

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Rafael Ferber, *Philosophische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, Munich, 1994.

Inspirado en la filosofía analítica, este bello librito, que el autor concibe como una "escuela para pensar", explica en seis capítulos las seis siguientes nociones: *filosofía, lenguaje, conocimiento, verdad, ser y bueno*. Quisiera anticipar que se trata de una lectura agradable e instructiva no sólo para "estudiantes de la filosofía y legos interesados" (cfr. p. 7), sino también para profesionales de la filosofía. A continuación me voy a referir al contenido de la obra, aunque es imposible hacerlo en la medida en que ésta se lo merece.

Ferber define "filosofía" como "amor al saber", ya que la filosofía es el afán humano prototípico de querer saber. La filosofía no es ajena a nadie, se exhibe en forma de sentido común, sentido que a veces nos ayuda (por ejemplo, para darnos cuenta de los alcances limitados del saber humano), a veces nos engaña (por ejemplo, al creer que el mundo es fácilmente entendible).

Al nacer la filosofía, comprendió en sí todas las ramas del saber. En el curso del tiempo, la ciencia se desprendió de la filosofía, si bien hasta la fecha no hay límites claros entre ciencia y filosofía, pues ambas se ocupan frecuentemente de los mismos problemas. Algunas disciplinas, como la psicología, han alcanzado independencia de la filosofía; ese proceso ha de continuar, pero no por ello la filosofía desaparecerá, ya que, en

primer lugar, nuevas técnicas y nuevas ciencias crean nuevos problemas filosóficos, como lo es el caso de la bioética; en segundo lugar, las ciencias no plantean, sino *presuponen*, las preguntas típicamente filosóficas, como: ¿qué es? o ¿qué es el conocimiento? De estas preguntas se seguirá ocupando la filosofía. Aparte de ello, ha fracasado la muchas veces intentada empresa de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, con lo cual se prueba una vez más que al parecer el hombre tiene una "tendencia inerradicable" (p. 24) de plantear problemas filosóficos, a saber, preguntas por el sentido de la vida, por la limitación del espíritu humano, preguntas que no tienen respuesta científica.

Este primer capítulo, *filosofía*, empezó con una interpretación peculiar de la alegoría de la caverna de Platón, en el sentido de que Ferber interpreta que somos prisioneros de nuestros *prejuicios* y que llegamos a "renacer" al liberarnos de dichos prejuicios. Queda al juicio del lector si se quiere quedar con esta interpretación o con la "clásica", que señala que "renacemos" al reconocer que aquello que tomábamos por el verdadero ser sólo era una sombra de él.

En el capítulo II, *lenguaje*, Ferber señala que las tres funciones principales del habla son la descriptiva, la expresiva y la prescriptiva; esta última nos empuja a actuar. Ejemplo de la primera sería "América fue descubierta en 1492"; uno de la segunda, "¡Ay, cómo duele eso!" y uno de la tercera, "¡Cierre la puerta!". Verdad y falsedad sólo se dan en el pri-

mer caso (tema que se retoma en el capítulo sobre lo bueno). Esas tres funciones no se dan siempre en su forma pura: una poesía puede estar llena de emociones (segunda función) a la vez que contiene verdades (primera función).

Las palabras que usamos, sea como signo, sea como fonema, tienen significado. En este contexto nuestro autor expone y explica muy bien tres distintos triángulos semánticos que se ocupan del problema del significado (Aristóteles, Frege, Wittgenstein). En cambio, no destaca suficientemente la importancia del lenguaje como medio de comunicación y ni siquiera toca el problema del origen del lenguaje. También me extrañó no encontrar ninguna referencia al *Cratilo* de Platón, obra muy importante para varios problemas del lenguaje.

El capítulo sobre el conocimiento empieza de la siguiente manera: "Llegamos al conocimiento en parte por la percepción sensible, en parte por la reflexión" (p. 42), formulación sencilla, pero atinada. El prototipo del conocimiento es la percepción sensible, pero no en el sentido de que veamos simplemente *sense data*, como lo podrían ser manchas blancas y negras, sino que percibimos un gato blanco y negro, ya que las manchas sufrieron una previa "interpretación", como Ferber llama el elemento *a priori* en el conocimiento sensible.

La inducción y la deducción son dos argumentos especialmente importantes de los que se sirve la razón en el proceso del conocer. La exposición de estos dos argumentos es excelente y los ejemplos que explican los dos tipos de argumentos esclarecen muy bien sus características. Con respecto a la deducción, me pareció especialmente interesante el comentario de que ésta también enseña algo nuevo (*cf.* p. 47).

La inducción, si bien falible, es de mayor importancia que la deducción no

sólo en las ciencias empíricas, sino también en la vida diaria, pues la creencia en la validez de nuestros argumentos inductivos es necesaria incluso para sobrevivir (*cf.* p. 51). Aceptamos la inducción no por ser una razón lógica, sino porque nos ha sido útil; ha demostrado su utilidad en la sobrevivencia del género humano. Ferber comprende la inducción como una norma en cuya observancia hay una ventaja, prohibirla equivaldría a una exhortación a suicidarse (*cf.* p. 60). En efecto, la vida de quien creyera que el fuego no quema (lo cual es tan sólo una conclusión de inducción) ciertamente sería muy breve.

El principio de inducción hace explícito lo que nosotros —y entre paréntesis, también los animales— esperamos ya de suyo y es, según el autor, una *institución* que nos dice que el futuro obedecerá con gran probabilidad las leyes del presente.

En cuanto a los axiomas, son tomados como reglas que prescriben qué se debe tomar como verdadero en determinada sociedad (*cf.* p. 72). Esta posición implica también que no se puede afirmar que son siempre y en todas partes verdaderos.

La verdad objetiva —no lo que tomamos por verdadero— se expresa de la mejor manera por medio de la definición clásica (siguiendo a Aristóteles), en la teoría de la correspondencia: una proposición es verdadera cuando coincide con los hechos que expresa; falsa, cuando no coincide. Ferber discute las dificultades de esta teoría (y también su reformulación por Tarski) y llega finalmente a la conclusión de que esta teoría de la verdad es preferible a otras teorías rivales, si bien tenemos que afinarla más y más.

Ferber enumera y discute cinco criterios de teorías rivales de la verdad, a saber, coherencia, evidencia, la teoría del consenso de Habermas, la teoría pragmática de James y la teoría de Peirce,

las cuales permiten la “pregunta abierta”; por ejemplo: *¿es verdadera también una teoría coherente?*

La crítica de todas las posiciones parte del punto de vista de que *ya sabemos de antemano* qué es lo que significa “verdad” y “verdadero”. Es de gran relevancia haber insistido en este hecho; en efecto, “medimos” los criterios de verdad con nuestro *preconocimiento* de esta noción, razón por la cual es difícil definir “verdad” o “verdadero”. Una proposición puede cumplir con los cinco criterios de verdad mencionados, pero éstos no son suficientes para indicar un criterio inequívoco y decisivo de verdad que correspondiera plenamente con nuestro preconocimiento de verdad. La noción de verdad implica los criterios aducidos, pero no se puede reducir a ellos, se debe añadir algo superviniente. En resumidas cuentas: no tenemos un criterio plenamente satisfactorio para decidir cuándo una proposición es verdadera.

Sólo dos palabras sobre el capítulo acerca del *ser*. Ferber explica el significado existencial y (tres) significados copulativos del término. Distingue tres tipos de hechos: (1) hechos físicos, esto es, accesibles a la experiencia sensible; (2) hechos psíquicos que se presentan a la conciencia, y (3) hechos “semánticos”, que son producto del hombre, como por ejemplo “Pegaso no existe”.

Encontramos una atractiva y sencilla exposición de las categorías (*cf.* p. 103). Lo que Aristóteles llama “categoría” se llama actualmente “hecho” y los hechos no “son” simplemente, sino que —siguiendo el *Tractatus* de Wittgenstein— “son el caso”.

El tema del último capítulo es lo moralmente bueno, del cual con toda razón se afirma que, igual que en el caso de “verdadero” y “ser”, ya tenemos un preconocimiento: de un modo no totalmente claro ya sabemos lo que es bueno. Pe-

ro, ¿qué es lo moralmente bueno? Según Platón y Aristóteles, lo bueno es aquello hacia lo cual tendemos, pero, pregunta Ferber con Moore, *¿es aquello hacia lo cual tendemos realmente bueno?*

Nuestro autor se ocupa en primer lugar del cognoscitivismo, para acercarse a la noción de lo bueno. Esta teoría afirma que los enunciados morales son descriptivos, con lo cual serían verdaderos o falsos y concordarían o no con la realidad. Un ejemplo (mío) sería: “Sócrates es justo”. En el cognoscitivismo esto significa que Sócrates realmente posee esa cualidad, no sólo que lo consideramos justo: lo consideramos así precisamente porque es justo.

Esta teoría tiene dos grandes ventajas. En primer lugar, se ajusta a nuestro modo de hablar evaluativo: decimos “Sócrates es justo”. En segundo lugar, el cognitivismo es, según Ferber, una actitud básica del sentido común; muchos filósofos lo han manejado y lo manejan aún. Sin embargo, dicha teoría es problemática en varios aspectos y el que conduzca al intuicionismo es, sin lugar a dudas, su dificultad más grande, dado que el intuicionismo siempre ha sido un terreno resbaladizo.

Acto seguido, Ferber, sin mencionar a Stevenson, examina el emotivismo y señala que dentro de esta teoría “esto es bueno” no significa que algo tiene esa cualidad, sino que describimos nuestros propios sentimientos. Esta teoría no sólo tiene la desventaja de que no se puede discutir acerca de lo moralmente correcto y falso, sino que además va en contra de nuestras convicciones teóricas básicas, que son más bien de tinte objetivista (opinión discutible, me parece). Por otra parte, tiene la virtud de empujar hacia la acción. De tal suerte, ¡“matar, ay, ay, matar”! quiere decir “no mates”.

El “institucionalismo” (término que así leo por primera vez) afirma que las

leyes morales son producto de instituciones y que todos deben respetarlas; son "objetivas" en el sentido de ser intersubjetivas. Otra ventaja de este enfoque es que en las reglas morales la norma está dada de entrada, así que no se puede cometer la falacia naturalista de deducir lo que debe ser a partir de lo que es. Puesto que en esta teoría las reglas valen como si fueran objetivas, el institucionalismo tiene la virtud de concordar con nuestro sentimiento moral adquirido por educación a la vez que corresponde a nuestro uso objetivo de los enunciados morales.

¿Por qué debemos actuar moralmente? ¿Por qué nos es útil o porque debemos ser morales independientemente de consideraciones de utilidad? Acorde con estas dos posibilidades, lo moralmente bueno puede ser entendido como *utilidad* o como *regla*.

La posición platónica cabe en la primera alternativa: parte del supuesto de que lo moralmente bueno es útil para el agente y este tipo de utilidad conduce, según Platón, a una vida feliz (eudaimonismo). Otro ejemplo de esta postura es el utilitarismo, que toma como bueno lo que es útil a la mayoría de personas posible. Después de un examen crítico de estas doctrinas, Ferber se refiere a Kant, quien concibe lo bueno como regla. Su imperativo incondicional es una regla universalizable. Pero también esta teoría —deontológica— que encuentra verdad y falsedad en la observancia de una regla tiene sus bemoles:

- 1) la regla de universalización también puede ordenar hechos que no son morales; por lo tanto, no indica necesariamente un criterio moral;
- 2) la regla de universalización vale sólo bajo la condición de que los hombres tienen cierta igualdad y

cierta igualdad de circunstancias de su vida,

- 3) esta regla toma en cuenta las consecuencias de una acción y también que yo podría ser la "víctima" al suspenderse la vigencia de esta regla; ésta en el fondo no sólo es utilitaria, sino también un imperativo hipotético que finalmente ordena la regla bíblica: "no hagas lo que no quieres que se te haga a ti".

Los apartados *moral mínima* y *moral máxima* muestran de forma muy hermosa y con ejemplos conmovedores que la regla de universalización sólo pide un *mínimo* de moralidad. Pero dichos apartados muestran también las exigencias máximas de una moral que contempla el amor del prójimo y del enemigo, amor que sí es compatible con la regla de universalización.

Unos comentarios finales en torno a este librito altamente recomendable: (1) no peca de exceso de notas al pie de la página, lo cual facilita la lectura además de hacerla agradable; (2) a menudo con un buen sentido del humor, presenta muchos ejemplos tomados de la bibliografía no filosófica (Tolstoi, Wilde, Freud, San Agustín y otros; muy frecuentemente, la Biblia) que todo el mundo puede comprender aun si no ha leído la obra en cuestión; (3) brinda explicaciones etimológicas ocasionales que contribuyen a una mejor comprensión: por ejemplo, "fenómeno" de *phainomai* (aparecer), "análisis" de *anályo* (disolver, resolver); (4) incluye, lo cual es muy importante para quienes principian, definiciones de ciertas nociones filosóficas que el libro no trata explícitamente, como "argumento", "sintáctica", "semántica" y otras, y (5) explica temas que no son tan sencillos de un modo sencillo, lo cual se prueba una y otra vez a lo largo de la lectura y en ello consis-

te, a mi manera de ver, la virtud más grande de esta obra. Prueba adicional de que en efecto el librito es altamente recomendable la proporciona el hecho de que justamente hoy (10 de noviembre de 1994), cuando finalizaba esta nota, me llegó la segunda edición.

UTE SCHMIDT OSMANCIK

De la política según Luhmann

Niklas Luhmann, *Teoría política en el estado de bienestar*, versión española e introducción de Fernando Vallespín, Alianza Editorial, 1993.

Luhmann no es, ni pretende ser, un autor "fácil". Quien se haya acercado a *El amor como pasión* (N. Luhmann, traducción de Joaquín Adsuar Ortega, Ediciones Península, 1985) buscando encontrar en el texto un relato evocador de experiencias de desborde pasional o una nueva narración sobre la renuncia amorosa de la princesa de Clèves, con seguridad se habrá sentido fuertemente decepcionado. El código de la intimidad no parece intuitivamente traducible a la teoría de sistemas. Con todo, al lector pudo haberle quedado claro que en el campo del amor, como en el sistema político o en el económico, nos topamos con "probabilidades altamente improbables", con asombrosas maneras de superar la "doble contingencia", con conquistas evolutivas que "podrían haber resultado de otra manera". Tampoco el lego que con afán prolijo intente comenzar con el ABC de la teoría sistémica, adentrándose en las páginas de *Sistemas sociales* (Alianza/Universidad Iberoamericana, México, 1991), podrá sentirse fácilmente motivado. Cuando el lenguaje se vuelve un obstáculo descorazonador, resulta inevitable recordar la ironía

de Wright Mills sobre las pretensiones de la gran teoría y en especial aquellos ejercicios de "traducción" de Parsons, de quien, como se sabe, Luhmann hereda no sólo gran parte de la problemática, sino también la ambición teórica y el estilo narrativo.

La *Teoría política en el estado de bienestar* que hoy, después de trece años de su publicación en alemán y tres de su traducción al inglés, aparece en español, recogiendo dos de los trabajos allí publicados, presenta un nuevo "matiz" estilístico. Tal vez sería demasiado aventurado afirmar que el lenguaje ha cambiado o que se trata de un texto de alcance más amplio o para un público más extenso. Sin embargo, aquí Luhmann habla más claro. En su presentación, el traductor introduce el texto como "los escritos políticos" de Luhmann. Tal vez el cambio del lenguaje tenga que ver con este carácter político del libro. Otra evocación se torna inevitable: la del Weber políticamente comprometido, quien aclaraba que sus escritos políticos "no tenían pretensión alguna de validez científica" (la futura forma institucional de Alemania) o que "no se acogían bajo la autoridad protectora de ninguna ciencia" (parlamento y gobierno), sino que eran expresión de una neta opción valorativa. Sería imposible esperar una declaración así de Luhmann: los escritos políticos se acogen bajo la autoridad de la teoría de los sistemas autopoiéticos y resultan ininteligibles fuera de ese marco. Y sin embargo, algo ha cambiado y podríamos arriesgar que ello tiene que ver con su caracterización del tipo de reflexión que se define como "teoría política", como "teoría sobre la política y en la política" (p. 136). Dando un paso más allá en la vieja polémica entre teoría crítica y tecnología social, la teoría política así entendida se desliga de la ilusión tecnocrática, de la ayuda "externa" a la po-