caen en ambas: en ese sentido y en la concepción de la naturaleza de la clase (2004: 54).

A partir de (RC3) una concepción explicativa de la naturaleza de la clase complementa la insuficiencia de los sentidos para determinar la referencia. En (RC3) se correlaciona «una propiedad particular del sentido, o una relación del sentido de las expresiones tipo, o de sus sentidos, con una propiedad o relación referencial» (Katz, 2004: 52). Debido a que los sentidos de las expresiones de las clases naturales son insuficientes para determinar sus extensiones tipo, su referencia puede describirse como referencia bajo descripción incompleta. De acuerdo con (RC3), una concepción explicativa de la naturaleza de la clase compensa la incompleción. Así, es un aspecto extralingüístico el que determina la referencia de un término de clase natural. Para Katz las concepciones explicativas son «concepciones científicas, concepciones del sentido común o proto-concepciones de los referentes, que

² Plenómicas: expresiones-tipo que son significativas y pueden tener extensión-tipo, como por ejemplo «soltero» y «número par».

se asume capturan la esencia natural ejemplificada en ciertas instancias paradigmáticas de la aplicación del término» (2004: 54). De esta manera es necesario el sentido junto con el apoyo de conocimiento extralingüístico lo que determina la referencia de los términos de clases naturales.

Katz reconoce entonces que el conocimiento científico de los términos es la información que se requiere para distinguir las referencias de términos de clases naturales. «Katz ve esa (sintética) información como el suministro de una `definición real´ derivada no de algún aspecto de la estructura gramatical de la expresión (como lo son los sentidos), sino de una teoría científica» (Cohen, 2000: 127). Entonces, a partir de (RC3) el principio para determinar la referencia de un término de clase natural es que la referencia tipo de un término sean las cosas que caen tanto bajo su sentido como bajo la definición real del término.

De acuerdo con Cohen, el correlato referencial para términos de clases naturales de Katz es falso, pues parece que sólo las definiciones reales pueden determinar correctamente la referencia. La estrategia de Katz es incluir correlatos referenciales a fin de complementar la insuficiencia de los sentidos para determinar la referencia. Para Cohen, «esta estrategia falla, excepto cuando, por casualidad, el sentido es abandonado y la referencia hace todo el trabajo (minando de ese modo el internalismo de Katz)» (2000: 128). El argumento de Cohen para demostrar lo anterior es como sigue:

(RC3) La extensión de un término de clase natural (CN) en w es $(S \wedge R)$.

- i) Si (RC3) es verdadera, entonces todo objeto que pertenece a la extensión de CN pertenece también a (S) .
- ii) Hay objetos que pertenecen a la extensión de CN, pero no pertenecen a (S) .

- iii) Si (RC3) es falsa, entonces el sentido de CN no es necesario ni suficiente para la pertenencia a la extensión de CN.
- iv) Si (iii) es verdadera, entonces la definición real de CN (más bien que $S \wedge R$) determina la referencia.
- v) La definición real de CN determina la referencia de CN.

Hay que recordar que una de las ausencias principales en la noción del sentido de Katz era la idea de que el sentido de una expresión determina la referencia de la expresión. El interés de Katz por una teoría autónoma del sentido era dar argumentos que mostraran que el sentido no debería determinar la referencia. Parte de su razón es la aceptación de los bien conocidos argumentos externistas de Putman y Kripke (ver Cohen, 2000: 117). En una teoría del sentido fundada en (D), mientras que las propiedades del sentido de una oración están determinadas por su sentido, las propiedades referenciales no lo están. Entonces Katz reconoce que la teoría autónoma del sentido por sí sola no puede determinar la referencia de una expresión e intenta complementar su teoría con la teoría de la referencia mediante una relación de mediación (MED).

La crítica de Cohen muestra que el correlato referencial para términos de clases naturales es falso. Según Katz, la extensión de un término de clase natural en w es $(S \wedge R)$, que es la intersección de (S): la clase de cosas que caen en el sentido de CN en w ; y (R): la clase de cosas que caen bajo la definición real de CN. Por lo que si este correlato referencial es correcto, entonces la extensión de CN es $(S \wedge R)$ y para pertenecer a $(S \wedge R)$ hay que pertenecer a ambos. Sin embargo, hay casos en los que un objeto no pertenece al sentido descriptivo de un término pero sí a su extensión correcta. Supongamos que el sentido descriptivo de «aluminio» es la propiedad de *ser ligero en peso, con un color blanco plateado, azulado, durable e*

inoxidable. Sin embargo, es concebible que existiera un metal con el mismo peso atómico del aluminio, pero que fuera café. Entonces habría un metal que cayera bajo la extensión «aluminio», pero que no satisfaría su sentido descriptivo (*ser ligero en peso, con un color blanco plateado, azulado, durable e inoxidable*). En tales casos el sentido no es necesario y entonces (RC3) es falso. La noción de sentido de Katz parte de la negación de que el sentido sea suficiente para determinar la referencia, y el argumento de Cohen muestra que tampoco es necesario; entonces parece que el sentido no tiene ningún papel en la teoría de la referencia. De ahí que Cohen concluya que la definición real, más bien que $(S \wedge R)$, determina la referencia de términos de clase natural.

Se planteó como objetivo de este texto revisar la noción del sentido de Katz y ver si las condiciones que proporciona son necesarias para determinar la referencia de un término de clase natural. Katz niega que caer en el sentido de un término t sea suficiente para caer en la extensión de t . Sin embargo, acepta la tesis de que caer en el sentido de un término t es necesario para caer en la extensión de t . Debido a que no es suficiente pero es necesario, Katz señala que el sentido media la referencia: el sentido es necesario a fin de especificar las condiciones para la referencia de las expresiones. Sin embargo, el argumento de Cohen basado principalmente en casos en los que un objeto no pertenece al sentido descriptivo de un término pero sí a su extensión correcta, contradice la tesis de Katz mostrando que hay casos en los que la extensión de un término sólo satisface su definición real, pero no su sentido descriptivo. Por lo que (RC3) es falsa y entonces el sentido tampoco es necesario. A favor de Katz y en contra del intensionalismo fregeano, el sentido no es suficiente para determinar la referencia. Sin embargo, el argumento de Cohen

ha mostrado que tampoco es necesario, en contra del nuevo intensionalismo de Katz.

Conclusiones

A partir del rechazo de la noción fregeana del sentido, Katz logra bloquear el argumento de la determinación del sentido. El paso fundamental para ello fue postular una nueva definición del sentido en la que el sentido no determina la referencia, sino que determina propiedades y relaciones del sentido. Este paso llevó a Katz a cambiar la relación entre la teoría del sentido y la teoría de la referencia. A diferencia del intensionalismo fregeano, el nuevo intensionalismo de Katz —donde el sentido no es suficiente pero es necesario para determinar la referencia— mantiene una relación de mediación con la teoría de la referencia. Los correlatos referenciales le permiten a Katz explicar dicha relación y (RC3) fue el correlato referencial para los términos de clases naturales.

Si bien Katz logra con esto determinar el sentido, su intensionalismo se enfrenta, sin embargo, a un nuevo problema. Cohen ha mostrado que la estrategia de Katz para determinar la referencia de términos de clases naturales no demuestra que el sentido sea necesario para ello, sino todo lo contrario. Cohen se basa en casos en los que la extensión de un término únicamente satisface su definición real pero no su sentido descriptivo. Por lo tanto (RC3) es falso, ya que no es $(S \wedge R)$ sino sólo la definición real lo que determina la referencia. Entonces, a partir del análisis que se ha desarrollado, no parece haber argumentos para sostener que el sentido de un término t es necesario para caer en la extensión de t .

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, J. (2000). Analyticity and Katz's New Intensionalism: or, If You Sever Sense from Reference, Analyticity is Cheap but Useless. En *Philosophy and Phenomenological Research* LXVI (1); 115-35.
- Frege, G. (1998). Sobre sentido y referencia. En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (pp. 84-111), L. M. Villanueva (trad). Madrid: Tecnos.
- Katz, J. (2004). *Sense, Reference and Philosophy*. New York: Oxford University Press.

RESUMEN

En el presente artículo, el autor expone la teoría autónoma del sentido de Katz como una alternativa al intensionalismo fregeano. Según el autor, Katz argumenta que el intensionalismo fregeano padece del problema de la restricción demasiado débil, y esto lo lleva a la indeterminación del sentido. Un paso clave para librar tal problema es, según Katz, independizar la teoría del sentido de la teoría de la referencia. Sin embargo, a pesar de que con ello se logra rechazar el intensionalismo fregeano y así librar la indeterminación del sentido, la propuesta de Katz adquiere nuevos problemas para determinar la referencia de términos de clases naturales. Cohen señala que la única alternativa de Katz para explicar con éxito cómo se determina la referencia de estos términos es aceptar que las definiciones reales hacen todo el trabajo. Pero aceptar esto nos lleva a concluir que el sentido de un término t no es necesario para caer en la extensión de t . Katz no puede aceptar tal conclusión puesto que su nuevo intensionalismo sostiene que el sentido es necesario pero no suficiente para la referencia. Por lo tanto, el autor argumenta que la estrategia de Katz fracasa al intentar determinar la referencia de términos de clases naturales.

Palabras clave: Katz, Frege, teoría autónoma del sentido e intensionalismo.

ABSTRACT

In this article, the author exposes the autonomous theory of sense of Katz as an alternative to Fregean intensionalism. According to the author, Katz argues that Fregean intension-

nalism has the problem of the too weak restriction and this leads him to indeterminacy of meaning. A key step to get rid this problem is, according to Katz, the independence between the theory of meaning from the theory of reference. However, despite the rejection of Fregean intensionalism, Katz's proposal acquires new problems to determine the reference of natural kind terms. Cohen notes that the only alternative to explain successfully how to determine the reference of these terms is accepting that the actual definitions do all the work. But accepting this leads us to conclude that the meaning of a term *t* does not necessary to fall in the range of *t*. Katz can't accept this conclusion, because he argues that sense is necessary but not sufficient for reference. Therefore, the author argues that the strategy of Katz fails when trying to determine the reference of natural kind terms.

Keywords: Katz, Frege, autonomous theory of sense and intensionalism.

Espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, en la filosofía de Kant

Julia Muñoz Velasco
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
vmj36@hotmail.com

Introducción

El proyecto crítico de Kant, en el plano de la epistemología, puede caracterizarse como una preocupación filosófica por evaluar la *justificación* —mas no el origen— de nuestras creencias. Aquello que en la literatura se ha denominado como «el giro copernicano» de Kant, consiste en enfatizar que tal evaluación es posible sólo desde cierta perspectiva. Nuestras creencias y las razones que ofrezcamos para justificarlas siempre están suponiendo un punto de vista (parcial). Por ello, parte importante de la tarea crítica es aprender a reconocer las características de tales perspectivas.

El siguiente ensayo tiene por objetivo revisar los argumentos dados por Kant —tanto en la *Crítica de la Razón Pura*, como en los *Prolegómenos*— para sostener que espacio y tiempo son formas puras de la intuición y, por tanto, condiciones subjetivas *a priori* que determinan el material recibido en la sensibilidad.

La reconstrucción de los argumentos kantianos, junto con sus respectivas objeciones y lecturas secundarias, no se llevará a cabo cronológicamente, sino teniendo en cuenta tres preguntas que se proponen como un posible hilo conductor:

1. ¿Cómo es posible establecer a priori las determinaciones y límites de una facultad, en este caso, de la sensibilidad?
2. ¿Con qué argumentos se cuenta para legitimar que tales son las determinaciones de la sensibilidad?
3. ¿Son estos argumentos suficientes para sostener la propuesta hecha en 1?

Para recuperar un poco la problemática que encierran dichas preguntas, es importante recuperar lo que Kant señala al inicio de las lecciones de lógica:

Todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede *conforme a reglas* [...]. El ejercicio de nuestras facultades acontece también conforme a ciertas reglas que seguimos, *inconscientes* de las mismas al principio, hasta que llegamos paulatinamente a su conocimiento mediante ensayos y un uso prolongado de nuestras facultades. Al final son tan corrientes para nosotros que nos cuesta un gran esfuerzo pensarlas en abstracto. Así, por ejemplo, la gramática general es la forma de una lengua en general. Hablamos, sin embargo, sin conocer la gramática. El que habla sin conocerla posee en efecto una gramática y habla conforme a reglas de las cuales, empero, no es consciente (Kant, 2000: 72).

El proyecto kantiano pretende establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia, y para ello, tal como enfatiza la cita anterior, debe ser posible justificar el método gracias

al cual es posible descubrir o *encontrar* tales condiciones, en este caso, las reglas que determinan la sensibilidad.

Los argumentos que se revisan en el siguiente ensayo no sólo deben sostener que espacio y tiempo son condiciones *a priori* de toda experiencia posible; sino, además, mostrar por qué es posible proponerlos como formas puras de la sensibilidad, es decir, que no pueden predicarse de manera legítima como una propiedad de los objetos.

Me parece que los argumentos más fuertes a favor de la tesis kantiana deben plantearse como esos *ensayos* que permitan «hacer conscientes» las presuposiciones que están en la base de toda intuición, respondiendo satisfactoriamente a la pregunta ¿cómo es posible formular la tesis de que espacio y tiempo sean formas de la sensibilidad y no una propiedad de los objetos? Ya en los *Prolegómenos* Kant marca este problema, cuando habla sobre los principios que determinan todo conocimiento:

Pues semejantes principios generales y sin embargo determinados no los aprende uno fácilmente de otros, a quienes se les hayan presentado sólo de un modo oscuro. Uno mismo tiene que haber llegado a ellos previamente por la propia reflexión y después los encuentra también en otras partes, *donde seguro no los habría hallado al comienzo, pues los autores mismos no sabían siquiera que una idea tal estaba en la base de sus propias observaciones.* Pero aquellos que nunca piensan nunca por sí mismos poseen la agudeza de descubrirlo todo, después que les ha sido mostrado en aquello que ya había sido dicho, *donde, sin embargo, antes nadie podía verlo* (Kant, 1999: 49, 51).

Los argumentos que le interesan a este trabajo constituyen los *ensayos* que propone Kant para señalar a espacio y tiem-

po como formas de la sensibilidad, es decir, para plantearlos como aquellos que aún estando a la base de toda intuición, no habían sido «vistos» hasta entonces. La reconstrucción debe señalar no sólo que espacio y tiempo sean formas *a priori* de la sensibilidad, sino también, cómo es posible *hallar* en la base de toda intuición dichas formas, en tanto principios.

La primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* se publica en 1781. Los *Prolegómenos*, a su vez, en 1783; y la segunda edición de la *Crítica*, en 1787. El planteamiento de la idealidad trascendental de espacio y tiempo que aparece en la «Estética Trascendental» recibe varias críticas por parte de algunos filósofos contemporáneos a Kant. Esta tesis sostiene que tanto espacio como tiempo no son «nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede[n] ser atribuido[s] a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente» (Kant, 2002: A36).

Ante las diversas críticas, prepara los *Prolegómenos* como otro modo de presentar dicha tesis, ofreciendo nuevas pruebas y ejemplos de la idealidad de espacio y tiempo. Ahora bien, estos datos históricos son relevantes para el ensayo dado que los argumentos que Kant elabora para justificar la existencia de principios *a priori* de la sensibilidad se desarrollan desde dos métodos: sintético y analítico. A la *Crítica* le corresponde el primero, y el segundo a los *Prolegómenos*. A cada método le corresponde un modo distinto de presentar los «ensayos» con los cuales se procurará responder a las tres preguntas iniciales del ensayo.

El método analítico de los *Prolegómenos*

Como se señaló en el apartado anterior, los argumentos kantianos no se expondrán de manera cronológica. Se comenzará con la reconstrucción de los *ensayos* correspondientes a los *Prolegómenos*, por dos razones:

- a) Primero porque permite señalar dificultades que se presentan en el método sintético, a las que Kant responde en esta ocasión. La ventaja entonces es que procediendo de esa manera puede evitarse darle mayor importancia en el desarrollo de la tercera sección de este ensayo a dichas dificultades, concentrándonos sólo en los argumentos que respondan ya a las objeciones hechas en esta sección.
- b) Segundo, porque posibilita plantear la crítica de Strawson en el centro de la discusión del ensayo.

Dentro de esta sección sólo se revisarán dos pruebas: la demostración de la necesidad de una intuición *a priori*, a partir del carácter apodíctico de las matemáticas y la geometría; y la prueba de los incongruentes. El método analítico propio de los *Prolegómenos* se retrata dentro del análisis a la primera prueba.

a) Primera prueba: La necesidad de las proposiciones matemáticas y geométricas

La pregunta central de los *Prolegómenos*: «cómo es posible la metafísica como ciencia», lleva a Kant al análisis de los diferentes tipos de juicio, con el fin de distinguir cuál de ellos sería el más apropiado para esta disciplina. Como ya lo indi-

ca el mismo concepto, tanto las fuentes como los principios de la «meta-física» no pueden residir en la experiencia y, por tanto, deben ser *a priori* (Kant, 1999: 41). De lo anterior se sigue que todos los juicios que compongan la metafísica, en tanto conocimiento o *ciencia*, deben ser *a priori*.

Kant mantiene la distinción entre juicios sintéticos y analíticos, según la cual estos últimos son meramente explicativos, mientras que los primeros «aumentan el conocimiento dado» (Kant, 1999: 41). Los juicios analíticos son siempre *a priori* y su parámetro de validez es el principio lógico de no contradicción. Ahora bien, si el único medio para obtener y aumentar el conocimiento dependiera por completo de la experiencia, todo juicio sintético tendría que ser *a posteriori*. De ser esto cierto, sólo los juicios analíticos podrían ser considerados como necesarios, mientras que los segundos no, al estar determinados sólo por la experiencia. Sin embargo, —dice Kant—, también es posible la formulación de juicios sintéticos *a priori*.

Lo anterior encierra una gran complejidad dado que debe mostrarse que no toda ampliación del conocimiento depende por completo de los elementos empíricos, sino que existen otro tipo de principios que permiten la formulación de juicios sintéticos *a priori*. Así como el criterio de validez para los juicios analíticos era el principio lógico de no contradicción; los juicios sintéticos *a priori* requieren otro tipo de principios que no sólo determinen la forma sino también el contenido de los mismos. La diferencia que marcan estos principios, en relación con los principios lógicos, consiste en que ellos posibilitan la *necesidad* de los juicios sintéticos *a priori*.

Esto resulta muy importante para el desarrollo de los *Prolegómenos*, a tal grado que Kant reformula la pregunta sobre «cómo es posible la metafísica como ciencia» en términos de

«cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*». Ya que si la metafísica puede llegar a ser considerada como conocimiento, éste es el único tipo de juicio del cual podría componerse.

Los juicios sintéticos *a priori* que resultan paradigmáticos para Kant son las proposiciones matemáticas y geométricas. El ejemplo que da en *Prolegómenos* consiste en señalar que la proposición: « $7 + 5 = 12$ », es necesaria, pero de ningún modo analítica. En los conceptos de «siete», «adición», y «cinco», no está contenido el concepto «doce». Por tanto, se trata de una ampliación del conocimiento de 7 y 5 por medio de una *operación*, en este caso la suma.

La distinción entre analítico y sintético es importante para el tema del ensayo, puesto que implica que las proposiciones matemáticas no pueden ser meramente discursivas o conceptuales¹, sino que se requiere de otro elemento para efectuar las *operaciones* tanto de la geometría como de las matemáticas: «Hay que ayudarse aquí con la intuición, sólo por cuyo intermedio es posible la síntesis» (Kant, 1999: 47).

Hasta el momento se ha mostrado sólo la primera prueba, es decir, cuáles son los primeros pasos *analíticos* a partir de los cuales Kant concluye la necesidad de la intuición para la conformación del conocimiento, como condición de la construcción de los juicios matemáticos y geométricos, que deben ser sintéticos *a priori*.

Estos juicios presuponen, para su necesidad, una base que no puede residir en los mismos conceptos (pues no es discursiva), a la que Kant llama intuición. Esta intuición es un tipo

¹ Esto ya lo señala Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, dentro de la «Disciplina de la Razón Pura», cuando menciona «sería, por tanto, inútil filosofar, esto es, pensar discursivamente sobre los triángulos; con ello no lograría en absoluto avanzar más allá de la definición[...]» (A719/B747).

de representación (ver Kant, 1999: 83) que no puede ser *a posteriori*, pues de serlo no serviría como base para la necesidad de las matemáticas. La intuición que presupone la matemática debe ser *a priori*, lo cual sólo es posible si «mi intuición no contiene nada más que la forma de la sensibilidad, que precede, en mi sujeto, a todas las impresiones reales mediante las cuales soy afectado por los objetos» (Kant, 1999: 84). Estas formas, que están supuestas en las matemáticas como intuiciones puras, son espacio y tiempo.

Esta es, a grandes rasgos, una primera prueba, a partir del método analítico de los *Prolegómenos*, de que hay formas *a priori* de la sensibilidad. Pero para sostener que estas son espacio y tiempo hacen falta otras pruebas. Por ahora sólo se ha concluido la necesidad de una intuición *a priori* con sus propios principios, en relación con las proposiciones geométricas y matemáticas.

Ahora bien, Caimi señala que si bien el método analítico facilitó la comprensión de la filosofía crítica en la época de Kant, tiene como desventaja «que se basa en una suposición: la suposición de que tenemos aquello buscado» (1999: 75). Es decir, por la reconstrucción que se ha hecho hasta el momento, la necesidad de que existan principios *a priori* de la sensibilidad pareciera depender demasiado de un cierto modo de explicar las proposiciones geométricas. Las preguntas que pueden surgir en este punto son: ¿puede sostenerse la posibilidad de una estructura *a priori* de la sensibilidad sin presuponer la necesidad de las proposiciones geométricas? ¿Cuenta Kant con un argumento mayor para disminuir la dependencia de la prueba a la geometría y las matemáticas?

Estas preguntas constituyen uno de los cuestionamientos críticos principales por parte de Strawson a la teoría de la propuesta kantiana, en lo que se refiere a la intuición, y

más específicamente a la idealidad trascendental de espacio y tiempo².

b) Segunda prueba: Los incongruentes

La prueba de los incongruentes pretende mostrar que las propiedades espacio-temporales de los objetos no pueden ser deducidas conceptualmente; además de reforzar el argumento de que sólo por espacio y tiempo podemos conocer particulares. Este argumento aparece ya en la *Crítica*³, y en los *Prolegómenos* aparece hasta el parágrafo 13 (Kant, 1999: 93, 95). La estructura de esta prueba constituye un ensayo o experimento mental que consiste en suponer dos figuras exactamente idénticas, únicamente distinguibles por la relación espacial que guardan entre ellas.

Kant sostiene que si se consideran dos figuras geométricas idénticas (dos triángulos, por ejemplo), el único modo o

² En este punto no he abordado cuáles son las principales objeciones de Strawson a la noción de geometría kantiana, pues ello implicaba el desarrollo de otras problemáticas que aplazarían la revisión de las otras pruebas, además de que suponía exponer otros temas que no fueran ya exclusivamente espacio y tiempo como estructura *a priori* de la sensibilidad. De estos temas que no se han desarrollado pueden mencionarse, entre otros: la distinción entre intuición formal y forma de la intuición; geometrías no euclidianas; la realidad objetiva de las proposiciones geométricas, etc. Lo que considero de gran importancia es esta objeción por parte de Strawson para no considerar las proposiciones geométricas como uno de los argumentos más importantes o fuertes de la teoría kantiana sobre el tiempo y espacio, pues, a mi parecer, demanda un mayor rigor por parte de las otras pruebas.

³ Lo menciona dentro del apartado «Conceptos de reflexión», cuando está hablando sobre cómo el principio de los indiscernibles suele hacer una reducción de su objeto al predicarle sólo lo pensado en el concepto general, desatendiendo las condiciones de la intuición. «El principio de los indiscernibles se basaba, en realidad, en el supuesto de que, si no hay cierta diferencia en el concepto de una cosa en general, tampoco lo habrá en las cosas mismas, de que consiguientemente, todas las cosas que no se distinguen ya en su concepto [...] son totalmente idénticas [...]. El concepto de un espacio de un pie cúbico —piénselo yo todas las veces que sea y donde sea— es en sí mismo plenamente idéntico. Pero dos pies cúbicos se distinguen en el espacio, aunque sólo por sus lugares» (A281-282/B337-338).

criterio para distinguirlos es espacial, no conceptual. La definición de triángulo, por más exhaustiva que fuera no podría permitir la distinción entre una y otra figura. En otras palabras, sólo porque existen relaciones espacio-temporales es posible señalar particulares.

En este punto es donde puede comenzar a recuperarse la crítica de Strawson a Kant, sobre la idealidad de espacio y tiempo. El filósofo inglés comienza admitiendo que dado que tenemos conceptos, esto es, la facultad para reconocer y clasificar particulares; es preciso contar también con las condiciones que hagan posibles a estos «ítems» particulares (ver Strawson, 2006: 48). Dichas condiciones para la identidad y existencia de los particulares son espacio y tiempo, ya que es distintivo de todo particular situarse en algún lugar [*somewhere*] y en algún tiempo [*somewhen*].

Asimismo, concede que el «logro» del proyecto kantiano es su intento de articular la estructura de cualquier concepción posible de experiencia. Así, dado que no hay alguna noción de experiencia que resulte inteligible sin la noción de particulares, se sigue que no puede pensarse inteligiblemente a la experiencia, sin admitir espacio y tiempo como base *a priori* para dicha experiencia.

Sin embargo, esta connotación de *aprioridad* es matizada por Strawson y resulta de gran importancia para considerar su crítica a la idealidad trascendental de espacio y tiempo. El término *a priori* puede entenderse en un sentido austero y en un sentido trascendental. Según el primero, son *a priori* todas aquellas condiciones que resulten indispensables y necesarias para toda noción inteligible de experiencia, sin implicar que sean *subjetivas*. Es decir, cuando se asume que una condición es *a priori* no sólo por ser necesaria para pensar la experiencia posible sino, sobre todo, porque forma

parte de la constitución cognitiva del sujeto, entonces se está entendiendo el término *a priori* en un sentido trascendental (ver Strawson, 2006: 68). Pero ¿cómo es posible admitir una parte sin tener que concluir la siguiente? Es decir, qué argumento le permite a Strawson mantener un nivel austero de *aprioricidad* para espacio y tiempo.

Lo que permite a Strawson proponer espacio y tiempo sólo como formas *a priori* de la particularidad, sin tener que admitir su condición subjetiva, es la ambigüedad inherente al planteamiento kantiano bajo la cual se plantean dos modos posibles de entender las consecuencias de la aprioricidad de espacio y tiempo:

- a) Espacio y tiempo son los modos como están ordenados los particulares y, por tanto, el modo en que los percibimos como ordenados.
- b) Espacio y tiempo son *nuestro* único modo de percibir particulares como ordenados, gracias a lo cual nos es posible predicar después dicha ordenación, siempre y cuando se asuma a estos particulares como *fenómenos*.

Kant, dentro de la «Estética Trascendental», traza una distinción entre materia y forma que es respetada dentro de los *Prolegómenos*, la cual consiste en señalar que materia es todo lo recibido en la sensibilidad y que requiere de algo distinto al sujeto para ser dado; mientras que la forma son las relaciones bajo las cuales puede ser intuido el contenido o materia dado a la sensibilidad. Esta distinción entre materia y forma pareciera acrecentar la disyunción presentada en los incisos anteriores.

Strawson pareciera tener esta distinción a su favor, pues plantea la *aprioricidad* de espacio y tiempo admitiendo que

son formas sólo en cuanto *relaciones* entre los particulares. Señalando, además, que el paso ilegítimo cometido por Kant es haber desplazado la subjetividad al lado de la forma, sin mayor argumentación. Más aún, Strawson puede mantener que espacio y tiempo son *formas puras o a priori* de la intuición sin tener que admitir que son subjetivas.

Por tanto, si bien para Strawson está claro que el mejor modo de entender cuál es el estatuto de espacio y tiempo dentro de la experiencia corresponde a lo propuesto en el inciso (a), para Kant no puede plantearse de otro modo que como lo es en el inciso (b). El argumento de Strawson es que de lo dicho en el primer inciso no se sigue ninguna necesidad para admitir que espacio y tiempo sean formas *subjetivas*, y esta omisión no impide justificar el carácter de *a priori* o indispensable que ellos tienen en relación con la estructura general de la experiencia. ¿Cuál es, entonces, el problema planteado en el inciso (b) y de cuál trata de desafanarse Strawson mediante el inciso (a)? La distinción entre fenómeno y nómeno, y el problema de la causalidad nouménica.

Este tema podría constituir por sí mismo otro ensayo, y por ello sólo se menciona de manera superficial cuál es el planteamiento. La sensibilidad, tal como se expone en la *Crítica* y en los *Prolegómenos*, se caracteriza por ser sólo receptiva, es decir, por la dependencia que guarda con algo distinto al sujeto para recibir su contenido. Éste se caracteriza como el *efecto* de una relación causal en donde la sensibilidad es afectada por un objeto que *causa* o genera impresiones en ella.

La crítica de Strawson es la siguiente: cómo algo a lo que no podemos predicarle una condición espacio-temporal (dado que no es intuido, sino sólo causa de nuestras intuiciones), puede generar una intuición espacio-temporal. Strawson suele identificar el estatuto epistemológico del fenómeno con el

de una *apariencia*, y el problema de la causalidad nouménica lo lleva a concluir que mantener la tesis de que espacio y tiempo son formas de una constitución epistemológica *subjetiva* conduce a volver ininteligible la noción de experiencia que se funde en ella⁴.

A modo de conclusión de este apartado, puede decirse que existe otro argumento, del cual se infiere la necesidad de espacio y tiempo como formas de la intuición, que no depende completamente del carácter apodíctico de la geometría. Tal *ensayo*, formulado como la prueba de los incongruentes, señala que la distinción entre particulares no puede hacerse discursivamente, esto es, los conceptos sólo proveen formas generales de experiencia. Esta conclusión es aceptada por Strawson, con la salvedad de que ninguna de las dos pruebas presentadas hasta el momento son contundentes para afirmar que espacio y tiempo son formas *a priori subjetivas* de la sensibilidad. Para procurar responder esto último, se revisarán los argumentos presentes en la *Crítica*.

El método sintético de la *Crítica de la Razón Pura*

Como ya se dijo en el apartado anterior, la diferencia principal entre el método analítico y el sintético es que el primero

⁴ Dentro de la revisión que se ha hecho a esta objeción existen, según entiendo, por lo menos dos modos posibles de proponer una respuesta. El primero consiste en asumir que la distinción entre fenómeno y nómeno es principalmente metodológica, por lo cual el problema de la causalidad nouménica no representaría un problema de aplicación de las categorías a un campo no-fenoménico. La otra postura es asumir que el mismo Kant no hace esta distinción no sólo con un propósito metodológico, sino también ontológico y que, por tanto, se puede admitir la existencia de un *nómeno* que origina las intuiciones que tenemos de los objetos, al cual no le pueden ser atribuibles las condiciones espacio-temporales; pero que sí puede pensarse como análogo a las mismas, dado que esto no queda descartado del todo dentro del planteamiento de la «Estética» (ver Westphal, 2004: 3-6, 52-4).

parte de algo como dado, mientras que el segundo no puede construir una demostración que dependa de un presupuesto.

Dentro del método sintético tiene que mostrarse cómo espacio y tiempo son formas subjetivas y *a priori* de la sensibilidad. Estos argumentos deben responder a la pregunta: ¿qué ventaja ofrece conservar esta lectura, si es posible mantener, junto con Strawson, una versión más austera de la misma, evitando algunos de sus conflictos? En otras palabras, ¿qué argumento permite mantener satisfactoriamente que espacio y tiempo son condiciones subjetivas?

Con la intención de responder a estas preguntas, se presentan ahora tres pruebas, la primera correspondiente a la exposición metafísica⁵ de espacio y tiempo, presentes en la «Estética Trascendental»; una segunda prueba consistirá en una breve revisión al planteamiento de la primera antinomia; y la tercera propondrá retomar la idea de inversión copernicana del prólogo a la segunda edición.

a) Exposición metafísica de espacio y tiempo

Strawson admite espacio y tiempo como formas *a priori* propias de las intuiciones de los particulares, siempre que esto sea en un sentido austero, es decir, sin tener que admitir su condición subjetiva en sentido trascendental. Su propuesta pareciera rescatar los puntos más óptimos de la «Estética», y evitar algunos problemas importantes tales como el de la

⁵ Al momento de exponer espacio y tiempo dentro de la «Estética Trascendental», Kant hace esta distinción: si se trata de saber cuál es el contenido que podemos tener de un concepto en tanto que, dado *a priori*, se trata de una exposición metafísica (ver B38); es una exposición trascendental aquella que supone el concepto a exponer como un principio que posibilite conocimientos sintéticos *a priori* (ver B40).

causación nouménica. Sin embargo, a este modo de plantear espacio y tiempo pueden presentársele varias objeciones que pueden resultar decisivas para determinar si debería mantenerse esta lectura sobre la tesis original kantiana. La primera de ellas puede ubicarse desde la siguiente pregunta: ¿basta la noción austera de *a priori* para justificar la necesidad de espacio y tiempo como formas?

El filósofo inglés formula esta posible disquisición del modo que sigue: «si la *Crítica* considerada en su totalidad, tiene una sola idea dominante, es que la existencia de necesidades *a priori* en un sentido austero se explica sólo por la tesis de que tales tesis sólo reflejan rasgos de nuestra constitución cognitiva»⁶ (Strawson, 2006: 65).

Una segunda objeción es señalada por Allison: la lectura de espacio y tiempo como meras relaciones de los fenómenos, tal como la propone Strawson, podría identificarse con la propuesta relacionista (leibniziana) a la que Kant tiene en mente al momento de escribir la «Estética». Pues si bien el filósofo de Königsberg se opone a la propuesta newtoniana que postula espacio y tiempo como realidades absolutas, subsistentes por sí mismas, también le parece insuficiente considerarlas como relaciones independientes de las condiciones cognitivas del sujeto; es decir, como relaciones predicables únicamente de los objetos. El límite más claro de esta propuesta consiste en realizar el experimento mental en el que si se supone la ausencia de los elementos que conforman dicha relación, no se puede explicar qué sea exactamente el espacio, más que como una «apariencia imaginaria» (Allison, 1992: 145).

⁶ «[...] if the *Critique* as a whole has a single governing idea, it is that the existence of *a priori* necessities reflect nothing but features of our cognitive *constitution*».

Esto último es el segundo argumento o prueba dado por Kant dentro de la exposición metafísica del espacio: «Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos» (Kant, 2002: A 24 / B 39).

Strawson califica este «experimento mental» como uno de los dos argumentos débiles de la exposición metafísica. El otro se revisará posteriormente. Por ahora cabe señalar que la crítica que realiza el filósofo inglés a esta prueba es que pareciera indicar sólo la idea de que no es posible conceptualizar una experiencia no espacial, para lo cual basta admitir la noción austera de *aprioricidad*.

Sin embargo, Allison señala que en este argumento hay más en juego, en la medida en que Kant también está respondiendo a la tesis leibniziana respecto al espacio y tiempo como relaciones. El punto no es sólo que sea imposible conceptualizar la experiencia sin la idea de espacio o tiempo; sino que éstos tienen una función epistémica clave que no depende de los objetos de la experiencia, sino que por el contrario, los determina (ver Allison, 1992: 147). Esta aportación del argumento kantiano resulta muy importante para mostrar que espacio y tiempo deben ser condiciones de una constitución subjetiva, y pareciera ser pasada por alto desde la visión austera del carácter *a priori*.

A mi parecer, no sólo es pasada por alto sino que no puede ser contemplada sólo desde el nivel austero, y que es por esta omisión que Strawson califica al otro argumento débil como una tautología. El argumento presentado como el primer punto de la exposición metafísica dice: «la representación del espacio no puede estar, pues, tomada de las relaciones del

fenómeno externo a través de la experiencia, sino que si esta experiencia externa misma es posible, lo es solamente a través de una representación pensada» (Kant, 2002: A 23/ B 38).

La reformulación de este argumento en los *Prolegómenos* pareciera ser más esclarecedora: «[el] espacio del pensamiento hace posible el espacio físico, esto es, la extensión misma de la materia; [...] ese espacio no es ningún modo de ser de las cosas en sí mismas, sino sólo una forma de nuestra facultad de representación sensible» (Kant, 1999: 97).

Pareciera ser contundente dicha afirmación para descartar la idea de que una interpretación austera del carácter *a priori* del espacio y tiempo basta para fundamentar la necesidad que obtienen por medio de su original caracterización kantiana. Sin embargo, este argumento es señalado por Strawson como débil pues, en su opinión, encierra la siguiente tautología: «no podemos ser conscientes de las relaciones espaciales de los fenómenos a menos que tengamos la capacidad para hacerlo»⁷ (Strawson, 2006: 58).

Como señalé anteriormente, me parece que esta tautología se presenta sólo desde la visión austera del carácter *a priori* de espacio y tiempo, pues desde ella no se explica cómo éstos, en tanto formas, sean capaces de determinar los objetos. En otras palabras, no es tautológico afirmar que sólo si se cuenta con la capacidad (facultad) para intuir espacio-temporalmente los objetos, pueden formularse relaciones espaciotemporales de los mismos. Epistemológicamente, la primera es su condición de posibilidad, fundamento y fuente de justificación de la segunda. «El espacio del pensamiento

⁷ «The argument is really too short. It is difficult to extract from it anything remotely to the purpose except the tautology that we could not become aware of objects as spatially related unless we had the capacity to do so».

hace posible el espacio físico», marca una distinción que no puede ser clara desde la visión austera del *a priori*, pues se rehúsa a dar cuenta de la necesidad de referir la determinación *a priori* de los objetos a su respectiva facultad.

Sobre este punto se volverá más adelante. Por ahora, para reforzar esta conclusión, en el que parecieran quedar entrelazados el primer y segundo argumento, se presentan el tercer y cuartos punto de la exposición metafísica como una tercera prueba: tanto espacio como tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad, y sólo por ello es posible explicar que ambos sean concebidos como únicos e infinitos (ver Kant, 2002: A 25/B 40).

Se había planteado, ya tanto en la prueba de la geometría como en la de los incongruentes. Que espacio y tiempo tienen que constituirse como los principios de un elemento no-discursivo, pero esta última prueba de la exposición metafísica también asume como punto de partida la necesidad de elementos no discursivos en el conocimiento. Esto queda bastante claro con la exposición de Allison, y por ello, a pesar de su extensión, he preferido rescatarla lo más posible:

Las notas o conceptos parciales, a partir de los cuales se compone un concepto general, son lógicamente anteriores al todo [...] un concepto general es una colección de notas [...]. Sin embargo, este no es el caso respecto del espacio y sus partes. Más que ser elementos previamente dados a partir de los cuales son dadas solamente en y mediante el espacio único que ellas presuponen. En otras palabras, el espacio no es solamente representado como único (*einzig*), sino también como unitario (*einig*) (Allison, 1992: 156).

Respecto a la caracterización del espacio como infinito, Allison añade:

Las intuiciones no se dividen al agregar diferencias, sino al introducir limitaciones o restricciones [...] la diferencia en la estructura se manifiesta en las distintas maneras en las que conceptos e intuiciones implican infinitud. Un concepto implica infinitud respecto de su extensión [...] puede tener un número infinito o, mejor aún, indefinido de conceptos que caen *debajo* de él [...]. En contraste, una intuición puede tener en ella un infinito número de partes (Allison, 1992: 158).

Estos dos argumentos, con los que termina la exposición metafísica de espacio y tiempo dentro de la «Estética», son clasificados por Strawson como *fuertes*, y la interpretación austera de estos dos puntos únicamente rescata que existe un único contenedor de todas las relaciones que hace coherente al todo de la experiencia. En su opinión, son un mejor argumento pues presentan un sistema que abarca todo lo que existe (ver Strawson 2006, 64: 65). Sin embargo, es en este punto donde cabría volver a plantear la pregunta de si la necesidad que encierra la interpretación austera se sostiene aún sin aludir la interpretación trascendental.

b) La primera antinomia como prueba de la idealidad trascendental de espacio y tiempo

A grandes rasgos, una ilusión trascendental, consiste en tratar de extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible; y el primero de estos límites consiste en asumir espacio y tiempo como las formas puras de la sensibilidad.

En el caso que corresponde exponer ahora, esta ilusión se presenta bajo la forma de una antinomia, es decir, dos tesis contradictorias, las cuales poseen la misma validez y nece-

sidad, una respecto a la otra. El conflicto entre ellas surge por la pretensión de utilizar los principios *a priori* a algo que no puede encontrar un objeto en la experiencia posible (ver Kant, 2002: B 449). El objeto del que trata la primera antinomia y que no puede tener nunca un referente empírico es el *mundo*, asumido como *totalidad* de los fenómenos.

La tesis afirma: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites». Su respectiva antítesis sostiene que «El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio» (Kant, 2002: A 427/B 455). El conflicto entre ambas proposiciones no puede ser resuelto por tratarse no de una cuestión discursiva o argumentativa, sino del reconocimiento de límites en relación con la constitución cognitiva del sujeto.

La sensibilidad tiene determinaciones subjetivas que no pueden pasarse por alto sin el riesgo de caer en antinomias como ésta. El límite queda claro cuando se señala que este planteamiento dialéctico no se resolverá por saber si existe un número limitado o ilimitado de relaciones espacio-temporales en el mundo; así como tampoco consiste en esperar la delimitación exacta de espacio y tiempo, en tanto realidades subyacentes a todos los objetos. La imposibilidad de resolver la antinomia sólo puede notarse aludiendo las condiciones subjetivas del que realiza ambas proposiciones.

La principal aportación a rescatar, de la primera antinomia como prueba, a mi parecer, es mostrar que si se toma en cuenta únicamente la lectura austera del carácter *a priori* de espacio y tiempo, la ilusión trascendental no puede señalarse. Lo anterior podría corroborarse en la siguiente cita: «estos principios míos [espacio y tiempo], lejos de convertir las representaciones de los sentidos, al hacer de ellas fenó-

menos, en mera apariencia ilusoria en lugar de la verdad de la experiencia, son más bien el único medio de impedir la ilusión trascendental con la cual se ha engañado siempre la metafísica» (Kant, 1999: 107).

c) La inversión copernicana:
la distinción entre materia y forma

La antinomia, asumida como prueba, tiene la ventaja de presentar un argumento que señala la necesidad de suponer una noción de *aprioridad* trascendental, pues mientras espacio y tiempo no sean asumidos como una forma de determinación subjetiva de la sensibilidad, siempre queda abierto el riesgo de caer en una ilusión trascendental. Constituye, por ello, el primer argumento que sostiene como indispensable la consideración de los límites de la experiencia desde la estricta relación con la determinación de las facultades y constitución cognitiva del sujeto.

Cuando se acentúa la importancia de regular la construcción de juicios a partir de la estructura cognitiva del sujeto, se está optando por la noción trascendental del término *a priori*. Según lo entiendo, ésta es la principal contribución de la inversión copernicana que anuncia Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*.

La tesis principal de la inversión copernicana es que no todos los elementos del conocimiento son *a posteriori*, sino que es posible mostrar principios *a priori*, tanto del entendimiento como de la sensibilidad. En otras palabras, uno de los puntos más relevantes de esta inversión consiste en admitir la importancia de tomar en consideración la constitución

cognitiva del sujeto al momento de determinar la estructura general de la experiencia y del conocimiento.

Lo cierto es que la inversión copernicana, en tanto prueba, no es por sí misma concluyente, pues a ella le falta la demostración de que tal inversión es posible. Es decir, la inversión conduce a plantear las siguientes preguntas: ¿cómo puede saberse la estructura cognitiva del sujeto? ¿Cómo saber cuáles son los principios subjetivos que determinan *a priori* toda experiencia posible?

El problema para justificar que espacio y tiempo sean formas subjetivas *a priori* de la sensibilidad, trae consigo la dificultad de saber cómo podemos tener acceso a la estructura de nuestras capacidades cognitivas. Westphal señala que el único medio que tenemos para conocer cuáles sean nuestras determinaciones epistemológicas subjetivas es llevando experimentos mentales que permitan reflejar tal estructura (ver Westphal, 2004: 15).

Son varios los «experimentos mentales» [*thought experiments*] presentes en el desarrollo de la *Crítica*. Todos los argumentos revisados dentro de este trabajo podrían definirse como tales porque presentan un ejercicio reflexivo, cuyo objetivo es mostrar cuáles son las condiciones que éstos presuponen para llevarse a cabo.

Conclusiones

Cuando, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, Kant habla de la inversión sólo menciona que hace falta realizar un *ensayo* para responder estas preguntas, sin ahondar más en los detalles del mismo:

Ocurre aquí como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la intuición de los objetos (Kant, 2002: B XVI-XVII).

¿En qué consiste este ensayo? La decisión de terminar la revisión de los argumentos kantianos en relación con el tiempo y espacio y con la inversión copernicana, se debe a que permite regresar a las tres preguntas planteadas al inicio del ensayo:

1. ¿Cómo es posible establecer *a priori* las determinaciones y límites de una facultad, en este caso, de la sensibilidad?
2. ¿Con qué argumentos se cuenta para legitimar que tales son las determinaciones de la sensibilidad?
3. ¿Son estos argumentos suficientes para sostener la propuesta hecha en 1?

Podría decirse que la reconstrucción partió ya de asumir espacio y tiempo como formas puras (y límites) de la sensibilidad, y que lo desarrollado hasta el momento se ha enfocado sólo en tratar de responder la segunda pregunta. Ante ésta cabría recapitular los argumentos hasta ahora revisados: la relativa a la necesidad de las proposiciones matemáticas; la prueba de los incongruentes; los cuatro puntos de la exposición metafísica de espacio y tiempo y, por último, la primera antinomia, asumida como una reducción al absurdo de la consideración de espacio y tiempo como algo más que formas subjetivas de la sensibilidad. Falta, por tanto, ofrecer una posible respuesta

a la primera y tercera preguntas, respondiendo en qué consiste el ensayo de la inversión copernicana.

El ensayo, al cual Kant está aludiendo en el pasaje de la inversión copernicana, se refiere a esta capacidad de reflejar las condiciones subjetivas a partir de ciertos experimentos; a la cual denomina «reflexión trascendental». Sólo podemos saber, y más aún justificar, cuál es la estructura cognitiva *a priori* del sujeto, por medio de ella. La respuesta a la pregunta 1: ¿Cómo es posible establecer *a priori* las determinaciones y límites de una facultad, en este caso, de la sensibilidad?, es la reflexión trascendental.

Dentro de «La anfibología de los conceptos de reflexión», Kant señala: «la *reflexión* (*reflexio*) no se ocupa de los objetos mismos [...] sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos» (Kant, 2002: B 316). Ahora bien, dicho *estado*, señala Westphal, no puede ser meramente introspectivo, pues ello no basta para descubrir la estructura cognitiva del sujeto:

La pretensión de Kant está basada en nuestra incapacidad para realizar cierto tipo de actos, de «hacernos una representación» de la [total] ausencia de espacio, o análogamente del tiempo [...]. Por tanto, la afirmación kantiana versa sobre nuestras capacidades cognitivas, no sobre los contenidos de nuestra imaginación, y la afirmación de Kant está basada en la reflexión epistémica, no en una simple introspección [...]. Kant sostiene que nuestras capacidades cognitivas sólo pueden ser reveladas indirectamente, por medio de cierto tipo de reflexión⁸ (Westphal, 2004: 20).

⁸ «Kant's claim is based on our inability to perform a certain kind of act, of «making ourselves a representation» of the absence of space, or analogously of time [...] Hence Kant's claim

Sólo indirectamente se revela la constitución cognitiva, y ello no por medio de cualquier reflexión sino por aquello que en Kant se denomina como «reflexión trascendental», que consiste en: «el acto mediante el cual uno la comparación de las representaciones con la facultad cognoscitiva en la que se realiza y a través de la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o como pertenecientes a la intuición sensible» (Kant, 2002: B 317). Este tipo de reflexión, al cual renombra Westphal como «reflexión epistémica», constituye el ensayo de la inversión copernicana y la condición de posibilidad de todas las pruebas revisadas hasta ahora:

1. Con la primera prueba relativa a las proposiciones matemáticas y geométricas, se obtenía la conclusión de que existe un elemento en el conocimiento que no es conceptual, sino intuitivo, cuya diferencia no puede ser de grado, sino que cada una responde a una facultad diferente.
2. En la segunda prueba, correspondiente a los incongruentes, se reafirmaba la necesidad de un elemento no discursivo, pero ahora para distinguir la posibilidad de tener particulares en la experiencia, a los cuales subsumir bajo conceptos.
3. Por medio de ambas, es posible mostrar cómo es que espacio y tiempo son condiciones necesarias *a priori* de la sensibilidad; es decir, cómo no es posible pensar una experiencia inteligible sin suponerlos como estructura.
4. Sin embargo, lo que quedaba por revisar, y que se puntualizó a partir de la crítica de Strawson, es que estos dos primeros argu-

is about our cognitive capacities, not about the contents of our imagination, and Kant's claim is based on epistemic reflection, not simple introspection [...]. Kant contends that our cognitive capacities can only be revealed indirectly, through [...] kinds of reflection [...].».

mentos no parecieran justificar suficientemente la idea de que espacio y tiempo sean condiciones subjetivas de la sensibilidad. Para intentar dar una respuesta a esto, se revisaron otras tres pruebas.

5. La primera de ellas consistía en analizar los cuatro puntos de la exposición metafísica de la «Estética Trascendental», a partir de la cual se deducía que la posibilidad de pensar en espacio y tiempo, aún en la supuesta ausencia de todos los objetos, era sólo posible si éstos eran formas subjetivas de la sensibilidad.
6. Lo anterior se reafirmaba al momento de sostener que el único modo de pensar espacio y tiempo como únicos e infinitos consiste en asumirlos como una estructura cognitiva del sujeto. De lo contrario (y en eso consistía una segunda prueba), se corre el riesgo de generar una ilusión trascendental tal como lo presenta la primera antinomia.
7. Por último, la inversión copernicana, presentada como la última prueba, tenía por finalidad mostrar la necesidad de considerar la reflexión trascendental al momento de ponderar sobre todos los argumentos dados por Kant para concluir la idealidad trascendental de espacio y tiempo.

La inversión copernicana y la propuesta de Westphal, de retomar la reflexión trascendental al momento de evaluar los argumentos kantianos sobre espacio y tiempo, me parece que señalan una nueva limitación para la propuesta de entender *a priori* en un sentido austero, tal como habría preferido Strawson; pues a partir de esto pareciera quedar claro que la pretensión de juzgar algo *a priori* sobre los objetos del mundo —y tal es la pretensión «copernicana» kantiana— se basa indiscutiblemente en siempre evaluar los juicios en relación con las determinaciones cognitivas del sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

- Henry, A. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. D. M. Granja (trad). México: Anthropos.
- Kant I. (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Mario Caimi (trad). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant I. (2002). *Crítica de la Razón Pura*. Pedro Ribas (trad). México: Taurus.
- Kant I. (2000). *Lógica*. Madrid: Akal ediciones.
- Kant I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Mario Caimi (trad). España: Istmo.
- Strawson P. F. (2006). *The Bounds of Sense, An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge.
- Westphal K. R. (2004). *Kant's transcendental proof of realism*. Cambridge: Cambridge University.

RESUMEN

El siguiente ensayo tiene por objetivo revisar los argumentos dados por Kant —tanto en la *Crítica de la Razón Pura*, como en los *Prolegómenos*— para sostener que espacio y tiempo son formas puras de la intuición y, por tanto, condiciones subjetivas *a priori* que determinan el material recibido en la sensibilidad. El autor, además, examina algunas críticas de Strawson a los argumentos kantianos.

Palabras clave: Kant, espacio, tiempo y Strawson.

ABSTRACT

The purpose of following essay is to review the arguments given by Kant —both in the *Critique of Pure Reason* and in the *Prolegomena*— to argue that space and time are pure forms of intuition and therefore a priori subjective conditions that determine the material received by sensitivity. The author also examines some criticisms of Strawson on Kant's arguments.

Keywords: Kant, space, time and Strawson.

Gnoli, Antonio & Volpi, Franco. (2009). El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger. México: Los libros de Homero. 89 pp.

«Entre lo extraordinario del pensar y lo ordinario del vivir»: Heidegger y la capacidad de tratar diestramente con el mundo

El valor que encierran los relatos que se hacen sobre un pensador no es el de esclarecer su teoría, sino el de establecer lazos entre las sentencias y las contingencias de un filósofo. Una vida ordinaria despierta así un interés especial, ya que se ha hecho de ella el alimento de un asombroso pensamiento. Tal ha sido el caso de Martin Heidegger. Respecto a él, la analogía del «chamán» se consume al menos en dos direcciones. Una, en relación con el escenario creado por su presencia; otra, basada en el vínculo de su pensamiento con un mundo que acontece. Ambos sentidos confluyen en un mismo escenario: un extraordinario pensar en un ordinario vivir. Fieles a lo anterior, Antonio Gnoli y Franco Volpi presentan una serie de entrevistas a través de las cuales el lector se vuelve testigo de la congruencia entre la vida y la obra de un gran pensador. A raíz de ello, trataremos de matizar el talante filosófico de Heidegger y relacionarlo con alguna de las pretensiones de su obra.

Las conversaciones sobre Heidegger realizadas en este libro logran transmitir la experiencia de su semblante; las entrevistas expresan el testimonio de aquellos pocos afortunados que tuvieron la oportunidad de asistir a una conferencia, lección o seminario de este «chamán» del conocimiento (ver

p. 14). La imagen de Heidegger no difiere mucho en todos ellos. Gnoli y Volpi han alumbrado en los entrevistados el camino del recuerdo, logrando rescatar las experiencias que sostuvieron con Martin Heidegger. El primero en conversar ha sido su hijastro Hermann, quien está a cargo de las ediciones de su padre. El paisaje que muestra la conversación oscila entre la intimidad y el respeto de alguien que vivió con Heidegger. «Era difícil competir en el terreno filosófico con un hombre de la estatura de mi padre. Del enfrentamiento habríamos resultado aplastados» (p. 19), comenta Hermann en relación con su decisión de ser historiador. Son memorables las narraciones que hace Hermann sobre la disciplina con la que Heidegger estudiaba. A primera hora del día subía a su estudio al pie de la montaña, permanecía ahí hasta el sonar de la campana que anunciaba la hora de comer. En este pequeño intermedio no se hablaba de filosofía, la comida transcurría en pláticas de carácter cotidiano, noticias, deportes o demás actividades reportadas por sus hijos. Al terminar le seguía quizá una breve tregua para continuar después con la labor filosófica, donde sólo la oscuridad de la noche señalaría el descanso.

La entrega de Heidegger es inmediatamente reconocida en el relato de los siguientes tres conversadores. Ernst Jünger recuerda las caminatas que hacía junto a él, donde «en su modo de hablar, en sus preguntas elementales pero sustanciales, y hasta en sus largos silencios había alguna cosa que atraía de manera irresistible» (p. 35). Las opiniones de Hans-Georg Gadamer y Ernst Nolte se suman a esta consideración. La impresión que Gadamer relata al presenciar por primera vez una clase de Heidegger da muestra de ello: «en el aire había la sensación de que un nuevo astro estaba naciendo en el firmamento de la filosofía alemana» (p. 46). Y, por su parte,

Nolte nos dice: «era como si este hombre, menudo de aspecto, crease mediante sus palabras una zona mágica y suspendida en la cual tomaba forma la filosofía» (p. 62).

Heidegger vivió en un siglo aventurado que se desarrollaba sobre el terreno de la técnica. La innovación científica y el progreso eran elementos suficientes para hacer soñar a toda una época. «Entonces reinaba un gran optimismo: se pensaba que sería el siglo del gran progreso» (p. 30), comenta Jünger. Y en efecto:

ocurrió un extraordinario avance en todos los campos del saber y de la técnica, pero el optimismo del inicio poco a poco comenzó a atenuarse. Más aún con el conflicto de 1914-1918, que lo afectó de raíz y firmó la muerte de la Belle Époque, especialmente la Segunda Guerra Mundial, con la catástrofe material y moral que provocó y lo demolió (p. 31).

Un poco antes de los años señalados por Jünger, Gadamer recuerda el hundimiento del Titanic como «la primera señal, el primer síntoma de que el progreso no traería solamente rosas sino también espinas y dolores» (p. 44).

En un escenario como éste, el habitante de la Selva Negra construía su pensamiento. El auge de la técnica y sus imprevisibles consecuencias contrastan con una vida enfocada a la comprensión del ser. En su entrevista, Jünger comenta que para Heidegger,

uno de los males fundamentales del hombre contemporáneo es su pérdida de raíces, su pérdida de lugar y falta de patria, bien se puede decir, la desorientación que sobreviene cuando se disuelve el vínculo con la propia naturaleza y la estabilidad que proviene de la pertenencia a la tierra (p. 38),

en otras palabras, el hombre contemporáneo mantenía un trato torpe con el mundo, hecho que a su vez, opacaba la comprensión de su ser.

Este argumento, a saber, que la desorientación del hombre contemporáneo causada por la falta de un vínculo con su propia naturaleza ocasiona un trato torpe con el mundo que opaca la comprensión del ser, puede verse como un motivo o razón para situar el *comprender* (*Verstehen*) como núcleo central de la existencia humana, problema que es estudiado en la primera parte de *Ser y tiempo*. Ahí, Heidegger propone el ser del *Dasein* como un saber de lo que pasa consigo mismo o un experimentar del propio ser como posibilidad existencial. Este saber del propio ser como posible es a lo que le llama comprender, *Verstehen*. El ser-ahí del *Dasein* es el estar-en el mundo, y éste estar-en-el-mundo es, asimismo, aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. De esta manera, el *Dasein* puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo y, por ende, se comprende a sí mismo entendiendo su propio estar-en-el-mundo.

A su vez, en el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser que para Heidegger significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. En este sentido se habla del *Dasein* como posibilidad arrojada, es decir, el *Dasein* es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser. En resumen, el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que ese ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo. De esta forma Heidegger hace del *comprender* el modo de ser más básico del *Dasein*, permitiéndole, a partir de ello, mantener un trato diestro con el mundo, ya que el comprender atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En suma,

el *Dasein* puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo.

Se hace notar en lo anterior, la búsqueda de Heidegger por situar la existencia humana en una experiencia originaria. Pretensión que a la luz de la pérdida de raíces del hombre contemporáneo, ofrece el arribo a una isla originaria donde el hombre puede vincularse con su propia naturaleza después de naufragar por las tumultuosas mareas técnicas y progresistas de su mundo. Heidegger tenía un sentimiento de pertenencia con la Selva Negra, con aquel mundo de campesinos (ver p. 25) en el que encontraba la tranquilidad que reclamaba al mundo contemporáneo. Situar el *comprender* como el modo de ser más básico recuerda aquella calma propia de la vida en provincia, en donde se puede estar realmente a solas, «en la auténtica soledad [que] tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas»¹. Este modo de ser básico orienta al hombre contemporáneo al suspenderlo en una habilidad originaria propia de su existencia, habilidad que está fundada en la capacidad de tratar diestramente con el mundo en el que se vive cotidianamente.

Contrario al inhábil trato con el mundo que mantiene el hombre contemporáneo, sumergido en su atmósfera complicada y accidental como lo era el mundo de la ciudad, Heidegger resguarda su pensamiento en un ambiente diferente:

Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su

¹ Heidegger, M. (1985).

preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta².

Semejante relato es una muestra de la posición adoptada por Heidegger, para él era claro que el ideal del progreso técnico perdería su fuerza como sucede con todos los ideales. Por ello, Heidegger buscaba vincular al hombre con su mundo mediante una relación que diera cuenta del ser del hombre en cualquier época y, por lo tanto, a la sombra de cualquier ideal. Para cumplir con tal objetivo era necesario retirarse un poco del mundo, salir de la mirada cotidiana y reinterpretar de manera original lo que habitualmente resulta irrelevante. De esta manera, Heidegger rescata esa intimidad con un mundo en el que, de hecho, ya nos encontramos y mediante el que podemos comprendernos.

¿En qué sentido entonces, más allá del puramente metafórico, ha sido Heidegger el último «chamán» del pensamiento? Sin duda, «en su modo de ser se manifestaba la fuerza magnética de su pensamiento» (p. 35), la magia de sus clases fue una prueba de ello (ver p. 45). Pero más aún, las entrevistas nos hablan de un personaje que buscó fortalecer su existencia con su obra. Heidegger era uno de los que él mismo llamaba «pensadores», aquellos que están destinados a pensar un pensamiento *único*, que será siempre un pensamiento «sobre» *el ente en su totalidad*. El pensamiento solitario de Heidegger era capaz de prestar oído al mensaje de qué significa que algo sea, hecho que lo alejaba de la desorien-

² Heidegger, (1985).

tación propia de su época y que a la vez, lograba ubicarlo en la decisión acerca de qué hay en general y de qué es el ente. De este modo Heidegger hace de su pensamiento un pensamiento esencial que sin necesitar de recomendaciones o influencias para llegar a dominar, ha trazado una huella en la historia del ser, es decir, en la región aún intransitada de decisiones futuras.

Las entrevistas que Antonio Gnoli y Franco Volpi nos regalan son un magnífico pretexto para pensar a Heidegger desde una nueva perspectiva; y así ver que «la caracterización de Heidegger como chamán no es un asunto metafórico, ya que verdaderamente fue un *médium* entre lo extraordinario del pensar y lo ordinario del vivir» (p. 86).

José Alejandro Mosqueda Esparza
Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto
de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M. (1985). «¿Por qué permanecemos en la provincia?». En *Espacios*, 2-6.

Sobre las colaboraciones

Euphyía es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyía* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

Euphyía no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyía* pueden ser de cuatro tipos:

- a) Artículos, cuya extensión no será mayor de treinta y cinco cuartillas ni menor de cinco (en tamaño de letra doce a espacio y medio).

- b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyía*.
- c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de tres.
- d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de cuarenta cuartillas ni menos de siete) que estén liberadas de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

Euphyía se reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

Euphyía sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor,

una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyía* se comprometa a publicarlo.

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

a) Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

- b) Cuando se trate de una revista:
Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}{volumen} {arábigo}, páginas.
Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.
- c) Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:
Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed.). El *título del libro*. Lugar de edición: editorial.
Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de maneja cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

- Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri 1980;230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

euphVía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2009
en Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron 500 ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes