



Universidad  
de Valparaíso  
CHILE

Año 3 / 2015 / 1er semestre / N° 5

ISSN 0719-4234

R  
H  
V

# Revista de Humanidades de Valparaíso

Universidad de Valparaíso  
Facultad de Humanidades  
Instituto de Filosofía

**REVISTA DE HUMANIDADES  
DE  
VALPARAÍSO**

**Universidad de Valparaíso  
Facultad de Humanidades  
Instituto de Filosofía**

ISSN 0719-4234

Año 3 / 2015 / 1er Semestre / N° 5

**REVISTA DE HUMANIDADES DE VALPARAÍSO**

ISSN 0719-4234 Versión impresa

ISSN 0719-4242 Versión en línea [<http://www.revistafilosofiauv.cl/>]

CDD: 090

**Comité Editorial:**

Directores: **JUAN REDMOND Y ADOLFO VERA**

Editores: **RODRIGO LÓPEZ O. Y JORGE BUDROVICH S.**

Contacto: [rhv@revistafilosofiauv.cl](mailto:rhv@revistafilosofiauv.cl)

**Comité Científico:**

**Shahid Rahman**

Universidad de Lille 3, Francia

**Olga Pombo**

Universidad de Lisboa, Portugal

**Ángel Nepomuceno**

Universidad de Sevilla, España

**Francisco Salguero**

Universidad de Sevilla, España

**Franck Lihoreau**

Universidad Nova de Lisboa, Portugal

**Víctor Duplancic**

Universidad de Congreso, Argentina

**Rafael Marin**

Universidad de Lille 3, Francia

**Laurent Keiff**

Universidad de Lille 3, Francia

**Juan Manuel Torres**

Universidad N. de Cuyo, Argentina

**David Miller**

University of Warwick, Inglaterra

**Cecilia Sánchez**

Academia de Humanismo Cristiano, Chile

**Sergio Rojas**

Universidad de Chile

**Francisco Javier Vidal López**

Universidad de Concepción, Chile

**Sergio Fiedler**

Universidad Diego Portales, Chile

**Norah Dei Cas**

Universidad de Lille 3, Francia

AUSPICIO Y PATROCINIO:

CONVENIO DE DESEMPEÑO PARA LAS HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

**Universidad de Valparaíso**

## **Nota de los editores**

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a divulgar trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades. La Revista de Humanidades de Valparaíso no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas y con un alcance internacional.



## INDICE

1. PAULA TEIJEIRO	
Lógicas no clásicas de la vaguedad .....	7
2. MARCOS OLALLA	
Estrategias de autorización del propio discurso. La heroicidad espejada de José Martí en el discurso anarquista de Alberto Ghiraldo .....	17
3. EDUARDO FERNANDOIS	
Precisión, sinceridad y autoengaño .....	31
4. NICOLÁS GUZMÁN	
Cosa en sí empírica y sensación objetiva en la filosofía trascendental de Kant .....	49
5. ADJOUA BERNADETTE DANGO	
Interaction et révision des croyances .....	75
6. MARIA TERESA RICCI	
La “cortegiana” y la “cortesana filosofía”. B. Castiglione y B. Gracián .....	99
Propuesta editorial .....	111



## Lógicas no clásicas de la vaguedad<sup>†</sup>

Paula Teijeiro\*

### Resumen

En el presente artículo presentaremos un panorama sencillo de las principales lógicas no clásicas que se han propuesto para lidiar con la paradoja de Sorites, esto es, las lógicas débilmente paracompletas, las débilmente paraconsistentes y las difusas de tipo 1. Notaremos algunas ventajas y problemas de estos sistemas, y finalmente propondremos una cuarta solución -basada en una lógica difusa de tipo 2- que permite superar algunas de las dificultades planteadas.

**PALABRAS CLAVE:** Sorites, vaguedad, lógica difusa, supervaluacionismo, subvaluacionismo.

### Abstract

In this paper, we present a simple overview of the main non classical logics proposed for dealing with the Sorites paradox, that is, weakly paracomplete logics, weakly paraconsistent, and type 1 fuzzy logics. We note some of their advantages and problems and we suggest that the problems can be at least partially overcome by adopting a solution which relies on interval based type 2 fuzzy logics.

**KEYWORDS:** sorites, vagueness, fuzzy logic, supervaluationism, subvaluationism.

### 1. La paradoja de Sorites y el principio de tolerancia

Desde un punto de vista lógico, los términos vagos presentan un desafío, puesto que dan origen a lo que se conoce como Paradoja de Sorites, o Paradoja del Montón:

*Alguien de diez años es un niño.*

*Si alguien de diez años es un niño, alguien de diez años y un día es un niño.*

*Si alguien de diez años y un día es un niño, alguien de diez años y dos días es un niño.*

---

<sup>†</sup> Recibido: mayo 2015. Aceptado: agosto 2015.

\* Conicet - Universidad de Buenos Aires. [www.ba-logic.com](http://www.ba-logic.com)

...

*Por lo tanto, alguien de diez años y 10950 días (30 años) es un niño.*

Dado que, plausiblemente, alguien de cuarenta años no es un niño, se sigue una contradicción en la lógica clásica.

La justificación de las premisas condicionales proviene de lo que Crispin Wright llama “Tolerancia”:

*Un predicado  $F$  es tolerante respecto de [un concepto]  $\phi$  si hay algún grado positivo de cambio en relación a  $\phi$  que es insuficiente como para afectar la justicia con la que  $F$  se aplica a un caso particular. Wright (1975)*

El principio de Tolerancia tiene las ventajas de (i) parecer verdadero y (ii) explicar por qué los razonamientos soríticos generales no son simplemente *reductios* de las premisas mayores: ellas expresan la característica fundamental de los predicados vagos. Sin embargo, dado que es incompatible con la lógica clásica, diversos autores han propuesto alternativas que permitan conservarlo en alguna medida, mediante el debilitamiento de la lógica que subyace al razonamiento.

## 2. Sistemas débilmente no clásicos: Super y Subvaluacionismo

Las siguientes propuestas se basan en una técnica desarrollada por Van Fraassen en su artículo “Singular Terms, Truth-Value Gaps, and Free Logic” (1966), originalmente concebida para lidiar con términos sin denotación. La idea general detrás de ellas consiste en entender las expresiones vagas como teniendo un significado intensional, compuesto por una extensión actual imprecisa (con casos indeterminados) y muchas extensiones “potenciales” precisas.

De modo algo más técnico, las oraciones atómicas son interpretadas mediante un modelo de base parcial (esto es, que deja sin determinar el valor de verdad de algunas oraciones), que luego es precisificado (extendido a modelos clásicos) de todas las maneras que sean admisibles. De esta forma, algunas oraciones resultarán verdaderas (falsas) sin importar cómo se precisifique el lenguaje. Por ejemplo, si  $Fa$  es indeterminada en el modelo de base, habrá precisificaciones que decidan que  $a$  está en la extensión de  $F$  y otras que decidan que no, pero en cualquier caso  $Fa \Box \neg Fa$  resultará en todas ellas verdadera<sup>1</sup>.

Tanto el concepto de verdad en el modelo parcial como el de consecuencia lógica pueden definirse de distintas maneras, generando distintas lógicas como resultado. Una posibilidad es identificar verdad con verdad en *toda* precisificación -o “super-verdad”- como propuso originalmente Kit Fine (1975). Otra es identificar verdad

---

<sup>1</sup> Por el contrario,  $Fa \Box Fa$  será tan indeterminado como  $Fa$ . La diferencia entre  $Fa \Box Fa$  y  $Fa \Box \neg Fa$  manifiesta la no veritativo-funcionalidad de la semántica, esto es, el hecho de que el valor de una oración molecular en un modelo no está determinado por el valor de sus componentes en él.

con verdad en *alguna* precisificación -o “subverdad”- como sugiere Dominic Hyde (2008). A su vez, la relación de consecuencia lógica puede definirse como preservación de cualquiera de esas dos propiedades en todo modelo<sup>2</sup>.

Si elegimos la primera vía, la paradoja de Sorites resulta ser un argumento incorrecto puesto que alguna de sus premisas no es superverdadera. Si  $a$  es un caso indeterminado de  $F$  y  $b$  es sólo marginalmente menos  $F$  que  $a$ , habrá una precisificación en la cual  $a$  sea incluido en la extensión del predicado, mientras que  $b$  no, haciendo al condicional  $Fa \rightarrow Fb$  falso en ella. Si bien el principio general  $\Box x(Fx \rightarrow Fx')$  resulta superfalso, la inferencia de ello a que alguna de sus instancias debe serlo resulta inválida (a diferencia de la lógica clásica). Dicho de otro modo, es definitivamente cierto que existe un corte preciso entre lo que es  $F$  y lo que no, pero no existe ningún punto que definitivamente sea ese corte.

Si elegimos, por el contrario, identificar verdad con subverdad, el diagnóstico respecto de la paradoja cambia. El principio general, al igual que todas sus instancias, es subverdadero, pero el argumento es declarado inválido, puesto que el Modus Ponens no preserva subverdad<sup>3</sup>. La pérdida de Modus Ponens resulta inaceptable para la mayoría de los autores, que lo consideran esencial al significado del condicional, mientras que los defensores del Subvaluacionismo prefieren conservar el principio de Tolerancia, que a su vez parece esencial a la caracterización de la vaguedad.

Una de las principales ventajas de estos sistemas es su fortaleza lógica, comparada con la de otros sistemas paracompletos o paraconsistentes: todas las verdades lógicas resultan verdaderas en cualquiera de ellos, así como casi todas las inferencias (en el Supervaluacionismo fallan algunos argumentos con múltiples conclusiones, mientras que en el Subvaluacionismo fallan algunos con múltiples premisas)<sup>4</sup>.

En segundo lugar, y a diferencia de cualquier semántica veritativo funcional, es posible rescatar las llamadas “conexiones penumbrales”, que son aquellos principios generales que involucran predicados vagos. El modo de lograrlo es imponer restricciones sobre qué precisificaciones resultan admisibles. Por ejemplo, suponiendo que tanto “hombre” como “animal” tengan casos limítrofes, podemos aun así afirmar que “Todos los hombres son animales” si restringimos las precisificaciones admisibles a aquellas en las cuales la interpretación de “hombres” está incluida en la de “animales”.

Por otro lado, la principal desventaja consiste en que la partición precisa entre las cosas que son  $F$  y las cosas que no son  $F$  es reemplazada por una tripartición que incluye casos indeterminados, pero que sigue siendo igual de precisa. Este fenómeno de “revancha” de la vaguedad a veces es llamado “vaguedad de orden superior”.

<sup>2</sup> Las definiciones presentadas corresponden a lo que se conoce como “consecuencia global”. Existen otros conceptos de consecuencia posibles, en particular el de consecuencia local. Para un análisis exhaustivo véase Varzi (2007).

<sup>3</sup> Nótese que en un modelo en el que  $\phi$  sea falsa y  $\psi$  sea indeterminada,  $\psi \rightarrow \phi$  será verdadera en alguna precisificación (las que hagan falsa a  $\psi$ ) y  $\psi$  será verdadera en alguna precisificación (distinta), pero  $\phi$  será falsa en todas, puesto que lo es en el modelo de base.

<sup>4</sup> Otras inferencias pueden fallar si el lenguaje cuenta con un operador de determinación.

### 3. Lógica Difusa

La lógica difusa surge en el contexto del desarrollo de la teoría de conjuntos difusa por parte de Zadeh (1965). Los conjuntos difusos son aquellos para los cuales la relación de pertenencia es gradual. Esto significa que son caracterizados por funciones cuyo codominio es el intervalo  $[0,1]$ , o, puesto de otra manera, la relación de pertenencia es triádica: se establece entre un conjunto, un objeto y un grado de pertenencia del segundo al primero.

Se conoce como Lógica Difusa (en sentido estrecho)<sup>5</sup> a aquellas lógicas multivaluadas que admiten infinitos valores de verdad. Existen muchos sistemas que cumplen con esa característica, pero la más utilizada por los filósofos preocupados por la paradoja de Sorites es la lógica difusa de Łukasiewicz<sup>6</sup>. En ella, las valuaciones se definen sobre el intervalo de los reales  $[0,1]$ , y se caracteriza a la conjunción débil como el mínimo de sus conyuntos, a la disyunción débil como el máximo y a la negación de  $\phi$  como 1 menos el valor de  $\phi$ <sup>7</sup>. El condicional, por su parte, se define del siguiente modo

$$\begin{aligned} v(\phi \rightarrow \psi) &= 1 & \text{si } v(\phi) \leq v(\psi) \\ &= 1 - (v(\phi) - v(\psi)) & \text{si } v(\phi) \not\leq v(\psi) \end{aligned}$$

El diagnóstico de un defensor de la lógica difusa respecto de la paradoja de Sorites consiste en afirmar que se trata de un razonamiento incorrecto: las premisas no son perfectamente verdaderas, con lo cual la conclusión no está garantizada. Supongamos por ejemplo que tenemos una secuencia sorítica descendente, es decir, una serie de oraciones que predicen  $F$  de objetos que empiezan siendo  $F$ , e imperceptiblemente son cada vez menos  $F$ . Si la diferencia de valor entre una oración  $Fa_n$  y la siguiente  $Fa_{n+1}$  en la secuencia es a lo sumo  $0,1$ , todas las premisas condicionales (al igual que el principio general) serán evaluadas como verdaderas en grado  $0,9$ .

De ese modo, nuestra confusión se origina en que, en la mayoría de los contextos, una desviación tan marginal respecto de la verdad absoluta es irrelevante, de modo que tendemos a despreciarla aquí también. Sin embargo, la gran cantidad de premisas no completamente verdaderas de los razonamientos soríticos hace que el error se acumule, llevándonos de manera imperceptible a una conclusión falsa.

Hay problemas muy diversos que se plantean para los defensores de las soluciones difusas. Algunos de ellos tienen que ver con el modo en que se evalúan ciertas oraciones en algún modelo. Estos resultan quizás menos apremiantes, dado que la lógica de Łukasiewicz es sólo una de las formas posibles de computar los valores de

<sup>5</sup> Por "Lógica difusa en sentido amplio" se entiende cualquier aplicación que use conjuntos difusos.

<sup>6</sup> A diferencia de otras lógicas paraconsistentes (como la trivalente K3), este sistema sí posee tautologías, como el principio de identidad  $\phi \rightarrow \phi$ . Otras tautologías clásicas, sin embargo, pueden incluso llegar a recibir el valor 0 en algunas valuaciones, como sucede con  $\neg(\phi \equiv \phi)$ . Algunos resultados metateóricos curiosos son la falla del Teorema de la deducción y del de Compacidad.

<sup>7</sup> El adjetivo "débil" es necesario porque las nombradas no son las únicas funciones que podrían caracterizar conectivas, aunque sí las más habituales en estos contextos.

oraciones moleculares. Las críticas más importantes se dirigen a la posibilidad misma de hacer semánticas difusas. En particular, vamos a considerar dos de ellas: por un lado, la idea de que la postulación de la existencia de grados de verdad se encuentra infundada, y por el otro, la idea de que lo que se está reemplazando una semántica precisa por otra más precisa aún.

### 1.1 Grados<sub>m</sub>

Según Keefe (1998) el teórico difuso comete una falacia de equivocación al inferir que las oraciones que involucran predicados vagos precisan de evaluaciones que admitan grados de verdad. El origen de esa equivocación radica en que muchos de esos predicados son graduales en el sentido de que hay una medida que determina su aplicación. Por ejemplo, en el caso de “estar frío”, esa medida está dada por los grados que tenga la sustancia. A este tipo de gradualidad Keefe lo llama “grados<sub>m</sub>”. Que la inferencia desde los grados<sub>m</sub> a los grados de verdad es errónea se demuestra por la existencia de predicados que presentan el primer tipo de grados, pero son perfectamente precisos, como el predicado “ser ácido”: si bien las sustancias pueden ser más o menos ácidas, hay un punto preciso que determina el límite entre lo ácido y lo alcalino.

El problema parece ser que del hecho de que la aplicación de un predicado esté de algún modo regida por una medida no se sigue que el predicado sea gradual. Por ejemplo, en el caso del predicado “agudo”, es plausible decir que hay un sentido en el cual todo ángulo entre 0° y 90° es igualmente agudo, y que cuando decimos que un ángulo de 30° es más agudo que uno de 85° lo decimos en el mismo sentido en el que uno de 100° es más agudo que uno de 130°. Esto es, nos estamos refiriendo a la amplitud, y no al grado en que poseen la propiedad “ser agudo”. Y “tener una amplitud” no es gradual, “*a* tiene mayor amplitud que *b*” no es lo mismo que “*a* es más *algo con amplitud* que *b*” (de hecho esto carece de sentido, justamente por la no gradualidad del predicado).

Por ende, no hay motivos para aceptar que existan predicados graduales que sean precisos. Por supuesto, de una teoría de conjuntos difusa tampoco se sigue una definición de verdad difusa. La teoría de conjuntos difusa es tan clásica como ZFC, la existencia de grados<sub>m</sub> no nos obliga a introducir grados de verdad. Simplemente, podríamos decir que una oración *Pa* es verdadera si y sólo si el objeto nombrado por *a* pertenece al conjunto que interpreta *P* en grado 1 y falsa en caso contrario (o cualquier otra división bipartita que querramos). Esto es de hecho lo que hacemos cuando “precisificamos” un concepto en un contexto científico, como es el caso de “ácido”.

La teoría de modelos tradicional representa propiedades precisas<sup>8</sup>, y por ende, es natural que los valores de verdad sean dos. Si asumimos, por el contrario, que hay propiedades difusas, lo que necesitamos es un motivo que justifique la utilización de dos valores, no a la inversa. Ese motivo aparece sólo en algunos contextos, en

<sup>8</sup> A lo largo del artículo vamos a usar el término “propiedad” laxamente, de modo que por momentos nos vamos a referir a ellas como si fueran entidades extensionales, esto es, conjuntos. Esta simplificación es suficientemente inocua en este contexto.

particular, contextos científicos, donde nos encontramos con los medios para asignar de modo exacto grados<sub>m</sub> a los objetos, y en donde las diferencias de grados<sub>m</sub> pueden jugar algún rol.

## 1.2. Vaguedad de orden superior y precisión artificial

Al igual que en el caso del super(sub)valuacionismo, el problema más grave reside en la vaguedad de orden superior. Por un lado, hemos logrado un avance, que es la posibilidad de rescatar la transición suave que se produce entre una oración y otra en una secuencia sorítica. Al poseer una distinción más fina podemos, por ejemplo, diferenciar entre Sorites más y menos persuasivos, en virtud del “tamaño” del salto ¿Por qué tiene más fuerza el condicional “si alguien de 15 años es un niño, alguien de 15 años y un día también” que “si alguien de 15 años es un niño, alguien de 16 años también”? Suponiendo que alguien de 16 años está en la penumbra de ser un niño, el supervaluacionista tiene que decir que ambos condicionales son igualmente indeterminados, y la diferencia entre ellos no se explica.

Por otro lado, hemos empeorado la situación. Ya no tenemos un límite preciso entre lo indeterminado y lo determinado, sino múltiples límites todavía más precisos: hay una última oración que recibe valor 1, una última oración que recibe 0,9, y así sucesivamente. O -en términos de Sainsbury- seguimos teniendo la tripartición precisa entre lo absolutamente verdadero, lo absolutamente falso, y todo lo que está en el medio.

Y más aún, la idea de indeterminación, que parece estrechamente ligada a la de vaguedad, tiene sentido cuando los valores son tres (el tercer valor es indeterminado entre la verdad y la falsedad) pero no cuando son innumerables. Nos vemos forzados a elegir entre incontables posibilidades a la hora de asignar valores a las oraciones, y si bien podemos distinguir entre la idea de asignar 1 o 0 a una oración, parece imposible saber si debemos asignarle 0,87 o 0,879.

## 4. Lógicas difusas de tipo 2

Las lógicas difusas de tipo 2 evalúan sus oraciones utilizando todos los intervalos de números reales entre 0 y 1. Estos sistemas han sido básicamente ignorados en el ámbito filosófico a la hora de tratar la paradoja de Sorites. Los motivos detrás de ello probablemente sean, por un lado, que la semántica se vuelve más compleja, y por el otro, que en el ámbito lógico-matemático suelen interpretarse esos intervalos como una combinación de la presencia de un fenómeno de vaguedad con un fenómeno epistémico de incertidumbre.

Respecto del problema de la complejidad del sistema, es cierto que la computación de los valores de las oraciones moleculares en estos sistemas es notablemente más engorrosa. Por ejemplo, las siguientes son las maneras más habituales de definir una conjunción, un condicional y una negación:

$$\begin{aligned}
[a_1, a_2] \wedge [b_1, b_2] &= [\sqcup(0, a_1 + b_1 - 1), \sqcup(0, a_1 + b_2 - 1, a_2 + b_1 - 1)] \\
[a_1, a_2] \rightarrow [b_1, b_2] &= [\sqcap(1, b_1 - a_1 + 1, b_2 - a_2 + 1), \sqcap(1, b_2 - a_1 + 1)] \\
\sim[a_1, a_2] &= [a_1, a_2] \rightarrow [0, 0] = [\sqcap(1, 1 - a_1, 1 - a_2), \sqcap(1, 1 - a_1)]
\end{aligned}$$

Sin embargo, el costo de este aumento de complejidad debe ser evaluado en función de las posibles ventajas que el nuevo sistema presente. Y parece haber al menos algunos beneficios conceptuales, que sugeriremos a continuación.

En relación al modo de interpretar los intervalos, es cierto que identificar la indeterminación de la vaguedad con la ignorancia –idea defendida por Williamson (1994)- no parece demasiado atractivo, puesto que, por ejemplo –como plantea Field (2003)- carece de sentido preguntarse si acaso habremos superado el último segundo de juventud. Sin embargo, nuestro objetivo es leer estos intervalos de modo distinto al habitual, es decir, no como una combinación de un fenómeno semántico con uno epistémico, sino con uno ontológico.

Intuitivamente, si lo que tuviéramos fuera un lenguaje con una única interpretación difusa correcta, lo que tendríamos no sería un lenguaje vago, sino un mundo vago, con un lenguaje que perfectamente lo describe. Las teorías de tipo 1 rescatan entonces un costado de la vaguedad: el hecho de que –en términos leibnizianos- la naturaleza no da saltos.

Pero no queremos/podemos capturar esas propiedades difusas de modo preciso, es decir, la diferencia entre la propiedad “rojo 1”, que este objeto posee en grado 0,9 y la propiedad “rojo 2”, que posee en grado 0,8, es irrelevante para nuestras prácticas, de modo que nuestras convenciones lingüísticas dejan indeterminado a cuál de ellas nos referimos cuando usamos la palabra “rojo”.

El otro costado de la vaguedad es entonces la indeterminación semántica: imprecisamente referimos a esas propiedades. Dentro del modelo, lo que sucede es que los predicados vagos serán interpretados por un conjunto (preciso, para no aumentar la complejidad) de conjuntos difusos, y el valor de verdad de la oración  $Fa$  estará dado por el intervalo que conformen los grados en los que  $a$  pertenece a las propiedades que interpretan  $F^9$ .

De este modo, por un lado, recuperamos el vínculo entre la vaguedad y la indeterminación que se había desdibujado en los modelos de tipo 1, y por el otro, suavizamos la infinita precisión que supone la posibilidad de asignar exactamente un número real como valor semántico de las oraciones.

<sup>9</sup> Por supuesto, para que el conjunto de grados que corresponde a un objeto sea un intervalo, es necesario imponer ciertos requisitos –por lo demás, plausibles- a los conjuntos que interpreten los predicados vagos. Por ejemplo, si un conjunto al que  $a$  pertenece en grado 0,8 forma parte de la interpretación de  $F$  y uno al que pertenece en grado 0,7 también, todos los conjuntos que le asignan grados intermedios deben formar parte de su interpretación. Dicho de otro modo, la interpretación de los predicados es un conjunto difuso de tipo-intervalo, donde la relación de pertenencia es un intervalo en lugar de un valor.

### Dos modelos para sorites

Supongamos que tenemos una serie de diez parches de color que van desde el rojo hasta el naranja, que  $F$  será interpretado como el predicado “ser rojo”, y que  $a_1 \dots a_{10}$  serán interpretados como los nombres de los respectivos parches. A la hora de pensar un modelo difuso de tipo 2 para interpretar las oraciones en cuestión, a diferencia de lo que sucede cuando consideramos modelos de tipo 1, se nos presentan dos alternativas.

Una de ellas es considerar que el grado de indeterminación (esto es, el tamaño del intervalo) se mantiene constante, pero se va corriendo desde un extremo al otro a lo largo de la secuencia. Esto es:

$$\begin{aligned} v(Fa_1) &= [0,9; 1] \\ v(Fa_2) &= [0,8; 0,9] \\ &\dots \\ v(Fa_{10}) &= [0; 0,1] \end{aligned}$$

La otra opción es considerar que lo que se modifica a lo largo de la secuencia es el grado de indeterminación. Para los objetos en el medio de la secuencia, es altamente indeterminado en qué grado son  $F$ , mientras que hacia los extremos es cada vez más determinado (acercándose a 1 y a 0). En ese caso, las asignaciones podrían ser:

$$\begin{aligned} v(Fa_1) &= [0,9; 1] \\ v(Fa_2) &= [0,7; 1] \\ &\dots \\ v(Fa_5) &= [0,1; 1] \\ v(Fa_6) &= [0; 0,9] \\ &\dots \\ v(Fa_{10}) &= [0; 0,1] \end{aligned}$$

La elección entre ambos modelos no afecta sustancialmente el dictamen respecto de la paradoja. En ambos casos, el principio de tolerancia  $\square(Fa_n \rightarrow Fa_{n+1})$  recibe un valor precisamente verdadero, pero no totalmente. La diferencia radica en si preferimos decir que se va volviendo menos verdadero que cada parche es rojo, o que se va volviendo más indeterminado en qué medida lo sea. Una combinación de ambos modelos, con resultados similares, también es posible.

## 5. Revanchas

Por supuesto, las preocupaciones acerca de las precisiones artificiales de los modelos no se han evaporado cuando pasamos de una semántica de tipo 1 a una de tipo 2 ¿Por qué el objeto  $a$  es rojo en grado  $[0,8;1]$  y no  $[0,87;1]$ ? ¿Por qué hay un último objeto en la secuencia que puede ser rojo en grado 1, si el que le sigue es indiscernible de él?

En primer lugar, vale la pena notar que si bien el problema de la vaguedad de orden superior no desaparece, ello no quiere decir que revista la misma gravedad que para las lógicas de tipo 1, así como ellas parecen ser una mejora respecto de las finitamente valuadas.

En segundo lugar, es habitual considerar que la semántica formal pretende modelar la del lenguaje natural, pero como en cualquier modelo, hay aspectos que son meros artefactos carentes de significación. Cook (2002) y Edgington (1997) proponen (en relación a lógicas de tipo 1) que el orden de los valores y su distancia sí modelan aspectos presentes en nuestros lenguajes, a saber, que la verdad es una cuestión de grado, y que ciertas oraciones son más verdaderas que otras. Pero no toda distancia es representativa: a veces, cuando  $|a - b|$  es un número muy pequeño, esa diferencia es una propiedad del artefacto y no de lo que representa.

De este modo, Cook argumenta, tenemos una semántica precisa para modelar el fenómeno de la vaguedad, y la imprecisión sólo reaparece cuando nos referimos a la relación entre el lenguaje objeto y el metalenguaje (i.e., cuando decimos que las distancias *pequeñas* carecen de significado estamos empleando un lenguaje vago).

La respuesta de la Lógica-como-modelo tiene a su vez diversos problemas, relativos fundamentalmente a la identificación de los aspectos artificiales y los representativos. Pero es importante notar que el problema surge para cualquier teoría que pretenda representar nuestro lenguaje usando herramientas matemáticas. Algunos autores, como Smith (2008), intentan evitar esta salida, pero el costo de ello parece ser trasladar la precisión al lenguaje natural. Precisión de la que, por supuesto, carece.

## Referencias

- COOK, Roy (2002). *Vagueness and Mathematical Precision*, Mind, New Series, Vol. 111, No. 442.
- CORNELIS, Chris, DESCHRIJVER, Glad, et al. (2006). *Advances and challenges in interval-valued fuzzy logic*, Fuzzy Sets and Systems 157.
- EDGINGTON, Dorothy, (1997), «Vagueness by Degrees», en Keefe y Smith (eds), *Vagueness: a reader*, MIT Press.
- FIELD, Hartry, (2003), «Semantic Paradoxes and the Paradoxes of Vagueness», en Beall (ed.), *Liars and Heaps*, Oxford University Press.
- FINE, Kit, (1975), «Vagueness, Truth and Logic», *Synthese*, Vol. 30, No. 3/4.
- GOGUEN, Joseph, (1969), «The logic of inexact concepts», *Synthese* No.19.

- HÁJEK, Petr, (2009), «On Vagueness, Truth Values and Fuzzy Logics», *Studia Logica*, Vol. 91, No. 3.
- HYDE, Dominic, (2008), *Vagueness, logic and ontology*, Ashgate new critical thinking in philosophy.
- \_\_\_\_\_ (2010), «The prospects of a paraconsistent response to vagueness», en *Cuts and Clouds*, Dietz & Moruzzi (eds), Oxford University Press.
- KEEFE, Rosanna, (1998), *Vagueness by Numbers*, *Mind*, New Series, Vol. 107, No. 427.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Theories of vagueness*, Cambridge University Press.
- NOVÁK & DVOŘÁK, (2004), *Fuzzy Logic as a Methodology for the Treatment of Vagueness*, Research report No. 59, Universidad de Ostrava.
- SAINSBURY, (1996), «Concepts Without Boundaries», en Keefe y Smith (eds) *Vagueness: A Reader*, MIT Press.
- SMITH, Nicholas J. J. (2008), *Vagueness and degrees of truth*, Oxford University press.
- VAN FRAASSE, Bas (1966), «Singular Terms, Truth-Value Gaps, and Free Logic», *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, No. 17.
- VAN GASSE, Bart, CORNELIS, Chris, et al, (2008), «A characterization of interval-valued residuated lattices», *International Journal of Approximate Reasoning* 49.
- VARZI, Achille (2007), «Supervaluationism and its logics», *Mind*, 116 (463).
- WILLIAMSON, Timothy, (1994), *Vagueness*, Routledge.
- WRIGHT, Crispin, (1975), «On the coherence of vague predicates», *Synthese*, Vol. 30 (3-4).
- ZADEH, Lotfi, (1965), «Fuzzy sets», *Information and Control*, Vol 8.

## **Estrategias de autorización del propio discurso. La heroicidad espejada de José Martí en el discurso anarquista de Alberto Ghiraldo<sup>†</sup>**

**Marcos Olalla\***

### **Resumen**

Analizamos en este artículo las dimensiones epistémica, moral y política en el discurso estético del escritor anarquista argentino Alberto Ghiraldo (1875-1946), a propósito de su examen de la figura y obra de José Martí en virtud de su intento de edición de las primeras Obras Completas del cubano a partir del año 1925. Sostenemos que la tentativa de dotar de una función cognitiva y moralizante a la escritura tiende a perder de vista las formas contingentes de articulación política, y con ello a deshistorizar sus prácticas en beneficio de la configuración de un maximalismo escatológico.

**PALABRAS CLAVE:** cognición, moralidad, política, Alberto Ghiraldo, Martí, discurso estético.

### **Abstract**

The epistemic, moral and political dimensions of Argentine anarchist writer Alberto Ghiraldo's aesthetic discourse are examined here. This analysis is based upon his views of Jose Martí's life and work as regards Ghiraldo's attempt to edit the Cuban writer complete works ever since 1925. We hold Ghiraldo's intent to give an epistemic and moralizing function to his writing tends to lose sight of the contingent forms of political articulation, and thus to dehistoricize practices on behalf benefit of the configuration of an eschatological maximalism.

**KEYWORDS:** cognition, morality, politics, Alberto Ghiraldo, Martí, aesthetic discourse.

---

<sup>†</sup> Recibido: mayo 2015. Aceptado: agosto 2015.

\* CONICET - Universidad Nacional de Cuyo.

## 1. Introducción

El pensamiento estético y político de Alberto Ghiraldo (1875-1946), uno de los intelectuales anarquistas más importantes de las primeras décadas del siglo XX en la Argentina<sup>1</sup>, constituye un documento insoslayable en todo análisis de los anclajes ideológicos específicos de la estética modernista en virtud de su inscripción en un discurso libertario de tono programático. La singular experiencia estética modernista, ligada a los contornos todavía imprecisos de la figura del intelectual en el escenario de la naciente autonomía del campo cultural<sup>2</sup>, fue resignificada en términos políticos por el escritor ácrata (Olalla, 2010). Para Ghiraldo el *locus* político de la literatura estaba dado por su exclusiva capacidad para revelar a todos los segmentos de la sociedad la racionalidad emancipatoria del curso histórico. Sobre el fondo de este fundamento, constituido como la postulación del carácter ineluctable del desarrollo histórico, Ghiraldo entendió el fenómeno político como fetichización de las relaciones materiales, en cuyo escenario el lenguaje libertario abría un espacio para una comprensión desalienada de la realidad. Este elemento amplificaba la dificultad, en virtud de su postulada transparencia, de la realización de las aspiraciones ácratas a nivel de las articulaciones contingentes de la coyuntura histórico-política (Olalla, 2007).

La concepción ghiraldiana de lo político se inscribía en una representación fatalista del presente que, si bien reconocía el carácter material de la continuidad atribuida al desarrollo de la historia —en el orden de la cual la literatura resultaba adscripta como mediación en la configuración de la conciencia contestataria de las diversas formas de subalternidad—, era incapaz de reconocer la historicidad de aquellas formas de conciencia, no siempre reductibles a las preceptivas de la continuidad. El horizonte así ampliado por una mirada política de lo literario, en la medida en que ésta estaba orientada por las convicciones maximalistas de una escatología política como la anarquista, contribuyó a deshistorizar la práctica política y con ello a la restricción del significado de lo político a la instancia de la conciencia del sentido macro-histórico de una determinada praxis, es decir, como la representación del modo en que una forma particular de práctica política remite a un código universal caracterizado como “la historia”<sup>3</sup>. Por ello no extraña la recurrencia en el discurso del escritor anarquista

<sup>1</sup> Alberto Ghiraldo fue un escritor de la llamada “generación de Darío”, que compartió con sus coetáneos la percepción del carácter revolucionario del modernismo en el campo cultural latinoamericano. Fue además un prolífico divulgador de las ideas anarquistas. Fue director de revistas culturales vinculadas a esta corriente ideológica como *El Sol*, *Martín Fierro* e *Ideas y Figuras*, director del principal diario anarquista de la Argentina como *La Protesta*. Escritor de crónicas, poesías y obras de teatro, algunas de estas últimas de amplia circulación en el mundo hispánico. Editó el archivo de Rubén Darío y fue albacea literario de Benito Pérez Galdós.

<sup>2</sup> Aunque es muy profusa la producción crítica latinoamericana sobre este punto consideramos fundamental el tratamiento de la dinámica de localización y relocalización de la autoridad del discurso literario en el período de autonomización del campo cultural latinoamericano de Ángel Rama, Julio Ramos y Graciela Montaldo (Rama, 1985a, 1985b, 1995; Ramos, 1989; Montaldo, 1994).

<sup>3</sup> Evidentemente Ghiraldo concibe lo político en términos exclusivamente ideológicos y esto último en clave epistemológica. Por lo mismo lo que está en juego aquí se examina en función de la corrección o no de las representaciones de la historia. La conciencia es pues una estructura que carece de dinamismo. Lejos de la comprensión que por esos años el filósofo húngaro Gyorgy Lukács [1922] estaba desarrollando sobre

de la configuración de una cierta tensión entre los registros epistémico y político que reproduce los extremos de la discusión entre una definición “epistemológica” o “política” de la noción de ideología (Eagleton, 1997: 31). Si en esta discusión se trata de distinguir entre el orden de lo político como el conjunto de los mecanismos con el que el mandato político es sostenido o desafiado y el de lo ideológico como el universo de las formas de aprehensión de aquellos mandatos en el ámbito de las significaciones que dan cuenta de un conflicto en este nivel (32), en Ghiraldo la primacía del registro epistemológico atribuía al extremo político de esta definición de lo ideológico de un componente moral. Esto último le permitía renunciar a la victoria coyuntural en beneficio de una revolución tan definitiva como postergada. No porque, en efecto, esa victoria micropolítica se hallara necesariamente a su alcance —aunque era evidente el predominio del discurso anarquista al interior del movimiento obrero argentino en la primera década del siglo XX— (Oved, 1981; Godio, 1972, 2000; Suriano, 2000a, 2000b, 2001), sino en virtud de que resultaba manifiesta la primacía de la testimonialidad sobre otras formas de articulación de las demandas de los grupos subalternos, hecho que aseguraba la eficacia de la autocumplida profecía de la derrota (Olalla, 2014).

El eje epistémico y el transmutado eje político en moral constituyen los dos registros en los que se mueve la caracterización de lo literario en el ensayo de Ghiraldo sobre la vida y la obra de José Martí que aparece como prólogo al volumen I de las *Obras Completas* del cubano, publicadas en Madrid a partir de 1925<sup>4</sup> y de las que el argentino ofició como editor (Ghiraldo, 1925: 11-84)<sup>5</sup>.

Ghiraldo se radicó en España en el año 1916, en lo que constituyó una modalidad de autoexilio, al que se vio empujado por la ampliación de la distancia establecida entre sus posiciones políticas y las de la corriente predominante del anarquismo en la Argentina. Su estadía en España se extendió hasta el año 1935. En este período desarrolló una amplia labor intelectual que incluyó la publicación de una segunda etapa de su revista *Ideas y figuras* (1916-1918), de sendos volúmenes de sus crónicas periodísticas y discursos (Ghiraldo, 1917a, 1917b, 1922), de una autobiografía novelada (Ghiraldo, 1928), así como también concibió ambiciosos proyectos editoriales como la publicación de las obras completas de Rubén Darío (1921-1929) y José Martí. La publicación de esta última por Ghiraldo entre 1925 y 1929 no alcanzó a completarse.

---

el concepto de “conciencia de clase” como una forma efectiva de modificación de lo real, la concepción del escritor argentino reduce la conciencia del sujeto subalterno a la validez o invalidez de las expectativas que orientan su práctica según un orden que previamente fija ciertas prioridades en el campo de las diversas formas de subalternidad. Es decir, el policlasismo anarquista es aquí incapaz de superar los límites de la filosofía de la historia de la ortodoxia marxista (Lukács, 1985).

<sup>4</sup> La importancia de este aporte de Ghiraldo a la valoración de la obra martiana es vital puesto que como lo señalara correctamente Manuel Pedro González, durante el primer cuarto del siglo XX “la gloria literaria de Martí sufrió un eclipse casi total porque la nueva generación no lo conocía, y, además, ignoraba la profunda influencia que su prosa había ejercido durante dos décadas sobre la de sus contemporáneos, incluyendo la de Rubén Darío” (González, 1969: 82-83). Aunque sólo se publicaron ocho volúmenes de las obras completas del cubano, esta tarea estimularía el reconocimiento en el mundo hispánico de la producción martiana.

<sup>5</sup> Para un análisis de las ediciones y la recepción de la obra poética de Martí en España remitimos al trabajo de Otmar Ette (1995).

Se editaron 8 volúmenes en la editorial Atlántida, perteneciente al prolífico intelectual de izquierda Artemio Precioso, bajo cuyo paraguas Ghiraldo publicó, además, una serie de narrativas breves en la célebre colección *La Novela de Hoy* (Ghiraldo, 1929, 1930, 1931a, 1931b). El intento ghiraldiano de edición de la obra del cubano se inscribe en su promoción del conocimiento de la literatura latinoamericana en el mundo cultural hispano, y esto obedeció a su convicción de que el afianzamiento de la cultura hispanoamericana constituiría un dato político relevante en el contexto del incesante despliegue del proyecto imperial norteamericano. La inserción de este proyecto editorial en el programa antiimperialista de vastos sectores de la intelectualidad latinoamericana en las décadas del 20 y el 30 del siglo XX fue testimoniado por su obra más significativa en término de definiciones programáticas de este período como su *Yanquilandia bárbara* del año 1929 (Cfr. Pita González y Grillo, 2012).

## 2. El texto

La forma de presentación de la producción martiana, por parte del escritor ácrata, hace evidente la trabazón de los componentes cognitivo y ético, en un discurso que adopta como trama las diversas formas de objetivación martianas y, con ello, de las diferentes fuentes de que se nutre la subjetividad del artista. Martí es poeta, orador, periodista y educador. Dichos roles constituyen la expresión del “oro finísimo de su inteligencia, puesta al servicio de un ideal altísimo: la libertad de su patria” (Ghiraldo, 1925: 12). La trama de un sujeto que se produce al calor de su obra literaria en sus múltiples manifestaciones no se escande sino en función de su “inteligencia” y de la capacidad de esta última de sujetarse a una expectativa libertaria, a una representación cuya altura se halla en la identidad de dicha representación con la dirección progresista del curso histórico.

Así, la tensión entre el sentido estético y el político resulta configurada en torno de los extremos “lira guerrera” y “lira íntima”, en cuyo orden la comprensión de aquella obra da cuenta, en virtud del concurso de la mediación de la historia, de una cierta primacía de la primera sobre la segunda, aun cuando la poesía martiana posee el atributo de ambas.

Este hombre, todo luz, cantó la libertad y el amor poniendo en sus estrofas lo más puro de su corazón y de su cerebro. Aún no sabe América cuán grande es el tesoro lírico, la mina de diamante encerrada en la producción de este poeta. Y no lo sabe porque la obra inmensa del hombre político que fue Martí atrajo, sedujo, concentró, la mayor atención de las multitudes, no preparadas, por otra parte, para percibir matices líricos, y porque la época de lucha en la que le tocara actuar no era, por cierto, la más aparente para apreciar el canto del ruiseñor, ruiseñor que además, disponía de la maravillosa voz tribunicia para agitar, conmover y levantar, en oleadas revolucionarias, a todos los corazones.

Esta tarea revolucionaria fue la que acaparó, diremos así, las facultades excepcionales de Martí. La labor de dar libertad a su patria, oprimida, constituyó el norte de esta vida tan generosa (14-15).

Aunque la tensión presente en el discurso del escritor argentino es proyectada en su lectura de la obra y la praxis de Martí y en función de ella asumida como una forma significativa de productividad estética y política, es manifiesto su esfuerzo de fundar la prioridad del extremo cognitivo de aquella tensión en el campo de la historia, en cuyo orden “las multitudes” son incorporadas como agentes del proceso que determina la señalada primacía. No obstante, lo que las incorpora es su deficitaria capacidad para reconocer los “matices líricos” de una poética que en virtud de aquella demanda histórica disuelve la contradicción apoyándose en su vocación política.

La bipolaridad configurada por la existencia de dos registros claramente delineados no es, sin embargo, una forma de caracterización del discurso propio y del otro, es decir, como deliberado intento de poner de manifiesto el componente axiológico del enunciado, sino un modo de señalar el carácter polifónico de la propia enunciación y aunque la tendencia de Ghiraldo en este movimiento es la de afirmar la prioridad de la “lira guerrera” sobre la “lira íntima”, no lo hace en términos del despliegue de una condición ontológica de la escritura, sino en virtud de una decisión política. Esta última inscribe en la obra literaria una forma particular de conflictividad que en el caso de la valoración de la propia literatura se postula como ligada al momento de la producción del discurso literario, pero en el caso de la obra martiana es desplazada a la instancia de la recepción. La producción literaria del cubano se comprende sobre el fondo de su carácter tensional, pero su lectura remite al orden de la historia, horizonte en el que aquella “época de lucha” asigna un rol heroico que Martí asume como una demanda sistémica. Aquella recepción convierte al cubano en un instrumento de la revolución. Su heroicidad se halla apoyada en su consecuente ejercicio de una función surgida de la coyuntura histórica. La articulación entre el registro epistémico y el político es posibilitado por la condición moral del reconocimiento de la legitimidad de la demanda social de un sujeto subalterno.

## 2.1. Conciencia política

La complejidad emancipatoria del discurso martiano es atribuida por Ghiraldo a la vocación del cubano por hacerse cargo de una demanda cuya representación exige el concurso de su inteligencia, puesto que lo que en dicha afirmación se halla en juego es menos la belleza de su formulación que la “verdad de su postulado” (22). No extraña que la “idea” se convierta, para el escritor argentino, en el objeto del discurso literario. La virtud martiana se manifiesta, sin embargo, en la pertinencia del señalado postulado. La recursividad, en tal sentido, parece evidente, puesto que las categorías con las que juzga la corrección de las representaciones vinculadas a una determinada forma de conflictividad social son examinadas como válidas en función de un principio moral y en sentido inverso, cuando el registro examinado es el moral su pertinencia retórica es juzgada en términos de adecuación epistémica. En cualquiera de los casos se evidencia una tendencia a identificar los planos de la verdad y la veracidad<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> Remitimos aquí a los diversos niveles del concepto habermasiano de “pretensiones de validez universal”. El filósofo alemán distingue distintos registros desde los cuales un acto de habla puede ser impugnado. Podemos cuestionar la validez de un acto de habla ya sea que rechazemos su “rectitud” en el marco de determinado contexto normativo, la “veracidad” subjetiva de la expresión, así como también en relación

en un movimiento que da cuenta del recurso a un fundamento que excede la restricción de estos planos de las pretensiones de validez en dirección de la historia. Es el principio histórico de la resistencia a las formas efectivas del dominio político lo que asegura la validez epistémica de la promoción de la independencia de Cuba y, con ello, de la “dignidad de América”. El carácter axiológico de la lectura ghiraldiana de la verdad, que se porta en el nivel de las representaciones, resulta afirmado en virtud de la exigencia política coyuntural, cuya validez se juega en este último orden de cosas. “Su obra de propagandista de una idea política es única en América” (13). Pero el sustento de esa afirmación no es tanto la caracterización de su postulada verdad, sino la de su consecuencia intencional, ligada al sacrificio impuesto por un juramento, en virtud de que el cubano oportunamente “juró libertar o morir por la Independencia de su pueblo” (13).

La tendencia a identificar el plano objetivo de la verdad y el subjetivo de la veracidad y a examinar la necesidad de operar en este registro de discurso como una demanda de la coyuntura socio-histórica, torna permeable a la concepción ghiraldiana de lo político respecto del establecimiento de un fundamento de orden meta-histórico en el que las diversas formas de la resistencia al dominio material y político del capital resultan epistémicamente priorizadas. Este movimiento tiene como fin la manifestación de la condición performativa del discurso literario martiano (Giorgis, 2006). Su politicidad, por tanto, no es solamente percibida como una forma consecuente de moralidad, sino como una expresión objetiva de la orientación histórica, en cuyo orden la cualidad de la poética del cubano consiste en su capacidad para integrar los diversos registros de la validez —el de las representaciones, el de las intenciones y el de la historicidad. Así, la verdad de su escritura estriba en su “fuerza poética” y en la eficacia con la que ella expresa las demandas libertarias inscriptas en la historia. La trabajosa conquista de la “sencillez de la forma” es ya no la perfecta metáfora de la lenta afirmación del pueblo cubano y con él de Nuestra América, sino la representación más acabada de la sensibilidad implicada en aquella lucha entre la tradición y la renovación literaria, pero también entre las formas efectivas de dominación política y las manifestaciones de sus resistencias.

Como poeta, Martí es un precursor en América. El verso adquirió en los labios de este artífice una gracia, una ductilidad, una fuerza desconocida, reveladoras de una nueva y riquísima sensibilidad. Antes que los renovadores líricos —cuyos méritos culminaron en Darío— se manifestaran, él había alcanzado la difícil sencillez de la forma, que es virtud inapreciable de los artistas supremos (Ghiraldo, 1925: 14).

---

con la “verdad” del enunciado mismo. El reconocimiento intersubjetivo de la validez de un acto de habla debe darse en función de tales niveles: rectitud normativa, veracidad subjetiva y verdad objetiva. Habermas se apropia de dichas distinciones de tal forma que extiende las mismas a las actitudes y al concepto de mundo que aquellas configuran. Así es como a la actitud objetivante que se corresponde con la verdad del enunciado le sigue un mundo objetivo, a la actitud expresiva que arraiga en la veracidad subjetiva el mundo subjetivo de las vivencias y finalmente, a la actitud de conformidad o crítica respecto de las normas sociales le corresponde el mundo social en el que dicha pretensión es considerada legítima o ilegítima (Habermas, 1989: 393 ss.).

Las categorías que Ghiraldo despliega para caracterizar la producción poética de Martí como “gracia”, “ductilidad”, “fuerza desconocida”, dan cuenta de su esfuerzo por integrar al registro estético de la literatura el componente histórico-político puesto de manifiesto aquí como modalidades de representación de ciertas capacidades de desplazamiento, movimiento, creación, es decir, en formas discursivas de producir acontecimientos.

La productividad del discurso martiano es asumida por Ghiraldo como una “tarea revolucionaria” (15), en cuyo orden la prioridad del componente político sobre el estético no resulta disruptiva, por cuanto la forma de tal discurso puede captar las demandas históricas de las aspiraciones libertarias de una nación, entre otros modos de manifestación, en la figura del “verso libre”<sup>7</sup>.

La posibilidad de una identificación de las formas estéticas con la promoción de una determinada dirección del curso histórico se encuentra en la capacidad para manifestar del modo más eficaz las ideas que aseguran el sesgo libertario de aquella dirección. En tal sentido la articulación de un sentido para las diversas representaciones de la historia está ligada a una cierta “matemática musical de las ideas y las palabras” (19), cuya postulación da cuenta del intento ghiraldiano de hallar en la historia un fundamento para su praxis y discurso, que garantice la pervivencia del sentido de una militancia, incluso en la experiencia de la derrota. Con todo, aquella capacidad para integrar los registros estético y político en la obra martiana produce un efecto de verdad que Ghiraldo no puede destacar sino en virtud de haber determinado previamente el carácter histórico de toda lectura, de toda escucha:

Encarnó y llevó por el mundo la idea de la Independencia de Cuba —que era la de la dignidad de América—, con tal tesón, con tanta inteligencia, con tal luz en la mente, que escucharlo era entrar en la verdad de su postulado (22).

El escritor anarquista argentino debe reconocer la eficacia retórica de la palabra martiana, pero no en función, sin más, de la belleza de su discurrir, sino en la medida en que esta última resulta vinculada al carácter moral de la voluntad —“tesón”— y al sentido epistémico de la “inteligencia” y la “luz”. Por lo que, aun cuando esta última metáfora de la cognición es utilizada con significativa recurrencia, la verdad es, para Ghiraldo, el efecto de la articulación de los registros práctico, teórico y estético.

La labor de cronista de Martí revela este cruce en la condición misma de una forma novedosa de escritura y con ello de subjetividad. La experiencia de esta novedad, muchas veces asumida como resultado de la incompreensión del rol de los intelectuales y de los cambios en el campo literario de principios del siglo XX, constituye,

---

<sup>7</sup> Ghiraldo cita el comentario de Miguel de Unamuno sobre *Versos libres* en el que Unamuno reconoce la pertinencia formal de aquella estructura poética para expresar la sensibilidad de una época: “¿Creéis que podría decirse lo que Martí dice en aquel tremendo poema que se titula ‘Amor de ciudad grande’ si se intentara decirlo en esos insoportables alejandrinos pareados que han querido algunos trasladar del francés al castellano? No; esas cosas no pueden decirse sino como Martí las dijo” (16).

para el escritor anarquista, una forma fructífera de mediación en orden a la creación literaria, por cuanto la descripción de los fenómenos sociales, políticos y culturales exige una interpretación que haga manifiesta la historicidad de los objetos descriptos.

En la cima de esta caracterización de las formas que adquiere la praxis y la poética martiana se halla aquella práctica que promueve la síntesis de los aspectos cognitivo e histórico inscribiéndolos en el orden de lo político, como es la educación. En este rol Martí revela el dinamismo que Ghiraldo atribuye a aquella articulación operada por la inteligencia del cubano, cuyo “caudal” revela una apropiación libertaria del pasado, y la creación de nuevas configuraciones de su “atmósfera”. Así, no extraña su determinación del componente generacional para el escritor “maestro de juventudes”, cuyo lugar común no impide reconocer su intento de dotar a la labor pedagógica de Martí de un sentido político, en la medida en que constituye una forma de praxis en la que el objeto es el conocimiento y en la que la significatividad de este último se halla fundada sobre el fondo de su incorporación en una tradición disputada en clave ideológica, pero en la que ha de reconocerse como finalidad la creación de las condiciones necesarias para la irrupción de formas nuevas de emergencia social. Afirma Ghiraldo en tal sentido:

[C]omo maestro, formaba el núcleo primero para después inculcarle su sabiduría, exponiendo a sus discípulos todos los conocimientos alcanzados por el hombre en su incesante afán de investigación. Y así, sin forzarlos, descendiendo hábilmente hasta los más oscuros cerebros, con la pasión generosa del que necesita hacer partícipe al hermano del tesoro que no considera propio, iba despertando espíritus y lanzándolos al espacio con el placer de un creador (28).

## **2.2. Conciencia moral**

La especificidad asignada por el escritor argentino a la literatura de ideas es la posibilidad de constituir una forma de interpelación que posee como objeto una idea y como fin una forma de praxis política libertaria. Las condiciones para que dicha práctica sea efectivamente promovida en el nivel de la universalidad remiten a un horizonte político, consistente en la exigencia misma del desarrollo histórico, puesto que este revela un patrón progresista para su curso. Pero además, el nivel en el que la exigencia universal encarna en un sujeto particular la dimensión remitida —que funda la posibilidad de interpelación—, se sostiene en otro tipo de representaciones: aquellas que dan cuenta de la disposición de un individuo para asumir las exigencias impuestas por la historicidad misma de su acción. La dimensión suscitada por la incorporación de un patrón universal en el orden de la práctica individual es la moralidad. La distancia entre los recursos materiales disponibles implicados en una coyuntura específica y la dirección que impone aquel patrón histórico promueve formas de heroicidad ineludibles para el militante comprometido con una causa justa. El caso de Martí es, para el argentino, modélico, ya que revela de modo fehaciente el carácter políticamente productivo del sacrificio. Afirma Ghiraldo:

Dio su sangre, realizando así su último acto político, porque Martí no corrió, sable en mano, al frente de los soldados de la libertad, para matar opresores. Fue a la lucha para que los opresores lo mataran. Convencido de la fecundidad del sacrificio, corrió a él sereno, iluminado. Pocos ejemplos en la historia tan sublimes y generosos (13).

Es significativa la renuncia a la comprensión del sentido material de la conflictividad en beneficio de la confianza en el curso de la historia representado como ciclo. La fecundidad de su muerte, consiste en la fundación simbólica del ciclo revolucionario, en la inscripción de esta praxis virtualmente convertida en un principio trascendental, cuyo objeto es la liberación de la memoria ocluida por las fuerzas retardatarias de las que dispone la historia residual. La caracterización de una práctica política que rehuye a su materialidad para refugiarse en el orden de la sublimidad y la generosidad se explica como un componente retórico destinado a la representación de lo político como tensión entre un orden histórico universal y la voluntad individual de asumir el mandato de la universalidad —cuestionado a nivel de la coyuntura por las relaciones de dominio efectivo. El compromiso con la afirmación de las diversas formas de la subalternidad se comprende como una instancia de la moralidad, aunque al costo de despojar a los procesos de emergencia de aquellas de su carácter dinámico, en la medida en que niega su capacidad de rearticulación de una demanda que, si bien surge por fuera de la red de dominio que los anarquistas vinculan al Estado, es capaz de redireccionar algunos resortes institucionales hacia formas políticas de reconocimiento.

El desplazamiento que Ghirardo consume en su lectura de Martí del plano de lo político al plano de lo moral da cuenta de su esfuerzo por asignar a la praxis un sentido universalista que, si bien privilegia la instancia cognitiva de la representación objetiva de la dirección histórica, exige el concurso de la voluntad para asegurar la veracidad de su manifestación subjetiva. En este orden, el argentino recupera de la obra y la vida de Martí un elemento que permite articular la universalidad cognitiva de la historia y la particularidad moral de la voluntad. En efecto, al hablar de la posición crítica que Martí adopta respecto de la descripción raciológica de la estructura social de América —tentación a la que un gran sector de los intelectuales progresistas del último tercio del siglo XIX no pudo renunciar— el escritor anarquista afirma que aquella constituye una expresión del “sentimentalismo” martiano.

Nadie, como Martí, en América, había exteriorizado, hasta que él hablara, pensamientos tan profundos y generosos respecto de la confraternidad de las razas, ni nadie brindó al negro un afecto tan cordial como el que se constata a través de toda su obra [...]

Martí, creyendo como Guyau, que el que no obra como piensa no piensa completamente, consideraba que no había en Cuba más que una raza: cubanos [...]

Martí fue un hombre excelso que no abrigó nunca el odio en su corazón. Fue un elegido, una flor purísima de humanidad. El alto sentimentalismo de Martí, produjo frutos óptimos durante la guerra que dio la Independencia a Cuba (74-75).

Una intuición moral universalista —pero que, no obstante, no desvía su curso hacia un registro de índole formal, como la promoción de la fraternidad entre los hombres—<sup>8</sup>, pone en cuestión la validez de aquella categoría que impregna de cientificidad las afirmaciones del discurso letrado latinoamericano de fines del siglo XIX<sup>9</sup> y asegura la recíproca coexistencia de los órdenes de la historia y la moralidad. El señalamiento de que “el que no obra como piensa no piensa completamente” constituye la clave de la preocupación ghiraldiana por ofrecer un fundamento extrapolítico a la práctica libertaria. La exigencia de coherencia entre la diagnosis del presente y la voluntad de modificarlo en una dirección previamente afianzada, tanto por la acumulación de una memoria libertaria, como por las convicciones morales humanistas, hace manifiesto el movimiento ghiraldiano mediante el cual se afirma un tipo de compromiso que exige tanto la corrección epistémica para la interpretación del curso histórico como la determinación de obedecer al mandato que aquella crea. La categoría de “sentimentalismo” es un modo lateral de caracterizar, en sentido rigorista, el vínculo de un sujeto consciente de la demanda libertaria de las fuerzas que operan en la historia con el mandato de su realización. Lejos de constituir una cierta inconsistencia del discurso moral del escritor ácrata, la representación de la experiencia de la alteridad, en términos de la manifestación de los sentimientos, debe comprenderse como la introducción de un registro voluntarista en un orden de cosas virtualmente asegurado por el curso de la historia. O dicho de otro modo, como la justificación de aquello que, aunque ha sido prometido, exige ser develado. En esta tensión entre lo que debe ser realizado y la dinámica de su efectiva realización se asegura la pervivencia del ideal libertario, aun en aquellos momentos en los que la experiencia de la derrota exige posponer indefinidamente la victoria. La inexorabilidad de esta última exige, sin embargo, la continua revitalización de las representaciones que operan como sus anticipaciones, tanto como un compromiso definitivo con la posibilidad de transmisión de aquellas —revelándose como una forma del deber. Señala Ghiraldo, al narrar la muerte del maestro cubano.

---

<sup>8</sup> “El pensamiento martiano cala así en una profunda crítica a la arbitrariedad de los motivos que pretenden justificar un sistema de estratificación social. Frente a los sistemas políticos en los que los sujetos sociales se encuentran fuertemente jerarquizados, el cubano afirma la libertad y la dignidad en tanto premisas reguladoras del progreso de la humanidad y en tanto, también, condicionamiento necesario para enriquecer las pautas de unión y respeto recíproco. Así, cuando la pelea es de humanidad los hombres canalizan su marcha hacia la libertad y aúnan sus fuerzas en la consecución de la dignidad por la que luchan unos y otros. Los hombres dan sentido a sus propios modos de ser y existir en un proceso que evidencia la dialéctica entre la praxis humana y las proyecciones de las ideas que la expresan. La dinámica de estos procesos determina el valor de la vida humana y perfila la afirmación de los hombres como sujetos de la Humanidad” (Giorgis, 2006: 309-310).

<sup>9</sup> Miguel Gomes ofrece, a propósito del estudio sobre la ensayística del autor boliviano Alcides Arguedas, un análisis del discurso raciológico latinoamericano en el que destaca la articulación de los registros político, estético y científico. La evidencia de la intervención performativa de un discurso que se estructura jerárquicamente en torno de las diferencias tornaba presumible la exigencia de la mutua legitimación de un lugar de enunciación para cada uno de los registros señalados. Por ello no extraña el carácter orgánico de la raciología con la afirmación de un *corpus* letrado de interpretación de la conciencia nacional latinoamericana. “Puesto que parto de la idea de que raza y discursividad son inseparables, un examen de mecanismos de representación verbal podrá ser útil para confirmar, por una parte, la artificiosidad de lo postulado como verdad científica y, por otra, la complicidad que en la forja de esa ilusión una y otra vez han tenido miembros de lo que Ángel Rama definió como ciudad letrada” (Gomes, 2006: 177).

El héroe, sereno, altivo, magnánimo siempre, ya su obra cumplida, va a encaminarse al sacrificio. No le resta sino morir. Él ha sido el inspirador, el númen del movimiento, del alzamiento armado dentro y fuera de la isla, el propagandista genial, el organizador incansable, el verbo, centelleante y deslumbrador, que ha arrastrado a todos. ¿Podía quedarse en tierra yanqui el más audaz de los rebeldes esperando, sin riesgos personales, el resultado de la invasión, quien era su alma y su guía? ¿El que forjó el rayo liberador de su pueblo, podía temer al plomo del enemigo?

Por eso, cuando ‘sonó la hora natural’ —como él decía—, estalló la revolución que él fomentara [...]

Antes de estallar la revolución del 24 de febrero de 1895, Martí partió rumbo a Cuba sin que nada ni nadie pudiera disuadirle de lo que él consideraba deber inexorable: ir a exponer su pecho a las balas de los opresores de su tierra y morir en ella ‘de cara al sol’ como debía caer el último redentor de América (Ghiraldo, 1925: 80-81).

La consolidación de la tensión antes señalada exige el sacrificio de aquellos individuos que con su voz son capaces de instigarla. El acontecimiento se configura aquí por la confluencia de una coyuntura posible por el itinerario libertario de las fuerzas que dinamizan el orden histórico, frente a cuya estructura la experiencia es vivida como “hora natural”, y por la interpelación simbólica de quienes la “fomentan”. Estos últimos adquieren dicho estatus en virtud de su capacidad de intelección de la urdimbre dialéctica de lo real, el costo es el martirio y la poética su lenguaje.

### **3.Consideraciones finales**

En Ghiraldo, la historia es el escenario del desarrollo de las fuerzas sociales emergentes. Dicha condición define su vocación libertaria. La literatura adquiere en este orden la representación de las articulaciones posibles entre las diversas formas de resistencia a la opresión. Sobre el fondo de esta concepción de la historia se configura una representación del intelectual militante como portador de un modo particular de cognición de lo político. Si comparte con los escritores de su generación la inmediata referencia epocal para su producción y, por ello, su pretensión exclusivista, la experiencia contradictoria de ésta moviliza el registro trágico de su discurso.

La insoportable carga que brota de vislumbrar la inevitabilidad de un futuro de realizaciones libertarias, la exigencia de la incitación histórica de una praxis, así como las dificultades en la empresa de superación de ciertas condiciones objetivas que retardan aquel advenimiento, se inscriben en un discurso maximalista que tiende a inhibir la historicidad que pretende recuperar.

## Bibliografía

- Eagleton, Terry (1997): *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Ette, Otmar (1995): *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*. México: UNAM.
- Ghiraldo, Alberto (1917a): *El peregrino curioso. Mi viaje a España*. Madrid: Sanz Calleja.
- Ghiraldo, Alberto (1917b): *El peregrino curioso. Vida política española*. Tortosa: Monclús.
- Ghiraldo, Alberto (1922): *Argentina. Estado social de un pueblo y Argentina (estado social de un pueblo)*. Madrid: s/e.
- Ghiraldo, Alberto (1925): “Prólogo”. En Martí, José: *Obras Completas*, ordenadas y prologadas por Alberto Ghiraldo, *Lira guerrera*, Volumen 1. Madrid: Atlántida.
- Ghiraldo, Alberto (1928): *Humano ardor*. Barcelona: Lux.
- Ghiraldo, Alberto (1929): *El gaucho Antenor*. Madrid: La Novela de Hoy. .
- Ghiraldo, Alberto (1930): *Las siete palabras*. Madrid: La Novela de Hoy.
- Ghiraldo, Alberto (1931a): *Las caras del amor*. Madrid: La Novela de Hoy.
- Ghiraldo, Alberto (1931b): *Milache*. Madrid: La Novela de Hoy.
- Giorgis, Liliana (2006): *José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad*. Rio Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Godio, Julio (1972): *El movimiento obrero y la cuestión nacional. Argentina: inmigrantes, asalariados y lucha de clases (1880-1910)*. Buenos Aires: Erasmo.
- Godio, Julio (2000): *Historia del movimiento obrero argentino*, Tomo I. Buenos Aires: Corregidor.
- Gomes, Miguel (2006): “El ensayo enfermo: Alcides Arguedas y la raciología”. En *Cuadernos del CILHA*, N° 7/8, Mendoza.
- González, Manuel Pedro (1969): “Evolución de la estimativa martiana”. En Schulman, Iván y Manuel Pedro González: *Martí, Darío y el modernismo*. Madrid: Gredos.
- Habermas, Jürgen (1989): *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- Lukács, Gyorgy (1985): *Historia y conciencia de clase*, 2 vol. Buenos Aires: Orbis-Hispamérica.
- Montaldo, Graciela (1994): *La sensibilidad amenazada. Fin de siglo y modernismo*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Olalla, Marcos (2007): “El ensayo político anarquista en Argentina. Historia, política y literatura en *Los nuevos caminos* de Alberto Ghiraldo”. En *Cuadernos del CILHA*, N° 9, Mendoza.

- Olalla, Marcos (2010): “La izquierda modernista en la Argentina. El discurso estético de Manuel Ugarte y Alberto Ghirardo”. En *Solar*, N° 6, Lima.
- Olalla, Marcos (2014): “Mesianismo, escatología e intertextualidad bíblica en el discurso anarquista. La concepción de la historia en el pensamiento estético-político de Alberto Ghirardo”. En Delhome, Joel y Daniel Attala (dir.): *Cuando los anarquistas citaban la Biblia. Entre mesianismo y propaganda*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Oved, Iacov (1981): *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*. México, Siglo XXI.
- Pita González, Alexandra y Grillo, María del Carmen (2012): “Historia y antiimperialismo: *Yanquilandia* bárbara de Alberto Ghirardo (1929)”, en Alexandra Pita González y Carlos Marichal Salinas (coord.): *Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana, 1900-1930*. México: El Colegio de México – Universidad de Colima.
- Rama, Ángel (1985a): *Rubén Darío y el modernismo*. Caracas: Alfadil.
- Rama, Ángel (1985b): *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Angel Rama.
- Rama, Ángel (1995): “La democratización enmascaradora del tiempo modernista”. En Ángel Rama *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, selección y prólogos de Saul Sosnowski y Tomás Eloy Martínez.
- Ramos, Julio (1989): *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.



## Precisión, sinceridad y autoengaño\*

Eduardo Fernandois†

### Resumen

El texto persigue tres objetivos generales que, a la vez, lo estructuran. En primer lugar, quiero presentar, pero también cuestionar, la descripción que de la virtud de la precisión (*accuracy*) ofrece Bernard Williams. En segundo lugar, me propongo complementar dicha descripción deteniéndome en dos dimensiones de la precisión: el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”. En ese contexto, intercalo un excursus acerca de la escritura. La tercera y última parte del artículo es un intento de vincular la reflexión sobre las llamadas virtudes de la verdad —junto con la precisión, la sinceridad (*sincerity*)— con la cuestión del autoengaño. En concreto, busco a) brindar apoyo al enfoque deflacionario de Mele, *i.e.*, a la concepción del autoengaño como creencia sesgada motivacionalmente, b) realizar un ajuste a dicha concepción y c) complementarla con un aspecto no suficientemente considerado en las discusiones sobre autoengaño, a saber, con ciertas creencias que *dejamos* de generar o que presentan un alto grado de *imprecisión*.

Palabras clave: precisión, sinceridad, autoengaño, Williams, Mele, Tugendhat, Frankfurt.

### Abstract

The present text follows three general objectives, which, at the same time, build its structure. Firstly, I would like to present and question Bernard Williams’ description of the virtue of accuracy. Secondly, I’ll try to complement Williams’ description by analyzing two dimensions of accuracy: care, on one side, and what I call “proximity to the problem”, on the other side. Related to that last issue, I add an excursus about writing. The third and last part of

---

\* El presente trabajo y otro temáticamente relacionado con él (véase nota 2) fueron elaborados durante tres estancias en Alemania financiadas por una beca de investigación de la Fundación Alexander von Humboldt. Quisiera agradecer a la Fundación Humboldt por su magnífica labor en pro del intercambio académico internacional y al Prof. Stefan Gosepath, mi anfitrión en la Universidad de Frankfurt. Vaya también mi gratitud al Prof. Marcus Willascheck y a los miembros de su Coloquio de Investigación, en el que se discutió una versión en alemán. Recibi en esa discusión varias sugerencias que me han permitido mejorar el texto y que por razones de espacio no consigno en detalle. Recibido: junio 2015. Aceptado: agosto 2015.

† Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación y docencia giran en torno a temas de filosofía de lenguaje, teoría del conocimiento y ética.

this article is an attempt to relate the discussion about the so called virtues of truth —sincerity as well as accuracy— with the issue of self-deception. Specifically, I try to a) support Mele’s deflationary account of self-deception as motivationally biased belief, b) make an adjustment to this conception, and c) complement it with another aspect which has not received enough consideration in the discussion about self-deception, namely some beliefs we *don’t* generate or that manifest a high *lack* of accuracy.

Keywords: accuracy, sincerity, self-deception, Williams, Mele, Tugendhat, Frankfurt.

## 1. Introducción

Una serie de textos escritos durante los últimos quince o veinte años por autores como Bernard Williams (2002), Harry Frankfurt (2006b, 2007), Susan Haack (1998) y Ernst Tugendhat (2004, 2008) pueden avalar el diagnóstico de que la reflexión filosófica acerca de la verdad, a la que tanto contribuyera el siglo pasado, experimenta a comienzos del nuestro un paulatino desplazamiento temático. Simplificando las cosas, aunque no demasiado, cabe describir dicho desplazamiento como el paso de la pregunta “¿qué es la verdad?” a la pregunta “¿por qué la verdad es, o podría ser, algo importante?”. La inmemorial búsqueda de la esencia de la verdad mediante una definición rigurosa y el debate más reciente en torno a la negación deflacionista de una tal esencia parecieran ceder poco a poco su lugar a una indagación acerca del *valor* de la verdad (indagación que, quién sabe, podría acabar arrojando frutos, sustantivos no menos que metodológicos, respecto de la pregunta por la verdad en su sentido más tradicional).

¿Por qué nos preocupamos, entonces, de la verdad, por qué nos importa, si es que nos importa? En el marco de este cuestionamiento general —y que desde luego importa—, Bernard Williams reflexiona en su libro *Verdad y veracidad* sobre dos “virtudes básicas de la verdad” (2002: 22), como él mismo las llama: la sinceridad (*sincerity*) y la precisión (*accuracy*). De acuerdo a una primera aproximación, la precisión dice relación con que “la gente hace todo lo que puede por formarse creencias verdaderas” (*ibid.*), mientras que la sinceridad “consiste en la disposición de asegurar que nuestra propia aserción expresa lo que realmente creemos” (2002: 101). Williams opera de este modo, y a lo largo de todo el libro, con una distinción entre, por así decir, dos ámbitos fundamentales: el descubrimiento y la expresión de la verdad (2002: 48). La virtud de la precisión se juega entonces en la búsqueda y hallazgo de informaciones fidedignas, no en su expresión o comunicación, que constituye el ámbito propio de la sinceridad.

Tres son los objetivos generales que animan, al tiempo que estructuran, el texto que sigue. En primer lugar, quiero presentar, pero también cuestionar, la descripción que hace Williams de la virtud de la precisión; entre otras cosas, cuestionaré el mencionado distingo de ámbitos, a primera vista tan plausible, que vincula la precisión con el descubrimiento de la verdad y la sinceridad con su expresión. En segundo

lugar, me interesa complementar dicha descripción refiriéndome a dos dimensiones de la precisión: el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”. En ese mismo contexto intercalaré un excursus sobre la escritura. El tercer objetivo general y la correspondiente última parte del trabajo dicen relación con la cuestión del autoengaño. Es aquí recién que me referiré no sólo a la precisión, sino también a la sinceridad. Dicho en términos generales, me anima la idea de que la reflexión sobre el autoengaño se vea enriquecida si se la vincula explícitamente con aquella que, sobre todo a partir de textos de Williams, Frankfurt y Tugendhat, se concentra en las dos mencionadas virtudes de la verdad; hasta donde alcanzo a ver, esa vinculación ofrece un campo de trabajo poco explorado hasta ahora.<sup>1</sup> Ella nos permitirá, en términos ya más específicos: primero, brindar apoyo a la concepción del autoengaño como creencia sesgada motivacionalmente; segundo, formular una corrección a dicha concepción; y, tercero, complementarla con un aspecto no suficientemente considerado en las discusiones actuales sobre autoengaño.

## 2. La precisión, según Williams<sup>2</sup>

En el primer capítulo de *Verdad y veracidad*, Williams comenta diversas citas de Nietzsche que fijan el tono en que será abordado el tema en el capítulo sexto, dedicado enteramente a la virtud de la precisión. Comenta, por ejemplo, el siguiente pasaje de *El Anticristo*:

Con lucha ha habido que conquistar todo avance en la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza del alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios. Pues ¿qué significa ser honesto en las cosas del espíritu? ¿Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los ‘bellos sentimientos’ [...]! (*El Anticristo*, § 50, citado en Williams, 2002: 24)

Se trataría entonces de “sacrificar los deseos a la verdad” (*El Anticristo*, § 59, citado en Williams, 2002: 27) o, en palabras esta vez de Williams, de “superar la cómoda falsedad” (2002: 26), de “la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras” (2002: 28). Adaptando una expresión de Nietzsche, quien se refiere en este contexto a un “ideal ascético”, bien se podría hablar también de una interpretación o lectura ascética del tema de la precisión. Williams ratificará y desarrollará

---

<sup>1</sup> Razón lleva Clancy Martin al diagnosticar que la investigación sobre mentira y otras formas de engaño, por un lado, y aquella relativa al autoengaño, por otro, se han desarrollado lamentablemente sin tomar mucha nota la una de la otra (Martin, 2009: 4). Lo mismo que el presente trabajo, varios de los artículos en el libro editado por Martin se proponen explícitamente establecer puntos de conexión entre ambas discusiones.

<sup>2</sup> Los puntos abordados en esta sección y la que sigue reciben un desarrollo más detallado en un trabajo, escrito en alemán y aún no publicado, que dedico exclusivamente a la virtud de la precisión: “Über die Tugend der Genauigkeit und ihre Wichtigkeit” (“Sobre la virtud de la precisión y su importancia”). Algunas de las descripciones que ensayo a continuación coinciden con las de dicho trabajo. Sin embargo, hay notorias diferencias en el planteo, debido al interés, presente en este caso y completamente ajeno al texto alemán, de vincular ambas virtudes de la verdad con la temática del autoengaño.

dicha interpretación en el capítulo sexto, en que el concepto de *resistencia* cumple nuevamente un papel clave, lo mismo que el concepto emparentado de *obstáculo*. Vale la pena citar nuevamente a Williams:

Hay tanto obstáculos internos como obstáculos externos para el descubrimiento-de-la-verdad. (2002: 128)

La persecución consciente de la verdad requiere resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo, y un componente de la virtud de la Precisión [...] consiste en las destrezas y actitudes que se resisten al principio de placer en todas sus formas, que van desde una gran necesidad de creer lo que resulta agradable hasta la simple y llana pereza de contrastar las propias investigaciones. (2002: 128s)

Lo dicho permite ya vislumbrar el autoengaño como carencia o déficit de precisión, pero sobre esto volveré más adelante. Me interesa ahora destacar que Williams describe la precisión fundamentalmente como una actitud de antagonismo y contienda: las nociones centrales son, una vez más, “obstáculo”, “resistencia”, “superación”. En tal sentido, cabe hablar también de una caracterización de la precisión en términos negativos: esta consiste, según Williams, en *no* sucumbir a la pereza intelectual, en *no* dejarse arrastrar por el pensamiento desiderativo.

Considerada *en sí misma*, nada tengo que objetar contra esta interpretación ascética, ni contra la repetida observación por parte de Williams, y a estas alturas nada sorprendente, de que la precisión constituye crucialmente un asunto de voluntad. Sus descripciones de los obstáculos mencionados, de todas las tentaciones, si se quiere, que hacen de la búsqueda de la verdad una abnegada tarea de autosuperación, parecen tan realistas como relevantes, y no lo es menos, pienso, hablar aquí de tentaciones. Incluso más: en la última parte del trabajo, intentaré mostrar que la interpretación ascética de la precisión brinda además una importante clave con miras a una adecuada comprensión del autoengaño. Con todo, y ya se advierte, el enfoque de Williams no me termina de convencer. Me parece incompleto y unilateral. Y por dos razones.

En primer lugar, el énfasis en todo aquello que implica *no ser impreciso* tiende a relegar injustamente al olvido la pregunta sobre lo que pueda significar, ahora en términos positivos, *ser preciso*. Injustamente, pues aquella precisión que consiste, por ejemplo, en *resistirse* a una formulación cómoda o demasiado general y aquella, por otro lado, que se manifiesta en el cuidado por una formulación adecuada, no son en verdad una y la misma. Alguien podría objetar: ¿pero es que ambas no *desembocan* finalmente en lo mismo, en la misma formulación? En muchas ocasiones sí. Pero aunque los *resultados* puedan resultar idénticos, las descripciones negativas y positivas de la precisión se ocupan de *procesos* que exhiben características diferentes. En tal sentido, la diferencia que aquí definiendo dista de ser análoga a la que solemos hacer, en contextos de la vida social y política, entre formas activas y pasivas de resistencia. Y es que muy a menudo las acciones surgidas de la aspiración a ser preciso no representan forma alguna de resistencia. Cuando alguien pone cuidado en elegir adecuadamente sus palabras o se preocupa por aspectos composicionales de su texto, no se está *oponiendo* a nada, se está *entregando* a una determinada tarea —la

fenomenología es notoriamente distinta—. Podría surgir ahora una nueva objeción: ¿no es que también en casos como el de la prolija elección de nuestras palabras nos resistimos a algo, a saber, al poderoso influjo de “la simple y llana pereza”? Pero a ello cabe responder que el vicio de la pereza cognitiva se presenta en dos variantes, cuya divergencia reproduce precisamente el contraste entre descripciones negativas y positivas de nuestra virtud: se es flojo intelectual cuando se *asume* sin mayor revisión un argumento ya planteado; pero se es flojo de un modo diferente cuando no se sale a la *búsqueda* de un nuevo argumento convincente. Si nos interesa una descripción *precisa* de la precisión, también en términos fenomenológicos, resulta indispensable no perder de vista distinciones como las anteriores.

La segunda crítica es una radicalización de la primera y sólo la formularé aquí como un anuncio que intentaré cumplir, aunque muy someramente, en el apartado que sigue. La crítica es la siguiente: sólo si se concibe la precisión como una actitud a ser determinada también en términos positivos, como una actitud proactiva y no meramente de resistencia, sólo entonces lograremos apreciar que se trata en realidad de actitudes —así, en plural—. Dicho de otro modo, hemos de discernir distintas *dimensiones* de la precisión, para ver luego cómo se relacionan. De acuerdo, pues, a esta segunda crítica, la lectura puramente negativa o ascética del concepto de precisión nos impide apreciar su complejidad o pluridimensionalidad. Por lo demás, incluso una breve caracterización de dimensiones positivas de la precisión dejará al descubierto otra cuestión crucial y del todo ausente en las descripciones negativas de Williams: que el intento de ser precisos redundará a menudo en actividades nada exentas de placer o agrado, actividades que muy improbablemente nos nacería describir como “el más duro de los servicios” o como “sacrificar los deseos a la verdad”.

### 3. Dos dimensiones de la precisión

En lo que sigue me referiré a dos dimensiones positivas de la precisión —el cuidado y lo que llamaré “cercanía al problema”—, así como a la relación que entre ambas cabe establecer. La virtud de ser preciso contempla más aspectos, pero los dos señalados me parecen ser aquellos que particularmente interesan de cara al tema del autoengaño (sección 4).<sup>3</sup> No debiera omitir tampoco que al describir las mencionadas dimensiones de la precisión y elegir los ejemplos correspondientes, tendré en mente principalmente el caso de las ciencias sociales y las humanidades, y muy especialmente el de la filosofía.

#### 3.1 Cuidado

Una primera dimensión positiva de la precisión, y de algún modo la dominante, es la invocada por el concepto de cuidado. De hecho, los traductores del libro de

---

<sup>3</sup> En “Über die Tugend der Genauigkeit und ihre Relevanz” (ver nota 2) me refero a una tercera dimensión, la “adecuación contextual”, que dejo aquí de lado porque su tratamiento no resulta necesario para el objetivo general de vincular las dos virtudes de la verdad con la cuestión del autoengaño. Otro posible aspecto específico de la precisión es la cohesión o densidad (no sólo coherencia) textual.

Williams al español, llamando la atención sobre diversos matices de “*accuracy*”, señalan que “en su raíz se encuentra la idea del ‘cuidado’ que pone el escritor o el investigador en la búsqueda y la expresión de la verdad” (Williams, 2002: 22, nota a pie de página).<sup>4</sup> El propio Williams se refiere también en un pasaje a la precisión como “cuidado en la adquisición de información correcta” (2002: 54), sólo que entiende dicho cuidado, una vez más, como forma de *resistencia* frente al autoengaño, la comodidad y fenómenos similares.

El cuidado, pero ahora en clave positiva, puede implicar fenómenos tan diversos como la meticulosa elección de las palabras, la búsqueda de metáforas y ejemplos apropiados, el pulido de una formulación atractiva que logre redondear, y de ese modo fijar, un razonamiento complejo, la preocupación por los aspectos composicionales de un texto o discurso, la inteligencia en la puntuación, la dosificación del adjetivo, la cuestión del tono en que decimos o escribimos algo, la pregunta de cuándo —si al comienzo, en el medio o al final— conviene revelar nuestra tesis principal, el retorno a viejas sentencias con el fin de darles un nuevo giro, etc. No se puede negar, claro, que cada punto de la lista implica a menudo esfuerzo, pero sí que se trate a la vez de sacrificios: el esmero puesto en una tarea puede resultar placentero y los ejemplos anteriores también son muestra de que la satisfacción o el placer no siempre rehúyen a la dificultad.

Para una clasificación sistemática de los fenómenos de la precisión podrían tomarse en cuenta la distinción entre un nivel lexical y uno textual, la dependencia o independencia de reglas explícitas y otros posibles puntos de vista. Pero de mayor importancia en este contexto me parecen dos indicaciones cuyo aparente conflicto mutuo no pasa de ser apariencia. Por un lado, la gran mayoría de las personas tiende *de suyo* a poner cuidado en la expresión escrita y oral —suponiendo, claro, que el tema en algo les importa—. Si decir esto suena algo exagerado, quizá se deba a que la precisión como cuidado consiste a menudo en operaciones que no realizamos de un modo consciente. Por lo demás, el hecho de que en muchos casos el cuidado nos importe así como así, muestra de paso que su ejercicio no requiere de excepcionales talentos retóricos o literarios. También es cierto que cuando se trata de lograr un discurso idóneo o una escritura prolija, casi siempre podemos ser *mejores*, y que aquí los talentos ciertamente desempeñan un papel. Pero no sólo ellos: en muchos sentidos, el cuidado es y seguirá siendo una cuestión de ejercicio práctico, revisión consciente y aprendizaje de nuevas técnicas.

---

<sup>4</sup> Conviene dejar apuntada la peculiar y paradójica imprecisión de “precisión” como nombre de nuestra virtud. El vocablo dice a veces demasiado (cuando sugiere un errado ideal de exactitud desligado de todo contexto) y otras demasiado poco (cuando nos lleva a olvidar los aspectos descriptivos y casi literarios del cuidado). Ninguna culpa llevan en esto Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi, los traductores, toda vez que *accuracy* no está libre de dificultades parecidas. A fin de cuentas, para hablar de la virtud de la precisión quizá no nos quede otra opción que recurrir a varias expresiones (cuidado, fidelidad, concordancia, carácter de certero, etc.), reservando, por así decir, un espacio para cada una de ellas. ¿Y tratándose de un concepto complejo, no es acaso mejor y hasta ineludible proceder así?

### 3.2 Cercanía al problema

Lejos está la persona virtuosa en términos de precisión de parecerse al fastidioso detallista por todos conocido, aquel personaje quisquilloso que no puede parar de atender a nimiedades. Y es que, bien entendidos, conceptos como exactitud, detalle o nitidez aluden a metas cognitivas que sólo se persiguen con sensatez *en determinados contextos*: aquello que en un contexto resulta inexacto, resulta perfectamente exacto en otro, y algo así como una exactitud independiente de todo parámetro contextual representa una simple quimera (Wittgenstein, 1988: sobre todo §§ 88 y 71). Sería injusto, entonces, asociar la virtud de la precisión con una exactitud desmesurada; se trata siempre de aquella justa exactitud requerida en tal o cual contexto.

Siguiendo el mismo razonamiento, no resulta pertinente exigir, y ni siquiera desear, estándares de exactitud como los que operan en ciencias exactas o formales, cuando se trata de investigación en ciencias sociales y humanidades. En particular, el rigor de la filosofía —y sigo aquí al filósofo alemán Friedrich Kambartel— consiste en un continuo velar por que nuestros conceptos y distinciones no se *alejen* de los problemas y preguntas reales que pusieron en marcha la reflexión (Kambartel, 1989: 10). La búsqueda obsesiva de más y más exactitud puede acabar justamente alejándonos de dichos problemas y a ella suele ir asociada una suerte de perspicacia autocomplaciente, reflejo de una infidelidad frente al problema mismo (“fidelidad”, otro de los matices de *accuracy*). Pues bien, del mismo modo en que Kambartel concibe el rigor filosófico cabe concebir también un importante aspecto de la virtud de la precisión. Esta se revela como una cercanía al problema, que a su vez presupone una aptitud para distinguir preguntas relevantes de preguntas que lo son menos. El hecho de que ciertamente no exista algo así como un criterio absoluto (no contextual) de relevancia, en absoluto altera la importancia y necesidad de dicha aptitud. En el ámbito de la filosofía analítica *hard core*, por ejemplo, se da más de alguna discusión que *en algún momento* pasó a ser escolástica pura; el que no sepamos *cuándo* exactamente ocurrió es algo que no debiera sorprender y que resulta bastante menos importante. Pero seamos justos: la discusión bizantina merodea como fantasma al interior de cualquier corriente filosófica. La especialización del saber constituye un fenómeno por de pronto saludable y hasta cierto punto inevitable. Sin embargo, encierra también como riesgo dos tipos de banalidad escolástica: aquella fútil gimnasia intelectual que reacciona a preguntas, opiniones u objeciones *traídas de muy lejos*, esto es, innecesariamente alambicadas o de entrada implausibles; y aquella interminable comparación de referencias, fechas, nombres, fuentes o variantes respecto de un autor considerado canónico, que transforma a la filosofía en una aburrida industria de producción filológica. Un eficaz antídoto contra tan conocidos males es el que brinda la cercanía o fidelidad al problema, un segundo aspecto de la precisión. La capacidad de no perder de vista las preguntas y los problemas originales resulta imperiosa para salvaguardar el siempre difícil y necesario equilibrio entre filosofía como argumentación técnica y filosofía como visión (Putnam, 1995: 22s).

### 3.3 Relación entre ambas dimensiones y diagnóstico

Hasta aquí una presentación somera, muy somera, de dos aspectos de la precisión en los que difícilmente repararía una lectura ascética de esta virtud. En cuanto a la relación que pueda existir entre ambos, cabe señalar lo siguiente: la conciencia de que la exactitud es siempre una categoría contextual y la voluntad de no alejarse de las preguntas y problemas originales nos permiten *mantener bajo control* nuestros esmeros vinculados al cuidado. Pues así como existe el constante riesgo de que cierto detallismo —o bien argumentativo, o bien interpretativo— acabe en formas de escolástica estéril, existe en paralelo el peligro de que una exagerada diligencia en la esfera del cuidado devenga una *preciosismo de la formulación*. Si bien se trata, en mi opinión, de un fenómeno hoy por hoy bastante menos difundido que la filosofía ajedrecística (mera gimnasia intelectual) y la filosofía hagiográfica (estudio de textos filosóficos como si fueran sagrados), no se puede negar que también existen: artículos y libros estupendamente escritos, cuya sustancia o novedad filosófica bastante dejan que desear. La segunda dimensión de la precisión, la fidelidad al problema, opera entonces como instancia de control frente a una eventual desviación ligada a la primera, la dimensión del cuidado. La virtud de la precisión exige que seamos tan cuidadosos con nuestros textos como fieles o cercanos a nuestros problemas.

Todo lo dicho pone de manifiesto que la precisión dista de ser una virtud fraguada de una pieza. Se trata, antes bien, de una *combinación* de aspectos negativos y positivos, combinación por lo demás compleja, ya que tanto en su polo negativo como positivo es posible y necesario establecer distinciones ulteriores. La precisión consiste ciertamente en una *resistencia*, por lo general ascética, ante obstáculos que emergen en el camino a la verdad y que pueden ser, o bien externos —la dificultad intrínseca de un asunto—, o bien internos —la pereza intelectual, en alguna de sus variantes—. <sup>5</sup> Pero la precisión requiere en no menor medida de una preocupación *activa*, y no pocas veces confortante, por el cuidado, la cercanía al problema y seguramente otros factores.

Si tuviera ahora que explicar, a modo de diagnóstico, por qué Williams deja pasar la oportunidad de articular más acabadamente, en el marco de una caracterización positiva, una idea tan rica como la de *accuracy*, haría responsable al esquema con que opera a lo largo de todo su libro, con el fin de mantener limpiamente separadas precisión y sinceridad. De acuerdo a ese esquema, recordemos, el rol de la precisión dice relación con la *búsqueda* de informaciones verdaderas, mientras que la sinceridad opera, o no, a la hora de *expresar* luego a otros aquello que se ha encontrado. Dicho de otro modo y sin ambages: la precisión sólo es importante en el ámbito de la *formación de creencias* y la sinceridad lo es sólo en el de la *comunicación con otros*. No lo ve de otro modo Tugendhat en sus alusiones al libro de Williams (Tugendhat, 2008: 78-80). Nuestras consideraciones anteriores, sin embargo, sugieren más bien que la fácil correlación tan fácilmente no funciona. Si no es concebida en categorías puramente negativas, la precisión dice relación también, y crucialmente, con los detalles de la *expresión lingüística*, esto es, con los modos en que *decimos*, tanto a

<sup>5</sup> Sobre la distinción entre obstáculos externos e internos hay interesantes comentarios en Williams, 2002: 137s.

otros como a nosotros mismos, aquello que tenemos por verdadero; piénsese, sin ir más lejos, en los fenómenos del cuidado mencionados más arriba. Pero incluso más: la limpia separación de ámbitos tampoco convence, si pensamos ahora en la virtud de la sinceridad. Como veremos en la parte final del trabajo, es tan legítimo como importante hablar, aunque no sin cierta precaución, de una sinceridad u honestidad consigo mismo, y en la misma dirección apunta el motivo de “tomarse en serio uno mismo”, puesto en circulación por Harry Frankfurt (Frankfurt, 2006a). Todo ello deja de manifiesto que la virtud de la sinceridad no se juega únicamente en el ámbito de la comunicación interpersonal. En suma, ni la precisión es algo independiente de la comunicación con otros (incluido ese otro que es uno mismo, un segundo después de que se ha expresado algo), ni la sinceridad es una virtud que necesariamente implica la presencia, ni siquiera potencial, de más personas.

No cabe duda de que la formación personal de creencias y su comunicación a otros constituyen dos ideas diferentes; pero sólo se las comprenderá adecuadamente si se las concibe en interdependencia.<sup>6</sup> El hecho de que Williams no elucide la virtud de la precisión en términos positivos obedece, creo, a que tampoco se hace cargo de esa mutua relación. En particular, me ha interesado destacar aquí que no se acabará de comprender la precisión, mientras se la sitúe *únicamente* en el nivel de la formación de creencias y *no también* en el de su comunicación oral y escrita. Dar apoyo adicional a esta tesis es el propósito de una breve digresión sobre la escritura que presento a continuación.

### ***Excursus: la escritura como lugar privilegiado de la precisión***

El cuidado y la cercanía al problema suponen que uno pueda y quiera tomarse el *tiempo* necesario. Sin una cierta lentitud en la ejecución no habrá, no al menos en general, precisión alguna que admirar. De esta observación surge la pregunta: ¿no existirá respecto de la virtud de la precisión una ventaja comparativa de la comunicación escrita por sobre la oral, justamente a propósito del tiempo más prolongado que, por un asunto estructural, tenemos a disposición en el caso de la escritura? Dejando de lado el caso actual del llamado “chateo” (*chat*) —ese peculiarísimo caso de escritura que transcurre, más o menos, en el tiempo y al compás del habla—, pareciera que escribir nos lleva, por regla general, a ser personas más precisas.

Acaso no sea difícil conceder que escribir es siempre más un proceso que un mero acto puntual. Pero de ello se siguen consecuencias teóricas y prácticas de las que quizá no siempre se es del todo consciente. Faulkner dijo alguna vez algo parecido a esto: “Sé lo que pienso, sólo una vez que leo lo que he escrito.”<sup>7</sup> Apuntan a lo mismo quienes, como la crítica literaria chilena Adriana Valdés, señalan que la escritura no expresa el pensamiento, sino que de a poco lo va haciendo.<sup>8</sup> También es crucial este

<sup>6</sup> Solomon 2009 constituye una buena muestra de lo interesante que puede ser seguir esta línea de trabajo.

<sup>7</sup> Pese a muchos intentos, no he logrado dar con la referencia de esta cita (si es que lo es). Pero si la oración entrecomillada no es de Faulkner o si, lo que realmente no creo, nadie dijo alguna vez algo parecido, no se trataría de una imprecisión que afecte lo sustancial.

<sup>8</sup> Adriana Valdés expresó dicho pensamiento —con palabras muy parecidas, si no recuerdo mal— en

“de a poco”. Escribir textos significa reescribir textos, revisarlos, corregirlos. Una vez que se cuenta con una primera versión, se tiene al mismo tiempo la posibilidad — en cierto sentido insólita, en cualquier caso formidable— de transformarse en propio lector, y esto en un proceso que puede ser repetido varias o hasta muchas veces y que se asemeja más que nada al pensar. No sólo respecto del trabajo intelectual, y muy en particular en el ámbito de las humanidades, es legítimo sostener que pensar *consiste* prácticamente en un constante escribir. He aquí un aspecto que filósofos y escritores tienen en común: que su labor en realidad recién comienza una vez que ponen el punto final. Se trata de aquel trabajo que va desde la primera hasta la última versión del texto. Una consecuencia práctica de todo esto es que los mejores escritores y filósofos suelen ser aquellos que revisan y corrigen sus textos una y otra vez, y no sólo de cara a minucias formales, sino que a menudo también respecto de cuestiones sustantivas y estructurales. En talleres de escritura filosófica (que, dicho sea de paso, convendría incorporar a la enseñanza habitual en todo instituto o departamento de filosofía) no debiéramos cansarnos de repetir lo anterior.

El rasgo estructural de la escritura que permite considerarla una forma de expresión lingüística especialmente comprometida, por así decir, con la causa de la precisión es, entonces, su propiedad de ser constantemente revisable, es decir, la posibilidad de transformarnos en lectores y correctores de nuestros propios textos. Tal posibilidad no nos está dada del mismo modo en la comunicación oral. Aunque por cierto existen personas capaces de expresarse oralmente de un modo muy preciso y matizado, la formulación por escrito sigue siendo aquella en la que *por regla general* logramos una precisión mayor, debido justamente al rasgo estructural señalado. En otras palabras, la tesis de este excursus no pretende negar excepciones y la distinción establecida entre lenguaje escrito y oral ciertamente no es categorial, sino gradual. Como lo es, por lo demás, el concepto mismo de precisión.

#### 4. Las virtudes de la verdad y el autoengaño

En esta última parte haré el intento de relacionar los dos temas señalados en su título<sup>9</sup>, para lo cual desarrollaré tres puntos que enumero a modo de programa: primero, que conectar precisión y autoengaño, como lo hace Williams en su descripción negativa o ascética de la primera, dista de ser una operación neutral de cara al debate sobre el autoengaño y que, muy por el contrario, suscribir esa conexión lleva a suscribir también una concepción deflacionaria de este fenómeno, correcta en lo medular, en términos de creencias sesgadas motivacionalmente (4.1); segundo, que, con todo, el autoengaño es *también* en algún sentido una forma de insinceridad, lo cual obliga a realizar un ajuste a la mencionada concepción (4.2); y tercero, que la necesidad de

---

medio de una presentación oral. No creo que sea la única que lo haya hecho, por lo que me atrevo a usar el plural.

<sup>9</sup> Temas, como se ha dicho, que han sido trabajados hasta ahora independientemente. Hasta cierto punto, no deja ser sintomático que *Self-Deception Unmasked*, el libro de Alfred Mele, no contemple en su índice temático las entradas “*sincerity*” y “*accuracy*”, y que, por su lado, el detallado índice temático de *Truth and Truthfulness* no haga referencia a “*self-deception*” (si bien hay menciones en el texto mismo de Williams, son bastante esporádicas).

una determinación de la precisión en términos positivos (como cuidado y cercanía al problema) nos lleva naturalmente a preguntarnos por un aspecto del autoengaño que, hasta donde veo, no ha sido suficientemente considerado en las discusiones sobre el tema (4.3).<sup>10</sup>

#### 4.1. Autoengaño y precisión

A propósito de una cita de Williams veíamos ya al comienzo que el autoengaño puede ser considerado una carencia, o al menos déficit, de precisión. Faltamos a la verdad faltando a la precisión cuando cedemos a “una gran necesidad de creer lo que resulta agradable” (Williams, 2002: 129). Aunque sin desarrollarlo, Williams establece temprana y explícitamente el nexo entre autoengaño y precisión, refiriéndose a esta última como “la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras” (2002: 28). Respecto de lo que Williams no fue tan explícito, es que quien pone las cosas de esta manera tenderá de un modo natural a suscribir una de las posiciones que configuran actualmente el debate filosófico sobre el concepto de autoengaño.<sup>11</sup>

Como se sabe, dicho debate se articula en torno a dos enfoques básicos. Están, por un lado, quienes intentan explicar nuestros autoengaños a la luz del engaño interpersonal, aquel descrito por la fórmula “A engaña a B”. Plegándome a una terminología en uso, hablaré del enfoque “tradicional”. Sabido es también que este enfoque genera paradojas y que sus defensores, claro, intentan resolverlas o disolverlas. Si una misma persona es, a la vez, engañador y engañado, ello pareciera implicar que en algún momento mantiene simultáneamente la creencia *p* y su contradictoria *no-p*. Se trata de la llamada “paradoja estática”, a la que se suma una “paradoja dinámica”: si todo engaño necesariamente supone que un sujeto *A* *oculta* frente a un sujeto *B* su intención de generar en este una creencia falsa, entonces no se ve cómo pueda concebirse la *acción* del engaño en caso de que *B* conozca de entrada tal intención de *A*, por ser ambos una y la misma persona. Pues bien, quien como Williams sostiene que la virtud de la precisión es aquella en la que nos resistimos a “una gran necesidad de creer lo que resulta agradable”, se alinearán más bien con *otra* concepción fundamental del autoengaño, con el enfoque “deflacionario”, como lo califica su principal exponente, Alfred Mele (por ejemplo, Mele, 2001: 4).<sup>12</sup> En lo medular, este segundo enfoque

<sup>10</sup> Una advertencia antes de entrar en materia: no sólo por razones de espacio, sino que también en atención al planteamiento mismo del trabajo, no puedo hacerme cargo en lo que sigue de toda la complejidad del debate en cuestión, como lo revelan ya las etiquetas “enfoque tradicional” y “enfoque deflacionario” (véase *infra*), cada una de las cuales exigiría, en rigor, hilar más fino. Mencionaré algunos de los aspectos omitidos, pero son ciertamente más. Con todo, pienso que tales omisiones no afectan a lo medular de mis propuestas. Textos importantes sobre autoengaño son, junto a los que citaré, Fingarette (2000) y McLauglin/Rorty (1988).

<sup>11</sup> Asumo de aquí en más la *existencia* del fenómeno, algo con lo que no concuerdan todos los participantes en el debate.

<sup>12</sup> Es innegable que la fórmula “precisión = resistencia al autoengaño” resulta *neutral* respecto de tal o cual concepción del autoengaño. No ocurre así, sin embargo, con la fórmula “autoengaño = falta de precisión (o falta de resistencia ante creencias agradables)”, emparentada con la primera. En absoluto quisiera sugerir que quien acepta la primera fórmula deba necesariamente aceptar la segunda. Por la misma razón señalo que un Williams “tenderá a suscribir” o “se alinearán *más bien*” con la posición de un Mele.

plantea lo siguiente: quien se autoengaña forma (o mantiene) una creencia falsa *p*, motivado por su deseo de creer que *p*, para lo cual maneja sesgadamente las evidencias disponibles y relevantes que apoyan, en realidad, la creencia verdadera *no-p* (Mele, 2001: 50-52). Obsérvese que un enfoque como este no supone la intención de un sujeto de producir en él mismo, consciente o inconscientemente, una creencia falsa, de modo que tampoco da lugar a paradojas que deban ser luego resueltas. Al no implicar el autoengaño la misteriosa presencia de un B como alter-A, todo se simplifica (de ahí en parte lo de “deflacionario”), pues se trata ahora lisa y llanamente de un A que tiene creencias, claro, pero que también tiene *deseos*, y que al autoengañarse cede a la tendencia humana, tan humana, de “creer proposiciones que deseamos que sean verdaderas, incluso cuando una investigación imparcial de los datos disponibles indicaría que son probablemente falsas” (Mele, 2001: 11).<sup>13</sup>

Ahora bien, no es simplemente que la conexión entre precisión y autoengaño, tal como la hemos descrito, vaya en apoyo del enfoque deflacionario y que hagamos bien en explicitarlo. Mal que mal, el teórico tradicional podría alegar que tal apoyo es aparente, no surgiendo sino de una cierta *definición* de “precisión”, la que por sí misma nada prueba: dicho teórico bien podría definir la palabra “precisión” de un modo diferente, circunscribiendo su uso a casos de comunicación con otros y señalando que en el caso del autoengaño ese otro sería simplemente uno mismo, sólo que pasado un rato (de acuerdo a una conocida estrategia teórica para eludir las paradojas, la de introducir una brecha temporal entre A y B). La cuestión de fondo es entonces otra y en ella convergen, en realidad, dos cuestiones: primero, que el enfoque tradicional, basado en el esquema del engaño interpersonal, para nada calza con el vocabulario ascético desplegado por Williams (siguiendo a Nietzsche) a la hora de describir negativamente la precisión; y, segundo, que dicho vocabulario —el cual sí cabe usar con naturalidad en el enfoque deflacionario— resulta indispensable para referirnos al autoengaño. Para comenzar por el segundo punto, pienso que, fenomenológicamente hablando, nuestro fenómeno mucho tiene que ver con un debate interno —a veces tranquilo, a veces acalorado— frente a creencias *tentadoras*: creencias que se nos ofrecen como las más cómodas, agradables o protectoras, pero cuando las evidencias que tenemos delante nuestro apuntan en realidad a sus respectivas negaciones.<sup>14</sup> Autoengañarse es salir vencido de ese debate. Salir vencedor, en cambio, implica muchas veces “sacrificar los deseos a la verdad”, como dice Nietzsche (*El Anticristo*, § 59, citado en Williams, 2002: 27), o “superar la cómoda falsedad”, como dice Williams (2002: 26). Con respecto ahora al primer punto, se trata de apreciar que este vocabulario ascético es un vocabulario, por así decir, *individualista*: todo asceta busca purificar en primer lugar su *propia* alma. Es por ello que quien concibe el autoengaño como un fenómeno que implica la presencia de un A y un B (bien sea que un sujeto se divida en dos yoes, bien sea que a dos yoes los separe una brecha temporal) necesariamente se toparía con problemas a la hora de pretender incorporar la descripción fenomenológica del fenómeno en términos de forcejear con creencias *de uno*, de flaquear y acaso capitular frente a creencias *propias*: B simplemente sobra.

<sup>13</sup> Las traducciones de textos que, como el presente, sólo han sido publicados en inglés son mías.

<sup>14</sup> El conflicto puede ser descrito también, sin afectar para nada el punto crítico, como el conflicto interno entre dos creencias: aquella que se desea tener y aquella que se refiere a las evidencias.

Aun constituyendo otro yo, B está de más y representa un convidado de piedra. La cuestión de fondo se mueve, pues, en un plano descriptivo: podrán resolverse bien o mal las paradojas, tarea que el enfoque deflacionario ni siquiera requiere enfrentar, pero la *descripción* del fenómeno resulta inadecuada en el enfoque tradicional.<sup>15</sup> En esta línea de argumentación es posible también ofrecer, siguiendo a Williams y Nietzsche, una respuesta —que no la única— a la pregunta de por qué nos engañamos: porque somos débiles, perezosos o miedosos, cognitivamente hablando.

## 4.2 Autoengaño y sinceridad

Es el momento de abordar la sinceridad, la segunda —o primera, que da igual— de las “virtudes básicas de la verdad”. Si no me detuve antes en ella: porque estoy prácticamente en total acuerdo con su descripción y análisis por parte de Williams. Si lo hago ahora: porque no estoy de acuerdo con Mele en un punto relativo al legítimo lugar que ocupa la sinceridad en la descripción y análisis del autoengaño.

A quién podría sorprender que en un debate de fondo la posición adversaria, en este caso el enfoque tradicional, no carezca de un “momento de verdad”. Así lo sugiere por de pronto una simple observación lingüística: nunca hemos inventado en el lenguaje cotidiano una expresión *no-reflexiva* para referirnos al fenómeno en cuestión; no contamos con un verbo comparable a “fantasear” o “desvariar”. En cambio, hablamos con toda naturalidad de engañarnos (o a nosotros mismos), conservando así el paralelo gramatical con engañarte, engañarla, engañarlos, etc., lo que alimenta la presunción de que el enfoque tradicional, inspirado en el engaño interpersonal, probablemente cuente con algún punto a favor. Animados por tal presunción, reparemos ahora en que, según la llamada condición de insinceridad en el análisis del engaño interpersonal, quien engaña a otro necesariamente tiene por falso aquello que le dice. Pues bien, *algo* de eso no es menos válido respecto de los casos paradigmáticos de autoengaño, como el de quien tiene la creencia falsa de que su esposa o esposo le es fiel, deseando creer precisamente eso y manipulando, “embelleciendo” u omitiendo evidencias disponibles que apuntan notoriamente en la dirección opuesta. Porque quien se autoengaña *de alguna manera* tiene por *falso* aquello que explícita y oficialmente *declara* como su creencia: “en alguna parte de su corazón”, la fórmula es conocida, no considera verdadero lo que *dice* creer (en el ejemplo: que su esposa o esposo le es fiel). Y un modo completamente natural de expresar este conflicto entre una creencia recóndita y una declaración oficial es aludiendo a la virtud de la sinceridad. De alguna manera, quien se autoengaña no es sincero.

---

<sup>15</sup> El teórico tradicionalista podría replicar: “¿Y si un B susurra al oído a un A una agradable creencia falsa y A cede a la tentación?” Pero tal réplica no logra probar que el enfoque del autoengaño basado en el modelo interpersonal del engaño pueda incorporar el vocabulario ascético. Y es que B aparece ahora como la *fente* de la creencia falsa de A. Las fuentes del autoengaño pueden ser muchas: un B, pero también *varios* B o simplemente un *supuesto hecho* que A tiene ante sí. Con independencia de las fuentes o causas de su creencia, el sujeto del autoengaño se halla *solo* con sus creencias y deseos. Una vez más: en la fenomenología del autoengaño no son creencias de otros contra las que luchamos; son lisa y llanamente creencias propias.

En una réplica a Mele, Robert Audi hace referencia a una cierta *tensión* característica del fenómeno del autoengaño, en el sentido de que coexisten en él, por un lado, la tendencia a manifestar *p* (“ella me es fiel”) y, por otro, la creencia (verdadera en este caso) *no-p* (Audi, 1997: 104). Justamente en esa tensión radica el momento de verdad del enfoque tradicional (interpersonal), en el que la virtud de la sinceridad ocupa a las claras un importante lugar. Ahora bien, conceder este punto no implica generar ninguna paradoja, ni obliga a descartar de plano la propuesta de Mele. Y es que la tensión de la que habla Audi nunca llega a ser contradicción: como él mismo apunta, y esto es crucial, la disposición a manifestar que *p* no implica, lógicamente hablando, creer que *p*. Es posible entonces aceptar la corrección sin ceder demasiado a la posición adversaria: dado que la tensión no llega a ser contradicción, el enfoque deflacionario, aún con esta corrección, continúa logrando bloquear de entrada la formulación de paradojas. Lamentablemente, Mele tiende a relegar el aspecto de la tensión a un segundo plano.

¿Es la sinceridad que está en juego en el autoengaño la misma que opera en la mentira y otras formas de engaño *interpersonal*? No lo es —otra razón por la que no se está cediendo demasiado terreno al teórico tradicional—. Pero que no lo sea no demuestra que el autoengaño nada tenga que ver con un tema de sinceridad, sino que lleva a enfatizar, como lo venimos haciendo, que quien se autoengaña *de alguna manera* no es sincero. Y es que en el autoengaño las cosas no son blanco o negro: por momentos, A cree que su pareja le es fiel (y al declararlo no incurre en ninguna falta a la sinceridad), pero por momentos no lo cree (con lo que su declaración deja ya de ser completamente sincera); y esos momentos pueden encontrarse muy cerca, desesperadamente cerca, uno del otro. Peor aún, más que afirmar que en ocasiones A no cree lo que dice creer, lo que implicaría atribuirle insinceridad *sin más*, debiéramos afirmar, como de hecho solemos hacerlo, que no lo cree *tanto*. Aquella creencia que A de alguna manera tiene, aunque declare su negación, es una creencia opaca; se halla, por así decir, detrás de una niebla cognitiva que deja ver a veces más, a veces menos. Imágenes y metáforas aparte, a lo que voy es que el concepto de creencia es un concepto *gradual* y que Mele paga en este punto un alto precio por haber dejado sin considerar este aspecto (Mele, 2001: 10). En el autoengaño se detecta un oscilar constante entre cercanía y distancia respecto de la creencia declarada. Se trata, una vez más, de la tensión, esa que nunca llega a ser flagrante contradicción, aunque a veces no diste mucho de serlo.

Es cierto que Mele nunca *niega* que pueda haber tal tensión (Mele, 2001: 52). No negarlo, empero, resulta insuficiente. Al menos en los casos paradigmáticos de autoengaño, su análisis debiera incluir el aspecto tensional, so pena de desdibujar el fenómeno. Sorprende, por lo demás, que Mele se resista a incluirlo en su proto-análisis del autoengaño. Este contempla cuatro condiciones que tomadas conjuntamente serían suficientes (Mele, 2001: 50-52). No se trata de un análisis, propiamente hablando, porque Mele no pretende que cada una de las condiciones sea además necesaria; explícitamente señala, por razones que no vienen aquí al caso, que la cuarta no lo es. Ahora bien, el autor llega a conceder que el factor tensional se presenta a menudo. Si no lo incluye en su proto-análisis, arguye, es porque no constituye una condición *necesaria* del autoengaño; y para probar esto último remite a un ejemplo. Pero incluso aceptando dicho ejemplo como real y pertinente, queda flotando en el

aire una sencilla pregunta: si Mele concede que el factor tensional es un rasgo típico (que no necesario) del fenómeno, ¿por qué no agrega una quinta condición a su proto-análisis, explicitando que no se trata de una condición necesaria, como lo ha hecho antes con relación a otra condición? La debilidad del proto-análisis —*i.e.*, no ofrecer condiciones suficientes, *cada una de las cuales sea también necesaria*— es la contraparte de su enorme *atractivo*: presentar una imagen representativa de un fenómeno en sus aspectos paradigmáticos. Es lo que mueve a Mele, correctamente pienso, a incluir en su proto-análisis una condición que no es estrictamente necesaria. ¿Por qué no hacer lo propio con una quinta que aluda a la tensión?

Volviendo ahora al tema de las virtudes de la verdad, obsérvese también que al ser invocada una cierta falta de sinceridad queda al descubierto un aspecto del autoengaño que *no* forma parte, como podría quizá pensarse, del concepto de precisión en su versión ascética. En efecto, se podría pensar que se trata nuevamente aquí, como en el punto anterior, de mostrar a una persona que cede al deseo de tener ciertas creencias. Pero es que el autoengaño no se *reduce* a eso. Se puede ceder a una creencia agradable por simple pereza, por ejemplo; no hay necesariamente en ello ningún tipo de insinceridad en juego. Pero entonces tampoco de autoengaño. Quien se autoengaña, también *sospecha* que se trata de una creencia falsa —quizá sólo a ratos, en grados distintos de conciencia y con sutilezas y matices que se hallarán mejor descritos en una novela de Goethe o Proust que en un artículo de filosofía—. La sospecha constituye otro elemento, ligado al que venimos llamando “tensión”, que forma parte del escenario en que actúa quien se autoengaña y que se echa de menos en los textos de Mele. Es precisamente esa sospecha del sujeto del autoengaño la que nos lleva a atribuirle una *cierta* falta de sinceridad. Claro, usar expresiones como “cierta” o “de alguna manera” suele resultar incómodo en un análisis filosófico. Pero, en este caso, decir que el sujeto del autoengaño *de alguna manera* es insincero o demuestra una *cierta* falta de sinceridad, está respaldado no sólo, como viéramos, por la gradualidad del concepto de creencia, sino también por el concepto de sospecha (y que no se desarrolle aquí un análisis de este último es, claramente, otro asunto). Formulando entonces la conclusión del presente párrafo en la jerga del análisis filosófico: la precisión de corte ascético (puesta en juego en 4.1) es una condición necesaria, pero no suficiente del autoengaño; una *cierta* insinceridad, obligada cómplice de una sospecha, también es condición necesaria o al menos típica.

### 4.3 Autoengaño y autoconocimiento

Podríamos resumir los puntos anteriores del siguiente modo: si al concebir el autoengaño a la luz del engaño interpersonal el teórico tradicional pierde de vista la virtud de la precisión como resistencia ascética (4.1), el deflacionismo à la Mele descuida —innecesariamente, creo— la virtud de la sinceridad (4.2). Ahora bien, para concluir este trabajo quisiera referirme a un aspecto que *ninguno* de los dos bandos considera suficientemente y que, pienso, podemos extraer de la segunda parte de este trabajo, en la que intenté elucidar la precisión como una actitud proactiva y no meramente de resistencia. ¿Qué alcance podría tener para el estudio del autoengaño vincularlo con el tema de la precisión, descrita esta ahora en términos positivos, en particular, bajo la dimensión del *cuidado*?

En lo fundamental, el tema del autoengaño ha sido considerado en la literatura pertinente como un fenómeno relativo a la *generación* o *formación* de determinadas creencias (como ya sabemos, creencias falsas, generadas mediante el tratamiento sesgado de las correspondientes evidencias). Aunque se ha puntualizado que puede existir también autoengaño cuando alguien, en vez de generar una creencia, la *mantiene* (se mantiene en ella), bien se ha hecho en no conferirle a esta distinción alguna relevancia mayor, dado que el análisis desplegado para la formación autoengañoso de una creencia cualquiera es aplicable también al mantenimiento autoengañoso de la misma. Ahora bien, ¿qué sucede con creencias que uno *no* genera y que, *a fortiori*, tampoco mantiene? ¿O cuando las creencias que uno genera o mantiene son extremadamente vagas? ¿Es que no puede darse respecto de la ausencia de creencias, así como de creencias que, sin ser falsas, muestran un enorme grado de vaguedad, generalidad u oscuridad, una cierta forma de autoengaño? Es lo que quiero sugerir en lo que sigue.

Describiendo diversas estrategias de manejo sesgado de evidencias, Mele señala correctamente que no siempre se trata de restarles importancia, “embellecerlas” o disponerlas de un modo conveniente. La estrategia consiste a menudo en *ignorarlas* (Mele, 2001: 27). Pues bien, los seres humanos no sólo podemos ignorar evidencias, sino que también *preguntas*. Preguntas como: ¿qué pienso sobre tal asunto? Y a reglón seguido: ¿qué pienso *realmente* sobre tal asunto? Los mismos deseos que nos pueden llevar a tener algo por verdadero pese a la discordante realidad de los datos disponibles, esos mismos deseos nos llevan en ocasiones a dejar de plantearnos tales preguntas. Hacemos caso omiso de ciertas interrogantes, o quizá mejor: *nos hacemos un poco los sordos* frente a ellas. Esto último no sólo deja entrever ese cierto grado de insinceridad propio de todo autoengaño, sino que tiene también por obvio resultado, o bien que no formamos ciertas creencias (porque sospechamos, por ejemplo, que nos podría costar o doler aceptarlas), o bien que nos contentamos (por razones similares) con creencias cómodamente imprecisas.

Ahora bien, ¿por qué hablar aquí de *engaño* a nosotros mismos y no simplemente de pereza u otro vicio cognitivo? La principal razón tiene que ver con la expresión “los mismos deseos”, que acabo de ocupar. En efecto, las preguntas que omitimos plantearnos seriamente suelen estar *relacionadas* con creencias que formamos o mantenemos en nuestra condición de autoengañados. Si no me pregunto a fondo por lo que creo sobre tal o cual asunto, es muchas veces porque me autoengaño al generar o mantener una creencia sobre un asunto directamente relacionado. Por cierto, no debiéramos pretender negar lo más o menos innegable: en su *núcleo* semántico, el concepto de autoengaño dice relación directa no con la ausencia de creencias, sino con la presencia de creencias falsas. Pero sin perjuicio de ello, existe en torno a dicho núcleo una suerte de autoengaño indirecto, relacionado con la omisión de preguntas y, consiguientemente, con la ausencia de creencias o con creencias imprecisas.

Esta especie de autoengaño por omisión se manifiesta, pienso, principalmente cuando las creencias en cuestión —aquellas que no formamos o que mantenemos en un sospechoso grado de imprecisión— se refieren a nosotros mismos: a nuestras capacidades y limitaciones, a lo que realmente nos importa en la vida, al tipo de persona que somos y queremos ser, etc. En otras palabras, el autoconocimiento —en el sen-

tido de este término que sugieren los ejemplos mencionados— representa un ámbito en el que somos especialmente proclives a una forma de autoengaño que difiere de las anteriores, sin dejar de ser, aunque en un sentido más débil, una forma autoengaño. Tugendhat se pregunta en el capítulo sobre honestidad intelectual de su último libro, *Antropología en vez de metafísica*: “¿por qué debe querer uno hacerse transparente para sí mismo?” (2008: 67). Ello dista de ser obvio, como explica Tugendhat, porque en este caso, a diferencia de nuestras creencias acerca de la realidad externa, no necesitamos estar en lo correcto para poder identificar correctamente los medios que nos permiten acceder a determinados fines (*ibid.*). En el caso de aquella realidad que somos nosotros mismos, ¿por qué no dejar las cosas cómodamente tal como están? ¿Por qué no autoengañarnos, por ejemplo, dejando de hacernos preguntas odiosas? La respuesta resulta en este caso mucho menos obvia que en el de las creencias sobre la realidad externa, y es por ello que el autoconocimiento representa un ámbito en que nos vemos más propensos al autoengaño por omisión. En suma, evitar el autoengaño no sólo significa *resistirse* a una creencia tentadora, sino que también *buscar* activamente ciertas creencias, sobre todo cuando se trata de conocernos mejor a nosotros mismos, *esmerándonos* también en su articulación detenida y prolija. Acaso no sorprenda que resurja aquí la idea de la escritura como lugar privilegiado de la precisión, ahora bajo la figura del diario personal, viejo y fiel instrumento de autoconocimiento.

Ahora bien, a propósito de esta última observación podría levantarse ahora una voz de alerta que considero del todo pertinente: ¿no será demasiado? ¿No será que algo así como un ideal de completa autotransparencia, y al margen aquí de su viabilidad, no constituye en realidad el mejor de los consejos? ¿No será prudente, por el contrario, dejar abiertos e inexplorados muchos casos en los que simplemente actuamos sin preocuparnos de por qué lo hacemos del modo en que lo hacemos? En alemán existe una interesante expresión para caracterizar a un cierto tipo de persona: aquel que está “demasiado ocupado consigo mismo” (*viel zu sehr beschäftigt mit sich selbst*). Estoy de acuerdo, ya digo, con esta voz de alerta. Y es por ello que sólo puedo volver a recordar que la virtud del cuidado ha de estar siempre controlada por su virtud hermana, aquella que hemos llamado “cercanía al problema” y que nos exhorta a no ser más precisos de lo prudente, a no *alejarnos*, ahora en el autoconocimiento como antes en el conocimiento externo, de las preguntas y los problemas reales. Frankfurt expresa este punto no sin humor, al sugerir que, con todo lo importante y hasta cierto punto inevitable que es tomarse en serio a uno mismo, lo indicado muchas veces es *no* tomarse muy en serio (2004: 125s).

Es ciertamente correcto que el autoengaño por omisión está lejos de representar un caso paradigmático de autoengaño. Pero la pregunta es si no debiéramos ampliar nuestro registro de ejemplos, motivados por la conexión que el autoengaño tiene con la precisión, entendida ahora como cuidado y cercanía al problema. Lo que he formulado en este último punto no es, pues, una crítica al modelo deflacionario de Mele que cubre indudablemente un fenómeno real e importantísimo. Se trata, antes bien, de una invitación a dirigir nuestra atención a un fenómeno distinto, pero emparentado, y no menos real ni menos importante.

## Bibliografía

- Audi, Robert (1997): "Self-deception vs. self-caused deception: A comment on Professor Mele". En *Behavioral and Brain Sciences* 20, 104.
- Fingarette, Herbert (2000): *Self-Deception. With a New Chapter*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press (publicación original de 1969).
- Frankfurt, Harry (2004): *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Frankfurt, Harry (2006a): *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2006b): *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Frankfurt, Harry (2007): *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Haack, Susan (1998): *Manifiesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- Kambartel, Friedrich (1989): *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Martin, Clancy (ed.) (2009): *The Philosophy of Deception*. Oxford: Oxford University Press.
- McLaughlin, Brian / Rorty, Amelie O. (eds.) (1988): *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Mele, Alfred (1997): "Real Self-Deception". En *Behavioral and Brain Sciences* 20, 91-102.
- Mele, Alfred (2001): *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.
- Mele, Alfred (2009): "Have I Unmasked Self-Deception or Am I Self-Deceived?". En Martin, 2009: 260-276.
- Putnam, Hilary (1995): *Pragmatism. An Open Question*. Oxford UK / Cambridge USA: Blackwell.
- Solomon, Robert (2009): "Self, Deception, and Self-Deception in Philosophy". En Martin, 2009: 15-36.
- Tugendhat, Ernst (2004): *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, Ernst (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Bernard (2002): *Verdad y veracidad. Un ensayo genealógico*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona / México, D.F.: Crítica / UNAM.

## Cosa en sí empírica y sensación objetiva en la filosofía trascendental de Kant<sup>†</sup>

Nicolás Guzmán Grez\*

### Resumen

El presente trabajo se propone examinar el problema de la cosa en sí empírica y la sensación objetiva como vía de acceso al contenido concreto de la realidad empírica en la filosofía trascendental de Kant. La noción central de ‘cosa en sí empírica’, ofrecida en la interpretación de Gerold Prauss, proporciona una clave para comprender y resolver problemas medulares de la filosofía trascendental. Sin embargo, la posición de Prauss aún exhibe ciertas imperfecciones que podrían reconducir la lectura de Kant hacia una comprensión fenomenalista. Para evitar dicho extravío, se intentará complementar la interpretación de Prauss analizando la objetividad de la sensación, e intentando con ello rehabilitar la objetividad de la apariencia. Finalmente se podrá evaluar en ello las ventajas y limitaciones de la reconstrucción hermenéutica de la problemática llevada a cabo por Prauss.

**PALABRAS CLAVE:** cosa en sí empírica, sensación objetiva, juicio de percepción, objeto trascendental, apariencia.

### Abstract

The present work proposes to examine the problem of the empirical thing in itself and the objective sensation as an access route to the concrete content of empirical reality in Kant's transcendental philosophy. The main notion of ‘empirical thing in itself’, offered by Gerold Prauss' interpretation, provides a key to understand and solve central problems of transcendental philosophy. Nevertheless Prauss's position still exhibits certain imperfections that might lead any lecture of Kant towards a phenomenalist understanding. In order to avoid this misleading, it will be intended to complement Prauss's interpretation, analyzing the objectivity of sensation, trying within to restore

---

<sup>†</sup> El presente artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación doctoral ‘*Kants Theorie der Selbstsetzung*’, llevado a cabo en la Ruhr Universität Bochum, Alemania. Recibido: mayo 2015. Aceptado: junio 2015. Recibido: mayo 2015. Aceptado: agosto 2015.

\* Contacto: guzmangrez@gmail.com

the objectivity of appearance. Finally, it will be possible to make an evaluation about advantages and limits of Prauss's hermeneutical reconstruction of this problematic.

KEYWORDS: empirical thing in itself, objective sensation, perception-judgment, transcendental object, appearance.

## 1. Introducción.

Algunos estudiosos de la filosofía teórica de Kant han establecido, en lo que usualmente se llama “interpretación del doble aspecto” (Ameriks, 1982: 1), que la dualidad “apariencia – cosa en sí” (“*Erscheinung – Ding an sich*”) debe implicar un segundo nivel de reflexión que involucre la dualidad “fenómeno – noúmeno” (“*Phaenomenon – Noumenon*”). Este segundo nivel de reflexión será de vital importancia si se pretende establecer un límite nítido entre la filosofía trascendental de Kant y los idealismos anteriores. Descartes, por ejemplo, había sostenido, en términos generales, que nosotros estamos relacionados con cosas en sí trascendentalmente reales, pero que sin embargo, sólo poseemos conocimiento de sus representaciones a nivel empírico. Al afirmar la existencia de cosas en sí consideradas trascendentalmente, la filosofía cartesiana es denominada por Kant “realismo trascendental” (Kant, 1781: 369). No obstante, la imposibilidad de acceder a la causa trascendental de esas representaciones, causa que es necesario suponer, es denominada por Kant “idealismo problemático” (Kant, 1787: 274), y anteriormente, “idealismo escéptico” (Kant, 1781: 377), ya que, al poner en duda la existencia de la materia de las representaciones, la realidad se le presenta al sujeto como algo inaccesible. Esta duda acerca de la realidad más allá de nuestras representaciones, tiene su evolución natural en el hecho de que poseemos certeza únicamente de la existencia de lo que las percepciones nos manifiestan. Kant lo ha expuesto del siguiente modo:

En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos (Kant, 1781: 369)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para los textos de la *Crítica de la razón pura* se ocupará la traducción de Pedro Ribas, de 1977. Se citará de acuerdo a la fecha de aparición de la primera edición (1781) y la segunda edición (1787) en alemán. Para el resto de los textos de Kant se hará uso de las siguientes traducciones: *Prolegómenos* (1783), *Crítica del Juicio* (1790), *Antropología* (1798), *Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791). El detalle de cada traducción se señala en las referencias bibliográficas. Se citará indicando compaginación y ubicación de la obra en el original alemán de la *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen, bsw. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften* (Ak.).

De esta forma, la duda cartesiana sobre la realidad exterior se convierte en negación de la existencia de la materia, y al mismo tiempo, en afirmación de que lo que existe no es más que lo que aparece en nuestras representaciones perceptuales: *esse est percipi aut percipere*. Esta es naturalmente la posición de Berkeley<sup>2</sup>, que Kant denomina “idealismo empírico” (Kant, 1781: 369), “idealismo dogmático” (Kant, 1781: 377), o bien “idealismo místico y fantástico” (Kant, 1783: 293), pero que sin embargo, representa una tendencia que se prolonga a través de todo el empirismo inglés anterior a Kant (cf. Allison, 1966: 169-172).

Frente a estas posiciones idealistas sostiene Kant, de algún modo, que no conocemos representaciones sensitivas, o bien representaciones en sentido empírico, sino más bien cosas en sí empíricas, y que en nuestro conocimiento no estamos relacionados con cosas en sí trascendentalmente consideradas, sino simplemente con apariencias (“*Erscheinungen*”)<sup>3</sup>. A pesar de la terminología inusitada, creo que estas afirmaciones, con ciertos matices, son las que explican de manera más clara y coherente la posición de Kant. Los planteamientos de G. Bird (1962), B. Rousset (1967), G. Prauss (1977) y H. E. Allison (1983), han significado un enorme avance en relación a este punto central para la interpretación de la filosofía trascendental, justamente porque en estos intérpretes ha primado una tendencia a distanciarse de las posiciones fenomenalistas que, bajo el influjo del empirismo lógico, tendían a eclipsar la filosofía kantiana con sus predecesoras idealistas. Sin embargo, debe reconocerse que la llamada “*Refutación del Idealismo*” (Kant, 1781: 367-80, 1787: 275-94, y 1783: 373-80) ha resultado parcialmente insuficiente para diferenciar la ontología kantiana de los idealismos anteriores, lo cual ha hecho necesario elaborar ulteriores revisiones de la terminología kantiana.

Para examinar el problema, comenzaré analizando ciertos aspectos generales del tratamiento de G. Prauss para fijar el sentido de su terminología. Luego intentaré exponer la problemática de acuerdo a los pasajes que Kant nos ofrece para su solución, en relación a la objetividad de la sensación. Como herramienta probatoria, intentaré ofrecer una elaboración comparativa breve entre las dualidades “juicio de percepción – juicio de experiencia”, y “sensación subjetiva – sensación objetiva”. Con esto, podremos evaluar finalmente la objetividad de la apariencia en general, para averiguar en qué medida, la interpretación de Prauss puede barruntar los textos kantianos, y qué limitaciones podría ofrecer dicha interpretación.

<sup>2</sup> H. E. Allison (1973: 45) sostiene en relación a esto, que “*Kant viewed Berkeley’s “dogmatic idealism” as a logical development of Cartesianism*”.

<sup>3</sup> Frente a lo que se usa en las traducciones al castellano de las obras de Kant, traduzco aquí ‘*Erscheinung*’ por ‘apariciencia’ en vez de ‘fenómeno’. Según R. Torretti, “Kant no se atiene estrictamente a estos distinguos [entre *Erscheinung* y *Phaenomenon*] y usa corrientemente el término alemán *Erscheinung* también en casos donde según su propia definición debía haber usado el término griego” (R. Torretti, 1967: 562). Es cierto que Kant no se atiene al mencionado distinguo. Esto se debe, a mi juicio, y entre otras razones, al hecho de que Kant adopta giros inadvertidos entre los distintos niveles de reflexión, teniendo por resultado el uso del término ‘*Erscheinung*’ unas veces en sentido trascendental, y otras veces en sentido empírico. Por ese motivo me he decidido a traducir ‘*Erscheinung*’ por ‘apariciencia’ y reservar el término ‘fenómeno’ (‘*Phaenomenon*’) a los contextos en donde se le opone a ‘noúmeno’ (‘*Noumenon*’), para destacar con ello, tal como lo entiende G. Prauss, que ‘*Phaenomenon*’ es específicamente la forma trascendental y no empírica de designar un objeto empírico.

## 2. El paradigma interpretativo de Gerold Prauss y la noción de “cosa en sí empírica”

La premisa inicial del análisis de Prauss, consiste en sostener que una cosa en sí considerada trascendentalmente carece de toda valoración ontológica y de toda existencia posible. La cosa en sí, considerada como el origen de las representaciones, tal como se proponía en el idealismo de Descartes, no tiene ningún lugar en la filosofía trascendental. En apoyo de esta consideración, Prauss propone algunas modificaciones a la terminología kantiana con el objeto de poder desentrañar lo que Kant habría querido decir, todo esto, mediante una reconstrucción hermenéutica de los textos kantianos. Según este análisis, Kant ha utilizado la mayor de las veces, no la expresión “cosa en sí” (“*Ding an sich*”), sino “cosa en sí misma” (“*Ding an sich selbst*”). A juicio de Prauss, esta última expresión no sería más que un modo abreviado de referirse a una “cosa considerada en sí misma” (“*Ding an sich selbst betrachte*”), por donde el giro “en sí misma” (“*an sich selbst*”) designa un modo *adverbiale* de referirse al sustantivo (cf. Prauss, 1977: 23). Esta forma peculiar de designar la cosa en sí indica un modo de referirse a ella y no necesariamente una aceptación de su existencia. En ese sentido, la cosa considerada en sí misma puede ser equivalente a los vocablos “objeto trascendental” y “noúmeno”. La contraposición a la cosa considerada en sí misma, o bien, noúmeno, será el fenómeno (“*Phaenomenon*”). Ambas expresiones constituyen el contrapunto elemental al interior de un nivel filosófico-trascendental de reflexión, esto es; la cosa considerada en sí misma designa una cosa en general, en la cual se hace abstracción de su modo de aparecer, y por ende, indica algo incognoscible. El fenómeno (“*Phaenomenon*”), al contrario, designa una cosa que aparece a nuestro modo de intuir en general, y por lo tanto, algo perfectamente cognoscible (cf. Prauss, 1977: 50). Ambas expresiones no designan más que dos aspectos de un mismo ente, numéricamente idéntico.

Por otro lado, las nociones anteriores poseen un equivalente significativo a un nivel empírico de reflexión, por donde, naturalmente, no es posible hacer abstracción del modo en cómo nos *aparecen* las cosas. En su obra *Erscheinung bei Kant* (1971), Prauss elabora el correlato básico del nivel empírico de reflexión mediante los conceptos “apariencia empírica” (“*empirische Erscheinung*”) y “cosa en sí empírica” (“*empirische Ding an sich*”). El primer término lo relaciona estrechamente a las modificaciones del ánimo (“*Gemüt*”), en cambio, el segundo concepto quedará vinculado a la cosa empírica que da origen a dichas modificaciones mediante una afección empírica:

Dado que precisamente las apariencias empíricas (“*empirische Erscheinungen*”) se distinguen según Kant en que son ‘modificaciones’ o ‘determinaciones internas’ de nuestro ‘ánimo’, o ‘estados de ánimo’, y con ello, meras ‘variaciones de nuestro sujeto’ [...]. Frente a ello, la cosa en sí empírica (“*empirische Ding an sich*”) recibe su distinción, por no ser el caso para las anteriores. En cuanto cosas en sí son tan poco una parte o determinación de un sujeto particular [...], lo que es independiente del sujeto

puede ser *lo que existe en sí*, y por eso ‘sí mismo’ (“*Selbiges*”) determinado como tal, o sea, también puede ser objeto de otros sujetos (Prauss, 1971: 16-7, yo destaco)<sup>4</sup>.

Este pasaje muestra con nitidez que la dualidad de conceptos ‘apariencia – cosa en sí’ (“*Erscheinung – Ding an sich*”) se refiere aquí a un nivel empírico de reflexión, ya que alude a la apariencia como un conjunto de modificaciones del ánimo en un sujeto empírico, y a la cosa en sí empírica, como algo exterior, es decir, algo otro de las representaciones internas de aquel sujeto. A juicio de Prauss, las representaciones subjetivas son numéricamente diferentes de las cosas en sí empíricas que las provocan: “apariencias empíricas y cosas en sí empíricas son numérico-existencialmente diferentes” (Prauss, 1971: 22). Las apariencias empíricas juegan aquí el rol de objetos psíquicos (“*psychische Gegenstände*”), mientras que la cosa en sí empírica constituye el objeto físico (“*physisches Gegenstand*”) que provoca aquellas representaciones psicológicas. Sin embargo, esta diferencia tiende a desaparecer en un primer momento, cuando es examinada desde un nivel trascendental de reflexión, ya que ambos tipos de entidades parecen rotularse bajo la denominación “fenómeno” (“*Phaenomenon*”). De este modo, la teoría trascendental de la experiencia consistirá en establecer el modo en que las apariencias empíricas, cuya expresión discursiva se haya en el juicio de percepción, pueden llegar a convertirse en hechos objetivos, o bien, cosas en sí empíricas, expresados en juicios de experiencia. Esto permitirá una conceptualización sistemática de los fenómenos, es decir, de las apariencias empíricas ya estructuradas bajo la matriz conceptual de las categorías.

Para la construcción de objetos de experiencia será necesaria la intervención de las categorías según la proyección del objeto trascendental (“*transzendente Gegenstand*”) sobre las apariencias empíricas. La cosa en sí considerada trascendentalmente adquiere aquí un contorno funcional mejor definido bajo la noción de ‘objeto trascendental’: su función buscará constituir la experiencia. Para conceptualizar este procedimiento, y en clara reminiscencia platónica, Prauss considera que para obtener experiencia como conocimiento no es suficiente un mero deletrear (intuir) los datos empíricos, sino que se requiere además de un leerlos (entender) o interpretarlos<sup>5</sup>. Así, a juicio de Prauss, Kant “compara este conocer con el leer, el cual tiene lugar como un interpretar (“*Deuten*”) de letras” (Prauss, 1971: 49). Sin duda que el leer o la interpretación de la experiencia acontece con la *aplicación* (“*Anwendung*”) de las categorías a las apariencias empíricas, pero dicha aplicación sólo puede proyectarse mediante la representación de un ‘objeto en general’ que configura una suerte de ‘objetualidad’ para las apariencias, es decir, “que uno, para tal fin, proyecta las categorías, las cuales se producen espontáneamente con ocasión de estas apariencias, como un objeto en general. En este contexto se prueba en lo que sigue, que este objeto en general, el cual Kant llama también ‘objeto trascendental’ [...], considerado con exactitud, ha

<sup>4</sup> Dada la complejidad del lenguaje y la jerga técnica empleada por Prauss, he decidido traducir sus pasajes. El resto de las referencias secundarias se citará en el original.

<sup>5</sup> Prauss (1971:48) ofrece en favor de su interpretación algunos pasajes relevantes de textos kantianos, como el siguiente: “*Sie [Verstandesbegriffe] dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können*” (Kant, 1783, Ak. IV: 312). Cf. también Kant, 1781: 370-1.

de valer como *objeto trascendental objetivo*” (Prauss, 1971: 122, yo destaco). De este modo, podemos ver claramente que las apariencias empíricas adquieren su condición de objetos, o bien, cosas en sí empíricas, mediante la objetualidad, por decirlo así, que el entendimiento proyecta sobre ellas a través de la representación de un objeto en general u objeto trascendental. La apariencia empírica, al verse sometida a este procedimiento de organización objetiva, por donde el sujeto trascendental proyecta algo otro como exterior a sus representaciones subjetivas, tiene por resultado la cosa en sí empírica; la cual representa, en el nivel empírico de reflexión, lo que el fenómeno (“*Phaenomenon*”) designa en sentido estricto desde un nivel trascendental de reflexión. Las apariencias, entonces, requieren de una proyección noumenal designada aquí como “objeto trascendental”, para alcanzar finalmente su constitución plena en la experiencia. El fenómeno será por tanto el producto de la interpretación (“*Deutung*”) de las apariencias empíricas por medio de la representación de un objeto trascendental.

Hasta aquí el análisis de Prauss ha proporcionado coherencia en uno de los puntos clave de la filosofía trascendental, logrando mostrar una cierta compatibilidad del realismo empírico con la dualidad de conceptos ‘apariencia – cosa en sí’. Sin embargo, esta interpretación muestra un defecto importante al momento de considerar la naturaleza del realismo empírico en su integridad, el cual podemos anticipar ahora. Como dijimos, Prauss sostiene que la objetividad de la cosa en sí empírica es una condición lograda únicamente por la estructura intelectual introducida en la apariencia (“*Erscheinung*”). Esta estructura intelectual es denominada por Prauss ‘objeto trascendental objetivo’ (“*transzendental-objektive Gegenstand*”) (cf. Prauss, 1971: 81 y ss.). Para tener conciencia de un objeto empírico, debemos proyectar la matriz categorial en las representaciones, y sólo así es posible concebir un otro (“*Andere*”) a mi subjetividad empírica: “Debo suponer siempre este objeto trascendental, porque sólo así puedo llegar a ser consciente de un objeto como de algo otro de mí mismo en general” (Prauss, 1971: 100). La forma en que Prauss describe el modo de construir la objetividad en la experiencia, significa básicamente que la objetividad de las cosas en sí empíricas que nos aparecen, logra su condición únicamente mediante la proyección del objeto trascendental objetivo en la base de las representaciones. Por ese motivo, Prauss piensa que todas las representaciones previas a la proyección de este objeto trascendental objetivo no poseen más que una condición subjetiva, la cual caracteriza como ‘ser dado’ (“*Gegebensein*”). Efectivamente, al considerar Prauss el objeto trascendental objetivo como la única matriz por la cual una objetividad puede obtenerse, no tiene otra opción que llegar a la siguiente afirmación: “Porque a lo que él [Kant] se refiere en este contexto, no es precisamente la objetualidad de los objetos. En cuanto ‘formas de la sensibilidad’, son el espacio y el tiempo ‘condiciones de posibilidad’, no de la objetualidad, sino del darse de los objetos” (Prauss, 1971: 115). El ‘darse’ (“*Gegebenheit*”) de los objetos en general, parece entonces estar al margen de toda objetividad. Esta es la razón principal por la cual Prauss considera que las apariencias, antes de ser configuradas categorialmente por el objeto trascendental objetivo, poseen únicamente una condición subjetivo-privada (cf. Prauss, 1971)<sup>6</sup>. Por otro lado, Prauss caracteriza estos

<sup>6</sup> Cf. Prauss, 1971: 11, 17, 37, 72, 77 s., 91 s., 99, 114, 125, 169 ss., 184 ss., 215, 229, 233, 237, 244, 262

estados subjetivos (“*subjektive Zustände*”) como determinados por lo que denomina ‘objeto trascendental subjetivo’ (“*transzendental-subjektive Gegenständ*”, cf. Prauss, 1971: 292 y ss.). Esta denominación indica el hecho de que los estados subjetivos son de alguna manera constituidos por un *uso* (“*Gebrauch*”) categorial originario proporcionado por la determinación temporal trascendental (“*transzendentaler Zeitbestimmung*”) que el esquematismo, previamente a la *aplicación* de los principios del entendimiento, introduce para configurar la aprehensión como tiempo subjetivo (cf. Prauss, 1971: 300). De este modo, la objetividad de las cosas en sí empíricas puede ser suprimida provisionalmente, con el fin de hacer accesible a la conciencia el flujo de las representaciones internas referidas a la sensación, o lo que se ha llamado ‘objeto subjetivo’ (“*subjektive Gegenstand*”)⁷. Este procedimiento tiene lugar en los juicios de percepción (“*Wahrnehmungsurteile*”), y es posibilitado por lo que Prauss llama ‘función de aparienciar’ (“*Verschinungsfunktion*”)⁸ (cf. Prauss, 1971: 300). Por tanto, las apariencias (“*Erscheinungen*”) parecen adquirir su condición subjetiva a través de una ‘función de *aparienciar*’, por donde finalmente los objetos determinados se convierten en indeterminados. Kant mismo describe la ‘apariencia’ (“*Erscheinung*”) como un “*objeto indeterminado de una intuición empírica*” (Kant, 1781: 20)⁹. En esta dirección, Prauss denomina también a tal procedimiento ‘determinación indeterminada’ (“*unbestimmte Bestimmung*”) (cf. Prauss, 1971: 311). Finalmente, todo este mecanismo de desmontaje de la estructura categorial de la objetividad, es posibilitado por el mencionado ‘objeto trascendental subjetivo’. Estas consideraciones, sin embargo, pueden conducir a la peligrosa conclusión, de que tanto el nivel pre-objetivo de la experiencia ordinaria, como el nivel plenamente objetivo de la experiencia científica, dependen ambos en su complejión elemental, de un objeto trascendental, bien sea objetivo para el segundo caso, o bien subjetivo para el caso que ahora nos interesa¹⁰. Con el fin de evitar estas conclusiones, intentaremos demostrar que las apariencias (“*Erscheinungen*”), e incluso las sensaciones (“*Empfindungen*”), si bien poseen alguna forma de condición subjetiva, esto no quiere decir que su *status* epistemológico sea irrelevante, y mucho menos, que su condición de “objetos subjetivos” sea irreversible. Las apariencias (“*Erscheinungen*”), en cuanto referidas a una afección externa, disponen ya de una condición objetiva particular, sin necesidad de la intervención de la objetualidad trascendental objetiva. Por ende, se verá en ello cómo esta tesis central de la interpretación de Prauss podría conducir

---

ss., 312 ss., 316 ss., y 319 ss. Y también, Prauss. 1977: 44, 47 s., 50, 52 s., 56 s., 63, 77 ss., 87 s., 114 s., 139, 147-75, 176, 208 ss., 211 ss., 214 ss.

⁷ Siguiendo a Prauss, Allison denomina a estos objetos ‘objetos subjetivos’ (“*subjective objects*”, Allison, 2004: 280).

⁸ Nos referimos aquí a un neologismo propio de la terminología técnica empleada por Prauss, que no tiene correspondencia en lengua alemana, y por lo tanto resulta de difícil traducción al castellano.

⁹ Yo destaco.

¹⁰ Un planteamiento cercano, aunque pasando por alto el rol protagónico fundamental del giro reflexivo de la atención y la transformación (“*Verwandlung*”) de lo subjetivo en objetivo, se encuentra en la obra “*La Filosofía Teórica de Kant*” (1986: 152-7), de J. L. Villacañas.

a un grave malentendido al interior de la noción misma de ‘realismo empírico’, lo cual produciría, nuevamente, una lectura fenomenalista y equivocada de la filosofía trascendental de Kant.

Para volver a las consideraciones de orden metodológico en un plano más general, debemos decir ahora, que el establecimiento de un doble nivel de reflexión permite clarificar que una cosa en sí trascendentalmente considerada, no puede ser bajo ningún motivo el origen (afección) de las apariencias empíricas, pues eso significaría que, al mezclar ambos niveles de reflexión, el empírico y el trascendental, las paradojas del planteamiento cartesiano reaparecerán en nuestra lectura de Kant. En este sentido, se reconoce aquí que toda interpretación de inclinación fenomenalista es perniciosa para la comprensión de los textos kantianos. La dualidad “apariciencia - cosa en sí” a nivel empírico de reflexión, ha sido establecida claramente por Kant ya en la *Estética trascendental*:

Por lo común establecemos en los fenómenos (“*Erscheinungen*”) una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general, sino en relación con una especial posición o estructura de éste o aquel principio. Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el objeto en sí mismo; de la segunda decimos que tan sólo representa el fenómeno (“*Erscheinung*”) del objeto en sí mismo. Pero *tal diferencia es puramente empírica. Si nos quedamos en esa diferencia (...), entonces se ha perdido nuestra distinción trascendental* (Kant, 1781: 45, yo destaco).

Según este pasaje, en la configuración de la cosa en sí empírica (“*Gegenstand an sich*”) se hace necesario distinguir entre lo que es válido para todo sentido humano (“*für jeden menschlichen Sinn überhaupt*”), y lo que simplemente depende de éste o aquel sentido (“*dieses oder jenes Sinnes*”). En términos generales, puede decirse que en la dimensión empírico subjetiva se ven involucradas las modificaciones del sentido interno, cuya forma es el tiempo. Dichas determinaciones poseen un carácter accidental que surge como constitución del objeto psíquico. Así por ejemplo, cuando veo un arco iris, percibo sus colores como puras modificaciones internas, y sin embargo, al intentar tocarlo, sólo percibo gotas de agua. Por ello sostiene Kant que

[a]sí, llamaremos al arco iris un mero fenómeno [*“Erscheinung”*] cuando se mezclan el sol y la lluvia y diremos que ésta última es la cosa en sí [*“Sache an sich selbst”*]. Esto es correcto si entendemos la lluvia en sentido puramente físico (Kant, 1781: 45).

En contraposición al arco iris, la lluvia cumple en este ejemplo el rol de un objeto físico cuya constitución se lleva a cabo en el sentido externo, y cuya forma es a su vez el espacio. El espacio había sido considerado como el elemento central en la *Refutación del Idealismo* de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Sin embargo las determinaciones que percibimos en el espacio no constituyen exclusivamente una proyección *a priori* del objeto trascendental que ordene

las representaciones subjetivas, pues, si así fuera, no sería posible establecer una diferencia entre la imaginación empírica y el sentido externo, lo cual nos llevaría nuevamente a reproducir la paradoja cartesiana acerca de la realidad. Pero, ya que siempre nos movemos aquí en un nivel puramente empírico de reflexión, el origen de las determinaciones empíricas en los objetos espaciales es una cuestión que compete únicamente a las ciencias físicas y no a un nivel trascendental de reflexión. Pero eso significa, además, que las determinaciones empíricas poseen ciertamente una condición empírico-real y no meramente una existencia mental subjetiva. Lo que pretendo destacar con todo esto es que el estatuto de la apariencia empírica no es necesariamente el de un objeto psíquico, sino que también adquiere cierta función objetiva frente a determinados contextos. En relación a este punto hemos anticipado que la *Refutación del Idealismo* parece insuficiente para desacreditar de plano la paradoja del escepticismo cartesiano acerca de la realidad<sup>11</sup>.

Ya habíamos sostenido que la sensibilidad empírica es la vía por donde el ánimo (“*Gemüth*”) accede a las apariencias. Mi intención ahora es discutir el *status* epistemológico de las sensaciones (“*Empfindungen*”) con el objeto de precisar qué es lo empíricamente real en una “cosa en sí empírica”. Esto permitirá desvincular definitivamente cualquier nexo de significación entre la apariencia empírica y la representación trascendental kantianas, por un lado, y la noción empirista de *idea* con la noción kantiana de ‘sensación’, por otro<sup>12</sup>. Además, con ello se intentará evaluar en qué medida la interpretación de Prauss podría ofrecer, tal como hemos dicho, ciertas limitaciones en la comprensión de la apariencia (“*Erscheinung*”).

### 3. Objetividad de la sensación.

G. Dreyfus (1976), destaca el hecho de que, para que la paradoja sobre el fenomenalismo no perturbe una interpretación adecuada de los textos kantianos, no solamente será necesario enfatizar las determinaciones del conocimiento objetivo que en la *Crítica de la Razón Pura* anteceden a la *Refutación del Idealismo*, sino también la conexión de nuestras representaciones con los sentidos<sup>13</sup>. Por ese motivo, y en el marco de la discusión sobre el idealismo psicológico, Kant ha vinculado desde un principio la experiencia a la sensibilidad empírica:

<sup>11</sup> Cf. H. E. Allison, 2004: 298, quien parece admitir cierta insuficiencia en la *Refutación del Idealismo* en su enfrentamiento con el escepticismo cartesiano. Allison sostiene que “[a]dmittedly, this is more of a sketch for a possible refutation than a fully worked out argument, capable of answering the Cartesian skeptic”.

<sup>12</sup> A este respecto, G. Buchdahl sostiene oportunamente lo siguiente: “As we shall see, this ‘matter’ (sensation) is the only element which is altogether a posteriori; this again involves a considerable sharpening of received notions of the a posteriori as current in the Locke-Berkeley-Hume tradition. Kant’s a posteriori elements of sensation are not to be confused with Lockean ‘ideas of sensation’”. (Buchdahl, 1969: 533).

<sup>13</sup> G. Dreyfus, 1976: 498-9: “L’imagination n’est pas non plus [...] cette fiction arbitraire qui se trouve dans le rêve et dans la folie, puisque cette fiction, Kant l’oppose aux sens et à l’expérience”.

Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una *experiencia* y no una invención, es un *sentido*, no una imaginación (Kant, 1787: XL, yo subrayo).

No obstante, numerosas interpretaciones han asociado la apariencia a una existencia meramente representacional en sentido empírico, pasando por alto la distinción entre intuición y sensación, vinculando incluso la conceptualización kantiana de la apariencia a las concepciones de su época. Así por ejemplo, la paradigmática lectura fenomenalista de Kemp Smith sostiene que “*the object which affects the mind is independently real; the immediate object of the intuition is a sense-content, which Kant, following the universally accepted view of his time, regards as purely subjective*” (Kemp Smith, 2003: 80). En este sentido se infiere que, si la apariencia es el objeto inmediato de la intuición, es decir, su contenido, entonces la apariencia no alude más que a un contenido meramente subjetivo. La base de esta interpretación reside, como dijimos, en identificar la intuición con la sensación, y entender al mismo tiempo la sensación como algo exclusivamente privado, dotando así de una impronta subjetiva al objeto indeterminado de una intuición, es decir, a la apariencia. La misma posición es defendida por Strawson cuando, en el contexto de la discusión sobre las apariencias y el realismo empírico, entiende que la percepción es siempre subjetiva: “*Really, nothing comes within the scope of our experience but those subjective perceptions themselves*” (Strawson, 1966: 91)<sup>14</sup>. El razonamiento central de estas consideraciones es el siguiente: la sensación posee una condición subjetivo-privada en el plano empírico, y como toda sensación está contenida en una intuición pura, ésta última se ve, por decirlo así, infectada de la condición privada que acarrea la sensación. Naturalmente, la diferencia metodológica entre un nivel empírico y un nivel trascendental de reflexión se ve aquí completamente oscurecida, siendo su consecuencia inmediata la equiparación de la filosofía trascendental con el idealismo empírico de Berkeley. Pero, como veremos, la apariencia, sin ser un objeto plenamente determinado, constituye ya una instancia estructurada bajo cierto grado de objetividad, sin la cual la construcción de un conocimiento científico a partir del elemento heterogéneo de la intuición empírica sería imposible.

¿En qué consiste entonces esa condición pre-objetiva de la apariencia, que, sin ser abiertamente subjetiva, permite conectar el conocimiento con un contenido material sensible? Ya al comienzo de la *Estética trascendental* Kant sostiene lo siguiente:

La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno* [*“Erscheinung”*]. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo (Kant, 1781: 20).

<sup>14</sup> Véase también J. Bennett (1966: 22), donde, bajo la noción de “fenómeno”, confunde completamente la apariencia subjetiva con la apariencia objetiva, incluso involucrando ideas regulativas como las clasificaciones biológicas!: “*we describe phenomena under such headings as taste, color, shape, size, position, viscosity, temperature, smell, density, strenght, edibility, audibility, biological classifications, comercial utility, rarity, and thousands of others*”.

Tenemos en esta clasificación que la intuición empírica, aprehende su objeto indeterminado (“*Erscheinung*”) por medio de la sensación. Lo recibido por medio de la sensación es lo que Kant denomina “materia” (“*Materie*”) de la apariencia. En otro pasaje Kant describe la materia de la sensación como “lo real de la sensación”:

Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la materia relativa a algún objeto en general (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo real de la sensación (Kant, 1781: 166).

La materia, entonces, que nos es accesible por medio de la sensación, es lo real de la apariencia. Esto quiere decir, de momento, que parecería difícil pensar lo real de la apariencia como una mera modificación del estado de ánimo por el simple hecho de que la apariencia sea un objeto indeterminado. En ninguno de estos pasajes se alude a la apariencia o al contenido sensible de la misma como un objeto psíquico o una mera representación subjetiva. Al contrario, se afirma en este último pasaje que la materia es el objeto por el cual nos representamos que algo existe. La intuición empírica, entonces, es la forma de conciencia por la cual el sujeto se representa la existencia de una realidad en cuanto que existe, es decir, en su calidad de dada. Ahora bien, la objetividad de esta forma de conciencia quedará más clara cuando Kant traduzca la intuición empírica por las expresiones “*perceptio*” (“*Perzeption*”) y “percepción” (“*Wahrnehmung*”), ya que en dichos conceptos el vínculo de la sensación con la materia de un objeto en general se verá enfatizado. Así, la existencia real de las cosas será algo donado al sujeto únicamente en proporción al alcance de nuestra percepción:

nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega hasta donde llega la percepción (Kant, 1787: 273).

Es importante destacar que Kant no solamente se refiere aquí a la percepción como la facultad por donde la existencia *de una cosa* nos es dada, sino que también le atribuye la cualidad de conocimiento a dicha representación. Si no queremos perder de vista el realismo empírico en nuestra interpretación, el procedimiento adecuado será subrayar el aspecto objetivo de la percepción y delimitarlo con claridad de toda dimensión subjetiva. Desde un punto de vista epistemológico, un texto ineludible para ese propósito es el siguiente:

[E]l género es la *representación* en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*) (Kant, 1781: 320).

Este texto nos proporciona ya una clasificación genérica del concepto de “*perceptio*” (“*Perzeption*”) en dos clases: a) Sensación: es una percepción subjetiva, que refiere al sujeto en cuanto modificaciones de su estado, esto es, que da cuenta únicamente de estados subjetivos, y b) Percepción objetiva, la cual es objetiva y

designa un conocimiento (“*cognitio*”), es decir, que da cuenta de una realidad externa al sujeto. La capacidad de dar cuenta de una representación es lo que Kant denomina aquí “conciencia” (“*Bewußtsein*”). La sensación sin embargo se ve envuelta nuevamente en una connotación subjetiva. Pero esto no quiere decir que la sensación no pueda acompañarse de una conciencia de la realidad externa y asumir una condición objetiva. En dos textos claves de la *Crítica del Juicio* Kant sostiene lo siguiente:

[T]oda relación de las representaciones, y aún de las sensaciones, puede ser objetiva (y entonces significa lo real de una representación empírica); no así la que se refiere al sentimiento de agrado o desagrado mediante la cual nada se indica del objeto mismo sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación (Kant, 1790: Ak. V, 4, yo destacado).

y,

Cuando se califica de sensación una determinación del sentimiento de agrado o desagrado, esta expresión tiene un significado totalmente distinto de cuando llamamos sensación la representación de una cosa (por medio de los sentidos, en calidad de receptividad perteneciente a la facultad de conocer), [...] en la explicación precedente *aludimos con la palabra sensación a una representación objetiva de los sentidos* (Kant, 1790: Ak. V, 8-9, yo destacado).

Esta definición de “sensación”, parcialmente distinta a la de la *Crítica de la Razón Pura*, ha delimitado claramente el ámbito entre lo subjetivo y lo objetivo de una representación a través de los conceptos de “sentimiento” (“*Gefühl*”) y sensación (“*Empfindung*”). Existe aquí sin duda un doble aspecto de la sensación<sup>15</sup>. Frente a la sensación, el sentimiento refiere a lo que siempre tiene que permanecer como subjetivo. El sentimiento es aquí la representación que el sujeto experimenta sobre su propia reacción ante una representación generalmente vívida, y por la cual dirige la atención (“*Aufmerksamkeit*”) hacia su propio estado de ánimo<sup>16</sup>. La sensación, por el contrario, nos entrega únicamente una representación de lo externo, la cual puede o no puede motivar un sentimiento de agrado. Pero, en este sentido, podemos afirmar que la sensación nos proporciona lo real de una apariencia: “*sensatio realitas phaenomenon*” (Kant, 1781: 146). Aquello real será interpretado como tal cuando no sea acogido por la atención. En cambio, cuando la atención se dirige a la afección

<sup>15</sup> Cf. por ejemplo, B. Longuenesse, 1995: 302, en donde se afirma que “*une formulation intéressante du double aspect de la sensation (elle est subjective, mais est pourtant susceptible d’être rapportée à l’objet) est celle de la Critique de la faculté de juger*”. Lamentablemente Longuenesse no ha profundizado en este punto.

<sup>16</sup> Cabe hacer presente que Kant ha establecido en su *Antropología en Sentido Pragmático*, una clara distinción entre sentimiento (*sensus interior*) y sentido interno (*sensus internus*). Cf. I. Kant, 1798: Ak. VII, 153. El primero alude al sentimiento de agrado o desagrado ante determinada representación. El segundo alude al aspecto empírico del acto mismo de representar. El sentido interno (*sensus internus*), sin embargo, puede ser traspasado, mediante la suspensión del mecanismo de la atención, y con ello acceder al contenido objetivo que nos es dado por las sensaciones cuando son referidas al sentido externo. Esta operación es imposible en relación al *sensus interior*.

que lo real produce en el sujeto, es decir, a una modificación en el sentido interno, entonces tendremos en ello una representación subjetiva. La facultad de dar cuenta del contenido representacional es lo que Kant, en la definición de “percepción” (“*Perzeption*”), llamaba “conciencia” (“*Bewußtsein*”) empírica. La atención, a la inversa, constituye la autoconciencia empírica. De ese modo, cuando caracterizamos una representación perceptual como sentimiento, o bien como sensación, se exige tener siempre conciencia de nuestra situación representacional, sea como autoconciencia, o bien como conciencia externa.

La conciencia que acompaña a la percepción actúa como mecanismo por el cual, o bien la atención puede dar un giro reflexivo, o bien la conciencia simplemente permanece en lo dado por el sentido externo. Esto quiere decir que la atención define el criterio interpretativo de una representación empírica como algo subjetivo u objetivo. Kant ha arrojado ciertas luces sobre esta teoría de la atención en algunos pasajes de la *Crítica de la Razón Pura*, a propósito de la autoafección:

Todo acto de *atención* (“*Aufmerksamkeit*”) puede suministrar un ejemplo de ello [autoafección]. En la atención, el entendimiento determina siempre el sentido interno, de acuerdo con la combinación que piensa, en orden a la intuición interna que corresponde a la variedad en la síntesis del entendimiento (Kant, 1787: 157).

Este pasaje muestra cómo la atención, en un giro reflexivo, dirige la conciencia hacia el flujo del sentido interno. Cuando ello no acontece, la conciencia pone su mirada en lo real mismo de la representación, y la sensación deja de ser una representación subjetiva. Bajo un criterio epistemológico, la cualidad básica de la sensación de ser una representación en la subjetividad no es en modo alguno un impedimento para que ésta pueda llegar a ser conciencia objetiva de la realidad material. La transfiguración de una conciencia objetiva en una conciencia subjetiva dependerá únicamente de la vivacidad que la impresión produzca en el ánimo, sea por la intensidad o por lo súbito, o bien por lo inusitado de la representación empírica. Este giro reflexivo a nivel de la sensación puede quedar más claro si fijamos preliminarmente nuestra atención en las formas de expresión que adquiere en el juicio.

#### **4. La transformación (*Umwandlung*) de los juicios de percepción en juicios de experiencia.**

En el § 18 de los *Prolegómenos*, Kant introduce la conocida distinción entre juicios de experiencia (“*Erfahrungsurteile*”) y juicios de percepción (“*Wahrnehmungsurteile*”), la cual ha sido ampliamente discutida en la literatura secundaria en lengua alemana, a partir del famoso ensayo de Georg Simmel “*Acerca de la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Un ensayo de interpretación*”, aparecido en el primer número de la revista *Kant-Studien*, en 1897. En relación a la dicotomía, podemos decir a *grosso modo*, que el primer tipo de juicios mencionado, es decir, juicios de experiencia, corresponde a una experiencia categorial objetiva, en donde la matriz del objeto trascendental objetivo subyace a las representaciones, al proyectar, como estructura primaria, la categoría de sustancia. Esto significa que Kant no quiere

relacionar aquí el rojo intenso del centro de una manzana con el rojo debilitado de los contornos de la misma manzana (categoría de realidad), por ejemplo. Ahora, lo importante aquí tampoco se encuentra en la mera proyección de la categoría de sustancia, sino en la *relación* categorial que se establece entre las representaciones involucradas en el juicio; esto es, se trata de una relación o bien necesaria, o bien empírica, es decir, según la contingencia de mi experiencia subjetiva. Lo que nos interesa aquí, entonces, son los juicios de percepción. Este tipo de juicios comprende no obstante una subdivisión. H.-G. Hoppe, en su obra *Synthesis bei Kant* (cf. Hoppe, 1983: 33 y ss.), sostiene que es posible identificar dos tipos de juicios de percepción: 1- Juicios de percepción eternos (“*ewige Wahrnehmungsurteile*”): son juicios de percepción basados en el sentimiento de agrado o desagrado para un sujeto empírico. Tales estructuras son denominadas propiamente por Kant “juicios de gusto” (“*Geschmacksurteile*”), y no poseen ninguna relevancia epistemológica, ya que

*el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino un juicio estético, o sea un juicio cuyo motivo determinante sólo puede ser subjetivo* (Kant, 1790: Ak. V, 4, yo destaco).

Sin embargo, el mismo Kant reconoce a continuación que, a excepción de las representaciones referidas al sentimiento (“*Gefühl*”), toda relación entre las sensaciones puede ser objetiva. 2- Juicios de percepción, los cuales pueden ser *transformados* en juicios de experiencia (“*Wahrnehmungsurteile, die in Erfahrungsurteile umgewandelt werden können*”, Hoppe, 1983: 33): Este tipo de juicios proporciona una conciencia de mis estados subjetivos en relación a una percepción externa. La atención del sujeto, entonces, se dirige al modo cómo éste es afectado externamente, y no al sentimiento posterior de agrado o desagrado que pueda motivar dicha percepción en mi ánimo (“*Gemüt*”), pues tal sentimiento, jamás puede ser referido al objeto. El ejemplo de Kant es el siguiente:

cuando el sol ilumina la piedra, ésta se calienta (Kant, 1783: Ak. IV, 301).

La conexión de las representaciones “el sol ilumina la piedra” y “la piedra se calienta”, se debe aquí a una síntesis de reproducción empírica, es decir, a una inferencia que el sujeto empírico extrae de la costumbre y de su propia experiencia subjetiva. No obstante, Kant sostiene que este juicio puede ser transformado en un juicio de experiencia cuando la conexión de las representaciones se lleva a cabo mediante la introducción de la categoría de ‘causa’, por la cual imprime necesidad en la conexión. Esto significa que la *conexión* de las representaciones no es ya derivada de una experiencia subjetiva, sino que es construida sobre la forma pura de la experiencia posible. Kant lo afirma de la siguiente manera:

*Que este calentamiento resulta necesariamente de la iluminación por el sol es algo contenido, sí, en el juicio de experiencia (gracias al concepto de causa), pero eso no lo aprendo mediante la experiencia, sino al revés, la experiencia se genera, ante todo, mediante esta adición del concepto del entendimiento (de causa) a la percepción* (Kant, 1783: Ak. IV, 305, yo destaco).

El juicio de percepción, entonces, se ve transformado en un juicio de experiencia cuando articulamos nuestras percepciones fácticas sobre la forma objetiva de la experiencia posible. Esta transformación (“*Umwandlung*”) o ‘giro reflexivo’, es lo que Hoppe denomina “ascenso de la objetividad” (“*Objektivitätssteigerung*”), es decir, designa un tránsito desde una “percepción fáctica subjetiva” (“*faktische subjektive Wahrnehmung*”) hacia una “experiencia fáctica objetiva” (“*faktische objektive Erfahrung*”) (Hoppe, 1983: 46-7). Existen entonces, juicios de percepción que nunca pueden integrarse en una experiencia posible, ya que tales juicios se basan en un sentimiento de agrado o desagrado que pertenece exclusivamente al sujeto empírico. El motivo de ello es que los juicios eternos de percepción (“*ewige Wahrnehmungsurteile*”) *no se sostienen en ninguna determinación* fáctica, ni subjetiva, ni mucho menos objetiva. Por otro lado, tenemos juicios de percepción que pueden transformarse en juicios de experiencia justamente por el hecho de que se refieren a percepciones externas, las cuales pueden ser referidas a objetos. Lo decisivo para la transformación de los juicios de percepción en juicios de experiencia recae entonces en dos puntos: 1- que las percepciones dispuestas a conectarse en un juicio de experiencia posean una determinación *fáctica* subjetiva, es decir, un contenido real, que sin embargo no es aprehendido aún como acontecimiento objetivo. Esto quiere decir que, es condición necesaria el que las representaciones aquí en juego no pueden ser sentimientos de agrado o desagrado. 2- que las percepciones proporcionadas por el juicio de percepción sean conectadas de acuerdo a la forma de la experiencia objetiva que la aplicación (“*Anwendung*”) de las categorías, particularmente categorías de relación, lleva a cabo. Sólo aquí tenemos la condición suficiente para la transformación de juicios de percepción en juicios de experiencia. Pero, lo que con todo esto deseo demostrar es que, si el contenido de cada representación involucrada en un juicio de percepción del segundo tipo careciera de toda determinación fáctica, esto es; si tal contenido fuera únicamente un objeto psíquico o privado, tal como Prauss entiende las apariencias en sentido empírico (“*empirische Erscheinungen*”), entonces, la articulación de nuestros juicios de experiencia no sería más que un juego de representaciones subjetivas que simplemente simula una coincidencia con la realidad empírica. Por supuesto, tal interpretación reproduce casi perfectamente la doctrina del idealismo empírico de Berkeley. Para superar esta posible objeción, entonces, se exige demostrar que el contenido mismo de las representaciones perceptuales proporciona ya un material objetivo dado, previo a toda introducción del objeto trascendental, y previo a la aplicación de las categorías dinámicas de relación. De otro modo, tal como hemos advertido, la noción kantiana de ‘realismo empírico’ se verá seriamente debilitada, abriendo flanco en ello a las interpretaciones fenomenalistas.

### **5. La transformación (*Verwandlung*) de la sensación subjetiva en sensación objetiva.**

Tras esta breve digresión sobre los juicios de percepción, podemos volver a nuestro intento de precisar este doble nivel de conciencia empírica que se articula en la sensación. Las formulaciones verdaderamente provechosas para comprender el doble aspecto de la sensación, el cual se basa en un giro reflexivo de la atención

(“*Aufmerksamkeit*”), no las encontramos sin embargo en la *Crítica del Juicio*, tal como cree Longuenesse, sino más bien en la *Antropología en Sentido Pragmático*, de 1798.

La *Antropología* de Kant, la cual se ocupa de numerosas cuestiones relacionadas con el sujeto empírico, proporciona amplios tratamientos sobre los asuntos aquí planteados. En el marco de la investigación sobre la sensibilidad empírica, Kant clasifica los sentidos orgánicos en dos modos fundamentales: 1- Sentidos en donde la conciencia se concentra en lo externo, los cuales,

son más objetivos que subjetivos, esto es, en cuanto *intuición* empírica más contribuyen al *conocimiento* del objeto *externo* que despiertan la conciencia del órgano afectado (Kant, 1798: Ak. VII, 154, yo destaco en “externo”).

2- Sentidos en donde la autoconciencia empírica prima sobre la conciencia externa, los cuales son más subjetivos que objetivos. Ambos tipos de sentidos son al mismo tiempo objetivos y subjetivos, sin embargo los primeros son más objetivos que los segundos, dado que los primeros nos proporcionan conocimiento (“*cognitio*”, Kant, 1781: 320). Aunque todos los sentidos sean capaces de enseñarnos algo objetivo, los sentidos más objetivos que subjetivos, poseen una función más pedagógica en la experiencia. Los sentidos más subjetivos que objetivos, por el contrario, poseen una función más empírico-reflexiva. Los sentidos más objetivos son: 1- El tacto (“*die Betastung*”), el cual nos proporciona las figuras y los contornos de los cuerpos. 2- El oído (“*das Gehör*”), el cual, entre otras cosas, nos concede la capacidad de hablar, por la cual podemos captar la comunidad de pensamientos (“*Gemeinschaft der Gedanken*”) entre los hombres. 3- El sentido de la vista (“*der Sinn des Sehens*”), el cual nos proporciona las distancias entre los objetos. Kant sostiene que el sentido de la vista es además el más objetivo de todos, ya que es el más cercano a una intuición pura (cf. Kant, 1798: Ak. VII, 156). Cada uno de estos sentidos tiene que ver con determinaciones espaciales de la realidad, es decir, determinaciones externas, y sin embargo, siempre conllevan características subjetivas. Así por ejemplo, en el caso del tacto: “Notar lo liso o áspero en lo tangible es algo totalmente distinto de reconocer por este medio la figura de un cuerpo exterior (“*Figur des äußeren Körpers*”)” (Kant, 1798: Ak. VII, 156). La figura de un cuerpo exterior es aquí propiamente lo real, o bien lo objetivo de la sensación, y cumple en ello un rol epistemológico significativo. Frente a ello, lo liso o lo áspero, siendo aún objetivo, es lo que aparece con mayor claridad a nuestros estados internos, ya que justamente lo notamos mediante la atención cuando tiene lugar el acontecimiento de la afección en nuestros órganos sensitivos. Por este motivo, la interpretación de los contenidos sensibles depende estrechamente del giro reflexivo que acomete la atención. Ahora bien, ¿qué es lo que en cada caso condiciona este giro interpretativo de la atención? En relación a esto, Kant ha descrito expresamente esta situación mediante cierta *transformación* en la comprensión de lo que los sentidos nos ofrecen:

[S]i la sensación se hace tan intensa, que la conciencia del movimiento del órgano se hace más intensa que la de la referencia a un objeto exterior, serán transformadas (“werden [...] verwandelt”) las representaciones externas en internas (Kant, 1798, Ak. VII, 156).

La transformación (“*Verwandlung*”) depende ahora claramente de la intensidad y fuerza de las sensaciones en los sentidos, en cuyo caso despertarán vivamente nuestra atención. En este sentido Kant añade el ejemplo de un caso en el cual dos personas experimentan sensaciones agudas repentinas:

Igualmente, si los demás hablan tan alto que le duelen a uno los oídos, como vulgarmente se dice, o si guiña los ojos quien pasa de un cuarto oscuro a la luz del sol, éste último queda ciego unos instantes por obra de una iluminación demasiado intensa o súbita y el primero queda sordo por obra de una voz chillona, esto es, *ninguno de ambos puede llegar al concepto del objeto, impedidos por la viveza de la sensación (“Hefigkeit der Sinnesempfindung”) sino que su atención (“Aufmerksamkeit”) permanece meramente adherida a la representación subjetiva, es decir, a la modificación del órgano* (Kant, 1789: Ak. VII, 156, yo destaco).

Ya tenemos aquí los conceptos centrales del problema en determinación recíproca: *atención (“Aufmerksamkeit”)* y *transformación (“Verwandlung”)*. Cuando los sentidos, tanto los más objetivos como los más subjetivos, se ven intensamente estimulados, la atención experimenta un giro reflexivo hacia la representación en su mero existir representacional empírico, es decir, en su mero ser afectado, y confiere una valoración de la representación como dando cuenta de un estado interno. Este giro reflexivo hace que los sentidos pierdan progresivamente su relevancia epistemológica natural:

Cuanto más intensamente se sienten *afectados* los sentidos dentro de un mismo grado de influjo ejercido sobre ellos, tanto menos *enseñan* (Kant, 1798: Ak. VII, 158).

Esto significa, por ende, que en ese giro reflexivo la conciencia de exterioridad se ve mermada por la fijación del ánimo en el hecho mismo del ser afectado. Por esta razón, en el uso de los sentidos más subjetivos, se prestará mayor atención al acontecimiento de la impresión sensitiva. Cuando la reflexión se dirige a la cualidad subjetiva de la representación, como por ejemplo, lo liso o lo áspero en lo tangible, las determinaciones de exterioridad tienden a desaparecer. En el caso del tacto, específicamente, lo liso o áspero dan cuenta de un cambio en el estado de ánimo (“*Zustande Gemüts*”), que puede ser reducido a un mero suceso representacional, es decir, que agotan su presencia en el tiempo y son nada más que cualidades sujetas al criterio de éste o aquel sentido. Siguiendo con el ejemplo de Kant, sin embargo,

es algo totalmente distinto reconocer por este medio [el tacto] la figura del cuerpo exterior (Kant, 1798, Ak. VII: 156).

En el uso de los “sentidos externos”, el sujeto adquiere mayor conciencia sobre las cualidades exteriores involucradas en la representación. Tanto la forma, como la solidez, la impenetrabilidad, el tamaño, la extensión, la figura, el límite, etc... constituyen determinaciones que dan cuenta, no del hecho mismo de la impresión orgánica, sino de propiedades que los sentidos nos otorgan de cosas exteriores de acuerdo a un ordenamiento espacial elemental para cualquier representación de la exterioridad, y que es, por así decir, “válido”, para todo sentido humano. Es muy difícil que, al ver y palpar una esfera, alguien pueda asegurar que se trata de un cubo, no así, si en la misma percepción de la esfera afirmamos sentir algo liso o áspero. Los “sentidos externos”, entonces, se constituyen en una urdimbre de sensibilidad integrada por donde el ánimo (“*Gemüt*”) hace abstracción de su propia contingencia sensitiva, y es esta sensibilidad integrada lo que propiamente Kant llama “sensibilidad en general” (“*Sinnlichkeit überhaupt*”) o “sentido en general” (“*Sinn überhaupt*”) (cf. Kant, 1787: 62). Por esta razón los sentidos objetivos poseen ya una relevancia epistemológica que les es proporcionada por las determinaciones espaciales. Los sentidos objetivos *enseñan* (“*lehren*”) cualidades propias de la cosa en sí empírica.

Con estos antecedentes ya en mano, podemos destacar ahora lo siguiente. Tanto la transición del juicio de percepción al juicio de experiencia, como el de la sensación subjetiva a la objetiva, son posibles gracias al importante detalle, pasado por alto en la interpretación de Prauss, de que, la diferencia entre cosa en sí (“*Ding an sich*”) y apariencia (“*Erscheinung*”) a nivel trascendental se conforma, en términos lógicos, bajo la figura de una disyunción fuerte. En cambio, por razón de que tanto la sensación subjetiva como la sensación objetiva, comparten en grado relativo ambos adjetivos, la diferencia entre la cosa en sí empírica y la apariencia empírica no es más que de determinación gradual, en sentido estricto, exactamente igual a la diferencia entre experiencia ordinaria (juicio de percepción) y experiencia objetiva (juicio de experiencia). La única posible diferencia cualitativa a nivel de juicio es que, únicamente en los juicios de experiencia acontece una aplicación (“*Anwendung*”) de las categorías.

## 6. Objetividad de la apariencia (*Erscheinung*)

Con todo lo anterior, podemos decir que la introducción de determinaciones espaciales en las representaciones sensitivas es esencial para la transformación (“*Verwandlung*”) de sensaciones subjetivas en objetivas. Pero al mismo tiempo cabe añadir que la supresión de dichas determinaciones confiere existencia subjetiva a las representaciones en su mero *status* representacional empírico. El giro reflexivo de la atención, por ende, se verá en definitiva configurado por la supresión o introducción de determinaciones espaciales que en cada caso el sujeto ejerza, mediante la atención. En el primer caso podría hablarse propiamente de un mero “existir empíricamente representacional en el tiempo”, epistemológicamente irrelevante desde un punto de vista empírico; en cambio, el segundo caso apunta ya a una “representación de lo existente en el espacio”. El objeto indeterminado de una intuición empírica (cf. Kant, 1789: 34), entonces, posee ya la complejión de cierta pre-objetividad que es proporcionada tanto por un contenido cualitativo como por una integración del sentido externo.

Con estos conceptos podremos hacernos cargo ahora con más seguridad de los principales pasajes de la *Estética Trascendental* de los que se ha valido Prauss para establecer la supuesta condición subjetivo-privada de las apariencias empíricas. Kant sostiene en la página 45 de la *Crítica de la razón pura* (1781) lo siguiente:

Por lo común, establecemos en los fenómenos [*“Erscheinungen”*] una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general [*“Sinnlichkeit überhaupt”*], sino en relación con una especial posición o estructura de este o aquél sentido. Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el objeto en sí mismo [*“Gegenstand an sich selbst”*]; de la segunda decimos que representa tan sólo el fenómeno del objeto en sí mismo. Pero tal diferencia es puramente empírica (Kant, 1781: 45).

Tanto lo diferenciado como válido para la sensibilidad en general (*“Sinnlichkeit überhaupt”*), como lo relacionado únicamente con este o aquél sentido (*“dieses oder jenes Sinnes”*), caen ambos aquí bajo la categoría de las apariencias, lo cual bastaría para desacreditar parcialmente la distinción de Prauss. Sin embargo, esta clasificación ya no es comparable al contexto de lo analizado a propósito de la sensación objetiva y la sensación subjetiva. Por ello creemos que Prauss se precipita en identificar en este pasaje la apariencia como algo subjetivo-privado (cf. Prauss, 1977: 45). El ejemplo que a continuación aduce Kant para mostrar la distinción, sin embargo, puede resultar más aclarador:

llamaremos al arco iris un mero fenómeno [*“Erscheinung”*] cuando se mezclan el sol y la lluvia y diremos que ésta última es la cosa en sí [*“Sache an sich selbst”*] (Kant, 1781: 45).

El arco iris en este caso no es intuido bajo las condiciones de una sensibilidad integrada o *“Sinnlichkeit überhaupt”* plenamente lograda, ya que al intentar tocarlo, solamente podremos palpar gotas de agua. El arco iris depende sin más de una posición particular de este o aquél sentido, ya que sólo puede ser percibido mediante la vista. Pero, si bien es claro que el arco iris no constituye propiamente la cosa en sí empírica, sino un modo de la apariencia, esto no significa que su *status* sea el de un objeto-privado o mero suceso representacional. El arco iris se presenta aquí como una ilusión empírica, o más precisamente, como una ilusión óptica. Al comienzo de la *Dialéctica Trascendental* Kant sostiene que,

[n]uestra tarea presente no consiste en tratar de la *ilusión empírica* [*“empirischen Scheinen”*] (la ilusión óptica, por ejemplo) con la que nos encontramos en el uso empírico de reglas –que, por lo demás, son correctas– del entendimiento (Kant, 1787: 351, yo destaco).

La ilusión óptica puede muy bien ser *válida* para este o aquel sentido sin ser necesariamente un acontecimiento subjetivo-privado<sup>17</sup>, pues ofrece ya un cierto grado de objetividad sin el cual sería imposible explicarla de acuerdo a reglas del entendimiento, es decir, científicamente. El arco iris constituye aquí, entonces, una ilusión empírica, la cual no obstante posee cierto grado de objetividad, es incluida sin embargo bajo la clasificación de las apariencias empíricas. Si esto no fuese así, estaríamos en presencia, frente al arco iris, de una, *sensación subjetiva eterna*, parafraseando a Hoppe. Por el contrario, el arco iris se ofrece al espectador como un acontecimiento particular que se da bajo ciertas condiciones empíricas pre-objetivas que, no obstante, se explican objetivamente como efecto de determinadas condiciones físicas especiales. Kant llama también a las ilusiones empíricas “apariencia sensible” (“*Sinnenschein*”), y las incluye dentro de las apariencias pre-objetivas:

Sin embargo, sírvale a éste [entendimiento] la *apariencia sensible* (*species, apparentia*), si no para justificarse, al menos para disculparse, diciendo que al hombre le acaece frecuentemente tomar lo subjetivo de su representación por lo objetivo (Kant, 1798: Ak. VII, 146).

De acuerdo a lo dicho, lo “subjetivo” en este ejemplo debe ser comprendido no como una representación psíquico-privada, sino como un estado de la experiencia pre-objetiva que admite ya determinaciones externas, aunque no sean plenamente logradas, ni mucho menos *determinadas conceptualmente* como constituyentes de la sustancia empírica.

Desde una perspectiva ahora trascendental, resulta mucho más claro constatar la condición objetivo-real de las apariencias, la cual queda de manifiesto en un conocido pasaje de los *Progresos de la Metafísica*, de 1791, en donde Kant identifica abiertamente a la apariencia en sentido trascendental (“*Erscheinung*”) tanto con el fenómeno (“*Phaenomenon*”), como con la o “apariencia empírica” (“*Apparenz*”), e incluso con la ilusión (“*Schein*”). Esta identificación, ciertamente ignorada por Prauss, se lleva a cabo, como dijimos, desde un punto de vista trascendental, justamente con el propósito de advertir que, todo lo que nos aparece desde un punto de vista empírico, es decir, todos los grados de subjetividad que sea posible identificar en la apariencia, poseen ya un *status* incuestionable de realidad, si lo comparamos con la cosa en sí en sentido trascendental. Lo que Kant desea destacar en estos pasajes es que, si bien a veces, los sentidos, especialmente los internos, carecen de relevancia epistemológica, sin embargo, “los sentidos no engañan” (Kant, 1798: Ak. VII, 146), y que por lo tanto, todo lo que nos entregan los sentidos puede ser *transformado* mediante reglas del entendimiento y estudiado desde una perspectiva objetiva. Con estas observaciones podemos notar ahora cual es la significación central que cobra la inversión kantiana del platonismo en el contexto de su polémica con Berkeley:

---

<sup>17</sup> G. Dreyfus (1976: 497) sostiene acertadamente que “[l]’apparence [*Schein*] empirique, dont Kant donne comme exemple, l’apparence optique [...] est définie comme un aspect physiquement nécessaire des choses”.

Hay que observar además que [el concepto de] *fenómeno* [“*Erscheinung*”] *tomado en sentido trascendental*, o sea cuando se dice de las cosas que *son* fenómenos (*Phaenomena*), es un concepto de significado totalmente distinto a cuando yo digo que esta cosa me parece así o de la otra manera, o sea que debe designar el fenómeno [“*Phaenomena*”], la aparición física [“*physische Erscheinung*”], pudiendo ser denominado lo *apariencial* [“*Apparenz*”], o la apariencia [“*Schein*”] (Kant, 1791, Ak. XX: 269).

Como bien se muestra en este pasaje, tanto lo *apariencial* (“*Apparenz*”) como la apariencia (“*Schein*”) pueden ser consideradas como acontecimientos físicos objetivos bajo un punto de vista trascendental, esto es, en contraste con un objeto de intuición intelectual. Tanto la apariencia empírica como la cosa en sí empírica son perceptibles públicamente y a su vez explicables mediante las reglas del entendimiento. Un acontecimiento físico-objetivo, como por ejemplo el arco iris, dista de ser, en sentido estricto, una sustancia autónoma respecto de la sensibilidad empírica, ya que a diferencia de la sustancia, el arco iris, en tanto ilusión óptica, involucra en su constitución la participación de los sentidos empíricos, en la medida en que la distribución de cada gota de agua configura una relación particular con la posición del espectador. Cuando alguien mira un arco iris, lo que está viendo en realidad es luz dispersada por ciertas gotas de lluvia. Otra persona que se encuentre al lado del primer observador verá luz dispersada por otras gotas de agua. Así, cada quién ve un arco iris distinto del que ven los demás, y justamente por esa razón decía Kant de la forma de conocimiento del arco iris, que

este o aquél sentido son *válidos* [“*gültig*”] únicamente en relación con una especial posición o estructura de éste o aquel sentido (Kant, 1781: 45, yo destaco).

Esto significa que el arco iris no es aprehendido bajo la configuración de una sensibilidad integrada plenamente lograda del sentido externo, ya que es únicamente accesible a la vista, y sin embargo, mantiene su condición de acontecimiento físico-objetivo, ya que su condición puede ser determinada bajo reglas del entendimiento.

Sin embargo, y volviendo a la *Estética trascendental*, Kant ha establecido la subjetividad de la apariencia (“*Schein*”) únicamente en el contexto de su discusión *trascendental* con Berkeley, quién basándose en la tradición platónica, consideraba que, por razón de que los sentidos nos engañan, el conocimiento humano hacía reducción del valor objetivo de los cuerpos a mera ilusión empírica engañosa, es decir, apariencia ilusoria (“*lauter Schein*”)<sup>18</sup>, y que por este motivo, las sustancias debían ser eliminadas del inventario básico de la naturaleza<sup>19</sup>. Frente a ello sostiene

<sup>18</sup> Cf. Kant, 1783: Ak. IV, 374, en donde se señala lo siguiente: “El principio de todos los idealistas genuinos, desde la escuela eleática hasta el obispo *Berkeley*, está contenido en esta fórmula: ‘Todo conocimiento mediante los sentidos y la experiencia no es nada más que mera apariencia ilusoria [“*lauter Schein*”], y la verdad está solamente en las ideas del entendimiento puro y la razón”.

<sup>19</sup> Cf. G. Berkeley (1881: 235, par. 73) en donde, en referencia al concepto de un substrato material, señala: “*we have no longer any reason to suppose the being of Matter; nay, that it is utterly impossible*

Kant, en general, que la apariencia (“*Schein*”) es subjetiva únicamente al considerar la posibilidad de atribuir lo que nos aparece bajo tal forma a un objeto autónomo respecto de la sensibilidad empírica, sin por ello sentenciar su condición subjetiva o privada. No obstante, en un nuevo giro repentino hacia el punto de vista trascendental, comprensible en la discusión con Berkeley, Kant afirma que

[s]ería una falta de mi parte convertir en mera apariencia [-ilusoria, “*Schein*”] lo que debiera considerar apariencia[-fenómeno, “*Erscheinung*”] (Kant, 1787: 69-70).

Lo que se propone Kant con esta distinción es establecer que, lo que para Berkeley valía como mera ilusión empírica, es decir, algo dependiente de la sensibilidad empírica subjetiva, es para Kant una apariencia (“*Erscheinung*”) en sentido trascendental, esto es, algo dotado de existencia concreta y dependiente de la sensibilidad trascendental (“*Sinnlichkeit überhaupt*”). No podemos decir que la apariencia (“*Erscheinung*”) únicamente *parece* (“*scheint*”) estar fuera de nosotros, pues entonces confundiríamos la apariencia en sentido trascendental con la ilusión empírica (“*empirische Schein*”).

Tal malentendido es el que acontece con la filosofía de Berkeley. En una confusa nota a pie de página del pasaje 69-70 (cf. Kant, 1787), debido a la continua alternancia entre el punto de vista empírico y el trascendental, Kant continúa con la misma línea de argumentación de 1781: 45, y 1787: 62-3. Ahora, no obstante, adopta un punto de vista trascendental para distanciarse definitivamente de la filosofía de Berkeley:

Los predicados del fenómeno [“*Erscheinung*”] pueden atribuirse al mismo objeto *en relación con nuestro sentido*, por ejemplo el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia [“*Schein*”] jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto *en sí* algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con las dos asas primitivamente atribuidas a Saturno (Kant, 1787: 69-70, yo destaco).

Los predicados de la apariencia en sentido trascendental pueden añadirse al objeto mismo (sustancia) en relación a nuestro sentido. El empleo del concepto “sentido” (“*Sinn*”) en singular, significa aquí que Kant se refiere a que la sensibilidad en general (“*Sinnlichkeit überhaupt*”) configura el sentido externo, es decir, las determinaciones espaciales que dan valor epistemológico a la sensación objetiva, etc... Ahora bien, cuando entendemos que Saturno no es una cosa en sí empírica, sino una cosa en sí trascendental, no tenemos en ello una ilusión óptica, sino más bien una ilusión trascendental (aquí ‘*Schein*’). Se trata en este pasaje simplemente de destacar que la atribución de cualquier tipo de predicado sensible a una cosa en sí trascendental traspasa la restricción de la sensibilidad en general e incurre en una ilusión trascendental engañosa:

---

*there should be any such thing, so long as that word is taken to denote an unthinking substratum of qualities or accidents wherein they exist without the mind”.*

Si atribuyo, en cambio, [...] las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores *en sí*, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia [trascendental] (Kant, 1787: 69-70).

## 7. Conclusión.

Finalmente, es importante destacar que si atendemos con minuciosidad tanto a los permanentes giros inadvertidos que acomete Kant en los niveles de reflexión, como a la objetividad sensible, podremos obtener una comprensión más nítida del realismo empírico de Kant en el examen de la sensación, que era justamente lo que quedaba oscurecido tras la estrategia esquiva de Prauss frente a estos problemas. Con esto queda claro el estatuto objetivo que las representaciones sensibles pueden otorgarnos. Ni las apariencias empíricas, como efectos de una cosa en sí empírica que ejerce su influjo mediante la sensación, ni tampoco las ilusiones ópticas, implican necesariamente representaciones privadas u objetos psíquicos. Prauss había pretendido que la teoría trascendental de la experiencia consiste en averiguar cómo el sujeto puede elaborar una experiencia objetiva mediante la construcción de un objeto empírico a partir de la imposición del objeto trascendental =  $x$  sobre nuestras representaciones subjetivas (cf. Prauss, 1977: 111). Esto significaba, por un lado, que las apariencias empíricas debían ser descifradas mediante las categorías proyectadas bajo la rúbrica intelectual del objeto trascendental, para obtener así una experiencia objetiva, un fenómeno (“*Phaenomenon*”). Por otro lado, esta comprensión asume que el material, es decir, las apariencias empíricas, a partir de las cuales se construye la experiencia objetiva, no son más que meros objetos psíquicos. El mismo Prauss admite en ciertos pasajes de su obra que la concordancia (“*Übereinstimmung*”) de lo subjetivo-privado con la experiencia objetiva se debe a que ésta y aquello poseen a la vez una dependencia de la subjetividad:

Justamente porque las apariencias subjetivo-privadas están involucradas desde el comienzo en la proyección del objeto trascendental *objetivo*, se podría llegar a ser consciente de las apariencias mismas únicamente bajo una proyección en dirección contrapuesta, y sólo bajo la proyección de un objeto trascendental *subjetivo* (Prauss, 1971: 127).

Si aceptamos esto, no se ve entonces cómo una simple proyección del sujeto trascendental (objeto trascendental) pudiera transformar, mediante una mera organización y conexión de las representaciones, un conjunto de estados subjetivos como algo otro (“*etwas Anderes*”) del sujeto empírico. No parece convincente que la proyección del entendimiento, tal como Prauss sugiere, sea suficiente para la construcción de un mundo empíricamente objetivo. El error determinante de todas las ulteriores dificultades respecto de las apariencias empíricas, entonces, consiste precisamente en el planteamiento, ya abiertamente paradójico en el empirismo clásico, de que la realidad empírica a nivel de la sensibilidad no posee más que una existencia exclusivamente subjetiva y privada.

Por estas razones, es necesario entonces comprender que la transformación (“*Verwandlung*”) de lo subjetivo privado en objetivo público tiene lugar ya en el nivel de la sensación, y que en ello descansa el sentido genuino del realismo empírico en Kant. Según creemos, esta solución logra desentrañar ciertas ambigüedades e insuficiencias que quizá el mismo Kant haya manifestado en sus escasos desarrollos del problema. La conclusión, entonces, apunta ya a un sentido primerizo de objetividad que es importante subrayar, ya que refiere más bien a la actualidad que a la validez conceptual de la sensación en su función epistemológica<sup>20</sup>. Frente a la validez de las percepciones, que es construida en una conexión intelectual, la actualidad del material dado por las sensaciones se manifiesta en un acceso a la exterioridad, dado en la espacialidad inherente a la sensación objetiva. Según creemos, es esta disposición preliminar del sujeto hacia la exterioridad, y no la complejidad categorial introducida por el objeto trascendental, lo que constituye la base del realismo empírico kantiano. Cuando Kant sostiene que la sensación es lo real del fenómeno (1787: 186), puede entenderse bien que intenta mostrar que las sensaciones nos entregan información de algo exterior empírico. A su vez, esto significa que, bajo la perspectiva de Kant, no existe aquí un vacío infranqueable entre el mundo psicológico, privado, de las apariencias empíricas, y una dimensión objetiva y comunicable de las mismas, que tenga por fuerza que ser mediado por una proyección intelectual. Esa supuesta delimitación, asumida ya en el empirismo clásico y reforzada en las lecturas fenomenalistas de Kant, se ve superada en la *transformación* que la atención acomete en la interpretación de las representaciones sensibles.

### Referencias bibliográficas:

- ALLISON, Henry E. (1968): “Kant’s Concept of the Transcendental Object”, en *Kant-Studien*. Año 59. Berlin: Walter de Gruyter.
- ALLISON, Henry E. (1973): “Kant’s Critique of Berkeley”, en *Journal of the History of Philosophy*. Año 11. John Hopkins University Press.
- ALLISON, Henry E. (2004): “*Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*”. New Haven – London: Yale University Press.
- AMERIKS, Karl (1982): “Recent Work on Kant’s Theoretical Philosophy”, en *American Philosophical Quarterly*, Año 19.
- BENNETT, Jonathan (1966): “*Kant’s Analytic*”. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERKELEY, George (1881): “*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*”. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co.

<sup>20</sup> Cf. J. H. Zammito, 1992: 64, quien destaca la ambigüedad de Kant en lo que concierne al estatuto epistemológico de la sensación: “*Kant associates objectivity with actuality marked by “material” sensation given involuntarily to subjective consciousness. But at the same time Kant claims that objectivity is a question of validity, which can only be secured by understanding in it’s constitutive determinacy.* The result is a perplexing ambiguity about the concept “objectivity” in Kant’s epistemology” (yo destaco).

- BIRD, Graham (1962): *"Kant's Theory of Knowledge"*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BUCHDAHL, Gerd (1969): *"Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant"*. Cambridge: The MIT Press.
- DREYFUS, Ginette (1976): "L'apparence et ses paradoxes dans la Critique de la raison pure", en *Kant-Studien* Año 67. Berlin: Walter de Gruyter.
- HOPPE, Hansgeorg (1983): *"Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der 'Kritik der reinen Vernunft'"*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel (1977): *"Crítica de la Razón Pura"*. Madrid: Alfaguara. Trad. Pedro Rivas. Primera edición (1781) y segunda edición (1787).
- KANT, Immanuel (1984): *"Prolegómenos a toda Metafísica Futura que pueda presentarse como Ciencia"*. Buenos Aires: Editorial Charcas. Trad. Mario Caimi.
- KANT, Immanuel (1961): *"Crítica del Juicio"*. Buenos Aires: Editorial Losada. Trad. José Rovira.
- KANT, Immanuel (2002): *"Los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff"*. Madrid: Editorial Tecnos. Trad. Félix Duque.
- KANT, Immanuel (1991): *"Antropología en Sentido Pragmático"*. Madrid: Alianza Editorial. Trad. José Gaos.
- KANT, Immanuel (1902-1955): *"Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen, bsw. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften"*, Berlin: Walter de Gruyter. Vols. III, (*"Kritik der reinen Vernunft"*, erste Auflage, 1781), IV (*"Kritik der reinen Vernunft"*, zweite Auflage, 1787, y *"Prolegomena"*, 1783), V (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), VII (*"Antropologie in pragmatischer Hinsicht"*, 1798), y XX (*"Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik"*, 1791).
- KEMP SMITH, Norman (2003): *"A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason"*. London: Palgrave Macmillan.
- LONGUENESSE, Béatrice (1995): "Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'expérience", en *Kant-Studien*, Año 86. Berlin: Walter de Gruyter.
- PRAUSS, Gerold (1971): *"Erscheinung bei Kant. Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'"*. Berlin: Walter de Gruyter.
- PRAUSS, Gerold (1977): *"Kant und das Problem der Dinge an sich"*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- ROUSSET, Bernard (1967): *"La Doctrine Kantienne de l'Objectivité. L'Autonomie comme Devoir et Devenir"*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- SIMMEL, Georg (1897): “Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile. Ein Deutungsversuch”, en *Kant-Studien*, Año 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- STRAWSON, Peter F. (1966): “*The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*”. London: Methuen.
- TORRETTI, Roberto (1967): “*Manuel Kant. Estudio sobre los Fundamentos de la Filosofía Crítica*”. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- VILLACAÑAS, José Luis (1986): “*La Filosofía Teórica de Kant. Realismo Empírico e Idealismo Trascendental en los Niveles de su Uso y Justificación*”. Valencia: Editorial Gules.
- ZAMMITO, John H. (1992): “*The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*”. Chicago & London: The University of Chicago Press.

## **Interaction et révision de croyances<sup>†</sup>**

**Adjoua Bernadette Dango\***

### **Resumen**

Este estudio tiene como objetivo desarrollar sistemas de revisión en el que la adquisición de conocimientos y los aspectos interactivos del significado se introducen como un conjunto de preguntas y respuestas en relación con un conjunto inicial de supuestos expresados en lenguaje objeto. Este proceso es realizado por un despliegue progresivo de contenidos hipotéticos en un contexto de interacción haciendo creíble la información recibida por el agente. Este estudio también da la oportunidad de expresar con facilidad los aspectos interactivos del significado en los tableaux semánticos. Y así se destacan las nociones de actos de lenguaje mediante la conexión entre los diálogos y los tableaux en el texto de revisión de creencias.

**PALABRAS CLAVE:** dialógica, interacción, revisión de creencias

### **Résumé**

Cette étude vise à concevoir des systèmes de révision dans lesquels l'acquisition de connaissances et les aspects interactifs de la signification sont saisis comme un jeu de questions et de réponses par rapport à un ensemble initial d'hypothèses exprimé dans le langage-objet. Ce processus s'effectue par un déploiement progressif de contenus hypothétiques dans un contexte d'interaction en crédibilisant l'information que reçoit l'agent. Cette étude donne également la possibilité d'exprimer avec aisance les aspects interactifs de la signification dans les tableaux sémantiques. Et met ainsi en exergue les notions d'actes de langage par la connexion entre dialogues et tableaux dans le contexte de la révision des croyances.

**MOTS CLÉS:** dialogique, interaction, révision des croyances

---

<sup>†</sup> Recibido: mayo 2015. Aceptado: agosto 2015.

\* Université de Bouaké, Université de Lille3, UMR 8163: STL MESHs: ADA-LACTO

## Introduction

Originellement conçue pour rendre constructif l'ensemble des mathématiques, la *théorie constructive des types* développée par le mathématicien suédois Per Martin-Löf<sup>1</sup> fournit un développement de l'isomorphisme de Curry-Howard entre propositions, types et ensembles, par l'introduction des *types dépendants*.<sup>2</sup>

Cette théorie, dénommée *Théorie constructive des types (CTT)*,<sup>3</sup> est généralement connue sous le nom de *Théorie des Types de Martin-Löf (MTT)*, notamment lorsqu'elle n'est pas limitée à la logique intuitionniste.

Du point de vue de la signification, l'innovation de la théorie des types de Martin-Löf est l'introduction des moyens pour déployer un langage entièrement interprété dans lequel les règles qui fixent la signification sont exprimées au niveau du langage-objet.

Cette innovation de la théorie de Martin-Löf a conduit après le travail séminal d'Arne Ranta (1994), aux développements de nouveaux résultats et projets de recherche sur l'interface entre la linguistique computationnelle, (incluant la traduction automatique des langues), l'informatique théorique, la philosophie et l'épistémologie. Au-delà de la logique classique et intuitionniste, la *MTT* offre également un cadre permettant de développer la logique modale. C'est ainsi qu'en 1991, Ranta inspiré par quelques conférences publiques de Martin-Löf, publie un article intitulé *Constructing possible worlds* (Ranta 1991) dans lequel il fournit les premiers résultats d'une approche de la *CTT* et de la logique modale.

L'idée principale de l'article de Ranta est qu'une assertion relative à un monde possible  $W$  exprime un *jugement hypothétique* où l'assertion est faite en fonction des hypothèses qui sont formulées dans le langage-objet. Plus tard sur la base de cette approche, Giuseppe Primiero (2008) va développer un système d'inférences pour la logique modale qui n'aura pas besoin de labels pour les mondes mais d'assertions qui sont fournies sous des hypothèses ouvertes. Ces assertions modales sont alors réductibles aux hypothétiques. Autrement dit, ces assertions modales sont des types dépendants.

Primiero (2008) étend, alors, la théorie des types de Martin-Löf à l'analyse d'une version de la théorie de la révision des croyances, publiée en 1985 par le trio Carlos Alchourrón, Peter Gärdenfors et David Makinson. Il est remarquable que, bien que les développements les plus récents de la révision des croyances sont exprimés dans le formalisme de la logique modale, à la seule exception des travaux de Primiero, le lien entre la révision des croyances et la théorie des types de Martin-Löf n'a pas encore suffisamment été exploité. Giacomo Bonanno pour

---

<sup>1</sup> Martin-Löf (1984).

<sup>2</sup> Rahman et Clerbout (2015).

<sup>3</sup> L'abréviation (CTT) de la Théorie constructive des types provient de la traduction anglaise Constructive Type Theory.

sa part formule la théorie de la révision des croyances dans le cadre d'une logique multimodale et temporelle.<sup>4</sup> Virginie Fiutek, quant à elle, a proposé de rendre compte de cette sémantique de Bonanno dans un cadre dialogique.<sup>5</sup>

L'idée qui prévaut dans les recherches de Fiutek est qu'une telle révision ne consiste pas seulement en une réception d'informations passives. Elle engage une participation argumentative active: nous échangeons nos croyances dans l'interaction avec les autres.<sup>6</sup>

C'est à ce niveau que se situe notre contribution.<sup>7</sup> Si Fiutek a choisi de combiner la logique dialogique et la révision des croyances en mettant en exergue la logique épistémique explicite, notre étude, elle, se situe à l'intersection de la théorie des types de Per Martin-Löf, de l'approche dialogique et de la révision des croyances.

Elle a pour objectif principal de concevoir le processus de révision dans le déploiement progressif de contenus hypothétiques dans un contexte d'interaction en crédibilisant l'information que reçoit l'agent. En d'autres termes, il s'agit de développer des systèmes de révision dans lesquels l'acquisition de connaissances et les aspects interactifs de la signification sont saisis comme un jeu de questions et de réponses par rapport à un ensemble initial d'hypothèses exprimé dans le langage-objet.

Cette analyse donne la possibilité de réinvestir la notion de croyance dans le contexte de la théorie constructive des types. Ainsi, exprimer un jugement *A est vrai* par rapport aux croyances d'un agent est équivalent aux jugements de la forme *A est vrai* par rapport à un ensemble d'hypothèses qui ne sont pas encore vérifiées. Les mondes possibles qui représentent les contextes de croyances sont substitués aux contextes d'hypothèses. Par conséquent, du point de vue épistémique, «possible» signifie qu'il existe différentes manières d'ajouter des connaissances à nos croyances pour obtenir le savoir qui, dans ce cas, n'est pas encore achevé. Autrement dit, cela signifie que le possible est toujours une approximation du savoir. Si l'approximation se termine, alors la possibilité se transformera en savoir.

Bien que notre étude a été centrée sur la reconstruction de Bonanno, notre approche fournit les éléments pour aller au-delà du contexte de Bonanno qui est classique.

Avant d'entrer dans le but de notre sujet, nous tenons à faire un bref rappel de notre dernier article Dango (2014) intitulé *Des dialogues aux tableaux dans le contexte de révision des croyances: De l'oralité à l'écriture*, publié dans le 20ème volume de la Collection *College Publications*, parce que dans celui-ci, nous avons évoqué la difficile tâche d'exprimer les aspects interactifs de la signification notamment dans les règles structurelles de l'axiome No Drop.

---

<sup>4</sup> Cf. Bonanno (2009) et Bonanno (2010).

<sup>5</sup> Pour plus d'informations, voir Fiutek et al. (2010); Fiutek (2013).

<sup>6</sup> Comme déjà souligné par Platon, l'apprentissage, en tant qu'acquisition de savoir se saisit par l'interaction avec les autres. Cf. Cousin (1849).

<sup>7</sup> Pour une étude approfondie, voir Dango (2015).

## **1. Bref rappel de l'article intitulé: Des dialogues aux tableaux dans la révision des croyances: Des dialogues de l'oralité à l'écriture des tableaux.**

Notre étude dans l'article Dango (2014) s'est située à l'intersection de la révision des croyances, des approches multimodales et dialogiques. En effet, nous avons étudié l'interface entre les dialogues et les tableaux à partir de l'approche dialogique de la révision des croyances. Plus précisément, notre étude a envisagé l'analyse du processus d'extraction des tableaux sémantiques dans le cadre des dialogues dans le contexte de la révision des croyances afin de montrer les difficultés à exprimer dans les aspects fondamentaux de la signification.

Pour ce faire, nous nous sommes limités à l'axiome No Drop du système de Bonanno qui stipule que si l'information reçue par l'agent n'est pas en contradiction avec ses croyances initiales alors celui-ci les conserve.

Pour mieux éclaircir nos propos, faisons une brève introduction de la dialogique avant de présenter les grandes lignes de l'article Dango (2014).

La dialogique fut initiée par Paul Lorenzen dans les années 50 et par la suite développée par Kuno Lorenz<sup>8</sup> pour différencier entre la logique classique et logique intuitionniste.<sup>9</sup> Depuis lors, Shahid Rahman et ses collaborateurs ont développé la dialogique comme un cadre général pour systématiser différentes logiques.<sup>10</sup>

La dialogique est une approche à la logique basée sur la notion de signification comme usage et sa philosophie des mathématiques.<sup>11</sup> Plus précisément, elle étudie la logique comme une interaction qui se déroule dans un processus argumentatif. Il est possible d'établir une correspondance entre la notion logique de validité et celle d'une stratégie de victoire pour (P), c'est à dire qu'une proposition est valide lorsque (P) a une stratégie de victoire pour tous les coups de (O). Le jeu dialogique est régi par deux types de règles qui sont les règles particules et les règles structurelles.

Une règle de particule est une forme argumentative, une description abstraite de la façon dont on peut critiquer une proposition, en fonction de son connecteur (ou particule) principal, et les réponses possibles à ces critiques. Cette description donne une sémantique locale du simple fait qu'elle ne contient aucune référence à un contexte de jeu déterminé et fournit la manière d'attaquer ou de défendre une proposition sans la considérations des autres coups joués au préalable.

---

<sup>8</sup> Nous pouvons consulter (Lorenzen et Lorenz (1978)). Pour une présentation historique de la transition de l'approche opérative de la logique à logique dialogique, se référer à Lorenz (2001).

<sup>9</sup> Cf. Felscher (1985).

<sup>10</sup> Pour les détails sur les récents développements en logique dialogique, nous pouvons citer, Rahman et Rückert (1999), Keiff (2007), Schroeder-Heister (2008), Fontaine (2013), Keiff (2009), Fontaine et Redmond (2008), Rahman et al. (2009), Rahman et Tulenheimo (2009).

<sup>11</sup> Nous mentionnons, ici, le livre de Mathieu Marion sur la philosophie des mathématiques de Wittgenstein publié en 1998 qui constitue un point de repère dans ce problème. Cf. Marion (2004).

On peut aborder ces règles en supposant que l'un des joueurs (X ou Y) affirme une proposition qu'il doit ensuite défendre face aux attaques de l'autre joueur (Y ou X, respectivement).<sup>12</sup>

Ce qui fait que, de façon générale, qu'on ait deux types de coups dans les dialogues:

- a/ les attaques (qui peuvent consister en questions ou concessions) et
- b/ les défenses (qui sont des réponses à ces attaques).

Nous pouvons voir le déroulement de cette interaction argumentative entre les deux joueurs dans les deux tables suivantes.

Rappelons, ici, les règles de particules de l'opérateur F, B et I.<sup>13</sup>

Les opérateurs modaux	Assertion X	Attaque Y	Défense X
L'attaquant choisit un instant futur $t$	$X ! F \varphi_{c,t}$	$Y ? F_{t_n}$ ( $t R T t_n$ )	$X ! \varphi_{c,t_n}$
L'attaquant choisit un contexte $c_n$	$X ! B \varphi_{c,t}$	$Y ? B_{c_n}$ ( $c R B t c_n$ )	$X ! \varphi_{c_n,t}$
Attaque standard	$X ! I \varphi_{c,t}$	$Y ? I_{c_n}$ ( $c R I t c_n$ )	$X ! \varphi_{c_n,t}$
Attaque non-standard	$X ! I \varphi_{c,t}$	$Y ! \varphi_{c_n}$	$c R I t c_n$

### Explication

Quand X affirme  $F\phi$  dans le contexte  $c$  et à l'instant  $t$ , Y choisit un instant futur  $t_n$  dans lequel X doit se défendre. En effet, si X affirme qu'à chaque instant futur il est le cas que  $\phi$ , alors il s'engage à défendre  $\phi$  à n'importe quel instant futur.

Quand X affirme  $B\phi$  dans le contexte  $c$  et à l'instant  $t$ , Y choisit un contexte  $c_n$  dans lequel X doit se défendre car si X affirme que l'agent croit que  $\phi$  à  $(c, t)$  alors, X doit s'engager à défendre  $\phi$  dans tous les contextes dans lesquels cet agent

<sup>12</sup> Les règles sont symétriques, c'est à dire que les coups sont les mêmes pour le proposant et l'opposant.

<sup>13</sup> Pour ce résumé, nous ne présenterons que les règles de particule de quelques opérateurs de la sémantique de Bonanno.

a des croyances. Quand  $X$  affirme  $A \phi$  dans le contexte  $c$  et à l'instant  $t$ ,  $Y$  choisit un contexte  $c_n$  dans lequel  $X$  doit affirmer. En effet, si  $X$  affirme qu'il est toujours le cas que  $\phi$ , il s'engage à défendre  $\phi$  à n'importe quel contexte.

Quand  $X$  affirme  $I \phi$  dans le contexte  $c$  et à l'instant  $t$ ,  $Y$  a le choix entre deux attaques: il choisit soit une attaque standard soit une attaque non-standard. Dans l'attaque standard,  $Y$  choisit le contexte dans lequel  $X$  doit défendre  $\phi$ , car  $X$  doit être capable de défendre  $\phi$  dans n'importe quel contexte choisi par  $Y$ . Dans l'attaque non-standard,  $Y$  affirme la proposition dans un contexte  $c_n$  qu'il choisit et  $X$  doit être capable d'affirmer que le contexte  $c_n$  choisi par  $Y$  lui est  $I$ -accessible. En effet, l'idée de cette attaque est que  $Y$  défie  $X$  à montrer qu'il est aussi informé que  $\phi$  est le cas dans ce contexte  $c_n$ .

Après avoir représenté et expliqué les règles de particules des opérateurs modaux. Faisons de même pour les règles structurelles pour l'axiome No Drop.

Les règles structurelles, quant à elles, établissent l'organisation générale du dialogue qui commence avec la « thèse ». La thèse est jouée par le proposant qui se doit de la justifier, en la défendant contre les critiques (ou attaques) possibles de l'opposant. Ainsi, lorsque ce qui est en jeu est de tester s'il y a une preuve de la thèse, les règles structurelles doivent fournir les bases pour construire une stratégie gagnante. Elles seront choisies de manière à ce que le proposant réussisse à défendre sa thèse contre toutes les critiques possibles de l'opposant si et seulement si la thèse est valide. Toutefois, différents types de systèmes dialogiques peuvent avoir différents types de règles structurelles. Pour notre résumé, nous allons nous en tenir qu'aux règles structurelles qui correspondent à l'axiome No Drop. Cet axiome est l'un des axiomes les plus importants dans la révision des croyances de Bonanno. Permettez-moi de rappeler, ici, qu'il (Axiome No Drop) stipule que si l'information reçue n'est pas en contradiction avec les croyances initiales de l'agent, alors, il les conserve.

La règle structurelle pour l'opérateur  $B$  mentionné plus haut, est expliquée dans le chapitre 2. Cependant, celles qui correspondent à l'axiome No Drop sont RS 4-2 et RS 4-3.

La règle structurelle RS 4-3 dit ceci:

( $P$ ) peut réutiliser le contexte  $c_1$  pour attaquer un opérateur  $B$  à  $(c, t)$  si:

- (i) ( $O$ ) a utilisé  $c_2$  pour attaquer un opérateur  $B$  à  $(c, t)$ .
- (j) ( $O$ ) se défend d'une attaque non-standard de l'opérateur  $I$  à  $(c_2, t_1)$ .
- (k) ( $O$ ) a choisi  $c_1$  pour attaquer un opérateur  $B$  à  $(c, t_1)$ .

Le schéma suivant décrit la formalisation de l'attaque de ( $P$ ) au coup ( $O$ )  $B_p$  à  $(c, t)$ , les conditions de l'attaque et la défense de ( $O$ ).

$(O) Bp(c, t)$	
$(i)(O) [cR^{Bt}c_2]$	utilisation préalable de $c_2$
$(j)(O) [cR^{It_1}c_2]$	défense de l'attaque de I
$(k)(O) [cR^{Bt_1}c_1]$	
$(P) \langle ? B(c_1, t) \rangle$	choix de $c_1$
$(O) p(c_1, t)$	

La règle structurelle RS 4-3 ainsi formulée, nous allons en faire de même pour la règle structurelle RS 4-2.

La règle structurelle RS 4-2 nous dit ceci:

(P) peut réutiliser le contexte  $c_2$  pour attaquer un opérateur I à  $(c, t_1)$  dans une attaque non-standard si:

(O) a utilisé auparavant ce contexte  $c_2$  pour attaquer l'opérateur B à  $(c, t)$ .

Le schéma ci-dessous décrit l'attaque de (P) au coup (O) Ip à  $(c, t_1)$ , la condition de l'attaque et la défense de (O).

$(O) Ip(c, t_1)$	
$(O) [cR^{Bt}c_2]$	utilisation préalable de $c_2$ .
$(P) \langle p(c_2, t_1) \rangle$	
$(O) cR^{It_1}c_2$	

A travers ces règles structurelles mentionnées, plus haut, nous voulons mettre en exergue les aspects interactifs des dialogues qui ne peuvent pas être exprimés dans les tableaux. Cela s'explique par le fait que les tableaux ne prennent pas en compte la notion d'acte de langage qui se justifie par le manque d'échanges argumentatifs. Ces schémas fournis plus haut seront très importants dans l'explication du dynamisme de la croyance dans la théorie constructive des types.

Nous sommes parvenus à la conclusion que dans l'algorithme qui transforme les stratégies de victoire en tableaux, l'interaction exprimée dans les stratégies de victoire ne se laisse pas facilement formaliser dans les tableaux. Les aspects logiques de cette interaction restent dans le métalangage. Nous avons aussi dit que pour rendre compte de ces aspects interactifs de la signification dans les tableaux, nous devons avoir un système suffisamment riche pour les exprimer dans le langage-objet et que le système soit assez souple pour incorporer ces interactions dans les nouveaux contextes. Ce processus constitue une sorte de cercle «vertueux» qui doit fournir de nouvelles formes d'interaction afin de pouvoir les exprimer dans le nouveau langage. Alors, nous concevoir ce nouveau langage, il faut comme nous l'avons mentionné, plus haut, développer une version dialogique de la révision des croyances dans laquelle les aspects interactifs seront introduits au moyen de la théorie constructive des types (CTT). C'est justement

là que se situe notre présente contribution. Autrement dit, nous voulons donner une approche dialogique de la croyance dans le contexte de la théorie constructive des types afin de constituer ce langage qui nous permet de prendre en compte les aspects interactions indispensables de la signification, c'est-à-dire un langage dans lequel il n'y a pas de distinction entre le métalangage et le langage-objet. Ainsi, dans notre développement, cela revient à concevoir un système qui substituerait la conception des mondes possibles à la notion d'hypothèses dans le cadre de la révision des croyances. Autrement dit, il s'agit de fournir une approche de la logique modale constructive. Ce qui nous permet de passer à la section suivante.

## 2. La logique modale constructive

Concevoir la logique modale dans le cadre de la théorie constructive des types revient à relativiser les raisonnements selon des hypothèses. Précisément, il s'agit de faire des jugements hypothétiques en fixant la signification des propositions au niveau du langage-objet. Les mondes sont ici remplacés par des contextes d'hypothèses. Cette approche rend explicite ce qui semble implicite dans le langage modal en dépouillant celui-ci de toute empreinte métaphysique qui entraînerait certaines confusions dans ce langage.

Nous allons proposer un système dialogique de la logique modale constructive.

### 2.1. Conception des mondes comme des hypothèses

La logique modale constructive se saisit à travers l'idée des mondes comme des hypothèses. Cette conception de la logique modale constructive avait déjà été ébauchée par Ranta<sup>14</sup> et étendue à la notion de la fiction par Rahman et Redmond (2014).<sup>15</sup> L'idée principale de Ranta est qu'une assertion relative à un monde possible  $W$  équivaut à un jugement hypothétique où l'assertion est faite en émettant des hypothèses qui sont exprimées dans le langage-objet. En d'autres mots, nous n'avons pas besoin de labels pour les mondes mais d'assertions qui sont fournies sous des hypothèses ouvertes. Les assertions modales sont alors réductibles aux hypothétiques.

Ainsi, nous pouvons d'une certaine manière dire que la notion (métaphysique) de mondes possibles de Leibniz est mise en rapport avec la conception kantienne d'hypothétique.

Plus généralement et indépendamment du cadre dialogique, cela fournit les correspondances suivantes soulignées dans (Ranta, 1991, p.83):

- $A$ : ensemble dans  $w$  signifie que  $A(x)$  est un ensemble sous l'hypothèse que  $(x: w)$

<sup>14</sup> Cf. Ranta (1991).

<sup>15</sup> Pour plus d'informations sur la notion de fiction, le lecteur peut consulter Redmond (2010).

- $A = B$ : ensemble dans  $w$  signifie que  $A(x)$  et  $B(x)$  sont des ensembles égaux sous l'hypothèse que  $(x: w)$
- $a: A$  signifie que  $a(x)$  est un élément de l'ensemble  $A$  sous l'hypothèse que  $(x: w)$
- $a = b$ :  $A$  signifie que  $a(x)$  et  $b(x)$  sont des éléments identiques dans l'ensemble  $A$  sous l'hypothèse  $(x: w)$

Dans la théorie constructive des types, les jugements hypothétiques sont considérés comme un ensemble de jugements pour lequel il n'y a pas une preuve spécifique mais plutôt une preuve arbitraire: un objet  $x$ .

La variable  $x$  est utilisée comme une preuve de  $A$ . Elle est utilisée de la même manière que l'utilisation d'une variable comme un élément arbitraire d'un ensemble.

En outre, la relation entre un monde  $w_1$  et un monde  $w_2$  doit être considérée comme une alternative épistémique dans laquelle  $w_2$  est une extension de  $w_1$  et que  $w_2$  ajoute des informations, de sorte que chaque proposition est vraie sous l'hypothèse  $w_1$ , qui elle aussi est vraie sous l'hypothèse  $w_2$ .

Plus généralement, nous exprimons cette situation de la manière suivante:

$$d(y): w_1 (y: w_2).$$

Ainsi, si  $w_2$  est accessible à  $w_1$ , alors il existe une fonction  $f$  de  $w_2$  à  $w_1$ .<sup>16</sup>

Cependant, il peut y avoir plusieurs fonctions qui expriment  $w_2$  à  $w_1$ , cela veut dire que ces fonctions  $V$  et  $U$  sont aussi accessibles à  $w_1$ , bien que  $w_2$ ,  $V$  et  $U$  ne sont pas accessibles entre elles. Nous obtenons alors une structure d'arbre avec  $w_1$  comme racine.

Rappelons que dans ce contexte, chaque monde  $W$ ,  $V$  et  $U$  est un ensemble, et cet ensemble est une hypothèse.

Du point de vue épistémique, «possible» signifie qu'il existe différentes manières d'ajouter des connaissances à nos croyances pour obtenir le savoir, qui dans ce cas n'est pas encore achevé. En d'autres termes, cela signifie que le possible est toujours une approximation du savoir. Si l'approximation se termine alors, la possibilité se transformera en savoir. Possible signifie donc ce qui peut être complété.

C'est ainsi que (Ranta, 1991, p.78) met en rapport cette notion de possibilité avec la conception du savoir de Husserl.<sup>17</sup>

Mais comment exprimer cette notion de manière formelle et montrer le lien avec l'approche dialogique ?

<sup>16</sup> Cf. (Ranta, 1994, p.147).

<sup>17</sup> Cf. Lavigne (2008).

Du point de vue formel, un monde possible est un ensemble constitué par une séquence d'assertions hypothétiques avec une dépendance entre elles (cette structure est appelée contexte).

Soit  $\Gamma$  la séquence qui est une approximation d'un monde. Nous avons:

a: A en  $\Gamma$  signifie  $a(x_1, \dots, x_n): A(x_1, \dots, x_n) (x_1: A_1, \dots, x_n: A_n x_1, \dots, x_{n-1})$

Cela est similaire à:

A: ensemble dans  $\Gamma$

$A = B$ : ensemble dans  $\Gamma$

a: A dans  $\Gamma$

$a = b$ : A dans  $\Gamma$

Comme susmentionné, si les contextes doivent capturer la notion de mondes possibles, cela est important que leurs spécifications ne se terminent jamais. Ainsi, comme le souligne Ranta,<sup>18</sup> les mondes sont une sorte de limites de séquences d'hypothèses de plus en plus spécifiées sans jamais atteindre la spécification totale. Signifions que ce sont ces spécifications (d'un contexte) qui correspondent aux relations d'accessibilité.

Après avoir exploité cette approche de la logique modale constructive, nous allons l'analyser davantage dans le contexte dialogique.

### 3. Conception dialogique de la logique modale constructive

Comme mentionné dans Rahman et Redmond (2014), les extensions de contextes sur le plan dialogique, doivent être considérées comme un jeu de questions et de réponses sur la spécification de contextes. C'est-à-dire que les questions et les réponses qui seront mises en exergue vont contribuer à spécifier le contexte de départ. Autrement dit, ce jeu de questions et de réponses va permettre de fournir les différentes extensions du contexte. Rappelons que nous sommes dans un langage interprété.

Supposons qu'un joueur considère des contextes (hypothétiques) dans lesquels il y a un objet ludique pour  $A(y)$ , sous la condition que  $x$  est un être vivant,  $y$  est un humain( $x$ ).

Alors, la première extension qu'on peut considérée peut être évoquée par la question suivante:

Est-il européen ou asiatique ?

La seconde peut être mise en exergue par les questions commençant par *qui*, *quoi*, *quand*.

<sup>18</sup> Cf. (Ranta, 1991, p.78).

Pour la troisième extension, on pourrait par exemple demander au défenseur d'établir un lien entre les variables des premiers et les nouveaux contextes.

Considérons un contexte initial  $\Gamma$  contenant une disjonction  $A \vee B$ , l'objet ludique est la variable  $x$ .

Supposons encore un autre contexte  $\Delta$  contenant  $y$ :  $A$ .

Dans un tel cas, si le joueur qui soutient que  $\Delta$  est une extension de  $\Gamma$ , doit produire la formule suivante  $L^\square(x) = y: A \vee B$ , et ensuite, il doit être capable de montrer sa relation avec chaque composant de  $\Gamma$ .

La perspective dialogique modale dans le cadre de la théorie constructive des types peut être vue comme un dialogue dans lequel les coups impliquent des questions et des réponses en rapport avec des contextes.

### 3.1. Les quantificateurs dans un contexte d'hypothèses

Précisions, à ce niveau, les règles de particules pour les contextes de croyance.

Assertion	Challenge	Défense
$X ! c(y): (\exists x: A)B(y) (y: \Theta)$	$Y ?_F$	$X ! (\exists x: A)B(y): \text{prop}$ $A: \text{ens.}, \Theta: \text{ens.}$ $x: A, y: \Theta$
	$Y ? L^\square$ ou $Y ? R^\square$	$L(c(y)): A (y: \Theta)$ respectivement $R(c(y)): B (L(c(y))) (y: \Theta)$
$X ! c(y): (\forall x: A)B(y) (y: \Theta)$	$Y ?_F$	$X ! (\exists x: A)B(y): \text{prop}$ $A: \text{ens.}, \Theta: \text{ens.}$ $x: A, y: \Theta$
	$Y ! L(c(y)): A(y: \Theta)$	$X ! R(c(y)): B (L(c(y)))(y: \Theta)$

### Explication

Nous savons qu'en théorie constructive des types, nous devons spécifier la règle de formation de toute proposition.

Ainsi, quand X affirme  $c(y)$ :  $(\exists x: A)B(y)$  ( $y: \Theta$ ), Y attaque l'assertion en demandant comment elle a été formée. X répond en affirmant que la proposition  $(\exists x: A)B(y)$  est formée d'un ensemble A et d'un contexte de croyance  $\Theta$ , qui est constitué d'un ensemble n d'hypothèses  $(H_1, \dots, H_n)$ , tel que y un élément de  $\Theta$ .

Nous spécifions que l'existentiel se comporte comme une conjonction.<sup>19</sup>

Pour l'attaque du quantificateur existentiel affirmé par X, Y pour a le choix. Soit il choisit la gauche, soit il choisit la droite de l'existentiel.

Soit Y demande la gauche de l'existentiel, X, dans ce cas, lui donne la gauche en spécifiant son objet ludique (arbitraire), c'est-à-dire un élément de l'ensemble A sous la condition que cet objet appartienne au contexte  $\Theta$ , plus précisément aux hypothèses  $H_1, \dots, H_n$ . Soit Y demande la droite de l'existentiel, X donne la droite de l'existentiel en précisant que l'objet ludique est un opérateur qui sélectionne l'objet ludique de la droite de l'existentiel, telle que la droite constitue une affirmation concernant l'objet ludique de la gauche, toujours sous la condition que cet objet ludique appartient au contexte.

Quand X affirme le quantificateur universel, Y demande sa règle de formation et X répond en affirmant que la proposition  $(\forall x: A)B(y)$  ( $y: \Theta$ ) est formée de l'ensemble A et d'un contexte de croyance qui est considéré ici comme un ensemble, x et y constituent les éléments de ces ensembles. Le quantificateur universel se comporte comme l'implication. Ainsi, Y pour attaquer le quantificateur, concède l'antécédent et X doit affirmer le conséquent.

$L(c(y)): A$  ( $y: \Theta$ ) signifie qu'il y a un élément de l'ensemble A qui fait partie du contexte de l'agent et cet élément fournit l'objet ludique de la partie gauche de l'existentiel.

$R(c(y)): B$  ( $L(c(y))$ ) ( $y: \Theta$ ) signifie qu'il y a un objet ludique pour la proposition B dans le contexte  $\Theta$  où  $L(c(y))$  est élément de A, choisi par le défenseur. Cet objet ludique pour B constitue la partie droite de l'existentiel.

Nous retenons dans ce chapitre que la conception de la logique modale constructive permet de rendre explicite ce qui est acquis de manière implicite dans le langage modal standard. La logique modale à caractère constructif donne directement dans le langage-objet la signification des propositions à travers les contextes d'hypothèses.

Ainsi, après avoir exploré l'approche dialogique de la logique modale dans le contexte de la théorie constructive des types, en présentant l'approche dialogique de la logique modale et temporelle. Ensuite, nous avons étalé les motivations qui ont suscité une conception constructive de la logique modale. Nous allons maintenant nous intéresser à la croyance dans le contexte de la théorie constructive des types.

---

<sup>19</sup> Cf. Ranta (1994).

### 3.1.1. Pour une approche conversationnelle de l'opérateur de croyance

L'opérateur de croyance	Assertion X	Attaque Y	Défense
L'attaquant choisit une extension ( $\Theta^*$ ) du contexte $\Theta$ pour la formulation d'une question qui spécifie ce dernier $(\Theta^*) = [H_1, \dots, H_n, H_{n+1}]$	$X ! B A(\Theta)$	$Y ?_{B(\Theta)} (\Theta^*)$	$X ! A (\Theta^*)$

**Table 1** – Règles de particule de l'opérateur B

Après avoir élaboré la règle locale pour l'opérateur B, nous allons mettre en exergue les avantages d'une telle entreprise par rapport aux règles locales antérieures pour les opérateurs épistémiques, abordées dans les sections précédentes. Ces avantages sont énumérés comme suit:

1. Les mondes exprimés dans le métalangage comme des labels abstraits, vides de contenu, dans la logique épistémique en particulier et dans la logique modale en général, sont substitués, ici, par des contextes de croyance qui sont des hypothèses spécifiques avec du contenu. En dépit du fait que les règles sont schématisées, les contextes de croyance sont un ensemble bien déterminé d'hypothèses dont l'affirmation dépend.
2. Au lieu d'une relation abstraite entre les mondes, nous avons des extensions entre les hypothèses qui composent les contextes de croyance. Aussi, nous pouvons relever un aspect interactif riche: Si quelqu'un affirme qu'il croit à la proposition A alors il affirme A en rapport avec les hypothèses qui constituent ses croyances. Ces hypothèses peuvent être précisées, au fur et à mesure, et le défenseur est déterminé à affirmer que, dans le contexte de la nouvelle extension de l'ensemble de ses hypothèses de départ, il est toujours le cas que A.

Pour mieux éclaircir nos propos, prenons l'exemple suivant:

L'agent p (français et vivant en France) estime que Marie est une étrangère, sous l'hypothèse que Marie est africaine. Si lors d'une conversation, l'interlocuteur demande à l'agent: est-elle mariée à un africain ou à un français ?

- Si elle est mariée à un français, alors la croyance initiale de l'agent n'est pas vérifiée.
- Si elle est mariée à un africain, alors la croyance de départ est justifié, dans ce cas, le défenseur est déterminé à affirmer que Marie est une étrangère.

Toutes les fois où les extensions vérifieront le contexte de croyance de départ, le défenseur sera toujours déterminé à affirmer sa croyance. Autrement dit, le défenseur gagne si et seulement si les extensions possibles données dans un contexte par l'attaquant confirment le contexte de croyance du défenseur.

Ces différents points relevés nous permettront d'atteindre l'objectif principal que nous nous sommes assignés. En clair, ils nous permettront d'exprimer dans le langage-objet, les aspects interactifs que nous avions du mal à exprimer dans la première section. Ce qui nous donne de passer au point suivant.

#### 4. Révision des croyances et théorie des types de Martin-Löf

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'approche de la MTT permet de comprendre les croyances vraies et révisables par le biais des jugements hypothétiques. L'approche dialogique, quant à elle, contribue à ce processus de révision en expliquant les extensions des hypothèses (par analogie correspondent aux relations d'accessibilité) comme étant des réponses aux questions spécifiques. La question se pose alors de savoir à quoi correspond, dans ce cadre, l'opérateur d'information de Bonnano ? En fait, cet opérateur d'information exprime l'idée qu'il n'existe pas de conditions qui impliquent un jugement hypothétique donné relevant de la proposition affirmée qui n'ait été considéré.

Alors dans le contexte conversationnel, être informé veut dire qu'il n'y a pas de questions que la proposition renferme qui n'aient été prises en considération par rapport aux limites de la discussion par une situation.

Ces limites sont données par le contexte d'hypothèses initial. Cependant, que la discussion soit limitée par un ensemble initial, cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas avoir d'autres situations dans lesquelles on considère un contexte d'hypothèses initial différent. Mais seulement que l'assertion a été effectuée en prenant en compte toutes les hypothèses pertinentes pour la discussion des propositions concernées par une telle situation.

##### 4.1. Les règles structurelles MTT No Drop

(P) peut réutiliser le contexte de croyance  $c_1 = H_1, \dots, H_n$  pour attaquer un opérateur B affirmé par (O) à l'instant t et dans le contexte d'hypothèse  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$ , (cela veut dire qu'il demande l'extension de l'ensemble des hypothèses  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $H_n$ ) si:

1. (O) a déjà étendu  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  en t en posant une question qui met en exergue le contexte  $c_1 = H_1, \dots, H_n^*$ , cette question constitue une attaque de B dans le contexte  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  en t.
2. (O) a déjà étendu  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  en  $t_1$  par une défense non-standard de l'opérateur I et l'extension de ce contexte donne le contexte  $c_2$

=  $H_1, \dots, H_n$  \* en  $t_1$ . Ces ensembles d'hypothèses constituent aussi les contextes de croyances parmi lesquels (O) affirme I.

3. (O) a déjà étendu  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  en  $t_1$  par une question qui met en évidence le contexte  $c_1 = H_1, \dots, H_n$ , et cette question constitue une attaque de B dans le contexte  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  en  $t_1$ .

Nous précisons qu'à ce niveau, nous avons reconstruit la règle en substituant les labels  $c_n$  par les ensembles d'hypothèses  $H_1, \dots, H_n$ . Ces hypothèses peuvent être substituées aussi par des formes abrégées  $\Theta_n$ .

En récapitulant ce qui a été dit précédemment, nous avons ce qui suit (les ensembles de croyances sont remplacés par les formes abrégées  $\Theta_n$ ).

Il est essentiel de remarquer que les extensions d'hypothèses sont des réponses aux questions qui spécifient l'ensemble initial d'hypothèses. Ces réponses sont des jugements hypothétiques qui expriment un contenu précis.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'approche de la MTT permet de comprendre les croyances vraies et révisables par le biais des jugements hypothétiques. L'approche dialogique, quant à elle, contribue à ce processus de révision en expliquant les extensions des hypothèses (par analogie correspondent aux relations d'accessibilité) comme étant des réponses aux questions spécifiques. La question se pose alors de savoir à quoi correspond, dans ce cadre, l'opérateur d'information de Bonnano ? En fait, cet opérateur d'information exprime l'idée qu'il n'existe pas de conditions qui impliquent un jugement hypothétique donné relevant de la proposition affirmée qui n'ait été considéré.

Alors dans le contexte conversationnel, être informé veut dire qu'il n'y a pas de questions que la proposition renferme qui n'aient été prises en considération par rapport aux limites de la discussion par une situation.

Ces limites sont données par le contexte d'hypothèses initial. Cependant, que la discussion soit limitée par un ensemble initial, cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas avoir d'autres situations dans lesquelles on considère un contexte d'hypothèses initial différent. Mais seulement que l'assertion a été effectuée en prenant en compte toutes les hypothèses pertinentes pour la discussion des propositions concernées par une telle situation.

Ainsi, nous aurons la règle suivante:

### **Règle structurelle MTT (RSMTT-4.3)**

(P) peut réutiliser le contexte de croyance ( $\Theta_i$ ) pour attaquer un opérateur B affirmé par (O) à l'instant t et dans le contexte de croyance ( $\Theta$ ) si:

$$\begin{array}{c}
 \text{(O) B p t } (\Theta) \\
 \hline
 \text{(O)? (Bt}\Theta) (\Theta_j) \\
 \text{(O) I}_{t1} (\Theta_j) \\
 \text{(O)? (Bt1}\Theta) (\Theta_i) \\
 \text{(P) h? (Bt}\Theta) (\Theta_i) \text{ i} \\
 \text{(O) p t } (\Theta_i)
 \end{array}$$

**Explication:**

Il convient de signaler que la règle structurelle nous permet déjà d’avoir le tableau. Ainsi, nous avons un tableau dans lequel toutes les conditions interactives peuvent être exprimées au niveau du langage-objet.

- La première condition de la (RSMITT-4.3) qui est l’attaque de B par (O) représentée par  $[cR^{Bt}c_2]$  est exprimée dans notre tableau sémantique MTT par  $(O)?_{(Bt\Theta)}(\Theta_j)$ . En effet,  $\Theta_j$  introduit par (O) est une extension qui permet de vérifier  $\Theta$ .
- La deuxième condition de la (RSMITT-4.3) qui est la défense de l’attaque non-standard de I par (O) représentée par  $[cR^{It1}c_2]$  est exprimée dans notre tableau sémantique MTT par  $(O) I_{t1}(\Theta_j)$ . En effet,  $\Theta_j$  permet également de vérifier  $\Theta$  lors de l’attaque de l’opérateur d’information.
- La troisième condition de la RSMITT-4.3 qui est l’attaque de B par (O) représentée dans la RS 4-3 par  $[cR^{Bt1}c_1]$  est exprimée dans notre tableau sémantique MTT par  $(O)?_{(Bt1\Theta)}(\Theta_i)$ .  $\Theta_i$  est une extension qui permet de vérifier le contexte  $\Theta$ .
- Cette expression  $(P) < ? (Bt\Theta) (\Theta_i) >$  exprime l’attaque de (P). Celle-ci est possible lorsque toutes les conditions ci-dessous sont remplies.

Nous pouvons voir ci-dessous la composition des différents contextes de croyance utilisés dans le schéma précédent.

$$\begin{array}{l}
 (\Theta): H_1, \dots, H_{n-1} \\
 (\Theta_i): H_1, \dots, H_n \\
 (\Theta_j): H_1, \dots, H_n^*
 \end{array}$$

Nous voyons clairement que le tableau MTT exprime très bien l’interaction. Cette dernière est très importante pour la signification. Dans la conception de la théorie des types de Martin-Löf, le tableau sémantique est très expressif dans la mesure où ses contextes ont du contenu, ce qui permet très aisément d’appréhender l’interaction.

Après avoir fourni la (RS-4.3) dans le cadre des contextes hypothétiques, faisons de même pour (RS-4.2).

La règle structurelle (RS-4.2) nous dit ceci:

(P) peut réutiliser le contexte  $c_2$  pour attaquer un opérateur I à  $(c, t_1)$  dans une attaque non-standard si:

(O) $I p (c, t_1)$
(O) $[cR^{Bt} c_2]$ utilisation préalable de $c_2$
(P) $\langle p (c, t_1) \rangle$
(O) $cR^{It} c_2$

Tableau sémantique de la RS 4-2

(T)  $I p (c, t_1)$

(T)  $cR^{It} c_2$

Comme nous le remarquons pour cette règle (RS-4.2) nous n'avons qu'une seule condition et cette dernière n'est pas exprimée dans le tableau sémantique. Mettons en lumière cette condition dans le cadre des contextes d'hypothèses.

(P) peut réutiliser le contexte  $c_2 = H_1, \dots, H_n^*$  pour attaquer un opérateur

I dans le contexte  $c = H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t_1$  dans une attaque non-standard si:

1. (O) a étendu  $H_1, \dots, H_{n-1}$  en  $t$  par une question qui permet de mettre en exergue le contexte  $c = H_1, \dots, H_n^*$ , cette question constitue l'attaque de l'opérateur B dans le contexte  $H_1, \dots, H_{n-1}$  en  $t$ .

Ainsi, nous substituons les labels  $c_n$  par les formes abrégées  $\Theta_n$  ou par des ensembles d'hypothèses comme exprimés ci-dessus, nous obtenons alors ce qui suit:

#### La règle structurelle MTT (RSMTT-4.2)

(O) $I p t_1 (\Theta)$
(O)? $(\Theta_j)$
(P) $\langle p^{(Bt\Theta)} (\Theta_j) \rangle$
(O) $_{[t \Theta]} (\Theta_j)$

Les contextes de croyances que nous avons utilisé correspondent aux ensembles d'hypothèses suivants:

$\Theta$ :  $H_1, \dots, H_{n-1}$

$(\Theta_j)$ :  $H_1, \dots, H_n^*$

**Explication:**

- La seule condition de la (RSMTT-4.2) qui est l'attaque de B par (O) représentée par [cRBt c2 ] est exprimée dans notre tableau sémantique constructif par (O)  $\text{?}(Bt\Theta) (\Theta_j)$ . En effet,  $\Theta_j$  est une extension qui vérifie  $\Theta$ . Cela veut dire que l'information reçue n'est pas en contradiction avec les contextes des croyances de l'agent.

Après avoir élaboré les règles structurelles MTT, construisons le dialogue MTT de l'axiome No Drop.



### Explication

- Au coup 0: (P) affirme la thèse sous l'hypothèse  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t$ .
- Au coup 1: (O) attaque l'implication en concédant l'antécédent.
- Au coup 2: (P) affirme le conséquent.
- Au coup 3: (O) attaque l'opérateur temporel F et choisit comme ins-tant futur  $t_1$ .
- Au coup 4: (P) répond à l'attaque en affirmant la formule à  $t_1$ .
- Au coup 5: (O) attaque l'implication du coup 4, en concédant  $I_p$ .
- Au coup 6: (P) affirme le conséquent  $B_q$ .
- Au coup 7: (O) attaque l'opérateur B du coup 6, il choisit le contexte d'hypothèse  $H_1, \dots, H_n$  pour étendre le contexte d'hypothèse initial.
- Au coup 8 (P) ne peut pas répondre à l'attaque car (O) n'a pas encore introduit la proposition atomique  $q$ , selon la règle formelle (RS-2), (P) ne peut pas introduire de propositions atomiques, il peut seulement réutiliser celles que (O) a déjà introduites. Alors, il passe à une contre-attaque. (P) attaque la conjonction du coup 1 et choisit le premier conjoint dans le contexte d'hypothèse  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t$ .
- Au coup 9: (O) se défend alors en affirmant le premier conjoint.
- Au coup 10: (P) attaque la négation du coup 9.
- Au coup 11: (O) ne peut pas se défendre car selon les règles de particules de la négation, il n'y a pas de défense lors de l'attaque d'une négation alors, il se produit un changement de rôle du défenseur en attaquant. (O) attaque l'opérateur de croyance et choisit comme contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n^*$  pour étendre le contexte de croyance initial.
- Au coup 12: (P) affirme  $\neg p$  dans le contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n$  à  $t$ .
- Au coup 13: (O) attaque la négation du coup 12.
- Au coup 14: (P) ne peut pas se défendre, alors, il passe à une attaque de la conjonction du coup 1, il choisit le deuxième conjoint.
- Au coup 15: (O) répond en assertant le deuxième conjoint.
- Au coup 16: (P) attaque l'opérateur d'information I par une attaque non-standard et choisit le contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n^*$  déjà introduit par (O). (P) demande à (O) de confirmer que ce contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n^*$  peut être réutiliser pour attaquer l'opérateur d'information. Cette attaque de (P) a été possible grâce à la règle structurelle: Si (O) a utilisé un contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n^*$  pour attaquer l'opérateur B à  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t$ , alors, (P) peut utiliser ce contexte de croyance pour attaquer un opérateur I à  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t_1$  dans une attaque non-standard.
- Au coup 17: (O) se défend à  $H_1, \dots, H_n^*$  à  $t_1$ .

- Au coup 18, (P) attaque l'opérateur B et choisit le contexte de croyance d'hypothèse  $H_1, \dots, H_n$  déjà introduit par (O). Cette attaque a été possible grâce à la (RSMTT-4.3) : Si (O) a utilisé  $H_1, \dots, H_n$  pour attaquer un opérateur B à  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t_1$ , s'il se défend de l'attaque non-standard d'un opérateur I à  $H_1, \dots, H_n^*$  à  $t_1$  et s'il choisit  $H_1, \dots, H_n$  pour attaquer un opérateur B à  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t_1$  alors, (P) peut réutiliser  $H_1, \dots, H_n$  pour attaquer un opérateur B à  $H_1, \dots, H_{n-1}$  à  $t$
- Au coup 19: (O) répond en affirmant q à  $H_1, \dots, H_n$  à t.
- Au coup 20: La formule atomique q dans le contexte de croyance  $H_1, \dots, H_n$  étant introduite par (O), (P) répond à l'attaque antérieure du coup 6, il pose q à  $H_1, \dots, H_n$  mais cette fois à  $t_1$ . Ce coup 20 a été possible grâce à la RSMTT-4.2: (P) peut réutiliser les formules atomiques et les contextes, déjà introduits par (O) dans un instant différent de celui de leur utilisation. (O) ne peut plus faire de mouvement, alors (P) gagne la partie.

## Conclusion

En guise de conclusion, nous nous appuyons sur l'approche dialogique de la croyance en général, nous voulons pour cela la rapprocher à l'argument principal de Robert Brandom (2000). Selon ce dernier, une action est considérée comme une croyance si cette dernière est régie par un jeu d'offres et de demandes sur les raisons de cette action.

La conception principale qui sous-entend l'approche développée ci-dessus partage avec Brandom l'idée selon laquelle, l'interaction est à la base de toute formation de croyance. Ainsi, c'est à juste titre qu'il (Brandom) ajoute que cette forme d'interaction peut s'exprimer dans le cadre dialogique.

Ainsi, notre approche dialogique de la révision des croyances dans le contexte de la théorie des types de Martin-Löf met en exergue un processus de révision dans lequel l'acquisition de connaissances et les aspects interactifs de la signification sont saisis comme un jeu de questions et de réponses par rapport à un ensemble initial d'hypothèses. Ce processus s'effectue par le déploiement progressif du contenu hypothétique dans un contexte d'interaction crédibilisant l'information que reçoit l'agent. Ainsi, se précisent les mécanismes de révision des croyances.

Il s'est agi, à ce niveau, de concevoir la logique modale dans le cadre de la théorie constructive des types. Ce développement revient à relativiser les raisonnements selon des hypothèses. Autrement dit, faire des jugements hypothétiques en fixant la signification des propositions au niveau du langage-objet. Les mondes sont ici remplacés par des contextes d'hypothèses. Cette approche rend explicite ce qui semble implicite dans le langage modal en dépouillant celui-ci de toute empreinte métaphysique qui entraînerait certaines confusions dans ce langage.

Par ailleurs, cette étude donne la possibilité d'aller au-delà du système de Bonanno qui est une approche classique et concevoir des mécanismes de révision des croyances, dans lesquels l'information contredit les croyances initiales dans le cadre

de la théorie des types de de Martin-Löf. Échafauder de tels systèmes se résumerait à mettre en lumière la notion de changement d'hypothèses. Ce changement d'hypothèses prendra en compte trois aspects:

- La spécification du contexte initial d'hypothèses
- La confirmation de la preuve de l'hypothèse
- La preuve de la négation de l'hypothèse

### Références

- BONANNO, G. 2009, «Belief revision in a temporal framework», *New Perspectives on Games and Interaction*, vol. 4, pp. 45–80.
- BONANNO, G. 2010, «Belief change in branching time: AGM-consistency and iterated revision», Working paper.
- COUSIN, V. 1849, «Philosophie populaire», *Pagnerre*, Paris.
- DANGO, A., B. 2014, «Des dialogues aux tableaux dans le contexte de révision des croyances: De l'oralité à l'écriture», dans *Entre l'orature et l'écriture: Relations croisées*, édité par C. Bowao et S. Rahman, Colledge Publications, pp. 175–192.
- DANGO, B., A. 2015, *Approche dialogique de la révision des croyances dans le contexte de la théorie des types de Per Martin-Löf*, thèse de doctorat, Université de Charles De Gaulle de Lille 3.
- FELSCHER, W. 1985, «Dialogues, strategies, and intuitionistic provability», *Annals of Pure and Applied Logic*, vol. 28, no 3, pp. 217–254.
- FIUTEK, V. 2013, *Playing with knowledge and belief*, thèse de doctorat, Institute for Logic, Language and Computation, Université d'Amsterdam.
- FIUTEK, V., H. Rückert et S. Rahman. 2010, «A Dialogical Semantics for Bonanno's System of Belief Revision», dans *Construction. Festschrift for Gerhard Heinzmann*, édité par P. Bour, M. Rebuschi et L. Rollet, Colledge Publications, Londres, pp. 315–334.
- FONTAINE, M. 2013, *Argumentation et engagement ontologique de l'acte intentionnel. Pour une réflexion critique sur l'identité dans les logiques intentionnelles explicites*, thèse de doctorat, Universités de Lille 3.
- FONTAINE, M. et J. Redmond. 2008, *Logique dialogique: une introduction. Méthode de dialogique règles et exercices*, Colledge publications, Londres.
- KEIFF, L. 2007, *Le pluralisme dialogique. Approches dynamiques à l'argumentation formelle*, thèse de doctorat, Université Charles de Gaulle de Lille 3.
- KEIFF, L. 2009, «Dialogical Logic», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL <http://plato.stanford.edu/entries/logic-dialogical/>, (accès 2011).

- LAVIGNE, J.-F. 2008, *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris.
- LORENZ, K. 2001, «Basic objectives of dialogue logic in historical perspective», *Synthese*, no 127, pp. 255—263.
- LORENZEN, P. et K. Lorenz. 1978, *Dialogische Logik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MARION, M. 2004, *Ludwig Wittgenstein: introduction au Tractatus logico-philosophicus*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MARTIN-LÖF, P. 1984, *Intuitionistic type theory* - Notes by Giovanni Sambin of a series of lectures given in Padua, June 1980, Bibliopolis Naples.
- PRIMIERO, G. 2008, *Information and Knowledge: A Constructive Type-theoretical Approach*, vol. 10, Springer.
- RAHMAN, S. et N. Clerbout. 2015, *Linking Games and Constructive Type Theory: Dialogical Strategies, CTT-Demonstrations and the Axiom of Choice*, Dordrecht: Springer.
- RAHMAN, S., N. Clerbout et L. Keiff. 2009, «Dialogues and natural deduction», *College Publications*, London, pp. 301–336.
- RAHMAN, S. et H. Rückert. 1999, «Dialogische Modallogik (für T, B, S4, und S5)», *Logique et analyse*, vol. 167, no 168, pp. 243–282.
- RAHMAN, S. et T. Tulenheimo. 2009, «From games to dialogues and back. towards a general frame for validity», dans *Games: unifying logic, language, and philosophy*, Springer, pp. 153–208.
- RANTA, A. 1991, «Constructing possible worlds\*», *Theoria*, vol. 57, no 1-2, pp. 77–100.
- RANTA, A. 1994, *Type-theoretical grammar*, Oxford University Press, Oxford.
- Redmond, J. 2010, *Logique dynamique de la fiction. Pour une approche dialogique*, College publications, Londres.
- SCHROEDER-HEISTER, P. 2008, «Lorenzen's operative justification of intuitionistic logic», dans *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007)*, édité par M. Van Atten, M. Bourdeau, P. Boldini et G. Heinzmann, pp. 214–240.



## La “cortegiania” y la “*cortesana filosofía*”: B. Castiglione y B. Gracián<sup>†</sup>

Maria Teresa Ricci\*

### Resumen

El artículo explora el concepto de « *cortesanía* » en Castiglione y en Gracián. El héroe de Gracián aprende el arte de la « *cortesanía* » de Castiglione, sin por eso ser un « cortesano ». Gracián emplea la palabra « cortesano » en un sentido mucho más amplio. La *cortesanía* en Castiglione es una suerte de metadisciplina que contiene en sí todas las artes y se funda sobre la regla universal de la « gracia ». El artículo muestra cómo la teoría de la gracia de Castiglione, a través de la cual el conde habría sabido conciliar dos exigencias, el éxito en la corte y una vida orientada bajo el signo de la elegancia, pierde su intensidad en Gracián, quien insiste más en el comportamiento estratégico, fundado más bien sobre la prudencia y la discreción que sobre la gracia. La *filosofía cortesana* de Gracián es entendida como un discurso sobre la vida. No se trata de una filosofía de la corte, si se entiende a la corte como el espacio cerrado en el cual vive el cortesano de Castiglione, sino que de una filosofía de la vida humana. La corte de Gracián es la *plaza del mundo*.

Palabras clave: cortesanía, gracia, sprezzatura, despejo, prudencia, discreción.

### Abstract

The aim of this article is to explore the concept of “courtliness” («cortesania») in Castiglione and Gracián. The hero of Gracián learns the art of the “courtliness” from Castiglione, but he is not a “courtier”. Gracián uses the word “courtier” in a much broader sense. The courtliness in Castiglione is a sort of meta-discipline that contains in itself all the arts and is founded on the universal rule of «grace». The article shows how the theory of the grace of Castiglione, through which the count would have been able to reconcile two requirements, achieved success in Court and a life governed by the sign of elegance, loses its intensity in Gracián, who insists more on the strategic behavior, based more on prudence and discretion than on grace. The courtesan philosophy of Gracián is understood as a discourse on the life. If we understand

<sup>†</sup> “La «cortegiania» e la «cortesana filosofía». B. Castiglione e B. Gracián”, artículo tomado del libro *Du cortegiano au discreto: l’homme accompli chez Castiglione et Gracián. Pour une contribution à l’histoire de l’honnête homme*. Paris: Honoré Champion, 2009 [Traducción: Lucía Di Salvo y Jorge Budrovich S.]. Recibido: abril 2015. Aceptado: agosto 2015

\* Universidad François Rabelais - CESR – Tours.

the court as the enclosed space in which the courtier of Castiglione lives, it is not a philosophy of court but a philosophy of human life. Gracián court is the square in the world.

Keywords: courtliness, Grazia, sprezzatura, despejo, prudence, discretion.

Baldassar Castiglione (1478-1529), en su célebre *Libro del Cortesano* (1528), escribe:

Y cierto, hablando en general, los españoles se compadecen más con los italianos; porque aquella gravedad sosegada natural de España me parece más conforme á nosotros que la presta y arrebatada desenvoltura de los franceses, la cual no les está mal á ellos, ántes les da gracia por serles tan propia, que claramente se conoce no traer ningún artificio (1873: 198).

Castiglione constata en el pasaje que hay una cierta similitud entre los italianos y los españoles. Y en España, en efecto, el *Libro del Cortesano* obtiene un éxito particular. Se publica seis años después de la publicación en Italia, en la traducción de Juan Boscán y se vuelve a imprimir varias veces en los años siguientes. Aparecen también imitaciones tales como el tratado del músico Luis Milan, *Libro intitulado El Cortesano*, publicado en 1561, que justamente al inicio de la obra menciona al “conde Baltasar Castillón” (cf. De Milan, 1874: 4). Además, el tratado de Castiglione se adaptará muy bien a la atmósfera del siguiente siglo cuando llegue a las manos de Baltasar Gracián (1601-1658).

En su primera obra, *El Héroe*, Gracián escribe al comienzo que el héroe debe aprender a ser prudente con Séneca, sagaz con Esopo, belicoso con Homero, filósofo con Aristóteles, político con Tácito y cortesano con el Conde (Baldassar Castiglione)<sup>1</sup>. Entre los padres de su «héroe», que se convertirá posteriormente en el hombre *discreto*, se encuentra Castiglione, único autor moderno al cual Gracián concede el honor de aparecer entre las célebres figuras de la antigüedad que formarán su prodigio universal. Existe pues una continuidad entre las dos obras, *El libro del Cortesano* y *El Héroe*, y, de manera más general, entre el texto de Castiglione y la obra completa de Gracián (cf. Morreale, 1958; Hinz, 1991). Quizás Gracián aún pensaba en Castiglione al poner como subtítulo de la segunda parte del *Criticón* «cortesana filosofía». Cabe agregar que Castiglione es a menudo considerado como un modelo en el tratado de la *Agudeza*.

El héroe debe entonces aprender el arte de la «cortesanía» en Castiglione, pero no es un «hombre de corte». Como veremos, Gracián utiliza el término «cortesano» en un sentido mucho más amplio.

---

<sup>1</sup> Baltasar Gracián escribe: «Formáronle prudente Séneca, sagaz Esopo, belicoso Homero, Aristóteles filósofo, Tácito político, y cortesano, el Conde» (2001: 4). La referencia a las obras completas de Gracián será abreviada como O. C. seguida del número de página.

Castiglione se propone describir a través de su obra la nueva profesión de la «cortesana» que, como él mismo afirma, se reduce a «un arte y una disciplina», al cual se consagran, quiérase o no, muchos antiguos caballeros<sup>2</sup>. Ha recurrido abundantemente al patrimonio cultural de la antigüedad para definir a su cortesano. Y es desde aquí que trae su concepción del hombre y los códigos de respeto en las relaciones sociales, adaptando los antiguos preceptos de la manera de vivir a la sociedad de corte de su época. La prudencia, el *decoro*, la medida, la gracia, el autocontrol, tienen una larga tradición, pero a lo largo de su historia no se han referido nunca a un «cortesano», del modo en que es definido por Castiglione. Se trata de un nuevo modelo social de comportamiento, ligado a la particular estructura de la corte que al comienzo de la época moderna se convierte, en muchos países de Europa, en el lugar privilegiado de la reglamentación del comportamiento.

La *cortesania* en Castiglione es una suerte de metadisciplina que contiene en sí todas las artes y que se funda en la regla universal de la «gracia» y tiene por fin la gracia. La teoría de la *cortesania* puede sintetizarse en la expresión: «*el que tiene gracia aquél agrada*» (1873: 70). La palabra gracia tiene pues dos significados: uno activo y uno pasivo. Ella indica al mismo tiempo el fin y el medio.

Para explicar el concepto de gracia, término difícil de definir, Castiglione introduce la palabra «*sprezzatura*»<sup>3</sup>, que viene del latín *depretio* a través del verbo *disprezzare* y posteriormente *sprezzare*, que expresa claramente el *desprecio*, el desdén, que es, de alguna manera, el sentimiento aristocrático por excelencia. La *sprezzatura* en tanto disimulación del arte y simulación de la naturaleza, se convierte en Castiglione en la cualidad esencial de una cierta clase social: la nobleza de la corte que ejercita la profesión de la «*cortesania*». La nobleza de sangre reivindica la «naturaleza», dado que la «nobleza» misma es considerada como una propiedad innata de la persona. La manera de vivir del cortesano no debe jamás aparecer como el producto de un esfuerzo o de un «trabajo». La *sprezzatura* implica una especie de indiferencia hacia aquello que se hace, el esfuerzo de esconder el esfuerzo, ostentación discreta de la naturaleza que debe esconder el arte. Como en el caso del *despejo* en Gracián, se trata de la cualidad de aquel que sabe, del «maestro». Esta cualidad supone una gran maestría del saber, del arte y de sí mismos, maestría que de su parte presupone

<sup>2</sup> Castiglione escribe: «Non è però forse mai per lo addietro, se non da non molto tempo in qua, fattasi tra gli uomini professione di questa Cortegiania, per dire così, e riduttasi quasi in arte e disciplina, come ora si vede» (1769: 193). El *proemio*, eliminado en la edición definitiva del *Libro del Cortesano*, ha sido publicado y comentado por Amadeo Quondam (2000).

<sup>3</sup> Nota del Traductor: en la traducción de Juan Boscán que hemos empleado aquí, el término no se reduce. Boscán recurre a giros como el siguiente: «Nosotros, aunque en esto no tenemos vocablo propio, podrémos llamarle *curiosidad ó demasiada diligencia y codicia de parecer mejor que todos*. Esta tacha es aquella que suele ser odiosa á todo el mundo, de la cual nos hemos de guardar con todas nuestras fuerzas, usando en toda cosa un cierto desprecio ó descuido, con el cual se encubra el arte y se muestre, que, todo lo que se hace y se dice, se viene hecho de suyo sin fatiga y casi sin habello pensado» (Castiglione, 1873: 73); «Porque, cierto, si en ello lo mejor es el descuido y el tenello todo en poco y el mostrar casi pensar más en otra cosa que en lo que se hace» (74 – 75); «...eso que en micer Roberto llamáis descuido es el mayor cuidado» (75). En general, el término puede ser asociado a la palabra “descuido”, pero como vemos en las citas que hemos elegido, el término italiano se explica sin acordar un equivalente en lengua castellana.

una larga aplicación. La *sprezzatura* debe aparecer como «incorporada» y, por tanto, inseparable del individuo. Y la distinción viene precisamente de la «interiorización» de las normas que permiten atenderlas de modo calculado. La *sprezzatura* debe, entonces, parecer natural, y este comportamiento naturalmente mesurado no puede ser interpretado sino como un signo de una nobleza innata (cf. Ricci, 2003).

Gracián seguramente ha reconocido la originalidad de la teoría de Castiglione, que por primera vez ha puesto la «gracia» en el centro de una discusión sobre el comportamiento (cf. Burke, 1998: 31). En los libros de Gracián, las referencias directas a la teoría de Castiglione son numerosas. Así, Morreale ha podido mostrar, por ejemplo, el vínculo entre *grazia* y *despejo*. En la obra de Gracián, muchos de los pasajes dedicados a la afectación, a la desenvoltura, al juicio, a la discreción, a la mediocridad, parecen conducir directa o indirectamente a Castiglione. Tanto Gracián como Castiglione tenían como fin el hombre perfecto o, al menos, que pudiese «parecer» como tal. Pero estos dos autores, que han vivido en países y lugares diferentes, tienen principios filosóficos, antropológicos y religiosos muy diferentes. Se distinguen, por tanto, ya sea desde el punto de vista literario como por su aproximación teórica.

Nos proponemos examinar cómo el modelo de Castiglione y su teoría se desarrollan en Gracián, cómo la teoría de la gracia, con la que el conde había sabido tan hábilmente conciliar dos exigencias – el éxito en la corte y una vida dirigida bajo el signo de la elegancia, de la *sprezzatura* –, pierde su intensidad en Gracián, quien insiste más sobre el comportamiento estratégico fundado principalmente sobre la prudencia y la discreción que sobre la gracia.

El «*despejo*» que viene de la «gracia» y de la *sprezzatura* de Castiglione, pero que no es más que una cualidad de la nobleza, como la gracia y la *sprezzatura*, toma en Gracián un valor mucho más pragmático respecto de la gracia de Castiglione, todavía impregnada de neoplatonismo. El *despejo* indica la acción y el efecto de *despejar*, es decir, el *desembarazo*. Significa: «*expedición, soltura en el trato, en los modales ó en las acciones. Talento, capacidad, comprensión, claro entendimiento*» (aa.vv., 1988: 595)<sup>4</sup>. El *despejo* es, por lo tanto, al mismo tiempo, la libertad, la desenvoltura en los movimientos y en las maneras, y la inteligencia, la perspicacia, la vivacidad de espíritu. Designa la capacidad de hacer las cosas con atención, sin demostrar que se está atento. Es, en resumen, inteligencia y desenvoltura a un mismo tiempo.

Pero en realidad, Gracián no hace otra cosa que volver más explícito el contenido de la teoría de Castiglione. En el *Cortesano*, la construcción de un comportamiento en el cual parecen coincidir la «ética» y la «estética», no es considerada como un fin en sí. Es el signo de cierta superioridad intelectual y tiene como objetivo la afirmación social y política. Castiglione escribe, en efecto, que el cortesano perfecto:

puede ser verdaderamente cosa buena y merecedora de ser loada, mas no puramente buena ni por sí, sino por respeto del fin al cual puede

---

<sup>4</sup> Aquí se dice que la palabra es utilizada en el ámbito militar para indicar un modo de marchar y de moverse del soldado: «*Mil. Desembarazo, marcialidad, buen orden: Aun cuando esté sin armas (el soldado), marchará con despejo, manteniendo derecho el cuerpo, la cabeza levantada, el pecho afuera*» (*Reales Ordenanzas*: 598).

ser enderezado, porque en la verdad, si el Cortesano, con ser de buen linaje, gracioso, de buena conversación, y hábil en tantos ejercicios cuantos aquí le han sido dados, no hiciese otro fruto sino el ser tal para sí mismo, no sería yo de opinion que sólo por alcanzar esta tal perficion de cortesanía, trabajase el hombre tanto quanto sería necesario para alcanzalla; [...] El fin luégo del perfeto Cortesano [...] creo yo que sea ganar, por medio de las calidades en él puestas, de tal manera la voluntad del príncipe á quien sirviere (1873: 413 – 414).

No se trata una vez más del *arte de prudencia* de Gracián, sin embargo, es aquí evidente el proyecto de un *arte* de vivir, de una reducción de la vida a un simple comportamiento, a una «política» (cf. Di Benedetto, 1974: 104).

Pero Castiglione ha creado un personaje que solo puede sobrevivir en la corte y, más particularmente, en aquella pequeña «ciudad en forma de palacio» que es Urbino,<sup>5</sup> donde el cortesano parece estar bien protegido de la crueldad de la realidad externa<sup>6</sup>. Gracián, en cambio, aspira a un individuo capaz de sobrevivir en una comunidad mucho más grande —una sociedad completamente hostil y perversa que se debe combatir<sup>7</sup>. Tanto el *despejo* como la gracia de Castiglione, apuntan a «agradarle» a otros pero no para vivir entre ellos en armonía sino para dominarlos. La realidad, con todas sus dificultades, no penetra casi nunca en el lugar cerrado en el que vive el cortesano de Castiglione, mientras que en la obra de Gracián, la realidad es un presupuesto esencial: es la malicia, la crueldad y la falsedad del mundo la que lo empuja a crear sus personajes, que no tendrían sentido en un mundo armonioso, si es que tal cosa pudiese existir. El artificio, la astucia, la simulación como medios para dominar a los otros, no son temas tratados explícitamente en el *Libro del Cortesano*. Lo cierto es que la belleza y la gracia tienen también sus objetivos prácticos: el favor del

<sup>5</sup> Castiglione eligió situar el centro de su *Cortegiano* en la corte de Urbino, en uno de los más bellos palacios del Renacimiento italiano, donde él ha pasado una parte de su vida al servicio del duque de Guidubaldo de Montefeltro, hijo de Federico, y sucedido por Francesco Maria della Rovere. La pequeña ciudad de Urbino había tenido un rol capital en el siglo XV gracias a los Señores de Montefeltro y sobre todo gracias a Federico (1422-1482), quien hizo construir el gran palacio a partir de 1465. A principios del siglo XVI, cuando Castiglione entra en la corte de Urbino (1504), esta aun es una de las cortes más brillantes y refinadas de Italia, un centro de cultura dirigido por la duquesa Elisabetta Gonzaga y por la cuñada, Maria Emilia Pia.

<sup>6</sup> Las primeras tres décadas del siglo XVI, durante las cuales Castiglione escribe su tratado, Italia vive, tal como sabemos, una situación excepcional y trágica. Alrededor de esos años, el país, saqueado por las tropas francesas, españolas y suizas, pierde su independencia política y se lo excluye del gran comercio mundial. Sin embargo, Castiglione piensa que «mejor será pasar con silencio lo que sin dolor no puede traerse á la memoria» (1873: 110). Prefiere eludir la penosa realidad olvidando en su tratado la verdadera «historia», es decir, que Italia era saqueada por otras naciones (1873: 72 – 74). Por tal motivo la obra se centra en los alrededores de 1507 (los diálogos se desarrollan durante el mes de marzo de 1507) cuando la subordinación política y militar no era total aún.

<sup>7</sup> El siglo XVII marca para España el fin de su hegemonía política. El cuadro general es bien conocido. A partir de los últimos años del reino de Felipe II (1515- 1598) hasta el final del período de Carlos II (1665-1700), España atraviesa una gran crisis social, económica y política, mucho más aguda que la del resto de los países europeos en la misma época. El «Siglo de oro» coincide, entonces, con la decadencia militar y política de España. Gracián, quien por tanto verá el declive de aquella gran potencia, parece querer crear hombres excepcionales capaces de enfrentar la situación crítica de su país.

príncipe o la conquista de la dama, por ejemplo; sin embargo esto es menos fuerte en Gracián, quien se propone explícitamente crear un «prodigio», un hombre «artificial» que sepa afrontar la realidad engañosa, que sepa comprender la malicia de los hombres y reaccionar ante ella y, en definitiva, que sepa sobrevivir en un mundo hostil.

En el prólogo del *Criticón*, Gracián escribe que expondrá una *filosofía cortesana*, el curso de la vida en un discurso. La *filosofía cortesana* es entonces entendida como un discurso sobre la vida. No se trata de una filosofía de la corte, o de corte, si se entiende la corte como el espacio cerrado donde vive el cortesano de Castiglione. Se trata más bien de una filosofía de la vida humana.

Es necesario entender la corte de Gracián como un espacio mucho más vasto, como la *plaza del mundo*. Pero Gracián tenía una idea muy negativa sobre el mundo de su época. En la segunda parte del *Criticón*, escribe: «*Poco importa la honra antigua, si la infamia es moderna*» (2001: 1215).

El siglo de Gracián no es ya el siglo de los héroes, como explica el Quirón en la crisis VI de la primera parte del *Criticón*: «*no es éste siglo de hombres; digo aquéllos famosos de otros tiempos*». Con un dejo de nostalgia, él afirma que durante su época no hay eminencia «*ni en las armas ni en letras*». El caballero fue sustituido por el soldado, esta especie de monstruo, «*todo una cosa, caballo y hombre*», corrompido y depravado que no combate por la gloria y el honor sino que solo por el dinero. Los pocos hombres que quedan están «*viviendo retirados dentro de los límites de su moderación y recato*», mientras que «*las fieras se han venido a las ciudades y se han hecho cortesanas*» (2001: 866 – 869). Así, cuando Andrenio y Critilo llegan al mundo civil, no encuentran ni siquiera un hombre digno de este epíteto. Las bestias los han reemplazado en el mismo instante en que se han dejado corromper. Para Gracián, el mundo civil es la ciudad, la corte entendida como ciudad, opuesta al mundo rústico y natural, y los cortesanos son, generalmente, los hombres que habitan en la ciudad.<sup>8</sup> Los cortesanos representan la élite ciudadana. Este término tiene en Gracián, por tanto, un sentido netamente más extenso que en Castiglione, según el cual el cortesano no era otra cosa que el hombre que vive en la corte de los príncipes.

La *Filosofía cortesana* corresponde a aquello que Gracián llama la *gustosa peregrinación* de Critilo y Andrenio. Aquella *gustosa peregrinación* es un viaje, un viaje iniciático a través del mundo, la superación de miles de obstáculos, mientras que el cortesano de Castiglione no sale jamás de su corte, vive en un espacio inmóvil y cerrado.

Si el cortesano de Castiglione todavía representa la ilusión de pertenencia a un mundo homogéneo donde cada uno ha asegurado a priori su rol en el conjunto, el hombre de Gracián debe conquistar la reputación y el honor con la inteligencia, la sabiduría y el arte. En cierto sentido, anuncia la transición de la sociedad tradicional

---

<sup>8</sup> El término «corte» puede tener diversos significados. La corte es el círculo en torno al príncipe, constituido por quienes tienen un cargo cualquiera cercano al príncipe y aquellos que son admitidos regularmente en su presencia. Además, la corte es la ciudad en la que el príncipe reside habitualmente y en donde gobierna a sus súbditos y al conjunto de sus habitantes, nobles y plebeyos, ricos o pobres. La corte es, al mismo tiempo, cada ciudad grande o importante, centro de poder y de gobierno, opuesta al mundo rural. Cuando Gracián emplea la palabra *cortesano*, este último es, generalmente, el significado que asume.

de estamentos, en la cual cada uno tiene desde el nacimiento su lugar asegurado en la sociedad, al mundo de la «individualidad abstracta», al mundo de las mónadas, que, por lo demás, ya aparece en la manera misma en que Gracián se expresa: ningún diálogo que refleje una dimensión social de la investigación teórica, como en Castiglione, sino que preceptos bajo la forma de monólogos y de aforismos que dan cuenta, al contrario, de cierta forma de asocialidad.

Gracián no se refiere a una clase social, sino al individuo. El hombre de Gracián no tiene «nada» *a priori*, ninguna riqueza, ni «origen» (*nascita*), ningún sentimiento de pertenencia a una casta (ej. Andreño). Para tener éxito, necesitará, por tanto, una educación política concreta y «estratégica».

A diferencia de Castiglione, Gracián no propone a sus lectores aprender a bailar, a pintar, a cabalgar, a tocar instrumentos, a cantar o a cortejar a las damas. La perfección en Gracián concierne principalmente al saber, la expresión – el lenguaje, la escritura – y a la estrategia en el comportamiento social, que se funda sobre un estudio «psicológico» más profundo que aquel que podemos percibir en Castiglione. Los ejercicios físicos como la danza no aparecen en su obra, tanto así como los ejercicios propios al caballero, tales como manejar armas o cabalgar, cualidades que no son esenciales al éxito del *discreto*, que ya no es más ni un caballero ni tampoco un cortesano.

Lo que distingue al *discreto* es sobretodo su cultura, su educación. Tal como escribe en el *Discreto*: «*No vive vida de hombre sino el que sabe*» (2001: 127), y como podemos leer también en el discurso LVIII de la *Agudeza*: «*Vívese con el entendimiento, y tanto se vive cuanto se sabe*» (2001: 760). Así, Gracián opondrá a la jerarquía social, la «*extravagante jerarquía de la agudeza*» (disc. II). Para Gracián la *agudeza*, la discreción, la prudencia son las cualidades necesarias para afrontar a los enemigos, los hombres. El vínculo social se instaura bajo la forma de un duelo, un duelo por medio de la lengua y no del cuerpo, como todavía se daba en Castiglione. En efecto, el éxito del cortesano depende de la habilidad para manejar las armas, pero también de la cualidad o capacidad física: el cortesano debe tener un rostro agradable con gestos viriles, un cuerpo bien proporcionado, ni demasiado menudo ni demasiado grande, porque en ambos casos sería monstruoso; debe ser bien parecido, fuerte, ligero y ágil, de modo que pueda «*ser diestro en toda suerte de armas á pié y á caballo*» (Castiglione, 1873: 63). También es oportuno saber correr, saltar, nadar, jugar a la *pallacorda*<sup>9</sup> y hacer acrobacias a caballo.

*Juiciosa cortesana filosofía* se convierte en el subtítulo de la segunda parte del *Criticón*, que corresponde a la época en la que es necesario hablar *con los vivos*, la época más activa en la que se trata de conocer el mundo y a los hombres. Gracián subdivide la vida en tres partes: la primera, dedicada a los estudios, es la época en la que se necesita hablar con los muertos, y la tercera, es la época de la reflexión en la que se necesita hablar con uno mismo. La *juiciosa cortesana filosofía* corresponde a aquella segunda parte de la vida que es la edad viril, en la que se necesita aprender el

<sup>9</sup> N.d.T.: la *pallacorda* es un juego antiguo que surge en Italia y que anteceda a lo que hoy se conoce como tenis.

saber vivir o saber práctico, que fundado en la discreción, permite sobrevivir en un mundo considerado siempre hostil. Tal como explica en el aforismo 232 de su *Oráculo*: «*No todo sea especulación; haya también acción. Los muy sabios son fáciles de engañar; porque aunque saben lo extraordinario, ignoran lo ordinario del vivir; que es más preciso. [...] ¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber*» (2001: 281 – 282).

Pero «saber práctico» obviamente no significa dedicarse a algún oficio vil, a un trabajo mecánico o, por el contrario, consagrar la propia vida a ocupaciones demasiado elevadas, porque todo eso jamás nos dará ni gloria ni inmortalidad. Gracián escribe: «*No tenemos cosa nuestra sino el tiempo ¿Dónde vive quien no tiene lugar? Igual infelicidad es gastar la preciosa vida en tareas mecánicas que en demasía de las sublimes; ni se ha de cargar de ocupaciones, ni de invidia: es atropellar el vivir y ahogar el ánimo* » (2001: 286).

El «arte de vivir» se funda en una manera particular de organizar el comportamiento y el tiempo propios. Gracián dirá que el «*Arte para vivir mucho: vivir bien*» (2001: 234)<sup>10</sup>. Y vivir bien significa vivir según la virtud, lo que quiere decir que solo el hombre virtuoso sabe vivir empleando verdaderamente bien su tiempo.

A diferencia de nuestra época, en la que el objetivo principal es la longevidad, el alejarse de la muerte, en la época de Gracián lo que importa no es la extensión de la vida, su duración, sino el uso que se ha hecho de la misma. En efecto, Gracián dirá que se necesita «*saber un poco más y vivir un poco menos*» (2001: 286).

Gracián distingue un tiempo cronológico, rítmico, que consiste en la simple sucesión de momentos y un tiempo personal, biográfico, que se funda en la «cualidad», en la intensidad de las experiencias. De ese modo, hablará en el *Criticón* de «*gente que en muchos años han vivido poco*» y de «*niños de sesenta años*», o, por el contrario, de alguien que «*preguntándole a uno dónde caminaba, respondió que a donde le llevaba el tiempo, sin cuidarse más que de pasar y hacer tiempo*» (2001: 1033).

El tiempo debe formar a la «persona». Pues es el tiempo el que permite volverse un hombre perfecto, como efectivamente dirá Gracián en su última obra (*El Criticón*, I, 13). Así, cuando el tiempo ha perfeccionado el gusto, el discernimiento y el juicio, se puede hacer parte de los hombres perfectos, tal como señala Gracián en el aforismo 6 de su *Oráculo*, titulado «*Hombre en su punto*».

Pero entonces surge inmediatamente una pregunta: ¿es necesario esperar la vejez para ser un hombre perfecto? Para Gracián, todas las edades presentan algún proble-

<sup>10</sup> Al respecto, citamos un pasaje del escritor y hombre político Virgilio Malvezzi (1595-1654) que señalaba que: «*Si duole l'uomo, che la vita sia breve, e opera sempre, come se fosse lunghissima. Si lamenta dell'otio, e fa il negotio diventare otio; la vita si consuma in questo, e tutto questo è avanzo della vita; La chiamiamo breve, e è lunga, è più quella, che avanza, di quella, che si adopera*» [N.d.T.: «Se lamenta el hombre de que la vida sea breve y actúa siempre como si fuese larguísima. Se lamenta del ocio, y hace al negocio convertirse en ocio; la vida se consume en esto, y todo esto es desperdicio de la vida; La llaman breve, y es larga, y más aquella que anda, que aquella que se utiliza.»] (Malvezzi, 1636: 85 – 86).

ma y particularmente la vejez<sup>11</sup>. En el *Discreto*, se propone la analogía clásica entre la edad y las estaciones, sobre la cual construirá también su novela. Compara la infancia con la primavera, la juventud con el verano, la edad viril con el otoño y la vejez con el invierno<sup>12</sup>. En este último estadio, el hombre se vuelve feo y pierde su vigor, tal como también sostenía Castiglione, para el cual la «perfección» del cortesano requiere como presupuesto esencial la juventud (cf. Ricci, 2005). La edad en la que el hombre puede transformarse en persona es, por tanto, para Gracián, la edad viril, entre la juventud y la vejez. En el *Criticón* escribirá que «*Es la edad varonil el mejor tercio de la vida*», el momento en que «*llega ya el hombre a su punto*», porque «*al fin todo es madurez y cordura*». Asimismo, piensa que se debería comenzar a vivir a partir de esa edad, cuando no se es más «*ignorante como la niñez, ni loca como la mocedad, ni pesada ni pasada como la vejez*» (2001: 1234). La edad viril es así la edad de la *juiciosa cortesana filosofía*, la edad en la que el individuo puede alcanzar la perfección y llevar a cabo su saber práctico fundado en la discreción. La discreción es una cualidad a priori, que no todos poseen.

Uno de los principios fundamentales de la discreción es que las reglas pueden cambiar de acuerdo al contexto. Se trata, por lo tanto, de una inteligencia práctica. El hombre sabio de Gracián, tal como un actor, debe estar a tono para asumir todos los roles que juzga oportunos sobre la base de la discreción, que se convierte de este modo en la regla fundamental del comportamiento, capaz de dar el tono en todas las circunstancias. El hombre de Gracián es, tal como muestran Andrenio y Critilo, el hombre que avanza atravesando obstáculos infinitos, los cuales sirven para poner en obra su cualidad esencial: la «discreción», el arte de saber elegir. De esa manera, Gracián pone al desnudo la condición existencial del hombre que debe siempre elegir entre las diversas posibilidades que la realidad le ofrece: he aquí pues la *juiciosa cortesana filosofía*. El hombre de Gracián no tiene nada a priori (salvo la discreción), debe conseguir sus objetivos contando tan solo con sus propias fuerzas. La «discreción», que caracteriza al *discreto*, parece así reemplazar la «nobleza» del cortesano como garantía del éxito en el mundo.

Para Castiglione, la condición de noble puede procurar, a priori, desde el nacimiento, esa noción de superioridad y de distinción que debe proporcionar el éxito<sup>13</sup>. La nobleza permite formar la imagen social antes de mostrarse y, de esa manera, tal como afirma Castiglione, evitar aquel fastidio que se siente «cuando llego á alguna

<sup>11</sup> Como escribe en *El Criticón*: «no hay edad que no tenga su tope, y alguna dos, y la vejez ciento. Es la niñez ignorante, la mocedad desatenta, la edad varonil trabajada y la senectud jactanciosa: siempre está humeando presunciones, evaporando jactancias, cebando estimaciones y solicitando aplausos» (2001: 1384).

<sup>12</sup> Escribe: «Comienza la Primavera en la niñez alegre [...] Síguese el estío caluroso y destemplado de la mocedad [...] Entra después el deseado otoño de la varonil edad, coronado de sazonados frutos [...] Acaba con todo el invierno helado de la vejez: cáense las hojas de los bríos, blanquea la nieve de las canas, hiélanse los arroyos de las venas, todo se desnuda de dientes y de cabellos, y tiembla la vida de su cercana muerte. Desta suerte alternó la naturaleza las edades y los tiempos» (2001: 193 – 194).

<sup>13</sup> Escribe: «No niego yo [...] que áun en los hombres baxos no puedan reinar las mismas virtudes que reinan en los de alta sangre; mas [...] habiendo nosotros de formar un cortesano sin tacha, es necesario hacelle de buen linaje. Y esto no solamente por muchas otras razones, mas áun por aquella buena opinion general que siempre se sigue tras la nobleza.» (Castiglione, 1873: 55).

parte donde no me conocen, que luégo se llega alguno á mí muy mesurado, y me pregunta: Señor, ¿quién sois? ¿Cómo es vuestro nombre?» (1873 : 190).

Castiglione y Gracián, quienes han dado modelos sociales de comportamiento a nuestra civilización, han vivido en épocas de grandes transformaciones: el primero, en una Italia desgarrada por las guerras y políticamente inestable; el segundo, en una España en plena decadencia política, militar y económica. Ambos encuentran en sus épocas elementos dignos de ser apreciados, pero la nostalgia por el pasado es a menudo bastante fuerte en sus obras. Ellos reconocen a su manera que la época de los héroes y de los grandes hombres ha terminado. En el *Libro del Cortesano*, Castiglione expresa a menudo la ilusión de que todavía se puede formar un hombre de armas: el cortesano debe ser ducho en la profesión de las armas, pero la verdad es que las ocasiones para mostrar su valor en este campo ya casi no existen. El «hombre perfecto» de Castiglione tiene, en realidad, un carácter inofensivo y tal vez nunca podría sobrevivir en el mundo real. El *cortesano* no tiene la ambición de realizarse para dominar a los otros, como sí lo es en el caso del héroe de Gracián. El heroísmo, la grandeza y la dimensión excepcional no son sus características y aun así figura como uno de los inspiradores directos de la primera obra de Gracián.

El héroe de Gracián es un «guerrero» que aspira a la gloria y al honor, mucho más guerrero que el Cortesano de Castiglione que, sin embargo, se presenta como el descendiente directo del antiguo caballero. El hombre de Gracián no es un hombre sociable, es un solitario, un «caballero solitario» en lucha contra todos. El sentimiento de la lucha y de la guerra son características propias de la obra de Gracián, mientras que Castiglione, recluido en su clasicismo, parece que quisiera describir un mundo encantado, bajo el signo de la gracia, de la armonía y de la belleza, un mundo inmóvil, en el cual es fundamental la diversión, los juegos, las conversaciones y los ejercicios. Su hombre de corte canta, danza, ríe, bromea y hace la corte a las mujeres, cosa que no parece adaptarse mucho a los personajes (serios) de Gracián. En la vida del héroe, o del *discreto*, no hay espacio para el amor, ni para la danza o las canciones. El hombre de Gracián no necesita del amor de los otros, ni de amarse a sí mismo. En el mundo de Gracián, no se deben entablar relaciones amistosas con los otros, puesto que estos siempre pueden aprovecharse de nuestra pequeña debilidad para hacernos caer en una trampa. Por tanto, recomienda al hombre sabio tener un poco el alma del comerciante, para no ser ni la víctima ni el hazme reír de los otros: «*Procure, pues, el varón sabio tener algo de negociante, lo que baste para no ser engañado y aun reído. Sea hombre de lo agible, que aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir*» (2001: 281 – 282).

Gracián parece querer mostrarnos que las leyes del mercado dominan todas las relaciones humanas en su época. Como dice Andrenio: «*que es el siglo de cobre, y no de pague*» (2001: 1072). Es entonces necesario saber vender la propia «merce», tener el espíritu del comerciante. Así, de acuerdo con las reglas del mercado, que funcionan sobre la base de un vínculo social mínimo e instrumental respecto de las cosas, Gracián sostiene que los hombres deben permanecer como extraños los unos a los otros. Escribe: «*Ni será ni tendrá a ninguno todo por suyo. No son bastantes la sangre, ni la amistad, ni la obligación más apretante; que va grande diferencia de entregar el pecho o la voluntad [...] Siempre se reserva algún secreto para sí el*

*amigo, y se recata en algo el mismo hijo de su padre»* (2001: 290). El hombre sabio debe saber mantener la distancia y no entablar jamás relaciones familiares con los otros, para sobrevivir en un mundo lleno de trampas.

Así, en Gracián ya está presente el carácter pragmático que caracteriza nuestra época. El hombre de Gracián es el hombre del cálculo que no deja lugar a los sentimientos y mucho menos al amor por las mujeres, que en su obra aparecen de manera ocasional y, a menudo, solo para dar a Gracián la oportunidad de expresar su misoginia. La mujer del palacio de Castiglione, que era considerada en un cierto sentido como la raíz del desarrollo de las buenas maneras del cortesano, no tiene equivalente en la obra de Gracián. De hecho, la mujer es para él un enemigo, así como lo son todos los hombres. En la obra de Gracián vuelven a menudo los términos de sospecha, precaución, engaño, vigilancia y venganza. Las buenas maneras del hombre – actor de Gracián se centran en ganar terreno frente a los enemigos. La vida del héroe o del *discreto* es una lucha no solo contra los otros, sino también contra uno mismo, tal como muestra *El Criticón*, cuyos protagonistas no son en el fondo otra cosa que la representación de las dos partes presentes en cada uno y siempre en lucha entre ellas: la razón y los sentidos.

Gracián aplica a la existencia de cada hombre la estrategia de la política, pero intenta combinarla con la filosofía moral y con las reglas de los tratados del saber – vivir. Así, un fuerte pragmatismo caracteriza a sus personajes, que en sus elecciones, cual sea su género, deben, sin embargo, dar cuenta siempre de su originalidad. Con su culto de la originalidad, Gracián muestra en efecto que no se necesita imitar maestros. Por supuesto que la historia mantiene una lección constante, y de hecho Gracián, así como en general los jesuitas, es un gran erudito. Y es precisamente sobre la base de esta erudición y de su educación general, que desarrolla tal desprecio aristocrático, ético y estético a un mismo tiempo, por el vulgo sin gusto ni maneras; un sentimiento que comparte plenamente, después de todo, con el conde Castiglione. El vulgo es despreciado por ambos, pero Gracián parece necesitar de su aprobación. Ambos manifiestan la exigencia de la distancia y el desdén hacia la vida vulgar de la multitud, distancia que se expresa también en la búsqueda de un cierto lenguaje que comporte – tal como afirma Castiglione – un poco de «*agudeza recóndita*», la cual se convierta en un modo para establecer discriminaciones entre la gente. Aquellos que no logren comprender este lenguaje, jamás harán parte de la élite de los hombres sabios. Sin embargo, para Castiglione, la distinción intelectual va de la mano con aquella del origen (*nascita*). El lenguaje para Castiglione, debe expresar, del mismo modo que los gestos y los vestidos, la agudeza y el buen gusto, aquella gracia que distingue a los señores del vulgo o de los «*parvenus*» (advenedizos). Gracián desarrolla y refina esta idea de la «agudeza», ya esbozada por Castiglione, dedicando uno de sus tratados a este arte del espíritu. El lenguaje para Gracián no será más que un medio para comunicar o entretener a la gente, tal como sucedía en la sociedad ideal descrita por Castiglione, sin embargo, se convertirá en un arma: un arma para seducir, para conquistar, para mostrar la propia superioridad, pero también para confundir.

Mientras que el fin de Castiglione era el de «conservar» aquello que se tenía por origen (*nascita*) – la riqueza, la reputación, el honor y, en suma, su estatus de señor; el fin de Gracián es el de «conquistar» todo aquello que no se tiene – la gloria, la

fama, el éxito y la inmortalidad. Su desilusión respecto de la sociedad no lo induce a renunciar a la vida, sino al contrario, a conseguir la perfección para poder liberarse de la sociedad y dominarla.

### Referencias

- AA.VV. (1988): *Enciclopedia universal ilustrada*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BURKE, P. (1998): *Le fortune del Cortegiano. Baldassare Castiglione e i percorsi del Rinascimento europeo*. Roma: Donzelli.
- CASTIGLIONE, B. (1769): “*Altro proemio del «Cortegiano». Tratto dalla prima bozza dell'autore*”. En *Lettere del conte Baldessar Castiglione*, edición al cuidado de P. Serassi. Padua: Presso Giuseppe Comino.
- CASTIGLIONE, B. (1873): *Los cuatro libros del Cortesano (traducción de Juan Boscán, 1534)*. Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra.
- CIAN, V. (1951): *Un illustre nunzio Pontificio del Rinascimento. Baldassar Castiglione*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- DE MILAN, L. (1874): *Libro intitulado El Cortesano*. Madrid: Aribau.
- DI BENEDETTO, A. (1974): *Stile e linguaggio*. Roma: Bonacci.
- GRACIÁN, B. (2001): *Obras Completas*. Madrid: Espasa Calpe.
- HINZ, M. (1991). “Castiglione und Gracián. Bemerkungen zur Strategie höfischer Sprache”. En Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister eds. *El mundo de Gracián: actas del Coloquio Internacional, Berlin 1988*. Berlin: Colloquium Verlag, 127-148.
- MALVEZZI, V. (1636): *Il ritratto del privato politico cristiano*. Venetia: Presso Giacomo Sarzina.
- MORREALE, M. (1958): “Castiglione y “El Héroe”. Gracián y “Despejo””. En a.a.v.v. *Homenaje a Gracián*. Zaragoza: Cátedra Gracián, Institución «Fernando el Católico», 137-143.
- QUONDAM, A. (2000): «*Questo povero Cortegiano*». *Castiglione, il Libro, la Storia*. Roma: Bulzoni.
- RICCI, M. T. (2003): “La grâce et la *sprezzatura* chez Baldassar Castiglione”. En *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. Genève: Droz, n° 2, 233-248.
- RICCI, M. T. (2005): “La “vieillesse” dans *Le livre du Courtisan* de Castiglione”. En Alain Montandon ed. *Figures du vieillir*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, Cahiers de recherches du CRLMC, 25 – 41.

## Propuesta editorial

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos, propios del ámbito de las humanidades: la filosofía, las artes y la literatura.

Los trabajos que se envíen a la RHV deben ser inéditos y que no hayan sido remitidos simultáneamente para su publicación a otra revista impresa o electrónica.

Los trabajos se someterán al arbitraje de dos pares externos bajo la modalidad “doble ciego”, velando de este modo la plena confidencialidad tanto de los evaluadores como de los autores de los trabajos enviados. En caso de dictámenes opuestas de los árbitros (uno a favor y otro en contra de publicar el trabajo), los editores someterán el trabajo al dictamen definitivo de un miembro del Consejo Editorial.

La RHV recibe trabajos en castellano, portugués, francés e inglés.

Los trabajos pueden ser enviados en cualquier época del año y serán publicados por orden de aceptación y de acuerdo al número de artículos previsto para la publicación de cada número.

Los derechos de los trabajos publicados pertenecen a sus autores.

Los autores que publiquen en RHV recibirán un ejemplar de la revista.

Mayor información en: <http://www.revistafilosofiauv.cl> y <http://revistas.uv.cl/index.php/RHV/index>

### Preparación del manuscrito

Formato: los trabajos deben estar escritos en letra Times New Roman 10, espaciado simple o sencillo, hoja tamaño carta, con un máximo de 25 páginas en total. Título en negrita Times New Roman 14. Nombre del autor: Times New Roman 12. Todos los subtítulos en negrita 10 y en el margen izquierdo. Si el trabajo presentado es más extenso, los editores se reservan el derecho de aceptarlo o no para someterlo al proceso de arbitraje. Los trabajos deben incluir un resumen (*abstract*) en castellano e inglés.

La estructura y orden del trabajo debe respetarse rigurosamente y es el siguiente: desde la primera página del trabajo debe constar: el título, nombre y apellido del autor, consignando filiación institucional y correo electrónico, todo ello alineado a la derecha; resumen en castellano, centrado; palabras clave, 5 en total; *abstract* y *key words* (ídem anterior); introducción; desarrollo del trabajo (capítulos y subcapítulos); conclusión y bibliografía.

Si el trabajo lleva imágenes, éstas deben adjuntarse además en un archivo independiente en formato JPG. Si las imágenes no son lo suficientemente nítidas, los editores se reservan el derecho de no incluirlas en la edición.

### Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se tienen que insertar en el texto indicando entre paréntesis solo el apellido del autor, año de publicación y la(s) página(s). Ejemplo:

(Frege, 1879: 44); (Heidegger, 1939: 31-45)

Si es más de un trabajo en la misma cita:

(Frege, 1879; 1901).

Si el autor posee más de una publicación por año, se diferencian con letras minúsculas de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplo:

(Frege, 1879a; 1879b); (Frege, 1879b: 34)

Cuando el libro citado posee más de un autor:

Dos autores: (Frege y Dedekind, 1879: 44);

Tres autores: (Frege, Dedekind y Peano, 1879: 44);

Más de tres: (Frege et al., 2006).

La bibliografía debe venir al final del artículo en orden alfabético, repitiendo los apellidos cuando sea el caso de varios libros de un mismo autor y seguidos por el año de publicación que corresponde a la referencia bibliográfica que se indicó en el artículo. Los textos de un mismo autor deben ordenarse de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplos:

Libros y autores: Apellido(s), Nombre(s) (año): *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. London: College Publications.

Tres autores: Lorenzen, Paul; Lorenz, Kuno y Rahman, Shahid (1978): *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Libro con editor(es). Ejemplo:

Verdugo, Carlos, ed. (2013): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Capítulos en libros. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del capítulo”. En Nombre Apellido (ed.), *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung”. En John Smith (ed.), *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): “Rules of Dialogical logic”. En Shahid Rahman (ed.), *How to be a Dialogician*. London: College Publications.

#### Artículos en revistas. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del artículo” en *Nombre Revista*, año, N°. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung” en *Journal of Philosophy*, Año 3, N°2. Londres: King’s College University Press.

Dos autores: Carnap, Rudolf y Frege, Gottlob (1901): “Der Gedanke” en *Journal of Philosophy*, Año 2, N°4. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

#### Referencias en internet. Ejemplo:

Valladares, Diego (2011): “Modelos y Ficciones” en *Revista de Epistemología*. Consulta 12 de enero de 1965: [www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm](http://www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm)

#### Notas a pie de página:

Las notas a pie de página solo se aceptarán en la medida que aporten a la comprensión del texto: Times New Roman 8.



La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades (la filosofía, las artes y la literatura).

