

**XII Congreso  
Interamericano  
de Filosofía**

**Nº 5**

**Año 1990**



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Nacional de La Plata

**ESTUDIOS**

**INVESTIGACIONES**



# XII Congreso Interamericano de Filosofía

Nº 5

Año 1990

*Los presentes trabajos fueron realizados por miembros del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y leídos en oportunidad del XII Congreso Interamericano de Filosofía realizado del 26 al 30 de julio de 1989 en la ciudad de Buenos Aires.*

## **Comité Editorial:**

Prof. Julio Morán

Dra. Noemí Girbal de Blacha

Prof. José Luis de Diego

Prof. Andrea Cucatto

Srta. Adriana García

## **Diseño de Tapa:**

Arq. Rubén Puente

Arq. Adriana Romero

*Esta publicación ha sido posible gracias a la colaboración prestada por la Dirección de Impresiones del Estado de la Provincia de Buenos Aires.*

### **OTROS NUMEROS**

#### **DE LA SERIE: ESTUDIOS - INVESTIGACIONES**

**Nº 1 - FRONTERA Y JUSTICIA COLONIALES.**

**Nº 2 - MERCADO DE TRABAJO Y PARO FORZOSO. Tomo I.**

**Nº 3 - MERCADO DE TRABAJO Y PARO FORZOSO. Tomo II.**

**Nº 4 - ESTUDIOS DE LIRICA CONTEMPORANEOS.**

---

Para correspondencia y canje dirigirse a:

### **Comité Editorial:**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Calle 48 y 6 (1900) La Plata.

# FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

## AUTORIDADES

### **Decano:**

*Dr. José Panettieri*

### **Vicedecana:**

*Psic. Blanca Silvia Pena*

### **Secretario de Asuntos Académicos:**

*Prof. José Luis de Diego*

### **Consejo Académico:**

*Prof. Celia Agudo de Córscico*

*Prof. Luisa Granato*

*Prof. Ana Dolores Monner Sans*

*Prof. José María Chinchurreta*

*Dra. Liliana Schwartz*

*Prof. Ricardo Crisorio*

*Prof. Antonio Camou*

*Prof. Miguel Dalmaroni*

*Srta. María Julia Sannuto*

*Sr. Guido Sirote*

*Srta. María Nélica Cuenca*

*Sr. Roberto Orozco*

### **Director del Departamento de Filosofía:**

*Prof. Rodolfo Gaeta*



# Indice

	<b>Páginas</b>
El inmoralismo de la moral Kantiana (Prof. María Julia Bertomeu).....	5
Consideraciones acerca del modelo del silogismo dialéctico aristotélico (Prof. Graciela M. Chichi) .....	11
Criterios sobre el Kitsch como categoría y manifestación artísticas (Prof. Julio C. Moran) .....	17
Lógica, Actividad y pragmática (Prof. Francisco S. Naishtat) .....	23
Parte abstracta o momento de unidad (Prof. Graciela Romano).....	31
Los sentidos de la Palabra “verdad” (Prof. Carlos Garay) .....	35
On the way of conversation (Prof. J. L. Speranza) .....	41

# EL INMORALISMO DE LA MORAL KANTIANA

*María Julia Bertomeu*

Universidad Nacional de La Plata. Conicet.

Desde distintas perspectivas, tanto Hegel como Schopenhauer han acusado fuertemente a la filosofía práctica kantiana por conducir al **inmoralismo**. En el caso de Schopenhauer, la acusación se basa en una interpretación del Imperativo categórico según la cual el mismo se convertiría en una nueva versión de la Regla de oro que reconoce como criterio último a los deseos y necesidades subjetivas del agente, esto es, a su egoísmo. Hegel, en cambio, apoya su afirmación en una peculiar interpretación de los postulados de la razón práctica de Kant -especialmente del postulado de la inmortalidad del alma- y de su aparente contradicción con la esencia misma del sistema moral de Kant tal como fuera expuesto por el filósofo de Königsberg en la “Analítica trascendental” de la **Crítica de la Razón práctica**.

En la presente comunicación, y por razones de brevedad, me propongo exponer y criticar sólo la tesis hegeliana según la cual la filosofía moral kantiana conduce directamente al inmoralismo. Para ello expondré, en primer lugar, 1) los aspectos centrales de la crítica de Hegel y, en segundo lugar, 2) intento esbozar una defensa de Kant.

1) La crítica de Hegel a la doctrina kantiana de los postulados desarrollada en la parte VI de la **Fenomenología del Espíritu I** en general no ha sido considerada por los comentaristas como un tema digno de atención en sí mismo o con posibles interpretaciones de la ética de Kant, sino que se lo considera como un estadio progresivo de las figuras de la **Fenomenología del Espíritu**. Creo, sin embargo, que es necesario revisar dicha crítica porque en ella Hegel no sólo vuelve a denunciar el “vacío formalismo” del punto de vista moral kantiano, denuncia que por cierto se encuentra presente desde sus escritos tempranos, sino que finalmente impugna al sistema por su carácter contradictorio y concluye que la moral kantiana es insostenible porque, entre otras cosas, conduce al **inmoralismo**.

Bajo el título: “La disolución de la moralidad en su contrario”, Hegel aborda en la **Fenomenología** la segunda de las así llamadas deformaciones de la conciencia moral kantiana, a la cual denomina el segundo postulado o el “fin último de la autoconciencia”, y que se corresponde parcialmente con el postulado de kantiano de la inmortalidad de alma. El argumento hegeliano tiene la siguiente estructura:

1. La conciencia moral postula una posible unión entre razón y sensibilidad, la perfección moral, para lo cual supone una vida infinita a fin de que el sujeto pueda hacer progresos morales.

2. Pero la conciencia moral actúa, realiza su fin, y la sensibilidad es para ella el término medio que debe superar, es el instrumento para la realización de la acción. Si se anulara

la sensibilidad, la acción moral -que consiste esencialmente en lucha en contra de ella- no tendría sentido.

3. De aquí se desprende que: a) la conciencia no toma en serio a la perfección moral, puesto que la desplaza hacia el infinito y con ello la encuentra irrealizable y b) que lo válido para la conciencia es ese estado intermedio de no perfección o de no moralidad, ya que la perfección moral implica la desaparición de la misma, esto es, la inmoralidad.

Hegel cree encontrar inconsecuencias no sólo entre 1 y 2, esto es, entre la idea del progreso moral que anularía bajo la forma de un postulado la posibilidad misma de la acción moral entendida como una lucha sin fin, sino también cree encontrar contradicciones teóricas en 1, esto es, en la idea misma de progreso moral y este es el punto que me interesa discutir.

### Dice Hegel:

“lo mismo el **progresar** en general que el **decrecer** admitiría diferencias de **magnitud** en la moralidad, sin embargo en ella, como en la conciencia para la que el fin moral es el deber **puro**, no se debe pensar en una diversidad en general y menos aún en la diferencia superficial de la magnitud, sólo hay una virtud, un deber puro, una moralidad”. 2

La deformación de 1, entonces, no se produce solamente como consecuencia de la contrastación con 2, esto es, con la acción moral efectiva sino que aparece como una inconsistencia teórica entre la definición kantiana de moral en términos de deber puro y el postulado de la inmortalidad del alma, que admitiría la posibilidad de una gradación del deber y la virtud. La conclusión que Hegel extrae es la siguiente: la introducción del postulado de la inmortalidad del alma implica necesariamente la disolución de la moralidad, en la medida en que la simple idea de un acuerdo entre razón y sensibilidad destruye la esencia misma de la moral de Kant. Esta caracterización de la moral kantiana en términos de un enfrentamiento esencial y no eliminable entre la ley práctica y las inclinaciones, le permite a Hegel concluir que la perfección moral implica la desaparición de la misma y que lo que realmente es valioso para la conciencia es un estado intermedio de no perfección, de simple lucha y sojuzgamiento de las inclinaciones que excluye la posibilidad del progreso.

En contra de la crítica de Hegel intentaré desarrollar la siguiente tesis: la conclusión de Hegel se basa tanto a) en una errada interpretación del concepto kantiano de coacción moral como b) en su ignorancia de aquellos innumerables textos en los cuales Kant se refiere al desarrollo moral y a una reforma gradual de las inclinaciones. En lo que sigue expondré brevemente estos dos puntos.

2) a) A mi entender, la objeción de Hegel es, en parte, producto de una mala comprensión de la explicación que Kant ha dado de los conceptos de **necesidad** y **coacción** moral al referirse, especialmente en la **Crítica de la Razón práctica** al concepto de móvil (**Triebfedern**) moral.

Según Kant, el concepto de deber se define siempre como una relación de **coacción** (**Zwang**), en la cual la ley se impone sobre la voluntad. El carácter peculiar de la coacción moral consiste justamente, a diferencia de la coacción jurídica, en que en la moral es



la razón misma la que se impone sobre la naturaleza sensible del agente moral. En la coacción jurídica, en cambio, la coacción es aquella que la sociedad ejerce sobre los ciudadanos.

Esta noción de coacción que está unida al concepto de deber ha dado lugar a una interpretación de la moral kantiana según la cual -y en esto están de acuerdo, entre otros, Schiller y Hegel- la razón necesita que las inclinaciones se le opongan, para ejercer su dominio, para obligar, esto es, para ser razón práctica y expresarse mediante la ley moral. Schiller y Hegel pensaron que la función de la razón en la moral kantiana consistía en doblegar permanentemente a la sensibilidad. Según Hegel, la esencia de tal moral es un estado de lucha sin fin que excluye la idea de progreso moral, dado que dicho progreso implicaría necesariamente la disolución de la moral, en tanto eliminaría a la sensibilidad.

Por cierto, en la obra crítica de Kant hay numerosos textos que parecen confirmar la tesis hegeliana. Uno de ellos es, sin duda, el Cap. III de la “Analítica de la Razón práctica” que se titula: “Sobre los móviles de la razón pura práctica”. Allí Kant analiza el origen del respeto y dice que la “ley moral causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones, que ella humilla a todo hombre al comparar éste su naturaleza sensible con la ley, y que toda humillación produce el sentimiento de respeto que es el único móvil moral legítimo”.<sup>3</sup> Pero ¿significa esto que la condición necesaria para la realización de un acto moral es la existencia de una o varias inclinaciones que se interpongan a la ley y a las cuales el agente necesariamente debe humillar?. A mi entender, esta conclusión no se desprende necesariamente del texto y esto se pone de manifiesto en algunos pasajes del mismo texto que acabo de citar. Al hablar del respeto Kant clasifica a las inclinaciones en dos tipos claramente diferentes: **Eigenliebe** o amor propio, benevolencia excesiva para con uno mismo y **Eigendünkel**, arrogancia, presunción. Dice Kant que cuando el amor propio se convierte en legislador y principio práctico se llama presunción. Ahora bien, según Kant, la razón práctica sólo produce un daño al amor propio reduciéndolo a concordar con la ley, pero a la presunción la derrota por completo, siendo todas las pretensiones de la estimación de sí mismo que preceden a la coincidencia con la ley moral, nulas y desprovistas de derecho. La ley derrota a la presunción porque ella pretende erigir el amor propio en **fundamento de determinación**; pero en relación con el amor propio Kant dice que sólo deben ser excluidas las inclinaciones en la medida que ellas se opongan a la ley, y en este sentido la razón no parece tener como función doblegar a todas las inclinaciones, sino que en todo caso las controla y les pone la mínima restricción de respetar deberes y derechos. Dada esta condición, ellas pueden y hasta el deseable que intervengan en la realización de la acción por deber.

b) En relación con la negación hegeliana de la idea de progreso en la ética de Kant comentaré brevemente lo siguiente: Tanto en la Religión como en la **Metafísica de las costumbres** abundan textos en los cuales Kant se refiere a un proceso de desarrollo de esa ‘disposición virtuosa’, a una reforma gradual de la naturaleza sensible que está acompañada por una constante y progresiva disciplina de las inclinaciones. El tema de la virtud, entendida como una disposición habitual a obrar por deber no es, por cierto, ajeno a la ética de Kant. Un ejemplo de ello es la idea de progreso y acrecentamiento moral que Kant esboza en relación con el individuo y la especie -que en el primer caso culmina con la aparición del respeto entendido como un estado interno de inversión de valores, y en el segundo culmina con la formación de una comunidad ética o una República universal de leyes de virtud.

Se podría objetar mi tesis diciendo que esa ‘disposición habitual’ no es estrictamente una disposición moral, porque tiene que ver con aspectos empíricos del carácter y porque

Kant habla en este caso de virtud legal o fenoménica y no estrictamente de virtud moral. También se podría objetar la tesis diciendo que, según Kant, para ser virtuoso de acuerdo con el carácter inteligible, esto es, para ser moralmente virtuoso se requiere una revolución en el modo de pensar, una especie de conversión o decisión inmutable y única a favor de la razón, y que esta idea se opone a la de progreso gradual. Es obvio que estas afirmaciones dependen de la metafísica dualista y de las convicciones religiosas de Kant. Sin embargo, a mi entender, no se puede negar que Kant maneja un concepto de **virtud** entendido como reforma gradual y constitución de un carácter moral estable, tal como aparece, por ejemplo, en el texto de la 'Antinomia de la razón práctica' al discutir el concepto de bien supremo. Que el fundamento explicativo de la misma sea insondable y que represente algo similar a una conversión religiosa no invalida, a mi entender, la idea de progreso moral que al mismo tiempo sea compatible con la ética kantiana del deber.

Concluyo, entonces, que la tesis de Hegel no está justificada desde el punto de vista teórico en primer lugar, porque Hegel olvida que la moralidad kantiana también es válida para una voluntad santa que no posee contrainclinaciones y en segundo lugar, porque Hegel ignora la teoría kantiana de la virtud, que aun cuando es un concepto que posee ciertas ambigüedades, al menos indica la posibilidad de un acrecentamiento moral que comienza con un estado de meras decisiones puntuales de la conciencia a favor del deber y concluye con la formación del carácter moral estable de la persona.

A mi entender, esta acusación de **inmoralismo** por parte de Hegel depende en última instancia de su propia concepción del deber ser. Según Hegel, en efecto, tanto el **deber ser** como el **límite** son conceptos correlativos que pertenecen al ámbito de lo finito.<sup>4</sup> Al remitir al deber ser a la esfera de la finitud, que en el sistema de Hegel es esencialmente contradictoria, el filósofo despoja al concepto del carácter central que el mismo posee en la ética del deber, y señala que lo propio del deber ser consiste justamente en existir como posibilidad frente a la existencia determinada. Esto es, su esencia consiste en existir como **posible** o en **no ser realizado**. Esta mala infinitud, que según Hegel es mala porque considera al deber ser como lo infinito cuando en realidad sigue perteneciendo al ámbito de lo finito, aplicada a la moral del deber supone una lucha eterna entre la ley y las inclinaciones, que por ser momentos separados no logran superarse el uno al otro. Para que se alcance la verdadera infinitud es preciso que ambos momentos sean negados en común en tanto elementos que pertenecen a la finitud. Y ello implica la negación de toda moralidad que, como la kantiana, está centrada en el concepto de deber.

# Notas

1. **G.W.F. Hegel Werke** im 20 Bänden. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1986. Band 3: **Phänomenologie des Geistes**, Cap. VI. 'Die moralische Weltanschauung'. pp. 443 ss.
2. **G.W.F. Hegel Werke**, op.cit. Band 3, p. 453.
3. **Kants Werke**. Walter de Gruyter, Berlin, 1968. Band V: **Kritik der praktischen Vernunft** pp. 71 ss.
4. **G.W.F. Hegel Werke**, op.cit. Band V: **Wissenschaft der Logik**: 'La infinitud cuantitativa'.



# CONSIDERACIONES ACERCA DEL MODELO DEL SILOGISMO DIALECTICO ARISTOTELICO.

*Graciela Marta Chichi*

Universidad Nacional de La Plata  
CONICET

## Resumen:

En este trabajo se plantea la cuestión del modelo del silogismo dialéctico supuesto por Aristóteles en *Los Tópicos*. Para ello fue necesario revisar las interpretaciones más representativas en torno de dos pasajes en los cuales el filósofo define "silogismo": *An. Pr.* II, 24b18-21 y *Top.* II, 100a25-27. Luego de hacer una breve reseña del contexto de la discusión, se considera el carácter de los elementos que incluye la definición, las premisas, la conclusión y la necesidad de la inferencia. Según la interpretación canónica -actualmente confirmada por las investigaciones sobre la silogística asertórica- ambos pasajes aluden al concepto informal de silogismo, correspondiente a nuestra idea intuitiva de deducción. La interpretación vigente, en cambio, sostiene que Aristóteles hace referencia a la misma deducción formal o regla de inferencia deductiva planteada por la doctrina del silogismo analítico. En tal caso, quien intenta hallar un modelo para el silogismo dialéctico se enfrenta con la cuestión del "seguir necesariamente" en el ámbito de la dialéctica y, al mismo tiempo, encuadrar aquella argumentación en alguno de los dos modelos tradicionales de valoración lógica, el inductivo y el deductivo. Según el primero, la conclusión estará más o menos fundada conforme al grado de aceptabilidad de las premisas endoxásticas de aquel silogismo. Mientras que por el segundo, la conclusión se seguirá necesariamente, sobre todo, en virtud de la forma. En suma, ambos modelos empobrecen la lectura de la lógica de *Los Tópicos*. Finalmente, se proponen algunos de los criterios a incluir sin los cuales no se comprenden el carácter ni el sentido de la dialéctica. Su consideración seguramente contribuiría a reconstruir una argumentación, complementaria a la del modelo deductivo de la silogística de Aristóteles. Con la intención de elucidar la naturaleza del silogismo dialéctico cuyas bases sienta Aristóteles en *Los Tópicos*, creo conveniente primero revisar las interpretaciones más representativas que ha recibido el concepto central de la lógica aristotélica. El filósofo define silogismo en cuatro pasajes del *Organon* (1). Dado que la cuestión que presento involucra de forma directa al pasaje de *Los Tópicos*, además de considerarlo pondré especial interés en el conocido pasaje del primer capítulo de los *Analíticos Primeros*, ya que no sólo contiene a los restantes sino, sobre todo, explica las expresiones claves de la definición. Ahora bien, la elección supone también el planteo de los problemas más frecuentes en la discusión de los textos del *Corpus*. En efecto, las interpretaciones que se sostienen respecto de la definición de silogismo depende de las tesis que los autores defienden en torno de la cuestión general de la datación de las obras del *Organon*. No ignoro la complejidad del problema ni el carácter conjetural de las soluciones vigentes (2),

sólo presentaré dos posiciones opuestas y la interpretación de la dialéctivas que cada una de ellas defiende.

## TESIS EVOLUTIVISTA

Las conclusiones de los análisis tanto doctrinales como filológicos sobre **Los Tópicos** favorecen la tesis de la redacción temprana del tratado respecto del conjunto del **Organon**, en contra del ordenamiento canónico propuesto en el s. IV d.C. Uno de los defensores de la línea evolutivista F. Solmsen postula un criterio de ordenación por el cual en las obras tempranas -**Categorías, De Interpretatione** y **Los Tópicos**- se harían más evidentes los supuestos ontológicos platónicos hasta llegar al alto grado de formalismo y técnica contenido en los **Analíticos Primeros**. Según esto, la dialéctica es una lógica menor que ignora el silogismo, tributaria de la metodología platónica de la definición, dado que la obra que representa el pensamiento lógico de Aristóteles es los **Analíticos Primeros**.

## TESIS SISTEMÁTICA

Otra posición, opuesta a la anterior, fue defendida por E. Weil en un trabajo publicado en 1951 (3) en donde el autor señala la circularidad del argumento con que se sustenta la tesis evolutivista. En efecto, para probar que **Los Tópicos** es una obra de juventud se debe probar que en ellos se usa el término “silogismo” en un sentido no técnico o laxo; pero para ello es necesario suponer que se trata de una obra temprana, lo cual es justamente lo que se pretende demostrar (4). Para Weil tanto la dialéctica como la analítica son técnicas de razonamiento complementarias, coexistentes en el pensamiento del filósofo y afectadas a una tarea propia. La analítica demuestra conclusiones a partir de los principios de la ciencia, su tarea es la presentación sistemática y coherente de las verdades encontradas. Mientras que la dialéctica investiga y argumenta en favor de tales principios a partir de las opiniones comunes ya que es imposible demostrarlos dentro de la misma ciencia (**Top.** 100b39/101b3). Pero para que tal interpretación sea posible a juicio de Weil, deben dejarse de lado las connotaciones peyorativas -de origen platónico- del concepto de “doxa”. Para Aristóteles en las opiniones comunes (“endoxa”) está contenida la experiencia de la humanidad y aquéllas gozan del suficiente consenso para propiciar la crítica de la verdad que contienen. “... Sin tónica no hay materia del silogismo... **Los Tópicos** contienen la reflexión sobre el discurso en general en el interior del cual se distingue la reflexión sobre el discurso científico” (5). Por tanto la importancia sistemática de la dialéctica trasladada a un segundo plano la cuestión de la ubicación del tratado en el **Corpus**, pieza clave para los seguidores de la primera tesis.

Ahora bien, volviendo a la cuestión del concepto de silogismo, recordemos el pasaje de los **Analíticos**, (I, 1,24b18-21):

*“El silogismo es el discurso en el cual estando establecidas algunas cosas, por el hecho de éstas, se sigue necesariamente alguna cosa distinta de aquéllas. Con la expresión por el hecho de éstas signífico que la consecuencia es en virtud de éstos, y con la expresión ‘la*

*consecuencia es en virtud de éstas' quiero decir que ésta no necesita de alguna cosa extraña para la realización de la conclusión".*

Propongo resolver el estado de la cuestión de los pasajes elegidos de la siguiente forma. Ya que el texto anterior contienen al de **Los Tópicos**, consideraré los respectivos comentarios de Alejandro de Afrodisias (6) como criterios de las cuestiones que históricamente se plantearon en torno de la definición de silogismo. Antes de saber si los pasajes se refieren o no al mismo tipo de argumento -resultado de la discusión- merecen aclararse tres puntos que, a mi juicio, juegan en la decisión: 1) la expresión 'cosas supuestas', 2) en qué sentido lo que sigue es "distinto" de las cosas supuestas y 3) la expresión 'seguir necesariamente'. Para Aristóteles el género del silogismo es el discurso ('Logos') pues se predica esencialmente de aquél y de las demás especies que lo componen, el mito, la narración y la declamación -afirma Alejandro. El silogismo es un discurso que parte de "cosas aceptadas", es decir, de premisas que han de ser concedidas. Ellas pueden ser afirmativas o negativas; categóricas a diferencia de las remisas de los silogismos hipotéticos. Por último deben ser al menos dos ya que sólo los entimemas o silogismos retóricos omiten la premisa mayor- enunciado general y obvio para la audiencia. En segundo lugar, está la cuestión de saber si es por el contenido o por la función que la conclusión es distinta de las premisas. Alejandro se inclina por afirmar la diferencia de contenido o información de la conclusión ya que en ello se pone de manifiesto el valor del silogismo como instrumento de conocimiento. En la actualidad de M. Mignucci (quien apoya en líneas generales la interpretación de J. Lukasiewicz del silogismo como enunciado condicional), en este contexto afirma que la conclusión es el consecuente de la implicación, entonces no es por su contenido sino por la función que la conclusión se diferencia de las premisas (7). Por otro lado, dentro de la línea evolutivista pero defendiendo la tesis contraria del silogismo como regla de inferencia, V. Sainatti remoja la interpretación de Alejandro al apoyar la diferencia categoremática de la conclusión silogística, con lo cual también se opone a la interpretación, tradicional a partir de D. Ross, según la cual los pasajes comentados estarían definiendo al razonamiento en general. En tercer lugar, las premisas son necesarias, "suficientes", dice Alejandro, para inferir de ellas la conclusión. Este punto lleva a la cuestión de la naturaleza del lazo silogístico: el sentido del 'seguir necesariamente'. Aristóteles nos contesta en la segunda parte del pasaje antes citado: hay una relación tal entre premisas y conclusión que no hace falta elemento adicional alguno para producir la conclusión. (A partir de G. Patzig se la llamó "necesidad relativa" (8) ). Ahora bien, desde una óptica contemporánea podemos preguntarnos en qué tipo de evidencia se apoya esta necesidad: O bien, la conclusión se infiere a partir de la verdad de las premisas, por lo cual se dice que se parte de cosas "supuestas", es decir, supuestas como verdaderas; o bien, se supone la validez formal del lazo que une los componentes del silogismo. En otros términos, la necesidad supone un concepto semántico o sintáctico de la inferencia? Jacques Brunschwig, en su comentario al pasaje de **Los Tópicos** (9), afirma que se trata de un acto complejo en el cual se parte de la validez de la inferencia y de la verdad de las premisas; el silogismo es una inferencia que no permite que la conclusión sea falsa cuando las premisas son verdaderas.

Por lo tanto habiendo revisado estas tres cuestiones estaríamos en condiciones de preguntarnos qué tipo de razonamiento definen los dos pasajes elegidos. A partir de Alejandro, y principalmente de Ross, se sostiene que Aristóteles alude en ambos casos a la



estructura del razonamiento en general. Sin duda, la opinión de Ross se vio confirmada por trabajos dedicados a investigar los detalles de la silogística asertórica y la teoría de la deducción contenida en los seis primeros capítulos de los **Analíticos Primeros**. Pasando por alto los áridos planteos de la discusión actual sobre la silogística aristotélica, merece mencionarse las tesis generales de dos de los autores más importantes. J. Corcoran y J. Lear (10) coinciden en distinguir dos usos del término ‘deducción’. Según ellos el pasaje de los **Analíticos**, sin duda, contiene la noción informal o amplia de silogismo ya que sólo en la “reducción” o doctrina de perfeccionar silogismos -expuesta en el cap. seis del primer libro de **Los Analíticos**- se hace referencia a deducciones estrictas esto es, cadenas de inferencias formales. Sin embargo, diferentes son los resultados a los que llega V. Sainatti, como representante contemporáneo de una línea de investigación tradicional de los textos del Corpus. El autor sostiene que ambos textos corresponden al período en que Aristóteles, preocupado por los intereses matemáticos de la época, elaborara su segunda lógica. Así, el texto de **Los Analíticos** responde al modelo de inferencia propio de la teoría silogística, esto es, regla de inferencia de necesidad relativa cuya conclusión tiene distinto contenido del de las premisas. Estas notas las separan del modelo de inferencia supuesto en el Cuadrado de Oposición o primera lógica del filósofo. Por otro lado, el pasaje de **Los Tópicos** se encuentra en un libro que es posterior tanto a la construcción de la teoría del silogismo como al núcleo central del tratado. En este sentido, Aristóteles también plantearía a la ciencia como modelo de la dialéctica por lo cual cierta coherencia lógica operaría en el ámbito de la doxa (11).

### **Un punto de partida para analizar la argumentación dialéctica:**

Ahora bien, en qué medida las interpretaciones mencionadas iluminan la estructura del silogismo dialéctico. La mayoría afirma que en **Los Tópicos** hay una definición de razonamiento en general. Si esto es así, qué sentido tiene el ‘seguir necesariamente’ en el contexto de la dialéctica, cuál es el alcance de esta expresión en **Los Tópicos** o en qué sentido la conclusión se deduce de las premisas.

Si los silogismos dialécticos parten de opiniones comunes (**Top 100 a 30**) por lo cual el valor epistémico de las premisas no es verdadero sino probable, esto es, probablemente verdadero, y según la definición de silogismo los puntos de partida deben ser aceptados, entonces en el caso del silogismo dialéctico la aceptación no se basaría en la verdad “en sí” (necesaria) que da origen a las demostraciones (**Top 100 a 27**) sino en el consenso de cierta comunidad, con lo cual regiría una versión semántica de la inferencia expresable en términos de probable. Pero si esto es así, los silogismos dialécticos serían argumentos inductivos. Así por ej. sostiene S. Haack (resaltando el papel de la “fuerza inductiva” como idea extrasistemática de validez).

*“Un argumento informal es inductivamente fuerte si sus premisas proporcionan un cierto grado de apoyo, aun cuando no sea concluyente del todo, a la conclusión; es decir si es improbable que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa ... Desde este punto de vista, todos los argumentos deductivamente válidos se consideran inductivamente fuertes y la validez deductiva es un caso límite de la fuerza inductiva” hay probabilidad cero de premisas verdaderas y conclusión falsa” . (12)*

Supuesta la semejanza de los planteos, el estandar inductivo sería un parámetro de valoración lógica aplicable a los silogismos dialécticos. Pero, por otro lado, si la expresión 'seguir necesariamente' se refiere a la inferencia, válida y por ende Aristóteles define el silogismo deductivo válido stricto sensu, tal como lo supone la línea de interpretación evolutivista, entonces el silogismo dialéctico concluiría en virtud de algún modo válido conforme lo establece el modelo de la silogística. En tal caso sería secundario que sus premisas fueran endoxásticas porque la conclusión no se sigue en virtud de la materia sino de la forma de las premisas; por lo cual colapsaría la concepción semántica de la deducción propia del nivel intuitivo y regiría una idea de corte sintáctico.

Resumiendo, si tenemos en cuenta la materia de las premisas del silogismo dialéctico dominarían los criterios del modelo inductivo moderno y la valoración lógica se podría plantear en términos de "probable". Pero, si adoptamos una visión más estricta o formal de la deducción dominaría el modelo de los Analíticos con lo cual el silogismo dialéctico debería permitir alguna aplicación de las reglas de inferencia aisladas por la silogística asertórica. Sin duda, nos preguntamos por el estatus de la argumentación dialéctica. Aquéllas fueron las soluciones encontradas de resultados de plantear los dos modelos tradicionales de valoración lógica de los argumentos, el inductivo y el deductivo. Ya en la década del cincuenta Stephen Toulmin planteó el problema a propósito de la argumentación práctica, iniciando así sus investigaciones respecto de la estructura y supuestos que en ellas subyacen. Ahora bien una decisión respecto del silogismo dialéctico también debiera contemplar los siguiente criterios:

1. el valor endoxástico de las premisas como marca distintiva de los silogismos dialécticos a diferencia de los silogismos científicos y consiguiente importancia de elementos no-deductivos en la argumentación.

2. algún criterio idóneo para eliminar la posibilidad del error dado que la dialéctica investiga la verdad y la falsedad presentes en las argumentaciones contrarias que pueden construirse respecto de una misma tesis (Top. 101a35).

3. la vigencia de los principios lógicos generales por ej., el de no contradicción indispensable para resolver la refutación de un silogismo.

4. el papel de los lugares ("Topoi") como reglas de inferencia aptas para buscar los datos que incluye la prueba y para probar o refutar la tesis que se discute. Estas reglas seguramente tendrían una función análoga a la de los silogismos válidos en el ámbito de la analítica, en cuanto son la garantía tanto de la plausibilidad cuanto de la deducibilidad de la conclusión que se intenta defender.

Tales son algunos, a mi juicio, los más importantes de los requisitos mínimos que ayudarían a reconstruir una argumentación complementaria a la del modelo deductivo de la silogística de Aristóteles.

# NOTAS

1. Top. 100 a 25-27/ Sop.E1.164b27-165a2/ An.Pr.I1,24b18-21/Ret.
2. Para una versión actualizada del estado de la cuestión remitimos a V. SAINATTI, **Storia dell'Organon aristotelico**, Firenze, 1968, vol. I nota 49.
3. "La place de la logique dans la pensée aristotélisienne" en **Rev. Mét. et Moral** 56 (1951) 283-315.
4. Cf. *Ibidem* 294.
5. pág. 292.
6. Cf. **Commentaria in Aristotelem Graeca**, Berlín, 1882, vol. II, p. 7-18.
7. Cf. **Aristotele, Gli Analitici Primi**, Nápoli, 1969, nota ad locum n. 20.
8. Cf. G. PATZIG, **Die aristotelische Syllogistik**, Göttingen, 1969, par. 2 al 9.
9. Cf. **Aristote, Les Topiques I-IV**, París, 1967, p. 30-36.
10. Cf. J. CORCORAN "Aristotelian Syllogism: valid argument or true universalized Conditional", en **Zur Modernen Deutung der aristotelischen Logik**, Hildesheim, 1982 Band I p. 105-110. Y J. CEAR, **Aristotle and Cogical Theory**, Cambridge, 1980, p. 111.
11. S. HAACK, **Filosofía de las lógicas**, Madrid, 1982, p. 37.
12. Cf. V. SAINATTI, *op. cit.* p. 88-89.

# CRITERIOS SOBRE EL KITSCH COMO CATEGORIA Y MANIFESTACION ARTISTICAS

*Julio César Moran*

Universidad Nacional de La Plata  
Universidad Nacional de Mar del Plata

Esta comunicación aspira a señalar e interpretar algunos cambios efectuados en la utilización del término **Kitsch** como categoría estética y en la importancia y función de los **Kitsch** en las manifestaciones artísticas.

Se sostienen las siguientes hipótesis: 1) Hay diversos usos de la categoría **Kitsch**, desde su originaria y tradicional connotación negativa hasta la asignación de sentidos no totalmente negativos y aún positivos.

2) Ello está en relación con las variaciones teóricas en la ontología de la obra artística y con la valoración diferente de la relación entre arte y técnica (reproducción y producción mecánica de objetos y manifestaciones artísticas).

3) Estos diversos usos también se relacionan con la incorporación de elementos **Kitsch** por artistas y, en algunos casos, experiencias artísticas contemporáneas. Distanciamiento, metalenguaje, revulsión crítica, énfasis esteticista, multiplicidad de medios, traslación de sistemas expresivos, nuevos lenguajes, son algunos de los recursos formales y técnicos que permiten este nuevo tratamiento del **Kitsch**.

Los trabajos de Hermann Broch (fundamentalmente “**Kitsch** y arte de tendencia”, 1933) fijaron un marco referencial teórico para el estudio del **Kitsch**. Desde ese entonces comenzó a considerarse por sus teóricos como técnica reaccionaria del efecto basura artística, mal gusto, pseudo-arte, anti-arte, resultado de la acción de frangollar, producto mal hecho y de prisa, conformación de materiales híbridos y no genuinos, intento de prestigiar lo banal, pretensión de buen gusto, exceso de ornamentación y otras caracterizaciones similares. El **Kitsch** fue ligado a la disolución del romanticismo decadente del siglo XIX y a la necesidad de prestigio de las clases sociales burguesas en ascenso, como consecuencia de las revoluciones industriales.

Finalmente, la industria de la cultura, los **mas-media**, la reproducción mecánica de obras artísticas y la vulgarización del “gran arte” y de las vanguardias extienden el **Kitsch** a las masas y las alienan no sólo del verdadero arte culto sino también del auténtico arte popular producido espontáneamente.

En esta línea de interpretación aparecen posiciones que ofrecen matices importantes. Adorno presenta una severa crítica de cine de Hollywood y de la música que se emite por radio y televisión, puesto que entiende que la industria dirigista de la cultura reproduce lo dado, lo consagra y lo convierte en socialmente necesario. De modo que el arte pierde su sentido crítico, su negatividad, su tensión ante las contradicciones y se vuelve ideológico. Por su parte,



MacDonald, en un artículo ya clásico, describe el sutil fenómeno del **mid-cult**, es decir un arte con pretensión de cultura y a la vanguardia. **El viejo y el mar** o **Nuestro pueblo** son escritos para un público que quiere consumir “gran parte” pero no puede acceder auténticamente a él.

Si embargo otros autores comienzan a distinguir nuevos aspectos de la cuestión. Abraham Moles entiende al **Kitsch** como relación alienada con los objetos, acumulados, heterogéneos, disfuncionales y sedimentados, aunque con una evolución hacia el consumismo neokitsch, y también con aspectos positivos.

Daniel Bell destaca el fenómeno de la cultura terminal de la modernidad, fraccionada y visual. Por la vinculación entre arte e industria, esta cultura es, con respecto a otras manifestaciones sociales, fundamento, impulso gestor, estructura, a diferencia de la concepción superestructural marxista.

Umberto Eco, desde sus categorías de apocalípticos e integrados, examina la existencia de la industria de la cultura y los argumentos esgrimidos por críticos y defensores, para posteriormente proponer superar confusiones con proyectos científicos y políticas de reformas. Bell y Eco advierten sobre el ideal de arte sustentado por los críticos de la cultura de masas: humanista, renacentista, no especializado, tradicional. Con esto se repara en un nuevo aspecto: no sólo es necesario estudiar el arte de la sociedad de masas, sino las categorías e ideales estéticos de sus críticos.

Dorfles, en afirmaciones que anticipan posiciones de Jauss y la escuela de Constanza, sostiene que hay lecturas artísticas del **Kitsch** y lecturas **Kitsch** de obras del “gran arte” y recuerda que ya Borch afirmaba que en toda gran obra de arte hay unas gotas de **Kitsch**. Por consiguiente también importan el talento creador del receptor y el contexto artístico, técnico y social donde se presenta o reproduce la obra. Al respecto podría admitirse que la lectura de Ortega de **Tristán e Isolda** es una lectura **Kitsch**).

Pero en verdad, los orígenes teóricos de la variación en la concepción del **Kitsch** y la industria de la cultura se encuentran en Walter Benjamin. Para éste, la visión tradicional de la obra de arte rodea a su objeto de un “aura” (manifestación irrepetible de una lejanía) con lo que queda investido de fetichismo. En cambio, la conexión del arte con la técnica genera la reproducción mecánica de las obras artísticas, que pierden por ello su carácter de instancias únicas e irrepetibles, es decir, absolutas. Por tanto, son despojadas de su intangibilidad metafísica, de su función estética.

También se producen nuevos lenguajes artísticos en virtud de los desarrollos técnicos que llevan a impugnar el mismo ser obra del arte. El productivismo de Arvatov en su conjunción de arte y técnica; la revolución en los medios de producción del teatro de B. Brecht; y, más tarde, la utopía de Marcuse de la imaginación libre que constituye la sociedad como obra de arte; son orientaciones próximas a Benjamin. Es de destacar que Brecht no entendía por qué el cine, criticado por ser el arte más ligado a la industria y al consumo masivo entre las artes reconocidas, no podía obtener ventajas artísticas precisamente de esta situación.

En el campo de las manifestaciones artísticas de nuestro siglo, el cine ha producido obras que han incorporado elementos **Kitsch** conscientemente y en sentido positivo. Douglas Sirk, con su versión refinada y litúrgica de materiales melodramáticos vulgares y Michael Powell, con su admiración por la calidad de la danza y la ópera y lo decididamente siniestro y de “mal gusto”, puede considerarse, en parte, precursores de Schroeter, Fassbinder y Almodóvar, entre otros. En los dos directores alemanes, el “mal gusto” aparece como elemento transgresor y crítico, con lo que el **Kitsch** se desliga de la aceptación

conformista de lo banal y cotidiano. También en Schroeter, Fassbinder y Almodóvar se manifiestan recursos **Kistsch**, jugados con humor e ironía, en ejercicio metalingüísticos sobre géneros artísticos tradicionales y esbozos de cine dentro del cine. De este modo, al burlarse de sí mismo, el **Kistsch** pierde ese carácter de pretensión de buen gusto y se separa el exhibicionismo provocativo de la búsqueda de prestigio.

En otra tendencia, el impulso esteticista apoyado en los más queridos valores del “gran arte”, ennoblece al melodrama en el cine y en las puestas en escena de ópera de Luchino Visconti. La altura estética a que puede llegar la exageración y la imitación de efectos, permiten a Bernardo Bertolucci obtener recursos de distanciamiento que provienen de la ópera, arte considerada **culinaria** por Brecht.

Pero en las puestas en escena y filmes sobre ópera de Jean-Pierre Ponnelle, Luca Ronconi, Patrice Chereau y otros directores, hallamos traslaciones de lenguajes, superposiciones de sistemas expresivos y convergencia de diversos “textos” inmanentes, con un acentuado carácter experimental. Con ello, el melodrama operístico no rechaza ni vulgariza la experimentación.

John Cage, con la reunión de elementos de distintas artes tratados con autonomía en el **happenings** musicales y Marcel Duchamp, con la asociación estética de objetos o expresiones cotidianas que influyen en el arte pop, han posibilitado la redefinición del **Kistsch** y su relación con el “gran arte”.

Así las cosas, la ontología tradicional de la obra artística que formulara Ortega como insularidad irreal del objeto artístico, debería ser revisada, por lo menos en su ámbito de validez y a ello puede contribuir el desarrollo del **Kistsch** y su vinculación con la industria. Algunos directores del teatro nuevo (el Living, Peter Brook, Eugenio Barba, Kantor, entre otros) han investigado la relación arte-vida / arte-realidad en un sentido distinto de la separación establecida por Ortega y el Sartre de **Lo imaginario**.

Mientras tanto, en el terreno teórico, Gadamer ha insistido en la importancia de la representación, de la ejecución, de la decoración, de la lectura como constitutivos del ser del arte y Jaus ha hecho de la recepción descubridora que deja ver de una manera nueva, una instancia fundamental de la experiencia estética, además de la producción y la comunicación.

Al impugnarse la ontología de la deshumanización de Ortega, el **Kistsch**, que confunde frecuentemente vida y arte o actúa sobre el público para que los confunda, tampoco resulta necesariamente despreciable por ello. Como se ve, algunos de los rasgos más negativos del **Kistsch**: incapacidad crítica, pretensión de buen gusto, confusión realidad-irrealidad, vinculación con el consumo y la industria, búsqueda exagerada del efecto, han sufrido una reconfiguración artística y una reformulación teórica.

Por todo esto, pueden distinguirse y reservarse ámbitos de validez diferentes para dos categorías que refieren a dos tipos de fenómenos presentes en las manifestaciones artísticas contemporáneas. En primer lugar el **Kistsch** en sentido tradicional negativo (aunque sometido a críticas para despojarlo de ideales de arte y cultura no debidamente explicitados). En segundo lugar, el **Kistsch** en sentido positivo como experimentación metalingüística reflexiva y transgresora o conscientemente irónica.

Hay seguramente diferencias de caracterización, calidad y grado en la aplicación de estas categorías a las manifestaciones artísticas (sobre todo para el **Kistsch** en sentido positivo, que ha sido menos estudiado) por lo que probablemente estos dos sentidos del **Kistsch** no agoten todas las posibilidades y también puedan reconocerse situaciones intermedias entre ambos sentidos.

Tampoco resulta inevitable denominarlos **Kitsch** positivos y negativos. Podría adoptarse una posición descriptiva, pero la carga absolutamente negativa originaria del término **Kitsch**, lleva, al surgir un sentido diferente, a oponerlos como una cuestión de valoración estética, aunque sean muchos los aspectos a tener en cuenta.

Sigue siendo cierto que hay manifestaciones con pretensión artística, producidas por la industria de la cultura, cuyo público es anulado en su posibilidad creativa y reconfortado en su aceptación irracional de lo banal. Y también es cierto que hay manifestaciones que conducen al **Kitsch** a la ruptura creativa de formas y conceptos y a provocar la invención de nuevas categorías estéticas y nuevas experiencias artísticas. Y, precisamente, este segundo sentido ha sido posible por el primero.

# REFERENCIAS

- Hermann BROCH, "Kitsch y arte de tendencia", en Hermann BROCH, **Kitsch, vanguardia y el arte por el arte**. Barcelona, Tusquets, 1970.
- Hermann BROCH, "Notas sobre el problema del Kitsch" en Hermann BROCH, **Kitsch, vanguardia y el arte por el arte**, Barcelona, Tusquets, 1970.
- Boris ARVATOV, **Arte y producción**, Madrid, Comunicación, serie B, 1973.
- Cillo DORFLES, **Nuevos ritos, nuevos mitos**, Barcelona, Lumen, 1969.
- Umberto ECO, **Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas**, Barcelona, Lumen, 1968.
- D. MACDONALD, D. BELL y otros. **La industria de la cultura**, Madrid, Comunicación, 1969.
- Herbert MARCUSE, **Un ensayo sobre la liberación**, México, Joaquín Mortiz, 1969.
- José ORTEGA y GASSET, **La deshumanización del arte**, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- Walter BENJAMIN, **Brecht. Ensayos y conversaciones**, Montevideo, Arca, 1970.
- Walter BENJAMIN, **Discursos interrumpidos. I**, Madrid, Taurus, 1973.
- Hans Robert JAUSS, **Experiencia estética y hermenéutica literaria**, Madrid, Tecnos, 1987.
- Abraham MOLES, **El Kitsch**, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO, **Dialéctica del iluminismo**, Buenos Aires, Sur, 1969.
- Theodor ADORNO, **Disonancias**, Madrid, Rialp, 1966.
- Mario de MARINIS, **El nuevo teatro. 1947-1970**, Barcelona, Paidós 1988.
- Peter CONRAD, **Canto de amor y muerte**, Buenos Aires, Javier Vergara, 1988.

# LOGICA, ACTIVIDAD y PRAGMATICA

*Francisco Samuel Naishtat*

CONICET/Profesor de Lógica UNLP

## I. INTRODUCCION

El propósito de esta ponencia es analizar la relación entre la lógica, como teoría formal de la inferencia, y la pragmática, como teoría general del uso del lenguaje. Ambas disciplinas se oponen en métodos y objeto; sin embargo notamos la siguiente doble evolución:

(I) Aparición de lógicas especializadas según las áreas de actividad.

(II) Surgimiento de una pragmática formal que opera como extensión de la lógica clásica (lógica ilocucionaria o teoría formal de los actos de habla) (I).

La regionalización de la lógica y el tratamiento formal de la pragmática desafían de algún modo la rígida demarcación tradicional entre ambos campos. Nuestro objetivo es considerar los fundamentos y los límites de este desafío; para ello estimamos útil una discusión preliminar acerca de la demarcación entre disciplinas.

## II. DEMARCACION: DOS DOCTRINAS BASICAS

“Toda ciencia distinta de la filosofía posee objetos que, en tanto que provistos inmediatamente por la representación, están por consiguiente presupuestos al comienzo,” Hegel; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*; Introducción; 51.

“La creencia de que existen entidades como la física, la biología o la arqueología, y de que estos ‘estudios’ o ‘disciplinas’ se distinguen por el tema que investigan me parece un residuo de la época en que se creía que una teoría debía partir de una definición de su objeto propio de estudio,” Popper, *Conjeturas y Refutaciones*; 52

Son numerosos los pensadores que han intentado proporcionar un sistema de clasificación de la ciencia o del conocimiento en general. Los criterios de estos sistemas pueden ser diferentes; demarcación por el objeto; por el método; por el sujeto; por el uso; etc. El problema de toda demarcación es determinar su alcance. Encontramos dos doctrinas básicas del alcance de una demarcación; a saber, la doctrina realista, que correlaciona las demarcaciones con divisiones en el sujeto o en la realidad, y la doctrina convencionalista, que interpreta las demarcaciones como prescripciones prácticas basadas en juicios de valor.

Para la doctrina realista, entonces, habría tras las disciplinas ciertas entidades, que se corresponderían, ya con las facultades del sujeto, ya con partes u objetos de la realidad.

Aunque esta concepción es muy vieja y encuentra una formulación explícita y clara en los Segundos Analíticos de Aristóteles, está aún vigente, de manera implícita o explícita, entre numerosos filósofos y científicos contemporáneos. Un ejemplo de la misma es la división que establece el kantismo y el neokantismo entre las llamadas “racionalidad teórica” y “racionalidad práctica”. Tal división, según estas doctrinas, da lugar respectivamente a las



ciencias positivas y a las ciencias morales, ambas absolutamente irreductibles en virtud de esta separación de facultades en el sujeto cognoscitivo (también la Escuela de Francfort retoma a su modo la división kantiana).

No obstante, la variante más común de la posición clásica es aquélla que equipara la división de los saberes a una división intrínseca de la realidad; la doctrina, podría decirse, de la “realidad intrínsecamente compartimentada”. Según esta última, a cada estudio debe corresponder, prima facie, un tema u objeto propios, y recíprocamente, cada tema u objeto debe determinar su disciplina correspondiente. Tal es propiamente la idea que encontramos en los Segundos Analíticos y que ha ejercido una influencia mayor en el modo de interpretar nuestras disciplinas clásicas.

Aunque muchas veces no se asuma la filiación clásica o transcendentalista, no es difícil darse cuenta de que esta visión prevalece cuando se intenta responder de manera excluyente a preguntas como “¿Qué es la filosofía?”, “¿Qué es la lógica?” “¿Qué es la ética?”, etc. En efecto, la actitud de buscar definiciones “verdaderas” para estas disciplinas sólo puede entenderse como aquélla de querer alcanzar, más allá del cuerpo históricamente dado de la disciplina, la facultad o la parte de realidad que le es propia. Sólo de este modo podría uno ponerse al amparo del margen de imprevisibilidad que contiene la evolución futura de la disciplina; sólo así es posible descalificar, como definitivamente ajenas a la disciplinas, aquellas parcelas de conocimiento que no parecieran actualmente pertenecerle.

Hasta ahora nos hemos referido a la concepción que hemos denominado “clásica” (y que también podrá llamarse “trascendental” o “realista” según el caso). La posición contraria puede ser calificada de convencionalista (2). Para esta concepción la delimitación de saberes no trasciende la mera propuesta metodológica. Tal es el sentido, por ejemplo, del conocido criterio de demarcación popperiano entre los sistemas metafísicos y los sistemas empíricos: su función no es describir la esencia genuina de estos sistemas, sino suministrar una convención normativa para el desenvolvimiento de ambos (3).

Es conveniente observar, empero, que a pesar de su actitud antiesencialista, el convencionalismo metodológico debe asumir, de algún modo, cierto ideal de lo científico, entendido como finalidad y medios adecuados. De lo contrario no se comprendería de dónde se extraen las reglas de juego que serán sometidas al criterio del científico (Popper, en particular, rechaza explícitamente la idea de que el método científico deba ser abstraído de la ciencia real y efectiva (4)). Aún más, el autor de “La Lógica de la investigación científica” no se opone a que se llame “esencia de la ciencia” al propósito científico juntamente con la metodología idónea para alcanzarlo:

*“(…) se podría adoptar la concepción de que algunas ‘cosas que construimos’ -como los relojes- puedan tener “esencias”, a saber, sus “propósitos” (y lo que hace que sirvan para estos “propósitos”). Por lo tanto, algunos ‘podrían’ sostener que la ciencia, como actividad (o método) humana dirigida hacia un fin, tiene una “esencia”, aun cuando nieguen que los objetos naturales tienen esencias (...)” (5).*

En una lectura superficial, esta relación de las convenciones y reglas con la “esencia” podría poner al convencionalista en aprietos. En efecto, tales convenciones aparecerían así como conjeturas acerca, por ejemplo, de los medios y finalidad de la ciencia, y de este modo podría acusarse al convencionalista de disimular tras una convención lo que en realidad

es un juicio esencialista. Popper, precisamente, advierte esta crítica unas líneas más arriba de la nota citada precedentemente: "(...) Se ha respondido a veces a mis ataques contra el 'esencialismo' -es decir, la 'doctrina de la explicación última'- con la observación de que yo mismo utilizo (inconscientemente, quizás), la idea de una 'esencia de la ciencia' (o una 'esencia del conocimiento humano'), de modo que mi argumento, si se lo hace explícito, sería éste: "La esencia o naturaleza de la ciencia humana (o del conocimiento humano) es tal que no podemos ni debemos buscar esencias o naturalezas". Sin embargo, he respondido, por implicación, a esta objeción particular con alguna extensión en L.I.C. (secciones IX y X, "La concepción naturalista del método")" (6).

Sin pretender reproducir de manera exhaustiva las ideas del autor, conviene, a los fines de clarificar la posición convencionalista, detenernos un instante en estas secciones claves de su *Lógica de la investigación científica*.

Las dos ideas centrales del autor son aquí las siguientes: En primer lugar, contra las primeras orientaciones del Círculo de Viena, Popper sostiene que las concepciones acerca del método científico (y por ende de la demarcación de conocimiento) no son conjeturas acerca de algún tipo de hecho (como por ejemplo "el hecho científico"); se trata, en vez de esto, de decisiones y convenciones que se proponen como "reglas de juego de lo científico". Por lo tanto, estos criterios metodológicos no serán falsables como deberían poder serlo si fueran conjeturas fácticas. Tal es la primera idea que debemos destacar.

En segundo término, y esta vez en contra de la visión esencialista, se declara que la concepción inicial de la ciencia, y que guía la propuesta metodológica del convencionalista, no puede ser otra cosa que un **juicio de valor** (7). Esto significa que aun entendiendo que hubiera una esencia de la ciencia comprendida como aspiración de la empresa científica, esta última no puede ser objeto de un juicio teórico, sino solamente de una opinión ligada a un deber ser, y que por lo mismo no es pasible de contrastación científica. El siguiente pasaje es, en este respecto, sugestivo:

*"Por lo tanto, quien quiera que plantee un sistema de enunciados absolutamente ciertos, irrevocablemente verdaderos, como finalidad de la ciencia, es seguro que rechazará las propuestas que voy a hacer aquí. Y lo mismo harán quienes ven "la esencia de la ciencia... en su dignidad", que consideran reside en su "carácter de totalidad" y en su "verdad y esencialidad reales" (...)*

*Las metas de la ciencia a las que me refiero son otras. No trato de justificarlas, sin embargo, presentándolas como el blanco verdadero o esencial de la ciencia, lo cual servirá únicamente para perturbar la cuestión y significaría una calda en el dogmatismo positivista. No alcanzo a ver más que una sola vía para argumentar racionalmente en apoyo de mis propuestas: la de analizar sus consecuencias lógicas señalar su fertilidad, o sea, su poder de elucidar los problemas de la teoría del conocimiento" (8).*

En resumen, proponer una teoría de la demarcación significa dos cosas para el convencionalista: 1º) Asumir una determinada concepción del conocimiento, pero que como tal no es más que una opinión o juicio de valor, diferente en este sentido de toda proposición con alcance ontológico, y por lo tanto de cualquier conjetura sobre algunas entidades que se situarían tras aquello que se quiere demarcar. 2º) Concebir el modelo metodológico que se juzgue adecuado para alcanzar el ideal que se ha adoptado.

Vemos, en consecuencia, que la acusación de encubrir una ontología no puede aplicarse seriamente al convencionalismo (9). Esta acusación resulta más bien de un equívoco; de no comprender como puede ser posible proponer criterios de demarcación a priori sin asumir ni intuición de facultades. La solución, como vimos, es simple: las concepciones del conocimiento se basan para el convencionalista en juicios prácticos, ligados a un deber ser.

Para completar esta breve exposición proponemos el siguiente cuadro, que resume de algún modo las dos grandes doctrinas de la demarcación de conocimiento:

### Cuadro recapitulativo DEMARCAACION DE CONOCIMIENTO

		origen	alcance	modo de acceso	estatuto lógico	finalidad
VISION CLASICA	tradición aristotélica	naturaleza del mundo	ontológico	descubrimiento de la realidad	juicio teórico	aprehensión de las distintas partes de la realidad
	tradición kantiana	naturaleza del sujeto	trascendental	descubrimiento del sujeto	juicio trascendental ("reflexionante")	legitimación del conocimiento
VISION CONVEN-CIONALISTA		juicio de valor	metodológico normativo	por invención	convención (no excluyente)	instrumental

### III. LOGICA FORMAL Y PRAGMATICA

"ΠΡΩΤΟΝ ΕΙΠΕΙΝ ΠΕΡΙ ΤΙ ΚΑΙ ΤΙΝΟΣ ΕΣΤΙΝ Η ΣΚΕΨΙΣ ΟΚΕΙΣ, ΟΤΙ ΠΕΡΙ ΑΠΟΔΕΙΞΙΝ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΑΠΟΔΕΙΚΤΙΚΗΣ" (10) Aristóteles, Primeros Analíticos, I. 24<sup>a</sup> 10.

"First-order logic is just an artificial language constructed to help investigate logic, much as the telescope is a tool constructed to help study heavenly bodies. From the

perspective of the mathematician in the street, the first-order thesis (i. e, the thesis that attempts to define logic as the logic implicit in the logical constants of first-order languages) is like the claim that astronomy is the study of the telescope, “J. Barwise, “Model-Theoretic Logics: Background and Aims”, en **Model-Theoretic Logics**, cap. I.

Es indudable que las numerosas extensiones y modificaciones de la lógica de primer-orden, y por ende de toda la lógica clásica, requieren un nuevo análisis del a priori lógico y de sus conexiones con la actividad. La filosofía de la lógica reclama aquí su propia “revolución copernicana”, una suerte de cambio de hipótesis que permita “salvar” el pluralismo lógico existente en los hechos. En esta sección nos limitaremos a indicar algunas pautas de reflexión en esta perspectiva.

Nuestra hipótesis es que hay dos nociones distintas de lógica formal, pongamos L1 y L2, enraizadas en venerables tradiciones de pensamiento, y que suelen confundirse en la práctica de la formalización lógica.

Diremos que L1 corresponde a la idea teórico-normativa de la lógica formal, mientras que equiparamos L2 con el concepto lingüístico-instrumental de la disciplina. ¿Qué entendemos por cada una de estas nociones? Es lo que veremos a continuación.

### **3.1 Dos concepciones diferentes de un lenguaje lógico**

La concepción L1 se sitúa en la intersección de los planos teórico y normativo; a saber:

(i) El lenguaje lógico presenta una teoría, que como tal es pasible de verdad o falsedad, corrección o incorrección, validez o invalidez, etc, (componente teórico).

(ii) Esta teoría dice algo sobre la verdad necesaria, la validez formal, la forma necesaria de todo lenguaje, etc. (componente normativo).

La idea L1 presupone con mayor o menor grado un platonismo de la verdad lógica, validez formal, forma del lenguaje, etc. Podemos encontrar las raíces de esta tradición en Aristóteles, aunque la filiación moderna de este platonismo de las formas lógicas se origina en el platonismo matemático de Frege, que opone su concepción ideal y universal de las entidades matemáticas como entidades del pensamiento puro a la concepción finitista o pseudopsicológica de Kant (las entidades matemáticas presuponen la intuición finita (sensible) del sujeto). El Wittgenstein del *Tractatus Lógico - Philosophicus* prolonga de algún modo la concepción de Frege, al igual que Russell u otros logicistas de principios de siglo.

La concepción L2 se sitúa en la intersección de los planos lingüísticos e instrumental; es decir:

(i) Un lenguaje lógico es un sistema destinado a capturar formalmente el uso de uno o varios conceptos implícitos en la actividad (plano lingüístico).

(ii) La formalización lógica es un instrumento para resolver problemas que preexisten a la formalización misma (plano instrumental).

En L2 encontramos la conjunción de una idea expresionista (un lenguaje lógico está destinado a expresar o representar ciertas estructuras heredadas de la actividad (matemática, jurídica, informática, etc.) y una idea instrumental (la representación lógica permite resolver problemas en las estructuras originales).

La idea expresionista de la lógica tiene su origen en el descubrimiento de los límites expresivos de la lógica de primer-orden, a partir de los primeros teoremas de la teoría de modelos clásica (compacidad y Löwenheim-Skolem). En efecto, estos teoremas tienen por corolario inmediato que hay ciertos conceptos que no pueden ser expresados en primer-orden, por ejemplo, nociones como “tener un número finito arbitrario de elementos”, “tener un número infinito numerable de elementos”, “ser un grupo arquimediano”, etc. Si bien Wittgenstein advirtió en el *Tractatus* que hay cosas que “no se pueden decir”, estos límites tenían para él un carácter absoluto, inherente a la forma necesaria del lenguaje. Los límites de la lógica de primer-orden, en cambio, aparecen como límites de una familia específica de lenguajes, y por ende tienen carácter relativo y, en principio, superable. De este modo se abre el terreno para la extensión de la lógica clásica y la subsiguiente comparación de los poderes expresivos de las lógicas.

La idea instrumental de la lógica tiene su origen más lejano en Leibniz, que concebía a su característica universalis a la vez como teoría normativa y herramienta heurística (tener presente que el proyecto de Leibniz es mucho más que una respuesta a las reglas cartesianas del método, que Leibniz juzgaba insatisfactorias, que a la lógica aristotélica, en los límites de la cual Leibniz permanece encerrado). Pero el antecedente más cercano de la idea instrumental proviene tanto de los frutos típicamente matemáticos que se han derivado de las formalizaciones (solución de problemas de geometría algebraica, descubrimiento de ramas nuevas del análisis, aplicaciones topológicas del teorema de compacidad, etc.) como del uso informático de los lenguajes lógicos (bien como herramientas de programación, o bien como instrumentos de especificación formal de programas).

La idea L2 de la lógica tiene dos consecuencias más o menos inmediatas, a saber:

(i) Admisión del pluralismo lógico como posible.

(ii) Una lógica, como lenguaje dado, está sometida a análisis pragmáticos (representación de los conceptos intuitivos envueltos en la actividad, poder de resolución de problemas, etc.).

Podemos ahora representar en el siguiente diagrama las concepciones L1 y L2:

### **LOGICA FORMAL**

#### **L1 TEORIA NORMATIVA**

Referente: (Platonismo) verdad necesaria  
validez formal forma necesaria del lenguaje

evaluación: correcto o incorrecto

no sometida a análisis pragmático

Monismo lógico

#### **L2 INSTRUMENTO DE EXPRESION**

Ref.: Actividad

poder expresivo; poder heurístico

sometida a análisis pragmático

Pluralismo lógico

*fig. 1: Dos concepciones de la lógica*



### **3.2 Una propuesta de demarcación**

Aplicando de algún modo la tesis convencionalista bosquejada en II, podemos ahora formular nuestra propuesta de la siguiente manera: L1 y L2 no sólo marcan concepciones distintas de la lógica, sino que permiten definir dos campos distintos (aunque complementarios) de la formalización: la formalización como teoría de la validez y la formalización como herramienta de expresión. Ninguno de estos campos es eliminable por el otro (el problema de la validez persiste en cualquier actividad, y por ende en cualquier uso heurístico de la lógica; recíprocamente una teoría de la validez formal puede ser evaluada de acuerdo a su poder expresivo o su capacidad heurística). En consecuencia, conviene demarcar y distinguir la actividad lógica en función del tipo de pretensión (Husserl diría “noema”) que dirige la concepción del formalismo. Es obvio que la clase de problemas que incumbe al tipo de pretensión normativa difiere de la clase de problemas que concierne al tipo de pretensión instrumental.

# NOTAS

1. Véase Searle y Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, 1985.
2. También podría llamarse “normativista” a esta posición.
3. Véase Popper, *Lógica de la Investigación Científica*, caps. I y II.
4. Ibid.
5. Véase Popper, *Conjeturas y Refutaciones*, Paidós, p, 139.
6. Ibid.
7. Escribe Popper: “Así pues, admito abiertamente que para llegar a mis propuestas me he guiado, en última instancia, por juicios de valor y por predilecciones” (*L.I.C.*, p, 37).
8. Ibid.
9. Obsérvase que la negación de las esencias no está implicada por el convencionalismo. Estas podrían interpretarse como las “noemas” de Husserl, esto es, como pretensiones o unidades de sentido, omitiendo juicio sobre todo correlato ontológico.
10. “Debemos, primeramente, establecer el tema de nuestra investigación y la facultad a la cual pertenece: su tema es la demostración y la facultad que lo lleva a cabo, la ciencia demostrativa”. *Primeros Analíticos*, I, 24 a 10.

# PARTE ABSTRACTA O MOMENTO DE UNIDAD

*Graciela Romano*

Universidad Nacional de La Plata

1. Usamos las expresiones de “momento de unidad” (MU) o de “parte abstracta” (PA) para designar propiedades de objetos concretos y relaciones individuales. El status ontológico ambivalente de la categoría de momento de unidad ha originado problemas relevantes para la teoría de la percepción y también para la teoría de la percepción y también la teoría del significado. En el primer caso involucra a los conceptos de dato sensible y de síntesis perceptiva, en el segundo caso obliga a revisar, por insuficiente, la división de los términos en abstractos y concretos. Nos limitaremos aquí, a examinar aspectos ontológicos de la cuestión.

Algunos ejemplos nos introducirán mejor en la complejidad de la discusión de esta categoría.

- a) el blanco de este papel; la redondez de esta bola de billar.
- b) el paisaje que veo desde mi ventana.
- c) la última conversación que mantuvo Aristóteles con Platón.
- d) la melodía que escucho.

El primer ejemplo representa el caso paradigmático de (MU). Los restantes han sido y siguen siendo discutidos. Con a) se menciona lo que la tradición escolástica y también Leibniz, han llamado “accidente individual” o “accidente de accidente”. Hoy la terminología varía, se habla de “particulares abstractos” (Stout), “cualidades particularizadas” (Strawson), “qualia” (Sellars, Armstrong) (1), cuando se quiere aludir a propiedades de objetos concretos. Sólo en un sentido muy laxo propio del lenguaje corriente podríamos decir que “este blanco es igual a aquél” o que “Juan tiene la misma nariz que su padre”. En realidad el tratamiento de la categoría de (MU) está asociado íntimamente con dos tópicos ontológicos centrales: el principio leibniziano de los indiscernibles, y el principio de individuación en la versión escotista. La tesis de Leibniz acerca de los indiscernibles es una consecuencia del principio de razón suficiente según el cual se infiere que no puede haber en la naturaleza dos seres reales, absolutos que sean indiscernibles. El número, y las diferencias externas (espacio y tiempo), no son razones suficientes para identificar a un individuo. Identidad y diferencia deben fundarse en razones intrínsecas a las cosas mismas (2). El conjunto de los (MU) del concreto representarían la última actualización de la forma, la *haecceitas* de Duns Scoto, en cuanto modalidad de la substancia. La particularización no se deriva ni de la materia, ni de la esencia, ni de accidentes extrínsecos, ni de uno de los elementos constitutivos de la esencia sino que se funda en la totalidad misma de todas las partes abstractas (*qualias*) (3).

El segundo ejemplo apunta a señalar el (MU) en lo que James llamó “totalidades sensibles” y Stumpf denominó, desde sus estudios de la percepción sensible, “fenómenos de fusión” (4).

En este caso debemos hacernos el siguiente interrogante: qué tratamiento debemos dar a la totalidad de concretos que aparecen en el campo visual y cuyo (MU) es intuitivo inmediatamente como si se tratara de un dato sensible? La forma de unidad que percibo cuando miro un paisaje testimonia que no se trata de una mera yuxtaposición indiferente a la materia de las partes que entran en relación. Sin embargo podría argüirse que la unidad es producida sintéticamente por la percepción y que los concretos son partes independientes de un todo unidas por relaciones externas. A lo que responderemos que la conciability e inconciability entre las partes está fundada (esto es, con necesidad) en leyes ontológicas que representan un límite para la percepción y una condición para la posibilidad de relaciones externas. Estas leyes determinan la posibilidad e imposibilidad (5). En un acto de percepción normal no puedo ver peces volando, ni oír hablar las piedras.

El tercer ejemplo resulta tan problemático como el anterior. Presenta un momento de unidad dinámico, tradicionalmente excluido del marco de la discusión. Generalmente la categoría de (MU) se consideró sólo en el caso de la cualidad (Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz) por verse como un absurdo la existencia de un (MU) en la categoría de relación. El fundamento de esta posición lo expresa Leibniz como sigue: “Es imposible que un accidente individual esté en dos sujetos”, que un accidente “esté con una pierna en un sujeto y con la otra en otro sujeto, contradice el concepto de accidente” (6). Este ejemplo descubre el problema en toda su intensidad. Si la relación individual es un accidente deberá “ser en otro”, entonces de qué modo la relación es parte de un todo?, hay distancia real entre las relaciones que constituyen un (MU) estático o dinámico y el concreto?

El cuarto ejemplo muestra el (MU) enlazando cualidad y cantidad, al igual que en a), sólo que en este caso el todo es una extensión temporal (7).

2. En estos ejemplos podemos advertir que en todos los casos presentados hay una pluralidad (de concretos, de cualidades, o de propiedades de distinto género) que tiene la forma de unidad. Con lo cual queremos significar que no estamos frente ni a una yuxtaposición en que las partes coexisten indiferentes entre sí, ni frente a un conjunto, ya que la forma de éste no es afectada por su materia. Así como la extensión determina la cualidad del color al punto que su aumento lo torna difuso hasta transformarlo o hacerlo desaparecer, así diremos que en un (MU) cualidad y cantidad son partes dependientes, ligadas por relaciones de fundamentación. Fundamentación indica cierto grado de necesidad en el enlace entre las partes según el cual todas juntas forman una nueva objetividad. Estas conexiones en tanto dependen de la naturaleza de sus miembros, son sintéticas y proporcionan, en cada caso, la especificidad a los todos (8).

La ambivalencia ontológica del (MU) estriba en que la forma de unidad es intuitiva como un dato de la sensibilidad determinante en la identificación de un concreto, pero que al mismo tiempo, no es localizable espacial y temporalmente como una parte separable (pedazo de un todo extensivo) del todo (9).

3. A continuación, debemos preguntarnos si el (MU) es concreto o abstracto. Si entendemos por objeto abstracto al que recibe una determinación puramente conceptual, que no es perceptible y que no tiene localización espacio-temporal, diremos, entonces, que un momento de unidad no es un objeto abstracto. Si, por otro lado, con el término de “concreto” aludimos al individuo (que puede ser por sí) o a la parte independiente de un todo, como por ejemplo, la cabeza de un animal, el ladrillo de una pared, una nota musical, un segmento de una

extensión, etc. (concretos relativos) entonces, un (MU) tampoco es una entidad concreta. El término "momento" viene a expresar una nueva modalidad del ser parte, el ser parte no separable o no independiente. Más adecuada para nuestro cometido, es la división de Strawson entre particular y no particular. El concepto de no particular incluye al concreto (y a las partes separables) y al momento individual, el concepto de particular incluye a los objetos abstractos.

Los modos de ser parte (parte metafísica, física, lógica) y las formas de dependencia e independencia constituyen el núcleo de la teoría general de los todos y las partes, formulada por Husserl (10). Según Brentano (11), en esta teoría se encuentra la raíz de la doctrina aristotélica de las categorías en cuanto ámbitos no reductibles de objetos. Estos ámbitos resultan de la combinación de dos modos de ser básicos: el ser por sí y el ser por otro.

4. El aspecto relacional de la parte abstracta (en el sentido de dependiente) ha sido interpretado de maneras diferentes. Podemos presentar dos posiciones enfrentadas, la de Ehrenfels, compartida por Husserl, y la de Meinong (12). En ambos casos se entrecruzan razones de orden gnoseológico y de orden ontológico. Para Ehrenfels y para Husserl, el (MU) representa una cualidad estructural que pertenece al reino de la sensibilidad. Es un tipo de relación primaria (no categorial) en tanto muestra totalidades y formas de unidad reales no posibles. Si, por ejemplo, entro a un cuarto lleno de gente, percibo al conjunto "de un golpe de vista", es decir inmediatamente, sin necesidad de realizar actos de aprehensión individual de cada una de sus partes y luego coligarlos para obtener la noción de totalidad. Si escucho una melodía, no hay distancia real entre las relaciones que unifican el timbre, la intensidad y el tono, y el complejo mismo que es la melodía. La relación es un dato más al que no se añade una operación intelectual.

La posición de Meinong corre en sentido inverso. Las relaciones y los complejos son objetos de orden superior fundados en una relación lógica y necesaria en los inferiores. Estos objetos son, por lo tanto, ideales producidos por una actividad intelectual. Los complejos perceptivos en cuanto subsisten presuponen la intervención del sujeto de la experiencia. Para von Ehrenfels no es necesario que juegue papel alguno ninguna actividad mental especial a fin de que surja una cualidad estructural. Meinong, por su parte, al hablar de subsistencia, introduce un tema ausente hasta ahora en esta exposición, el problema de la existencia de los objetos.

Esta breve exposición intenta señalar los marcos posibles de discusión de la cuestión de los (MU). Si partimos de la doctrina de las categorías (teoría de la substancia) sólo podremos considerar los casos presentados en a), pero desde la teoría de las relaciones y también, desde la teoría de la forma (Gestalt) surgen problemas que pueden ser tratados por la Ontología formal como teoría de mayor alcance que la teoría de la substancia.



# NOTAS

1. Cf. D.M. ARMSTRONG, **Universals and Scientific Realism**, Cambridge, 1978, p. 79-138.
2. Cf. LEIBNIZ, "4. Brief an Clarke", en: **Die philosophischen Schriften**, ed. v. C. J. GERHARDT, Berlín 1875-1890 (rep. fot. G. Olms, 1965).
3. Cf. J. GARRIDO, "Duns Escoto y la quiddidad sensible", en: **Verdad y vida**, 19 (1961) 463-89.
4. Cf. A. GURWITSCH, **El campo de la conciencia**, Madrid, Alianza, 1973, cap. 1.
5. Cf. E. HUSSERL, **Investigaciones Lógicas**, Madrid, Rev. de Occidente, 1965, 3ra. Inv.
6. LEIBNIZ, **Idem**, 5ta. Carta. Sellars en **Philosophical Perspectives** parece seguir la misma línea argumental.
7. Cf. KOFFKA, "Experimental Untersuchungen zur Lehre von Rhythmus" in **Zeitschrift für Psychologie**, L II, (1909), p. 40 ss.
8. Cf. BERGSON, **Essai sur les données immédiates de la conscience**, París, Presses Universitaires, 1948. p. 65 ss. Existe una proximidad entre el concepto de Bergson de "pluralidad cualitativa" y el de Husserl de "factores figurales".
9. Cf. HUSSERL, **op. cit.**, 3ra. Investig., cap. 2.
10. Cf. **Id.** 6ta. Inv., Sección Primera, cap. 4.
11. Cf. BRENTANO, **Kategorienlehre**, Hamburg, Meiner, 1985, p. 103 ss.
12. Cf. v. EHRENFELS, "über Gestalt-qualitäten", **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie**, XIV (1890), p. 259 ss.; Schubert KALSI, **Alexius Meinong**, The Hague, Nijhoff, 1978.

# LOS SENTIDOS DE LA PALABRA “VERDAD”

*Carlos Garay*

Universidad Nacional de La Plata

## 1. Introducción

Hay muchas explicaciones sobre la naturaleza de la verdad. Sin embargo, creo que puede aceptarse que existen, básicamente, tres maneras de acercarse a ella: una epistémica, otra lógica y otra metafísica. Esto genera diferencias importantes en la manera de entender el significado de la palabra “verdad”. En la literatura filosófica se usa esta palabra en los tres sentidos apuntados.

Si hablamos de la verdad sin especificar el sentido bajo el cual la entendemos, corremos el riesgo de cometer una falacia de la ambigüedad. Pero éste no es el único peligro. También puede que intentemos proyectos lógicamente imposibles.

Me propongo caracterizar en general estos tres sentidos, mostrar que son lógicamente independientes y que es importante distinguirlos al emprender cualquier estudio en el que la noción de verdad se encuentre involucrada.

## 2. Los tres sentidos de “verdad”

### 2.1. Sentido epistémico

La palabra “verdad” es muy usada en los discursos epistemológicos, principalmente, creo yo, por sus importantes aplicaciones a las creencias, los conocimientos y las teorías científicas en general.

Desde un punto de vista epistémico entendemos que el sentido de la palabra “verdad” no puede separarse del sentido de la palabra “conocimiento” o de otras palabras correlacionadas tales como “creencia”, “pensamiento”, “idea” y, para alguno de sus sentidos, “teoría”. Basta que con el objeto de predicación de la verdad sea alguna de estas cosas para que las llamemos “epistémica”. Así, incluimos bajo esta etiqueta explicaciones bastante diferentes entre sí, como, por ejemplo, algunas teorías de la correspondencia y algunas de la coherencia.

La relación entre la verdad y el conocimiento puede verse en la definición clásica de “conocimiento” como “creencia verdadera basada en la evidencia”. En este caso, cada instancia de conocimiento es también una instancia de verdad, y a veces se sostiene que cada instancia de verdad es una de conocimiento.

Aquí, la verdad y el conocimiento no pueden estudiarse por separado. Veremos que suponer lo contrario conduce a contradicciones.

Mantienen un concepto epistémico de verdad aquellos que identifican la verdad con la verificación, es decir, aquellos que deliberadamente borran la distinción usual entre “ser verdadero” y “tener por verdadero”. Al hacer esta observación es fácil caer en un juego de palabras, pues existe algún sentido no epistémico de la palabra “verificación”. En este contexto

sólo me refiero con “verificación” a las evidencias perceptual, deductiva, inductiva y epistémica (1).

Un ejemplo de lo que he descrito como acercamiento epistemológico al concepto de verdad aparece en Olivé (1986/88). Para él, “las proposiciones y creencias verdaderas son las aceptables para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales... Las condiciones epistémicas ideales son las condiciones de posibilidad de la comunicación”. Para Olivé, la verdad es un subtipo de concepto epistémico que él llama “societario”. “La verdad se refiere a contextos discursivos y de interacción, es decir, se trata de poder justificar una pretensión de verdad frente a quien quiera que la dispute, cualquiera sea su marco conceptual”. La verdad consiste en poder justificar una proposición o una creencia, pero ese proceso no involucra a individuos aislados sino que depende de los marcos conceptuales al alcance de la comunidad. Pero lo que me interesa destacar ahora es que el único concepto de verdad legítimo que acepta es uno que depende del conocimiento (en su caso, de una concepción social del conocimiento), rechazando explícitamente el concepto metafísico y no tratando el lógico.

## 2.2 Sentido lógico.

Cuando hablamos de lógica también hablamos de verdad. Ya Frege (2) sostenía que el objeto de estudio de la lógica consistía precisamente en esa noción.

Alfred Tarski (3) definió una oración verdadera, bajo ciertas condiciones, como aquella que es satisfecha por toda secuencia. Es decir, la definió a través de la noción semántica de satisfacción.

Hay que señalar que no estoy refiriendo al concepto de verdad lógica, donde supuesto un concepto de verdad agregamos al atributo “lógica” como diferencia específica, sino al concepto lógico de verdad, desde el cual se trata de eliminar ese supuesto.

Gobar (1987) (4) muestra una aproximación de tipo lógico. “Desde el punto de vista lógico”, dice Gobar, “puede haber un y sólo un concepto de “verdad”. Este concepto adecuadamente definido, debe especificar los requerimientos lógicos para asignar un valor de verdad a proposiciones (como alegaciones de verdad) acerca del mundo. Y este concepto de verdad puede ser definido, en el contexto del lenguaje ideal, como sigue:

Una proposición (p) es verdadera si y sólo si su aserción es verificable mediante algún criterio (k) de evidencia:

Simbólicamente:

(T1) (p) Verdadero (p) = k:p”

Luego de definir de manera análoga los conceptos de falsedad e indeterminación, sostiene “1) que estas fórmulas son epistemológicamente neutras en cuanto a las clases posibles de proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas (o indeterminadas), 2) que en consecuencia, el símbolo k designa a la clase general de los criterios de evidencia, y 3) que éstas definiciones lógicas de verdad/falsedad asignan meramente (status epistemológico) a proposiciones en el lenguaje ideal”. Esto querría decir que, no importa como sea el mundo, la misma noción de verdad relaciona algún criterio de evidencia con alguna pretensión o alegación de verdad (utilizo la expresión “alegación de verdad” como traducción de “truth-claim” gracias a la sugerencia que me formulara en tal sentido el profesor Ezequiel de Olaso). Para cada caso

particular se podrán hacer las especificaciones necesarias, tanto gnoseológicas como metafísicas.

### 2.3. Sentido metafísico

La manera metafísica de hablar de la verdad es mucho más complicada de explicar que las anteriores, quizás debido a la ambigüedad del término “metafísica”.

Cuando deliberadamente hacemos una afirmación de tipo metafísico lo que hacemos es darle cierto carácter a lo que afirmamos. Pretendemos que nuestra afirmación esté reflejando la manera en que el mundo realmente es. Así, los denota de los términos y relaciones que usamos tienen el carácter de existentes, y, seguramente, lo que pretendemos con esto es decir que el hecho afirmado no está condicionado por nuestro conocimiento de ese hecho.

Al dar una definición real, en el sentido apuntado, de la palabra “verdad” pretendemos afirmar que el mundo es tal que la palabra significa eso que nosotros decimos que significa. Y aún más, que la verdad es eso que nosotros decimos que es.

En este caso, la verdad puede consistir en cierta relación existente entre oraciones de un lenguaje y otra cosa no menos existente; o entre proposiciones, entendidas como cierto tipo de entidades y una cierta realidad (5). Esta relación debe mantenerse aunque nadie conozca la oración, ni la realidad, ni, menos, la relación entre ambas.

Por ejemplo, Chisholm (1977), en el capítulo 5, afirma que responder a la pregunta “qué es la verdad?” resulta fácil si hacemos dos presuposiciones metafísicas. Primero, que hay estados de cosas, algunos de los cuales existen o acaecen y algunos de los cuales ni existen ni acaecen y, segundo, que hay propiedades o atributos algunos de los cuales son ejemplificados o instanciados y algunos de los cuales no son ejemplificados ni instanciados. Luego dice que las proposiciones son una subespecie de los estados de cosas, a saber, aquellos estados de cosas que, necesariamente, o bien siempre existen, o bien nunca existen. Así concluye que una proposición es verdadera si, y sólo si, existe. Y falsa si, y sólo si, no existe. Y que uno tiene una creencia de re verdadera si, y sólo si, se atribuye una propiedad a algo que tiene esa propiedad. Esto es un ejemplo de tratamiento metafísico de la cuestión.

### 3. Por qué los tres sentidos son lógicamente independientes.

Si estas tres ideas de la verdad fueran interdeductibles, se solucionarían de repente muchos problemas filosóficos. Sin embargo, creo que los problemas existen y se debaten en la actualidad debido a la gran importancia que tienen sus consecuencias. Así esto da alguna plausibilidad a la creencia en que no se pueden deducir unos de otros.

Que de un concepto A se deduzca otro B significa que B forma parte de la definición de A. De esta manera, si mostramos que B es incompatible con alguna otra característica definitoria de A, entonces también mostramos que es preciso eliminar alguno de los términos de la incompatibilidad. Luego, defendiendo la necesidad de uno de ellos, podemos proceder a desembarazarnos del otro.

Vamos a proceder por casos utilizando las siguientes abreviatura: “VE” para “concepto epistémico de verdad”, “VL” para concepto lógico de verdad y “VM” para concepto metafísico de verdad.

- a) De la VE se deduce la VL.
- b) De la VL se deduce la VE.
- c) De la VE se deduce la VM.

- d) De la VM se deduce la VE.
- e) De la VM se deduce la VL.
- f) De la VL se deduce la VM.

Una característica de la VE que no quisiéramos perder es la de su relativización al conocimiento. La VL nos ofrece justamente una perspectiva en la que no es pertinente ninguna consideración epistémica. Es decir que si VL tuviera entre sus características definitorias la VE, inmediatamente se convertiría en una VE. Y, a la inversa, si VE tuviera entre sus características definitorias a la VL, tendríamos una contradicción en el definiens, pues tendríamos un conocimiento que no es conocimiento. Las alternativas a) y b) quedan, de este modo, descartadas.

Al pretender la VM ser también independientes del conocimiento, podemos razonar de la misma manera. Y, por lo tanto, también eliminamos c) y d).

Para los casos e) y f) nos encontramos con una diferencia. Tanto la VM como la VL son independientes de VE y tienen algunos rasgos que las hacen parecidas, al punto de ser plausible aceptar que son idénticas. Pero la diferencia consiste en que mientras VM pretende decir cómo es realmente el mundo, VL no. Un conceptológico de verdad dice que la verdad es tal y tal cosa, y que seguiría siendo así aunque el mundo sea muy diferente de lo que creemos que es, o aunque no hubiera mundo. En cambio, un concepto metafísico de verdad afirma que la verdad es tal o cual cosa en el mundo real. Así en una definición de VL no está permitido incluir ninguna afirmación sobre el mundo, sino que debe poderse aplicar a cualquier mundo posible. Y en una definición de VM es obligatorio incluir una cláusula que la ate a la realidad. Por lo tanto, ha de haber en la definición de VM una característica incompatible con VL y a la inversa.

Otra manera de distinguir entre estos conceptos consiste en comparar sus correspondientes condiciones veritativas.

Para que algo sea metafísicamente verdadero es necesario que el mundo sea de cierta manera. Porque el universo es como es sucede que algo es verdadero.

En cambio, para que algo sea epistémicamente verdadero, lo que hace falta es una evidencia adecuada (sea lo que fuere que entendemos por “adecuada”). Porque nuestra evidencia para ello es adecuada, eso es verdadero.

Cuando predicamos la verdad de algo en sentido lógico no nos interesa tener un procedimiento que nos permita acceder al conocimiento de esta verdad, ni tampoco necesitamos que el mundo sea de tal o cual manera. Sólo decimos que algo es verdadero si se dan ciertas condiciones. Y los recursos empleados para establecer esas condiciones están dados por la misma teoría lógica.

#### 4. La importancia de distinguirlos

La consecuencia más notable de tener presentes estas distinciones consiste en la reducción de la ambigüedad en el discurso filosófico.

Por ejemplo, tenemos la cuestión de si puede o no haber conocimiento. Supongamos que se incluye a la verdad en la definición de conocimiento. Para contestar la pregunta, entre otras cosas, será imprescindible saber en qué sentido se está hablando de “verdad”. Puede que si “conocimiento” significa “creencia verdadera” y “verdadera” significa “fundada en razones adecuadas”, entonces haya conocimiento, pero si “verdadera” significa que la propo-



sición creída corresponde con la realidad entonces no sea posible el conocimiento. El razonamiento sería aproximadamente como sigue:

1) Conocimiento =  $\{x/x \{ \text{creencias} \& x \{ \text{verdades} \& \dots \} \}$

2) Verdad =  $\{x/x \{ \text{no-creencias} \& \dots \}$ , reemplazando por la definición de verdad tenemos:

3) Conocimiento =  $\{x/x \{ \text{creencias} \& x \{ \text{no-creencias} \& \dots \} \}$  pero, necesariamente,

4)  $\{ \text{creencias} \text{ n no-creencias} \} = \emptyset$

Cada uno tendrá sus razones para aceptar o rechazar alguno o todos los sentidos propuestos, lo mismo que para dotar a la palabra “verdad” del sentido que le parezca conveniente. Sin embargo, creo que si a alguien le parece que la verdad es sólo un concepto ligado al conocimiento y sostiene ideas tales como la de que no es posible hablar de la verdad sin aludir simultáneamente a la experiencia, entonces está sosteniendo lo que he llamado “concepto epistémico de verdad”, y nunca podrá afirmar (sin contradecirse) que cuando conocemos la realidad, entendida como aquello independiente de toda experiencia, también conocemos la verdad de nuestro conocimiento, es decir, si figura la palabra “verdad” en nuestra definición de “conocimiento”, no podemos entenderla en el que hemos llamado “sentido metafísico”.

Estas distinciones también sirven para clarificar el sentido de algunas palabras derivadas de “verdad”. Por ejemplo, en algunas discusiones sobre si puede o no haber proposiciones verificadas se habla como si se hubiera acordado algún significado unívoco de la palabra “verificado”. Sin embargo, podemos decir ahora, por ejemplo, que si el significado del término “verificado” deriva del significado epistémico del término “verdad”, es posible que haya proposiciones verificadas, y que si deriva del sentido metafísico no las haya, o quizás, a la inversa. Pero lo que quedará más claro es que es lo que afirmamos al decir que existen o no proposiciones verificadas.

Tomar la verdad en sentido lógico podría servir para coordinar en un esquema abstracto toda definición particular de verdad. Así, la T1 citada anteriormente, representaría una definición general de la verdad, de la que todas las demás definiciones serían instancias. Sin embargo, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podría suceder que estemos considerando bajo un género común conceptos completamente diferentes de verdad en la creencia de que sólo estamos clasificando tipos de verdad.

No distinguir entre estos diferentes sentidos de “verdad” ha acorralado a muchos filósofos. Pensar a las creencias como entidades lógicas o metafísicas ha enredado innecesariamente el debate epistemológico. A su vez, colocar la epistemología en el centro de las discusiones lógicas y metafísicas, sin las precauciones que estoy señalando, ha provocado posiciones en cierto modo extremas sobre la naturaleza de estas disciplinas.

## 6. Conclusiones

Hemos visto tres maneras de acercarse al tema de la verdad.

Las discusiones filosóficas sobre realismo y relativismo se verían clarificadas si se conviene previamente de qué manera estamos hablando sobre la verdad, es decir, si nos ponemos de acuerdo sobre el sentido general que daremos a la discusión. En especial creo que resulta beneficiada la cuestión de si es o no posible conocer la realidad.

Algo similar ocurriría con las decisiones sobre cuál es la mejor teoría de la verdad, o, al menos, sobre cuál es la que mejor conviene al trabajo que nos proponemos.

# NOTAS

- (1) “inferencia epistémica” es aquella que nos permite pasar, por ejemplo, de enunciados de percepción a enunciados de existencia.
- (2) FREGE, G.: {El pensamiento}, en G. Frege, Escritos Lógico-Semánticos, Tecnos, 1968.
- (3) TARSKI, A.: {The Semantic Conception of Truth and the Foundtions of Semantics}, Philosophy and Phenomenological Research, IV, 3, marzo de 1944.
- (4) GOBAR, A.: {Are There types of Truth?}, International Philosophical Quarterly, vol. 27, N 3, septiembre de 1987.
- (5) A veces esta relación es tan estrecha que no es posible distinguir entre ambas.

# ON THE WAY OF CONVERSATION

*J. L. Speranza*

In this paper I propose to examine, quite generally, some foundational aspects of the Gricean programme in conversation pragmatics, broadly conceived as the theory of converser meaning. I focus primarily on the controversial issue of the programme's motivation, selecting the theory of meaning as the route of access and, relying on an interpretation by Bennett, I briefly consider the status of analyticity and the ontological commitment to propositions, taking into account Grice's early defence of analyticity and the later pragmatist bent displayed in his 'Reply to Richards' (1). I afterwards turn to some issues of the programme's point of demystifying meaning through the intentionalist strategy, in the light of Bennett's evaluation of the meaning-as-intending slogan as a commonplace, both philosophical (a) and folksy (b) (2), and bring attention to the alleged priority of converser meaning over expression meaning (a), briefly sketching some possible way out (in radically pragmatic terms) to what Grice has referred to as a pending minor problem in the programme, resulting from its division into two different stages of analysis. To that end, after reviewing the successive proposals of Grice, I present a paradigm case of a conversational working-out pattern that purports to illustrate the inferential basis of the programme, with reference to the recovery of converser meaning through the recognition of a flout to a conversational category (b) (3). Finally, against an interpretation of the programme as a mere exercise in conceptual analysis I suggest that it offers a reconstructing model of conversational reasoning which could serve as an adequate ground for further research into an integrated theory of conversation (4).

## On the way of conversation

*Some retrospects and prospects of Gricean conversational pragmatics featuring an allegedly minor problem for converser meaning.<sup>1</sup>*

In this brief address I propose to examine, with a more or less critical eye, but retaining an overall broad perspective, some aspects of the so-called Gricean programme. It is my contention that, echoing Whitehead's famous dictum concerning Plato and philosophy, conversation pragmatics has been nothing but footnotes to Grice, and I would therefore like to offer this brief sketch as a modest memorial to the founder of this influential programme.

The generality will show in my frequent references to 'the Gricean programme' *in toto*, which evade the question of who the Griceans are, or whether Grice himself is, *eo ipso*, Gricean, or, last but not least whether there is such a thing as the Gricean programme. The relevance of the special feature will become evident, I hope, in due time.

1. **Motivation.** 'What is the motivation for such-and-such research programme?' is a tricky and often untractable question. The inclusion in the subtitle of this address of a 'retrospect' allows me, I think, to consider the motivation of the programme in the light of one aspect that has, surprisingly enough, received little attention in the literature, that is, the

'historical background'. One preliminary caveat is however in order. There are, happily, many routes of access to the Gricean programme: ontology, value theory, rationality theory, philosophical psychology, among others (v. Grandy/Warner [1986:38]). A quite standard route of access, particularly relevant to my present purpose, is the so-called "theory of meaning" (as distinguishable from 'meaning-theory'). I shall, accordingly, focus primarily on the historical background of the Gricean theory of meaning, which saw the light in Oxford in the late '40s. The publicly recognised starting point, as is well known, is his 1957 paper on meaning appeared in the *Philosophical Review*. Few have noticed, however, the connection between this paper and the equally celebrated joint paper with his former pupil P F Strawson 'In defence of a dogma' published in the same *Review* one year earlier. It is Jonathan Bennett who tentatively suggests that the 1957 paper could be regarded as a response (along with the 1956 Defence in terms of a version of the paradigm case argument) to a worry raised by Quine concerning the family circle involved in matters of meaning and analyticity:

one of those who came to the defense of analyticity was Grice (Grice/Strawson [1956]), and soon after that his 'Meaning' appeared. Could it help against Quine? One might think so, for the following reason. Part of Quine's strategy was to examine various attempts to distinguish what is meant [...] from what is contingently implied [...] He argued that each attempt failed unless it is qualified in some manner which presupposes that the line has already been sharply drawn [...] It is natural to see Grice's paper as a response to this - an explanation of 'meaning' in terms which do not use 'analytic' or 'proposition' or any of those others.

Bennett [1976: 254]. (emphasis mine).

Bennett then dismisses this interpretation, and I rather agree with him but for I think different reasons. First, it seems that an unrestricted legitimation of analyticity (via a previous legitimation of meaning) is not one of Grice's main goals therein. History seems to support this opinion, as is evident in Grice's later bent towards a pragmatist account of the analytic/synthetic distinction<sup>2</sup>, in which one feels a rather pessimistic attitude to the ultimate inclusion of the distinction into a viable systematic theory. Thus, in his 'Reply to Richards' (1986) he suggests that it would perhaps be more promising than his early attempt of 1956.

to regard an analytic/synthetic distinction... as a theoretical device which it might, or again might be not, be feasible and desirable to incorporate into some systematic treatment of natural language. The viability of the distinction, then, would be a theoretical question which, so far as I can see, remains to be decided; and the decision is not likely to be easy, since it is by no means apparent what kind of theoretical structure would prove to be the home of such a distinction, should it find a home. Grice [1986: 55] (emphasis mine).

The ghost of analyticity then lurks, but does not haunt Grice, either in a retrospective or a prospective view of the programme, and remains as a yet unsettled issue. But my disagreement with Bennett lies elsewhere. He seems to reject the foregoing interpretation on the face of the programme's later developments, which (to his view) did not reveal the expected antipathy towards notorious items of the family circle identified by Quine, such as the troublesome propositions. Now, Grice has not made systematic use of the notion of proposition,

and, when asked by Grandy/Warner about an alleged commitment underlying his programme he replied, in his typical manner, that should it prove to be mandatory in **any rational reconstruction** of meaning, he would go as far as finding a home, if not to propositions themselves, to 'propositional complexes' [1986: 78]<sup>3</sup>.

**2. Point. Demystifying meaning: the intentionalist strategy.** But the (I should say) revolutionary innovation of the 1957 paper was the by now classic idea that meaning can be reduced to a complex kind of communicative intending. Meaning-is-intending will remain as THE Gricean slogan (as Meaning-is-use will remain as the Rylean one), no matter whatever new interpretation is proposed of the Gricean programme. If one is again to credit Bennett's evaluation, it would seem that the view expressed by the slogan is nothing but a commonplace; Grice's achievement was to discover a defensible version of it. Bennett [1976: 11].

What does Bennett mean by a commonplace? There are at least two ways of construing the remark: he can mean a philosophical commonplace, or a non-philosophical (i. e. a folksy) one. If one interprets the slogan in its widest, most general terms, then the theory advanced by Grice is certainly commonplace in perhaps both ways:

(a) Many philosophers before Grice had attempted to build a theory that showed a tight link between meaning and mind (broadly construed), and it is thus understandable that Alston had placed Grice within the Lockean mentalist tradition [1964: 158] (contra Hacking [1975: 21] who favours a behaviourist interpretation). Grice's theory, and on this I agree with Bennett, seems to be the more defensible version of the commonplace slogan, and I would add, the more sophisticated as well (too sophisticated to some tastes). Introducing a reflexive mechanism that accounts for the basic activity of reasoning present in conversation (v. kemmerling [1986: 149]).

(b) To evaluate Gricean meaning as a reconstruction of a folksy commonplace would be indeed a great compliment to someone who has given such attention to our ordinary ways of talking and thinking. To ground this opinion would lead me to an examination of the methodological aspects of the Gricean programme: although I am inclined to see it as much more than a mere exercise in conceptual analysis, it is no doubt true that it acquired its distinctive format through a systematic application of linguistic botanising (v. Grice [1986: 57]), and thus, accordance with ordinary usage, far less than a minus, becomes a valuable feature of the programme's results.

**3. The priority of converser meaning.** Even though it is possible to trace the historical roots of Grice's approach to meaning, it is an acknowledged fact that very few before him had conferred such conceptual priority to the favoured notion of 'utterer' (speaker, converser, C-) meaning, i. e. meaning as is ascribed in the standard analysandum "by uttering x/m on occasion O, A means That \* $\psi$ p", which has become the trademark of his programme. There are, however, at least two ways of interpreting such an account of C-meaning:

(a) Grice-fication. Theoretically at least. ANY theory of meaning could be extended, if required, to cover -with the aid of a minimal transformational step -the area of C-meaning. (A step which without impropriety could be labeled 'grice-fication'). As far as I know, few authors have systematically denied a room to such a notion.



(b) What is distinctive of the Gricean programme is an appreciation of C-meaning as being, in some sense of the term, basic, or foundational, or, as I have said, conceptually prior. Thus the 1957 paper inaugurates a research strategy that purports to give a characterisation of C-meaning without explicit appeal to any presupposed semantic (or openly semantic) notion. The issue of conceptual priority would perhaps have remained unnoticed if Grice had not included in that paper a rudimentary account of what could collectively be called expression meaning (including utterance-token,  $x$ , utterance-type,  $X$ , and utterance-type part meaning), drawing a boundary within the programme between what has been referred to as the first stage (the provision of a nonsemantic account of C-meaning) - what Grice has called the major problem. [1982: 238]- and the second stage, which aims to define expression meaning in terms of the favoured C-meaning, that Grice has referred to, not without irony, as a pending **minor problem**. The analyses advanced in the 1957 paper took the form of generalisations:

‘ $x$  meant something’  $f_s$  (roughly) equivalent to ‘somebody meant something by  $x$ ’. ‘ $x$  means (timeless) that so-and-so’ might as a first shot be equated with some statement or disjunction of statements about what ‘people’ (vague) intend (with qualifications about ‘recognition’) to effect with  $x$ . [1957: 385].

In the William James Lectures he presented a more individualistic account of expression meaning, where the “(vague) people” of 1957 is replaced by a specific individual (‘idiolect established meaning’), and for the case of  $X$ -meaning, the acknowledgedly problematic notion of ‘having a certain procedure in one’s repertoire’:

[ $x$ ]  $x$  means  $*\psi p \equiv$  by uttering  $x$   $A$  means that  $*\psi p$ . [ $X$ ]  $X$  means  $*\psi p \equiv$   $A$  has in his repertoire the following procedure: to utter a token of  $X$  if  $A$  wants  $B$  to think that  $A \psi$ -s that  $p$ . [1968: 233]

Consider the following ‘congress’ exchange:

- (1) A How did you find Buenos Aires?  
 B I haven’t been robbed yet.

Let us concede that, by relying on the definability of ‘con conversationally implicating’ in terms of ‘occasionally meaning that  $*\psi p$  via flouting some cooperative strategy’<sup>4</sup> it is the case in (1) that

(i) By uttering ‘I haven’t been robbed yet’  $B$  means that the city is (supposedly) dangerous.<sup>5</sup>

Note that, as Grice shows, this “shade” of meaning is conversationally cancellable (e. g. if  $B$  would go on ‘And I’ve been here for a week already’, as Grice remarks [1961: 130], he could “no longer be said to have implied” that the city is dangerous). By what standards, then, do conversers claim that, on certain occasions their partners have implied (implicated) such-and-such By conversational standards, of course; i. e. unless  $B$  cancels it,  $B$  will (in (1)) be taken to mean that the city is (supposedly) dangerous. Now, given the definition of [ $x$ ] in terms of [ $C$ ] as instantiated in (i) we would have:

(ii) 'I haven't been robbed yet' means 'The city is (supposedly) dangerous.'<sup>6</sup>  
What is (ii) supposed to amount to? Is it a timeless x-meaning specification?  
Certainly not. What is it then?

**One way out of the minor problem.** In the course of discussing the alleged derivability thesis of expression meaning out of C-meaning, Grice suggested that perhaps in the end the issue could be settled by an appeal to a favoured notion of 'value' in its **optimality** guise [1982: 239] (Cfr. his earlier reliance on procedures the retention of which - being conditional for the converser on the assumption that his partner has the same procedure - would get in "the idea of aiming at conformity, and so perhaps (derivatively) also that of correct and incorrect use of X" [1968: 233]. The proposal seems plausible:

[O] 'I haven't been to prison yet' means that the converser hasn't been robbed yet iff the optimal move for him to make if he wants to mean that he hasn't been robbed yet is, *ceteris paribus*, to utter 'I haven't been robbed yet'.

Now [O] allows for the fact that, although on some conversational occasions it is quite a good move to utter 'I haven't been robbed yet' when one wants to mean that the city is (supposedly) dangerous, it would not always be the optimal move (e. g. the 'cancelled' cases). Expectedly this optimality guise would reflect, in the basic reasoning of conversational working-out patterns. Consider the case for (1).

Asked by me how he found Buenos Aires. B has replied that he hasn't been robbed yet. Provided he is equipped with a relevant procedure of type [O], then presumably he means that he hasn't been robbed yet.

Now, his reply -prima facie at least- does not answer my question. I guess he is deliberately being irrelevant. Of course his irrelevancy could be regarded as only apparent if I ascribe to him then be communicating precisely that. Now, he knows I am capable of working out all this; he intends me to think, or is at least willing to allow me to think that he thinks the city is (supposedly) dangerous. Therefore that is what he means. (Cfr. Grice [1975: 50]).

Note that the working-out pattern does not make explicit use of primitive expression-meaning ascriptions and is, thus, -in my jargon- "radically pragmatic". The strategy amounts to dealing with all shades of converser meaning (and expression meaning) in purely pragmatic terms. It would be I think up to semanticists to refine the analyses merely suggested by the Gricean programme to capture all the subtleties of expression-meaning ascriptions, thus making a major problem-out of a minor one.

**4. Meaning as consequence, plus some prospective reflections.** Grice has remarked that the boundaries we tend to draw between different varieties of meaning (C-meaning, x-meaning, X-meaning) are less sharp than we prima facie think. If I understand his ultimate strategy aright, it would seem that all the afore-mentioned species of meaning would turn out to stem from a basic kind of meaning which could be rendered in terms of 'consequence', and which would cover what he calls 'natural meaning' as well. If we follow, as I think we should, Grice's modified Occam's razor,<sup>8</sup> then C-meaning would lose its superficial primacy. Pragmatics (construed as the theory of converser meaning) would cease

to be an isolated no one's land to become a discipline which, springing from a functionalist theory of philosophical psychology<sup>9</sup>, would allow us to enter the intricate way of conversation.

It is widely acknowledged that the Gricean programme offers a rational reconstruction of conversation (in terms of C-meaning) within an overall goal-driven (intentional) inferential framework. If constructivism is taken seriously, the programme constitutes -as I suggest- more than conceptual analysis, but the germinal source of an empirical theory of conversation, as it has become evident in the treatment of the Gricean approach to conversational reasoning in the different fields of linguistics, discourse analysis, psychology and computer science (to name a few). The programme presents a titular picture that gives support to Grice's avowed aim "of seeing conversation as a special case of rational behaviour" without losing contact with our factual conversational practice.<sup>10</sup>

*J. L. SPERANZA (UNLP)  
(Sociedad Argentina de Análisis Filosófico  
Bulnes 642, (1176) Buenos Aires.)*

# NOTES

1. This paper, originally written in English early in 1989 in token of affection to my theoretical mentor, was presented at the Inter-American Congress of Philosophy, organised by the Inter-American Society of Philosophy, held at Buenos Aires University in July 1989. I am indebted to C Alchourron, N Stigol, E A Rabossi, as well as some other participants, for their helpful criticisms and suggestions made on that occasion.
2. 'Pragmatist' in the (rather vague) philosophically traditional sense (not 'pragmaticist'). Notice that I'm not hereby excluding a possible link between pragmatism and pragmatics, along the lines suggested, for example, by D E Cooper [1981]. I owe the need for clarification to N Stigol.
3. A less committed label (perhaps), as I suggested at the Congress, would be 'content complexes'.
4. It should be recalled that the sense of 'implicating'/'implying' Grice has in mind here must be carefully distinguished from standard 'logical' implication. See e. g. Grice [1968: 225] and [1975a: 43]. I thank C Alchourron for helping me see the need to make this explicit.
5. A more general rendering of what is conversationally implicated, suggested by a participant at the Congress, was 'Being robbed is much of a rule in Latin America', to which someone else added, not without irony, 'Much like everywhere else'.
6. Or, alternatively, 'Being robbed is much of a rule in Latin America' (inter alia).
7. Leaving irony aside, as it was pointed out to me (by C Alchourron and others), apart from considering it as an invitation to tread a path strewn with still unsolved problems, it would not be wholly uncontroversial to offer this 'optimality guise' (much of a case of *obscurum per obscurius* to more people than I first thought) just as a philosophical 'elucidation' of an apparently innocent item. Notice however that, as I remarked at the Congress, the first inferential step in the working-out pattern ('Provided he is equipped with a relevant procedure of type [O] [...]') could be rendered, without too much loss other than (perhaps) in philosophical 'elucidation' in terms of 'what is conversationally explicated', in the use favoured by, for example, D Sperber and D Wilson [1986: 182], to be contrasted with what is conversationally implicated ('explicating that \* $\psi$ p' = df. 'making explicit that \* $\psi$ p'). An account of 'conversationally explicating' along similar pragmatic lines would then be required, e.g. with the aid of conversational resultant procedures of the type discussed by Grandy and Warner [1986: 12ff].
8. V. Grice [1978: 118ff] and [1982: 232].
9. Not unlike one in the style inaugurated by Grice in his acclaimed 'Method' [1975b] about which Bennett said that "it should be learned by heart by all contemporary philosophers of mind" ([1986: 1196]).
10. By way of a postscript I would like to emphasise that part of my implicit goal in featuring a problem concerning an allegedly central notion of expression meaning (and less confidently a way out) was an attempt to reconstruct the line suggested by Grice himself up [1989] (excluded), rather than what has been erroneously regarded as the usual 'Gricean way' (i. e. by an appeal to a notion of convention). I thus agree with Grandy and Warner in what follows:

Grice is frequently taken to answer [the question of what the relevant condition is in the analysis of expression meaning] by offering a convention based account of [it]. We have encountered this [wrong] interpretation almost universally in conversation, Grandy/Warner 1986: 2

Compare this to the following passage (from Grice's [1982] lecture) which precedes the 'optimality guise' account reformulated here, and which, all too easily (and wrongly, I would say) could be taken as a 'Humpty Dumpty' manifesto:

I don't think that even the most subtle or sophisticated interpretation [of a convention-based construal of expression meaning] will do, because I don't think that meaning is essentially connected with convention. ...I can invent a language, call it Deutero-Esperanto, which nobody ever speaks. That makes me the authority [the master? JLS], and I can lay down what's proper. Notice that we are immediately arriving at some form of evaluative notion: namely, what it is proper to do. [1982: 239] (emphasis mine). Its correct interpretation would I think proceed by taking seriously into account the analysis of 'intending' proposed by Grice [1971], which would seem to rule out cases of 'Humpty Dumpty' moves. (v. Donnellan [1968: 212]).

## REFERENCES

- Alston, W. P. (1964). *Philosophy of language*. Englewood Cliffs, N. J.; Prentice-Hall. Foundations of Philosophy Series.
- Bennett, J. F. (1976). *Linguistic behaviour*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Bennett, J. F. (1986). In the tradition of Kant: review of Grandy/Warner 1986. *Times Literary Supplement* 4360. 1196 (24/10).
- Cooper, D. E. (1981). Pragmatics and pragmatism. In H. Parret, M. Sbisà & J. Verschueren, editors. *Possibilities and limitations of pragmatics: Proceedings of the Conference on pragmatics, Urbino 1979*. Amsterdam: Benjamins, John. pp. 123-37.
- Donnellan, K. S. (1968). Putting Humpty Dumpty together again. *Philosophical Review* 77. 203-215.
- Grandy, R. E. & Warner, R. (editors) (1986). *Philosophical grounds of rationality: intentions, categories, ends*. Oxford: Oxford University Press at the Clarendon Press.
- Grandy, R. E. & Warner, R. (1986). Paul Grice: a view of his work. In Grandy/Warner. op. cit., pp. 1-44.
- Grice, H.P. (1957). Meaning *Philosophical Review* 66. 377-88.
- Grice, H.P. (1961). The causal theory of perception. *The Aristotelian Society, Supplementary Volume* 35. 121-52.
- Grice, H.P. (1968). Utterer's meaning, sentence meaning, and word meaning. *Foundations of language*. 4. 225-42.
- Grice, H.P. (1969). Utterer's meaning and intentions. *Philosophical Review* 78. 147-77.
- Grice, H.P. (1971). Intention and uncertainty. *Proceedings of the British Academy* (Henriette Hertz Trust Annual Philosophical Lecture). 57. 263-79 (London).
- Grice, H.P. (1975). Logic and conversation. In P. Cole and J. L. Morgan, editors, *Syntax and semantics, volume 3, Speech acts*. New York/London: Academic Press, pp. 44-58.



- Grice, H.P. (1975) (b). Method in philosophical psychology: from the banal to the bizarre. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association (Presidential Address)**, 48. 23-53.
- Grice, H.P. (1978). Further notes on logic and conversation. In P. Cole, editor, **Syntax and semantics, volume 9, Pragmatics**. New York/London: Academic Press, pp. 113-27.
- Grice, H.P. (1982). Meaning revisited. In N. V. Smith, editor **Mutual knowledge**. New York/London: Academic Press, pp. 223-43.
- Grice, H.P. (1986). Reply to Richards. In Grandy/Warner, op. cit., pp.45-106.
- Grice, H.P. (1989). **Studies in the way of words**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hacking, I. M. (1975). **Why does language matter to philosophy?** Cambridge, U. K.: Cambridge University Press.
- Kemmerling, A. (1986). Utterer's meaning revisited. In Grandy/Warner, op. cit., pp. 131-55.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1986). **Relevance: communication and cognition**. Oxford: Blackwell.