

100
CF 8/3

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EL ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA
Carlos Manuel Herrán

MAX SCHELER Y SU IDEA DE LA FILOSOFÍA
Eugenio Pucciarelli

LA DOCTRINA DEL JUICIO EN LA "CIENCIA DE LA LÓGICA"
Angel Jorge Casares

EXPERIENCIA DEL LENGUAJE Y PASIVIDAD
Ricardo Pochtar

NICOLAI HARTMANN, LA RAZÓN Y LO IRRACIONAL
Bruno L. G. Piccione

LA ESTÉTICA EN SU HISTORIA
Adolfo Ruiz Díaz

WHITEHEAD Y LA FUNCIÓN DE LA RAZÓN
Margarita Costa

VERDAD POR CONVENCION
Willard v. O. Quine

NOTAS Y RESEÑAS
Coriolano Fernández, Aldo Prior, Mario Carlos Casalla, Victoria Juliá, Jorge Alfredo Roetti, Carlos Lungarzo, Francisco García Bazán, Florencio González Asenjo, Elena Ofelia Bellinotto

AÑO IX • NUMERO 12 • JULIO - DICIEMBRE 1969





Vertical line of text on the left side of the page.

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección Postal:

**Instituto de Filosofía
25 de Mayo 217 (2º Piso)
Buenos Aires, Argentina**

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

AÑO IX • NUMERO 12 • JULIO - DICIEMBRE 1969

© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

SUMARIO

I. ARTICULOS

CARLOS MANUEL HERRÁN, <i>El origen histórico de la filosofía.</i>	171
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Max Scheler y su idea de la filosofía.</i>	191
ANGEL JORGE CASARES, <i>La doctrina del juicio en la "Ciencia de la lógica".</i>	221
RICARDO POCHTAR, <i>Experiencia del lenguaje y pasividad.</i>	245
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>Nicolai Hartmann, la razón y lo irracional.</i>	263
ADOLFO RUIZ DIAZ, <i>La estética en su historia.</i>	271
MARGARITA COSTA, <i>Whitehead y la función de la razón.</i> . . .	283

II. TEXTOS

WILLARD VAN ORMAN QUINE, <i>Verdad por convención.</i>	289
--	-----

III. NOTAS Y RESEÑAS

CORIOLANO FERNÁNDEZ, <i>Retablo de la filosofía moderna. Figuras y fervores,</i> por Angel Vassallo.	317
ALDO PRIOR, <i>Páginas de filosofía,</i> por Adolfo P. Carpio. . .	318
ALDO PRIOR, <i>La "Causa" y la comprensión en el derecho,</i> por Carlos Cossio.	322
MARIO CARLOS CASALLA, <i>Nietzsche y el fin de la religión,</i> por Víctor Massuh.	325
VICTORIA JULIÁ, <i>El Fedón de Platón,</i> por Conrado Eggers Lan.	327
JORGE ALFREDO ROETTI, <i>Fundamentos de la filosofía de la ciencia,</i> por Armando Asti Vera.	329

CARLOS LUNGARZO, <i>Elementos de lógica moderna y filosofía</i> , por María Angélica y Julio César Colacilli de Muro.	330
CARLOS LUNGARZO, <i>La investigación científica: su estrategia y filosofía</i> , por Mario Bunge.	333
CARLOS LUNGARZO, <i>Introducción a una teoría de la lógica</i> , de P. F. STRAWSON.	335
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Historia de la salvación</i> , de José Severino Croatto.	336
FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO, <i>An Elementary Theory of the Category of Sets</i> , de F. William Lawvere	339
ELENA OFELIA BELLINOTTO, <i>Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène</i> , por René Roques	341
IV. TESIS UNIVERSITARIAS	347
V. INFORMACIONES	353
VI. REVISTAS RECIBIDAS	357

EL ORIGEN HISTORICO DE LA FILOSOFIA

Por *Carlos Manuel Herrán*

1. *Planteo de la cuestión.*

EL comienzo histórico de la filosofía ¿ha de ser identificado con el de la escuela de Mileto, en el siglo VI a. C.? Para dar una respuesta históricamente fundada, es necesario inquirir previamente el sentido de la pregunta. Si la filosofía es una determinada actividad y modo de manifestarse del espíritu humano, como lo son la ciencia, el arte o la religión, resultará evidente que el intento de precisar el momento histórico en que nace estará de antemano condenado al fracaso; siempre se encontrarán, en tales modos de producción espiritual o intelectual, unas formas más finas que otras, más vigorosas, más flexibles, etc. (y podrían seguirse sumando adjetivos que tradujeran la superioridad de una época, pueblo o comarca sobre todas las demás), sin que por eso estuviéramos autorizados a trazar una división a cordel entre dos momentos históricos o dos conjuntos humanos, y declarar que de un lado de la división existieron el arte, la ciencia, la religión y del otro lado fueron totalmente desconocidos.

Para que la pregunta tenga sentido será menester entouces mostrar, o por lo menos sentar de un modo consciente y fundado, que hay alguna diferencia esencial entre la filosofía y todos los otros modos de conocimiento y creación espiritual. El hombre no podría vivir sin alguna forma de religión, de arte, de ciencia o de técnica; pero habría podido vivir durante un número incalculable de milenios sin esta original invención que es la filosofía; bien entendido que una vez hallada, ya la humanidad no podrá jamás desentenderse de ella, pese a los fracasos y a las críticas que tantas veces han puesto en tela de juicio la posibilidad de alcanzar su objeto. Y hay quien considera ridículo extender a la filosofía una especie de partida de nacimiento, en la que hasta se menciona, las más de las veces, un año (585 a. C., *akmé* de Tales de Mileto) como fecha precisa de este alumbramiento espiritual de la humanidad. No hay, se dice, creación ni invención ni producción ni novedad, que no deba reconocer una deuda a muchos esfuerzos,

atisbos y logros que las preceden; la filosofía no podría ser una excepción.

Así planteado el asunto amenaza conducirnos a un círculo vicioso muchas veces denunciado y analizado: para estar en condiciones de determinar con fundamento si en un pueblo dado en un momento dado se encuentran las notas esenciales del pensar filosófico, al paso que en la nación vecina o en el momento anterior faltan tales caracteres, sería menester haber definido previamente la esencia de la filosofía. Pero resulta que el único modo razonable de captarla es el método histórico (histórico no significa en este caso cronológico o genético; alude a lo dado realmente en cualquier momento de la historia). Y entonces nos encontramos en la alternativa de rehusar arbitrariamente el nombre de filosofía a formas científicas o sapienciales muy importantes, o de lanzarnos a una regresión *in infinitum* en busca de una diferencia específica que nos sirva de punto de partida.

2. Fijación provisional de los caracteres de la filosofía.

La alternativa mentada se parece a la que señala Platón cuando hace decir a Sócrates (*Menón* 80e) que es propio de la disputa sofística argumentar que no es posible al hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe; no podría investigar lo que ya sabe, pues sabiéndolo no tiene necesidad de investigarlo; ni lo que no sabe, pues no sabría ni siquiera lo que ha de investigar. No es necesario que aceptemos la respuesta de Platón, fundada en la teoría de la reminiscencia, según la cual aprender es siempre recordar. Bastará con asumir una hipótesis, verificar sus fundamentos, examinar las objeciones aducidas contra ella y las posibilidades de superarlas.

En el tema que nos ocupa, la discusión se centra en torno de la tesis predominante, a saber: la palabra "filosofía" es genuinamente griega, y también lo es la cosa designada por ella; la filosofía es una creación original del espíritu griego. Puede tomarse la palabra "filosofía" en dos acepciones; una en sentido amplio que designaría toda reflexión del espíritu sobre sí mismo y sobre el universo (como tal, es decir como un todo) y en tal sentido es claro que ha habido, antes de la filosofía griega del siglo VI a. C., dentro y fuera del mundo helénico, tal tipo de reflexión; pero en sentido estricto, sólo puede llamarse filosofía a tal actividad del espíritu cuando alcanza o, por lo menos, lo pretende, los caracteres del rigor científico; la objetividad,



y con ella la aptitud para ser transmitido a otros, de ser desarrollado y completado por otros, en una palabra la posibilidad de un progreso en la formulación, precisión y ahondamiento de sus problemas, aunque de modo diferente del progreso científico propiamente dicho; la exigencia del método y de la demostración racional; todas estas notas las comparte la filosofía con la ciencia, como que aspira a ser ella misma una ciencia, la ciencia primera, fundamento de las demás, aunque no por cierto en el sentido que pretende el positivismo. Pero al mismo tiempo se diferencia de las ciencias y presenta afinidad con el arte y la religión en cuanto aspira, como estos últimos, a conocer y expresar no un sector de la realidad natural o espiritual, sino su totalidad unitaria. Ha de agregarse como nota distintiva de la filosofía su carácter esencialmente desinteresado y la "búsqueda de un valor independiente de toda práctica, el valor de verdad"¹. Y en este segundo sentido, no hay filosofía sino a partir de los milesios. Tratemos, según lo dicho, de ver cómo y hasta qué punto esa tesis es capaz de sostenerse.

3. *Los antecedentes orientales y helénicos anteriores a Tales.*

Hay quien sostiene que antes del surgimiento de la filosofía griega en Mileto, pueblos y culturas orientales habían llegado a crear doctrinas que pueden considerarse filosóficas; y que estas concepciones, no sólo precedieron a las helénicas, sino que influyeron sobre la formación de éstas; por lo tanto, sería necesario estudiar el origen temporal de la filosofía en tales concepciones anteriores. La tesis, que llamaremos "orientalista", se ha desarrollado y afirmado principalmente en la época del romanticismo, y singularmente por obra de Röth y Gladisch, y ha sido refutada en forma perentoria por Zeller², que denuncia la falta absoluta de documentos probatorios de tales afirmaciones y la imposibilidad, por razones idiomáticas y de comunicación, de una transmisión semejante en el plano de las ideas filosóficas y científicas. Parece más razonable atribuir las coincidencias o semejanzas entre doctrinas o creencias, sea al espíritu universal de los griegos, sea a un

¹ EMILE BRÉRIER, Prefacio a *La Philosophie en Orient*, de P. MASSON-OURSSEL, fascículo complementario a la *Histoire de la Philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1948), p. VIII.

² EDUARDO ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963 (reprod. de la 4ª ed. Leipzig, 1921), I, I., pp. 20 a 41. Bajo la referencia ZELLER-MONDOLFO citamos la edición italiana, todavía incompleta, traducción y notas de RODOLFO MONDOLFO: *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (Firenze, La Nuova Italia, 1951-52).

fondo común cuyos orígenes se pierden en la prehistoria, sea a que pueblos diversos, aún sin comunicación alguna entre sí, han podido tener concepciones espontáneamente afines o coincidentes. Más aún, sobre estas consideraciones, que pertenecen más bien a la historia general o a la historia de la cultura que a la historia de la filosofía en sentido estricto, debe primar la cuestión fundamental de la que no debemos apartarnos, de si tales concepciones, creencias o doctrinas pueden considerarse filosóficas. Ciertamente, como señala Mondolfo³, y lo confirman P. Masson-Oursel⁴ y José S. Croatto⁵, las investigaciones realizadas en este siglo, es decir, posteriores a la obra de Zeller, han mostrado con los descubrimientos filológicos y arqueológicos logrados en Anatolia, en Asiria y, sobre todo, en el área creto-micénica y egea, un fondo cultural común y una intercomunicación indubitables, anteriores a la instalación de los helenos.

Tampoco es hoy dudoso que los pueblos orientales que estuvieron en más estrecho contacto con las colonias jónicas de Asia Menor, que es precisamente el lugar donde por primera vez surgió la filosofía griega, es decir, los Fenicios, los Egipcios y los Caldeos, poseyeran conocimientos que pueden ser considerados como científicos. Es verdad que no faltan razones para juzgar que esas ciencias carecieron de los caracteres de excepcional nitidez y racionalidad que alcanzó muy pronto la ciencia griega, cuyo ideal, como finalidad y como forma, puede considerarse como vigente aún en la actualidad, si prescindimos, como es natural y forzoso, de sus contenidos siempre en evolución y en progreso constante. Se ha insistido demasiado, tal vez, en que la astronomía caldea era sólo una astrología, es decir, no una ciencia desinteresada y con puro espíritu teórico, sino un prolizo registro de las posiciones sucesivas de los cuerpos celestes, y además, determinado por el interés o la necesidad de prever los destinos humanos, especialmente los de los príncipes; que la geometría egipcia era en verdad sólo una geodesia, también determinada por la necesidad de medir las parcelas después de cada inundación del Nilo; análogo carácter podría atribuirse a la aritmética fenicia. Generalizando, tales conocimientos no merecerían el nombre de ciencias, sino de meras técnicas, y por eso sus métodos y procedimientos se han mantenido durante siglos estancados,

³ "Nota sui rapporti fra la cultura e speculazione orientale e la filosofia e la scienza greca", en ZELLER-MONDOLFO, vol. I, pp. 63-99.

⁴ *La Philosophie en Orient*, cit., *passim*.

⁵ *Origen y evolución del alfabeto* (Buenos Aires, Columba, 1968), *passim*.

repetidos, invariables, en sorprendente contraste con la rapidez de la evolución y el progreso de las correspondientes ciencias griegas. Admitido esto último, sin embargo, no está dicho con eso que los conocimientos de los pueblos nombrados no merecieran el nombre de científicos; ya no es muy legítimo, como observa Mondolfo, hacer una separación tan tajante entre ciencia y técnica; ambos términos se implican recíprocamente, en mayor o menor medida.

Mondolfo restringe también considerablemente, en la misma nota antes citada, la invocación de textos de Platón y Aristóteles como probatoria de que estos filósofos hayan atribuido a los pueblos orientales un espíritu puramente *philokhrématon* (interesado, amante sólo de la ganancia y utilidad materiales) en contraposición con el espíritu *philomathés* (amante de la ciencia) tan propio de los griegos. No se puede aducir como prueba una o más frases aisladas de Platón; y si se tiene en cuenta el conjunto de sus referencias, también aparecen elogios de la ciencia egipcia; la crítica de la índole de un pueblo en general no implica necesariamente la de un grupo o casta especial (la sacerdotal en este caso) y de su labor científica. Y lo mismo puede decirse de Aristóteles, que en el muy conocido y comentado pasaje de *Metafísica* 981a, vincula el nacimiento y progreso de la matemática egipcia con la condición otorgada a los sacerdotes, a quienes se les permitía "skholázein" (tener ocios, es decir, actividades intelectuales desinteresadas, no urgidas por "neg-ocios")⁶. Concluyamos la referencia a Platón y Aristóteles transcribiendo un párrafo de Mondolfo en la nota citada:

"De todo el complejo de esta discusión sobre los testimonios de Platón y de Aristóteles, se pueden extraer, aunque con toda la obligada prudencia crítica, conclusiones no carentes de interés: a saber, que sus nombres no pueden ser usados como autoridad en apoyo de la tesis que quiere poner un abismo entre la ciencia y la filosofía griegas, por una parte, y la precedente sabiduría y especulación oriental, por la otra; por-

⁶ El pasaje dice: "Es, pues, probable que al principio el inventor de cualquier ciencia o arte que llegara más lejos que las sensaciones ordinarias, fuera admirado por sus semejantes, no sólo porque algunas de sus invenciones fueron útiles, sino por ser sabio y superior a los otros. Y según se iban descubriendo más artes, algunas relativas a las necesidades y algunas a los pasatiempos de la vida, los inventores de estas últimas eran considerados más sabios que los de las primeras, porque los conocimientos de ellos no eran concernientes a la utilidad. De ahí que cuando todos los conocimientos de esta clase estuvieron inventados y plenamente desarrollados, se inventaron las ciencias que no se relacionaban con el placer ni con la utilidad o las necesidades, y ante todo en aquellos lugares donde los hombres tenían ocios. Así las ciencias matemáticas se originaron en Egipto, porque allí a la clase sacerdotal le era permitido tener ocios (*skholdzein*)".

que aún ellos parecen considerar que de allí hubiesen tomado su origen las ciencias que disfrutaban de más consideración en Grecia, y también apuntan (Platón para los Egipcios, Aristóteles para los "Magos" (Caldeos y Persas) a especulaciones que, bajo la forma del mito, contienen un núcleo de problemas y concepciones, que se presentaron también sobre el terreno de la filosofía, y aún constituyen su primer fermento y germen".

Si tratamos de precisar, entre las más importantes conquistas de la ciencia mesopotámica y egipcia, cuáles son los que pueden haberse transmitido a Grecia y servido allí de antecedente o de germen para la constitución del conocimiento matemático occidental, podríamos afirmar, siguiendo las indicaciones de los especialistas, que a la astronomía de los Caldeos ha de atribuirse la determinación de la procepción de los equinoccios; a su geometría, la división del rectángulo por medio de la diagonal en dos triángulos rectángulos; se daban dos medios para encontrar la longitud de esta diagonal por medio de un cálculo en el cual intervienen los cuadrados de los lados. A la matemática egipcia corresponde el esfuerzo para encontrar un medio de prueba de los resultados obtenidos. Se trata, sin embargo, de pruebas "*a posteriori*", en tanto que la geometría griega, y en esto reside el carácter eminentemente filosófico de esta ciencia, ofrece demostraciones "*a priori*".

No neguemos, pues, a los pueblos cuya cultura precedió a la helénica, y que estuvieron en más estrecho contacto con ésta en el momento histórico del surgimiento de la filosofía jónica, el haber realizado obra científica. Pero esto no basta para afirmar que tuvieron ya una filosofía. La filosofía no es tan sólo ciencia; es visión del universo como totalidad y es concepción del espíritu humano, que tratan de expresarse por los métodos de la ciencia, en consonancia con ella y formando un todo coherente con ella. Por cierto que no faltaron en los pueblos que hemos mencionado, tales intuiciones y concepciones: más aún, a veces ellas han sido sugeridas por la ciencia. Así F. Cumont⁷ afirma que los Caldeos han sido los primeros en concebir la idea de una necesidad inflexible, que domina el universo. Observaron que una ley inmutable regula el movimiento de los cuerpos celestes y, en el primer entusiasmo de su descubrimiento, extendieron sus efectos a todos los fenómenos morales y sociales. Babilonia es la cuna del retorno cíclico universal, de los "años grandes", luego llamados "años platónicos", de la *palingenesia* o *apokatástasis*. Pero la ciencia, lo mismo que las

⁷ *Le religioni orientali*, citado por MORDOLFO, nota citada, p. 99.

cosmovisiones o los problemas del espíritu o del destino humano, son sólo la materia de la filosofía; es decir, que con el advenimiento de la filosofía en sentido riguroso y estricto no cambia el objeto de la humana meditación; pero cambia la forma, el método, que se hará científico, pues lo que se afirma, la filosofía se esforzará en probarlo por procedimientos análogos a los de la ciencia y en consonancia con ella.

Así, el mito es una expresión temprana, prefilosófica, de semejantes intuiciones sobre temas morales, naturales o transnaturales. "Pre-filosófica" no significa que con la aparición de la filosofía haya desaparecido totalmente el mito como expresión de concepciones acerca del universo, la creación, la cosmogonía, el alma y su destino, en fin de lo que constituye, según dijimos, la misma "materia" de la filosofía. El caso más ilustre de empleo del mito como expresión filosófica es el de Platón (mito de la formación del alma del mundo y consiguiente ordenación del universo en el *Timeo*, mitos escatológicos del *Fedón* y del *Gorgias*, mito de Er en el Libro X de la *República*...). Pero hay que distinguir.

Hay que distinguir entre el mito verdaderamente religioso, que constituye una creencia y forma cuerpo solidario con las convicciones colectivas, ya se trate de cultos oficiales del Estado o de religiones mistericas; el mito que es simplemente un cuento, una fábula literaria, popular o culta, y que carece de toda significación filosófica o religiosa; el mito etiológico, que trata de explicar las causas, sea de fenómenos naturales (el Titán Encélado puesto por Zeus bajo el Etna), sea de conflictos morales (Dióniso Zagreo devorado por los Titanes a los que luego el rayo de Zeus reduce a polvo con el cual se amasa al hombre; presencia en éste, por lo tanto, de un principio bueno, divino, y un principio malo, rebelde, de "naturaleza titánica"); otras veces el mito es una transparente cosmogonía, como ocurre en la *Teogonía* de "Hesíodo"⁸, donde los nombres de dioses son simplemente personificaciones de elementos, fuerzas o tendencias naturales. Y así en Platón, el mito no es necesariamente ficción, sino sólo expresión de "verosimilitud", distinta de la necesaria certeza reservada exclusivamente a la demostración dialéctica. En el caso especialmente importan-

⁸ Ponemos entre comillas el nombre de Hesíodo para indicar que, aunque la tradición le atribuye la obra indicada, la crítica duda o niega resueltamente que ella pertenezca al mismo autor de *Las obras y los días*; problema que no interesa para nada a nuestro objeto.

te del mito del *Timeo*, explica certeramente Gregory Vlastos⁹: "...en el *Timeo* sólo se tolera lo «eikós» (verosímil); y lo que significa *tikós* en este contexto está claramente definido: el contraste metafísico de las formas eternas y su forma perecedera determina el contraste epistemológico de certeza y probabilidad. Así, 'el elemento de falsedad se encuentra, no en el modo de exposición sino en el objeto descrito, que es una fugaz imagen de lo real' (Cornford, citado por Vlastos). Todo lo que nosotros llamamos esperanzadamente 'ciencia', Platón lo relega a la verosimilitud".

Hechas estas salvedades, la explicación mítica precede, como forma común de expresión, a la explicación filosófica. En tal sentido ha podido decirse, aunque sólo con cierto grado de verdad, que la filosofía es la racionalización del mito¹⁰. También con relativa verdad se ha dicho que la diferencia entre la explicación mítica y la explicación filosófica es que la primera busca la causa de lo actual de una manera, por así decirlo, histórica, esto es, partiendo de acontecimientos que se dan por ocurridos en el pasado y de una vez; en tanto que la filosofía busca la causa explicativa en lo permanentemente actual, en aquello que bajo los fenómenos cambiantes subyace siempre presente; pero más exacta nos parece la opinión de que entre mito y filosofía, la diferencia consiste en que el primero se limita a afirmar, en tanto que la segunda trata de demostrar. Esto no implica negar que, de hecho, el tránsito del mito a la filosofía se haya realizado por medio de la sustitución de la explicación-relato por la explicación-análisis de lo actual; y en tal sentido nos parece acertada la explicación de J. Burnet¹¹:

⁹ "The disorderly motion in the *Timaeus*", en *Studies in Plato's Metaphysics* (Londres, R. E. ALLEN, Routledge & Kegan Paul, 1965).

¹⁰ Cfr. LEON ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, Albin Michel, 1948), p. 33: "El pensamiento racional no hará sino continuar este esfuerzo de la teogonía y de la cosmogonía míticas; transformándolo por un cambio de orientación, dará la ilusión de una creación completamente nueva y casi espontánea, mientras que no hace sino desarrollar un germen preexistente". En análogo sentido, WERNER JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, versión española de Joaquín Xirau, 2ª ed., (México, Fondo de Cultura Económica, 1946), p. 173: "Podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía 'ciega', y que la conceptualización lógica sin su núcleo viviente de la originarla 'intuición mítica' resulta 'vacía'. Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía como el proceso de la progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".

¹¹ *Early Greek Philosophy*, Introducción, VI.

"¿Cuál es, pues, el progreso que ha colocado de una vez por todas a los cosmólogos jonios por encima del nivel de los magos? Grote y Zeller lo hacen consistir en la substitución de causas impersonales, que obran según una ley, a causas personales que obran arbitrariamente. Pero la distinción entre lo personal y lo impersonal no era realmente sentida todavía en la antigüedad, y es un error darle demasiada importancia. Parece más bien que es dejando de contar cuentos como los hombres de ciencia de Mileto dieron un paso real para adelante. Renunciaron a la tarea desesperada de describir lo que era cuando nada era todavía, y en lugar de eso, se preguntaron por lo que son en realidad ahora todas las cosas".

Así como, según antes dijimos, no basta la presencia de una o más ciencias particulares para que haya una filosofía, tampoco basta la presencia de mitos, sean poéticos, cosmogónicos o etiológicos, aunque apunten a expresar intuiciones o creencias sobre la naturaleza universal; y esto vale, no sólo para los pueblos orientales, sino para la cultura helénica anterior a la escuela de Mileto.

Pero antes de entrar de lleno al análisis de la novedad fundamental que esta escuela introduce en la historia del pensamiento humano, debemos hacer una referencia, siquiera breve, a la relación en que se encuentran con el origen histórico del filosofar, otros tres pueblos a los que, por razones y desde ángulos diferentes, se ha atribuido a veces una precedencia y aún una influencia decisiva sobre la filosofía griega: los Hebreos, los Iranios y los Hindúes.

Con respecto a estos tres, el problema se presenta más simple que para los Mesopotamios, Fenicios y Egipcios, por la doble razón de que los últimos han tenido una ciencia (astronomía, aritmética o geometría) anteriores a las correspondientes ciencias griegas, y que su inmediata proximidad e indiscutible contacto con los Jonios puede sugerir la idea de que éstos no hicieran sino continuar, aunque perfeccionando y transformando, la creación de los primeros. Para los Hebreos, Iranios e Hindúes sólo puede hablarse de una sabiduría moral o religiosa que, como en el caso del Oriente más próximo, sólo podrían ser considerados como el germen o la materia de una especulación que mereciera el nombre de filosofía. A estos resulta especialmente aplicable la observación de E. Bréhier¹²: "El historiador del Oriente prefiere, no sin razón, una palabra de sentido más general y más vago

¹² Prefacio a la obra de MASSON-OUBSEL, cit.

que la palabra 'filosofía' para determinar el objeto de su investigación: pensamiento, vida espiritual".

La tendencia a buscar en el Oriente el origen de la filosofía griega arranca ya desde la Antigüedad. Si bien a ninguno de los filósofos griegos del primer período (Presofístico) o del segundo (Atico) se le ocurrió nunca tal atribución (la referencia de Aristóteles concierne a la opinión de los "Magos", probablemente la casta sacerdotal de la religión de Zoroastro, que identifica el primer generador con el bien supremo)¹³, en cambio en el período helenístico-romano y particularmente en el platonismo medio (siglo II d. C) comienza a afirmarse que es entre los "Magos" (palabra que indistintamente designa en aquella época a los Persas y a los Caldeos), los Brahmanes (Hindúes) y Judíos, donde debe buscarse la más antigua y venerable filosofía. Numenio de Apamea es el más decidido sostenedor de esta tesis:

"Será preciso que el que trate estas cuestiones, después de apoyarse sobre testimonios de Platón, vuelva para atrás y los vincule con palabras de Pitágoras, invoque las naciones célebres, aduzca sus iniciaciones y sus dogmas, y las consagraciones que han instituido en forma concordante con Platón; tales como los han establecido los Brahmanes y los Judíos y los Magos y los Egipcios"¹⁴.

Y es el mismo Numenio quien marca la posición característica con la frase: "Pues ¿qué es Platón, sino un Moisés que habla ático?"¹⁵. Del platonismo medio estas afirmaciones pasaron a los apologistas cristianos, especialmente a Eusebio de Cesárea, Clemente de Alejandría y Orígenes, en tanto que la reacción pagana, con Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata, intentaba invertir la relación de dependencia, introduciendo a tal fin intrincadas cuestiones sobre la cronología de la Biblia. Prescindiendo de estas intrincadas cuestiones, sólo vale la pena destacar que algunos libros "sapienciales" como la llamada *Sabiduría de Salomón* son de época helenística y tardía; y que en los libros más antiguos sólo ha podido darse valor filosófico, incluso metafísico, al "*Ego sum qui sum*" de *Ezodo* III; sobre este punto podemos remitirnos a la amplia exposición de Etienne Gilson, en "*El espíritu de la filosofía medieval*".

¹³ *Metafísica*, 1091a.

¹⁴ EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica*, IX, 7 = E. A. LEEMANS, *Numenius van Apamea* (Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1937). *Fragm.* 9.

¹⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 1,22 = E. A. LEEMANS, *ob. cit.*, *Test.* 1.

El pensamiento iránico, especialmente en el plano religioso, puede haber influido sobre aspectos de la filosofía griega a través de su extremo dualismo. Pero los orígenes de este dualismo son casi imposibles de rastrear una vez que se ha pasado de una época algo anterior a la que vio nacer la filosofía griega (principios del siglo VI a. C.). Las dificultades con que tropieza esa determinación pueden verse con detalle en "*La Philosophie en Orient*", de Masson-Oursel, cit., y en "*Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*", de Simone Pétrement (Paris, 1947). Basta a nuestro propósito destacar que el documento más antiguo sobre la religión iránica, el *Avesta*, es en su redacción conocida, obra del siglo III de nuestra era; que la expansión de los Magos y de su doctrina no es anterior a los Aqueménidas (558-330 a. C.) y se acusa sobre todo a partir de los Partos Arsácidas (250 a. C.-191 d. C.); que Zoroastro, nacido hacia el 660 a. C., predica una reforma de la vieja religión iránica, pero esa prédica queda restringida a un pequeño grupo hasta una época posterior a los Aqueménidas; y que en Grecia no se oye hablar de él antes del s. V. Para concluir con las escasísimas referencias seguras a los autores clásicos: Jenofonte (*Ciropeidia*, VI, 1, 41) atribuye a la religión Mazdeísta en la época de Ciro, aproximadamente a mediados del siglo VI, la doctrina de que el hombre tiene dos almas, una buena y otra mala; doctrina que reaparecerá en los Gnósticos, en Numenio de Apamea y en los Maniqueos. Sobre otros temas que, aunque no filosóficos, puedan por lo menos haber constituido tema de meditación filosófica posterior, ni siquiera pueden aducirse testimonios.

En cuanto a la India, podemos afirmar sin duda alguna que ha tenido una filosofía; sólo que sus primeras manifestaciones no son anteriores, sino posteriores, a la época en que comienza la filosofía en Grecia. El Rig Veda, el más antiguo monumento del pensamiento indio, es sólo de carácter religioso, podría agregarse que casi exclusivamente ritual; más próxima a la filosofía está la literatura de Brahmanas y, sobre todo, los Upanisadas; pero éstas, lo mismo que la aparición de las dos religiones que implican una filosofía (el Budismo y el Jainismo), se sitúan hacia fines del siglo VI. Mucho se ha hablado de la posible influencia de las creencias indias, sobre todo la creencia en la transmigración, sobre la filosofía de Pitágoras, quizás a través del Budismo¹⁶. Aparte de que Pitágoras encontró esa creencia en la Magna

¹⁶ Cfr. THÉODORE GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, versión franc. de *Griechische Denker* (Paris, 3ª ed., Payot, 1928), tomo I, p. 163.

Grecia, por lo menos en el Orfismo, cuyo origen oriental ha resultado en definitiva indemostrable y, creemos, improbable, ese aspecto de la cuestión escapa a nuestro objeto y constituye un problema distinto. No estamos tratando de las posibles influencias de origen oriental sobre aspectos determinados del pensamiento griego¹⁷, sino del surgimiento de la filosofía como acontecimiento totalmente nuevo.

Y en consonancia con lo que llevamos expuesto, hemos de recordar que también Hegel piensa que la filosofía ha tenido realmente un comienzo histórico, que ha ocurrido en un lugar determinado, en un momento determinado de la historia, en condiciones históricas dadas, por cierto de carácter excepcional; que estas condiciones se han dado por primera vez en Grecia; que los Griegos han tenido un sentido de la libertad que los ha llevado a asumir la plena responsabilidad de su conducta, que se somete voluntaria y libremente a una ley de carácter universal; y no solamente en el que obedece escapa a la ciega sumisión, sino que en el que gobierna escapa al carácter caprichoso del querer particular; pues en la relación entre amo y siervo, ninguno de los dos términos se sustrae a la limitación inferiorizante del querer particular y finito; sin la capacidad de querer lo universal no se da la capacidad de conocer lo universal, y por eso sin la libertad práctica y política (que excluye tanto la sumisión despótica como el desenfreno salvaje) no hay libertad de pensamiento; por pensamiento libre no ha de entenderse en este caso la exención de una coacción exterior, estatal o de otro orden, sino una liberación interna de los límites del pensamiento o representación puramente pragmáticos¹⁸.

¹⁷ Puede verse sobre este tema, ZELLER (*ob. cit.*, I, II, 4, pp. 28-29) que refuta las teorías de Gladisch, según las cuales la concepción pitagórica deriva de la China, la heraclítica de la Persia, la de Empédocles de Egipto, la de Anaxágoras del Judatismo. Sobre el Orfismo nos remitimos a nuestro artículo "El Orfismo y sus reflejos en la filosofía griega hasta Platón", en *Historia de las Religiones. Boletín del Instituto de Filosofía*, Mendoza, 1966, n° 5.

¹⁸ Traducimos los párrafos más significativos: "La filosofía comienza allí donde lo universal es concebido como el ser que todo lo abarca, o donde el ser es concebido de una manera universal, donde surge el pensamiento del pensamiento. ¿Dónde ha ocurrido esto? ¿Dónde ha comenzado esto? Este es el aspecto histórico de la cuestión. El pensamiento debe ser para sí; debe venir a la existencia en su libertad, arrancarse de lo natural; ... debe, como libre, ir hacia sí mismo, y así alcanzar la conciencia de su libertad. El principio propio de la filosofía debe realizarse allí donde... el libre pensamiento no piensa meramente lo absoluto, sino que capta las ideas de sí; es decir, donde el pensamiento capta el ser (que también puede ser el pensamiento mismo) que él reconoce como la esencia de las cosas, como la absoluta totalidad y la esencia y, con eso, aun cuando fuera un ser exterior, lo capta sin embargo como pensamiento. Así, son objetos de la filosofía, tesis como, p. ej.: "La esencia o principio de las cosas es el agua, o el fuego, o el pensamiento".

4. *El surgimiento de la filosofía milesia.*

En sentido parejo al de Hegel, también Zeller enseña que la filosofía tiene sus raíces en la libertad y *el orden* de la vida griega. Es decir que ese sentido griego de la libertad no se ha dado como una nota aislada en la vida helénica, sino dentro de un complejo coherente de singulares aptitudes, de características étnicas, históricas, culturales, geográficas, éticas y religiosas que conviene examinar porque todas ellas contribuyeron, de maneras distintas pero convergentes, al surgimiento de la filosofía; ésta aparecerá entonces como uno de los aspectos, quizás el más complejo y asombroso, del llamado "milagro griego". Este examen contribuirá a la comprensión de la esencia de la filosofía, según el pensamiento de Vico, citado por Mondolfo¹⁹:

"Naturaleza de cosas es su nacimiento". "O sea —agrega Mondolfo— que la constitución y esencia de cualquier realidad se encuentra y se revela sobre todo en el proceso de su formación. Aplicado a la filosofía y a sus problemas, este principio nos orienta al reconocimiento de la vinculación constante de la filosofía con su propia historia, que constituye el proceso de su formación y desarrollo".

La primera filosofía griega nace, no en la Grecia continental, sino en las colonias jónicas de Asia Menor. La raza jónica ha estado dotada de singulares calidades espirituales e intelectuales que explican, y que en cierto modo hicieron necesaria, la aparición de la filosofía; juvenil frescura para abrirse a todas las impresiones sensibles, dotes extraordinarias para la observación de lo particular y aptitud para captar en

Esta determinación universal, el pensamiento, que se pone a sí mismo, es una determinación abstracta; es el principio de la filosofía, pero este principio es también algo histórico, la concreta estructura de un pueblo cuyo principio realiza esto que hemos dicho. Si decimos que al surgimiento de la filosofía corresponde la conciencia de la libertad, ese principio debe ser lo fundamental del pueblo donde comienza la filosofía... El libre pensar filosófico tiene una dependencia inmediata con la libertad práctica, en el sentido de que, así como aquella se da el pensamiento del objeto absoluto, universal y esencial, así ésta, al pensarse a sí misma, se da la determinación de lo universal... Pensar en general significa poner algo en la forma de la universalidad... A causa de esta dependencia general de la libertad política con la libertad del pensamiento, la filosofía hace su aparición en la historia, solamente en donde y en cuanto se forman constituciones libres... Si un pueblo quiere la moral, y tiene leyes de Derecho, entonces está en la base de su querer el carácter de lo universal, en tanto que, anteriormente, lo querido era sólo algo particular". G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Stuttgart, Bad Cannstadt, 1965), tomo XVII, pp. 127-128.

¹⁹ RODOLFO MONDOLFO, *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1949), p. 28.

él, el aspecto esencial, típico, revelador de su elemento universal, y audacia para expresarlo. Tales dotes se nos revelan ya en el epos homérico²⁰, que sin duda tuvo su nacimiento en la misma estrecha faja de territorio; y más tarde se revelará también en los tratados pseudo-hipocráticos de medicina. La unidad fundamental de aptitudes que se manifiesta de manera doble en la filosofía y en la literatura ha sido puesta de manifiesto por Zeller²¹:

"La literatura, especialmente la poesía, también preparó el camino a la filosofía, no solamente desde el punto de vista material por el tesoro de pensamientos y reflexiones que puso en circulación, sino en el aspecto formal. Cuando el tratamiento poético y artístico del dato real llegan al resultado de afinar el fenómeno individual en tipo de toda una especie y de introducir en ese fenómeno una ley general a modo de noción, y de hacer de lo sensible un símbolo de lo espiritual, no es más que un paso ulterior en la misma dirección el que cumple el pensamiento científico cuando despliega lo que aquí está visto en conjunto, y examina los conceptos y las leyes generales en su distinción con respecto a los fenómenos particulares y procede de lo percibido a lo que no puede ser percibido, es decir, a la esencia, a las causas y a las conexiones de las cosas".

Tal vez no sea inoportuno, y nos parece en todo caso sugestivo y tentador, recordar que Aristóteles caracteriza la poesía como expresión de lo universal a través de lo particular, mostrando así, en sentido inverso, la misma relación²².

Análoga función desempeña la religión: "La religión griega, a causa de su carácter naturalista, ha preparado el pensamiento para la filosofía natural y también, llegado el momento, para la ética... Ya la atribución a los dioses de los fenómenos naturales implicaba la afirmación de una causa invisible para los fenómenos visibles; y por otro lado, aunque nunca llegó a un verdadero monoteísmo en el sentido de la religión judeo-cristiana, la creciente primacía atribuida a Zeus implicaba una tendencia a la unificación, propia de la filosofía, de todas las causas en una causa última y predominante. Por eso Zeus es deno-

²⁰ Cfr. WILHELM CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, 4ª ed., Stuttgart, s/f., p. 1.

²¹ *Op. cit.*, I, II, 2, pp. 70-71.

²² *Poética*, 1451b: "La obra del poeta no es decir lo que sucedió sino lo que sucede de modo posible o necesario. ... Por lo cual la poesía es más filosófica y sería que la historia; pues la poesía dice más bien lo universal, la historia lo particular".

minado en la poesía órfica como principio, medio y fin de todas las cosas''²³.

La personificación de los seres y de las fuerzas naturales, según más arriba la hemos caracterizado, ofrecía, ciertamente, materia inagotable al juego de la imaginación artística, pero también ofrecía una primera satisfacción al espíritu científico, es decir, a la necesidad de explicación; la voluntad de Zeus, como la del rey, no es todavía ley impersonal; pero es afirmación de la más alta potencia; ya, por detrás y por encima de Zeus, se perfila también con la Moira, el principio de la ley impersonal, superior a toda voluntad singular²⁴.

También importa señalar la ubicación geográfica de las colonias jónicas de Asia Menor, pues allí se encontraba el punto de contacto entre el pueblo griego y los pueblos orientales cuyos conocimientos científicos, más arriba reseñados, han permitido que las cualidades del espíritu griego se ejercieran sobre un material que ofrecía base sólida para un desarrollo posterior. Y su condición de pueblo navegante (los Griegos viajaban para comerciar y también para "ver", según expresiones de Herodoto y de Aristóteles), que llegó desde muy temprano a la remota Trebizonda, a las costas del sud de Rusia, a las columnas de Hércules y a Tartessos en la embocadura del Guadalquivir, a Naucratis en Egipto y a la zona del bajo Ródano, le permitió reunir en aquellas ciudades jónicas, especialmente en Mileto, todo el conocimiento experimental de los hombres de aquel tiempo. "La ciudad del comercio universal, que alcanzó desde el pie del Cáucaso hasta las columnas de Hércules, llegó a ser también la patria de la ciencia abarcadora del universo (*weltumfassenden*)''²⁵.

En este feliz complejo de circunstancias aparece en la historia del pensamiento el hombre a quien la sentencia predominante y casi unánime entre los historiadores saluda como el primero de los filósofos: Tales, nacido en Mileto hacia el año 624 a. C. Para apreciar el grado de verdad y, lo que es más importante, el sentido preciso de esta afirmación, conviene comenzar por la transcripción del más interesante testimonio sobre el valor filosófico y la fundamental novedad de su posición intelectual. Aristóteles²⁶ habla de él así:

²³ ZELLER, *op. cit.*, p. 43.

²⁴ GOMPERZ, *op. cit.*, p. 53.

²⁵ CAPELLE, *op. cit.*, p. 2.

²⁶ *Metafísica*, A, 3, 963 b.

"De los que primero filosofaron, la mayor parte consideraron que los principios que estaban (subyacentes) en todas las cosas eran solamente los materiales. Pues aquello en que todos las seres consisten y de lo que primero se generan y en lo que finalmente perecen, cuya esencia persiste aunque modificada por sus afecciones, esto dicen que es el elemento y principio de los seres; y por eso consideran que nada se genera ni perece, pues esta naturaleza siempre se mantiene... pues debe haber alguna naturaleza, ya sea una sola o más de una, de donde se generan las otras cosas, mientras ella misma se mantiene. No todos están de acuerdo en el número y la forma de tal principio; sino que Tales, el iniciador (*arkhegós*) de tal filosofía, dice que es el agua (por lo cual también declaraba que la tierra está sobre el agua); tomando tal vez esa suposición de ver que el alimento de todas las cosas es húmedo; y que el mismo calor es generado por la humedad y se mantiene por ella (pues aquello de lo que algo se genera, es su primer principio). Asumió, pues, de esto, tal suposición; y también del hecho de que las semillas de todo tienen una naturaleza húmeda; y que el agua es principio de la naturaleza de las cosas húmedas".

Si consideramos en su totalidad el complejo de caracteres que se dan simultáneamente en la doctrina de Tales, reconoceremos que nunca antes, ni en el mundo helénico ni fuera de él, existió contexto semejante. Fácilmente se advierte que lo más importante no está en atribuir al agua el principio originario del todo. Una tradición antiquísima y común a varios pueblos, principalmente el fenicio y el mesopotámico, hacía surgir el mundo en su estado actual de un caos acuoso primitivo. Y WERNER JAEGER²⁷ observa que no es fácil decir "si la idea de los poetas homéricos (*Iliada*, X, 201-246) según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo". Por otra parte algunos han considerado, y el mismo JAEGER parece ser de esta opinión²⁸, que Tales es sólo un precursor y que el verdadero fundador de la filosofía griega es Anaximandro, este "*Hauptker*", como le llama admirativamente Nietzsche; sobre todo teniendo en cuenta la superioridad de su concepción geométrica del universo y el mayor alcance metafísico de su tesis de lo *ápeiron* como *arkhé*²⁹, en comparación con

²⁷ *Op. cit.*, p. 172.

²⁸ *Op. cit.*, p. 179.

²⁹ "Apeiron" se traduce por "lo indefinido", o "lo indeterminado", o "lo infinito", según las diversas interpretaciones; también se ha propuesto "lo inexperimentable". "Arkhé" es "principio", pero en relación con los primeros filósofos no se interpreta como principio temporal, sino como fuente originaria. Sobre la posibilidad de que Anaximandro haya usado el vocablo, véase *infra*, y nota 32.

la tesis del agua. Pero al argumentar así se olvida que la importancia filosófica de la posición de Tales no reside tanto en la respuesta como en la pregunta misma; y en todo caso, que en la respuesta interesa menos la materia que la forma. Si al afirmar un principio originario del universo se mantiene en compañía de los "teólogos"³⁰, en cambio, a diferencia de ellos, formula esa afirmación sin imágenes y sin fabulación. Hay gran distancia, según KARL JOEL³¹, "entre el Océano, concebido en forma personal y localmente determinado, y el agua considerada en su general totalidad y más distancia aún entre la totalidad del agua y la totalidad del ser". Cuando Tales, en lugar de preguntar "¿cómo era el universo al principio?", pregunta en cambio "¿qué era?" o, mejor aún "¿cuál es el principio?", tenemos ya en germen la representación de un fundamento originario de todo lo real. Esto es lo que, en tratándose de esta filosofía de la naturaleza, se designa como "arkhé", aunque ciertamente Tales no haya empleado esa palabra, y aunque haya serias dudas de que la haya empleado Anaximandro³². Así, mientras los "teólogos" explican el nacimiento de los dioses y del estado actual del mundo sólo mediante la intervención de seres sobrenaturales personales —ya fueran fuerzas naturales personificadas o encarnación de conceptos éticos— y así permanecían en la textura del mito, Tales atribuyó —y fue el primero en hacerlo— el origen de las cosas a una causa natural. El pasaje citado de Aristóteles nos hace ver la novedad del pensamiento de que todos los seres deben tener un origen natural común; de que detrás del cambio de las apariencias que nos muestra la vida de la naturaleza hay un fondo común a todas las cosas, totalmente indestructible, siempre inalterable en su esencia última, que en su múltiple transformación produce las cosas desde sí mismo, y que a su vez las vuelve a recoger en sí mismo, y así causa el proceso universal eterno.

Pero además de esta suposición de la fundamental unidad de todas

³⁰ Es usual designar con esta palabra, en la antigüedad, a los creadores o exponentes de mitos, teogonías o cosmogonías, como Ferecides de Sirio, "Hesíodo", los Orficos y el mismo Homero. Teología, en el sentido en que nosotros entendemos esta palabra, no la hubo hasta Platón.

³¹ Citado por CAPELLE, *op. cit.*, p. 5.

³² La duda proviene de que la redacción algo anfibialegica de los doxógrafos y comentaristas (SIMPLICIO en *Coment. a la Fis.*, 24, 13, citando a TEOFRASTO *Fis. Opin. frg. 2* o HIPÓLITO, *Refut. Haer.* I 6) no permite asegurar si dicen que Anaximandro fue el primero que llamó *ápeiron* a la *arkhé* o el primero que llamó *arkhé* a lo *ápeiron*. Cfr. H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 63; CAPELLE, *op. cit.*, p. 62; J. BURNET, *op. cit.*, VII y XIII; ZELLER-MONDOLFO, I, II, p. 188.

las cosas, es igualmente importante destacar en el testimonio de Aristóteles que Tales ha hecho su afirmación basándose en hechos observables (humedad de los alimentos, del calor, de las semillas); verdad es que Aristóteles lo dice en forma dubitativa y conjetural (isos = quizás, tal vez, probablemente); más aún, algunos suponen que Aristóteles ha hecho esa conjetura llevado por sus propios intereses, principalmente biológicos, y creen más probable que Tales haya partido de observaciones de carácter meteorológico; pero, sea como fuere, se advierte ya la preocupación por fundamentar científicamente las observaciones sobre la naturaleza última de lo real, y por relacionarlas con hechos verificables. En este sentido, tampoco es desdeñable la frase: "por lo cual también declaraba que la tierra está (flotando) sobre el agua"; pues ella apunta en el sentido de una unificación, de una coordinación coherente de las teorías científicas particulares, con la visión de lo universal. Y esta propiedad se robustecería aún, si fuera indudable el testimonio de SÉNECA³³, según el cual Tales habría explicado los terremotos por los movimientos del mar.

Podemos agregar, finalmente, otra caracterización importante, aunque no concierne a la doctrina en sí misma sino a las condiciones externas de su aparición y transmisión. Es algo que nos permite hablar ya de una "escuela". Las anteriores expresiones sobre el mundo, la naturaleza, el origen de las cosas, etc., o bien constituían creencias colectivas anónimas, o bien, cuando eran personales, quedaban reducidas a la personalidad de quien las hubiera formulado. En el caso de Tales y sus sucesores inmediatos, la misma búsqueda de la *arkhé* y de la *phýsis*³⁴, se continúa en forma a la vez personal y transmisible,

³³ *Naturales Quaestiones*, III, 14.

³⁴ Nos parece que sobre la significación de esta palabra, tan importante para la comprensión de nuestro tema, la breve exposición de BURKET (*ob. cit.*, VII), es insuperable por su claridad. La transcribimos en forma parcial: "Que yo sepa, ningún historiador de la filosofía griega ha establecido claramente que la palabra empleada por los antiguos cosmólogos para expresar esta idea de una substancia permanente y primordial, no era otra que la palabra "phýsis", y que el título de "peri phýseos", tan continuamente dado a obras filosóficas de los siglos VI y V a. C., significa simplemente "de la substancia primordial". Platón y Aristóteles emplean ambos este término en ese sentido, cuando discuten sobre la filosofía antigua, y su historia muestra bastante claramente cuál ha debido ser su significación original. En el lenguaje filosófico griego, "phýsis" designa siempre lo que es primario, fundamental y persistente, por oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio; lo que es "dado" por oposición a lo que es hecho o deviene"... "Una muy importante conclusión fluye de la exposición que acabamos de hacer de la significación de la palabra *ephýsis*, a saber que lo que interesaba realmente a los filósofos jónicos era la búsqueda de la substancia primordial..." "La filosofía

sujeta a rectificaciones, a transformaciones, a ampliaciones y profundizaciones que, en ciertas direcciones por lo menos, permiten la realización de progresos en los que se asocia el esfuerzo común de sucesivos pensadores³⁵, si no en la forma unidimensional y más despersonalizada de la ciencia (pues la filosofía es siempre un pensar radical que exige y compromete al hombre entero), sí en el sentido de cierta continuidad que obliga a tomar posición, de aceptación o rechazo, de las "intelecciones"³⁶ logradas por los precursores.

Si recordamos ahora lo que decíamos en el n.º 2 sobre la caracterización provisional de la filosofía en sentido estricto: pretensión de alcanzar el rigor científico, la objetividad y la aptitud para ser transmitido a otros y desarrollado por otros; la exigencia de la demostración racional y del método; el apuntar hacia el conocimiento de la totalidad universal; el carácter enteramente desinteresado de este saber y su búsqueda del valor de verdad independientemente de toda práctica, hemos de reconocer que ya en Tales, y en él por primera vez, se han dado, por lo menos en germen, todos los caracteres propios del pensamiento filosófico. Por eso no es infundado considerarlo como el primero de los filósofos griegos y, por eso mismo, según esperamos que se desprenda del bosquejo histórico que hemos trazado, como el pensador en quien puede realmente localizarse el origen histórico de la filosofía, su comienzo temporal.

griega comenzó —como terminó— por la búsqueda de lo inmutable que hay en el flujo de las cosas".

³⁵ Cfr. JAEGER, *Op. cit.*, p. 177: "...el simple hecho de que fuera un movimiento espiritual unitario, conducido por una serie de personalidades independientes, pero en íntima conexión recíproca, demuestra ya su carácter científico y racional".

³⁶ Usamos la palabra "intelección" en el sentido que le da N. HARTMANN, "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte" (1936), en *Kleinere Schriften* (Berlín, W. de Gruyter, 1957), vol. II, pp. 1-48, caracterizándola como valor auténtico de conocimiento, conquista y adquisición definitiva, y contraponiéndola a lo que es simplemente sugerido o impuesto por el espíritu de sistema, los prejuicios de la época o del ambiente, la originalidad o la riqueza intelectual o ideológica.

—

—

MAX SCHELER Y SU IDEA DE LA FILOSOFIA

Por *Eugenio Pucciarelli*

I

Las dificultades con que tropieza el intento para determinar la esencia de la filosofía, sobre todo cuando se pretende realizarlo en el punto de partida de la reflexión o como primera parte de un sistema de pensamientos, no escaparon desde temprano a la perspicacia de los observadores. No obstante ello, el esfuerzo se ha reiterado a través de muchas generaciones, y aun en la actualidad no da muestras de experimentar agotamiento. Se lo ve repetido en la obra de las figuras más representativas de nuestro siglo.

Pero si la pregunta obsesiva vuelve con reiteración en los escritos de los filósofos, que por la vocación de totalidad inherente a su empresa no pueden dejar de considerarla, en cambio, hay significativas diferencias en lo que atañe a la manera de encarar el problema y a las esperanzas puestas en darle solución, sin contar las divergencias que surgen a propósito de los resultados a que en cada caso se llega.

En una investigación de esta índole, sea cual fuere el método que la oriente, hay dificultades al parecer insuperables: el que indaga parece moverse en un círculo —presupone lo que aspira a demostrar y corre el riesgo de ofrecer como novedad lo que ya poseía de antemano— y, lo que es más grave, no logra evitarlo aun teniendo conciencia del inconveniente que lo acecha y que es insalvable desde el punto de vista teórico. Es difícil, por otra parte, trazar con pulcritud los límites del concepto que se procura definir. En el dominio de la cultura existen territorios fronterizos: ¿dónde terminan exactamente el arte, la religión y la ciencia y empieza la filosofía? ¿Acaso no se descubren los mismos contenidos en dominios tan heterogéneos, con el agravante de que a veces se repiten iguales estructuras?

Más claras se muestran las dificultades que parecen invalidar de antemano los resultados del esfuerzo por determinar el concepto de filosofía cuando se ahonda en su contenido: para descubrir los rasgos

formales, que habrán de entrar en la definición del concepto, es menester partir de hechos. De acuerdo con las exigencias que impone el método de cualquier investigador que no quiera perder contacto con la experiencia, los hechos no pueden ser más que los sistemas filosóficos dados en el curso de la historia; o la idea de ciencia, que está lejos de haber permanecido inalterada a través de los tiempos; o las disposiciones espirituales del hombre, cuya descripción y apreciación, por otra parte, varían con las teorías psicológicas y las preferencias éticas de los investigadores. Y si esta enumeración pareciera excesiva, todavía hay que agregar que los hechos, a su vez, han de ser reconocidos, a fin de poder extraerlos del amplio y heterogéneo mundo de la cultura. Su reconocimiento requiere un concepto previo que señale cuáles son los rasgos formales cuya concurrencia en la obra o en la conducta asegura el calificativo de filosófica. Si estas observaciones son correctas, la investigación, a lo sumo, se limitaría a confirmar lo que de antemano ya se presumía. Y de este modo se anula la pretensión de neutralidad y, con ella, la objetividad que el método prometía.

No es un secreto, por otra parte, que los resultados a que se llega siguiendo distintos métodos¹ no sean siempre del todo concordantes. Si lo fueran, y se lograra el tipo de unanimidad a que aspiran los hombres de ciencia, tampoco sería indicio de que se pisa un suelo firme. Pero el desaliento del crítico crece a medida que aumenta la divergencia de las conclusiones. ¿No estará viciado el método, en su misma raíz, por las convicciones subjetivas de los investigadores? Detrás de su pretensión de neutralidad y de objetividad, ¿no se ocultará la idea que de la filosofía tenía de antemano y a la que el método presta sólo una ilusoria apariencia de objetividad?

Estas sospechas no parecen haber arreadrado a los investigadores ni detenido sus esfuerzos², lo cual permite asistir a ilustrativas contro-

¹ Sobre las divergencias en la elección del punto de partida, que no impiden, sin embargo, algunas coincidencias en los resultados, me he extendido en otras oportunidades. Cf. "La situación actual de la filosofía", *Rev. de la Univ. (La Plata)*, 1959, n.º 9, pp. 19-32 y "El acceso a la esencia de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1969), año IX, n.º 11, pp. 13-28.

² De la copiosa bibliografía sobre el tema, más abundante en este siglo que en los anteriores, sólo se mencionará lo que ha tenido más resonancia en el medio hispano-americano. H. RICKERT, "Vom Begriff der Philosophie", en *Logos* (Tübingen, 1910-11), vol. I, pp. 1-34. W. ДИЛТХЕЙ, *Das Wesen der Philosophie* (1907), recogido en *Gesammelte Schriften* (Leipzig-Berlin, Teubner, 1924), vol. V, pp. 339-416. E. HUSSERL, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos* (Tübingen, 1910-11), vol. I, pp. 289-341. G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie* (Leipzig,

versias a propósito de la determinación de la esencia de la filosofía, tal como, un poco por exigencias del tema y otro poco por accidente en cuanto a la oportunidad histórica de las mismas, se ha dado en este siglo.

II

2.1 Entre los intentos para determinar la esencia de la filosofía, realizados en nuestro siglo, el de Max Scheler ostenta rasgos muy originales, no sólo por sus resultados, sino, y muy especialmente, por el punto de partida escogido. Con el desalucio de las posiciones que no se ajustaban a sus exigencias metodológicas, Scheler proclama, una vez más, la necesidad de prescindir de todo supuesto, tanto de los que provienen del pasado filosófico como de aquellos que surgen cuando se pretende imponer el modelo de la ciencia, aunque ésta se conciba como la más amplia y exigente de todas.

2.2 En ningún dominio de la cultura humana es tan inexcusable la exigencia de autonomía como en filosofía. Muchas veces, y no por vanidad de los hombres que toman a su cargo la tarea de cultivarla, la filosofía se ha adornado a sí misma con el título ambicioso de "reina de las ciencias", entre otras razones porque aspiraba a someter a examen todas las restantes formas del saber. Y sea cual fuere el sector de entidades afectadas y la manera como ha llegado a trabarse contacto cognoscitivo con ellas, la filosofía pretende juzgar acerca de la validez de ese saber. Pero no puede hacerlo sin negar previamente la existencia y la ingerencia de instancias superiores a ella misma, sin aislarse orgu-

Sammlung Göschen, 1910). R. G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford, Clarendon, 1933). K. JASPERS, "Philosophie und Wissenschaft" (1948), en *Rechenacht und Ausblick* (München, Piper, 1951). B. CROCE, "Il concetto della filosofia come storicismo assoluto", en *Il carattere della filosofia moderna*, 2ª ed. (Bari, Laterza, 1945), pp. 1-22; *Lógica*, 4ª ed. (Bari, Laterza, 1920), pp. 168-179. G. E. MOORE, "What is Philosophy?", en *Some Main Problems of Philosophy* (London, Allen & Unwin, 1953), pp. 1-27. M. HEIDEGGER, *Was ist das die Philosophie?* (Pfullingen, Neske, 1956). M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la Philosophie* (Paris, Gallimard, 1953). M. LAZEROWITZ, *Philosophy and Illusion* (London, Allen & Unwin, 1968), pp. 53-70 y 99-118. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es la filosofía?* (Madrid, Rev. de Occ. 1957); *Origen y epítogo de la filosofía* (México, F.C.E., 1960). X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid, Soc. de Estudios y publ., 1963), "Sobre el problema de la filosofía", en *Rev. de Occ.* (Madrid, 1933), nº xxxix, pp. 51-80, *Ibid.*, nº xi, pp. 83-117. Entre las contribuciones realizadas en nuestro país para el esclarecimiento de este problema han de mencionarse las de ANIBAL SÁNCHEZ-REULET, *Raíz y destino de la filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional, 1941) y ANGEL VASSALLO, *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica* (Buenos Aires, Losada, 1945).

llosamente y sin reservar para sí misma una independencia que no puede reconocer y, menos aún, acatar en otros dominios.

Esta precaución no impide reconocer la presencia de límites y tropezar, por así decirlo, con barreras que parecen infranqueables, tras de las cuales se oculta un ámbito de entidades rebeldes a su penetración cognoscitiva. Aún así no declina de su pretensión de autonomía porque la limitación aparece dentro de ella misma, sin presiones de ninguna autoridad extraña. Y no es imposible que, llevada por el mismo impulso que incita a conocer la totalidad de lo existente, se esfuerce por arbitrar medios para lograr un acceso indirecto a ese coto vedado y, por lo mismo, incitante.

En cuanto cristaliza en un sistema de ideas, la filosofía es también una entidad dotada de consistencia propia y no puede escapar al examen implacable a que están sometidas las ciencias y demás formas del saber. Por eso, se le impone la misión de auto-examinarse, no sólo para conocerse en su naturaleza, en su estructura y en su misión, sino para juzgar acerca de sus propias pretensiones de verdad. Y si para internarse en el examen de cualquier sector de objetos proclama su independencia, ¿cómo no habría de exigirla también tratándose de sí misma?

Para no prejuzgar, evitando todo supuesto, la filosofía tendría que empezar a poner en claro su propia naturaleza a partir del momento en que inquiere por su esencia, es decir, antes de cristalizar en un sistema de conceptos que aspira a proporcionar una explicación sobre el enigma del mundo y del hombre. Para ello ha de renunciar a proponer de antemano hipótesis acerca de lo que es la filosofía y sobre cuál es la naturaleza de su objeto. Y si el que adopta estas cautelas siente la tentación de dirigir una mirada a los sistemas del pasado, registrados por los historiadores, no lo hará para extraer de ellos su idea de la filosofía, sino para corroborar, con ejemplos que le servirían de pruebas, el contenido y la estructura de la esencia que ha apresado o se halla en vías de descubrir.

Un comienzo *sin supuestos* invita a no tomar, como punto de partida, ni los materiales que ofrece la historia de la filosofía, ni los resultados de las ciencias particulares, ni el saber inherente a la cosmovisión natural, ni los contenidos de las revelaciones religiosas. De otro modo se incurriría en las orientaciones —blanco fácil de la crítica— del tradicionalismo, el cientificismo, el dogmatismo o el fideísmo, que corresponden a otras tantas maneras de abdicar de la exigencia de autonomía,

contenida en la pretensión de filosofar sin supuestos. Esto no impide que, en razón de la vocación de totalidad que es inseparable de la filosofía y que anima el afán insaciable de saber del hombre, la filosofía se ocupe de examinar la naturaleza, la estructura y el valor de los conocimientos reunidos en cada uno de los dominios antes señalados. Legítima seguirá siendo su pretensión de autonomía cuando le sea posible buscar y encontrar su esencia en sí misma, sin apelar a elementos extraños.

2.3 ¿Cómo proceder para determinar la esencia de la filosofía? A fin de salvar los escollos ya conocidos se impone señalar un procedimiento nuevo y, a la vez, justificar su legitimidad. Aunque Scheler está convencido de que el método que propone es decisivo porque dispone de medios accesibles y llega a resultados seguros, lo introduce con precaución, a título de procedimiento heurístico, adecuado para iniciar la investigación sobre buen terreno y llevarla a feliz término. Consiste en el esfuerzo por determinar la esencia de la filosofía a partir del tipo de hombre que entrega su vida al ejercicio de la especulación desinteresada.

Scheler sostenía la existencia de tipos humanos, que se distinguen por sus preferencias espirituales, el ámbito de objetos que abarca su saber y los derroteros de su obrar moral. Igualmente estaba convencido de que hay una correspondencia entre cada tipo humano y la índole de las cuestiones que le son accesibles, que, en cambio, están vedadas a otros de actitud espiritual diversa. Cierta mundo de entidades y de valores, que nunca moverían al vulgo, arrastran al filósofo. La experiencia, que no nos engaña al distinguir al filósofo del artista o del político, también nos revela la diferencia de las actitudes frente al mundo y al hombre de esos tres tipos humanos³.

Scheler estaba persuadido de la idoneidad de este método de descubrimiento, que se inspira en la determinación previa de la estructura de la actitud espiritual que caracteriza a una persona, pero estimaba que su validez se limita a las regiones autónomas del ser y del valor. Restringía, por lo tanto, su aplicación excluyendo los dominios de las entidades sensibles, persuadido de que los objetos de la filosofía no pertenecen a la esfera de lo que es delimitable empíricamente. Desde los resultados de este procedimiento, Scheler confiaba en afianzar re-

³ MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), 4ª ed. en *Gesammelte Werke* (Bern, Francke, 1954), vol. II, pp. 584-596.

trospectivamente la autonomía de la filosofía y, de esa manera, mostrar que no se había violado la exigencia de la exención de toda clase de supuestos. Las demás regiones —los sectores de objetos que entran en la esfera de las distintas ciencias—, a las que no podemos atribuir autonomía, resultan tributarias del método inductivo.

2.4 Si la neutralidad ha de ser la primera virtud de un método, en este caso se impone que no prejuzgue acerca de la índole del objeto de la filosofía. ¿Tiene ésta un objeto propio o se limita a conocer, desde otro punto de vista, objetos ya accesibles a otras formas del saber?

La segunda opinión, compartida por calificadas figuras del pensamiento contemporáneo, no gozaba del favor de Scheler. Pero se argumentaba: ¿no hay, acaso, una ciencia del lenguaje y una filosofía del lenguaje, una ciencia de la historia y una filosofía de la historia, una ciencia del arte y una filosofía del arte? Y en todos los casos, ¿no se trata de los mismos objetos y diferente ángulo visual del observador? La separación entre ciencia y filosofía, según este modo de ver, dependería de la dirección de la curiosidad del investigador, atento a desentrañar aspectos distintos del objeto, pero no afectaría a la integridad del objeto mismo.

Scheler consideraba, a diferencia de sus antecesores, que sólo el filósofo, por pertenecer a un tipo humano que tiene el privilegio de adoptar una actitud desinteresada frente a la realidad, es capaz de tener acceso cognoscitivo a un mundo de entidades y de valores que permanece normalmente sustraído a la mirada del común de los hombres, incluyendo a los que cultivan la ciencia. Fundaba este aserto en la existencia de una correlación necesaria entre la actitud propia del filósofo y el mundo de entes y de valores que le conciernen. Tal actitud no es espontánea, pero el mundo propio del filósofo está vinculado a ella.

El intento de Scheler no deja de tener precedentes en el pensamiento contemporáneo. Recuérdese la oposición, establecida por Husserl, entre la actitud natural, que admite ingenuamente la existencia del mundo, y la actitud fenomenológica, que suspende el juicio de existencia a fin de poner al sujeto en situación de acceder al ámbito de las esencias. Ya antes, desde el ángulo de la vida, Bergson, en la primera década de este siglo, había preconizado la necesidad de realizar una torsión, que siempre resulta dolorosa y violenta, sobre la posición espontánea que el hombre asume frente a las cosas y que en

todos los casos está determinada por intereses prácticos que restringen el campo de la percepción y empobrecen el mundo de objetos y cualidades ofrecidos al conocimiento. Colocado al principio en una orientación naturalista, que había de superar con el correr de los años, Bergson concebía al hombre como *homo faber*, interesado en la acción, no por accidente sino en virtud de su propia constitución, y ajeno a los encantos del conocimiento puro. Superar la orientación pragmática era la condición necesaria para tener acceso a la realidad en su plenitud. Pero no resulta fácil desprenderse de los esquemas que impone la acción, de los símbolos que utiliza la inteligencia, de las palabras que componen el lenguaje humano. El cambio que había de operarse en la mente del hombre exigía ejercer violencia a sus tendencias espontáneas. De ahí la expresión de torsión dolorosa. ¿Cómo simpatizar justamente con aquello —ese estrato profundo de lo real— que ha sido olvidado espontáneamente en beneficio de la eficacia de la acción? ¿Cómo identificarse con una corriente de vida que arrastra todo aquello que la constituye y que no ofrece un punto de apoyo sólido a la acción? Si el éxito depende de la posibilidad de prever —y el mundo de la acción está hecho de repeticiones—, ¿cómo poder subsistir en medio de un devenir creador, de un flujo irrestañable cuyo estado futuro no estamos en condiciones de anticipar? El cambio de mente no podía dejar de ser doloroso: exigía el tránsito del interés más egoísta al olvido total de sí mismo. Lo que Bergson reclamaba desde la filosofía de la vida, Scheler, en otro estilo espiritual, lo exigía en nombre de la fenomenología.

No basta establecer que el objeto de la filosofía es de índole distinta del que mueve los afanes del hombre de ciencia. Es menester mostrar en qué consiste el reino del ser propio de la filosofía y de qué manera ha de desgarrarse el velo que se empeña en ocultarlo a nuestra mirada.

Normalmente, en razón de la actitud utilitaria que el hombre asume frente a las cosas, su espíritu padece una inhibición que restringe su apetencia de saber e impide el contacto con el reino del ser peculiar de la filosofía. Se hace necesario suprimir esa inhibición, para lo cual ha de realizarse un acto determinado de la persona entera, que no tiene lugar en las condiciones en que se desenvuelve corrientemente la vida humana. El acto que elimina esa inhibición permite el contacto con el reino del ser. Porque *el objeto de la filosofía no está dado en*

los contenidos de la *cosmovisión natural* ni recogido en los cuadros de las teorías científicas. Al contrario: permanece oculto para ambas, y es forzoso trascender la actitud, siempre impregnada de pragmatismo, de la *cosmovisión natural* y de la ciencia, para tener acceso al reino del ser peculiar de la filosofía.

2.5 No se entiende cabalmente la función del acto moral y su intervención en el despertar de la filosofía, acompañada de la revelación que le es peculiar, si no se parte de la distinción entre los diferentes tipos de *cosmovisión*, que le están reservados al hombre, cada uno de los cuales ostenta una estructura especial y contenidos propios.

Como otros autores de su tiempo —Dilthey, Jaspers, Levy-Bruhl, Graebner—, dedicados al estudio de las diversidades inherentes a las *cosmovisiones*, Scheler distinguía tres tipos: natural, científico y filosófico. La actividad espiritual que hace posible la última acarrea la superación de las dos anteriores y se desenvuelve por encima del nivel de ambas. Sólo el acto moral, que permite inhibir la acción de los impedimentos que traban el acceso al mundo de las esencias, asegura la conquista del nivel filosófico y, por consiguiente, permite, no sólo la visión del objeto propio de la filosofía, sino igualmente la realización del ser mismo de la filosofía.

Cuando el sujeto no se ha desprendido de sus lazos con la naturaleza y actúa bajo las presiones e intereses que nacen de su organización biológica, se da la *cosmovisión natural*. Para ella el mundo objetivo ostenta los caracteres del mundo circundante, su estructura y sus contenidos. No se tiene conciencia de la heterogeneidad de ambos mundos, y ni siquiera se sospecha que hay dos. El realismo ingenuo es la expresión de la actitud normal del hombre todavía inmerso en la naturaleza; su paisaje vital es la *cosmovisión natural*. Las formas naturales de percepción, pensamiento y lenguaje traducen las formas naturales del existir que se registran en las palabras 'cosa' y 'propiedad', 'acontecimiento', 'espacio', 'tiempo', tal como son experimentados antes de toda reflexión que los introduce en el sistema de la ciencia. La organización biológica del individuo es lo determinante: contenido del mundo circundante es aquello que tiene significación para los instintos y la organización sensorial que se ha formado en el hombre bajo la presión de los instintos y en las direcciones de las necesidades vitales.

En la *cosmovisión científica* la relatividad inherente a individuo, raza, pueblo, etc., cede su sitio a la relatividad frente a la vida en ge-

neral, es decir, a lo que hay de idéntico en todos los hombres. No por ello desaparece la conexión con la vida y sus necesidades, que parece haberse impuesto como factor selectivo de contenidos y formas del mundo circundante. El conocer científico conserva las estructuras de la cosmovisión natural, pero confiere a éstas una validez universal, que no aparecía como exigencia en el nivel anterior.

La filosofía y, con ella, la *cosmovisión filosófica*, no se confina en límites tan estrechos como el mundo circundante, y tampoco aspira a conferir validez universal a sus formas; apunta, más bien, a otra esfera situada más allá del mundo circundante: aspira a alcanzar el ser del mundo, emancipado de toda relatividad. Para alcanzar este fin requiere la intervención del acto moral, cuya misión es desatar los lazos que fijan los objetos del conocimiento a la vida, a la organización biológica del sujeto cognoscente, a los complejos somático-sensoriales de instintos. Sin esa intervención no se desliga el ser para la vida del ser en sí y por sí, ni se pasa del conocimiento relativo al conocimiento absoluto ⁴.

2.6 Como condición subjetiva del filosofar, el acto moral permite superar las barreras que de ordinario opone la inclinación utilitaria, que prevalece a lo largo de la existencia de todos los hombres. La superación no es una operación mecánica, resultado de una actividad causal, y el acto mismo, que la hace posible, ostenta cierta complejidad que es necesario desentrañar. El conocimiento, que en el orden filosófico no tiene el carácter de una simple aprehensión que deja impasible al sujeto que la experimenta, sino que es una participación que modifica y afecta duraderamente al sujeto, no es el resultado de un acto intelectual ajeno a las energías morales de la persona, sino posible solamente a partir de ciertas condiciones morales. Para penetrar en una esfera del ser que se extiende más allá del mundo circundante, se requiere la intervención de un impulso que desprenda al espíritu de las cadenas que lo sujetan a la vida biológica y que no permiten interesarse más que por lo que tiene significado utilitario, llevándole a pasar por alto, sin sospechar siquiera de su existencia, aspectos más profundos del ser. Sólo desprendiéndose de los vínculos de la naturaleza es posible una participación en lo suprasensible y, por ende, una ampliación efectiva del campo de objetos dados al co-

⁴ *Philosophische Weltanschauung* (1928), (München, Lehman Verlag, 1954), pp. 1-15.

Esta concepción del amor desborda los marcos científicos trazados por la psicología, porque lo presenta como una fuerza cósmica que actúa en todos los grados del ser. Scheler le atribuye un dinamismo que no es ajeno al devenir de todas las cosas, en la medida en que señala una dirección hacia el prototipo de toda cosa, inmanente en Dios. En este sentido el amor se presenta como el acto que incrementa el valor de cada cosa y, si nada se interpone, la conduce efectivamente a su perfección axiológica. En el hombre el amor es apenas una función parcial de esta ingente fuerza cósmica.

La insistencia de Scheler en subrayar la importancia de las condiciones morales que hacen posible el filosofar se funda en las consideraciones siguientes. Los objetos que ingresan en la esfera de nuestro saber —no sólo en el sector de la actividad científica, sino igualmente en el del sentido común— han debido ser amados u odiados antes de ser intelectualmente reconocidos, analizados o juzgados. "El amante precede al conocedor". No existe ningún dominio del ser cuya investigación no haya recorrido primero una fase enfática antes de iniciar la etapa del análisis intelectual desapasionado. Y ello se explica porque el dato de valor tiene prioridad sobre el dato de ser. Pero, a su vez, el dato de valor presupone una condición moral constituida por los tipos específicos de actos emocionales de nuestra experiencia. El acceso al ser absoluto está indirectamente ligado a esta condición moral.

Los actos emocionales de amor y de odio, que abren y cierran nuestra percepción del valor, que amplían y restringen el campo de objetos accesibles al saber, son la fuente para todos los juicios secundarios de valor y para todas las normas del deber-ser. Constituyen el lazo de unión entre la conducta práctica y la conducta teórica. Y como estos actos son los más originales, abarcan y fundan a los demás actos, constituyen las raíces comunes de ambas conductas, la unidad de la vida espiritual.

El movimiento desencadenado por el amor será proseguido, especialmente en su orientación negativa, por otros componentes del im-

función destacada a esta última, tanto en el arte como en la filosofía y en la vida moral, le reconocía la capacidad de engendrar ideas. Empujada por la emoción, la inteligencia parece dilatarse y alcanzar un desarrollo imprevisto: libera a los hombres de la servidumbre que los encadena a la limitación de su naturaleza. En estas condiciones, algunos hombres franquean puertas cerradas a la mayoría y alcanzan estratos de la realidad ocultos para siempre a los demás. Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, Alcan, 1932), pp. 30-44.

pulso moral: *la humildad y el autodomínio*, que complementan la obra del amor y le permiten alcanzar su término positivo. Esta insistencia en la intervención de los factores emocionales no ha de hacer olvidar que la filosofía es teoría y, como tal, reclama activa intervención de la razón, pero ha de tenerse presente que sin esa raíz emocional se tornaría ilusoria la misma actividad intelectual destinada a dar forma sistemática al filosofar.

Amor, humildad y autodomínio no coexisten en el mismo plano: en los actos emocionales, que están en la base de nuestra estructura espiritual, hay una estratificación: ante todo, el amor, que nos libera de las limitaciones que asedian a la cosmovisión natural lo mismo que a la científica, afectadas de sendas relatividades, a la vez que nos impele hacia lo absoluto, meta de la filosofía. Por debajo del amor, y como dos tipos de actos de orientación negativa, que complementan la función de aquél, se disponen la humildad y el autodomínio.

Compete a la humildad emanciparnos del compromiso que de hecho tienen nuestros actos cognoscitivos con la organización psicossomática que nos pone en contacto con objetos concretos cuya existencia, en virtud de la índole real de los objetos, no supera el nivel de lo contingente. El dejarse afectar del sujeto cognoscente, el pasivo recibir, la docilidad para abrirse sin interponer deseos o impulsos que obrarían como diafragmas que obturan o filtros que tamizan y empobrecen la riqueza cualitativa que se nos brinda, todo eso es obra de la humildad. Ella facilita el ejercicio de la actividad espiritual orientada hacia las esencias puras. El autodomínio, a su vez, contiene el desborde interior porque inhibe los impulsos instintivos, evita que se obnuble la mirada abierta sobre el mundo de las esencias.

Aunque las tres son condiciones morales del filosofar, el autodomínio no está ausente de la conducta del hombre de ciencia y por más que éste averigüe las leyes que rigen el curso del acontecer contingente, que, en última instancia, pueden interpretarse como regularidades de orden estadístico, no le es dable excluir de su comportamiento la necesidad de refrenar impulsos a fin de captar las relaciones constantes que le permitirían dominar, al menos en teoría, la masa de hechos heterogéneos que aparecen en toda experiencia. Pero el saber científico permanece ligado a la voluntad de dominio porque no se emancipa de los valores vitales y de los fines igualmente vitales del hombre en tanto unidad psicofísica. Y así resulta que, en la esfera del saber científico,

el autodomínio es la condición requerida para una dominación más eficaz del mundo. No se trata aquí, como en el caso de la filosofía, de un saber por amor al saber, ni del saber en función del puro ser del objeto, sino del saber al servicio que puede deparar al que lo posee. Por eso, resulta restringido el campo del saber del hombre de ciencia. Esto no es la consecuencia de que la selección de lo útil resulte de un juicio de apreciación acerca de lo más conveniente, en general o en cada circunstancia, que a su vez movería a la voluntad a preferir unas cosas y a desechar otras, sino que la selección resulta de la previa actitud frente a los objetos en que se coloca el hombre de ciencia, y de ella deriva necesariamente la consecuencia pragmática.

2.7 ¿Qué relación existe entre el acto moral y el progreso del conocimiento? No ha de interpretarse, sin duda, como un nexo causal, en el cual el primero obraría como antecedente que desencadenaría con necesidad un efecto, porque se trata de dos términos heterogéneos entre los cuales no puede establecerse ningún tipo de conexión adecuada, como el que existe entre causas segundas en el ámbito de la naturaleza. La relación ha de pensarse, más bien, en términos de condicionamiento esencial.

La actitud espiritual, que subyace a todo filosofar y lo hace posible, consiste, según Scheler, en "*actos, determinados por el amor, de participación del núcleo de una persona humana finita en la esencia de todas las cosas posibles*"⁸. A esto habría que añadir que "*la filosofía es conocimiento*", lo cual abre una serie de interrogantes que afectan, en primer término, a la concepción de la participación y, luego, confiere un matiz intelectualista a la empresa del filosofar.

Se impone comenzar por aclarar la naturaleza y las formas de la participación, ya que la filosofía se define con el auxilio de esa noción. Participar no es limitarse a experimentar un contacto y permanecer impasible, no es acoger con indiferencia un contenido de conocimiento; es, por el contrario, tomar parte, mezclarse con aquello en que se participa, y llegar a ser, en alguna medida, aquello que nos enriquece con su presencia y proximidad estimulante.

No puede descartarse tampoco la existencia de una pluralidad de tipos de participación, que proviene de la distinta consistencia de los

⁸ MAX SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, 4ª ed. en *Gesammelte Werke* (Bern, Francke, 1954), vol. V, p. 68.

objetos que se ofrecen a nuestro conocimiento, y que suponen diversos grados de aproximación entre sujeto y objeto. La filosofía, que es participación cognoscitiva, ¿constituye también la máxima aproximación concedida al hombre?

La respuesta no es difícil. Si el ser fuera sólo objeto, el conocimiento sería la forma última de participación, porque el sujeto estaría en condiciones de agotar, aunque necesite para ello un proceso muy dilatado, todas las determinaciones del objeto. Pero si hay un ser inobjetivable por principio, el conocimiento, que no puede salvar la correlación de sujeto y objeto y que tiene que desplazarse dentro de ese círculo de acero, no es la participación última. No-ser, vida, amor, ansia, creación... están más allá de la mera objetividad, y la participación cognoscitiva no logra, en razón de su misma índole, agotar la totalidad de los aspectos más valiosos. Se impone, pues, admitir la existencia de participaciones de otra índole, desde que se está forzado a aceptar que el dominio del ser excede los límites de lo objetivable.

Mientras se creyó —y de ello dan fehaciente testimonio los antiguos, con Platón y Aristóteles a la cabeza— que, en todas sus formas y niveles, el ser era objeto, la filosofía pudo concebirse como la participación última, y el filósofo, entregado a la contemplación desinteresada de su objeto, como el tipo humano más excelso. Cuando, más tarde, bajo la influencia del cristianismo, se experimentó que había contenidos de esencias que trascendían la objetividad y, por lo tanto, no se dejaban encerrar adecuadamente en los esquemas cognoscitivos forjados para apresarlos, y que al lado de los objetos había actos y que éstos privaban jerárquicamente sobre aquéllos, se cayó en la cuenta de que era necesario admitir otras formas de participación, no ya cognoscitivas, pero más altas que el conocimiento e independientes de él. Esa participación ya no era filosofía y, en todo caso, aparecía como obligando a la filosofía a subordinarse a ella o, por lo menos, a aceptarla como un hecho. La exigencia de autonomía, que es propia de la filosofía, inclusive en los casos y situaciones en que parece comprometida y expuesta a perderse, no resulta, sin embargo, anulada por el hecho de que la filosofía reconozca la existencia de dominios del ser que, en razón de su índole, son inaccesibles a los medios habituales del conocimiento.

La filosofía puede, pues, autolimitarse, como de hecho ha ocurrido

más de una vez en el curso de su historia. A partir de ese momento, la filosofía podía, a lo sumo, considerarse como itinerario que conducía hasta el umbral de otros reinos del ser, pero que una vez alcanzado aquél tenía que ceder su puesto a otro tipo completamente distinto de participación. Y, de ese modo, el santo venía a ocupar un lugar más elevado que el filósofo en la jerarquía de los tipos humanos. No por eso se menoscababa la filosofía en su condición de "reina de las ciencias", es decir, su autonomía no resultaba afectada frente a los contenidos y formas del saber científico, pero se convertía voluntariamente en servidora de la fe. No se trataba, pese a las apariencias, de aceptar la vigencia de un principio heterónimo, que desde afuera impusiese límites a la filosofía, sino que la autolimitación era simplemente el resultado de la realización de la verdadera autonomía de la filosofía. Pero esta limitación era compatible, como podía advertirse a través de su afán metafísico, con la exigencia de conocer todo lo existente a partir de sus últimos fundamentos, conciliando, así, los dos aspectos independientes: de ser servidora de la fe y, a la vez, no perder su condición de reina de las ciencias.

En los tiempos modernos, nuevos cambios alteraron esta disposición y trajeron la subordinación de la filosofía a la ciencia; unas veces en nombre de la exigencia de elaborar una cosmovisión exenta de contradicciones, sobre la base de los resultados acumulados por la investigación científica especializada; otras veces porque la filosofía se limitaba a examinar y determinar las condiciones de la posibilidad del saber científico, sus supuestos y sus métodos. Esta deliberada renuncia de la filosofía a su autonomía corresponde, a juicio de Scheler, a aquella inversión del orden objetivo de los valores, que ha traído desorden al espíritu y al corazón del hombre moderno, y que corresponde a una rebelión de los esclavos en el mundo intelectual, una insurrección de lo inferior contra lo superior en todos los órdenes de la vida individual y colectiva.

No atraía a Scheler el concepto de una filosofía entendida como sabiduría mundana, hostil a la fe, insumisa al orden divino de la revelación y esclava de la ciencia. Acostumbrado a disponer en escala jerárquica todas las formas del saber, desde la más elevada hasta la más humilde —en la sucesión vertical de *revelación, filosofía, ciencia, saber vulgar*—, estimaba positivo para la filosofía el reconocimiento de los contenidos de la revelación, pero se cuidaba de subordinar la

filosofía a la ciencia. Su desahucio de esa concepción de la filosofía —que en su tiempo tenía campeones tan enérgicos como Edmund Husserl y Bertrand Russell—, iba de la mano de su rechazo de la mentalidad de la época moderna. Entendía que la dignidad de ser reina de las ciencias le venía a la filosofía de su reconocimiento del orden de lo sobrenatural como un reino inaccesible a su penetración, de su enlace con Dios como luz originaria. Al tornarse hostil a la fe, la filosofía caía por fuerza en la dominación de la ciencia, acababa por ser concebida como ciencia y reducía su objeto propio y sus tareas a las tareas y métodos de la ciencia.

2.8 Negando a la filosofía el carácter de ciencia, en nombre de un saber más alto, Scheler se oponía resueltamente a Husserl quien no había vacilado en aplicar indistintamente el nombre de ciencia al conocimiento de varios tipos de objetos: los ideales, que estudian la lógica y la matemática, los reales, que con auxilio de métodos empíricos y experimentales entran en la esfera de las ciencias fácticas, y las esencias, que interesan a la filosofía. No ignoraba Husserl que los objetos no se aprehenden en los tres casos de la misma manera, y que los datos recogidos se elaboran diferentemente. Y aunque el saber de los dos primeros dominios tiene, en cuanto a su fundamentación, su última raíz en la filosofía, Husserl no renunciaba a calificar a todos de científicos, Scheler, en cambio, que distinguía y oponía ciencia y filosofía, reservaba este último nombre para el estudio de aquellos dominios autónomos de objetos que se resisten a ser subsumidos en otros conceptos más generales. Y si la ciencia se caracterizaba por el rigor, perceptible igualmente en sus métodos de investigación, en la elaboración de sus datos y en la presentación sistemática de sus resultados, también la filosofía ostenta su forma propia de rigor, que nada tiene que envidiar a la ciencia.

Al examinar las actividades que de distinta manera intervienen en el conocimiento, Scheler había separado, siguiendo en esto algunas tradiciones de la filosofía moderna donde están inscritos los nombres de Kant y de Hegel, el entendimiento y la razón, que se complacía en colocar en niveles diferentes. Pero señalaba que el entendimiento, que opera en las ciencias, no puede desprenderse, en el ejercicio de su actividad específica, de las necesidades vitales, que, sin duda, restringen el ámbito de sus intereses, porque lo someten a la tendencia encaminada a lograr el dominio de los objetos. Por eso, el entendimiento inter-

preta los fenómenos del mundo —física, biología, psicología— en términos de mecanismo, cuya previsión hace posible el dominio de esos ámbitos mediante técnicas adecuadas. No ocurre lo mismo con la razón, vuelta, por su propia índole, a forjar una imagen del mundo, no ya del contorno del hombre, sino del mundo en sí, para lo cual requiere la previa emancipación de toda necesidad vital. Desde el plano de la razón, el mecanismo descrito por el entendimiento y que permite el dominio de las cosas, aparece como subordinado a fines y a formas cuyo conocimiento autoriza a forjar un complejo coherente de ideas que facilita la intelección del mundo, y no el provecho de su posesión interesada.

Del hecho que las ciencias son múltiples, en contraste con la filosofía que es una, Scheler desprendería varias consecuencias. Unas afectan a las ciencias mismas; otras aclaran mejor la índole del acto moral que está en la raíz del filosofar.

La pluralidad de ciencias obedece a dos hechos: uno, objetivo, en relación con los caracteres peculiares de cada región de objetos; otro, subjetivo, vinculado al anterior, que concierne a la aplicación de funciones particulares del espíritu —observación, reflexión, razonamiento—. Los objetos no se dan al sujeto siempre de la misma manera: a tono con las formas de existencia de cada clase de objetos se impone el ejercicio de formas de aprehensión distintas —intuición interna o externa, según se trate de procesos psíquicos o hechos físicos; ejercitación de funciones emocionales, cuando se está en presencia de bienes ligados a cierto tipo de valores, como acontece, por ejemplo, en los dominios del arte o del derecho—. En cada caso, sólo una parte del espíritu se pone en juego frente a cada grupo particular de objetos. Todo lo contrario ocurre en la filosofía, en que interviene la totalidad del espíritu, gracias a lo cual el hombre entero participa en lo esencial. Todas las regiones del ser, distintas entre sí por su naturaleza y estructura, han de ser aprehendidas desde un punto central, que no es otro que el espíritu. El concreto centro de actos del espíritu es el lugar de referencia de todo lo que es.

Este centro funciona cognoscitivamente, desde que la filosofía es conocimiento. Lo dado, que resulta ulteriormente elaborado en conocimiento, puede provenir de funciones espirituales no cognoscitivas. No basta poder juzgar sobre cualquier tema, suponiendo que eso fuera posible, para merecer el calificativo de filósofo. Lo importante es tener

acceso a lo esencial y, para ello, el centro concreto de actos del espíritu ha de tener como meta su unión inmediata con lo esencial. Al tomar contacto con el mundo de las esencias, gracias a la participación cognoscitiva, el espíritu se esencializa y se eterniza.

¿Cómo ha de entenderse la esencialización? Tal vez como un sentirse emancipado de las barreras de la individualidad propia, como un saltar fuera de los límites forjados por la naturaleza, como un trascenderse como ser natural —como entidad puramente biológica, como unidad psicofísica—, y apuntar con éxito hacia aquello que, por principio, parece opuesto a la condición finita de la existencia contingente.

¿Qué es eternizarse? ⁸ ¿Es sólo superar el sentimiento de lo efímero que parece complacerse en mostrar el aspecto caduco de vidas y obras? Para Scheler equivale a tornarse semejante a Dios, a divinizarse: al desprenderse el espíritu de su envoltura carnal, sustrayéndose a su relación fáctica con la vida meramente biológica a que lo condena su existencia animal, se incorpora también al espíritu de Dios, centro universal de actos, desde el que es posible divisar, como desde su misma fuente, todas las cosas en la transparencia de su esencia. No otro es el rasgo característico del acto filosófico.

2.9 La determinación de la esencia de la filosofía no puede agotarse con la enumeración de sus rasgos formales, derivados de la actitud espiritual que les ha dado nacimiento. Requiere también el registro de los contenidos fundamentales de toda filosofía, los que por su universalidad han de estar presentes de alguna manera en los sistemas que hayan dado acogida correcta a los grandes problemas.

Tales contenidos se reducen a tres, que Scheler juzga convicciones básicas, al parecer no necesitadas de prueba en virtud de su evidencia, y que los filósofos, de una manera o de otra según sus posiciones, suelen poner en el punto de partida de sus sistemas. Conciernen: 1. a la oposición de ser y nada, al primado del ser sobre la nada, y a la concepción del ser como lo positivo y de la nada como resultado del juicio de negación; 2. a la distinción de lo absoluto y lo relativo, la certidumbre de la existencia de lo absoluto, y la conciencia de que lo relativo no es lo absoluto; 3. a la separación de la existencia y la esencia en los entes finitos, y la unidad indisoluble de ambas en el ente infinito.

⁸ PLATÓN, *Teeteto* 176a-b: "Evadirse de este mundo material equivale a asimilarse a Dios, en la medida de lo posible, lo que ocurre al llegar a ser justo y santo en la claridad del espíritu".

En el juicio 'algo es', es decir, 'hay algo', se expresa la primera convicción, que aflora inclusive en la misma duda que pone en cuestión la existencia de algo, ya sea por falta de testimonio que lo acredite de manera fehaciente, ya sea porque, con ademán metódico, se resuelva tornararlo dubitable a fin de obtener ulteriormente la prueba segura de su existencia.

Asertar la existencia de algo equivale a excluir su contrario: la nada. Al juicio 'algo es', considerado en su universalidad, corresponde el juicio 'la nada no es'. La convicción acerca del ser excluye la nada, y también precede a las maneras de ser —ser-real, ser-ideal—, a los modos de ser —ser-posible, ser-necesario, ser-contingente—, a los momentos de ser —ser-así, ser-ahí—, como lo esencialmente positivo apto para recibir las determinaciones más diversas. Toda ulterior convicción queda supeditada a esta primera evidencia: que algo es.

No parecía Scheler inclinado a aceptar la posibilidad de una experiencia de la nada, al modo como lo hace Heidegger a través del temple auténtico de la angustia. La aserción 'la nada no es' parece, más bien, oponer el concepto de nada al concepto de ente, y concebir a aquél como la negación de éste. La nada sería el resultado de la negación del ente, y no un concepto originario, fundado en experiencias que le servirían de respaldo, sino derivado por vía de negación. ¿No habrá en esta preferencia un regreso a la teoría de Bergson, según la cual la nada es un pseudo-concepto, más complejo que el concepto de existencia, ya que supone dos movimientos intelectuales: la percepción del ente y su rechazo!¹⁰

Scheler calificó de evidente a la convicción que trasunta el juicio 'algo es', y dado el énfasis que la fenomenología ha puesto, desde Husserl en adelante, en la evidencia que acompaña a la percepción de algo presente en persona ante la mirada intelectual de la conciencia, toda duda enmudece frente a ella. La evidencia del ser es, por tanto, la primera y no ha de sorprender, en consecuencia, que el ser esté normalmente presente en todas y cada una de las categorías.

Evidencia y misterio, juntos, había dicho Maurice Blondel¹¹ a propósito del ser, señalando que la certeza espontánea no excluye lo desconocido, y que ambas despiertan la reflexión y suscitan la inquietud.

¹⁰ HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, 41ª ed. (Paris, Alcan, 1932), pp. 295-322; *La pensée et le mouvant*, 4ª ed. (Paris, Alcan, 1934), pp. 79-80.

¹¹ MAURICE BLONDEL, *L'être et les êtres* (Paris, Alcan, 1935), pp. 6-15 y 43-47; *L'action* (1893), 2ª ed. (Paris, P. U. F., 1950), pp. 23-39.

tud metafísica, a la vez que revelan el carácter ilusorio de la nada, que no comporta percepción, ni figuración, ni concepto determinable.

Una segunda convicción, no menos fundada en la evidencia que la anterior, se exterioriza en la aserción de que 'existe un ente absoluto', del cual derivan su ser todos los restantes entes que no pueden ostentar el privilegio de la independencia y la autosuficiencia que distingue a aquél. Los rasgos que caracterizan a lo absoluto no pueden ser otros que los que la filosofía, especialmente en sus direcciones metafísicas, les ha asignado en todos los tiempos: bastarse a sí mismo, es decir, no depender de nada extraño, no encerrar nada ajeno, y existir con independencia del hecho de que se lo piense o conozca, es decir, no reducirse a la condición de objeto, que siempre es correlato de un sujeto, y por lo tanto, sólo puede darse dentro de una relación que, al ser recíproca, relativiza a sus dos términos. La descripción de lo absoluto, que se vale de vocablos adecuados para los entes relativos, encierra siempre un margen de metáfora.

La experiencia de lo dependiente y de lo deficiente parece empujar hacia esa convicción: lo relativo implica lo absoluto; lo que no existe por sí ni se basta a sí mismo exige justamente lo contrario, como su fuente y fundamento. La conciencia de lo negativo y limitado, que nos asedia siempre, invita a buscar apoyo y refugio en el pensamiento de lo positivo y excelente, y la misma fuerza del amor, permanentemente alerta en nosotros, descorre el velo que oculta lo absoluto. Los modos deficientes del ser incitan a descubrir, más allá de sí mismos, una plenitud en que pueda reposar nuestro afán insaciable de saber. La misma comprobación de la deficiencia que empobrecce a los entes, que muestra la experiencia, alecciona sobre el hecho de que éstos no son lo absoluto. No se trata de un término alcanzado mediante una operación discursiva, sino gracias a una penetración intuitiva, como el ver por transparencia lo absoluto mismo en lo relativo. Quedan, de esta manera, contrapuestos lo relativo y lo absoluto, unidos en la certeza de que éste acompaña constantemente a aquél.

Una tercera convicción, previa a toda ulterior afirmación sobre cualquier tipo de entes, autoriza a distinguir un 'ser-ahí' y un 'ser-así' o, expresado en términos tradicionales de significado tal vez más restringido, la existencia y la esencia, que en todo ente relativo es dable concebir como susceptibles de ser separadas. La separación, que afecta tanto a lo óntico como a lo gnoseológico, invita a examinar

otros problemas, empezando por el del conocimiento de la esencia y de la existencia.

Las esencias se ofrecen directamente a la intuición —intelectual, en el caso de las esencias significativas; emocional, cuando se trata de las esencias alógicas (valores)— y, por lo tanto, su conocimiento goza de evidencia. Se entregan íntegras, sin limitaciones o retazos, a la intuición que las aprehende; su conocimiento, inalterable a través de las nuevas experiencias, no consiente ampliaciones ni restricciones. Su vigencia se extiende por todo el ámbito de lo posible y lo real; valen, por lo tanto, *a priori*.

La realidad, en cambio, se da en la impresión de la resistencia con que tropieza nuestra actividad espontánea, tanto volitiva como impulsiva. No el espíritu, sino la esfera vital, con sus tendencias e instintos, es en este caso la encargada de conducirnos fuera de la conciencia y revelarnos la existencia de la realidad, pero de manera tal que trasciende los contenidos de los sentidos y consiste en un saber extático, que dará la base para los análisis que habrán de discriminar las cualidades que se nos ofrecen. La relación con el mundo no es primordialmente teórica, sino práctica.

Los entes relativos admiten, al margen del conocimiento que de ellos se tiene, la separación de esencia y existencia; no así el ente absoluto, cuya existencia está implícita necesariamente en su esencia.

2.10 Afirmar que la filosofía consiste en una participación en la esencia de todas las cosas posibles, y que la misma se realiza gracias a la disponibilidad del espíritu, equivale a sostener que éste se abre a las esencias, tornándose permeable para recibir las, las acoge y, en manera que no es fácil de imaginar, se las incorpora tomando, por así decirlo, la figura de aquéllas. ¿No recuerda esta tesis las palabras de Tomás de Aquino que seguía dócilmente las huellas de Aristóteles, al asegurar que "el alma humana es, a su modo, todas las cosas"? No de otra manera, el espíritu que recibe la impronta de las esencias, participa de todas las cosas. La participación compromete y arrastra a la persona entera, afectándola en lo que encierra de más íntimo, modificando el modo natural de ser del hombre frente al mundo, del que se desprende al emanciparse de la seducción que las cosas ejercen sobre él. Es una elevación, no para huir del mundo o desentenderse de él, sino para asirlo más plenamente en lo que tiene de esencial, y poder

contemplantarlo en actitud de total desinterés, dominando los impulsos egoístas y practicando la humildad.

Pero ante la infinitud del mundo de las esencias cabe no olvidar la inevitable y forzosa limitación del espíritu de cada individuo. La totalidad de las esencias, en razón de la finitud inherente a la condición humana, es inaccesible al espíritu de un hombre. Tampoco ha de concebirse a éste como un dócil e indiferente receptáculo para todo lo que se ofrece a su mirada. Scheler lo presenta resueltamente en términos de actividad, como un complejo de actos —intelectuales, emocionales, volitivos— organizados jerárquicamente y vueltos hacia los respectivos correlatos —esencias, valores, realidad—. En virtud de sus experiencias anteriores y de su desarrollo personal, cada individuo tiene una receptividad peculiar que condiciona la selección de los objetos que encuentra en su campo perceptivo.

Estas ideas merecen a Scheler consideraciones más detenidas, que iluminan aspectos oscuros de la historia de la filosofía lo mismo que de la cultura en general. Scheler está persuadido —y no faltan hechos históricos y etnográficos que avalen sus interpretaciones— que la diversidad de razas, de culturas, de épocas conspira contra la identidad, al menos lógica, del espíritu humano. Sabe que aun cuando se suponga que existe una esfera de esencias que corresponde a la constitución de todos los mundos posibles, el acceso a esa esfera no es el mismo para todos los grupos humanos, y que, por consiguiente, su asimilación por la humanidad en el curso de la historia ha de realizarse de una manera fragmentaria, discontinua y distinta. Sabe, además, que el espíritu —tanto el individual como el colectivo— no permanece constante en el tiempo, que crece en la historia, y que lo hace por funcionalización de las intuiciones esenciales en un proceso muy curioso gracias al cual lo que era contenido, porque se había aprehendido como tal, se trueca en forma y pasa a ser órgano de aprehensión. Sería ingenuo suponer que el proceso de funcionalización ocurre en todos los hombres y en todos los tiempos de idéntica manera. De ahí la diferencia de identidad lógica que es menester atribuir al espíritu.

La consecuencia que se desprende es clara: aunque la filosofía consiste en la participación del espíritu en la esencia de todas las cosas posibles, de hecho nunca lo es sino en sectores muy amplios de las mismas pero que nunca cubren la totalidad. Como los círculos de hechos son distintos para los diferentes grupos humanos, también

las esencias intuitivas no son las mismas, aparte de que el acceso a ellas es distinto para cada hombre y cada grupo humano. Este hecho proyecta consecuencias sobre la historia de la filosofía ¹².

De la comprobación de que toda filosofía es, por fuerza, incompleta y unilateral, ya que el conjunto de las esencias de todos los mundos posibles y aun del mundo real no es dado jamás de hecho a nadie, resulta que la historia de la filosofía ha de juzgarse bajo una nueva luz. Ya no es el museo de errores, ni la galería de extravagancias o el repertorio de ocurrencias subjetivas o de opiniones de grupos que se disputan las preferencias del público, como han pretendido muchos escépticos. No es tampoco la sucesión de posiciones que, en cada una de sus etapas, cancela los resultados de las anteriores para sancionar la vigencia efímera de la última. En principio, cada filosofía puede ser verdadera pero es inevitablemente incompleta y, en el mejor de los casos, constituye una versión unilateral de una totalidad poliédrica. Sólo la integración de los resultados parciales, lograda mediante la colaboración de los distintos filósofos, lograría aproximarnos a una visión cada vez más completa de la totalidad. La investigación no puede encerrarse en el aislamiento porque su resultado se malograría, a causa de la distribución necesariamente desigual de las energías cognoscitivas según la manera como se ha organizado en cada caso la funcionalización de las intuiciones esenciales adquiridas o recibidas.

Si queremos participar cognoscitivamente en la totalidad necesitamos de todo aquello que ha sido concebido por los que nos han precedido en épocas anteriores y también por aquellos contemporáneos nuestros que piensan de modo muy distinto a nosotros. El saber depende de la cooperación de los grupos humanos en la sucesión de las generaciones fundada en la tradición. Una *philosophia perennis* no podría ser otra cosa que el fruto de la reunión de todos los esfuerzos, presuponiendo en las personas una actitud de humildad que las disponga a reconocer que lo que otros vieron no puede ser siempre directamente accesible a los demás, en razón de las diferencias de configuración espiritual.

Dos consecuencias derivan de estas premisas. La primera impone

¹² HENRI GOURNIER, *La philosophie et son passé*, 2ª ed. (Paris, Vrin, 1948), p. 12: "Hay filosofías diferentes porque los filósofos no ven el mismo mundo. Los genuinos desacuerdos entre los filósofos son anteriores a sus filosofías; sus pensamientos no llegan a concordar porque no parten de los mismos datos".

el rechazo de la idea de sistema aplicado a la filosofía. Es imposible admitir un complejo unitario y cerrado de ideas, dentro de cuyo perímetro la doctrina —tanto en su estructura como en sus contenidos— pudiese ser encerrada, de una vez y para siempre, y se ofreciera en bloque a la apreciación del crítico.

Es cierto que pocas exigencias han sido tan ensalzadas como la del sistema. Ya Hegel lo había proclamado como condición para alcanzar el rigor que dignifica toda empresa filosófica, al exigir que el deseo de saber, que estimula toda investigación, cristalice en forma sistemática de un saber logrado, a fin de no consumirse en una búsqueda inacabada e insatisfecha¹³. Pero el apresuramiento por construir el sistema, a veces a toda costa y en detrimento de la experiencia, no pareció menos nocivo que el sistema mismo, y desde temprano indujo a muchos a ponerlo en cuestión e, inclusive, a rechazarlo, a figuras tan representativas como Kierkegaard, primero, Dilthey, luego, y, más tarde, Nicolai Hartmann, Gabriel Marcel y Nicolás Berdiaeff. Y si unos lo habían hecho en nombre de la existencia, que no se deja aprisionar en cuadros racionales, otros invocaban a la vida, y no faltaron los que apelaban a la inagotabilidad de la experiencia y a la existencia de residuos irracionales. A todos parecía que la razón exigía el sistema, y que la razón tropezaba con limitaciones procedentes de otras fuentes: existencia, vida, irracional. Es curioso que Scheler niegue el sistema en nombre de la razón, lo que a primera vista parecería más desconcertante si no se recordara su teoría del crecimiento de la razón. El espíritu humano cree en la historia gracias al descubrimiento de nuevas esencias que se incorporan a la razón y funcionan como instrumentos de selección de nuevos contenidos del saber, que eran inaccesibles desde la situación anterior. Este crecimiento es imprevisible y

¹³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), (Hamburg, F. Meiner, 1950), § 14, p. 48: "Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico". *Phänomenologie des Geistes* (1807), 5ª ed. (Leipzig, F. Meiner, 1949), p. 12: "La verdadera figura, en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de la misma". Benedetto Croce ha reiterado, en expresiones análogas, la misma exigencia: "De la identidad de la filosofía con el concepto puro se deduce también la necesidad de su carácter sistemático". Esto equivale a sostener que pensar un concepto determinado es lo mismo que pensarlo en sus relaciones de unidad y distinción con los demás, y, por tanto, pensar el sistema de todos los conceptos. De ello se infiere que la filosofía es siempre un cosmos. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, 4ª ed. (Bari, Laterza, 1920), pp. 172-173.

decreta la falsedad de cualquier filosofía que aspire a presentarse como la imagen definitiva de la realidad.

La segunda consecuencia deriva, en parte, de la anterior y se conecta con el hecho de que la forma sistemática excluye, por naturaleza, toda posibilidad de incorporación de nuevos resultados y, por lo tanto, excluye la cooperación en el ámbito de la filosofía a través de las generaciones de investigadores. Suprime la idea de filosofía abierta, al rechazar de antemano toda posibilidad de diálogo.

III

Aparte de la importancia que tuvieron en su momento y que se les asigna todavía hoy, las ideas de Scheler tienen el valor de una posición típica, destinada a perdurar en los registros, siempre sometidos a revisión, de las historias de la filosofía. Mientras se concede escasa atención a los epígonos, que vivieron a la sombra de pensadores más originales, cada generación se ve forzada a repensar los temas y soluciones de los que supieron abrir nuevas rutas. Acaso por este motivo las ideas de Scheler justifiquen el interés que despiertan en nuestros días ¹⁴.

Las incursiones siempre atrevidas en los campos de la antropología filosófica, la axiología, la sociología del conocimiento, la ética y la filosofía de la religión, lo mismo que su incansable exploración de la vida emocional y su reforma del método fenomenológico, aseguran a Scheler un puesto de excepción en el pensamiento de nuestra época. También su esfuerzo para determinar la esencia de la filosofía, que no es otra cosa que la reflexión crítica sobre su propio quehacer, constituye una aportación original, ante todo, por el método propuesto y,

¹⁴ Del redespertar del interés por la filosofía de Scheler ofrecen buen testimonio, entre otros, los siguientes estudios: GUIDO PEDBOLI, *Max Scheler, Dalla fenomenologia alla sociologia* (Torino, Edizioni di 'Filosofia', 1951). MAURICE DUPUY, *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*, 2 vols. (Paris, P.U.F., 1959); *La philosophie de la religion chez Max Scheler* (Paris, P.U.F., 1959). HÉCTOR DELFOR MANDRIONI, *Max Scheler, El concepto de espíritu en la antropología scheleriana* (Bs. As., Itinerarium, 1965); "La esencia de la filosofía según Max Scheler", *Revista de Filosofía* (La Plata, 1960), n° 9, pp. 40-56. JUAN LLAMERAS DE AZEVEDO, *Max Scheler, Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (Bs. As., Nova, 1966). BRUNO RUTISHAUSER, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine Kritische Untersuchung von Scham und Schamgefühl* (Bern, Francke Verlag, 1969). ERNEST W. RANLY, *Scheler's phenomenology of community* (New York, Humanities, 1966).

después, por los resultados. Uno y otro pueden, sin embargo, discutirse. La originalidad no es siempre índice de verdad lograda. Pero aun en intentos nunca del todo fallidos se esconde una porción no despreciable de verdad.

La pretensión de autonomía del filósofo, que encuentra su expresión en la exigencia de eludir todo supuesto, concuerda con la eterna aspiración de la filosofía: ser el saber más alto. Scheler creía satisfacerla en la independencia frente a la tradición, a las creencias de la época, a los dogmas religiosos y a los métodos y resultados de las ciencias. Si en este punto no aporta novedades, en cambio es ya un mérito el haber reiterado con energía una exigencia que constituye la condición necesaria de todo comienzo en filosofía. Igualmente valiosa es su pretensión de que la esencia que se indaga se despeje a partir del ejercicio mismo del filosofar, y no sobre la huella dejada por las ideas de quienes le han precedido. Pero como este ejercicio requiere una actitud espiritual, que se da de manera ejemplar en ciertos hombres, hacia ellos habrá que dirigir la atención. Surge de ahí la necesidad de analizar el tipo humano del filósofo, a fin de asistir al despliegue de su actividad y a su correlación con los objetos que constituyen su meta específica. Aspira a hacerlo a partir de la pregunta por la esencia y sin interponer los contenidos de un sistema filosófico ya constituido, del que la respuesta resultaría ser una mera abstracción. ¿No será utópico semejante programa? ¿Puede emprenderse la tarea propuesta por Scheler sin apelar a los conceptos ya acuñados en su propia filosofía? Parece que no.

La premisa metódica impone partir del tipo humano. Hay muchos ensayos de clasificación de los hombres en tipos —unas veces, empíricos; otras, ideales—. Las tipologías no escasean en el pensamiento contemporáneo, pero también divergen en los métodos como en las clasificaciones y en la selección de los rasgos definitivos de cada tipo. Todas presuponen una filosofía cuyo primer problema es la conciliación de lo múltiple con la unidad. ¿Podrían homologarse, acaso, los resultados de Jung, de Spranger y de Kretschmer? Una tipología de inspiración psicológica separa introvertidos y extrvertidos; una científico-espiritual distingue seis tipos —teórico, económico, estético, religioso, social y político— según la vigencia del valor que confiere sentido a la acción de cada tipo; una somática, que se inspira en la organización corporal, determinante para la conducta teórica y prác-

tica, separa ciclotímicos y esquizotímicos. No importa que las coordinadas, encargadas de poner orden en cada caso, acaben por cruzarse, y el mismo individuo entre en casilleros diferentes. Lo cierto es que por este método no parece fácil extraer conclusiones de validez universal. La actitud filosófica del hombre de Oriente, ¿coincide con la del hombre de Occidente? Por otra parte Scheler admite, sin declararlo expresamente, la existencia de una correlación entre su teoría del espíritu y su teoría de la cultura, es decir, entre los actos y funciones espirituales, por un lado, y, por otro, los respectivos correlatos de ambos, de tal manera que a actos de estructura determinada corresponden productos de estructura afín. Pero la pretensión de extraer la esencia de la filosofía partiendo del tipo humano, y sin presuponer el contenido ya dado de un sistema filosófico, parece estrellarse contra el hecho de que las nociones que se ve forzado a emplear corresponden al núcleo más original de su propio pensamiento, tal como ha sido expuesto en sus obras de madurez. No otra cosa lo revelan las expresiones utilizadas: en su descripción aparecen las nociones de 'acto', que es distinto de función; 'amor', que no se confunde con simpatía; 'participación', que se distingue del conocimiento concebido como mera aprehensión de formas y contenidos; 'núcleo de la persona', que corresponde a espíritu; 'esencia' que es distinta de concepto y de tipo empírico. Scheler no se libra de caer en las redes de su propia filosofía, y cuanto más se penetra en su teoría de la filosofía tanto más se ponen al desnudo los temas fundamentales de su propio pensamiento. Por su método como por sus resultados, la determinación de la esencia de la filosofía es el espejo en que puede contemplarse el núcleo más original de su propia filosofía. No quiere esto insinuar que la vigencia de sus resultados se limite al esclarecimiento de un solo caso: hay en ella rasgos que convienen a casi todas las filosofías, y otros más adecuados para caracterizar a una familia de pensadores, afines, por supuesto, a Scheler. Es cierto que el método no ha sido propuesto con intención dogmática, como el procedimiento que conduce a resultados infalibles, sino como medio heurístico, y en este sentido no podría censurárselo por su infecundidad. Ya la simple concordancia con resultados obtenidos por otros caminos deponen en su favor.

Aparte de esta correspondencia, que parece subordinar la determinación de la esencia de la filosofía a una filosofía determinada, con lo cual relativiza el intento y le quita la neutralidad que prometía ase-

gurarle su método, hay otra correspondencia, más íntima que la anterior, entre el pensador, considerado no ya dentro del tipo genérico del filósofo, sino como hombre con rasgos que lo individualizan entre los demás. A Scheler movía un afán de crítico de su época y de reformador moral: no se limitaba a contemplar el mundo humano y a construir una tabla de valores, sino que pugnaba por imponer la jerarquía axiológica en el mundo desquiciado donde le tocaba vivir. Dos rasgos de nuestra época despertaban su afán de lucha: la tendencia a la mecanización, que parece ahogar la personalidad libre, y la tendencia a la nivelación en todos los órdenes —razas, clases, individuos, sexos—, que al abolir los rasgos diferenciadores contribuye a relajar las energías espirituales. Bregaba por un ideal de hombre que fuera capaz de resumir en sí todas las posibilidades espirituales, en una armonía de pensamiento y de acción, y que por el camino de la más amplia libertad forjara su propia personalidad. Semejante ideal exigía, ante todo, una apertura sobre el mundo del ser, que no mutilara ningún aspecto valioso de la realidad. Sólo el amor, la humildad y el autodomínio estaban en condiciones de proporcionarla. La filosofía, entendida como vida en la contemplación, era el modo de acceder a esa armonía y de asegurar la expansión y la consolidación de esas posibilidades espirituales. En su nueva antropología Scheler colocaba el espíritu —concebido como conjunto de actos que no tienen parangón en el resto de los seres vivientes— en el centro del hombre. La filosofía es la obra de ese espíritu abierto dócilmente sobre el mundo opulento del ser, que el amor preserva de las limitaciones que provienen de una actitud utilitaria que empobrece y deforma. Su idea de filosofía, que implica el rescate de la infinita riqueza del ser, es la expresión más congruente de sus preocupaciones de luchador, que encontraban una base teórica en sus investigaciones antropológicas, axiológicas y aún en la misma reforma del método fenomenológico, heredado de Husserl.

La aversión de Scheler a la mediocridad del mundo de hoy, compartida por otros espíritus igualmente egregios, no se nutría de la nostalgia de un pasado mejor y mucho menos alimentaba deseos de restauraciones imposibles. Era resueltamente un enérgico ademán hacia el futuro, una lucha por la dignificación del hombre. Su esperanza se orientaba hacia la formación de minorías cultas, consagradas a dirigir el movimiento histórico y que, por la palabra y el ejemplo, lograsen arrastrar a los demás. Su idea de la filosofía encajaba en el esquema

de sus preocupaciones prácticas y ponía de relieve el tipo de actitud espiritual que hacía posible la reforma interior del hombre contemporáneo. En una filosofía entendida como ciencia tienden a esfumarse, por irrelevantes, los rasgos del hombre que la construye, pero cuando la filosofía se concibe como una participación cognoscitiva que esencializa y eterniza al que entrega su vida a sus cuestiones fundamentales, entonces los rasgos personales del hombre adquieren extraordinario relieve. Es lo que ocurre en el caso de Scheler. No es un reproche decir que la filosofía es expresión de un temperamento. ¿Ha dejado de serlo alguna vez? ¿Acaso la filosofía, a diferencia de la ciencia, no tiene una dimensión personal? ¿Es censurable que ésta acuse máximo relieve cuando la personalidad es original y enérgica?

LA DOCTRINA DEL JUICIO EN LA "CIENCIA DE LA LÓGICA"

Por Angel Jorge Casares

I

Bajo el título *Ciencia de la lógica subjetiva*, o sea, *La doctrina del concepto*, que corresponde al tercer momento de la tríada grande en que se despliega la Idea en sí misma (Ser, Esencia, Concepto), se encuentra, en la *Ciencia de la Lógica*, lo que podría llamarse *lógica sensu stricto* o "propriadamente" dicha. La doctrina del concepto se despliega a su vez en la tríada: 1) El concepto subjetivo; 2) El objeto, o concepto objetivo; 3) La Idea. El primero de estos momentos, a su vez, se desarrolla: 1) El concepto como tal; 2) El juicio; 3) El silogismo. En el segundo de estos tres últimos "momentos" se instala nuestro problema.

Quede dicho desde luego que tan considerable limitación asume hasta qué punto, y en qué sentido fundamental, esta parte de la *Ciencia de la Lógica* —lo mismo que, por lo demás, otra parte cualquiera— es indesejable del sistema. En la doctrina del concepto se asiste, en efecto, bajo el regreso de la Idea hacia, en y para sí, como síntesis, al comienzo (como antítesis de la Idea lógica) del proceso de extrañamiento de la Idea en la Naturaleza; de tal modo que esta *lógica sensu stricto* es un nexo dinámico entre las primeras determinaciones conceptuales abstractas del devenir y las determinaciones conceptuales más concretas que progresan hacia el pleno recogimiento de la Idea hacia, en y para sí como Espíritu.

Lo que esto implica es obvio a fuerza de conocido. La imposibilidad de separar, en la filosofía hegeliana, el método del contenido, no hace excepción en este punto. Por el contrario: toda consideración de lo que hemos llamado *lógica sensu stricto* (y dentro de ella, de los juicios) como constituida por relaciones meramente formales, pasa por alto su sentido originario y genuino, que es el de constituir un momento ineliminable en el proceso de configuración de la realidad. Hegel ilustra bien el principio kantiano respecto del carácter trascendental de la

lógica, sólo que en su sistema, 'trascendental' significa 'constituyente realmente', y no sólo 'constituyente gnoseológicamente', como en Kant.

Esta coherencia *sistemática* ha sido asumida con corrección por las exposiciones más relevantes del pensamiento de Hegel. Pero no ha ocurrido lo mismo en lo concerniente a la coherencia *metódica* que atraviesa y funda la doctrina del concepto, y en particular la del juicio. Creemos entender que la explicitación de los juicios obedece al mismo principio *metódico* de que depende la explicitación de las determinaciones, gradualmente más completas, de la realidad.

Hegel mismo lo dice así al comienzo del Cap. II: "El juicio es la *determinación* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo"¹.

En esta expresión, "*puesta*" no mienta, ni mucho menos, una añadidura extrínseca por función de tal o cual actividad "subjetiva" (esto es, psicológica) de algo así como un sujeto —por ejemplo el sujeto "conceptuante" en general o en particular "juzgante"—, sino la extraversion *del* concepto mismo en su propio progreso hacia las determinaciones ulteriores y como momento decisivo, *él mismo* y *por sí como tal*, en la configuración de la realidad total. A partir del mismo principio ha de ser entendido, creemos, el pasaje de una a otra en cada una de las formas de los juicios.

II

La doctrina hegeliana del juicio se desarrolla en *cuatro* momentos, en lugar de los tres constitutivos del proceso dialéctico en cada una de sus otras fases. Tales momentos son: 1) El juicio cualitativo (o de existencia). 2) El juicio de reflexión. 3) El juicio de necesidad. 4) El juicio del concepto. Sin perjuicio de que volvamos sobre esto más adelante, es oportuno tener presente la clasificación kantiana en la *Lógica Trascendental*.

Cada uno de estos cuatro momentos, a su vez, se desarrolla en tres pasos. Así, el juicio cualitativo lo hace como afirmativo, negativo e infinito; el juicio de reflexión como singular, particular y disyuntivo; el juicio del concepto como asertórico, problemático y apodictico. De éste se pasa al silogismo. No se trata, pues, de *clases* que comprendan cada una tres especies diferentes de juicios. Por el contrario, el último

¹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, II, p. 307. Citamos por la traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo (Bs. As., Hachette, 1956). Los subrayados, en éste y los restantes pasajes citados, son de Hegel.

está implicado en el primero y es su consecuencia —dialéctica— necesaria. Hegel no hubiera sido Hegel sin Kant, pero no es Kant: una clasificación no es un proceso, aunque el proceso pueda recorrer las fases incluidas, como puntos interdependientes, en la clasificación.

III

La primera expresión pura del juicio afirmativo es la proposición:

*el individuo es universal*²

En esta expresión, el modo de relación entre S (sujeto) y P (predicado) no es *necesario*. Lo que la proposición expresa es una doble relación, o relación recíproca.

Por eso dice Hegel: "Juntando así en el juicio esas *recíprocas determinaciones* del sujeto y del predicado, se tiene este doble resultado: 1º, que el sujeto se halla, sin duda de modo inmediato, como lo existente o el individuo, y el predicado, en cambio, como lo universal. Pero como el juicio es la *relación* de ambos y el sujeto está determinado por el predicado como universal, así el sujeto es lo universal; 2º, el predicado está determinado en el sujeto; en efecto, no es una determinación *en general*, sino una determinación *del sujeto*. La rosa es fragante; su perfume no es un perfume cualquiera indeterminado, sino el de la rosa; el predicado es así un predicado *individual*."

Y más abajo: "Cuando, por ende, el sujeto está determinado como universal, no hay que considerar también para el predicado su determinación de universalidad —de otra manera no habría juicio— sino sólo su determinación de individualidad; de la misma manera que, cuando el sujeto está determinado como individual, el predicado tiene que ser considerado como universal. Si se reflexiona sobre aquella simple identidad, se presentan las dos siguientes proposiciones idénticas:

el individuo es individuo,

lo universal es universal,

donde las determinaciones del juicio habrían caído del todo una fuera de la otra, y se expresaría sólo (para cada una) su relación consigo misma, y en cambio la relación entre ellas sería disuelta, y el juicio quedaría así eliminado"².

² HEGEL, *Op. cit., loc. cit.*, pp. 320 y 321.

Por otra parte, y tal como Hegel señala, el juicio, considerado según su forma, significa *el individuo es universal*; pero a tal individuo, como inmediato, no puede corresponderle, en tanto que sujeto, la extensión, más amplia, del predicado. Y considerado según su contenido, esto es, en la expresión *lo universal es individual*, significa un sujeto que no es una sola de sus propiedades, tal como lo asevera el predicado, sino la pluralidad falsamente infinita de estas propiedades. Por lo cual el juicio afirmativo resulta negarse en sí mismo bajo la forma

el individuo no es lo universal,

que le es estrictamente equivalente.

Este primer pasaje, o primera conversión, del juicio afirmativo en negativo, no ofrece mayores dificultades, a partir, desde luego, de los principios y pautas generales de la dialéctica hegeliana. Más complejo es, en cambio, el pasaje del juicio negativo al juicio infinito.

Hegel resume como sigue esta segunda conversión: "Por esta reflexión de las determinaciones del juicio en sí, el juicio ahora se ha eliminado; en el juicio infinito negativo, la diferencia, por decirlo así, es *demasiado grande*, para que el juicio permanezca siendo aún un juicio; sujeto y predicado no tienen en absoluto ninguna relación positiva entre ellos; al contrario, en el juicio infinito positivo hay sólo identidad, y a causa de la falta completa de diferencia, no existe más juicio"³.

En su exposición de este punto, dice Stace:

The affirmative judgment asserted some individual quality (redness) of the subject. The negative judgment negated this individual quality, but still allowed that the general sphere to which that the quality belonged (colour) might be predicated of the subject. But since the negative judgment turns out to be as false as the affirmative, what we have now before us as the proximate truth is that some general sphere, some universal, is totally denied of the subject altogether. The subject will be, as before, an individual object. The predicate will be some universal which has absolutely no connection whatever with the subject, and which is utterly incompatible with it. This is the infinite judgment, such as "The mind is not an elephant" "A lion is not a table". "The mind is not red"⁴.

³ HEGEL, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 331.

⁴ STACE, W. T.: *The Philosophy of Hegel* (N. Y., 1955), p. 237.

Tanto en el texto de Hegel cuanto en la exposición de Stace se ofrece —por lo menos al lector de habla hispana— un pasaje, por así decirlo, violento, del juicio negativo al juicio infinito. Por lo menos el *modus operandi* dialéctico queda oculto, en la medida en que parece necesario pensar la negación del juicio infinito como una *generalización* de la negación del juicio negativo. Semejante operación es, sin embargo, extraña al vaivén característico de la lógica dialéctica.

Puede intentarse aclarar el punto a partir de un ejemplo concreto —del mismo Hegel— y teniendo en cuenta tres consideraciones decisivas:

- 1) El juicio afirmativo *la rosa es roja* afirma el ser roja de la rosa.
El juicio negativo *la rosa no es roja* afirma el no ser roja de la rosa;
El juicio infinito *la rosa es no roja* afirma el ser no roja de la rosa.
- 2) Ninguno de estos juicios es verdadero, dado que la relación entre su sujeto y su predicado no es en ellos necesaria.
- 3) El hecho de que los tres *afirmen* —y, en consecuencia, nieguen— señala con claridad que no es lícito considerarlos por separado, que es lo que hace la lógica al verlos como especies.

Todo juicio afirmativo (o positivo) es un juicio negativo y *vice-versa*. Dicho de modo más explícito: un juicio negativo no es negativo en y por sí mismo, ni niega cualquier cosa. Sólo tiene valor como negativo en relación con su contrario, que no es un juicio afirmativo cualquiera, sino el afirmativo *correspondiente*.

Si, en nuestro ejemplo, lo que el juicio afirmativo afirma de la rosa es la rojez, sólo frente a éste puede ser negativo el juicio negativo, y porque niega *esto mismo*, es decir, la rojez, de la rosa. Por su parte, el juicio afirmativo sólo lo es porque es un juicio negativo, y en su relación con éste: la afirmación *la rosa es roja* sólo vale como tal en relación con la determinación negativa *no ser de otro color*. Es decir: la afirmación expresada en el juicio, de la rojez de la rosa, sólo vale a partir de la negación, implícita, equivalente y simultánea, de otro color que no sea el rojo.

Podría pues decirse:

El juicio afirmativo afirma dos cosas:

- 1) *La rosa es de color.*
- 2) *La rosa, que es de color, es roja.*

El juicio negativo no niega estas dos afirmaciones, sino sólo la segunda:

La rosa, que es de color, no es roja.

Sólo por eso, esto es, a través de su relación con el juicio afirmativo, la negación

La rosa no es roja

implica siempre: *la rosa es de color.*

Como se ve, la equivalencia, inmediatez y convertibilidad de ambos juicios descansan en lo mismo que ambos implican: *la rosa es de color.* Los diferencia, sólo que el juicio afirmativo explicita cuál, y el negativo no.

En forma parecida, el juicio infinito es negativo, como lo es el afirmativo; y es afirmativo, como lo es el negativo; pero en otro sentido que como lo es cada uno de aquéllos, por cuanto es la síntesis de ambos. El juicio afirmativo, al afirmar, niega; el negativo, al negar, afirma: la directa inmediatez recíproca de ambos no está superada. El juicio infinito, en cambio, *afirma una negación.*

Si se compara ahora el valor afirmativo del juicio infinito con el valor afirmativo del juicio afirmativo directo; y si se compara luego su valor con el correspondiente negativo del juicio negativo, resulta:

Mientras que el contrario del afirmativo

1) *la rosa es roja*

esto es,

2) *la rosa no es roja*

implica

3) *la rosa es de color, (pero no roja)*

el contrario del juicio infinito con valor afirmativo

4) *la rosa es-no roja*

esto es,

5) *la rosa no es-no roja*

equivale a

6) *la rosa es roja.*

Mientras que el contrario del negativo

7) *la rosa no es roja*

esto es,

8) *la rosa es roja*

implica

9) *la rosa es de color (y siéndolo, es roja)*

el contrario del juicio infinito con valor negativo

10) *la rosa es no-roja*

esto es,

11) *la rosa no es no roja*

equivale a

12) *la rosa es roja.*

La identidad de los juicios 6) y 12) indica la superación de la inmediatez de cada contrario respecto del otro.

Dicho de otro modo: si el juicio infinito fuera *sólo* afirmativo, como el afirmativo, el juicio

la rosa es no roja

diría

la rosa es de color, pero no es roja;

y si fuera *sólo* negativo, como el negativo,

diría

la rosa es de color, pero no es roja;

y esto último —en lo que se cancelaría, sin superación o por mera identidad lógica, la oposición entre afirmación y negación— porque el negativo *conserva* la afirmación del afirmativo sobre el ser de color de la rosa.

Pero si el juicio infinito, como hemos dicho, *afirma una negación*, lo que afirma no es que *la rosa sea de color*, sino *sólo* "no roja". Y con esto elimina la implicación, o sea la inmediatez.

Nótese de paso cómo en todo esto alcanza una explicación satisfactoria —inalcanzable para la lógica no dialéctica— la procedencia de diferenciar por su sentido los juicios negativos de los infinitos. Pero nótese también, y muy especialmente, que en esta afirmación de una

negación, ésta "no roja", significa cualquier cosa, color o no color. En este sentido puede decir Hegel que el juicio infinito es negativo, pero negativo de cualquier cosa —aunque no por potenciación directa de su capacidad negativa: porque del sujeto pueden negarse infinitas determinaciones, convengan o no con él. Bajo forma de juicio negativo, pero con significación de juicio infinito, es indiferente decir

la rosa no es roja o
la rosa no es de color o
la rosa no es un elefante o
la rosa no es una mesa.

"Estos juicios —dice Hegel— son *correctos* o sea *verdaderos*, como se los llama; pero, a pesar de esta verdad, son absurdos y tontos. O, mejor dicho, *no son juicios*"⁵.

Lo que hace, pues, infinito al juicio no es que él sea una generalización o potenciación *directa* del juicio negativo; sino que son *infinitas* las determinaciones del sujeto cuya negación puede ser afirmada en el predicado.

IV

"Con más exactitud —dice Hegel— el *juicio de existencia* es aquel que se ha eliminado; queda *puesto* así lo que contiene la *cópula* del juicio, es decir, que los extremos cualitativos quedan eliminados en esta su identidad. Pero, puesto que esta unidad es el concepto, queda también de inmediato dividida nuevamente en sus extremos, y se halla como un juicio, cuyas determinaciones, empero, ya no son inmediatas, sino como reflejadas en sí. El *juicio de existencia* ha traspasado al *juicio de reflexión*"⁶.

La mayor dificultad de este traspasamiento reside en explicar por qué la negación, que en el juicio negativo cambia *al predicado de universal en particular*, en el *juicio particular* cambia *al sujeto de singular en particular*.

No es, en efecto, extraño que el juicio inmediato de la reflexión sea de nuevo

lo individual es universal

⁵ HEGEL, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 332.

⁶ HEGEL, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 331.

que es también la expresión pura del juicio de existencia. Esta implicación por persistencia se corresponde con lo que podríamos llamar implicación por comprensión, que es la que permite ver el juicio de reflexión ya en el juicio de existencia. Como Hegel lo dice:

"Además... el juicio negativo reza: *Lo universal* no es abstractamente *individual*, sino que este predicado ya por el hecho de que es predicado, o porque está en relación con un sujeto universal, es algo más amplio que la pura individualidad, y por consiguiente lo *universal* es igualmente, *en primer lugar*, un *particular*"⁷.

Poco más abajo reconoce la particularidad como determinación positiva del juicio negativo, y por ello como mediadora entre la individualidad y la universalidad; lo que, en sentido objetivo, corresponde al cambio de las propiedades particulares de lo concreto. Por medio de este cambio se cumple la completa determinación del predicado, y resulta puesto lo concreto⁸.

Y en la consideración general del juicio de reflexión señala:

"...en el juicio de existencia el *movimiento* de la misma determinación se mostraba en el *predicado*, porque este juicio se hallaba en la determinación de la inmediatez, y por consiguiente el sujeto aparecía como lo que era el fundamento. Por lo mismo, en el juicio reflexivo el movimiento progresivo del determinar se efectúa *en el sujeto*, porque este juicio tiene como su determinación el *ser-en-sí-reflejado*"⁹.

⁷ HEGEL, *Op. cit., loc. cit.*, p. 324.

⁸ HEGEL, *Op. cit., loc. cit.*, pp. 324 a 328.

⁹ HEGEL, *Op. cit., loc. cit.*, p. 333. Este es, al parecer, el punto que más trabajo ha dado a los expositores, dentro de la doctrina del juicio. STACE, por ejemplo (*Op. cit.*, pp. 238 a 242) dice: "...whereas in the qualitative judgment, when it was found that the first of it was false this negation attached to the predicate, now the negation is said to attach to the subject. In qualitative judgments when it appeared that the singular is not the universal, we deduced the judgment that the singular is the particular. Now, on the same ground, we deduce that the particular is the universal... The negation in the negative judgment changed the predicate from universal to not-universal, i.e. particular. Here the negation changes the subject from singular to nonsingular, i.e. particular." Y sigue: "As I am unable to understand the justification for Hegel's apparently arbitrary procedure here I give it in its own words" confesión que, después de la cita de los pasajes de Hegel anunciados, desemboca en la crítica de la interpretación de McTaggart (*A commentary on Hegel's Logic*, Russel & Russell, N. Y., 1964). La tesis de McTaggart "...we have started with the subject and endeavoured to fit the predicate to it. And we have failed. There remains the alternative of starting with the predicate, and endeavouring to fit the subject to it" (pág. 205)

Para intentar una aclaración del pasaje *dialéctico* que se cumple en estos juicios, prescindiremos —habida plena conciencia de la mutilación que ello supone— de los matices de determinación que ellos configuran, que es lo que obliga a Hegel a variar sus ejemplos. Sólo nos preocupa aquí la relación “lógica” o, si se quiere, lógica “formal”, con la excusa debida por introducir palabra tan poco hegeliana.

Partimos, también en este punto, de tres pautas generales:

- 1) Un juicio no afirma, ni niega, *en sí*, sino en relación con otro.
- 2) El juicio infinito es un juicio NEGATIVO infinito, es decir, un juicio AFIRMATIVO infinito.
- 3) La forma del juicio cualitativo es a la vez la de un juicio de reflexión.

es comentada por Stace como sigue: “But the objection to this explanation is that the dialectic is not, or ought not to be, a progress brought about by experiments made *by us*. No doubt it is the self-contradiction of a category which forces us onward to the next category in which that contradiction is resolved. But the new category must not be merely *found* by a subjective casting about on our part for a category which *happens* to solve the contradiction, and which we therefore bring from outside to meet the case. The old category must itself produce the new one. And it is the latter point which is the difficulty here. Dr. McTaggart's interpretation may correctly represent Hegel. But if so Hegel has not given a genuine deduction” (op. cit., pág. 241. Los subrayados son de Stace).

Parfraseando la conclusión final, podríamos decir nosotros que Stace ha señalado con acierto la construcción subjetivista o psicologista de la interpretación de McTaggart, pero que esto no le ha impedido incurrir en el mismo procedimiento que impugna; y esto, por añadidura, al margen de su confesión expresa de no entender el procedimiento de Hegel en este punto. La exposición de R. GARANDY en *Dieu est mort, étude sur Hegel* (pp. 338 y 339 espec., P.U.F., 1962), que no incurre en tal psicologismo, parece sin embargo pasar al lado del problema: “Dans le jugement de réflexion, ou jugement quantitatif, le sujet es toujours individuel, mais le prédicat n'est pas une propriété isolée, mais déjà un rapport. Il peut être individuel: ‘Cet homme est mortel’. Particulier: ‘Quelques hommes sont mortels’. Universel: ‘Tous les hommes sont mortels’. Lorsqu'il atteint ce degré d'universalité, le sujet (tous les hommes) n'est plus individu, mais espèce; l'on peut remplacer l'expression: tous les hommes, par l'homme”.

G. R. G. MURE (*A study of Hegel's Logic*, Oxford, 1959, pp. 180 a 183) destaca las razones sistemáticas en que descansa el desarrollo del juicio de reflexión, y se acerca más a las *metódicas*, que expone como sigue: “We have seen that the Individual determined through Qualitative Judgement is intro-reflected. It has failed to be fully particularized Universal, but through this very failure it is reflected back upon itself; it is Individual as neither the Somewhat nor the Unit of Number can claim to be. Hence the “some” of Particular Judgement is not a mere plurality, and the “all” of Universal Judgement is not a mere aggregate of *facto complete*. As in Essence both as Intro-reflection and as Appearance the explicit necessity of Essence as Actuality was foreshadowed, so here the notional necessity, which will emerge in Judgement of the Notion, is already present in germ... In Judgement of Reflection the nature, of the subject develops

Esta forma es *lo singular es lo universal*. Y, como todas las exposiciones consultadas lo señalan, no puede ser de otro modo por ser el juicio la explicitación del concepto en sí, y por recorrer éste los mismos momentos: universal, particular, individual.

Como juicio infinito, el juicio *esta rosa no es roja* ni afirma ni niega que haya rosas de otro color; como ya hemos señalado, se ha suprimido la implicación que hacia inmediatos a los juicios afirmativo y negativo. El juicio dice ahora *sólo* que UNA —ésta— no es (no de color) sino *roja*.

Esto muestra que el juicio infinito lo es, por así decirlo, por partida doble. En él, en efecto, el juicio singular queda abierto por el lado del sujeto y por el lado del predicado.

Por el sujeto: porque ÉSTA no; .

pero: otras rosas

otra cosa cualquiera es roja

Por el predicado: porque

esta rosa no es roja

pero sí de otro color

es otra cosa cualquiera.

En lo que aparece el juicio *particular*, como caso particular del juicio infinito singular. Aparece en el caso *otras rosas-son rojas*. Entre "otras" no es, desde luego, *todas*, lo que puede explicarse, como lo hacen algunas de las exposiciones citadas, como un "fracaso" en la plena determinación del universal, pero también, y más sencillamente, a partir

directly, that of the predicate indirectly. The procedure of Qualitative Judgement is thus reversed, and this change of emphasis accords with the transition from immediacy to mediation". Por su parte, FENLAY, J. N., *Hegel, a re-examination* (London, Uawin Broth., 1956), esp. pp. 228 y ss., que explica con tanto detalle como finura la evolución general del contenido de los distintos juicios, esto es, la articulación dialéctica de los diferentes niveles de determinación de la realidad que configuran, en este punto se limita a decir: "He (Hegel) holds further that in such Judgements there will be development on the part of the Subject and not of the Predicate. Previously the Predicate was modified so as to become less and less obviously inadequate to the Subject. Now, however, the Subject will be continually adjusted so as to become more and more nearly adequate to the essential Predicate" Y añade: "At the present stage this will be done by varying the Quantity of the Subject", lo que implica, y se confirma en el texto que continúa, la psicologización, frecuente como hemos apuntado, del proceso.

de que lo que impide que este "otras" sea "todas" es precisamente que "ésta" no lo es. La conclusión necesaria es pues

algunas rosas son rojas

que es el juicio particular.

No es pues una novedad, ni nada arbitrario, ni resultado de una operación mental cualquiera, que en el juicio cuantitativo o de reflexión cambien las determinaciones del sujeto y no las del predicado. Una misma negación, en el juicio infinito, deja abiertos a ambos a la vez. Pero como la infinitud del juicio infinito es la infinitud del predicado —*infinitas determinaciones cuya negación puede ser afirmada*— sólo puede determinarse, en su infinitud, el sujeto.

El pasaje al juicio universal opera de modo similar. El juicio singular negativo

esta rosa no es roja

implica

algunas rosas son rojas, aunque la lógica tradicional nunca haya podido explicar bien por qué. El juicio universal suprime la inmediatez de estos dos juicios; o dicho en el orden del proceso, la supresión de la inmediatez entre ambos es lo que conduce al juicio universal. Si consideramos en su totalidad la implicación que acabamos de señalar, podría decirse que *algunas rosas son rojas* equivale a

algunas rosas, pero esta rosa no...

Si, entonces, resulta que *ésta también*, resulta

todas las rosas son rojas.

El juicio universal aparece al superarse la negación implícita en el juicio particular. Al negarse la negación de que el singular pertenece a lo particular, se afirma esta pertenencia y el particular se universaliza. La limitación del particular por el singular es de tal clase, que su negación es lo que permite pasar del particular al universal. Compárese, para mayor claridad, con el fructífero procedimiento de la lógica, que compara *algunos S son P* con *este S es P* sin que de ello pueda lograr jamás la universalidad. Sólo bajo la forma *algunos S —menos éste— son P* el pasaje a lo universal se comprende en cuanto *este S sea P*. Y nótese cómo, así como no hay necesidad de

variar el ejemplo para esclarecer el proceso dialéctico, éste admite una formalización total (en el sentido de la lógica), por repugnante que ello sea para el espíritu de la de Hegel.

O, como él mismo lo expresa: "Ésta (la identidad negativa de las determinaciones del juicio de existencia en general) es la verdadera presuposición en el juicio reflexivo frente al poner que se desliza sobre éste, aquella *primera* determinación de la individualidad era el *en-sí* de la misma. Lo que, así, ella es *en sí*, ahora está *puesto* por medio del movimiento del juicio reflexivo, es decir la individualidad como relación idéntica de lo determinado consigo mismo. Por medio de esto aquella *reflexión*, que amplía la individualidad a totalidad, es una reflexión que no le queda extrínseca, sino que solamente se pone *por sí*, lo que ya es *en sí*"¹⁰.

V

Según hemos visto hasta aquí, los juicios de existencia son el desarrollo de la determinación progresiva del predicado; los de reflexión, el desarrollo de la determinación progresiva del sujeto. En el juicio universal ambas determinaciones finalmente coinciden en la universalidad objetiva (existente en sí y por sí), a la que, en la anterior esfera de la esencia, le es paralela, como determinación correspondiente, la sustancialidad. Pero en la esfera de la esencia, *i.e.*, del concepto, la sustancia tiene su diferencia en los accidentes y no en sí misma. En el juicio, esta diferencia se hace immanente. En tanto él es la *explicitación* del concepto, la universalidad objetiva resulta *puesta* en él, como determinada a la vez por el lado del sujeto y por el lado del predicado. Esto significa:

- 1) Que la relación entre ambos (siempre *cualitativa*, y a la vez, siempre *cuantitativa*) ha de hacerse ahora *necesaria*.
- 2) Que lo anterior sólo puede cumplirse si a la universalidad del *todos* del sujeto corresponde la universalidad del *ser* que todos estos todos son.
- 3) Y en consecuencia, que la *necesidad* —y su carácter intrín-

¹⁰ HEGEL, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 339.

seco en los juicios del concepto— sólo puede aparecer por medio de las determinaciones de la *cópula*¹¹.

“La eliminación —escribe Hegel— del juicio coincide con aquello en que se convierte la *determinación de la cópula*, que todavía tenemos que considerar; la eliminación de las determinaciones del juicio y su traspaso a la *cópula* son la misma cosa. En efecto, cuando el sujeto se ha elevado a la universalidad, en esta determinación se ha puesto igual al predicado, que, como universalidad reflejada, comprende en sí también la particularidad; por consiguiente, sujeto y predicado son idénticos, es decir, han coincidido en la *cópula*”¹².

Como se ve, y aunque la caracterización no sea del todo adecuada, habría que decir que la *cópula*, más que un *terminus a quo*, parece ser, según Hegel, un *terminus ad quem* del desarrollo del juicio; aunque naturalmente, no el *terminus ad quem final* del proceso de ese desarrollo.

De todos modos, la característica general de los juicios de necesidad parece ser que a la universalidad del sujeto le corresponde, en ellos, la universalidad del predicado que el sujeto debe *ser*. Por eso los juicios son *de necesidad*. No en el sentido de que sean verdaderos o falsos como relación del ser del juicio con la situación objetiva a través del ser copulativo (como diría, por ejemplo, Husserl) sino en

¹¹ Este punto, la función de la *cópula*, no ha sido visto en forma coincidente por los expositores, al menos por los que hemos consultado. Así, dice Mure (*Op. cit.*, pág. 170): “The Notion is one, and the copula expresses the identity within the Notion of subject and predicate: the subject not merely *has* but *is* the predicate. It follows that the copula expresses not only the identity of subject and predicate but also the objectivity of the two terms in their connection”. McTaggart (*Op. cit.*, pp. 200-201) parece preocuparse más por los argumentos que probablemente haría Hegel para invalidar el cambio de *is* por *has*. J. N. Findlay, en cambio, diferencia, al parecer, la “Copula as sign of Characterization” y la “Copula as sign of Identity”, y a partir de ello afirma: “The Judgement (we may put it) that this rose is red, does not affirm this Individual to be that Universal, it rather shows this by employing the Copula” (*Op. cit.*, pp. 228-229). Pero el mismo Mure (*Op. cit.*, pág. 171) dice luego: “Thus the Judgement-forms are not, as in formal logic, indifferent to their content. Moreover, the copula, though its verbal form remains constant, will cease, as the dialectic advances, to express mere indeterminate Being: it will signify a variously graded unity of subject and predicate. In fact it will, in *itself* and not as a mere link between subject and predicate, gradually come to manifest the whole Notion”, pasaje que, sobre todo en su última afirmación, no deja entender si este *in itself* que Mure subraya opera desde el comienzo o sólo a partir de la determinación de la *cópula* en los juicios de necesidad.

¹² HEGEL, *Op. cit.*, p. 340.

el sentido de que es necesaria la relación entre sujeto y predicado *en el juicio mismo*, lo que, por cierto, sólo puede lograrse y expresarse a través del *ser copulativo*.

Hegel ha expresado esto, como es sabido, por la necesidad de la relación especie-género, o, en la formulación correspondiente,

lo particular es universal.

Como Hegel, en virtud del tipo peculiar de relación entre sujeto y predicado que exhiben, llama a estos juicios *de inherencia*, ha prevalecido, al parecer, la convicción de que tal inherencia no sólo es ejemplificada por la que liga género y especie, sino que se reduce a ésta. Así, Stace puede limitarse a decir: "The categorical judgment simply asserts the necessary connection between species and genus, e.g. "the rose is a plant"¹³.

Creemos entender que la inherencia (*subsunción* para la lógica tradicional) se ejemplifica con, pero no se reduce a, la de la especie y el género.

Aquí dice Hegel: "Ahora el *juicio categórico* tiene como predicado una universalidad tal que el sujeto tiene en este predicado su naturaleza *inmanente*. Pero el mismo juicio es el primer juicio, o el juicio *inmediato* de necesidad; por consiguiente es la determinación del sujeto por cuyo medio éste es un particular o un individuo, frente al género o la especie, puesto que pertenece a la intermediación de la existencia exterior. Sin embargo, la universalidad objetiva tiene también sólo aquí su *inmediata* particularización; por lo tanto, por un lado es ella misma una universalidad determinada, frente a la cual hay géneros superiores; por otro lado no es propiamente la universalidad próxima, es decir, su determinación no es propiamente el principio de la particularidad específica del sujeto. Pero lo que es necesario en esto, es la *identidad sustancial* del sujeto y el predicado, frente a la cual lo propio, por cuyo medio aquél se distingue de éste, existe sólo como —un ser— puesto inesencial, o también es solamente un nombre. El sujeto está reflejado en su predicado en su ser-en-sí y por-sí¹³.

Y más abajo:

"El juicio categórico, por ende, tiene que ser distinto en absoluto

¹³ HEGEL, *Op. cit.*, p. 341.

de los juicios positivo y negativo; en éstos lo que se afirma con respecto al sujeto, es un contenido *singular* y *accidental*, en aquél es la totalidad de la forma reflejada en sí. Por consiguiente la *cópula* tiene en este juicio el significado de la *necesidad*; en los otros juicios tiene sólo el significado del ser abstracto, inmediato"¹⁴.

El juicio, pues,

todas las rosas son rojas

es *tan categórico* como el juicio *la rosa es una planta*; siempre que, desde luego, en él sea *necesaria* la *relación de inherencia* entre sujeto y predicado. Según lo dicho, este juicio *significa* por ello *fuera de las rosas no hay nada rojo*; pero *implica* (a partir de la inherencia señalada) que *hay otros rojos que no son rosas*. De otro modo: Si A (B, C, D, E) son todas las rosas, el juicio diría:

A (B, C, D, E) son rojos.

Ahora bien; dado que, como señala por ejemplo Stace, la relación entre sujeto y predicado es un vínculo de necesidad, en consecuencia el predicado *depende* del sujeto. El juicio categórico se formula pues en la forma hipotética general:

Si es S, es P.

Sin embargo, si la inherencia entre S y P es recíproca, debe ser igualmente:

Si es P, es S.

Y así es en efecto; sólo que en uno de estos dos modos la inherencia queda, por decirlo así, abierta.

Sea el juicio

1) *Todo A es B*

∴ 2) *Si es B, es A*; y

3) *Si es A, es B.*

Pero mientras

2) dice: *Si es B es A (y/o C, D, E)*

3) dice sólo: *Si es A, es B.*

¹⁴ HEGEL, *Op. cit.*, p. 342.

Lo que indica, desde luego, que únicamente en el juicio *disyuntivo* se completa la correspondencia plena entre la universalidad del sujeto y la del predicado, resultado éste implicado ya en el pasaje del particular al universal en los juicios de reflexión. Hasta este punto aquí también Kant sigue estando presente en Hegel.

Reueúrdese el juicio

algunas rosas (menos ésta) son rojas.

Dijimos entonces:

Si ésta también, entonces TODAS lo son.

Lo que resulta formulado ahora

Si es B, es A (y/o C, D, E).

En otras palabras: el juicio disyuntivo no deriva directamente del juicio hipotético como tal, sino de la negación de la relación hipotética. A través de la inherencia, la universalidad del sujeto se particulariza. El sujeto sólo es parte de todos los S que son todos los P. Ésta es la relación de especie y género, correspondiente a la encontrada en una fase anterior del proceso como relación entre partes y todos. En nuestro ejemplo:

la rosa es una planta.

luego

si hay rosa hay planta;

pero

si hay planta, hay rosas (o todos los S que son la universalidad S);

de donde

la rosa

(o cualquiera de los S señalados).

La inherencia es necesaria porque agota la universalidad del predicado.

VI

Hasta aquí, el desarrollo de la doctrina hegeliana del juicio ofrece las siguientes principales características formales:

1. Parte de la identidad, superficial y vacía, del juicio afirmativo, y muestra los pasos sucesivos en que esa identidad se consolida y se llena; en lo que hemos visto, como inherencia necesaria-juicios de necesidad.
2. Este proceso es, pues, claramente dialéctico. No sólo en el sentido lineal de su progreso, sino en el modo concreto del desarrollo que éste sigue, a través de la característica circularidad epicéntrica en que se despliega cada "efreulo" dialéctico anterior. Cada uno de los regresos al punto de partida de los desarrollos menores, es una etapa ganada en el "llenado" y consolidación de la identidad inicial del caso y a la vez de la originaria.
3. En razón de esta *Aufhebung*, *ratio essendi* y nervio del método, la vuelta al punto de partida conserva lo que había en él, pero bajo la nueva configuración lograda en cada paso.

Compárense, pues, los siguientes textos:

"Como individualidad, el concepto se vuelve a sí en la determinación; con eso lo determinado mismo se ha convertido en totalidad. Su retorno a sí, por consiguiente, en su *propia*, absoluta, originaria *división*, o sea el concepto como individualidad, se ha puesto como *juicio*"¹⁵.

"El juicio es la *determinación* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo... El *juicio* representa este ponerse los conceptos determinados por medio del concepto mismo. Por lo tanto el juzgar es *otra* función propia del concepto, al ser el *determinarse* del concepto por medio de sí mismo; y el ulterior progresar del juicio en la diversidad de los juicios es esta determinación progresiva del concepto. Cuáles son los conceptos determinados que *existen*, y cómo estas determinaciones del mismo concepto resultan necesarias, es lo que tiene que mostrarse en el juicio"¹⁶.

"Esta unidad, la *cópula* de este juicio, donde los extremos se han unificado por su identidad, es, por lo tanto, el concepto mismo, justamente *como puesto*; el puro juicio de la necesidad se ha elevado *así a juicio del concepto*"¹⁷.

¹⁵ HEGEL, *Op. cit.*, p. 305.

¹⁶ HEGEL, *Ibid.*, p. 307.

¹⁷ HEGEL, *Ibid.*, p. 349.

En el juicio de necesidad, la relación S-P llega a configurarse como inherencia necesaria, pero no todavía como intrínseca. Este último carácter es el que se desarrolla en los juicios del concepto.

Es sabido que Hegel rechaza el nombre de "juicios de modalidad" dado a estos juicios, en cuanto bajo él se piensa su determinación "como algo puramente *subjetivo*", es decir, producido desde fuera del juicio mismo.

Dice Hegel: "...la universalidad concreta, que ha surgido del juicio disyuntivo, se ha desdoblado en el juicio asertórico en forma de extremos a quienes falta todavía el concepto mismo, como unidad *puesta*, que los ponga en relación. Por esto el juicio es sólo *asertórico*; su *confirmación* es una *aseveración* subjetiva... Lo puramente subjetivo de la aseveración de este juicio consiste, por lo tanto, en que la conexión *existente en sí* del sujeto y del predicado no está todavía *puesta*, o sea, lo que es lo mismo, que es sólo *extrínseca*; la cópula es todavía un *ser* inmediato, *abstracto*"¹⁸.

En el grado de determinación propio del juicio asertórico, aparece pues, con inmediatez, el grado propio del problemático: la afirmación

S es P

equivale *eo ipso* a esta otra:

S puede ser P.

O, como dice Hegel: "El juicio problemático es un juicio asertórico, el que tiene que ser entendido tanto de manera positiva como negativa. Según este aspecto cualitativo, el juicio *particular* es también un juicio problemático; en efecto, vale tanto positiva como negativamente; —igualmente en el juicio *hipotético* el ser del sujeto y del predicado son problemáticos— y siempre según este aspecto cualitativo, está puesto que el juicio singular y el categórico son todavía algo puramente subjetivo. Pero, en el juicio problemático como tal, este poner es más inmanente que en los juicios mencionados, porque en aquél *el contenido del predicado es la relación del sujeto con el concepto*; aquí, por lo tanto, *se halla precisamente la determinación de lo inmediato como algo accidental*"¹⁹.

¹⁸ HEGEL, *Op. cit.*, p. 352.

¹⁹ HEGEL, *Ibid.*, pp. 352 a 353.

Lo problemático es, pues, ante todo, si el predicado ha de ser puesto en relación con un sujeto dado o no. La indeterminación cae en la cópula; no puede recaer en el predicado, pues éste ha quedado ya determinado como la universalidad objetiva y concreta. Por eso la indeterminación pasa al sujeto, y lo problemático se determina como *accidentalidad*.

Sin embargo esta accidentalidad no es la de lo meramente fortuito, sino que, como intrínseca, inhiere al S como momento significativo de su constitución. Lo problemático es, por ello, la problematidad del concepto, es decir, de *la cosa*. El juicio *S puede ser P* indica, dicho de otro modo, no que *S no sea P*, ni que P advenga sobre S desde fuera como su ser, sino que puede serlo precisamente porque es P. Pero, como dice Hegel: "Aquellos significados opuestos de lo subjetivo, que se presentan también en el razonamiento de la reflexión ordinaria, podrían por lo menos servir, ya por sí mismos, para llamar la atención sobre el hecho de que en *uno solo* de ellos lo subjetivo no tiene ninguna verdad. El doble significado es la manifestación de que cada uno de los significados es por sí unilateral"²⁰.

Ahora bien, si lo que S puede ser (es decir, P) lo puede porque *lo es* (porque *S es P*), esto no significa sino que lo *real*, por ser posible, es necesario —en forma en todo paralela a la que aparece en un nivel anterior del desarrollo dialéctico total. De otro modo: sólo *lo contrario* del ser P de S es imposible, pero no en virtud independiente propia de la formulación apodíctica aislada, sino porque este *ser P de S* es inherente a éste como su propia posibilidad.

Por eso el juicio

S es P resulta apodíctico.

"Este juicio —dice Hegel— es ahora *verdaderamente* objetivo; o sea, es la *verdad* del juicio en general. Sujeto y predicado se corresponden, y tienen el mismo contenido, y este contenido es, él mismo, la *concreta universalidad* puesta; es decir, contiene los dos momentos, lo universal objetivo o el *género*, y lo *individualizado*"²¹.

Y más abajo: "El traspaso de la simplicidad inmediata de la cosa al *corresponder*, que es la relación *determinada* entre su deber

²⁰ HEGEL, *Ibid.*, p. 354.

²¹ HEGEL, *Op. cit.*, p. 354.

ser y su ser —o sea la *cópula*— examinada más detenidamente se muestra ahora como presente en la particular *determinación* de la cosa... Con esto, además, se presenta ahora la *cópula determinada y plena*, que antes consistía en el *es abstracto*, y ahora, en cambio, se ha desarrollado ulteriormente como *fundamento* en general. Ella está en primer lugar como determinación *inmediata* en el sujeto; pero es a la vez la *relación* con el predicado, que no tiene otro *contenido*, sino este *corresponder* mismo, o sea la relación del sujeto con la universalidad" ²².

A partir de este punto, Hegel desarrolla el proceso por el cual desde esta desaparición de la *forma* de juicio, opera el pasaje al silogismo. Problema que queda fuera de los límites de nuestro trabajo, pero que admitiría, sin duda, ser resuelto sobre las pautas que en él hemos seguido.

VII

Que el juicio, en su desarrollo completo, pase por *cuatro* fases y no por tres, como sin excepción ocurre con todos y cada uno de los otros momentos del sistema, es una cuestión inesencial, que, por serlo, ha abierto a su respecto una problemática muchas veces bizantina, cuando no la franca renuncia a entenderlo. Lo que, quizá, pueda equivaler a admitir que Hegel no supo, no quiso o no pudo superar la clasificación kantiana. Más importante, creemos, que señalar su afinidad con y su dependencia de ésta —por lo demás, salvo el orden, notoria—, puede resultar señalar sus discrepancias fundamentales.

La clasificación de los juicios es, en la *Crítica*, estática. Su principio dinámico general, "ein jeder Gegenstand sthet unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" ²³ se encuentra en el esquematismo. Este principio es, en palabras de Kant, "die oberste Principium aller synthetische Urteile", el principio supremo de todos los juicios sintéticos. Lo que significa que suministra a éstos los elementos *a priori* que les confieren validez universal y objetiva. Razón

²² HEGEL, *Ibid.*, p. 355.

²³ "Todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de la diversidad de la intuición en una experiencia posible" (KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Ph. Reclam jun., Stuttgart, 1966, p. 232).

por la cual la distinción kantiana, capital por cierto, entre lógica formal y lógica trascendental, conduce con necesidad a la tesis, no menos capital, de que toda lógica es trascendental.

En la *Ciencia de la Lógica*, como hemos dicho, no hay clasificación, sino progresión; la obtención de los juicios es un proceso, esto es, dinámica. El principio general de este proceso le es immanente, por lo cual no *suministra* a los juicios elementos *a priori* ningunos. La validez universal y objetiva que tales juicios tienen ni proviene de un uso empírico de la razón, ni puede ser restringida en su aplicación por campo empírico alguno. En la *Ciencia de la Lógica* lo empírico está *configurado* por la razón, no meramente *constituido* por ella a través del *a priori* conceptual. Hegel diría, pues, que toda lógica, por ser trascendental, es *real*; y de hecho lo dice, no sólo en la conocida frase en que lo expresa, sino en lo que implica, desde el comienzo del proceso dialéctico total, la recuperación integral, para la problemática, de la incognoscible "cosa en sí" kantiana.

Con tanta claridad como violencia Kant distingue, entre los "principios supremos", el de los juicios analíticos —que es el principio de contradicción, en su uso negativo o positivo— y el de los sintéticos. Y dice:

"Im analytischen Urteile bleibe ich dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schliesse ich nur das Gegenteil desselben von ihm aus. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem/ Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann"²⁴.

²⁴ En los juicios analíticos permanezco en el concepto dado, y no debo salir de él para decir algo a su respecto. Si el juicio es afirmativo, no hago sino añadir al concepto lo que en él estaba ya pensado. Si es negativo, excluí del concepto su contrario. Pero en los juicios sintéticos debo salir del concepto dado para considerar su relación con otra cosa de lo que se pensaba en él; por consiguiente, esa relación no lo es nunca de identidad ni de contradicción, por lo que, en sí mismo, el juicio no presenta ni error ni verdad" (KANT, I., *Op. cit.*, p. 229). La función restrictiva a cargo del campo empírico en general no es menos clara: "Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig *a priori* im Gemute vorgestellt

Hegel escribe:

"Ahora bien, puesto que el conocer analítico constituye la mencionada transformación, no pasa a través de ningún otro término intermedio, sino que la determinación es por eso inmediata, y tiene precisamente este sentido, de pertenecer propiamente y en sí al objeto, y por ende, de ser acogida por éste sin mediación subjetiva. Pero el conocer tiene que ser, además, también un proceder, un desarrollo de diferencias... Parece (el conocer analítico) tener un inmanente progresar sólo por cuanto las determinaciones del pensamiento deducidas pueden ser analizadas de nuevo, por cuanto son algo concreto; el supremo y último grado de este analizar es la esencia abstracta suprema, o sea la identidad abstracta subjetiva —y la diversidad que está frente a ella. Sin embargo, este progresar no es otra cosa que la mera repetición de aquella operación originaria del análisis, es decir, el determinar de nuevo como un concreto, lo que había ya sido recogido en la forma abstracta del concepto, y después de esto su análisis; después, de nuevo, una determinación de lo abstracto que resulta de este análisis, como un concreto, y así sucesivamente"²⁵.

Y más abajo:

"Aunque Kant hizo la profunda observación de los principios sintéticos a priori, y reconoció como raíz de ellos la unidad de la autoconciencia, es decir, la identidad del concepto consigo mismo, sin embargo, toma de la lógica formal, como dados, la conexión determinada, los conceptos de relación y los principios sintéticos mismos. La deducción de aquéllos tenía que haber sido la exposición del tras-paso de aquella simple unidad de la autoconciencia a estas determi-

werden, wurden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja Ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so es ist mit allen Begriffen ohne unterschied. Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt" (El espacio y el tiempo mismos son conceptos puros de todo lo empírico, y así representados a priori en el espíritu; pero carecerían de todo valor objetivo y significación si su aplicación no fuera necesaria en los objetos de la experiencia, sin los que no tendrían significación alguna; y lo mismo con todos los conceptos sin distinción. Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conceptos o conocimientos a priori") KANT, I., *Op. cit.*, pp. 230-231.

²⁵ HEGEL, *Op. cit.*, p. 514.

naciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el proporcionarnos la demostración de este progresar verdaderamente sintético, es decir, del concepto que se produce a sí mismo"²⁶.

El segundo de estos pasajes no puede ser más claro; pero el primero es lo bastante criptico como para permitir concluir, apenas, que sería aventurado —si no inútil— buscar en Hegel una distinción tan tajante como la kantiana, entre juicios analíticos y sintéticos. Aparte de que el modo hegeliano de entender lo analítico y lo sintético dista bastante del modo kantiano de entenderlo —lo que robustece la sospecha de que la controversia en torno de esta cuestión es una disputa *in terminis*—, la circularidad total del sistema, como gigantesco despliegue que parte de la Idea absoluta para volver a la Idea absoluta, parece decisiva prueba de la "analiticidad" de los juicios en general, y en particular de los de la lógica *stricto sensu*. Entre muchas otras cosas, la etiqueta de "panlogismo" bajo la que se ha presentado este sistema tantas veces, es apta para designar esta característica.

Pero como quiera que lo operante en el proceso no es conciencia trascendental o subjetiva alguna, tal analiticidad, al no ser una mera operación lógica, se hace de tal clase que *da de sí* la novedad de lo sintético como configuración.

Tal vez hubiera, pues, que concluir que una metafísica dialéctica, como intento de fundamentación radical de la realidad total —incluida, obviamente, la empírica—, significa la superación total del problema de la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos, en cuanto la vuelve ante todo secundaria, y sobre todo obsoleta.

²⁶ HEGEL, *Op. cit.*, p. 515.

EXPERIENCIA DEL LENGUAJE Y PASIVIDAD

Por Ricardo Pochtar

JUGANDO con las palabras afirmaba Pascal que el universo comprende al hombre por el espacio, pero que por el pensamiento éste comprende a aquél¹. Semejante relación de mutuo envolvimiento parece un ejemplo superlativo de paradoja. Como se sabe ésta especula con la tensión que produce la máxima proximidad de dos significaciones opuestas. Ahora bien, con Kant parece distenderse en cierto sentido aquella tensa proximidad. La sólida arquitectura de la crítica permite, al menos, mantener distanciadas ambas significaciones: entre una y otra se interpone, entonces, el edificio apriorístico de las formas de la sensibilidad y del intelecto. Pero en nuestro siglo un gesto, que a primera vista parecía destinado a reforzar el del kantismo, viene a reavivar y a intensificar la paradoja. Descubrimos, en efecto, que entre el pensamiento y la realidad se extiende el ámbito del lenguaje. Y como los vínculos que se establecen entre este último y aquéllos están lejos de adaptarse a los cánones de la lógica tradicional, se piensa en volver a evocar aquella estructura de recíproco envolvimiento que a Pascal le había servido para envolver a su vez con un giro la paradójica situación del hombre moderno. Se dirá entonces que en el caso del pensamiento y el lenguaje, por un lado, y en el del lenguaje y la realidad, por el otro, sucede como si los primeros términos englobaran en un sentido a los segundos, mientras que en otro son éstos quienes engloban a aquéllos. Sin embargo, aunque más no sea porque los recursos retóricos forman parte del lenguaje, la aparición de esta tercera instancia genera dificultades aún mayores. Por una nueva profundización de la paradoja, descubrimos que en lugar de crear una distancia ordenadora la irrupción del lenguaje ha forzado más aún aquella riesgosa proximidad. En efecto: ¿cómo podrá mantenerse la identidad de los términos de esta relación si es necesario admitir de entrada que la dimensión lingüística no puede ser eliminada

¹ *Pensées*, n° 348 (Ed. Brunschvicg).

de la génesis del pensamiento, y que no sólo nuestro acceso a lo real está determinado por los cauces del lenguaje sino que la propia idea de realidad adquiere sentido únicamente cuando se reconocen sus vinculaciones dentro del campo semántico? Como se advierte, nuestra inserción en el espacio lingüístico parece mucho más problemática que nuestra habitación del espacio real (entre otras cosas porque al hablar de espacio lingüístico estamos recurriendo obligadamente a una metáfora).

Ese plano intermedio, esa distancia entre pensamiento y realidad que aspiraba a deslindar de una manera precisa la jurisdicción del lenguaje resulta, pues, ser todo lo contrario de un gesto organizador: mediante una vertiginosa inversión, nos vuelve a introducir en la zona del lenguaje pero desprovistos ya de toda referencia tranquilizadora. Por esto tiene algo de engaño declarar lisa y llanamente que el lenguaje constituye el problema central de nuestra época. Es un tema que nos acosa, pero no precisamente como un problema. Porque un problema —decía Marx— sólo se plantea como tal una vez que están dadas las condiciones objetivas para su solución. Y aunque se haya hablado del problema del lenguaje como se había hablado del problema del conocimiento y, correlativamente, de una crítica del lenguaje semejante a la crítica del conocimiento, es evidente que se trata de expresiones que sólo tienen un alcance aproximativo y que en realidad contribuyen más bien a disimular nuestra experiencia del lenguaje. De hecho, el problema del lenguaje no se destaca sobre el fondo instrumentable de un dispositivo crítico, sino sobre la experiencia quizás sin fondo de una crisis. Tal resulta ser la crisis que vivimos: una crisis del lenguaje.

Bajo distintas apariencias, el tema del lenguaje se oculta y vuelve a emerger en el panorama intelectual contemporáneo. Considérese, por ejemplo, una corriente decisiva como el pensamiento fenomenológico: en la figura de su fundador, en la de los continuadores e incluso en la de aquellos que la tomaron como punto de partida para ulteriores desarrollos en el terreno de la especulación, se orientó manifiestamente hacia el tema de la intuición, de la percepción y del ser. Podría mostrarse, sin embargo, que esta triple y solidaria problemática está disimulando una impronta más profunda, que es la del tema del lenguaje. Sin retrotraernos a los orígenes presumiblemente hegelianos de esta referencia, evoquemos, nada más, el proceso que se cumple en el

ámbito de la fenomenología francesa: el campo perceptivo, inicialmente considerado como experiencia originaria, acaba por ser interpretado en función del modelo del campo lingüístico (en esta sustitución, por lo demás, habría que indagar las razones de la ruptura que se advierte en los últimos textos de un autor como Merleau-Ponty respecto de las presuposiciones básicas del análisis fenomenológico).

Esta vinculación del tema del lenguaje con el tema del ser, tiene que ser tomada en cuenta cuando se piensa en ciertas periodizaciones —quizás excesivamente esquemáticas— que se ha pretendido aplicar al desarrollo del pensamiento occidental. Así se afirma, por ejemplo, que la filosofía antigua estaba dominada por el modelo del ser, la moderna por el de la conciencia, y que el pensamiento actual se define por el descubrimiento de la fertilidad del modelo del lenguaje². Sin recurrir a consideraciones de orden histórico, para mostrar la ingenuidad de este esquema podríamos evocar la problemática de la relación realidad-pensamiento-lenguaje que esbozábamos al comienzo. Por esto nos parece más interesante otra ordenación de las etapas del pensamiento occidental que, tras el momento intermedio durante el cual se colocó en primer plano el tema de la conciencia, presenta la situación actual como un retorno —aunque significativamente distinto— al predominio del tema del lenguaje que habría determinado ya el estilo del pensamiento antiguo³. De todas maneras, la distinción pertinente sería según nosotros la de una filosofía dominada por el tema de la conciencia y otra abierta a la sollicitación del problema del lenguaje (aunque todavía sería necesario aclarar que en cada caso la relación que se establece entre la reflexión y su objeto tiene un significado distinto: en el primero estamos en presencia de un pensamiento conquistador —expansionista—, mientras que en el segundo se sabe que la experiencia del origen es irre recuperable y que el propio gesto reflexivo carece de un comienzo asignable).

Pero se trata de esquemas y éstos siempre tienen algo de arbitrario. De hecho, el lenguaje nunca dejó de estar presente en la experiencia de los hombres. Lo que, sin embargo, ha variado es la importancia y el peso que esa presencia asume. Hasta ahora la presencia del lenguaje era, por así decirlo, una presencia muda. Se pensaba esta pre-

² HENRI LEFEBVRE, *Le langage et la société* (Paris, Gallimard, 1966), cap. II.

³ EDMOND OBTIGUES, *Le discours et le symbole* (Paris, Aubier, 1962), I^o Partie, cap. I.

sencia a partir del modelo de la presencia del ser o de la presencia de la conciencia ante sí misma. Al lenguaje se lo pensaba desde la experiencia de la inmediatez. Ahora se ha producido un trastorno básico. Se diría —y se ha dicho— que el lenguaje ha tomado la palabra. Esta modificación entraña un cambio en el concepto mismo del lenguaje. Ya no se lo considera como un simple *medium* —idealmente traslúcido y homogéneo; empíricamente distorsionado por la presencia de vetas de opacidad y diferencias de textura— predestinado para dejar pasar a través de su cuerpo casi incorpóreo el tenue fluido de las ideas. Lo que ahora experimentamos como esencial es precisamente esa gravitación, esa opacidad, ese juego de texturas del lenguaje, que se creían contingentes. Lo que antes estaba ausente en el modo de una presencia plena, se presenta ahora en el modo de una tensión de presencia y ausencia que aparece como el lugar de la significación.

Esta nueva experiencia del lenguaje determina también una relación distinta entre el orden lingüístico y la instancia subjetiva. Al modelo clásico del lenguaje correspondía la idea de una subjetividad soberana y activa que disponía libremente del vehículo lingüístico (como el entendimiento infinito disponía, a su vez, de la realidad). Cuando se produce esa especie de rebelión de los utensilios tantas veces fantaseada por el pensamiento mítico, y el instrumento lingüístico comienza a exhibir los signos de su dominación (la dominación de los signos), descubrimos correlativamente —más allá o antes de la subjetividad interpretada como actividad puramente sintética— una situación primordialmente pasiva, una pasividad más primitiva que la tradicional de la sensibilidad o que la receptividad kantiana. Para volver a la escena de la fenomenología, recordemos que esta pasividad del sujeto con respecto al lenguaje aparece preanunciada ya en la pasividad propia de la experiencia perceptiva, y señalemos simplemente las vicisitudes husserlianas de la noción de *hyle* y sus vínculos con la problemática de la temporalidad y de la vida intersubjetiva.

Se ha intentado expresar la situación de pasividad que afecta radicalmente al sujeto, afirmando que de entrada nos encontramos "en pleno lenguaje"⁴. Esta fórmula encierra una paradoja que vale la pena intentar exhibir. Ante todo, porque no ha dejado de gravitar en el trasfondo de la discusión entre hermenéutica filosófica y estructu-

⁴ PAUL RICOEUR, "Le symbole donne à penser", *Esprit*, n° 78, juillet-août, 1959, p. 60.

ralismo⁵. Se trata de un debate que adopta a veces la apariencia de un singular diálogo entre sordos. Reprocha, por una parte, la hermenéutica al estructuralista la imposibilidad de asignar algún sentido a una experiencia lingüística que no entrañe en última instancia una referencia subjetiva. La réplica del estructuralismo toma también la forma de un reproche: hablar de un significado pleno implica una contradicción en los términos. Desde Saussure sabemos que todo significado es de índole diferencial y que no existe un significado positivo (propio, pleno). Este último concepto debe ser considerado como un mito y, como tal, expulsado de los estudios lingüísticos junto con la idea correlativa de la lengua como repertorio. Con este gesto queda inaugurada la lingüística como ciencia (eco lejano de aquel otro gesto que está en el origen de la ciencia moderna y que entraña la negación de las propiedades ocultas de los cuerpos). El hermeneuta, en cambio, sigue intentando determinar el sentido de los símbolos mediante una búsqueda en profundidad que lo orienta más hacia una indagación histórica (aunque no se identifica con la historia empírica) que hacia un enfoque estructural. Sin embargo, cuando sostiene que nuestra situación se caracteriza por el *factum* de encontrarnos en pleno lenguaje, la hermenéutica ya ha transformado su propia perspectiva, se ha comenzado a redefinir y de esa manera se ha afianzado como reflexión genuina⁶. En efecto: por un lado sigue pensando al lenguaje de acuerdo con el modelo del ser pleno, homogéneo, positivo (negándose, pues, a reconocerlo como instancia diferencial, hecha de lejanías, de oposiciones); pero, por el otro, ya no parte de la idea de una subjetividad como auténtico origen de las significaciones (*sinngebende*, como diría Husserl), sino de una subjetividad que cabría definir más bien como ser-en-el-lenguaje, inserta ya en un campo de significaciones que no se originan en ella, que no tienen quizás origen asignable.

También en el terreno de la lingüística se ha abordado en forma explícita este problema del rango de la subjetividad con relación a la instancia del lenguaje. La subordinación del sujeto es demostrada en este caso en forma progresiva. No basta, en efecto, con haber revelado que el sistema de las categorías —que la reflexión filosófica había reivindicado como el marco universal para toda actividad pensante—

⁵ Cf. *Esprit*, n° 322, novembre 1963, pp. 628-653.

⁶ PAUL RICOEUR, "La question du sujet: le défi de la sémiologie", in *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (Paris, Seuil, 1969), p. 233.

deriva en realidad de las características estructurales de una lengua particular como la griega⁷. El lingüista prueba además que la referencia a una subjetividad —tradicionalmente atribuida a la naturaleza propia de toda lengua— es de hecho un rasgo particular de determinado conjunto de lenguas, las indo-europeas⁸. A pesar de estas limitaciones, quizás pudiésemos reivindicar todavía cierta autonomía del sujeto si adoptásemos un punto de vista teleológico y, renunciando a buscarla como un dato universal, la anticipáramos como una institución universalizante (por ejemplo, piéuse en el ideal de la ciencia como tarea infinita de constitución, que representa para Husserl el *telos* de la humanidad)⁹. Pero para esto sería necesario que la teoría del lenguaje aceptase como definitivos los límites que se impuso a sí misma en el estadio de su formación. A esa etapa corresponde también una autolimitación con respecto a la esfera de pertinencia de la teoría de la realidad: el lingüista tiene que deslindar al comienzo su problemática específica diferenciándola rigurosamente de la jurisdicción de la física y la ontología, por una parte, y de la psicología y la filosofía trascendental, por la otra. Sobre este distingo se basó la célebre crítica a la teoría saussuriana de la arbitrariedad del signo¹⁰. Sin embargo, la posición de Saussure incluso —y, quizás, precisamente— en sus contradicciones entraña una motivación cuyo significado puede ser rescatado. No se equivoca el crítico, ciertamente, cuando exige que se elimine toda confusión entre el plano lingüístico y el plano de la realidad. Pero ocurre que el propio Saussure elabora su concepción de la arbitrariedad del signo con el propósito de establecer una distinción inapelable entre esos dos ámbitos. Para él —que acepta el punto de vista del asociacionismo en psicología y que sigue a Durkheim en sociología— la realidad natural se constituye de acuerdo con el modelo atomista de las ciencias positivas. Por esta causa, “natural” no sólo se opone a “arbitrario”, sino también a “sistemático” —o, con un lenguaje que todavía no es el suyo, a “estructural”—, y por eso mismo la teoría de la arbitrariedad del signo funda al mismo tiempo la autonomía de la lengua

⁷ EMILE BENVENISTE, “Catégories de pensée et catégories de langue”, *Les études philosophiques*, oct.-déc. 1958, n° 4.

⁸ EMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, Gallimard, 1966), cap. XIV.

⁹ Un punto de vista análogo, en el campo de los estudios lingüísticos, fue desarrollado por Gustave Guillaume: cf. ANDRÉ JACOB, *Temps et langage* (Paris, A. Colin, 1967).

¹⁰ EMILE BENVENISTE, *Problèmes...*, op. cit., cap. IV.

como realidad sistemática (no natural) y la de la lingüística como ciencia de un nuevo tipo (diferencial y no positivo). Pero cuando el modelo estructural comience a transformar también la interpretación de la realidad, la problemática lingüística no podrá seguir confinada en una estricta esfera de pertinencia: se irá imponiendo cada vez más ese entrecruzamiento realidad-lenguaje-pensamiento, al que venimos aludiendo. Por eso, a la pregunta por el rango ontológico que corresponde al sujeto, contestará finalmente el lingüista que éste pertenece al orden del discurso¹¹: la palabra ha dejado de ser el producto de la actividad constituyente de la subjetividad; es esta última la que se constituye en el espacio del lenguaje; el yo existe *sub specie linguae*.

Si quisiéramos expresar ahora este cambio en la concepción de los vínculos entre instancia lingüística y subjetividad recurriendo al esquema canónico de la comunicación, tendríamos que decir que éste se manifiesta como una inversión radical del sentido de la relación comunicativa: mientras el punto de vista tradicional la interpretaba partiendo de la emisión, la nueva perspectiva se traduce en un privilegio del momento de la recepción. Pero aclaremos inmediatamente que sólo se trata de una expresión indirecta, de un recurso metafórico. Porque si fuésemos a considerarla en sentido propio tendríamos que admitir la existencia de una situación simétrica y, por lo tanto, reversible, común a los polos emisor y receptor. Lo que tratamos de significar metafóricamente, por el contrario, es esa irreversibilidad fundamental que caracteriza la relación entre sujeto y lenguaje: este último no se encuentra a disposición como un dato sumiso frente a la actividad subjetiva, sino que se manifiesta como un campo dado siempre de antemano que la rodea, la limita y la constituye como tal. Todo el problema de la pasividad reside en esta diferencia entre el mero dato positivo y la irreductible anterioridad de un espacio significativo dado.

Registremos ante todo la incidencia de esta inversión del sentido tal como se ha presentado dentro del ámbito de la filosofía fenomenológica. La concepción del lenguaje desarrollada inicialmente por Husserl se caracteriza por interpretar el fenómeno de la significación a partir de la decisión comunicativa del sujeto¹². Poco importa, por

¹¹ *Ibid.*, cap. XX. Para una repercusión de estas ideas en la teoría psicoanalítica, cf. MUSTAPÁ SAFOUAN, "De la structure en psychanalyse. Contribution pour une théorie du manque", in *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris, Seuil, 1968).

¹² Cf. *Logische Untersuchungen*, Investigación Primera.

lo demás, si esta interpretación se sigue apoyando ulteriormente en una descripción de la relación de comunicación o si —como es el caso— prefiere localizar a la significación en estado puro por medio de una reducción al ámbito de la subjetividad y atender solamente a la experiencia sublimada del monólogo del alma consigo misma¹³. Importa, sí, el hecho de que el origen de la significación sigue siendo la instancia subjetiva. Ahora bien, sin entrar en el debate acerca de las alternativas ulteriores en la evolución de la teoría husserliana del lenguaje, mencionemos solamente el contenido de una crítica que entraña una impugnación de esa teoría en su formulación inicial. Desde el propio campo de la filosofía fenomenológica se pretende, en efecto, localizar aquel puro fenómeno de la significación partiendo ya no de la emisión (*Sendung*) sino de la recepción (*Empfang*)¹⁴. Para dejar suficientemente documentados los alcances de esta inversión, el autor insiste en la independencia de la significación respecto de todo origen subjetivo: así dirá que es posible imaginar una pura significación originalmente desvinculada de cualquier intención subjetiva —emisora o receptora—. (Destaquemos una vez más el carácter metafórico de este tipo de expresiones: en este caso, por ejemplo, tomarla en sentido propio entrañaría asumir un desequilibrio insostenible entre la vertiente eidética de la fenomenología y su aspecto constituyente.)

El autor de esta crítica a la primitiva concepción husserliana del lenguaje pretende hacerla extensiva a la lingüística saussureana¹⁵. Consideramos que tal extensión no es pertinente porque involucra una interpretación incorrecta de la relación entre *parole* y *langue*. Sin querer soslayar las enormes dificultades que presenta este problema, puntualicemos sin más que el análisis de Saussure parte de una descripción del circuito del habla y que en ese primer nivel es correcto afirmar que resulta privilegiada la parte activa de ese circuito, es decir, la que corresponde a la emisión. Pero no hay que olvidar que la soberanía que exhibe el sujeto en el plano del habla no es más que una contrapartida de su subordinación fundamental en el orden de la lengua. Esta última no es de ninguna manera una función del sujeto hablante,

¹³ *Ibid.*, § 8; cf. JACQUES DERRIDA, *La voix et le phénomène* (Paris, P.U.F., 1967). Véase igualmente el § 39 de la *Anthropologie de Kant*.

¹⁴ HERMANN SCHIMALENBACH, "Phénoménologie du signe", in *Signe et symbole* (Neuchâtel, La Baconnière, 1946).

¹⁵ *Ibid.*, p. 50n.

sino un sistema que el individuo registra pasivamente¹⁶. Vemos, pues, que también para Saussure el momento de la recepción se coloca en primer plano.

Pero cuando el crítico evoca, sin embargo, la posibilidad de imaginar la existencia de un signo que no corresponda necesariamente a un acto de emisión, hace pensar en la teoría de la génesis de la comunicación tal como Freud la concibió en la época en que echaba las bases del pensamiento psicoanalítico¹⁷. Su punto de partida es el marco teórico del naturalismo: se propone presentar la emergencia del orden de la significación como un resultado del condicionamiento biológico. Considerada desde esta perspectiva, la situación inicial del ser humano se caracteriza por una total indefensión. El advenimiento de lo que —de acuerdo con la terminología de Merleau-Ponty— podríamos denominar el orden humano, se explica como una respuesta a esa estimulación proveniente del orden biológico. La tarea del científico consiste en mostrar que el modelo del ser natural o positivo (cuyo funcionamiento puede reducirse en última instancia al esquema causa-efecto o a su traducción en el plano biológico como estímulo-respuesta) no encuentra restricciones y puede ser aplicado con éxito en el estudio de los fenómenos psíquicos y humanos en general. Tal es el proyecto de Freud (no hay que olvidar que el texto que comentamos pertenece todavía al siglo XIX). Con respecto a su alcance más general este proyecto fracasa, pero de ese fracaso se pueden extraer conclusiones interesantes. Señalemos, en primer término, la índole peculiar del estímulo biológico cuya virtud consistiría en provocar aquella respuesta inaugural en el nivel humano de la comunicación: en lugar de traducirse —de acuerdo con el modelo clásico— como un fenómeno positivo, se manifiesta como una carencia. En este sentido casi podríamos hablar de un anti-estímulo: su presencia es testimonio menos de la postulada continuidad del orden natural, que de su limitación esencial. En realidad, más que a un estímulo se parece al planteamiento de un problema. Correlativamente, la constitución de un orden de la comunicación tendría que ser interpretada como la solución de ese problema. Ahora bien, es importante destacar que la relación entre problema y solución

¹⁶ FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Paris, Payot, 1968), Introducción, cap. III.

¹⁷ SIGMUND FREUD, "Entwurf einer Psychologie" in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (Hamburg, Fischer Verlag, 1962), pp. 325-327.

no es directamente reducible al esquema estímulo-respuesta¹⁸. Ante todo hay que tener en cuenta que en el primer caso existe una referencia retroactiva que ya no encaja dentro del esquema mecánico causa-efecto (transformación esta que Merleau-Ponty consignaba hablando de "motivación" y ya no de causalidad). Pero, por otra parte, expresarse en términos de problema y solución implica introducir subrepticamente una referencia a la significación, cuando ésta es la instancia cuya génesis se pretende explicar. Advertimos así que el marco de referencia naturalista no puede incluir sin fracturarse esos "hechos" de nuevo cuño que son los de la comunicación. Localizaremos esa fisura revisando el circuito global que va de la situación inicial de necesidad a la situación final de satisfacción. Este trayecto —que en totalidad parece interpretable de acuerdo con el esquema estímulo-respuesta (E-R)— puede descomponerse en tres segmentos: un arco inicial donde E=estimulación endógena (hambre) y R=descarga sonora (llanto); un arco final donde E'=estimulación exógena (alimento) y R'=descarga endógena (satisfacción); y entre ambos un arco central —que, al poner en relación R y E', es el que establece el circuito como tal— que escapa al esquema E-R y entraña el advenimiento de la comunicación. Ahora bien, en ese segmento intermedio y fundamental es donde podemos localizar una experiencia primigenia de la significación cuya nota característica es la pasividad. En efecto: cuando el ser humano en estado de necesidad biológica produce el llanto, todavía no está emitiendo ningún mensaje. Para que éste se constituya como tal, para que el llanto se convierta en señal de hambre y deje de ser un mero hecho natural encerrado dentro de sus límites, es necesario que además de la dualidad individuo-medio aparezca una nueva instancia que es el otro humano (en este caso, la madre). Ese otro es quien interpreta el llanto como signo y entonces lleva a cabo la acción específica en el mundo externo (en este caso, aproximación de la fuente de alimentación) necesaria para que el circuito global pueda cerrarse. Pero en la medida en que esta mediación a través del otro ya no cabe dentro del modelo del ser natural, habría que expresarla más como una descentración que como la clausura de

¹⁸ Para una discusión de las dificultades generadas por la aplicación del esquema estímulo-respuesta, véase JEAN PIAGET, *Biologie et connaissance, essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs* (Paris, Gallimard, 1967), cap. I.

un circuito. Puede verse también que el orden humano no se construye atomísticamente a partir del individuo, sino a partir del otro: la problemática de la intersubjetividad es más primitiva que la de la subjetividad aislada. Sin seguir desentrañando las consecuencias de esta teoría en la esfera antropológica, destaquemos la importancia que acuerda a la experiencia de la pasividad, por cuanto sobre esta primera capa de la significación se apoyará luego la constitución del mundo moral y el conocimiento de la realidad ¹⁰.

Empezamos reconociendo una crisis, una transformación en la experiencia del lenguaje. Ejemplos tomados de la fenomenología, de la lingüística y de la teoría psicoanalítica nos permitieron aclarar luego el contenido de esa mutación. Corresponde por último aludir a la manera en que el pensamiento contemporáneo ha reaccionado frente a esta experiencia y revisar algunas de las interpretaciones que elaboró partiendo de ella.

Una primera actitud que la reflexión ha adoptado ante la experiencia de la pasividad que caracteriza el vínculo originario del sujeto con la instancia lingüística, da lugar a una significativa aproximación entre posturas teóricas decididamente opuestas tanto por su origen como por sus intereses. Nada más distante, en efecto, que la problemática técnico-científica que anima al pensamiento estructural, y la interrogación por la esencia del ser tal como es asumida por Heidegger. El desacuerdo podría ser registrado en cada uno de los temas y de los niveles en que se explicita la labor investigadora. Lo que importa destacar aquí, sin embargo, es el hecho de que esa contraposición parece exasperarse en el caso del problema del lenguaje. Aunque Heidegger ha declarado muchas veces que sería un error interpretar su comportamiento en relación con el lenguaje como si se tratara de una búsqueda etimológica —aunque la etimología se encuentra en una relación con la aclaración del sentido fundamental de las palabras que reitera en el plano lingüístico la relación existente entre la historia que estudian los historiadores desde el punto de vista de la realidad y la historia más originaria que se piensa desde la verdad del ser; aunque entre ambas se extiende un abismo semejante al que separa el mero juego mundano del juego sin fundamento del mundo—, no puede negarse que su interés está dirigido hacia las palabras y, en última ins-

¹⁰ Resumimos aquí algunos resultados del estudio del texto freudiano, que emprendimos junto con la licenciada Emily Usher.

tancia, hacia una palabra: la palabra que diría la esencia del lenguaje. Digamos también que esta aclaración del sentido fundamental de las palabras entraña una radical historicidad: la pregunta por la esencia (*Wesen*) del lenguaje no atiende tanto al presente, que es el tiempo verbal que enmascara la temporalidad, como a lo "sido" (*Gewesen*) que la recupera y la recoge²⁰. La concepción estructural del lenguaje, en cambio, se afirma como tal mediante una modificación de la perspectiva, que se caracteriza precisamente por dejar de privilegiar el estudio de los elementos del lenguaje y colocar en segundo plano la indagación acerca de la historia del significado individual de los términos. Al lingüista y, en general, al investigador estructural le interesa descubrir la coherencia de un sistema, la arquitectura de un código, y ese descubrimiento lo realiza ante todo en el plano de la sincronía. Los niveles que solicitan su atención son primeramente los de la fonología, la morfología y la sintaxis. Cuando en una etapa ulterior se vuelva a interesar por los problemas de la diacronía y de la semántica, pretenderá aplicarles el nuevo instrumento metodológico que ha conquistado y cuya índole está determinada por el punto de vista estructural. ¿Cómo podrían llegar a aproximarse en algo actitudes teóricas tan decididamente opuestas? Comparten, sin embargo, junto con otras manifestaciones del pensamiento contemporáneo, una posición crítica con respecto al rasgo subjetivista que caracteriza a la filosofía moderna. Y ambas hacen desembocar esa crítica al subjetivismo (que emprenden —no dejemos de enfatizarlo— en niveles muy alejados entre sí y muy dispares desde el punto de vista del grado de lucidez alcanzado por la reflexión) en una impugnación de la tradición humanista. A partir de esta perspectiva común podemos señalar algunas coincidencias entre sus concepciones del lenguaje, que nos parecen significativas. Ante todo ambas interpretaciones parecerían estar buscando una experiencia de la significación que estuviese más allá de la clásica distinción entre significante (físico) y significado (ideal). Heidegger se orienta hacia el fenómeno de la significación tal como se manifiesta en señales (*Wink*) y gestos (*Gebärden*), porque allí ya no se da esa duplicidad (de orden metafísico) que encontramos en signos (*Zeichen*) y cifras (*Chiffren*). Lévi-Strauss, por su parte, se apoya en la crítica ya mencionada a la concepción saussureana de la

²⁰ MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger* (Madrid, Revista de Occidente, 1967), IIª Parte, cap. VI.

arbitrariedad del signo para proponer una interpretación analógica del fenómeno general de la significación, que puede localizarse en su utilización de modelos mecánicos y en el papel que otorga a la noción de isomorfismo. No corresponde indagar aquí las motivaciones que en cada caso determinan esta orientación común. Nos interesa, sí, consignar una aproximación correlativa de ambas actitudes cuando se trata de caracterizar el sentido de la relación entre la instancia subjetiva y el lenguaje. En Heidegger se conocen suficientemente los matices que adopta la interpretación de esta relación, como para pretender expresarla mediante una fórmula definitiva. Se trata más bien de una meditación que se encuentra en camino hacia el lenguaje (*unterwegs zur Sprache*). En todo caso podemos tratar de reconocer cuál es la orientación que domina esta interpretación. Si bien Heidegger insiste en destacar el rasgo de reciprocidad —de mutua apropiación— que define la relación entre hombre y lenguaje (rechazando incluso esta misma forma de expresarla en la medida en que todavía podría sugerir equivocadamente que se trata de dos instancias primitivamente independientes que luego llegarían a vincularse), esa reciprocidad no debe ser pensada como reversibilidad. Las indicaciones que el pensador nos proporciona resultan suficientemente explícitas. El hombre dice la palabra impronunciada del ser. Porque su pertenencia (*Gehören*) al ser se manifiesta como un escuchar (*Hören*) su palabra silenciosa²¹, puede el hombre hablar. El lenguaje no es una capacidad distintiva del animal hombre, sino que como tal pertenece al ser. El lenguaje —dice Heidegger²²— es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo (y aquí la indicación pareciera contradecir aquella ambigüedad tantas veces invocada del *genitivus subjectivus* y del *genitivus objectivus*). En todo caso resulta claro que el sentido del itinerario del lenguaje es el que parte de la "dicción" (*Sage*) callada del ser y llega hasta la palabra proferida del hombre. Por eso, el lenguaje esencial no es un diálogo como lo es el lenguaje humano, sino un monólogo: esto significa que sólo el lenguaje habla propiamente²³. Lévi-Strauss, por su parte, llega a fórmulas análogas, aunque el camino que sigue es distinto y su estilo especulativo está lejos de haber al-

21 MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz* (Pfullingen, Neske, 1957), p. 18.

22 MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (Paris, Aubier, 1957), p. 166.

23 MANUEL OLASAGASTI, *loc. cit.*

canzado —para usar el lenguaje de Husserl— suficiente auto-responsabilidad y, en consecuencia, se coloca despreocupadamente en una posición filosóficamente ingenua. Apoyándose en una concepción del carácter inconsciente de la lengua que pide prestada a los lingüistas y no vacila en generalizar a los otros sistemas de comunicación que el trabajo etnográfico descubre en el plano de las relaciones de parentesco y en el del pensamiento mítico —pasando por la economía, el arte y la religión—, nos dice en última instancia que no es el hombre quien se expresa mediante esos sistemas, sino que éstos son quienes “se dicen” a través del hombre: la lengua es un sistema que tiene sus propias razones y éstas no se identifican con las de la conciencia humana (sucede más bien a la inversa: es el espíritu humano el que tiene que ser pensado como un sistema) ²⁴.

Podemos preguntarnos ahora si esta concepción del rango de la instancia lingüística proporciona una interpretación adecuada de la experiencia de la pasividad propia de la relación sujeto-lenguaje tal como intentamos caracterizarla al principio. Semejante exigencia de adecuación no entraña la búsqueda de una mítica coincidencia entre la interpretación y lo interpretado. Toda interpretación involucra una transformación de la situación inicial. Pero en este caso la situación inicial es también una transformación: se trata de una nueva experiencia del lenguaje. La interpretación adecuada será la que esté en condiciones de asumirla como tal. Pues bien, las interpretaciones que acabamos de examinar entrañan por el contrario una recaída en la concepción tradicional del lenguaje. Esta lo pensaba —como vimos— desde la idea de una subjetividad activa. Si ahora se interpreta la relación hombre-lenguaje como un trato en el cual la iniciativa corresponde finalmente a la instancia lingüística, sólo se consigue invertir el modelo clásico. Más allá de este cambio de posiciones seguirá vigente —como reconocería el propio Lévi-Strauss— el mismo esquema conceptual. (Heidegger, por su parte, sostuvo que la inversa de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica.) En realidad, la experiencia de la pasividad tal como se da en nuestra relación con el lenguaje habrá dejado de ser originaria: la pasividad que experimenta el sujeto es sólo el resultado de una primitiva actividad cuyo titular es el lenguaje mismo. Estas interpretaciones presentan, pues, una sa-

²⁴ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962). *Mythologiques I, Le cru et le cuit* (Paris, Plon, 1964), Ouverture.

lida sólo aparente para la crisis actual del lenguaje: en última instancia la enmascaran nuevamente y de hecho nos retrotraen a la situación anterior.

En el caso de la concepción del lenguaje elaborada por Emmanuel Levinas asistimos, por el contrario, a un esfuerzo por llegar hasta las últimas consecuencias de esta experiencia de la pasividad. Lo que ésta pone en crisis es la idea tradicional de la subjetividad asimilada al ser consciente y firmemente articulada con las nociones correlativas de actividad, libertad, comienzo, presente, representación, memoria e historia²⁵. La crisis nos enseña que es preciso pensar la subjetividad desde una perspectiva diferente. Para Levinas ésta ya no es la determinada por nuestra relación con el ser, sino la que se abre a partir de nuestra peculiar referencia al Otro. La primera perspectiva está dominada por el concepto de totalidad, de estructura (de manera que para este autor el punto de vista estructural pertenece a la misma constelación conceptual que el punto de vista de la conciencia). La segunda perspectiva parte de la responsabilidad e inaugura el ámbito del lenguaje como "infinición"²⁶. No podemos aproximarnos aquí al ritmo de este pensamiento excepcionalmente rico en matices y sugerencias; destaquemos sólo que a través de esta interpretación del lenguaje desde un punto de vista ético, logra Levinas reivindicar una nueva idea de la subjetividad habiendo partido de un tipo de experiencia que aparentemente entrañaba su pura negación.

Pero reparemos en el hecho de que cuando intentamos pensar la crisis del lenguaje es imposible dejar de plantear al mismo tiempo el problema del lenguaje con el cual la estamos expresando. En efecto: hablamos de "actividad" y "pasividad" pero éstos son términos que pertenecen a nuestro bagaje lingüístico, y lo que la crisis nos enseña ante todo es que ya no podemos comportarnos como si ese bagaje estuviese constituido de manera tal que a nuestra actividad pensante sólo le bastase con seleccionar en él los materiales para construir un vehículo traslúcido que se consumiría sin residuo en el acto comunicativo. Descubrimos que el lenguaje sólo nos coloca en situación de escoger dentro de un espacio semántico ya dado y que exhibe una textura pro-

²⁵ EMMANUEL LEVINAS, "Humanisme et Au-archie", in *Revue internationale de philosophie*, n° 85-86, 1968, fasc. 3-4.

²⁶ EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye, Martinus Nijhoff, 2ª ed. 1965).

pia. Por lo tanto, las nociones de actividad y pasividad difícilmente podrían ser disociadas mediante un acto reflexivo: juntas constituyen uno de los pares de conceptos opuestos y solidarios sobre los que se asienta el edificio de nuestro lenguaje. Edificio sin fundamento, como diría Heidegger²⁷. A esto quizás apuntaba Husserl cuando insistía en la imposibilidad de establecer una rígida separación entre ambas nociones²⁸. También Levinas parece hacerse cargo de esta dificultad, puesto que intenta escapar a la imposición del lenguaje hablándonos de una pasividad más radical que sería "más pasiva que toda pasividad"²⁹.

Algo estamos aprendiendo de la experiencia: si la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad debe ser pensada como un entrecruzamiento originario, entonces un nuevo lenguaje no puede ser alcanzado como si se tratara de pasar de un ámbito a otro distinto; si la realidad y el pensamiento no pueden ser pensados como instancias externas que lo excedan y lo limiten, entonces el lenguaje aparece como una trama infinita. Pero esta infinitud empezamos por descubrirla paradójicamente cuando experimentamos los límites que el lenguaje nos impone. Toda la aventura de la expresión podría resumirse en un intento reiterado por superar esta situación originaria. De muchas maneras se busca esa salida. A veces se piensa en un nuevo tipo de concepto, que escape a la mecánica de las oposiciones: concepto *fluido* como el que perseguía Merleau-Ponty en sus primeros textos³⁰. Pero esta aspiración resulta tan mítica como el intento por escapar a las fronteras del lenguaje, al que finalmente se reduce. Porque el lenguaje exhibe un estilo opositivo, está hecho de distancias, de diferencias y de discontinuidades. Hablar de un significado fluido equivale a hablar de un sentido positivo: significa expresar una mítica aspiración a superar el lenguaje y reconquistar una no menos mítica plenitud.

El proyecto expresivo parece debatirse entre una situación inicial de sometimiento a las condiciones que le impone un espacio lingüístico articulado opositivamente, y un intento destinado al fracaso que en

²⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 26.

²⁸ EDMUND HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg, Claassen Verlag, 1948), p. 119.

²⁹ EMMANUEL LEVINAS, "Humanisme et An-archie", op. cit., p. 333.

³⁰ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), p. 61.

lugar de permitirle acceder a un lenguaje más rico lo embarca en la búsqueda ilusoria de un más allá del lenguaje que termina por identificarse con una vuelta a la inconcebible llanura del ser³¹. Y no hay duda de que este desgarramiento puede ser localizado en toda una zona fronteriza de la cultura contemporánea. Sin embargo, experiencia y aprendizaje son momentos que se potencian mutuamente. De la experiencia de esa opción podemos esperar que surja el difícil aprendizaje de una manera diferente de relacionarse con la instancia lingüística que ya no fantasee con eliminarla negando su corporeidad, ni tampoco con inmolarse ante ella afirmando su impenetrable autonomía, sino que descubra el juego de sus texturas como otros tantos caminos para explorar las dimensiones de una experiencia inabarcable.

³¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *La prose du monde* (Paris, Gallimard, 1969), p. 110.



NICOLAI HARTMANN, LA RAZON Y LO IRRACIONAL

POB BRUNO L. G. PICCIONE

PENSADOR decididamente racionalista, si por tal se entiende confianza —aunque no ilimitada— en la razón como instrumento cognoscente, así como ordenación, equilibrio, mesura, rigor y claridad reflexiva y expositiva, abandono e incluso rechazo de todo sentimentalismo, Hartmann resulta ser a la vez el máximo sostenedor de los límites con que tropieza la razón, límites a partir de los cuales comienza a regir lo irracional de modo preponderante.

Múltiples acepciones posee el término razón (*ratio*). Podemos hablar de razón como facultad o función de conocimiento, sobre todo de conocimiento conceptual. Pero también significa fundamento o razón de ser de las cosas. El primero es su aspecto gnoseológico; el segundo, ontológico, aunque, como es de suponer, tiene hondas repercusiones en distintos niveles: en el conocimiento, en el pensamiento, en las ciencias, especialmente matemáticas, e incluso en la práctica. A estos dos principales significados se agregan otros menos usuales, pues 'razón' quiere decir además argumento o prueba, relación matemática —razón directa o inversa—, y los distintos matices semánticos del término 'logos', que pasaron en gran parte a 'ratio', tales como 'palabra', 'ley', 'proporción', etcétera.

De todos estos usos destacaremos el gnoseológico, pues es en tal sentido que emplea siempre la expresión Hartmann. 'Razón' será, para él, una determinada función de conocimiento, y de cierto tipo de conocimiento, comprensible, inteligible, traducible a términos conceptuales. Con esto, a la par que delimitamos su comprensión de 'razón', acotamos además la de 'conocimiento'; pues está claro que puede hablarse también, en sentido amplio, de conocimiento como simple aprehensión de algo, se trate de la mera captación sensible no factible de expresión conceptual —colores, sonidos y demás cualidades empíricas—, se trate de la intuición de valores, de preponderante naturaleza no racional.

Así perfilados los conceptos de razón y conocimiento, una nueva distinción es menester efectuar, distinción que Hartmann se esmera en

subrayar: la de lo racional frente a lo lógico. Se podría pensar que con la exclusión de las cualidades sensibles simples y de los valores —cualidades y valores que pueden pasar todos por elementos alógicos— separamos sólo lo no lógico del campo racional. Pero no sucede así en Hartmann. Está lo matemático irracional, por ejemplo, a quien nadie negará carácter lógico; la matemática es logicidad pura, y no obstante posee un núcleo irracional incognoscible. Están los mismos principios lógicos clásicos, incognoscibles en última instancia, y por cierto irracionales. Por ello es que, aunque el ámbito lógico-matemático sea el más racional para nuestra perspectiva humana, no resultan equivalentes ambos términos.

Correlativamente, 'irracional' no es lo incognoscible simplemente, como tampoco lo puramente alógico. Lo alógico puede ser cognoscible, en sentido amplio, tal el caso de las cualidades sensibles; lo incognoscible puede ser lógico, como ocurre en las matemáticas irracionales. 'Irracionalidad' supone siempre incomprendibilidad, transinteligibilidad.

Con esta acepción de 'irracional', Hartmann está muy lejos de los distintos irracionalismos dados en la historia de la filosofía, llámense vitalismos, voluntarismos, emocionalismos, activismos, pragmatismos, misticismos, etc.; más aún, su actitud es de franco rechazo de todos ellos. Predomina en su ánimo la convicción profunda de que la razón es instrumento irremplazable para la manifestación, planteamiento y comprensión de la realidad, no suscribiendo, por ende, la fácil y común crítica de todos esos movimientos a lo racional, para arribar a lo tradicionalmente opuesto: vida, voluntad, sentimiento, instinto, acción, pasión. Para él la única crisis de la razón es la de la razón especulativa, que se aparta de los hechos para construir de antemano sistemas y teorías que fuerzan a los fenómenos a entrar en esquemas previos, y vuela a regiones fantásticas, encogeciéndose para la verdadera riqueza de la realidad sólo aprehensible por vía de la sujeción a los datos. Su irracionalismo, en todo caso, será otro muy distinto, así como es diferente a la clásica su concepción de la razón.

Contra todo tipo de pensamiento especulativo Hartmann construirá una filosofía crítica, sustentada sobre la base de tres principios fundamentales. Primero, en atenerse al dato inmediato, al *fenómeno*, vale decir a lo que se muestra y tal como se muestra; punto de partida del "más acá", previo a toda teoría o hipótesis, que representará el verdadero positivismo de las esencias, como gustaba denominar Husserl

a su actitud, y constituirá la etapa fenomenológica, descriptiva y eidética a la vez. Segundo, en el examen de los datos, análisis de las dificultades, de las contradicciones e interrogantes surgidos de los fenómenos y de las limitaciones de la razón para resolverlos. Es la etapa propiamente crítica o aporética. Tercero, en la búsqueda de caminos, de respuestas, de concretos planteos equivalentes a soluciones, las únicas posibles en el ámbito de los verdaderos problemas, eternos e insolubles por propia naturaleza.

Estos auténticos problemas se dan en todos los aspectos del conocimiento y constituyen lo metafísico del mismo. Lo metafísico es hallable en todo lo cognoscible: inorgánico, orgánico, psíquico, espiritual, lógico, ético, axiológico o estético; en todos estos niveles existe siempre, incommovible, un fondo incognoscible, transinteligible; fondo metafísico o irracional no presupuesto, sino surgido de los hechos mismos en el análisis del conocimiento. Es por tal razón que con este análisis descriptivo se inicia propiamente la filosofía de Hartmann, pues si bien el conocimiento es uno de los modos de trascender el hombre hacia las cosas, un tipo solamente de relaciones entre los entes —por cuanto entre todos ellos hay una vinculación relacional—, constituye el más transparente de los actos trascendentes, el más puro, objetivo y racional. Pero es precisamente en estos actos, los más racionalmente trascendentes, en donde surge lo metafísico o irracional.

Según Hartmann, en la relación de conocimiento ninguno de los términos se agota en la correspondencia; ni el sujeto, por cuanto, además de conocer, experimenta la realidad de modo primario por otras vías no cognoscitivas: vive, siente, padece, soporta, quiere, valora; ni el objeto, en tanto, además de su aspecto conocido u objetivado, posee uno cognoscible u objetivable, constituyendo ambos lo inteligible, lo racional del objeto. Por detrás de esta zona reside lo inobjetivable, transinteligible o irracional; gnoseológicamente irracional, es decir, para el sujeto y no en sí; lo que la razón no puede penetrar y comprender, aunque por otros caminos el hombre pueda experimentar. Hartmann no pretenderá, prejuicialmente, sostener que la realidad es irracional; por el contrario, esa X racionalmente impenetrable se presenta así sólo para el sujeto, manteniéndose desde todo punto de vista implantable el problema de la supuesta presencia en sí de esa irracionalidad. En cambio, su naturaleza gnoseológica deriva de los datos fenomenológicos mismos, principalmente de dos de ellos a los que Hartmann otorga es-

pecial importancia: la conciencia del problema y el progreso del conocimiento. La conciencia del problema, saber del no saber que acompaña a todo conocimiento; el progreso del conocimiento, impulso hacia lo desconocido en busca de una total adecuación, lo que permite su devenir inacabable. Además, hechos extrafenomenológicos, pero evidentes en todo tipo de actividad, prueban la presencia eterna de esa X incognoscible: a) la limitación de nuestros sentidos, adaptados a determinados aspectos del ente y a grupos fijos de cualidades, en lo que se refiere al conocimiento empírico; b) la limitación de nuestro entendimiento, conformado por ciertas formas o categorías lógicas, en lo que respecta al conocimiento inteligible; c) todo nuestro pensamiento sujetándose a leyes lógicas, en tanto no podemos asegurar hasta qué punto la realidad puede responder a esa logicidad; por el contrario, la presencia de antinomias o paradojas en las matemáticas transfinitas, por ejemplo, y en todo el ámbito lógico, por extensión, hacen más bien pensar lo opuesto; d) la heterogeneidad de las categorías gnoseológicas y ontológicas: finitud, discontinuidad, universalidad abstracta, tipeidad, por una parte, infinitud, continuidad, totalidad concreta, individualidad, por la otra; e) la presencia de lo irreductible a toda racionalización en los distintos niveles científicos: espacio, tiempo, materia, átomo; vida orgánica y psíquica; espíritu; principios lógicos y axiomas matemáticos.

Todo ese fondo irracional que aparece en cualquier tipo de conocimiento constituye lo metafísico y se manifiesta bajo la forma de problema. Dentro de las metafísicas históricamente realizadas Hartmann distinguirá tres clases totalmente diferentes y por tanto perfectamente individualizables. La metafísica de sector, que tendría como precursor a Aristóteles y llegaría hasta Kant inclusive, caracterizada por su intento de investigar ciertos objetos transfísicos. La metafísica especulativa, no señalada como tal por los objetos sino por una cierta forma racional de operar: afán de reconstruir todo el universo sin atenerse a los fenómenos, sino sobre la base de la pura concepción *a priori* de un sistema; los filósofos alemanes postkantianos la representarían ejemplarmente, sobre todo Hegel. Ambos tipos de metafísica, no obstante sus discrepancias, poseen el elemento común de ser metafísicas de soluciones, y en ellas recae el acento más que en los problemas mismos. En cambio la tercera clase de metafísica, la de problemas, surgida del pensamiento del propio Hartmann, subraya la gravitación eterna de ellos, de los cuales las soluciones históricas no son más que ahonda-

mientos y por ende nuevos planteamientos. La situación de los problemas está constituida por este contorno histórico de soluciones, siempre móvil y cambiante; el contenido, en cambio, es el mismo en todas las épocas, ubicado al margen de la historia e insoluble por albergar en su seno un núcleo impenetrable, transinteligible, irracional. Ese contenido representa el fondo metafísico de todos los problemas, el mínimo de metafísica posible; mínimo que puede y debe ser tratado, planteado, delimitado, único modo de esclarecerlo por vía racional. La metafísica de problemas, si bien no es ni puede ser ciencia, es disciplina filosófica racional.

Íntimamente unida con la metafísica de problemas, aunque también perfectamente distinguida de ella, está la ontología hartmanniana. Ella surge fenomenológicamente de la gnoseología —como no puede ocurrir de otra manera en nuestro autor—, aunque ontológicamente la gnoseología se funde en ella. Si, como vimos, sujeto y objeto conservan en sí mismos un *plus* al margen de la relación de conocimiento, este aspecto o ser en sí representa la dimensión ontológica de ambos términos; dimensión que se manifiesta gnoseológicamente, pero a la par muestra que la relación de conocimiento se sustenta en una relación más amplia, que la sobrepasa, y que es la ontológica. Su elucidación es de previo y especial pronunciamiento respecto de todo tipo de gnoseología, pues éstas no se comprenden sin la aclaración del fundamento en que todas se apoyan y ninguna investiga. La ontología tiene a su cargo el estudio de ese ámbito en sí de los entes, y lo debe hacer por el procedimiento de la *intentio recta*, que es la profundización de la dirección seguida por las ciencias. La ontología es la vía recta hacia el ente y su ser, y a través de él y por la luz que pueda proyectar, hacia lo metafísico que habita en todo tipo de conocimiento. El ser se manifiesta en sus distintas modalidades en los entes; de ahí la necesidad de comenzar por una fenomenología de los mismos, pero sin quedarse en ella, sino, por el contrario, analizando las diferentes modalizaciones del ser de los entes: sus momentos, modalidades, esferas y categorías estructurales. Todo ello por el camino de un proceder estrictamente racional. La voluminosa *Ontología* de nuestro pensador lo acredita fehacientemente.

Así expuesto sucintamente, y desde nuestra perspectiva, el pensamiento hartmanniano, corresponde ahora recoger algunos cabos sueltos y estructurar una toma de posición concreta frente a él en función

del enfoque adoptado. El racionalismo de Hartmann, como se habrá advertido, poco o nada tiene que ver con lo que significó esta expresión a lo largo de la historia de la filosofía hasta Kant. Hasta este filósofo, el racionalismo fue un movimiento ideológico que sostuvo una racionalidad ontológica; racionalidad de la que participaba el entendimiento humano, identificado así con el divino. Es la concepción judeocristiana de razón que aún se advierte en Descartes y Leibniz. Desde Kant, en cambio, surge un concepto nuevo de razón, una razón que se auto-limita, separando de su esfera propiamente inteligible lo que la cosa es en sí misma, lo que la constituye como tal. La actitud de Hartmann se nos aparece, contemporáneamente, muy similar a la kantiana, aunque no idéntica. El suyo es también un racionalismo limitado que se impone vallas insalvables surgidas en este caso de experiencias fenoménicas. Pero para él lo en sí, vale decir lo ontológico y no lo metafísico. Más aún, es la vía recta que conduce a lo metafísico y contribuye a avistar lo irracional y de alguna manera esclarecerlo. La ontología, la verdadera filosofía, la ciencia del ente en tanto ente, se presenta como enteramente racional. Y el hombre es poseedor de esa arquitectura pensante, instrumento irremplazable para la manifestación, planteamiento y comprensión de la realidad hasta en su misma esencia. Se encontrará, claro está, con la limitación de lo metafísico irracional en el meollo de todo conocimiento del ente, pero no porque él mismo lo sea, sino por la autosujeción de la razón a los dominios de lo inteligible, más allá de los cuales incursionará llevada por su propio impulso hacia lo incondicionado, pero a sabiendas de la imposibilidad de toda solución conceptual y definitiva. Para Hartmann, como para Kant, la metafísica como ciencia es imposible. Pero ya no se trata de la misma metafísica; no estamos ante la metafísica de sector, sino frente a la de problemas. Y además, los problemas metafísicos, si bien no solucionables, son tratables, susceptibles de profundización y en cierta medida de esclarecimiento; el que la metafísica no sea ni pueda ser ciencia no inhabilita a hacerla y a hacerla por el camino de lo racional; se la encuentra, por otra parte, en todos los ámbitos cognoscibles y todo conduce a su planteamiento. Lo metafísico resulta ser, pues, indesconocible, y la metafísica una necesidad natural, incluso como actividad filosófica; lo no crítico es negarla allí donde existe. Contrariamente a la conclusión kantiana, la de Hartmann ven-

dría a ser la de la absoluta imposibilidad de dejar de hacer metafísica racional.

En otro aspecto, el pensamiento de Hartmann se nos presenta también como irracionalista, siempre que entendamos este término en acepción estrictamente hartmanniana. Su irracionalismo no consistirá en sostener que el núcleo íntimo y último de la realidad sea vida, acción, energía, impulso afectivo, vale decir lo clásicamente irracional, que exigiría una vía homogénea de participación, más que de conocimiento. Nada de esto tiene que ver lo más mínimo con su filosofía. Frente a estos tipos de irracionalismo se levanta y resalta claramente la racionalidad de su pensamiento, racionalidad en el sentido más elevado y riguroso de la expresión. Su irracionalismo no será ontológico, sino gnoseológico, para nosotros, surgido de los fenómenos y confirmado por los hechos; querrá significar problematicidad, insolubilidad, fondo transecomprensible aunque planteable por el atisbo aportado por lo conocido y cognoscible; estará representado por esa X impulsora del conocimiento, X que aunque desconocida en su contenido es indescognoscible por su constante presencia en todos los problemas humanos.

Desde el ángulo de nuestra investigación el pensamiento de Nicolai Hartmann representa un gran aporte a la filosofía y ciencias contemporáneas, pues en él se realiza la fundamentación y sistematización de ese proceso autolimitativo de la razón que se ha venido gestando progresivamente desde mediados del siglo pasado con las crisis de las matemáticas y lógicas clásicas. Por ello su papel en la filosofía actual resulta en cierto modo comparable con la función que cumplió Kant en su época y en las posteriores. Por otro lado, en él recibe sólida fundamentación la eternidad de la filosofía como metafísica, la verdadera *philosophia perennis*, la de los problemas perdurables del hombre en la dimensión trascendente de su pensar; problemas *reiterados* y no simplemente repetidos a lo largo de la historia, pues han de encuadrarse en las diversas circunstancias culturales dentro de las cuales resurgen y desarrollan nuevas posibilidades originarias.

LA ESTETICA EN SU HISTORIA

Por Adolfo Ruiz Diaz

La lectura de la *Historia de la Estética* de Raymond Bayer, cuya versión española apareció hace pocos años en México¹, deja muchas enseñanzas y, lo que es mejor, desprende una inquieta banda de preguntas. El libro es, sin la menor duda, excelente. Pienso, inclusive, que sería difícil superarlo dentro de los usos normales de esta clase de obras. Pero, y ya estamos enfrentando la primera de las preguntas que esta *Historia* suscita, su elegante equilibrio, su perspicacia expositiva, su información tan rica y en ningún momento abrumadora, nos obligan a repensar hasta qué punto tales usos bastan para cumplir con un tema de tan arduo y elusivo desarrollo como es el tema estético a través del tiempo. Porque, por lo pronto, ¿qué es lo que historia esta *Historia de la Estética*?

Bayer nos advierte en el *Prefacio* que el término "estética" es tomado en la acepción de "reflexiones acerca del arte". Puntualiza en seguida que tal sentido no ha sido constante —por ejemplo, no era ése el sentido válido para Baumgarten— y que la estética, aquí el problema se nos viene encima, "ha estado siempre mezclada con la reflexión filosófica, con la crítica literaria o con la historia del arte. Hace apenas poco tiempo que se constituyó como ciencia independiente con método propio. Sería vano el deseo de exponer sistemáticamente la estética de los antiguos, y aun a través de las diversas edades, sin hacer mención del marco —es decir, de las reflexiones filosóficas, culturales, literarias e históricas— en que se halla encuadrada". No obstante, antes de estas cautelosas y previsibles reflexiones, Bayer no ha vacilado en comprometerse con una aserción nítida: "sin embargo, la estética, aun sin haber llevado todavía este nombre, existe desde tiempos de la Antigüedad e incluso desde la Prehistoria, y es justamente esta reflexión sobre el arte y sobre lo bello a través de los siglos lo que nos proponemos estudiar".

¹ RAYMOND BAYER, *Historia de la Estética*. Traducción de JAZMÍN REUTER (México, F.C.E., 1955).

El objeto de su *Historia de la Estética* queda así postulado. Pareciera que lo esencial del problema ha quedado resuelto. Ya no quedaría sino emprender la elaboración de la obra, lo cual en este caso equivale a tener recorrido lo más empinado del camino. Esta solución es más tranquilizadora que concluyente. Pertenece más al campo de la retórica que al de la metodología estricta.

¿Ha existido realmente una reflexión sobre el arte y sobre lo bello a través de los siglos? Sin llevar a fondo el examen de la afirmación, surge su carácter sumamente cuestionable. Me refiero a la presunta unidad que el giro de la frase atribuye a las reflexiones acerca de lo bello y a las reflexiones acerca del arte. Cabría afirmar lo contrario. Hasta el Renacimiento y, con seguridad temática, no antes del siglo XVIII, la coincidencia entre las reflexiones acerca de lo bello y las que tenían por vasto objeto al arte han tomado derroteros diversos. No se advertía un plano común de coincidencia entre la Belleza, atributo metafísico, y la obra de arte, circunscripta a la esfera productiva y, para decirlo con sencillez, práctica. La relación entre obra y belleza constituyó una cuestión ulterior y ligada, por ejemplo en Platón, al problema de la verdad atribuible a la obra de arte. Guerrero resume muy bien este punto; vale la pena recordar el párrafo:

"A través del hombre, ese fulgor de belleza puede llegar todavía hasta sus acciones y sus obras. Pero esas obras nunca serán bellas por intrínseca constitución, sino a través de esa larga procesión de destellos."

*"Llegamos así a un resultado sorprendente: ni para la Antigüedad clásica, ni para el Cristianismo medieval, el hombre produce «obras bellas» como tales (las llamadas «obras de arte»). Ellas sólo son bellas en tanto «muestran» la belleza del Cosmos o de la Creación divina. No son bellas por el propio concepto de plasmación —es decir, por una creación humana de belleza— sino por el resplandor, cada vez más amortiguado, de una luz que desciende desde las alturas"*².

La belleza no era, en suma, de las obras, sino que, acaso, les venía de fuera y no con un rango superior a los seres naturales, sino por lo común decididamente inferior al de ellos. La reflexión acerca

² JUAN LUIS GUERRERO, *Qué es la Belleza* (Buenos Aires, 1954), p. 10.

de lo bello tocaba sólo tangencialmente a las obras de arte, precisamente porque hasta el siglo XVII no hay tal reconocimiento de la obra de arte como un campo más o menos unitario y más o menos autónomo. La noción de arte en el sentido estético es tardía, inequívocamente moderna. Pero aquí no paran las cosas.

Para la inmensa mayoría de nosotros hay una realidad que llamamos, sin cavilaciones mayores, el Arte. Oímos a menudo enunciar en tono doctoral por quienes no se desvelan mayormente por estas cuestiones, que el Arte es uno. Quizás lo sea. Pero ello dista tanto de ser evidente que esta unidad no fue reconocida hasta tiempos muy recientes y aún hoy no deja de suscitar reparos, discusiones, puntualizaciones. Lo bello y el arte no sólo fueron dos campos no abarcados en unidad, sino que el arte mismo no era vivido ni pensado como tal. La perspectiva tradicional se ocupa no del Arte sino de *las artes*, y las relaciones entre ellas promovieron cuadros de intrincada construcción que pocas veces respondían a criterios demasiado afines³.

La muestra más clara nos es dada por la poesía. Hasta las reivindicaciones de los artífices renacentistas, el poeta y sus obras vivían en orbes que no mostraban relación con los de los pintores y los escultores. Los lazos entre un cuadro y un poema, pongamos, desaparecían frente a las diferencias del modo de producción, de la dispar materia de las obras y, sobre todo, de la muy diversa dignidad tradicional que respaldaba a los que operaban con la palabra y los que manejaban sus manos. La diferencia entre artes liberales y artes manuales era incomparablemente más importante para un medieval que cualquier intento unificador de las artes desde un concepto general del Arte. Y éste, si bien existía, respondía a la idea etimológica del término, no a valores estéticos. Arte, es obvio, pero no inútil recordarlo, traduce el vocablo griego *téchne*. Artísticos eran aquellos

³ La denominación "bellas artes" que pronto se impuso fue definitivamente establecida, como lo ha mostrado P. O. Kristeller, *Journal of the History of Ideas*, oct. 1951, p. 496, por Batteux. Hay, como señala W. Tatarkiewicz, precedentes que remontan a setecenta años atrás, pero la denominación misma no aparece hasta la fecha mencionada. Los llamadas "bellas artes" de Batteux (1744) coinciden con las "artes placenteras" de Vico (*Scienza Nuova*, I, 2, 52) y las "elegantes arts" de James Harris (*Three Treatises*, p. 25) en el mismo año. Véase W. Tatarkiewicz en la revista citada, abril-junio 1962, p. 231-240 y julio-set. 1963, p. 422.

modos previsibles y enseñables de la producción, gracias a los cuales el azar quedaba superado por el plan inteligible.

Análoga a la de la poesía es la suerte histórica de la música. Aproximada desde temprano a la matemática, obtuvo un rango de rigor científico que aún hoy mantiene. Entronizada en las artes liberales, visitada por arduas meditaciones filosóficas y místicas, la música mantuvo una dignidad aparte entre las disciplinas que hoy componen el orbe estético. No se olvide, además, que no han faltado pensadores y artistas, y no de los menores, que han discurrido que la música representa la forma más alta del arte. Todas las demás tenderían, de acuerdo con estas doctrinas de varia justificación, a ella. Los nombres de Schopenhauer y de Pater entre los pensadores, y de Verlaine, entre los poetas, son notorios. En los últimos tiempos, Borges, con puntos de vista en extremo sugestivos, señala que la poesía en sus expresiones máximas conquista las virtudes omnipresentes de la música, capaz de superar las contingencias particulares y revelar el propio rostro a todos los hombres.

Con lo dicho, queda en claro, empero, que la afirmación de Bayer es sumamente frágil como punto de partida. No hay una reflexión que corra a lo largo de la historia tocante a lo bello y al arte. Nos encontramos con un panorama diverso, cambiante, que sólo manifiesta su unidad profunda para nosotros, para algunos de nosotros, al buscar desde criterios que el pasado por lo común ignoró, la composición del mundo de los objetos estéticos. Como toda exposición histórica hace pie en las concepciones del historiador, Bayer hubiera podido afirmar que su intento era investigar cómo, desde actitudes ajenas a lo estético como tal, desde problemas que sólo lateralmente nos muestran su cariz estético, se llega al descubrimiento de una realidad irreductible que, como advirtió genialmente Kant, no se deja penetrar ni desde la razón pura teórica ni desde la razón pura práctica. Objetos cuya aprensión no se realiza ni por vía de conocimiento ni tampoco por vía de estimación interesada. Con lo cual la historia de la estética cambia por completo de fisonomía. La cuestión fundamental consiste en que la estética surgió como un esfuerzo por dar cuenta de problemas que sólo se comprenden cuando se sigue toda la trayectoria del tema hasta lo que Paul Hazard ha llamado con

título certero "la crisis de la conciencia europea" y que sitúa entre 1680 y 1715.

El punto gravemente débil de la obra de Bayer es que el trascurso temporal está visto desde fuera. A pesar de sus reparos y distinciones, se procede como si el punto de vista estético hubiera estado ya logrado casi desde los orígenes de la humanidad⁴. Lo que cambia a lo largo de su exposición son los contenidos, las doctrinas o respuestas a preguntas ya advertibles desde tiempos remotísimos. Nuestros propios problemas aparecen cómoda y milagrosamente transportados al pasado y el protagonista de la obra es un estético milenario que discurre sin cansancio sobre los mismos temas hasta llegar, naturalmente, al despacho de Raymond Bayer. Es un defecto que comparte el distinguido estudioso francés con tantos y tantos historiadores de la filosofía. Para sólo referirme a dos pensadores, mencionaré las agudas críticas que esta perspectiva ha suscitado en Ortega y Gasset y en Collingwood. Este último ha resumido su impugnación señalando que así sólo se llega a una suerte de diálogo en que se conocen las respuestas ignorando las preguntas. Y lo capital en la historia de la filosofía, en la historia de la estética —en la historia sin más— son las preguntas.

*"Buena parte del desagrado popular por la metafísica se apoya en bases de esta clase, y se debe en último término a que, como decimos, esos críticos no sabían de qué hablaban los hombres a quienes estaban criticando; es decir, ignoraban qué preguntas trataban de contestar; pero, con la malevolencia habitual del ocioso contra el laborioso, del ignorante contra el instruido, del necio contra el sabio, querían hacerlos pasar como hombres que decían tonterías"*⁵.

En efecto, una exposición que no se hace cargo de la diversidad de los problemas y los unifica a lo largo del tiempo, está siempre en trance de ofrecernos materiales para decidir quién es el que tiene razón y quién es el que equivoca el rumbo. Olvidando que son los problemas que el hombre afronta lo que realmente cambia —vivir es ensayar siempre nuevas perspectivas— rebajamos la historia a una suerte de indagación policíaca. O, si se prefiere, a una de esas discu-

⁴ Exagero apenas. No he querido extenderme acerca del inesperado capítulo inicial sobre la estética prehistórica.

⁵ R. G. COLLINGWOOD, *Autobiografía*. Traducción de Jorge Hernández Campos (México, F.C.E., 1953), p. 48.

siones inacabables en que se debate si Picasso ha comprendido la figura humana mejor o peor que Rubens.

Al final del *Prólogo*, Bayer restringe aún más su objeto. Los motivos son, en gran medida, prácticos. No obstante, hay afirmaciones metodológicas que no conviene pasar por alto.

"Hemos desgajado periodos o siglos meramente con fines a la claridad de la obra, pero estos gajos son convencionales, desiguales y arbitrarios. Además, no hemos querido enumerar los nombres de todos los teóricos de la estética de cada periodo, sino por el contrario exponer exclusivamente la doctrina de quienes, a nuestro juicio, han tenido la mayor influencia y originalidad con sus puntos de vista, de tal modo que la presente historia de la estética es, con mayor exactitud, una historia de sus teóricos, de la misma manera como la historia de la filosofía es ante todo y esencialmente una historia de los filósofos." (p. 7)

La historia de la estética prometida queda así reducida a una historia de las ideas estéticas. Ambos propósitos, de hecho tenazmente confundidos, distan mucho de ser sinónimos. Una historia de las ideas estéticas se reduce a fin de cuentas a una serie de monografías. Su orden puede ser el cronológico o el nacional —estética francesa, alemana, inglesa, etc., etc.— o una combinación de ambos. La selección de las doctrinas está gobernada por su pulcritud y hondura intelectual, no su gravitación histórica⁶. Una historia de las ideas estéticas desemboca casi inevitablemente en un resumen y una crítica de las reflexiones de los pensadores importantes. Las consecuencias de este procedimiento no son, como se verá enseguida, baladíes.

En esta sucesión de doctrinas nunca acaba de advertirse con claridad el origen de ellas ni cómo a una doctrina suceden otras. No se percibe cuál es el nexo, en suma, que hace esencialmente históricas a las doctrinas. Este gravísimo defecto no llega a corregirse con la habitual adición, generalmente previa, de rasgos de la época. Esta descripción proporciona un marco o decorado a las doctrinas, no un

⁶ ORTEGA, en el *Prólogo* a la edición argentina de la *Historia de la Filosofía* de Bréhier (1ª edición, Bs. As., 1942) insiste en la importancia histórica de las épocas deslucidas. "A mi juicio, la historia de la filosofía no puede dar un paso y empezar de verdad a constituirse en lo que su título promete si no se llenan esas vacías de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas del pensamiento" (*op. cit.* VI, p. 360).

fundamento histórico —un suelo en que las doctrinas nacen y un horizonte que a la vez las orienta y las condiciona. La real sucesión en el tiempo histórico —que es tiempo vivido por los hombres de una época desde fundamentos que nunca les son explícitos— se trueca así en una cadena de incidentes interiores a la estética, como si ésta se bastara milagrosamente a sí misma. Una historia de las ideas estéticas queda limitada a la narración de acontecimientos domésticos: una guía muy útil para la tarea del estético que busca materiales para sus propias ideaciones, pero que coloca a las de los demás en función de cantera, de vocabulario, de soporte erudito. Es un poco lo que ocurre con los artistas frente a la historia del arte. Juzgan y utilizan el pasado como un arsenal de recursos. No les interesa comprenderlo, sino primariamente aprovecharlo.

No es necesario insistir demasiado para que se perciba que esta disociación de la historia de la estética en un catálogo de doctrinas proviene de haber dejado de lado los problemas en favor de las soluciones; de haber atendido a las respuestas sin aclarar a fondo las preguntas que las suscitan. Y caemos así en la cuestión más ardua y decisiva: la índole de los problemas estéticos, de la cual pende y depende la posibilidad de su historia.

Los problemas estéticos surgen de actitudes totales de una época. Están tan ligados a la vida diaria como los económicos y los políticos. Reducirlos a los finos resultados técnicos que las respuestas a ellos adquieren en los pensadores equivale a privarlos de su sangre y su sentido. Los resultados universales del pensar filosófico brotan y se nutren de contingencias sobremanera concretas. No son cuestiones académicas sino rigurosa e inevitablemente vitales. Tomemos, por ejemplo, las apasionadas meditaciones de Platón que lo llevaron en la *República* a su memorable expulsión de los poetas de la ciudad construida conforme al patrón dictado por las Ideas. Platón piensa desde una crisis que sacude la *polis* y acabará por destruirla. La discordia se ha instalado en el corazón de los ciudadanos ya sólo alertos a las cosas que pasan en la ciudad, pero cada día más ciegos a la ciudad misma. La vida ateniense después de las Guerras Médicas y de manera arrolladora con las Guerras del Peloponeso se ha diversificado y acelerado. Las urgencias bélicas han contribuido a intensificar la sensibilidad técnica; lo que se busca y se estima es la eficacia, no la

verdad. Se proponen procedimientos para todas las ocupaciones que hasta ahora habían sido resueltas desde cánones tradicionales. Lo mismo en lo que toca a las artes de la persuasión que a las artes culinarias. Una apariencia de racionalización se ha apoderado de Atenas y en cada caso parece ofrecerle nuevos estímulos para vivir al día, para salir hábilmente del paso esquivando las dificultades. Platón advierte con dolor que estas aplicaciones de la razón se cumplen a costas de la razón misma. Mientras la fisonomía de la vida finge obedecer a planes establecidos, los impulsos más violentos se han apoderado del alma de los ciudadanos. Platón comprende que esta eficacia a corto plazo se afirma gracias a una doble y pavorosa ruptura. Atenas ha perdido los medios tradicionales de afrontar el porvenir y, sumergida en el cambio, ha quebrado sus vínculos con el pasado. La sociedad ha quedado desarraigada y las elegantes maniobras que aconsejan los conductores de la ciudad son impotentes para dirigir la nave. En esta circunstancia, Platón inquiere dónde residen los males y acomete no una reforma de los hechos sino una reforma de las almas.

Entre los educadores de Grecia se destacan los poetas. Sus voces han constituido una y acaso la más importante de las vinculaciones de la ciudad con sus cimientos religiosos. Platón, como ya antes Aristófanes, constata que los poetas actuales carecen de virtud conductora. La poesía, y con ella la totalidad del arte, parecen haber perdido casi por completo sus miras ciudadanas y se dirigen cada vez más exclusivamente al hombre individual, al hombre en soledad desarraigada. La poesía ha dejado de ser un modo de saber a qué atenerse para cultivar con admirable destreza cuestiones que brotadas de inquietudes artísticas procuran provocar emociones sólo atentas a respuestas inmediatas, hedonistas, estetizantes.

El problema se delimita ahora en el plano llamado por nosotros estético desde una clara urgencia "política". Hay que devolver a la ciudad sus fundamentos y, al parecer, no puede contarse ya con los poetas. Platón se pregunta si este apartamiento de la verdad no constituye una amenaza constante de la poesía. Aquí se despliega el implacable examen platónico, su rigurosa estética negativa. Platón concluye que la obra del poeta no está esencialmente en la verdad y que sólo puede aspirar a ella desde la vigilancia del filósofo. Quedan,

no obstante, en su doctrina, muchos cabos sueltos. Queda por aclarar la enigmática relación con lo trascendente que denota la inspiración poética. Queda por decidir si la insuficiencia que los poetas manifiestan ante el tribunal de la verdad no encubrirá un exceso de impulso divino. Por eso la prudencia aconseja expulsarlos de la ciudad con las mayores honras para precaverse de desencadenar fuerzas terribles ante las cuales sería impotente el filósofo. Tan valiosas como las fulminaciones de Platón contra los poetas son sus nada ocultas manifestaciones de reverencia. No es nada casual que la tradición platonizante no acatara las miras condenadoras del maestro. Los platónicos, mediante compromisos y modificaciones que no es del caso examinar ahora, devolvieron su dignidad a los poetas y la poesía quedó como una vía de salvación que, a su vez, deslumbró a los hombres del Renacimiento.

La verdadera historia se produce a nivel de los problemas, no en el plano relativamente superficial de las doctrinas. Por eso señalaba Ortega que el modo habitual de la historia de la filosofía como exposición de sistemas filosóficos carecía de auténtica tensión en el tiempo⁷. Los sistemas no salen unos de otros. Esta es una ilusión tipográfica. Cada problema es una respuesta a su tiempo y pasa a actuar como ingrediente en una nueva situación. Desde ésta, acaso, y no desde el sólo sistema anterior surgirán nuevos sistemas, nuevas respuestas filosóficas. Una filosofía que sólo se alimenta de sí misma, repitamos, se queda en mero ejercicio intelectual, en gimnasia universitaria, en ocupación de secta o en solitaria especulación de biblioteca. Tareas todas muy decorosas y que pueden tener que ver con la filosofía pero que, privadas de aire histórico, de cabal peripecia, no ingresan activa y realmente por sí mismas en el destino de los hombres.

Bayer proclama una vez más la artificiosidad de las épocas o períodos históricos. Era una implicación lógica de su reducción de la historia de la estética a una historia de sus teóricos. Conviene, creo, detenerse un poco en este asunto de las épocas y períodos que tantos

⁷ Lo que se suele denominar "doctrinas filosóficas" no tiene realidad alguna, es una abstracción. Las "doctrinas" no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares. Si se abstrae del funcionamiento de aquellas "doctrinas" la vida de esos hombres, quedan sólo espectros, abstractos. Ahora bien, de los abstractos no hay historia: ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana. Ortega (*op. cit.* VI, p. 392).

historiadores utilizan, según propia declaración, como solo recurso de organización externa, como servicial rotulación que no compromete a la historia misma.

Basta recorrer las páginas de estas historias para advertir la inconsecuencia de dichos historiadores. Por un lado se proclama, sin duda, el nominalismo mencionado. La realidad histórica no se produce por épocas o períodos. Es un simple modo de hablar que no hace a la historia misma. Pero no es tan fácil no tomar en serio la estructura que, al fin y al cabo, organiza en buena medida el pensamiento histórico. Puestos a la obra, los historiadores rara vez resisten a tentaciones explicativas que suponen la validez de tales parcelaciones. Declarada o encubiertamente, se hace funcionar un espíritu dominante en el siglo XVIII, se nos explica que tal doctrina proviene de ideales típicos del Renacimiento, se nos recuerda que un pensamiento gradual es el favorito de la alta Edad Media y que domina tanto las enumeraciones de los poetas como los razonamientos de los filósofos y las construcciones arquitectónicas. Bayer ha adoptado un criterio heterogéneo y bastante discutible para escapar un tanto a estas seducciones. La primera parte se rotula Antigüedad y Edad Media. Las otras se inclinan a una división por siglos y a una subdivisión por nacionalidades. La consulta es facilitada en la misma proporción en que se pierde de vista el conjunto. Esto se hace patente al tratar del siglo XX. Aquí la división nacional es absoluta. Pareciera que no hay una problemática de nuestro tiempo a partir de la cual se configuran respuestas nacionales. Al contrario: la marcha de la estética en cada país no necesita casi recurrir a lo que sucedió fuera. Y entonces sí, la artificiosidad de las divisiones llega a su expresión plenaria. Tanto, me atrevo a decir, que no sirven para nada. Valga un ejemplo: La estética francesa en el siglo XX.

“Para trazar la evolución de la historia de la estética en el siglo XX, distinguiremos dos periodos: el primero llega a la guerra de 1939-1940, y el segundo parte del momento de la Liberación de 1945. Si tratamos de caracterizar el primer periodo, diremos que la estética, al igual que la filosofía y la literatura, es una consagración del reino del espíritu; es, en cierto modo, un periodo racionalista, equilibrado, con un método rígido y lúcido. Después de la Liberación, de los acontecimientos recientes y de las nuevas condiciones de vida, parece que el espíritu sufrió una conmoción que lo dejó traumatizado. La recti-

tud de las disciplinas cede su lugar a una especie de confusión de los géneros y las doctrinas." (p. 399)

La negación de los períodos parte de una falsa identificación. Se considera que lo decisivo es la división cronológica, la marca de años al principio y al final de un período. En este caso, no se precisa mucha hondura para rechazar tales jalones y afirmar que los años en que el período empieza y el período termina son nada más que ficciones matemáticas. Pero esto no significa que los períodos mismos no existan y que su delimitación sea real aunque no exacta. Falta, en suma, una visión justa de lo que configura los períodos y las épocas como tales. Para ello falla, en efecto, toda referencia parcial. No hay períodos de la historia del arte, de la historia de la literatura, de la historia de la filosofía. Hay períodos de la Historia sin más y con mayúscula. Los períodos o épocas —no puedo en la brevedad de un artículo detenerme a más precisiones denominativas— son modos fundamentales de vida. Reconstruirlos, revivirlos es la primera tarea del historiador. Sólo desde estos momentos fundamentales cobran su verdadero sentido las ideas, un modo peculiar de respuesta a las situaciones, que para poder seguir viviendo arriesgan algunos hombres. Una historia de la estética así encaminada nos mostraría qué papel efectivo desempeñó el arte en una determinada circunstancia y por qué para llegar a vivirlo hubo que proponer doctrinas, ensayar teorías. Una historia de este porte es uno de los deberes de nuestro tiempo. Vivimos una época de notoria confusión estética. Ya no sabemos a qué atenernos frente a una multitud de tradiciones que se entrechocan en nuestro presente. El lugar del arte en la vida de hoy es muy otro que el de hace cincuenta años. ¿Qué ha pasado, qué es lo que nos pasa? A estas preguntas podrá responder una historia de la estética concebida como el relato vivo de una peripecia de muchos siglos y que desde su perspectiva exige la revisión de nuestras ideas no sólo del arte y de lo bello, sino acerca del hombre.

WHITEHEAD Y LA FUNCION DE LA RAZON *

Por *Margarita Costa*

Whitehead sostiene que la razón tiene por función promover el arte de la vida y en relación con esto critica la corriente filosófica evolucionista vinculada a Darwin, que se basa en las nociones de "lucha por la existencia" y "adaptación al medio". Whitehead señala que esa lucha no explica la aparición de un tipo de organismo cuya capacidad de supervivencia es muy escasa. En cuanto a la segunda noción, pone de relieve que los animales han tratado más bien de adaptar el medio a ellos. Esta modificación del medio obedece a un triple fin: deseo de vivir, deseo de vivir bien, deseo de vivir mejor. Estos tres fines compendian, según Whitehead, el arte de la vida. Por tanto, la función primaria de la razón como promoción del arte de la vida, consiste en dirigir la modificación del medio.

Luego introduce una mayor precisión y señala dos maneras opuestas de considerar la razón. Primero, como una de las operaciones implícitas en la existencia de un cuerpo animal. Esta es la razón práctica, cuya función es elaborar un método de acción inmediata. El típico representante histórico de este uso de la razón es Ulises, pero la hallamos también en algunas especies animales, por ejemplo en los zorros. En segundo lugar, se la puede considerar como razón teórica, cuyo fin es la comprensión absoluta. Esa razón, que Platón personifica ejemplarmente, es compartida con los dioses.

Los representantes del primer tipo de razón, limitados a los intereses más inmediatos, buscan un buen método y rechazan todos los datos que no se conformen con él. El método significa coordinación de pensamiento y acción y como tal es un producto de la razón que satisface en un principio las condiciones del buen vivir. Pero luego decae y sobreviene la fatiga, pues la repetición deja de producir satisfacción.

* ALFRED NORTH WHITEHEAD: *The Function of Reason* (Boston, Beacon Press, 1956). Resumen de una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Princeton en 1929 y publicadas por primera vez por la imprenta de dicha Universidad.

Cuando una especie alcanza ese estado, se estabiliza para continuar viviendo. El proceso ascendente se detiene. Pero también puede emprender la aventura de vivir mejor, para lo cual será necesario un nuevo método. Si la elección del mismo es afortunada, la evolución toma otra vez la dirección ascendente. En caso contrario, la especie terminará por extinguirse. En la vida estabilizada, la razón, que es el órgano que pone énfasis en la novedad, no desempeña ningún papel. En realidad, ese estado estático declina gradualmente hacia formas más simples.

Según Whitehead, la tendencia hacia formas ascendentes debe haber existido, o quizás existe aún, en el universo material, como lo demuestra la capacidad de formar protones y electrones, pero hoy en día esa tendencia está decayendo. La idea general es que en el universo no pueden haber existido sólo causas eficientes sino también alguna finalidad. En los organismos animados hay clara evidencia de actividades dirigidas a fines. Whitehead no considera legítimo concebir el mundo animado por analogía con la materia sino que invierte esa analogía y concibe la materia por analogía con la vida. Esto significa que las causas finales no quedan excluidas de su teoría cosmológica. Si admitimos la causalidad final, dice Whitehead, podemos definir la función primaria de la razón como el arte de elaborar, subrayar y criticar las causas finales. En este uso pragmático, la razón encarna el deseo de transformar la mera existencia en una buena existencia y, ésta, en una mejor.

La repetición Heva a la naturaleza a un estatismo que gradualmente provoca su aniquilamiento y contra el cual se rebela el afán de novedad. Pero ese afán, en su forma primaria, es *anárquico*. Corresponde a la razón canalizarlo y regularlo, orientándolo hacia fines, para posibilitar la marcha ascendente. Puede decirse que la razón tiene una función de salvación immanente al mundo.

Al referirse, luego, a la razón, no ya en su uso práctico, sino especulativo, señala que la razón deja de preocuparse por la conservación de la vida, aunque la presupone, y busca, con curiosidad desinteresada, una comprensión cada vez más amplia y profunda del mundo.

La historia de la razón práctica se remonta a la vida animal de la que surgió la humanidad. Se manifiesta en la lenta elaboración de métodos con esporádicos destellos de inteligencia. Pero conduce a la costumbre y al estatismo de las especies. En cambio, la historia de la razón especulativa es mucho más breve, pues coincide con la historia

de la civilización. El descubrimiento griego de la lógica y la matemática, al introducir el *método* en la especulación, hizo que esta función de la razón cobrase una importancia e independencia inusitadas. Desde ese momento la razón dejó de depender de la visión mística y la sugestión imaginativa. Sin embargo, señala Whitehead, hasta hace relativamente pocos años, la razón especulativa produjo muy poco efecto sobre la tecnología y el arte. El enorme avance técnico de los últimos ciento cincuenta años, obedecería a que la razón especulativa y la práctica han entrado por fin en contacto. Gracias a ello, la primera ha adquirido contenido y la segunda discernimiento teórico. A pesar de la ventaja indudable que la colaboración de los dos usos de la razón significa para el progreso de la humanidad, la razón práctica continúa resistiéndose a la influencia de la especulativa y aferrándose a sus métodos. A este fenómeno Whitehead le llama *oscurantismo* y considera como representantes del mismo al clero, hace algunos siglos, y a los científicos en la actualidad. En efecto, la ciencia actual pretende ser una mera descripción de hechos observados que no tiene relación alguna con la metafísica, es decir, con la razón en su uso especulativo. Sin embargo, aun inconscientemente, continúa recurriendo a ésta, pues no puede alcanzar una comprensión de sus procedimientos dentro de los límites de sus propias categorías.

Whitehead reprocha a Kant la brecha abierta entre la ciencia, que estudia meros fenómenos, y la filosofía, al decretar la imposibilidad de una metafísica de la naturaleza. En el lenguaje de Whitehead, esto equivaldría a negarle a la razón especulativa su función descubridora de sectores cada vez más amplios y profundos de la realidad.

Whitehead señala, finalmente, que la razón especulativa aspira a penetrar en la naturaleza de las cosas. Para ello no admite la limitación de ningún método determinado sino que pretende trascenderlos a todos. El ideal de esta razón no es alcanzado nunca pero, precisamente, lo que distingue al hombre del animal y pone a algunos hombres por encima de otros, es la persecución de lo inalcanzable.

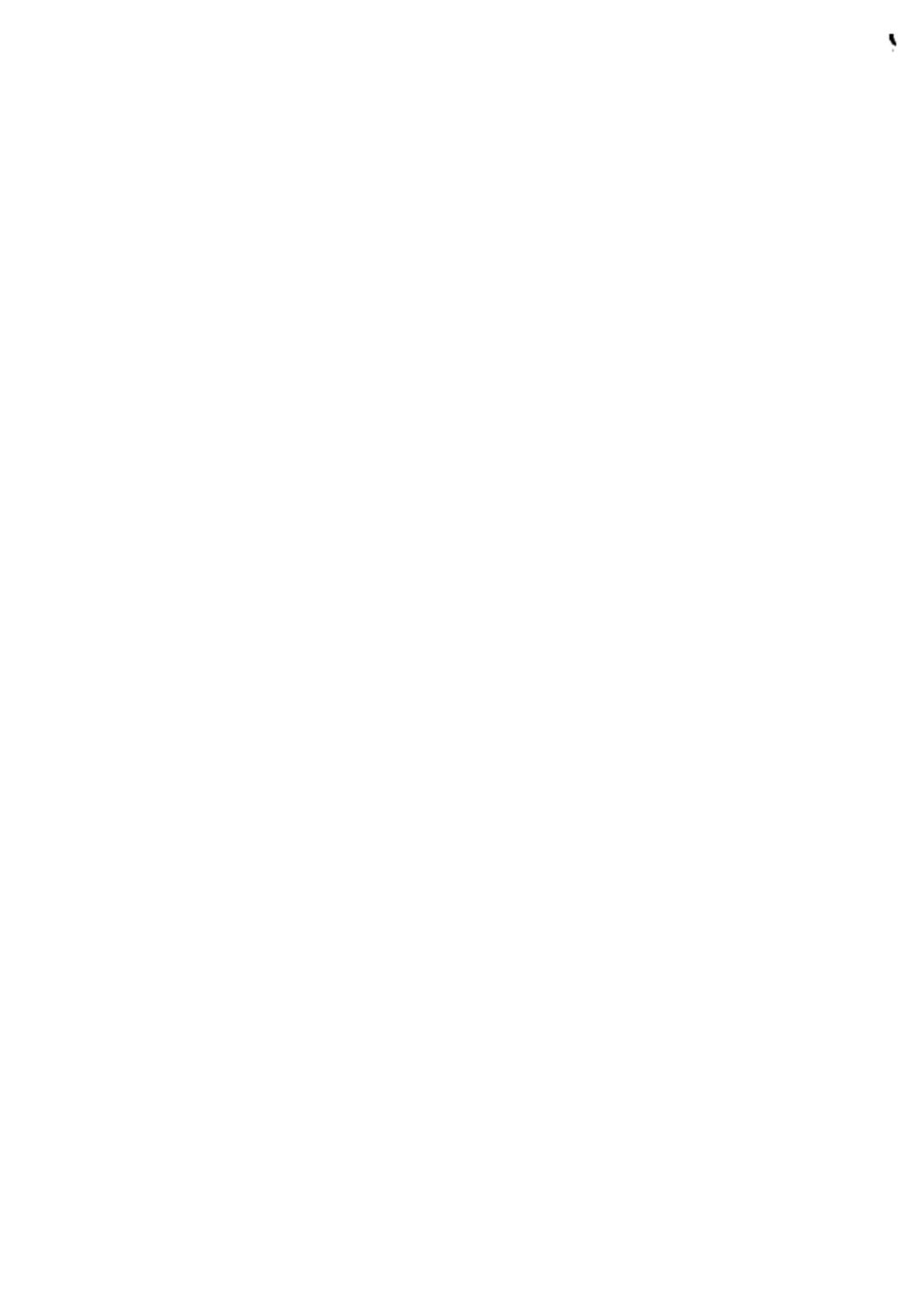
Por eso la razón especulativa se relaciona con los intuiciones religiosas y se manifestó por primera vez bajo el aspecto de la inspiración profética. Su carácter anárquico se prestaba a que fuese considerada como una fuerza irracional frente a la razón práctica, aferrada a un método fecundo. Pero luego los griegos descubrieron que la razón especulativa también podía someterse a un método que controlase el ele-

mento anárquico en ella sin despojarla de su función de sobrepasar los límites. En una palabra, los griegos inventaron la lógica y con ella un conjunto de criterios que hicieron de la razón especulativa un elemento valiosísimo para el progreso de la humanidad. A partir de ese momento, la razón especulativa asume la tarea de producir esquemas de pensamiento que, aplicados a la realidad observable, permiten su mejor conocimiento. Un ejemplo de esto es la importancia de las matemáticas para el estudio de la naturaleza, hecho que fue descubierto por los griegos.

La razón especulativa construye esquemas correspondientes a las ciencias particulares, pero su función primordial es elaborar un esquema del carácter general del estado actual del universo, es decir, una *cosmología*. Para que una cosmología sea adecuada, debe incluir en sí las nociones categoriales de todas las ciencias y debe resistir la confrontación con la experiencia. Pero la cosmología ostenta las imperfecciones de que padece todo esfuerzo de la inteligencia finita. El esquema cosmológico debe ser modificado toda vez que la especulación avanza. Esto se complica por el hecho de que no existe un esquema común a todas las corrientes filosóficas y que hasta se dan contradicciones entre los distintos esquemas. Sin embargo, en opinión de Whitehead, cada una de esas cosmologías contiene algún elemento de verdad y todas son aproximaciones al ideal, aunque ninguna sea definitiva. Todas y cada una representan la marcha accidentada y dificultosa de la humanidad hacia la comprensión del universo.

De esta breve exposición de la obra de Whitehead puede extraerse una conclusión primordial. Whitehead detenta un genuino optimismo antropológico, en cuanto cree que el progreso de la humanidad está determinado por lo más esencial e intrínseco en el hombre: su actividad racional pura. Todo lo que en la naturaleza representa una tendencia al estatismo y la decadencia final es superado en la especie humana, no merced a su capacidad de adaptación al medio y a sus posibilidades biológicas de supervivencia, que son escasas y casi nulas, sino gracias al mágico poder de la razón, que le permite al hombre adaptar el medio a él y dominar progresivamente el universo, someténdolo a esquemas flexibles, basados en una intuición superior que rebasa la mera observación de los hechos. Esta última es la más elevada función de la razón, la dimensión que pone al hombre por encima de todas las demás especies, lo divino en él.

Pero aquí corresponde también una crítica. La concepción antropológica de Whitehead nos parece excesivamente intelectualista. No se mencionan los valores morales ni se habla de un posible progreso moral del hombre. No sabemos —Whitehead no lo dice— si la razón especulativa nos propone otras metas que las puramente intelectuales, si al mayor desarrollo de la razón corresponde una mayor libertad y responsabilidad morales. En esta obra, al menos, Whitehead no hace alusión alguna a ese tipo de evolución que representa, o debe representar, uno de los aspectos más significativos del progreso de la humanidad.



VERDAD POR CONVENCION

por Willard van Orman Quine

Cuanto menos ha avanzado una ciencia, tanto más se vale de supuestos no críticos. A medida que se torna más rigurosa, tiende a reemplazarlos introduciendo definiciones. Las interrelaciones establecidas por estas definiciones se transforman en principios analíticos; lo que antes se consideraba una teoría sobre el mundo, pasa a ser una convención del lenguaje. Tanto es así, que el pasaje de lo teórico a lo convencional constituye una contribución al progreso de la fundamentación lógica de cualquier ciencia. El concepto de simultaneidad a distancia proporciona un buen ejemplo de este desarrollo; al reemplazar el uso indiscriminado de dicha frase por una definición, Einstein eligió la relación definitoria de modo de poder verificar convencionalmente el principio anteriormente paradójico del carácter absoluto de la velocidad de la luz. Pero mientras que a las ciencias físicas generalmente se las reconoce incapaces de una evolución completa en este sentido y se las considera destinadas a retener siempre un meollo no convencional de doctrina, los adelantos de las últimas décadas han llevado a la convicción general de que la lógica y la matemática son puramente analíticas o convencionales. El propósito de este trabajo es cuestionar el sentido de ese contraste más que su validez.

I

Estrictamente hablando, una definición es una convención para abreviar la notación.¹ Una definición *simple* introduce una expresión específica, por ejemplo 'kilómetro' o 'e', llamada *definiendum*, como representación taquigráfica arbitraria de una expresión compleja, por

ejemplo, 'mil metros' o $\lim_{n \rightarrow \infty} \left(1 + \frac{1}{n} \right)^n$ llamada *definiens*. Una defi-

nición *contextual* establece un número indefinido de pares mutuamente análogos de *definienda* y *definiencia*, según un esquema general. Un ejemplo de ello es la definición por la cual expresiones de la forma

$\frac{\text{sen } \dots}{\text{cos } \dots}$ se abrevian como 'tg ...'. Desde un punto de vista formal,

¹ Cfr. RUSSELL, *Principles of Mathematics*, p. 429.

los signos así introducidos son totalmente arbitrarios; todo lo que se exige de una definición es que sea teóricamente insustancial, es decir, que la representación taquigráfica que introduce admita en cada caso la eliminación inequívoca de la formulación anterior.²

Desde un punto de vista funcional, la definición no es una premisa para una teoría, sino una licencia para escribir de nuevo la teoría reemplazando el *definiendum* por el *definiens* o viceversa. Al permitir tales reemplazos, una definición transmite verdad, esto es, permite que los enunciados verdaderos se traduzcan a nuevos enunciados que son verdaderos por las mismas razones. Dada la verdad del enunciado 'La altura de Kibo excede los seis mil metros', la definición de 'kilómetro' importa para la verdad del enunciado, 'La altura de Kibo excede los seis kilómetros'. Dada la verdad del enunciado $\frac{\text{'sen } \pi \text{'}}{\text{cos } \pi} = \frac{\text{'sen } \pi \text{'}}{\text{cos } \pi}$, de que nos informa la lógica en sus primeras páginas, la definición contextual antes mencionada importa para la verdad del enunciado 'tg π = $\frac{\text{'sen } \pi \text{'}}{\text{cos } \pi}$ '. En cada caso, el enunciado inferido por medio de la definición es verdadero sólo porque es la representación taquigráfica de otro enunciado que era verdadero independientemente de la definición. Considerada aisladamente de toda doctrina, incluso de la lógica, una definición es incapaz de fundamentar el enunciado más trivial; hasta 'tg π = $\frac{\text{'sen } \pi \text{'}}{\text{cos } \pi}$ ', es una transformación por definición de una identidad anterior, y no una consecuencia espontánea de la definición.

Lo que imprecisamente se denomina una consecuencia lógica de las definiciones ha de ser considerado, para mayor exactitud, como una verdad lógica definicionalmente abreviada: un enunciado que se transforma en una verdad lógica cuando los *definienda* son reemplazados por los *definiens*. En este sentido, 'tg π = $\frac{\text{'sen } \pi \text{'}}{\text{cos } \pi}$ ' es una consecuencia lógica de la definición contextual de 'tangente'.

Sea cual fuere el alcance exacto de la lógica, nos es lícito esperar que las abreviaturas definicionales de las verdades lógicas sean consideradas como verdades lógicas y no como verdades extralógicas. De este

² Desde este punto de vista, una definición *contextual* puede ser recursiva, pero entonces sólo cuenta entre sus *definienda* aquellas expresiones en las cuales el argumento de recursión tiene un valor constante, puesto que, de otra manera, se viola la exigencia de eliminabilidad. Sin embargo, tales consideraciones tienen consecuencias mínimas, desde que toda definición recursiva puede transformarse en una definición directa aplicando métodos puramente lógicos. Cfr. CARNAP, *Logische Syntax*, pp. 23, 79.

modo, la conclusión precedente muestra que las consecuencias lógicas de las definiciones son ellas mismas verdades lógicas. Afirmar que las verdades matemáticas son convencionales, en el sentido de que se siguen lógicamente de definiciones supone, por lo tanto, sostener que la matemática es parte de la lógica. Esto último no implica una extensión arbitraria del término 'lógica' de modo que incluya la matemática; el acuerdo sobre lo que concierne a la lógica y lo que concierne a la matemática está supuesto desde el principio; se afirma, entonces, que las definiciones de expresiones matemáticas pueden construirse sobre la base de expresiones lógicas, de tal modo que todas las verdades matemáticas se transformen en abreviaturas de verdades lógicas.

Si bien los signos introducidos por definición son formalmente arbitrarios, en las cuestiones referidas a la definibilidad se involucra algo más que esa convención arbitraria de notación; de otra manera, de toda expresión se podría decir que es definible sobre la base de otra expresión cualquiera. Cuando hablamos de definibilidad, o de hallar una definición para un signo dado, tenemos presentes ciertos usos tradicionales del signo que anteceden a la definición buscada. Para ser satisfactoria en este sentido, la definición de un signo no sólo debe cumplir los requisitos formales de la eliminabilidad inequívoca, sino que debe conformar también al uso tradicional en cuestión. Para que esa conformidad tenga lugar, es necesario y suficiente que todos los contextos verdaderos y todos los contextos falsos del signo según el uso tradicional se interpreten, mediante la definición, como abreviaturas de otros enunciados respectivamente verdaderos o falsos bajo los significados establecidos de sus signos. En consecuencia, cuando se dice que se han construido definiciones de expresiones matemáticas sobre la base de expresiones lógicas, lo que se quiere decir es que esas definiciones han sido formuladas de modo que cada enunciado que incluye aquellas expresiones matemáticas reconocidas tradicionalmente como verdaderas, o como falsas, se interpreta como una abreviatura de otro enunciado verdadero, o falso respectivamente, que carece de aquellas expresiones matemáticas y exhibe, en su lugar, solamente expresiones lógicas.³

Diremos que una expresión figura *vacuamente* en un enunciado dado, si es allí reemplazable por cualquier otra expresión gramaticalmente admisible sin que el cambio afecte el carácter de verdad o de falsedad del enunciado. Para todo enunciado que contenga algunas expresiones vacuas, existe una clase de enunciados, las *variantes vacuas* del enunciado dado, que son semejantes a éste en cuanto a la verdad o falsedad y en lo que se refiere a cierto esqueleto de su constitución simbólica, pero diferentes en cuanto exhiben todas las variaciones gramaticales posibles

³ Se dice que una expresión está definida en términos lógicos, por ejemplo, no sólo cuando es un signo único cuya eliminación de un contexto en favor de expresiones lógicas se cumple mediante una sola aplicación de una definición, sino también cuando es una expresión compleja cuya eliminación exige la aplicación sucesiva de varias definiciones.

sobre los constituyentes vacuos del enunciado dado. Diremos que una expresión figura *esencialmente* en un enunciado, si aparece en todas las variantes vacuas del mismo, es decir, si forma parte del esqueleto mencionado arriba. (Nótese que aunque una expresión aparezca de modo no vacuo en un enunciado, puede no ser tampoco esencial debido a que algunas de sus partes figuren vacuamente en el enunciado.)

Sea S una verdad; E_i , expresiones de figuración vacua en S , y los enunciados S_i las variantes vacuas de S . En consecuencia, los enunciados S_i serán también verdaderos. Sobre la única base de las expresiones que pertenecen a cierta clase α , construyamos una definición para una de las expresiones F que figuran en S fuera de las E_i . S y los enunciados S_i se convierten así en abreviaturas de ciertos enunciados S' y S'_i que sólo muestran elementos de α en lugar de aquellas apariciones de F , pero que se hallan tan vinculados que los S'_i resultan de reemplazar las expresiones E_i en S' por cualquier expresión gramaticalmente admisible. Ahora bien, puesto que se supone que nuestra definición de F conforma al uso, S' y los S'_i serán uniformemente verdaderos, del mismo modo que S y los S_i . Por consiguiente, los S'_i serán variantes vacuas de S' , y las apariciones de las expresiones E_i en S' serán vacuas. Así, la definición transforma a S en una abreviatura de una verdad S' que, como S , incluye a las expresiones E_i vacuamente, pero que difiere de S porque sólo muestra elementos de la clase α en lugar de los casos de F fuera de E_i . Es obvio que una expresión no puede figurar esencialmente en un enunciado si sólo aparece dentro de expresiones que, a su vez, figuran vacuamente en el enunciado. En consecuencia, F , que sólo figura en S' , si es que alguna vez figura, dentro de las expresiones E_i , no figura esencialmente en S' ; en su lugar, los miembros de α figuran esencialmente. De allí que, si consideramos a F como cualquier expresión que no es miembro de α y que figura esencialmente en S , y repetimos para cada expresión de este tipo el razonamiento mencionado, vemos que por medio de las definiciones de todas esas expresiones en términos de miembros de α , S se transforma en la abreviatura de una verdad S'' que sólo incluye miembros de α esencialmente.

De este modo, si consideramos en particular a α como la clase de todas las expresiones lógicas, lo expuesto en los párrafos anteriores nos dice que si las definiciones lógicas se construyen para todas las expresiones no lógicas que figuran esencialmente en el enunciado verdadero S , S se transforma en la abreviatura de una verdad S'' que sólo incluye esencialmente expresiones lógicas. Pero, si S'' sólo incluye esencialmente expresiones lógicas, por lo cual mantiene su carácter de verdad cualquiera sean las formas gramaticales que adopte, siempre que el esqueleto de expresiones lógicas permanezca invariable, entonces la verdad de S'' sólo depende de esos constituyentes lógicos, y es, por lo tanto, una verdad lógica. Queda así establecido que, si todas las expresiones no lógicas que figuran esencialmente en un enunciado verdadero S son definidas sobre la base de la lógica únicamente, S se transforma en la

abreviatura de una verdad lógica S' . En particular podemos afirmar que, si todas las expresiones matemáticas se definen en términos lógicos, todas las verdades que sólo incluyen expresiones matemáticas y lógicas esencialmente, se transforman en abreviaturas definicionales de verdades lógicas.

Una verdad matemática, por ejemplo, 'la edad de Smith más la de Brown es igual a la edad de Brown más la de Smith', puede contener expresiones no lógicas y no matemáticas. No obstante, esa verdad matemática, u otra de la cual es una abreviatura definicional, estará formada por un esqueleto de expresiones matemáticas o lógicas llenado por expresiones no lógicas y no matemáticas todas las cuales figuran vacuamente. De esta manera, toda verdad matemática es, o una verdad en la cual sólo las expresiones matemáticas y lógicas figuran esencialmente, o una abreviatura definicional de esa verdad. En consecuencia, dando por supuestas las definiciones de todas las expresiones matemáticas en términos lógicos, la conclusión precedente muestra que todas las verdades matemáticas se transforman en abreviaturas definicionales de verdades lógicas y, por ende, en verdades lógicas. Para la tesis que sostiene que la matemática es lógica, resulta entonces suficiente que toda la notación matemática se defina sobre la base de la notación lógica.

Si, por el contrario, algunas expresiones matemáticas no admiten ser definidas en términos lógicos, toda verdad matemática que contenga tales expresiones recalitrantes, debe contenerlas sólo inesencialmente, o bien ha de ser una abreviatura definicional de una verdad que contenga tales expresiones sólo inesencialmente. No puede ser de otro modo, si la matemática es lógica, porque, aunque una verdad lógica puede incluir expresiones no lógicas, ella misma, o cualquier otra verdad lógica de la cual es una abreviatura, tiene que incluir esencialmente sólo expresiones lógicas. De esta alternativa se valen quienes⁴ consideran a las verdades matemáticas —en tanto dependen de nociones no lógicas— como elipsis de enunciados hipotéticos que contienen como hipótesis tácitas todos los postulados de la rama matemática en cuestión. Así, suponemos, como propone Huntington, que los términos geométricos 'esfera' e 'incluye' no sean definidos sobre la base de expresiones lógicas, y supongamos que todas las expresiones geométricas posteriores son definidas sobre la base de expresiones lógicas junto con 'esfera' e 'incluye'. Admitamos, también, que los postulados de Huntington para la geometría (euclídea) y todos los teoremas, se desarrollen mediante el reemplazo completo de los *definienda* por los *definienda*, de modo que sólo contengan expresiones lógicas y 'esfera' e 'incluye', y representemos como 'Hunt (esfera, incluye)' la conjunción de los postulados así desarrollados. Entonces, donde ' ϕ (esfera, incluye)' es cualquiera de los teoremas desarrollados también con términos primitivos, el punto de vista en consideración es que ' ϕ (esfera, incluye)', en tanto lo concebimos como una verdad matemática, tiene que ser interpretado como una elipsis de 'Si

⁴ V.g. RUSSELL. *Principles*, pp. 429 y 8; BERHMANN, pp. 8-10.

Hunt (esfera, incluye) entonces ϕ (esfera, incluye)'. Puesto que ' ϕ (esfera, incluye)' es una consecuencia lógica de los postulados de Huntington, el enunciado hipotético mencionado es una verdad lógica; incluye las expresiones 'esfera' e 'incluye' en forma no esencial, de hecho vacuamente, ya que la deducibilidad lógica de los teoremas a partir de los postulados es independiente de los significados de 'esfera' e 'incluye', y sobrevive al reemplazo de esas expresiones por cualquier otra expresión gramaticalmente admisible. Puesto que sólo son verdades geométricas todos los enunciados geométricos que resultan lógicamente de 'Hunt (esfera, incluye)' y sólo ellos —supuesta la adecuación de los postulados de Huntington—, resulta que toda la geometría se transforma en lógica cuando se la interpreta, en la forma que acabamos de exponer, como una elipsis convencional de un cuerpo de enunciados hipotéticos.

Pero si, como una verdad matemática, ' ϕ (esfera, incluye)' es la abreviatura de 'Si Hunt (esfera, incluye) entonces ϕ (esfera, incluye)', todavía se mantiene, como parte de este enunciado desarrollado, el enunciado original ' ϕ (esfera, incluye)'. Se mantiene como un enunciado presumiblemente verdadero dentro de algún cuerpo de doctrina, digamos por ahora, la "geometría no matemática", aún si el título de verdad matemática se restringe a todo el enunciado hipotético en cuestión. El cuerpo de todos los enunciados hipotéticos de este tipo, descriplible como "teoría de la deducción de la geometría no matemática", es, sin duda, una parte de la lógica. Pero esto mismo es aplicable a cualquier "teoría de la deducción de la sociología", "teoría de la deducción de la mitología griega", etc., que podríamos construir en forma paralela con la ayuda de un conjunto de postulados que conviniesen a la sociología o a la mitología griega. Este punto de vista acerca de la geometría que estamos considerando, se reduce así, meramente, a excluir la geometría de la matemática, a relegar la geometría al *status* de la sociología y de la mitología griega. Denominar "geometría matemática" a la "teoría de la deducción de la geometría no matemática" es un *tour de force* verbal, igualmente aplicable en el caso de la sociología o de la mitología griega. Por lo tanto, incorporar la matemática a la lógica, considerando como enunciados hipotéticos elípticos a todas las verdades matemáticas que se resisten a ser definidas sobre la base de expresiones lógicas, es, en efecto, simplemente restringir el término 'matemática' de modo de excluir a esas ramas recalcitrantes de la misma. Pero no estamos interesados en rebautizar las disciplinas. El objeto de este trabajo lo constituyen aquellas disciplinas, la geometría y otras, que tradicionalmente han sido agrupadas bajo la matemática, y nos interesa mostrar que la matemática, en este último sentido, es lógica.⁵

Dejando de lado la alternativa arriba considerada y volviendo a lo nuestro, vemos que, si algunas expresiones matemáticas se resisten a ser definidas sobre la base de expresiones lógicas, la matemática sólo se redu-

⁵ Indudablemente estas consideraciones son irrelevantes respecto del método postulativo como tal, lo mismo que respecto de los trabajos de Huntington.

cirá a la lógica si, bajo una lectura literal y sin anexas hipótesis gratuitas, toda verdad matemática, en caso de incluir tales expresiones reacias, sólo las contiene (o es una abreviatura de otra que las contiene) en forma inesencial. Pero no debe esperarse que una expresión matemática suficientemente indócil como para haber resistido su trivial definición contextual en términos lógicos, figure inesencialmente en todos sus contextos matemáticos. Resulta entonces que para sostener la tesis de que la matemática es lógica no sólo es suficiente, sino también necesario, que todas las expresiones matemáticas sean definibles en términos lógicos únicamente.

Aun cuando al construir definiciones lógicas de expresiones matemáticas el objetivo último es hacer de todas las verdades matemáticas verdades lógicas, no debemos limitarnos a las verdades lógicas y matemáticas al examinar la conformidad de las definiciones con el uso corriente. Las expresiones matemáticas pertenecen al lenguaje general y han de ser definidas de tal modo que todos los enunciados que las contengan, ya sean verdades matemáticas, verdades históricas o falsedades de uso corriente, se interpreten como abreviaturas de otros enunciados que son, respectivamente, verdaderos o falsos. La definición que introduce el término 'más' tiene que ser formulada de manera que permita que la verdad matemática 'La edad de Smith más la edad de Brown es igual a la edad de Brown más la de Smith' se transforme en abreviatura de una verdad lógica, como se señalara anteriormente. Pero también esa definición tiene que ser formulada de manera que permita que la verdad matemática 'La edad de Smith más la de Brown es igual a la edad de Jones' se transforme en la abreviatura de un enunciado que es empíricamente verdadero o falso de acuerdo con los registros oficiales, y el uso tradicional que se da al término 'más'. Una definición que no satisfaga esto último no es menos "pickwickiana" que otra que no satisfaga el primero. En ambos casos no se obtendría nada más que un entretenido pasatiempo verbal.

Pero, en lo que respecta a estas consideraciones, las definiciones contextuales de expresiones matemáticas cualesquiera podrían construirse inmediatamente en términos puramente lógicos sobre la base de cualquier conjunto de postulados adecuados a la rama matemática en cuestión. Así, consideremos nuevamente la sistematización de la geometría que hace Huntington. Destacamos ya que, supuesta la adecuación de los postulados de Huntington, un enunciado será una verdad geométrica si y sólo si es lógicamente deducible de 'Hunt (esfera, incluye)', sin tener en cuenta el significado de 'esfera' e 'incluye'. Por lo tanto, ' ϕ (esfera, incluye)' será una verdad geométrica si y sólo si el enunciado que sigue es una verdad lógica: 'Si α es una clase y R una relación tales que Hunt (α , R), entonces ϕ (α , R)'. Podríamos entonces adoptar la siguiente definición contextual para 'esfera' e 'incluye': Donde '-----' es cualquier enunciado que contenga ' α ', ' R ' o ambas, abreviemos el enunciado 'Si α es una clase y R una relación tales que Hunt (α , R), entonces -----' co-

mo la expresión que se obtiene de '----' al colocar 'esfera' por ' α ' e 'incluye' por ' R ' en todos los casos. (En el caso de un enunciado compuesto que comprenda 'esfera' e 'incluye', esta definición no especifica si lo que ha de ser considerado como la forma abreviada es todo el enunciado o cada una de sus partes constituyentes. Pero esta ambigüedad puede eliminarse estipulando que la convención se aplica solamente a contextos completos). Así, 'esfera' e 'incluye' reciben una definición contextual en términos exclusivamente lógicos, porque cualquier enunciado que contenga una de las expresiones o ambas es interpretado por la definición como abreviatura de un enunciado que sólo contiene expresiones lógicas (más cualquier otra expresión que el enunciado original haya contenido, aparte de 'esfera' e 'incluye'). La definición satisface el uso tradicional de 'esfera' e 'incluye' hasta el extremo de verificar todas las verdades y de refutar todas las falsedades de la geometría; todos los enunciados verdaderos de la geometría, y sólo ellos, se convierten así en abreviaturas de verdades lógicas.

El mismo procedimiento podría seguirse con cualquier otra rama de la matemática, siempre que se cuente con la ayuda de un conjunto satisfactorio de postulados. Por lo tanto, nada más parecería requerirse en apoyo de la tesis de que la matemática es lógica. Más aún; el procedimiento trasciende dicha tesis, porque el método descrito para logizar una disciplina matemática puede ser aplicado igualmente a cualquier teoría no matemática. Pero todo el procedimiento se apoya en una falla: las definiciones no se adecuan al uso; lo que resulta logizado no es lo que se pretendía. Se ve inmediatamente, por ejemplo, que la definición contextual sugerida de 'esfera' e 'incluye', aunque transforma las verdades y falsedades puramente geométricas en verdades y falsedades lógicas respectivamente, también transforma ciertas verdades empíricas en falsedades, y viceversa. Consideremos, por ejemplo, el enunciado verdadero 'Una pelota de baseball es aproximadamente una esfera', o, dicho con mayor rigor, 'La totalidad de una pelota de baseball constituye una esfera, excepto una capa irregular periférica muy delgada'. Según la definición contextual, este enunciado es una abreviatura del siguiente: 'Si α es una clase y R una relación tales que $\text{Hunt}(\alpha, R)$, entonces la totalidad de una pelota de baseball, excepto una capa irregular periférica muy delgada, constituye [es un miembro de] α '. Esto nos dice que la totalidad de una pelota de baseball, excepto una capa irregular periférica muy delgada, pertenece a toda clase α para la que puede encontrarse una relación R tal que los postulados de Huntington son verdaderos para α y para R . Ahora bien; ocurre que 'Hunt (α , incluye)' no sólo es verdadero cuando se toma a α como la clase de todas las esferas, sino también cuando α se limita a la clase de las esferas de un pie o más de diámetro.⁴ Pero difícilmente puede afirmarse que la totalidad de una pelota de baseball, excepto una capa irregular periférica muy delgada, constituye una esfera de un pie o más de diámetro. En consecuencia, el enunciado es falso,

⁴ Cfr. HUNTINGTON, p. 540.

mientras que el anterior, que se suponía una abreviatura de éste, era verdadero según el uso ordinario de las palabras. Puede mostrarse que, en forma análoga a lo que acabamos de observar con la geometría, la traducción logizada de cualquier otra disciplina produce el mismo tipo de discrepancia, con la sola condición de que los postulados de la disciplina admitan aplicaciones alternativas, como lo admiten los postulados geométricos. Y de todo conjunto de postulados debe esperarse esta aplicabilidad múltiple.⁷

De este modo, la definición de nociones matemáticas sobre la base de nociones lógicas resulta una empresa más ardua de lo que aparentemente surgiría de la mera consideración de las verdades y falsedades de la matemática pura. Considerada *in vacuo*, la matemática es trivialmente reducible a la lógica mediante la formulación de sistemas de postulados dentro de definiciones contextuales. Pero, "*cette science n'a pas uniquement pour objet de contempler éternellement son propre nombril!*".⁸ Cuando se admite el uso práctico de la matemática y se la considera parte integrante del lenguaje general, la definición de nociones matemáticas en términos lógicos se transforma en una tarea cuya realización, si de alguna manera es teóricamente posible, exige un genio matemático de primer orden. Whitehead y Russell se dedicaron principalmente a esta tarea en su *Principia Mathematica*. Parten de un lenguaje lógico primitivo escaso, y sobre esta sola base intentan dotar a las expresiones matemáticas de definiciones que conforman al uso, en el sentido ya descrito: definiciones que no sólo reducen las verdades y falsedades matemáticas a verdades y falsedades lógicas, sino que reducen *todos* los enunciados que contienen las expresiones matemáticas en cuestión a enunciados equivalentes que incluyen expresiones lógicas en lugar de las expresiones matemáticas. En *Principia*, el programa ha sido llevado hasta tal punto que permite suponer que no existen dificultades fundamentales para completar el proceso. En *Principia* se desarrollan los fundamentos de la aritmética, y sobre esta base, aquellas ramas de la matemática que surgen de la aritmética, como el análisis y la teoría de los números. El álgebra abstracta surge inmediatamente de la teoría de las relaciones. Sólo la geometría queda intacta, y este campo puede ser incorporado identificando, simplemente, las figuras *n*-dimensionales con las relaciones aritméticas *n*-ádicas ("ecuaciones de *n* variables"), con las cuales están correlacionadas a través de la geometría analítica.⁹ Algunos teóricos¹⁰ cuestionan la reducción de la matemática a la lógica realizada por Whitehead y Russell, fundándose en argumentos cuya exposición y crítica no podemos considerar aquí.

⁷ Hay que destacar que un conjunto de postulados es superfluo si es demostrable que sólo admite una aplicación, porque en este caso incluye una propiedad definitoria adecuada para cada uno de los términos primitivos que lo constituyen. Cfr. TARSKI, "Einige methodologische Untersuchungen", Satz 2.

⁸ POINCARÉ, p. 199.

⁹ Cfr. STUDY, pp. 86-92.

¹⁰ Cfr. e.g. DUBISLAV; también HILBERT, pp. 73-82.

Sin embargo, la tesis de que toda la matemática se reduce a la lógica es fundamentada en *Principia* en un grado que satisface a la mayoría de nosotros. Es innecesario asumir aquí una posición final al respecto.

Si damos por supuesto, provisionalmente, que es posible construir toda la matemática mediante definiciones a partir de la lógica, entonces la matemática se vuelve verdadera por convención en un sentido relativo: las verdades matemáticas se convierten en transcripciones convencionales de las verdades lógicas. Quizá esto es todo lo que muchos queremos afirmar cuando decimos que la matemática es verdadera por convención. Por lo menos, un enunciado *analítico* es descrito generalmente como un enunciado que se origina en la lógica y en definiciones, o como un enunciado que se transforma en una verdad lógica reemplazando los *definienda* por los *definienda*.¹¹ Pero, en rigor, no podemos considerar que la matemática es verdadera simplemente por convención, a menos que también lo sean todos aquellos principios lógicos a los cuales suponemos que se reduce la matemática. La doctrina que sostiene que la matemática es *analítica* cumple una simplificación menos fundamental para la filosofía de lo que parece a primera vista. Si sólo afirma que la matemática es una transcripción convencional de la lógica, y no que la lógica es una convención, a su vez; pues si al fin hemos de sostener cualesquiera principios *a priori* no convencionales, no debemos tener escrúpulos en admitir unos pocos más ni atribuir una importancia crucial a las convenciones que sólo sirven para disminuir el número de esos principios, reduciendo algunos a otros.

Pero, si hemos de interpretar a la lógica también como una disciplina que es verdadera por convención, en última instancia debemos asentarla sobre algún tipo de convención que no sea la definición, pues se advirtió ya que las definiciones sólo sirven para transformar verdades, y no para fundarlas. Lo mismo se aplica a cualquier verdad matemática que, contrariamente a lo que supusimos hace un momento, pueda resistir la reducción definicional a la lógica; si esas verdades proceden de convenciones y no son reducidas meramente a verdades anteriores, dichas convenciones no podrán ser definiciones. Este segundo tipo de convención, que en lugar de transformar verdades las genera, ha sido reconocido desde hace tiempo en el uso de los postulados.¹² La aplicación de este método a la lógica ocupará la sección siguiente. No obstante, eludiremos considerar las formas usuales de suministrar postulados y reglas de inferencia, con el fin de dar al esquema en su totalidad la forma explícita de convención lingüística.

¹¹ Cfr. FREGE, *Grundlagen*, p. 4; BEHMANN, p. 5. CARNAP, en *Logische Syntax*, usa el término esencialmente en el mismo sentido, pero sujeto a un tratamiento más sutil y riguroso.

¹² La función de los postulados como convenciones parece haber sido reconocida en primer término por Gergonne, "Essai sur la Théorie des définitions", *Annales de mathématiques pures et appliquées* (1819). El los llamó "definiciones implícitas"; pero esta designación, que ha tenido algunos seguidores en la literatura, es eludida aquí.

II

Supongamos que hemos conseguido casi el máximo de definición para la lógica, de modo que nos queda una colección lo más pobre posible de elementos notacionales primitivos. Existen innumerables maneras de construir las definiciones, todas ellas conformes al mismo uso de las expresiones en cuestión. Aparte del objetivo de definir el máximo con el menor número de términos, la elección entre las varias formas está guiada por la conveniencia o el azar. Las diferentes elecciones suponen distintos conjuntos de términos primitivos. Supongamos que nuestro procedimiento es de tal índole que cuenta con los elementos primitivos siguientes: las partículas lingüísticas *no*, *si* ('si... entonces...'), *todos* ('para todo x , --- x ---') y una o dos más que se precisen. Se supone que las notaciones lógicas restantes se definen sobre la base de los pocos términos primitivos mencionados; todos los enunciados que incluyan cualquier otra notación lógica resultan interpretados como abreviaturas de enunciados cuyos constituyentes lógicos se limitan a esos primitivos.

'O', en tanto conectivo que une enunciados para dar lugar a otros nuevos, está sujeto a la siguiente definición contextual en términos de las partículas *no* y *si*: un par de enunciados unidos por 'o' es una abreviatura del enunciado integrado sucesivamente por estos elementos: primero 'si'; segundo, el primer enunciado del par, con 'no' intercalado para regir al verbo principal (o con 'es falso que' prefijado); tercero, 'entonces'; cuarto, el segundo enunciado del par. La convención se torna más clara si utilizamos el prefijo \sim como notación artificial para la negación; escribiremos entonces \sim 'el hielo es caliente' en lugar de 'el hielo no es caliente', o 'es falso que el hielo es caliente'. Donde '---' y '---' son enunciados cualesquiera, nuestra definición introduce entonces '--- o ---' como una abreviatura de 'si --- entonces ---'. Nuevamente, 'y' como conectivo que une enunciados, puede ser definido contextualmente si se interpreta '--- y ---' como una abreviatura de \sim si --- entonces \sim ---'. Cada una de las partículas mencionadas se conoce como *función de verdad* y se caracteriza por el hecho de que la verdad o falsedad del enunciado complejo que genera, están únicamente determinadas por la verdad o falsedad de los enunciados que combina. Todas las funciones de verdad pueden construirse en términos de *no* y *si*, como en los ejemplos anteriores.¹³ Todos los demás elementos lógicos se suponen definidos sobre la base de las funciones de verdad y nuestros restantes términos primitivos (la partícula *todos* y demás).

Debido a accidentes históricos o de otra índole, una palabra puede evocar un curso de ideas que no guarda relevancia alguna con la verdad o

¹³ Sheffer ha descrito maneras de construir estos dos, a su vez, en términos de uno; estrictamente, pues, este único primitivo debería sustituir a aquellos dos en nuestro ostensiblemente mínimo conjunto de primitivos lógicos. No obstante, la exposición se ve facilitada conservando la redundancia.

falsedad de su contexto; no obstante, en cuanto al *significado*, en tanto distinto de la connotación, puede decirse que una palabra es determinada en la medida en que se determina la verdad o falsedad de sus contextos. Esta determinación de la verdad o falsedad puede ser total, y en esa medida el significado de la palabra está absolutamente determinado; o puede ser relativa a la verdad o falsedad de enunciados que contienen otras palabras, y en tal medida el significado de la palabra en cuestión está determinado relativamente a esas otras palabras. Una definición confiere a una palabra un significado completamente determinado en relación a otras palabras. Pero, al introducir una palabra nueva, queda abierta la alternativa de determinar *absolutamente* su significado con cualquier alcance que se desee mediante la especificación de los contextos que han de ser verdaderos y de los que han de ser falsos. De hecho sólo necesitamos especificar los primeros, ya que la falsedad puede considerarse como una propiedad derivada que depende de la palabra \sim , de tal modo que la falsedad de '---' significa simplemente la verdad de ' \sim ---'. Puesto que todos los contextos de la palabra nueva, en un comienzo, carecen de significado, es decir, no son ni verdaderos ni falsos, podemos recorrer libremente la lista de los mismos y elegir como verdaderos los que queramos; los contextos elegidos se transforman en verdaderos por un fiat, por una convención lingüística. Para quienes los cuestionen, tendremos siempre la misma respuesta: "Vd. emplea la palabra \sim en forma diferente". El lector puede aducir que nuestra selección arbitraria de contextos verdaderos está sujeta a las restricciones impuestas por la exigencia de *consistencia*, es decir que, por ejemplo, no podemos elegir a la vez '---' y ' \sim ---'; pero momentáneamente dejaremos de lado esta consideración para tratarla con más detalle en páginas posteriores.

Supongamos ahora, en particular, que separamos del uso corriente las locuciones 'si - entonces', 'no' (o \sim) y el resto de nuestros términos lógicos primitivos de modo que, por el momento, se convierten en marcas carentes de significado y los enunciados que antes los contenían pierden su carácter de tales y dejan también de tener significado, esto es, no son ya ni verdaderos ni falsos. Supongamos también que recorremos esos antiguos enunciados (o cuantos de ellos se nos ocurra) y que seleccionamos arbitrariamente varios de ellos como verdaderos. Cualquiera sea la extensión que demos a este proceso, en esa medida determinamos el significado para las marcas 'si', 'entonces', \sim , etc. que inicialmente carecían de significado. Esos contextos que resultan así verdaderos, son verdaderos por convención.

Vimos ya que si a todas las expresiones que aparecen esencialmente en un enunciado verdadero S y no pertenecen a una clase α les damos definiciones sólo en términos de los miembros de α , entonces S se convierte en la abreviatura definicional de una verdad S' que sólo incluye esencialmente miembros de α . Supongamos que la clase α comprende justamente nuestros términos lógicos primitivos, y supongamos que S es un enunciado que, en el uso cotidiano, es verdadero y sólo incluye

esencialmente expresiones lógicas. Puesto que todas las expresiones lógicas, distintas de los primitivos, se definen en términos de éstos, se sigue que S es una abreviatura de una verdad S'' que sólo incluye esencialmente los términos primitivos. Pero si un enunciado S es una abreviatura definicional de S'' , entonces la verdad de S procede totalmente de una convención lingüística si lo mismo ocurre con la verdad de S'' . Por lo tanto, si en el proceso anterior de selección arbitraria de enunciados verdaderos, dotando de significado a nuestros términos lógicos primitivos, *asignamos la verdad a aquellos enunciados que, de acuerdo con el uso ordinario, son verdaderos e incluyen sólo nuestros términos primitivos esencialmente*, entonces no sólo serán verdaderos por convención estos últimos enunciados, sino que también lo serán todos los enunciados que son verdaderos según el uso corriente y que incluyen esencialmente sólo expresiones lógicas. Puesto que, como se señaló anteriormente, toda verdad lógica incluye esencialmente sólo expresiones lógicas (o bien es la abreviatura de otra verdad que sólo incluye esencialmente expresiones lógicas), el esquema descrito para asignar el carácter de verdad a los enunciados hace a toda la lógica verdadera por convención.

La asignación de verdad mencionada no sólo es suficiente para hacer verdaderos por convención a todos aquellos enunciados que son verdaderos en el uso ordinario e incluyen esencialmente sólo expresiones lógicas, sino que también sirve para hacer falso por convención a cualquier enunciado que lo sea en el uso corriente e incluya en forma esencial sólo expresiones lógicas. Esto se sigue de nuestra elucidación de la falsedad de '---' como la verdad de '~ ---', puesto que '~ ---' será falso en el uso ordinario si y sólo si '~ ---' es verdadero. De tal modo, la asignación de verdad que nos ocupa contribuye mucho a fijar el significado de todas las expresiones lógicas, y a fijarlo de acuerdo con el uso. Aún así, muchos enunciados que contienen expresiones lógicas quedan sin decidir por la asignación de verdad descrita: todos los enunciados que desde el punto de vista del uso corriente incluyen esencialmente algunas expresiones no lógicas. Por lo tanto, es posible establecer convenciones suplementarias de un tipo u otro aparte de las asignaciones de verdad mencionadas, fijando completamente los significados de nuestros primitivos, y hacerlo, según cabe esperar, de acuerdo con el uso ordinario. No es necesario que nos ocupemos por el momento de esta suplementación; las asignaciones de verdad consideradas proporcionan determinaciones parciales que, en la medida de su alcance, se adecúan al uso y van lo suficientemente lejos como para hacer que toda la lógica sea verdadera por convención.

Pero el esquematismo no debe engañarnos. Podría parecer que tenemos delante una lista de expresiones y elegimos como arbitrariamente verdaderas a todas aquellas que en el uso corriente son enunciados verdaderos que sólo contienen nuestros primitivos lógicos esencialmente. Mas esta imagen se desvanece cuando pensamos que el número de tales enunciados es infinito. Si la convención por la cual esos enunciados son

escogidos como verdaderos ha de ser formulada en términos finitos, debemos valernos de condiciones de extensión finita que determinan clases infinitas de expresiones.¹⁴

Tales condiciones están a mano. Una de ellas, que determina una clase infinita de expresiones cada una de las cuales en el uso corriente es un enunciado verdadero que sólo incluye esencialmente nuestra partícula primitiva *si*, es la condición de ser obtenibles de:

- (I) 'Si si *p* entonces *q* entonces si si *q* entonces *r* entonces si *p* entonces *r*'

colocando un enunciado en lugar de '*p*', un enunciado en lugar de '*q*' y un enunciado en lugar de '*r*.' En un lenguaje más habitual, la forma (I) podría desarrollarse, para mayor claridad, de la siguiente manera: 'Si ocurre que si *p* entonces *q*, entonces, si además ocurre que si *q* entonces *r*, entonces si *p*, *r*'. La forma (I) se nos presenta, de este modo, como el principio del silogismo. Obviamente, según el uso ordinario, es verdadera para todos los enunciados sustitutivos de '*p*', '*q*' y '*r*'; de ahí que los resultados de esas sustituciones sean enunciados que en el uso común son verdaderos y sólo incluyen esencialmente el primitivo *si*. Una parte infinita de nuestro programa de asignar el carácter de verdad a todas las expresiones que en el uso corriente son enunciados verdaderos que incluyen esencialmente sólo nuestros términos lógicos primitivos, se cumple mediante la convención siguiente:

- (I) *Sean verdaderos todos los resultados que provienen de colocar en (I) un enunciado en lugar de 'p', un enunciado en lugar de 'q' y un enunciado en lugar de 'r'.*

Se cumple otra parte infinita del programa añadiendo esta otra convención:

- (II) *Sea verdadera toda expresión que da lugar a una verdad cuando se coloca en lugar de 'q' en lo que resulta de colocar una verdad por 'p' en 'Si p entonces q'.*

Dadas las verdades '---' y 'Si --- entonces ---', la convención (II) da lugar a la verdad de '—'. El hecho de que en el uso corriente un enunciado '—' es siempre verdadero si son verdaderos los enunciados '---' y 'Si --- entonces ---', muestra que la convención (II) conforma al uso corriente, es decir que de enunciados verdaderos en el uso ordinario sólo conduce a enunciados que también son verdaderos en el uso ordinario. Dadas todas las verdades generadas por (I), la convención (II) produce otra serie infinita de verdades que, a semejanza de las primeras, son verdades que sólo incluyen esencialmente la partícula *si* en el uso ordinario. Cómo esto tiene lugar puede verse aproximada-

¹⁴ Una condición de este tipo es todo lo que constituye un sistema formal. Generalmente, asignamos significados a los signos de modo de interpretar las expresiones de la clase como enunciados, específicamente enunciados verdaderos, teoremas. Pero esto no es intrínseco al sistema ni tampoco necesario en todos los casos para una aplicación útil del mismo.

mente en lo que sigue. Las verdades producidas por (I), como son de la forma (1), son enunciados complejos de la forma 'Si --- entonces ---'. El enunciado '---' puede ser aquí de la forma (1), y por esto también ser verdadero según la convención (I). Entonces, por la convención (II), '---' se torna verdadero. En general, el enunciado '---' no será de la forma (1) y por lo tanto no habría sido obtenible aplicando solamente la convención (I). No obstante, el enunciado '---' será en todos los casos un enunciado que según el uso corriente es verdadero y sólo incluye esencialmente la partícula *si*. Esto se sigue de la conformidad observada de las convenciones (I) y (II) al uso, junto con el hecho de que al derivar el enunciado '---' no se exige nada de éste, salvo la adecuada estructura de 'si-entonces'.

Ahora nuestra provisión de verdades no sólo comprende aquéllas producidas solamente por (I), es decir, las que presentan la forma (1), sino también aquellas que se derivan de allí mediante la convención (II) de la manera en que hemos supuesto que derivaba '---'.¹⁵ Es posible derivar otras verdades mediante la convención (II) de nuestra provisión así incrementada, y estos enunciados según el uso corriente serán también verdaderos e incluirán esencialmente sólo la partícula primitiva *si*. De esta manera el proceso puede extenderse *ad infinitum*.

Provistos tan sólo de la convención (I) como fuente auxiliar de verdad, la convención (II) produce solamente verdades que en el uso corriente son verdades que incluyen esencialmente sólo la partícula *si*. Sin embargo, provistos de otras fuentes auxiliares de verdades, por ejemplo la convención (III), que seguidamente formularemos, la convención (II) produce verdades que incluyen esencialmente además otras locuciones. Por cierto que el efecto de la convención (II) no se agota con los enunciados que, de acuerdo con el uso ordinario, sólo incluyen esencialmente locuciones lógicas; la convención (II) legisla también en lo que se refiere a otros enunciados en el sentido de especificar que dos enunciados '---' y 'si --- entonces ---' no pueden ser ambos verdaderos a menos que sea verdadero el enunciado '---'. Pero este exceso no debe inquietarnos, puesto que concuerda también con el uso habitual. Ya señalamos que quedaba lugar para convenciones suplementarias además de las asignaciones de verdad descritas, las cuales podían establecerse determinando el significado de los términos primitivos. El alcance de la convención (II) a que nos hemos referido es un ejemplo de ello, que se cumple para la partícula *si*. Establece que el enunciado 'si --- entonces ---' no es verdadero si '---' es verdadero y '---' no lo es, aun con referencia a enunciados que contienen esencialmente expresiones no lógicas de acuerdo con el uso corriente.

Pero por el momento nos interesan los enunciados que en el uso ordinario incluyen esencialmente sólo nuestros términos lógicos primi-

¹⁵ De hecho, estas últimas abarcan todos aquellos enunciados que presentan la forma 'Si *si* *si* *q* entonces *r* entonces *p* entonces *r* entonces *s* entonces *si* *si* *p* entonces *q* entonces *s*, y sólo ellos.

tivos. Mediante las convenciones (I) y (II) hemos provisto lo necesario para establecer la verdad de un número infinito de tales enunciados, pero de ninguna manera todos. La convención siguiente hace lo mismo con otro conjunto infinito de esos enunciados; pero a diferencia de los anteriores, estos últimos incluyen esencialmente también la partícula *no* (en el uso corriente).

(III) *Sean verdaderos los resultados de colocar un enunciado en lugar de 'p' y un enunciado en lugar de 'q' en 'si p entonces si~ p entonces q' o 'si si~ p entonces p entonces p'.*¹⁴

Los enunciados así obtenidos por sustitución en 'si p entonces si~ p entonces q' son enunciados de forma hipotética en los que figuran como premisas dos enunciados mutuamente contradictorios. Es obvio que esos enunciados son trivialmente verdaderos en el uso corriente, no importa lo que figure como conclusión. Los enunciados generados por sustitución en 'si [es el caso que] si~ p entonces p, entonces p' son también verdaderos en el uso corriente, porque uno razona de esta manera: conven-gamos en la hipótesis de que si~ p entonces p; en tal caso debemos admitir la conclusión p, pues aún negándola la admitimos. En consecuencia, todos los resultados de la sustitución a la que nos hemos referido en (III) son verdaderos en el uso corriente, cualesquiera sean los enunciados sustitutivos; de ahí que los resultados de la sustitución son en el uso corriente enunciados verdaderos que sólo incluyen esencialmente las partículas *si* y *no* (~).

De la infinidad de verdades adoptadas por la convención (III) junto con aquellas provenientes de las convenciones (I) y (II), la convención (II) da lugar, a su vez, a una serie infinita de otras verdades. Curiosamente, la convención (III) aumenta incluso nuestra provisión de enunciados que sólo incluyen esencialmente la partícula *si* en el uso corriente; son verdades que, aunque no presentan la partícula *no*, se alcanzan mediante las convenciones (I)-(III) y no mediante las convenciones (I) y (II). Esto vale para cualquier caso del principio de identidad, por ejemplo:

(2) 'Si el tiempo es oro entonces el tiempo es oro'.

Para ejemplificar la forma general en que se generan verdades mediante esas convenciones, será instructivo derivar (2) de (I)-(III). En principio, (III) nos obliga a aceptar como verdaderos los siguientes enunciados:

(3) 'Si el tiempo es oro entonces si el tiempo no es oro entonces el tiempo es oro'.

(4) 'Si si el tiempo no es oro entonces el tiempo es oro entonces el tiempo es oro'.

¹⁴ (I) y las dos fórmulas en (III) son las tres postulados de Lukasiewicz para el cálculo proposicional.

La convención (I) nos obliga a aceptar este enunciado como verdadero:

- (5) 'Si si el tiempo es oro entonces si el tiempo no es oro entonces el tiempo es oro entonces si si el tiempo no es oro entonces el tiempo es oro entonces el tiempo es oro entonces si el tiempo es oro entonces el tiempo es oro'.

La convención (II) nos dice que por la verdad de (5) y (3), es verdadero:

- (6) 'Si si si el tiempo no es oro entonces el tiempo es oro entonces, el tiempo es oro entonces si el tiempo es oro entonces el tiempo es oro'.

Finalmente, la convención (II) establece que por la verdad de (6) y (4) es verdadero (2).

Si las convenciones (I)-(III) generan un enunciado *S*, resulta obvio que sólo era relevante la estructura de *S* en términos de 'si-entonces' y '~' para esa generación; de ahí que también sean producidas por (I)-(III) todas aquellas variantes *S_i* de *S* que se obtienen mediante cualquier sustitución gramaticalmente admisible de los constituyentes de *S* que no contengan 'si', 'entonces' o '~'. Ahora bien; se ha señalado que (I)-(III) se adecuan al uso, es decir que sólo dan lugar a enunciados que son verdaderos en el uso corriente. Por lo tanto el enunciado *S* y todos los enunciados *S_i* son uniformemente verdaderos en el uso corriente; los *S_i* son, en consecuencia, variantes vacuas de *S*, de ahí que sólo 'si', 'entonces' y '~' figuren esencialmente en *S*. Por lo tanto, las convenciones (I)-(III) dan lugar nada más que a enunciados que, en el uso habitual, son verdades que sólo incluyen esencialmente las partículas *si* y *no*.

También es posible mostrar que (I)-(III) producen *todas* los enunciados de ese tipo.¹⁷ Consecuentemente, (I)-(III), ayudados por nuestras definiciones de las locuciones lógicas en términos de nuestros primitivos, resultan adecuadas para originar todos los enunciados que en el uso corriente son verdades que incluyen esencialmente cualquiera de las así llamadas funciones de verdad, pero nada más, porque ya se ha destacado que todas las funciones de verdad son definibles sobre la base del *si* y el

¹⁷ La prueba descansa, esencialmente, sobre la prueba de Lukasiewicz de que sus tres postulados para el cálculo proposicional, vale decir, (I) y las fórmulas de (III) son *completas*. La adaptación de sus resultados a los propósitos actuales se apoya en el hecho, ya establecido, de que toda fórmula que puede obtenerse mediante sus dos reglas de inferencia (la regla denominada "de sustitución" y una regla que responde a la convención (II), puede obtenerse aplicando las reglas en tal orden que todas las aplicaciones de la regla de sustitución precedan a todas las aplicaciones de la otra regla. Este hecho es relevante debido a la forma en que la regla de sustitución ha sido absorbida, aquí, en (I) y (III). La adaptación mencionada incluye dos pasos más que, sin embargo, no presentan dificultad; debemos establecer la conexión entre las fórmulas de Lukasiewicz que contienen las variables 'p', 'q', etc. y los enunciados concretos que constituyen el tema de nuestro trabajo; debemos también establecer la conexión entre la *completitud* en el sentido (el de Post) en que Lukasiewicz utiliza el término, y la posibilidad de dar origen a todos los enunciados que en el uso corriente son verdades que sólo incluyen esencialmente las partículas *si*, o *no*.

no. Todas esas verdades se transforman así en verdades por convención. Ellas comprenden todos los enunciados que son casos de cualquiera de los principios del así llamado cálculo proposicional.

A las convenciones (I)-(III) podemos añadir una o dos convenciones más para abarcar otro de nuestros primitivos lógicos: la partícula *todos*. El programa quedará completo si trabajamos un poco en esta dirección, de modo de cubrir todos nuestros primitivos restantes; todos los enunciados que en el uso corriente son verdades que sólo incluyen esencialmente nuestros primitivos lógicos se transforman en verdades por convención. De este modo, como se observó anteriormente, toda la lógica se hace verdadera por convención. Nos ocuparía bastante espacio presentar las convenciones complementarias de (I)-(III), que son más complejas que estas últimas, pero no tenemos necesidad alguna de hacerlo por cuanto las convenciones ya formuladas son un buen ejemplo del método. El conjunto de todas las convenciones sería la adaptación de alguna de las numerosas sistematizaciones de la logística general existentes, tal como las convenciones (I)-(III) son la adaptación de una sistematización del cálculo proposicional. La sistematización que se elija deberá dejar, sin duda, algunos enunciados sin decidir, de acuerdo con el teorema de Gödel, si establecemos límites amplios al vocabulario lógico. Pero aún así la lógica resulta verdadera por convención en cuanto se la reconoce verdadera por los motivos que se quiera.

Consideremos ahora la objeción hecha anteriormente por el lector, según la cual nuestra libertad para asignar verdad por convención está sujeta a las limitaciones que impone el requisito de consistencia.¹⁸ Continuando con la ficción de que nos valimos anteriormente, es decir, que seleccionábamos nuestras verdades una por una de una lista exhaustiva de expresiones, la consistencia en la asignación de verdad no es sino un caso especial de la conformidad al uso. Si seleccionamos como verdaderas dos expresiones opuestas, digamos por ejemplo, '---' y '∪---', sólo estamos contraviniendo el uso establecido de '~' como signo de la negación. De acuerdo con el uso corriente '---' y '∪---' no son ambas verdaderas; al tomarlas como verdaderas por convención, simplemente dotamos al signo '~' de un significado diferente al de la negación. Por cierto que podríamos efectuar nuestras asignaciones de verdad sin permitir que signo alguno de nuestro lenguaje se comporte en forma análoga a la locución negativa del uso habitual; el lenguaje resultante sería quizá inconveniente, pero es una característica que a menudo presentan las convenciones. La ruptura con el lenguaje materno nos disuade de seleccionar ambas expresiones como verdaderas, '---' y '∪---', como también nos disuadiría de elegir 'Todos los días jueves hace frío'.

El requisito de consistencia mantiene el *status* arriba mencionado aun cuando asignemos el carácter de verdad en forma global mediante convenciones generales como (I)-(III). Cada una de esas convenciones asigna el carácter de verdad a una colección infinita de los asientos de

¹⁸ Así, por ejemplo, POINCARÉ, pp. 162-163, 195-198; SCHLICK, pp. 36, 327.

nuestra lista imaginaria, y mientras cumplen esta función no pueden entrar en conflicto; se refuerzan mutuamente al superponerse en sus efectos, y se mantienen indiferentes entre sí cuando no lo hacen. Se podría temer un verdadero conflicto si alguna de las convenciones determinara a qué asientos no debe asignárseles el carácter de verdad; sin embargo, no hemos sugerido ninguna convención negativa. Nuestra descripción de la convención (II) especificaba que 'si --- entonces—' no ha de ser verdadero si '---' es verdadero y '—' no lo es. Pero, dentro del sistema de las convenciones que asignan verdad, esta proscripción aparente no es efectiva si no le antecede la proscripción de '—'. Por lo tanto, cualquier inconsistencia entre las convenciones generales será del tipo considerado previamente, es decir, la arbitraria adopción de las expresiones '---' y '~---' como verdaderas, y ya vimos que esto sólo conferiría al signo '~' un significado distinto al de la negación. De esta manera los requisitos de consistencia desaparecen como restricciones teóricas a nuestra libertad en la asignación convencional de verdad. El uso preconcebido puede inducirnos a agrupar las cartas, pero no entra en las reglas del juego.

III

Al delimitar el significado de los términos primitivos mediante la asignación convencional del carácter de verdad a varios de sus contextos, obtuvimos como resultado que toda la lógica se hace verdadera por convención. Entonces, si aceptamos la tesis de que la matemática es lógica, es decir, que todas las verdades matemáticas son abreviaturas definicionales de verdades lógicas, se sigue que la matemática es verdadera por convención.

Si, por el contrario, algunas expresiones matemáticas se resisten a ser definidas en términos lógicos, podemos hacer extensivo el método precedente al dominio de estas expresiones recalcitrantes; podemos circunscribirlas mediante la asignación convencional de verdad a varios de sus contextos y hacer así a la matemática convencionalmente verdadera, a semejanza de lo que hicimos con la lógica. Supongamos que algunas expresiones matemáticas resisten su definición en términos lógicos, y que han sido reducidas a un conjunto de términos primitivos matemáticos lo más escasos posible. Luego, en términos de éstos y de nuestros primitivos lógicos se define cualquier artificio matemático posterior, y todos los enunciados que contienen a estos últimos se transforman en abreviaturas de enunciados que sólo contienen, por medio de la notación matemática, los términos primitivos. Aquí, tal como se destacara previamente en el caso de la lógica, existen diversas alternativas de definición y, por lo tanto, conjuntos alternativos de primitivos. Ahora bien, supongamos que nuestro procedimiento cuenta con 'esfera' e 'incluye' entre los términos matemáticos primitivos. Hasta aquí tenemos una serie de convenciones, (I)-(III) y algunas más, sean (IV)-(VII), que juntas circuns-

criben nuestros primitivos lógicos y dan lugar a toda la lógica. Con el fin de delimitar los primitivos 'esfera' e 'incluye' introduciremos una nueva convención al conjunto:

(VIII) Sea verdadero 'Hunt (esfera, incluye)'.

Vimos ya que donde ' ϕ (esfera, incluye)' es cualquier teorema de la geometría desarrollado en términos primitivos, el enunciado:

(7) Si Hunt (esfera, incluye) entonces ϕ (esfera, incluye)

es una verdad lógica. Por lo tanto, (7) es una de las expresiones a las que se les asigna verdad mediante las convenciones (I)-(VII). Ahora bien; la convención (II) nos indica que, en vista de la convención (VIII) y la verdad de (7), aceptemos como verdadero a ' ϕ (esfera, incluye)'. De esta manera, todo teorema de la geometría aparece entre los enunciados a los que se asigna verdad mediante las convenciones (I)-(VII).

Hemos considerado cuatro formas de interpretar la geometría. Una de ellas consistía en la definición directa de las expresiones geométricas en términos lógicos, siguiendo la dirección representada por *Principia Mathematica*. Presumiblemente esta forma dependería de la identificación de la geometría con el álgebra a través de las correlaciones de la geometría analítica, y de la definición de las expresiones algebraicas sobre la base de expresiones lógicas, tal como se da en *Principia Mathematica*. A manera de concesión a quienes desaprueban determinadas cuestiones técnicas en *Principia*, consideremos esta posibilidad como una mera tentativa. Las tres formas restantes utilizan los postulados de Huntington, pero es imprescindible distinguirlas con claridad. La primera tendía a incluir la geometría en la lógica interpretando las verdades geométricas como elipsis de enunciados hipotéticos que contenían como hipótesis a 'Hunt (esfera, incluye)'. Comprobamos que esta forma era una evasión equivalente, bajo su disfraz verbal, a la afirmación de que la geometría no es lógica después de todo. El procedimiento siguiente intentaba definir contextualmente 'esfera' e 'incluye' en términos de expresiones lógicas por medio de la interpretación de ' ϕ (esfera, incluye)' en todos los casos como una abreviatura de 'Si α es cualquier clase y R cualquier relación tales que Hunt (α , R), entonces ϕ (α , R)'. Esta definición fue descartada porque no lograba dar cuenta del uso de los términos definidos. El último procedimiento, presentado no hace mucho, hace a la geometría verdadera por convención sin transformarla en un capítulo de la lógica. Aquí 'Hunt (esfera, incluye)' se transforma en verdadero mediante un *fiat*, delimitando convencionalmente los significados de 'esfera' e 'incluye'. Los teoremas de la geometría surgen, entonces, como verdades paralelas a las verdades lógicas y no como verdades lógicas ellas mismas.

Este último método es aplicable a cualquier otra rama de la matemática que resista la reducción definicional a la lógica. En cada caso sólo estableceremos un conjunto de postulados como verdaderos para la rama en cuestión por un *fiat*, los cuales son una delimitación convencional de

los significados de los términos primitivos constituyentes. Todos los teoremas resultarán, por lo tanto, verdaderos por convención; tal el caso de la convención recientemente adoptada junto con (I)-(VII). De esta manera, toda la matemática se hace convencionalmente verdadera, no porque se convierta en una transcripción definicional de la lógica, sino procediendo por convención lingüística, a semejanza de lo que ocurre con la lógica.

Este método trasciende el campo matemático para alcanzar el de las ciencias empíricas. Después de construir un máximo de definiciones en este último campo, podremos delimitar tantos primitivos "empíricos" como queramos, añadiendo otras convenciones a las ya adoptadas para la lógica y la matemática. De esta manera, una porción correspondiente de ciencia "empírica" se transforma en verdadera por convención, tal como observamos que ocurría con la geometría.

Desde el comienzo puede admitirse la imposibilidad de definir todas las expresiones "empíricas" exclusivamente en términos lógicos y matemáticos, porque si alguna de ellas se mostrara definible de ese modo, de ahí en adelante sería considerada sin duda como una expresión perteneciente a la matemática pura. Por el contrario, numerosas expresiones "empíricas" son definibles, desde luego, sobre la base de expresiones lógicas y matemáticas, junto con expresiones "empíricas". Así, 'momento' se define como 'masa por velocidad'; 'evento' puede definirse como 'referente de la relación de *posterioridad*', es decir, 'lo que es posterior a algo'; 'instante' puede definirse como 'la clase máxima de eventos de los cuales ninguno es posterior a cualquier otro de la misma clase';¹⁹ 'tiempo' puede definirse como 'la clase de todos los instantes'; etc. En estos ejemplos 'momento' está definido sobre la base de expresiones matemáticas junto con las expresiones adicionales 'masa' y 'velocidad'; 'evento', 'instante' y 'tiempo' son definidos sobre la base de expresiones lógicas junto con la sola expresión adicional 'posterior a'.

Ahora bien; supongamos que la definición ha sido llevada al máximo entre las expresiones no matemáticas y no lógicas, de modo que todas ellas son reducidas al menor número posible de primitivos "empíricos".²⁰ En ese caso, *todos* los enunciados se transforman en abreviaturas de otros enunciados que sólo contienen términos primitivos lógicos y matemáticos, y estos primitivos "empíricos". Aquí también la definición presenta varias alternativas y, por lo tanto, los conjuntos de términos primitivos pueden ser muy diversos. Supongamos que nuestros primitivos incluyen 'posterior a', y consideremos la totalidad de aquellas verdades conocidas que en el uso corriente son verdades que sólo incluyen esencialmente

¹⁹ RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, p. 126.

²⁰ En *Der Logische Aufbau der Welt*, Carnap ha llevado a cabo este programa con tal éxito que permite esperar que, en última instancia, todas las expresiones sean definibles en términos lógicos y matemáticos más un solo primitivo "empírico", que representa cierta relación diádica descrita [*recollection of resemblance*]. Pero no necesitamos presuponer una reductibilidad tan espectacular a los efectos de las consideraciones que nos ocupan.

'posterior a' y expresiones matemáticas o lógicas. Ejemplos de tales enunciados son: 'Nada es posterior a sí mismo'; 'Si la muerte de Pompeyo fue posterior a la de Bruto y la muerte de Bruto fue posterior a la de César, entonces la muerte de Pompeyo fue posterior a la de César'. Todos esos enunciados serán o bien principios muy generales como el primero, o bien casos de esos principios como el segundo. Resulta una tarea simple construir un conjunto pequeño de enunciados generales de los cuales todos los enunciados en consideración y sólo ellos puedan ser derivados mediante la lógica y la matemática. La conjunción de estos pocos enunciados generales puede adoptarse como verdadera por un *fial*, tal como se adoptó 'Hunt (esfera, incluye)' en (VIII). Esta adopción es una delimitación convencional del significado del primitivo 'posterior a'. Al adoptar esta convención, resultan convencionalmente verdaderas todas las verdades conocidas que en el uso corriente incluyen esencialmente sólo cualquier expresión lógica o matemática, o 'posterior a' o cualquiera de las expresiones que, como 'evento', 'instante' y 'tiempo' se definen sobre la base de las anteriores, e inessentialmente cualesquiera otras.

Seguidamente podemos elegir otro primitivo "empírico", como 'cuerpo', 'masa' o 'energía', y repetir el proceso. Podemos continuar de esta manera hasta donde lo creamos conveniente, delimitando siempre por convención un primitivo después de otro, y transformando en enunciados convencionalmente verdaderos a todas aquellas verdades conocidas que en el uso corriente sólo incluyen esencialmente las locuciones tratadas hasta el momento. Puede ocurrir que al disponer sucesivamente de nuestros primitivos "empíricos" de la manera descrita, los tomemos dispuestos en un orden que puede describirse groseramente como yendo de lo general a lo especial; en ese caso, a medida que progreseemos cabe esperar que habremos de manejarnos más y más con enunciados que sólo con restricciones son verdaderos en el uso corriente, con una probabilidad que está lejos de la certeza. Pero esas restricciones no deben disuadirnos de hacer a un enunciado verdadero por convención; en la medida en que la conjetura está a favor del enunciado y no en contra, nuestra convención se adecua al uso al verificarlo. Así al elevar un enunciado putativo a verdad convencional, nos reservamos el derecho de refutarlo posteriormente en el caso de observar aquellos eventos que habrían ocasionado su rechazo mientras era putativo, porque las convenciones se suelen someter a revisión cuando nuevas observaciones indican la conveniencia de ello.

Resultaría vacía la caracterización de la lógica y la matemática como verdaderas por convención si lo que se quiere decir con ello es que los términos primitivos *pueden* ser delimitados convencionalmente, de tal modo que den lugar a todas las verdades de la lógica y la matemática aceptadas y sólo ellas. Nuestras últimas consideraciones muestran que podría decirse lo mismo de cualquier otro cuerpo de doctrina. Por el contrario, si lo que se quiere decir es simplemente que el que habla adopta esas convenciones para aquellos campos y no para otros, la caracteriza-

VERDAD POR CONVENCION

ción no presenta interés alguno. Mientras que si se quiere decir que es una práctica general adoptar esas convenciones explícitamente para aquellos campos y no para otros, la primera parte de la caracterización es falsa.

Empero, existe un contraste aparente entre las verdades lógico-matemáticas y las otras, ya que las primeras son *a priori* y las últimas *a posteriori*; las primeras tienen "el carácter de una necesidad interna", según la frase de Kant, mientras que las últimas no. Considerado desde un punto de vista conductista y sin hacer referencia a un sistema metafísico, este contraste conserva realidad como contraste entre enunciados más firmemente y menos firmemente aceptados, antes de cualquier adopción *post facto* de convenciones. Hay enunciados que nos interesa más que otros conservar, si es posible, en el curso de la reconstrucción de nuestras ciencias a la luz de nuevos descubrimientos; entre ellos algunos resultan tan fundamentales para la totalidad de nuestro esquema conceptual que no habremos de modificarlos. Las así llamadas verdades de la lógica y la matemática deben contarse entre estos últimos, sin considerar lo que podríamos decir luego de su *status* en el curso de una filosofía sofisticada. Ahora bien; puesto que estos enunciados están destinados a ser conservados independientemente de nuestras observaciones del mundo, podemos utilizar aquí nuestra técnica de asignación convencional de verdad y así prever cuestiones metafísicas embarazosas referentes a nuestra intuición *a priori* de verdades necesarias. Por otra parte, este propósito no motivaría la extensión del proceso de asignación de verdad a campos de enunciados considerados hasta ese momento como contingentes. Sobre esta base, pues, puede sostenerse que la lógica y la matemática son convencionales mientras que otras ciencias no lo son; y puede sostenerse que es filosóficamente importante circunscribir los primitivos lógicos y matemáticos mediante convenciones de asignación de verdad, pero que es inútil extender el proceso más allá. Tal caracterización de la lógica y la matemática no es quizá vacía, ni carente de interés, ni falsa.

Sin embargo, nos queda por enfrentar una dificultad en la adopción de las convenciones (I)-(III). etc., mediante las cuales se estableció la lógica misma anteriormente. Cada una de estas convenciones es general, pues anuncia la verdad de cada uno de los miembros de una infinidad de enunciados que se adecuan a determinada descripción; de esta manera, para derivar la verdad de un enunciado específico a partir de la convención general se requiere una inferencia lógica, y esto nos lleva a un regreso infinito. Por ejemplo, para derivar (6) de (3) y (5) sobre la base de la convención (II), inferimos de la declaración general (II) y de la premisa específica de que (3) y (5) son enunciados verdaderos, la conclusión:

(7) (6) tiene que ser verdadero.

El examen de esta inferencia no revelará el regreso mencionado. Para nuestros propósitos actuales resultará más simple reformular la convención (II) de la siguiente manera:

- (II') *Cualquiera sea x, cualquiera sea y, cualquiera sea z, si x y z son [enunciados] verdaderos y z resulta de colocar x en lugar de 'p' e y en lugar de 'q' en 'Si p entonces q', entonces y es verdadero.*

Vamos a tomar a (II') como una premisa y añadiremos la premisa de que (3) y (5) son verdaderos. Podemos también dar por supuesto que (5) resulta de colocar (3) en lugar de 'p' y (6) en lugar de 'q' en 'Si p entonces q'. En consecuencia podemos formular nuestra segunda premisa como sigue:

- (8) (3) y (5) son verdaderos y (5) resulta de colocar (3) en lugar de 'p' y (6) en lugar de 'q' en 'Si p entonces q'.

Nos proponemos inferir (7) de estas dos premisas. Obviamente, esta inferencia es lógica pura; como lógica, sin embargo, incluye el uso de (II') y de otras de las convenciones en las cuales se supone que la lógica tiene su origen. Intentemos llevar a cabo la inferencia sobre la base de aquellas convenciones. Supongamos que nuestra convención (IV) omitida anteriormente, nos permite inferir casos específicos de enunciados que, a semejanza de (II') incluyen la partícula *todos*; es decir, supongamos que (IV) nos habilita para eliminar el prefijo 'Cualquiera sea x [o y etc.]' e introducir, simultáneamente, una designación concreta en lugar de 'x' [o 'y' etc.]. Recurriendo tres veces a la convención (IV) podemos inferir lo siguiente de (II'):

- (9) Si (3) y (5) son verdaderos y (5) resulta de colocar (3) en lugar de 'p' y (6) en lugar de 'q' en 'Si p entonces q', entonces (6) es verdadero.

Falta inferir (7) de (8) y (9). Pero esta inferencia pertenece a la clase de las que necesitan la convención (II'); del hecho de que

- (10) (8) y (9) son verdaderos y (9) resulta de colocar (8) en lugar de 'p' y (7) en lugar de 'q' en 'Si p entonces q',

tenemos que inferir (7) con la ayuda de (II'). Mas la tarea de obtener (7) de (10) y (II') es exactamente análoga a nuestra tarea original de obtener (6) de (8) y (II'); de esta manera el regreso está en camino.²¹ Entre paréntesis, la derivación de (9) de (II') mediante (IV), que acabamos de conceder en obsequio al argumento, enfrentaría un obstáculo similar; lo mismo ocurriría con los diversos pasos no analizados de la derivación de (8).

En una palabra, la dificultad consiste en que si la lógica ha de proceder *medialmente* de convenciones, se necesita la lógica para inferir la lógica de las convenciones. Recíprocamente, la dificultad que aparece así como una autopresuposición de doctrina, puede construirse como una autopresuposición de primitivos. Se ha supuesto que las partículas *si*, *no*, *todo*, etc., carecen inicialmente de significado, y que adoptamos las

²¹ Cfr. LEWIS CARROLL, "What the tortoise said to Achilles".

convenciones (I)-(VII) con el fin de delimitar su significado. La dificultad radica en que la comunicación de las propias convenciones (I)-(VII) depende del libre uso de esas mismas partículas que intentamos delimitar, y ello sólo puede hacerse si estamos familiarizados con dichas partículas. Esto se clarifica tan pronto como (I)-(VII) se reformulan en un lenguaje rudimentario a la manera de (II').²² Es importante notar que esta dificultad se relaciona con el método de asignación global de verdad, y no con el de la definición. Es cierto, por ejemplo, que la definición contextual de 'o' presentada al comienzo de la sección II se comunicó con la ayuda de expresiones lógicas y de otro tipo, de las cuales no puede esperarse que estuviesen dotadas de significado, dado que sólo entonces se estaban introduciendo las expresiones lógicas. Pero una definición tiene la peculiaridad de ser teóricamente dispensable; introduce un esquema de abreviatura, y somos libres, a los fines de la expresión completa de la definición, de prescindir de la brevedad que proporciona, hasta que hayan sido dotados de significado una cantidad suficiente de términos primitivos mediante el método de asignación de verdad o cualquier otro. Por el contrario, las convenciones para asignar verdad no pueden ser retenidas de este modo hasta que se completen los preparativos, porque los preparativos mismos las requieren.

La dificultad mencionada desaparecería si las asignaciones de verdad se hiciesen una por una y no en número infinito a la vez; las verdades lógicas del tipo (2) serían afirmadas simplemente en forma individual mediante un *fial* y no surgiría el problema de inferirlas de convenciones más generales. Sin embargo, esta dirección estaba vedada para nosotros debido a la infinitud de las verdades lógicas.

Puede sostenerse todavía que las convenciones (I)-(VIII) etc. son *observadas* desde el comienzo y que la lógica y la matemática, con ello, se vuelven convencionales. Puede sostenerse que la adopción de las convenciones se da a través de nuestra conducta, sin anunciarlas previamente con palabras; y que si deseamos, podemos formularlas verbalmente después, apenas esté a nuestra disposición un lenguaje completo. Puede sostenerse que la formulación verbal de las convenciones es un prerequisite de la adopción de las convenciones, en la misma medida en que la escritura de una gramática es un prerequisite del habla; que la formulación explícita de convenciones es simplemente uno de los usos importantes de un lenguaje completo. Así concebidas las convenciones, ya

²² Dicho sea de paso, las convenciones presuponen también otras locuciones, por ejemplo, 'verdadero', ('un enunciado verdadero'), 'el resultado de colocar... en lugar de... en...', y varios sustantivos formados al exponer expresiones entre comillas. Sin duda, los presupuestos lingüísticos pueden ser reducidos a un mínimo mediante una cuidadosa reformulación; (II'), v.g., puede ser corregida de la siguiente manera: (II'') *Cualquiera sea x, cualquiera sea y y cualquiera sea z, si x es verdadero, entonces si z es verdadero entonces si z es el resultado de colocar x en lugar de 'p' en el resultado de colocar y en lugar de 'q' en 'si p entonces q' entonces y es verdadero.* Esta formulación incluye las partículas *todo* y *si*, 'es', y las restantes locuciones mencionadas.

no nos llevan a un vicioso regreso al infinito. Deja de tener vigencia la demanda inicial de una inferencia de convenciones generales, pero queda relegada a una etapa posterior en la que construimos enunciados generales de las convenciones y mostramos cómo varias verdades convencionales específicas, usadas desde el principio, encajan dentro de las convenciones generales así formuladas.

Hay que conceder que esta exposición concuerda con lo que hacemos realmente. Hablamos sin establecer las convenciones previamente; luego, en escritos como éste, las formulamos de un modo que se adecuen a nuestra conducta. Por otro lado, no está claro en qué consiste la adopción de las convenciones antes de su formulación; es difícil diferenciar esta conducta de aquella en que las convenciones no son tenidas en cuenta. Cuando primero convinimos en entender por 'Cambridge' el Cambridge de Inglaterra, y nada se opone a ello, y luego hablamos de acuerdo con la convención, es inteligible el papel que juega la convención lingüística, pero no resulta tan claro cuando una convención sólo puede ser comunicada con posterioridad a su adopción. Al quitar los atributos de deliberación y explicitación a la noción de convención lingüística, nos arriesgamos a privarla de todo poder explicativo y a reducirla a una ociosa etiqueta. Podemos preguntarnos qué es lo que se agrega al simple enunciado de que las verdades de la lógica y la matemática son *a priori*, o al enunciado conductista más simple aún de que están firmemente aceptadas cuando se las caracteriza como verdaderas por convención en tal sentido.

La tesis más restringida que tratamos en la primera sección, es decir, la que sostiene que la matemática es una transcripción convencional de la lógica, está lejos de ser trivial; su demostración es una tarea altamente técnica y muy importante, cualquiera sea su relevancia respecto de los principios fundamentales de la filosofía. Tiene un apreciable valor mostrar la reducibilidad de un principio a otro mediante la definición de términos hasta ese momento primitivos, pues cada logro en este sentido reduce el número de nuestros presupuestos y simplifica e integra la estructura de nuestras teorías. Pero en lo que se refiere a la tesis más amplia de que la matemática y la lógica proceden en su totalidad de convenciones lingüísticas, sólo la clarificación posterior puede asegurarnos que afirma algo realmente.

REFERENCIAS

- BEHMANN, HEINRICH, "Sind die mathematischen Urteile analytisch oder syntetisch?" *Erkenntnis* 4 (1934), 1-27.
 CARNAP, RUDOLF, *Logische Syntax der Sprache* (Vienna, 1934). Traducción con agregados: *The Logical Syntax of Language* (N. York y Londres, 1937).
 - - - *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin, 1928).
 CARNOLL, LEWIS, "What the tortoise said to Achilles?", *Mind* 4 (1895), 278-280.
 DUBISLAV, WALTER, "Über das Verhältnis der Logik zur Mathematik", *Annalen der Philosophie* 5 (1925), 193-208.

- FREGE, GOTTLIB. *Grundlagen der Arithmetik* (Breslau, 1881). Traducción inglesa: *The Foundations of Arithmetical* (N. York: Philosophical Library, y Oxford: Blackwell's, 1950).
- HILBERT, DAVID, "Die Grundlagen der Mathematik", *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität* 6 (1928), 65-85.
- HUNTINGTON, E. V., "A set of postulates for abstract geometry", *Mathematische Annalen* 73 (1913), 522-559.
- LUKASIEWICZ, JAN, *Elementy logiki matematycznej* (Varsovia, 1929). Traducción inglesa: *Elements of Mathematical Logic* (N. York, Macmillan, 1961).
- POINCARÉ, HENRI, *Science et méthode*. (Paris, 1908).
- RUSSELL, BERTRAND, *The Principles of Mathematics* (Cambridge, Inglaterra, 1903).
- - - *Our Knowledge of the External World* (Londres, 1911).
- SCHLICK, MORITZ, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Berlin, 1925).
- STUDY, EDUARD, *Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume* (Brunswick, 1914).
- TARSKI, ALFRED, *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon, 1956).

Título original: "Truth by Convention";
traducción del inglés por Emilio O. Colombo

El presente artículo se publicó por primera vez en O. H. Lee (editor) *Philosophical Essays for A. N. Whitehead* (Nueva York, Longmans, 1936), reimpresso por autorización de David McKay & Co. Apareció también en H. Feigl y W. Sellars (editores) *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York, Appleton, 1919); y en P. Benacerraf y H. Putnam (editores), *Readings in the Philosophy of Mathematics* (Englewood, N. J., Prentice-Hall, 1964). En la presente versión se han incorporado algunas correcciones que el autor introdujo para esta última edición, incluida en la antología del autor *The Ways of Paradox and other essays* (Nueva York, Random House, 1966), como así también algunas nuevas de detalle.

RESEÑAS

ANGEL VASSALLO: *Retablo de la filosofía moderna. Figuras y fervores* (Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, 1968), 140 pp.

No es lo mismo pensar que haber leído. En el corto repertorio de quienes nunca olvidaron la divisa de Mairena, yo incluiría sin vacilación a Angel Vassallo. Sobre las dos coordenadas de *experiencia* y *trascendencia* él ha ido adentrándose en ciertos filósofos hasta hacerles decir su última sustancia como si no fuera él quien lo dijera. La finitud humana llevó a Vassallo hacia Kant; la imagen antropológica siempre manca que se obtiene si no se relaciona al hombre con esa "presencia maciza" que no es ni el hombre mismo ni la naturaleza ni los otros, lo acercó primero a Blondel y luego a Jaspers. La filosofía no puede reducirse a ciencia (al menos en el sentido de una pura *theoria* frente a un puro espectáculo) y la interrogación metafísica, en el límite de la subjetividad personal, topa con *lo otro* de la subjetividad. La experiencia auténtica es en Vassallo experiencia de la trascendencia, y desde allí alumbra en el hombre libre la decisión moral. Porque la metafísica acontece para que alcancen universalidad ciertos principios prácticos, como decía Kant, un pensador cuya verdad, conceptual y conclusa, "ábre ventanas sobre el misterio", apuntaba Vassallo en un hermoso párrafo de *Elogio de la vigilia* (2a. ed., 1950) que tituló "Kant esotérico".

Y bien, todo este armazón sucin-

tamente descrito reaparece en *Retablo de la filosofía moderna*, que incluye trabajos escritos a lo largo de tres décadas (varias de ellos insertos en algunos de sus libros anteriores, ahora agotados o imposibles de hallar): "Introducción al método de Leonardo da Vinci" (1952), "El *cogito* en San Agustín y Descartes" (1954), "Regreso al punto de partida en Descartes. Conciencia y finitud" (1937/38), "El secreto de Spinoza" (1932), "Kant y la filosofía moderna" (1965), "Metafísica de la libertad" (1945), "Razón y realidad en la filosofía de Hegel" (1945), "Iniciación en Maurice Blondel" (1931), "Testimonio" —publicado originalmente en *Les études philosophiques*, número de homenaje a Blondel— (1952) y "Bergson y nosotros" (1952).

El orden y estructura del *Retablo* no es casual: lúcida, "espeñalmente", estos trabajos prueban que Vassallo sabe desatar, a propósito de los temas capitales del pensamiento moderno, la vena primordial de su periplo sin que la hondura le vede la proporción.

Cuando se quebró la idea del hombre en tanto *animal rationale*, viene a decir Vassallo, quebróse también la idea de la trascendencia. Al teocentrismo medieval siguió el humanismo renacentista. El racionalismo empezó a filosofar arraigando en el sujeto concebido como una trama

de nociones, en la "conciencia" y no en el alma o *psique*, según quería Ortega. El criticismo centrará la filología en una reflexión sobre la razón misma y reprochará a los racionalistas querer ser "arquitectos de variados mundos imaginarios" (Kant). Para poblar el retablo, ¿vese algo mejor que arrancar con Leonardo y seguir luego con Descartes y Kant?

Se ubica a Hegel, allí donde la razón gnoseológica es la otra cara de la razón metafísica, y se desemboca en una justa valoración actual de Bergson, cuyo optimismo antropológico-metafísico, subraya Vassallo, no es extraño y lejano hoy, cuando estamos urgidos por "construirnos una morada en el desamparo del ser". Al mismo tiempo, una especie de secreta simpatía por la trascendencia recorre la aventura moderna: da Vinci veía en el arte un modo del conocimiento esencial y a cuento de Bergson, acaba Vassallo reencontrando a Pascal: "¿Por orden y disposición de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados?" En vano buscaríamos en Bergson, acota, parejos desfallecimientos: "Pero muchos de noso-

tros no los podemos evitar, y ante lo que se nos antoja un escamoteo de la experiencia metafísica no nos movemos".

Tiene *Retablo* las cualidades sólidas del autor: una prosa límpida y finura literaria, un atrapar los resultados de la reflexión en expresiones vivientes y concisas, sin neologismos ni manía citadora, un ir en derechura al meollo de las cuestiones con el paso natural del vocado y la fuerza del enamorado de las cosas últimas. Y pienso que se termina de entenderlo cabalmente a partir de las páginas de "Sobre la experiencia metafísica" (En *¿Qué es filosofía?*, 2ª ed., 1954), las mismas que eligió J. A. Vázquez cuando debió antologizar la filosofía de Vassallo. Un filósofo digno de tal nombre, decía justamente Bergson, no ha dicho nunca más que una cosa, mejor, se ha esforzado por decirlo antes que haberla efectivamente dicho. Tras muchos años de tarea filosófica, escrita y docente, el esfuerzo de Angel Vassallo ostenta hoy la forma exacta de la madurez.

CORIOLANO FERNÁNDEZ

CARPIO, ADOLFO P.: *Páginas de filosofía* (Rosario, Univ. Nac. del Litoral, Fac. de Filosofía y Letras, 1967).

Once trabajos, todos ellos ya previamente publicados en diferentes lugares o dados a conocer de otro modo entre 1951 y 1963, son los que reúne Carpio en este volumen. Salvo alguna rara excepción de escasa importancia, los trabajos son reproducidos aquí sin variantes

habiéndose limitado el autor a clasificarlos en dos series. La primera incluye cinco ensayos, de orden sistemático, sobre los "Riesgos del filosofar", la "Posibilidad de la metafísica", "La anarquía de los sistemas y la teoría de la verdad", "La verdad entre la esencia y la historia"

y "El pasado filosófico". La segunda, que apunta hacia pensadores concretos, recoge escritos sobre William James, Unamuno y Francisco Romero. Aun para quienes ya los conocíamos en su forma primitiva de pizcas sueltas, esos trabajos, bajo el nuevo aspecto que les da la obra reunida, no dejan de transformarse en alguna medida y de expresarse mejor a quien los escribió. Porque ahora se ve, con claridad, que las cuestiones alrededor de las cuales ha estado rondando la meditación de Carpio son muy pocas; y que aun esas pocas cuestiones confluyen sin esfuerzo hacia una preocupación común a todas ellas: hacia la pregunta por el sentido de la historia de la filosofía, de la metafísica.

¿Cuál es ese sentido posible de una historia que, después de siglos, sigue presentándonos como la desconcertante y larga paradoja de una sucesión de opiniones en discordia, aun como una sucesión "anárquica" de sistemas? Aunque no sea una pregunta que haya dejado de ocupar a los filósofos, hay que reconocer sin embargo en estas *Páginas*, al reiterarla, el autor logra en verdad replantear la pregunta, volverla a pensar hasta convertirla en una pregunta nueva o que se deja escuchar como si fuera nueva. La novedad, al menos en filosofía, tal vez sólo pueda ser una novedad de esta clase, y pensamos que Carpio en verdad la logra. Por eso creemos también que tiene sus razones para declarar, como lo hace (p. 43), que late en la cuestión que aborda "un problema todavía casi intacto".

Sabido es que el autor prepara por otro lado una obra orgánica sobre el tema —anunciada aquí (p.

59) precisamente bajo el título de *El sentido de la historia de la filosofía*, y ya muy adelantada según se nos informa—. Sobre ese telón de fondo —creo— los escritos que aquí se adelantan se recortan a veces como los bosquejos o programas para el trabajo ulterior, a veces como anticipaciones de fragmentos casi concluidos y, siempre, como los momentos de un rumbo personal que se va precisando despacio. Pero ya el lector de los ensayos de este volumen ha de encontrarse progresivamente con las líneas de una visión amplia, que pugna por organizarse y sistematizarse a sí misma por la vía de sucesivos ataques a una cuestión fundamental. Así, si el acento está puesto siempre, explícita o implícitamente, sobre la pregunta por el posible sentido del despliegue histórico y "anárquico" de la metafísica y de sus divergentes posiciones, la importancia y el peso de esa pregunta están subrayados de intento con toda energía. Ella no ha surgido al azar como el tema fundamental de una meditación. Todo lo contrario: es vista como la pregunta por antonomasia, como la pregunta radical para un pensar que quiera situarse a la altura de estos tiempos. Es más: en el "fenómeno" de la "anarquía de los sistemas" se quiere colocar el nuevo "punto de partida" (p. 64) necesario para una filosofía de hoy. Porque de su adecuada dilucidación depende la cuestión sobre el valor de la filosofía misma, necesariamente previa en relación con cualquier otra.

Desde este punto de vista, la meditación que sostiene a estos ensayos se dejaría incluir dentro de las corrientes de pensamiento que hacen

hoy del tema de la crisis —crisis de la cultura en general y de la filosofía en particular— su tema dominante. Pero se singulariza, dentro de esas corrientes, por su planteo, que hace coincidir la búsqueda de un sentido para el despliegue histórico y divergente de la metafísica con la búsqueda de un sentido para el pensamiento humano mismo. Porque si el pensamiento, la razón humana, juega siempre sus últimas cartas —a ganar o a perder— en el campo de la metafísica, entonces es también cierto que se juega allí a sí mismo. Y si ese juego tiene una historia, si se desenvuelve en ella en direcciones plurales, entonces, preguntar por el valor o sentido de la historia del juego metafísico —entendido como el juego supremo e inevitable del pensamiento— es también preguntar por el valor del juego mismo.

¿Qué vale ese juego plural, incierto y sin cesar repetido, ese *hecho* que constituye el “punto de partida” necesario para el pensar de nuestra época, obligado a ello por la altura del tiempo e impulsado por el trabajo preparatorio de algunos pocos pensadores? Carpio cita a este último respecto sobre todo a Hegel, a Nietzsche, a Heidegger. ¿Qué vale? Es decir: ¿cuál es su sentido?

Al atacarla desde distintas ángulos, estos textos elaboran y humanizan esa pregunta. Buscan abordarla con lucidez para lograr acceso a una posible respuesta positiva. Porque las respuestas disponibles y ya tradicionales serían todas negativas. Así —señalan— una común negación o desvalorización del juego temporal y divergente de la razón, si bien se mira, es lo que iguala por

un lado a los escépticos y relativistas de todas las épocas y, por el otro, a los partidarios de los dogmatismos. Porque si, para los primeros, la historia del pensamiento sería una *historia errorum*, también para los segundos lo es, salvo en ese punto privilegiado en donde surge o se alcanza la Verdad Una a la cual se atienen.

Pero incluso en el lado de los historicismos que han intentado superar esa común negación, y paradójicamente, volverían a surgir las respuestas antihistóricas. Así, por este lado, sin perjuicio de aceptar en Hegel a quien más se aproxima tal vez a un punto de vista capaz de hacer justicia a la marcha secular de la razón, se indican los extremos atacables, insuficientes en este orden de ideas, de su visión. Porque si bien Hegel sería el primero en ver que la verdad es “proceso” (p. 89), que no se da nunca de una sola vez sino siempre precisa y esencialmente a través de un movimiento de doctrinas diversas y contradictorias (p. 80), es también el mismo Hegel quien sólo puede pensar ese proceso o movimiento deteniéndolo. La historia entera de la filosofía, en efecto, bajo el esquema de la dialéctica hegeliana, se transforma en una especie de “movimiento inmóvil” (p. 82), puramente lógico, como el que lleva de las premisas a una conclusión; y concluye y acaba con el sistema mismo de Hegel. Pero, en la realidad, la historia del pensamiento no concluye.

El camino de arriba a una posible respuesta positiva para la pregunta por el sentido del juego metafísico, a una respuesta que comprenda el sentido no sólo de su historia pasa-

da sino también el de su presente y el de su porvenir, tendría que pensar entonces necesariamente —según el autor de estos ensayos— por el punto en el que se desarrolle una nueva concepción de lo que hemos de entender por *verdad*. Porque la noción tradicional que nos la muestra como una "coincidencia del intelecto con la cosa" —noción que de algún modo se mantiene aún en la variante idealista: coincidencia del pensamiento con el pensamiento mismo— sería el supuesto quizá insarrraigable que nos lleva a postular siempre una verdad única y a buscarla también bajo esa figura en el campo de la filosofía. Ese supuesto y ese postulado —se argumenta— es el suelo compartido por las respuestas disponibles y lo que las aproxima en una común negación.

Retroceder desde el hecho a comprender —la pluralidad discordante de las posiciones metafísicas— hasta los supuestos no debidamente advertidos sobre cuya base el mismo se nos aparece como un escándalo por superar, es el camino que nos proponía Carpio. Y esos supuestos —cree— son en el fondo ontológicos. Porque la teoría de la verdad como "coincidencia", que conduce a la visión de la verdad "una", nace originariamente al menos sobre la base de un supuesto dualista que piensa en una realidad también una y estable —la cosa objetiva— con la que el pensamiento debe coincidir para estar en la verdad. Visión ésta que aun el idealismo prolonga, por lo que aquí interesa.

De este modo, si la historia del pensamiento se nos puede presentar con naturalidad como un sinsentido, el de una eterna discusión en la que

los filósofos no terminan nunca de aprehender a la "cosa", como un escándalo, en suma, del que sólo parece posible escapar por la vía de algún dogmatismo antihistórico, ello ocurriría sólo sobre la base de esas miras y supuestos. Pero sugiere Carpio que al pensamiento de hoy se le abre a este respecto la posibilidad de una nueva "revolución copernicana tal vez más profunda que la ejecutada por Kant", justamente porque está destinada a ampliarla. Nociones englobantes del dualismo de un intelecto y de una cosa abstractos amplían la visión. Ya no se trataría de preguntar por qué los sistemas metafísicos no nos dan de una buena vez la verdad única de la "cosa", cuál es la falla del pensamiento a este respecto, sino más bien "cómo ha de estar constituida la realidad, y cómo, por ende, ha de entenderse la verdad, para que la pluralidad de los sistemas quede ontológicamente fundada" (p. 97).

Sorprende un poco que Carpio haya querido presentarnos estos trabajos, seriamente meditados a lo largo de más de una década, y enlazados por una interesante temática de fondo —que él mismo por otro lado se ha ocupado de señalar en las "palabras preliminares" que les antepone—, bajo un título que no llega a expresarla con claridad, que no llega a sugerirla siquiera, ni a orientar hacia el contenido específico del libro. Esa unidad de fondo estaría dada, según sus propias palabras, por la sostenida insistencia en el tema de *la necesidad de la metafísica como constitutivo de la "esencia" del hombre, y en el de la peculiar relación en que esa meta-*

física se halla con la historia; en el del significado de su historicidad.

Si él mismo lo subraya con fuerza, incluso con intención polémica frente a corrientes de opinión filosófica que hoy coinciden en una común desvalorización del juego del pensamiento, negación que arraiga en un desconocimiento de su sentido, tal vez deba sorprender que nada de eso se exponga ya o se insinúe al menos en un título que, por lo mismo, ha de parecer incoloro. Y creo en efecto que Carpio, que habla siempre alto y bien, que escribe con seguridad, que es muy consciente del valor de las palabras, bajó demasiado la voz al anunciar unas *Páginas de filosofía* que, así titula-

das, parecen prometer mucho menos de lo que dan en verdad.

Porque Carpio entrega aquí los pasos de un intento personal —vale decir: original— de elaboración de la amplia pregunta por el valor del pensamiento y la existencia humana. Original y característico. Lo característico está dado por el intento de partir, para ello, desde una consideración sobre la naturaleza de una de las creaciones capitales del hombre: la filosofía. El lugar en donde se coloque el punto de partida es siempre importante para el pensar; ilustra no sólo acerca del carácter sino también sobre el estilo y la situación de quien piensa.

ALDO PRIOR

COSSIO, CARLOS: *La 'causa' y la comprensión en el derecho* (Buenos Aires, Juárez Editor S. A., 1969).

Una valoración de la extensa y generosa obra de Carlos Cossio escapa por completo de la perspectiva de esta breve nota. A pesar de ello, deseáramos señalar que, según nuestro criterio, cuando esa valoración se haga, tal vez habrá que situar a este maestro de la filosofía del derecho un poco más acá del sitio en el cual se ve él a sí mismo —ya que es un hombre de raptó, de entusiasmo—, pero seguramente también bastante más allá de todo lugar común.

Porque aunque quisiéramos limitarnos a dar cuenta sucintamente de esta nueva edición ampliada —la cuarta y además definitiva, según se declara— de un ensayo cuya primera versión data de 1947, no po-

dríamos dejar de advertir al mismo tiempo que en este trabajo, como tal vez en cualquier otro de los suyos, se da Cossio por entero, con sus modos y actitudes característicos, con el particular barroquismo de su lenguaje y estilo, con sus virtudes y defectos. Por lo que resultaría imposible evitar, en tanto se hable de un escrito suyo, que alguna línea no quede tendida también en la dirección del conjunto de su obra, si quiera sea de paso.

El tema tratado aquí, en este estudio, está bien delimitado. Se trata de lograr una intelección satisfactoria del fenómeno jurídico en tanto el mismo se presenta siempre no como un conjunto de obligaciones aisladas e inconexas, sino como un

sistema de obligaciones encadenadas. De lo que se trata es de lograr la intelección de ese encadenamiento, de los nexos que reúnen en un sistema a las piezas sueltas.

Aunque el tema se precisa un poco más todavía, acudiendo a la imagen de la pirámide jurídica de Kelsen. Sabido es que, para la *teoría pura* de este último, todo sistema jurídico se presenta como una pirámide de normas que se despliega hacia abajo a partir de una norma fundamental situada en la cúspide, y según relaciones de subordinación que se escalonan sucesivamente. Pero la teoría pura —piensa Cossio—, que ha presentado con bastante precisión a estas relaciones de subordinación que ligan al sistema jurídico —entendido por ella exclusivamente como un sistema normativo— en la dirección vertical, desde arriba hacia abajo y a la inversa, habría dejado en cambio sin una solución adecuada el problema de la coordinación lógica entre las normas que se sitúan en un mismo plano horizontal de aquella pirámide. Y es este problema del encadenamiento horizontal de las obligaciones del sistema jurídico —que sobrepasaría además a los marcos de la lógica— el que ocupa sobre todo, aquí, al autor.

Las mismas ideas y convicciones principales de Cossio, que ha expuesto en otros lugares muy circunstanciadamente por cierto, y el mismo gusto por un estilo francamente polémico, aparecen aquí, en este ensayo, en conexión con el lema apuntado. Aunque el alcance de sus proposiciones básicas no deja de aclararse al ponerse a prueba su aptitud para abrir nuevos caminos al asunto planteado.

Entretanto el jurista —observa— con el problema de dar razón del encadenamiento de las obligaciones en el mundo del derecho, las teorías dominantes que discuten entre sí sobre este punto dependen de dos visiones ampliamente filosóficas: el racionalismo por un lado, el empirismo por el otro.

La actitud racionalista, siguiendo a Kelsen, vería en el orbe del derecho, exclusivamente, a un orden normativo. Reduciría el problema planteado, por lo tanto, al problema de dilucidar las relaciones de coordinación lógica entre las normas. Pero, si se apurara el interrogar y se preguntara por qué, en un sistema de derecho, una obligación concreta está ligada con otra obligación también concreta, sólo podría responder que ello es así porque el sistema así lo ha establecido. El sistema es, para el racionalismo, la última *ratio* de la conexión.

No es de extrañar por ello —señala Cossio— que una actitud opuesta, consciente o inconscientemente dependiente de una visión de corte empirista, haya buscado otros principios de intelección y haya trasladado así al campo de las disquisiciones de la dogmática jurídica a una noción de "causa" que, en el campo paralelo del investigador de la naturaleza, se presenta como el principio supremo de toda inteligibilidad, de toda explicación. Se habla corrientemente así, en la dogmática del civilista, de "causas" lícitas o ilícitas de las obligaciones, o de obligaciones nulas por falta de "causa". Y en el terreno de los penalistas se hace también uso y abuso de esta noción. Así, por ejemplo, el verdadero prejuicio causalista que crea la

necesidad de determinar quien haya sido el "causante" de un delito —de unas lesiones o de una muerte— conduce frecuentemente a perplejidades, dado que el universo entero no deja de presentarse como un único e infinito encadenamiento causal. Y, ¿dónde tendremos que efectuar los cortes necesarios para evitar un retroceso hacia el infinito en búsqueda del verdadero "causante"?

Cossio es hábil en el planteo polémico, apoyado sobre la discusión de casos concretos y decisiones jurisprudenciales. Pero pone también siempre en juego una información filosófica infrecuente. En este orden de ideas, las influencias mayores que él reconoce, según puede distinguirse en este trabajo, tal vez sean las de Dilthey, Scheler y Heidegger. Del primero por ejemplo ha aprendido, como lo recuerda, que, si bien la naturaleza puede explicarse sobre la base del nexo causal, la cultura en cambio —el derecho en este caso— debe ser comprendida, y comprendida según su sentido axiológico (Scheler).

Pero es mérito personal de Cossio —creemos— haber asimilado estos aportes en medida suficiente, y haberlos llevado al campo de la dogmática jurídica para aplicarlos allí, abriendo nuevos caminos para la interpretación específica que allí ejercen los jueces. Tanto el anticausalismo de un racionismo que sólo distingue nexos lógicos en un plano de puras normas, como el causalismo de una netitud empirista que, en el límite, tendería a ver en el derecho un conjunto de meros hechos al lado de los otros hechos de la naturaleza —el primero demasiado desvinculado del *factum naturalis*, el

segundo demasiado encandilado por él— quedan igualmente impugnados. Porque ni el uno ni el otro distinguirían el plano de la vida o realidad jurídicas —conducta intersubjetiva, dice Cossio—, en donde los nexos existentes serían nodos de un sentido específico que una interpretación adecuada debe tratar de comprender.

Precisamente, es la comprensión de este sentido inmanente y específico —para el autor de este trabajo— la que recorta siempre, en el continuo del encadenamiento causal de la naturaleza, un tramo de conducta, de vida en coexistencia, y lo interpreta como objeto jurídico, como encadenamiento de obligaciones y derechos, como una compraventa, por ejemplo, o un delito. Es así como el fenómeno jurídico nos es mostrado por Cossio en toda su complejidad, como un fenómeno que se aparece cuando la vida en coexistencia —que en su sustrato natural puede ser presentada como sometida al continuo del encadenamiento causal— es asumida al mismo tiempo, en un salto, no como originada en "causas", sino en autores, en personas. En personas que viven un sentido —el sentido que el juez debe interpretar. Pero el sentido también que el legislador promulga, conceptual y lógicamente, en el plano de las normas.

Tal vez Cossio logre en verdad colocarse en un punto de vista que supera la tesis y la antítesis del antieausalismo y del causalismo, porque las engloba y comprende. Los tres planos de la naturaleza, de la vida en coexistencia dotada de su sentido específico y atribuible a personas —con un alcance que recuer-

da a Kant—, y el de la conceptualización lógica o normatividad quedan claramente distinguidos. Y la distinción ilumina además con buena luz el campo del derecho, bastante desuado hoy, por no decir abandonado, por los filósofos.

Pero así como señalamos esto de buena gana y sin retaceos, faltaríamos a la sinceridad si dejáramos de anotar que jamás hemos entendido —entre las muchas cuestiones por supuesto con las que nos encontramos desgraciadamente en la misma situación— por qué Cassio se ha pasado la vida insistiendo en denominar "egológico" a su punto de

vista. Aunque, para que la sinceridad sea total, tendríamos que añadir que debe de haber influido mucho a este respecto una cuestión de gustos; y es que nos disgustan en general las particularidades del léxico cassiano. Pero, desde cierto ángulo, es éste un asunto menor.

Este ensayo, que es relativamente breve ya que apenas sobrepasa las ciento cincuenta páginas, podría ser utilizado además como una buena introducción por quienes deseen acercarse a la postura global de su autor a través de una exposición de acceso no demasiado difícil.

ALDO PRIOR

MASSUH, VÍCTOR: *Nietzsche y el fin de la religión* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969).

El tema específico de este texto del profesor argentino Víctor Massuh es anunciado por su propio autor en estos términos: "... estudio del pensamiento y la actitud de Nietzsche ante el problema religioso" (p. 31). El punto de partida para develar esta inquietud — de contados precedentes en el panorama de nuestra labor filosófica— será una consideración sobre la personalidad misma de Nietzsche, que resulta planteada en estos términos: "¿es (Nietzsche) un hombre religioso? ¿Es posible aislar de su vida un conjunto de rasgos existenciales que correspondan a la tipología de un *homo religiosus*?" (p. 31). Ambas preguntas —en las que puede advertirse, entre otros, cierta influencia scheleriana— son pasibles, según su autor, de recibir una respuesta afirmativa. La personalidad de Nietz-

sche contiene en sí elementos inequívocos de una vocación religiosa, vocación que se manifiesta por sobre "su crítica encarnizada a la religión, en general, y al cristianismo, en particular" (p. 31) ya que por religión es necesario entender, afirma Massuh, "... un *encuentro del hombre con lo sagrado* y la necesidad íntimamente vivida de culminar en una experiencia de lo eterno..." (p. 40). No obstante, es necesario distinguir dos períodos diametralmente opuestos en la actitud de Nietzsche frente al fenómeno religioso: 1) una etapa donde lo religioso es valorado y justificado (período de *El origen de la tragedia* y las *Consideraciones inactuales*); 2) un momento crítico que culmina con un negro rechazo de todo tipo de religiosidad conocida (a partir de la publicación de *Humano, demasiado*

humano, hasta el fin de sus días). Si el primer período se había caracterizado por un rechazo radical de la "historia", la cual era considerada como una verdadera "amenaza para la vida", en la segunda etapa ese lugar es ocupado por la religión. Ésta nace allí donde todo instinto vital e incluso la vida misma *decaen*, y el arma para colocar al desnudo esta decadencia no es otra que la *historia*; ésta permite entender el origen del fenómeno religioso (la creación de un hombre decadente y enfermo) tanto como su desenvolvimiento temporal (condicionado por la evolución y transformación de la voluntad de poderío).

Este viraje radical en el método nietzscheano —ahora francamente historicista— es interpretado por el profesor Massuh como la inscripción involuntaria de Nietzsche en la corriente cultural de su momento, que hasta poco antes había despreciado; al respecto nos dice: "...el gran anti-historicista, el crítico cáustico e 'inactual' no puede eludir la impregnación cultural de su presente histórico y se compromete en un rechazo de la religión apelando a un conjunto de argumentos que caracterizan a las corrientes de la izquierda hegeliana" (p. 54). Se une el nombre de Nietzsche al de dos contemporáneos suyos que también dieron primacía e importancia fundamental a la historia en la concepción del fenómeno religioso: Feuerbach y Marx. Por sobre sus diferencias, claras y profundas, encuentra Massuh que estas tres posturas coinciden en la consideración del origen de la religión: *la religión es una creación del hombre*, el producto de un hombre enfermo y decadente incapaz de acep-

tar el riesgo trágico de la existencia. Por lo tanto el origen de la religión no es sobrenatural sino profundamente natural y humano, se origina en las deficiencias inherentes a determinadas formas de vida de los hombres y sucumbirá cuando esos errores toquen a su fin.

Este movimiento antropologizador de la problemática religiosa —del que los autores mencionados constituyen sus verdaderos fundadores— constituye para Massuh la piedra fundamental de la nueva y última actitud de la racionalidad occidental frente a la religión: *el humanismo ateo*. Este se opone a aquel viejo "ateísmo naturalista", tan caro al siglo XVIII, e inserta sus raíces en buena parte de la labor intelectual de nuestro presente (se citan a modo de ejemplos: Sartre, Heidegger y el teólogo protestante Paul Tillich). Pero Massuh no se limita a graficar y describir las relaciones de esta triada de pensadores y su consecuencia histórica sino que, dando un paso más, interpreta su significación y resonancia cultural en estos términos: "...ellos fueron los precursores de un proceso en virtud del cual el fin de la religión que se propusieron, hace posible un nuevo comienzo. La muerte que anuncian está grávida de resurrecciones. Si un renacimiento de lo sagrado es posible en nuestro tiempo, si es posible una liberación del impulso religioso... tendremos que agradecerlo al titánico esfuerzo desenmascarador realizado por estos fundadores del humanismo ateo" (p. 125). Tesis que, como se advertirá, ratifica lo enunciado respecto de la labor nietzscheana: su carácter profundamente religioso.

Finaliza la obra que estamos considerando con una caracterización cuidadosa y exhaustiva de la tan mentada "muerte de Dios" proclamada por Nietzsche en *La gaya ciencia*, a la cual se hace seguir una hermenéutica —no menos acabada— acerca de la concepción del "acto creador" en sus dos vertientes: heroica y mística. Al final de ambas caracterizaciones es reiterada la tesis central del libro bajo la forma de una nueva pregunta: "¿No podría pensarse que el ateísmo que profesaba (Nietzsche) viene a ser la máscara de su religiosidad?" (p. 173). Cierra el trabajo una "Conclusión" donde el autor sintetiza con precisión lo medular de su interpretación; agrega una serie de conside-

raciones críticas acerca de otras aproximaciones a la obra y a la personalidad de Friedrich W. Nietzsche (especiales referencias a Eugen Fink, Charles Andler y Martin Heidegger) y recapitula la estructura de su trabajo en una lista de once puntos. Bástenos, para finalizar estas líneas, señalar que esta obra del profesor Maasuh —de indudable mérito creativo dentro de la bibliografía nacional e internacional en cuanto al tema se refiere— cumple holgadamente los requisitos indispensables de un excelente ensayo filosófico, así como expresa con claridad una nueva inquietud en el plano de la literatura filosófica argentina.

MARIO CARLOS CASALLA

EGGERS LAN, CONRADO: *El Fedón de Platón* (Córdoba, Universidad Nacional, 1967), 290 pp.

"...hacer del *Fedón* un programa es a la vez un compromiso y una esperanza". Estas palabras, tomadas de la "Advertencia preliminar", bien pueden ser un indicio del tratamiento que el diálogo de Platón recibirá en el trabajo de Eggers Lan, una cuidada traducción del texto con introducción y comentario. Es sabido que toda traducción que pretenda ir un poco más allá de la letra —y en el caso de un texto filosófico es imposible que no sea así— supone, en mayor o menor medida, una tarea de interpretación, es decir, es una empresa creadora. En este caso, esa empresa creadora se resuelve en un intento de iniciar al lector contemporáneo en el núcleo de la filosofía de Platón: la indagación del sentido de la realidad.

A primera vista el *Fedón* expone, en su desarrollo, una detenida reflexión sobre la muerte y el destino ulterior del alma, y, dentro de ese marco, se inscriben dos problemas fundamentales, íntimamente vinculados: el problema metafísico-gnoseológico de la teoría de las Ideas y el problema antropológico del dualismo cuerpo-alma.

En el libro de Eggers Lan el análisis de ambos es exhaustivo y la interpretación, por momentos marcadamente polémica, permite advertir en la filosofía de Platón una actualidad insospechada por el profano o por el estudiante que "está de vuelta" de todo.

La teoría de las Ideas es examinada en sus rasgos fundamentales, a partir de su raíz socrática, teniendo

en cuenta tanto su fundamento religioso como los aportes que implica al proceso de constitución de una metodología adecuada para llevar a cabo un fértil análisis de la realidad. La autonomía del mundo de las Ideas, rescatada en su verdadera dimensión, conduce a Eggers Lan a tomar como "una lamentable simplificación el sostener que estamos frente a una dualidad ontológica, a una hipótesis de las Ideas" (Introducción, p. 57). Incorporando parcialmente aportes de críticos contemporáneos (Burnet, Bluck) y teniendo en cuenta, sobre todo, observaciones del mismo Platón sobre el "status ontológico" de las Ideas, llega a una distinción fundamental: "...la Idea 'en nosotros' denota el estadio de participación alcanzado, y la Idea 'en la naturaleza' (la cosa-en-sí) significa la instancia de plenitud, distante ciertamente en tanto meta de los esfuerzos humanos, pero no situada por eso en otra parte" (Introducción, p. 57. V. también nota 268).

Consecuentemente con esta posición, el tratamiento del problema antropológico del dualismo cuerpo-alma, intentará señalar el justo alcance de los ámbitos denominados por Platón con los términos *sôma* y *psykhé* a la luz de algunos testimonios literarios de la época (v. notas 38 y 39) y, sobre todo, de una concepción de la muerte forjada en las regiones de iniciación y gracias a la cual "...la destrucción presu- puesta habitualmente en la muerte

se le presentaba como más aparente que real, y le permitía tener acceso a una experiencia de algo que no era afectado por destrucción alguna a través de esa muerte, y, sobre todo, posibilitaba una ganancia allí donde uno pensaba que irremediablemente se perdía todo" (Introducción, p. 30). La muerte es considerada como la culminación de un proceso tendiente a lograr el arraigo del hombre en lo verdaderamente real, y el hombre así liberado de los obstáculos que le impiden ser plenamente es, según Eggers Lan, lo que Platón llama *psykhé*. Por otra parte, si bien en un sentido, la palabra *sôma* designa todo aquello que es obstáculo para la liberación (65 b-c, 66 b-67b), también es la condición *sine qua non* de la misma, aunque nunca puede ser su verdadera causa (96b-99d. V. notas 246, 252 y 255).

Las notas que complementan la Introducción y el texto piden un párrafo aparte. Es en ellas donde se advierte con más claridad los resultados de varios años de labor y donde la discusión de interpretaciones que ya resultan "clásicas" abre nuevas perspectivas a quienes deseen aproximarse al pensamiento platónico. Como significativa puede citarse la extensa nota 86 al pasaje 62b, ejemplo de rigor metodológico en el desmenuzamiento y examen crítico de un problema sobre el que, ingenuamente, podría pensarse que nada queda por decir.

VICTORIA JULIÁ

ASTI VERA, ARMANDO: *Fundamentos de la filosofía de la ciencia* (Ba. As., Nova, 1967).

Una reseña, como una traducción, implica una traición. Dejamos constancia de ello y admitimos olvidar muchos aspectos de la variada información que recoge el libro del profesor Asti Vera, para considerar tres temas que nos parecen esenciales en el pensamiento de su autor:

i) *Proponer y fundar una clasificación de las ciencias*. Distinguir entre ciencias formales y fácticas no presenta grandes dificultades en razón de la clara delimitación de sus regiones ónticas y de la diversidad de sus métodos. En cambio, proponer una tripartición de las ciencias, como hace el profesor Asti Vera, no admite una actitud ingenua. El positivismo, el psicologismo, el positivismo lógico y las escuelas analíticas establecieron una larga tradición reduccionista en el pensamiento científico que desacredita todo intento de distinguir entre regiones ónticas, en virtud del dogma fisicalista. Tampoco se admite la diversidad de métodos o la pluralidad de formas de conocimiento en la ciencia, desde la canonización paradigmática de la ciencia físico-matemática. Por eso es necesario mostrar diferencias esenciales entre los objetos de las distintas ciencias, que impidan la reducción, o bien fundar la utilización de métodos no canónicos y legitimar los diversos modos del conocimiento científico, si es que queremos admitir más de un grupo de ciencias fácticas. El profesor Asti Vera nos propone una tripartición de las ciencias en ciencias formales, fácticas (naturales) y ciencias del

hombre. Las ciencias fácticas y las del hombre no se distinguen sólo en razón de sus objetos —ya que es posible y efectiva una consideración naturalista de los objetos propios de las ciencias del hombre— sino fundamentalmente en razón de su pluralidad metódica (p. ej., el método fenomenológico y el estructural) y su intención gnoseológica: las ciencias fácticas clásicas, desde la cinemática de Galileo, adquieren su eficacia gnoseológica sobre la base de un empobrecimiento de sus objetos. Poco a poco el objetivo del investigador se restringe a la eficacia predictiva y descuida paulatinamente su saber como conocimiento esencial de cierta región óntica. Grandes teóricos de la ciencia, como Popper, descreen de la posibilidad de que ésta sea un conocimiento esencial del mundo físico. En cambio, las ciencias del hombre no pierden esa pretensión de saber esencial. En consecuencia no consideran un recorte de sus objetos. Para citar a nuestro autor, estas ciencias "...siempre aspiran a conocer al hombre total..." (p. 48).

ii) *Distinguir los conceptos de Epistemología y Filosofía de la ciencia*. Esta distinción la postula Asti Vera también en un nivel metodológico. Es casi una regla la equivalencia de Epistemología y Filosofía de la Ciencia. Asti Vera propone a la Epistemología como la *ciencia de las estructuras*, definiendo estructura como una "...relación formal invariante y determinable, existente entre entes de naturaleza cualquiera,

que pueden pertenecer a diversos dominios" (p. 98). El concepto de estructura es un instrumento formidable de análisis, tanto en las ciencias particulares como en su estudio metafórico. Debido a esto muchos teóricos de la ciencia creen acabada su labor con ese análisis estructural de las ciencias. Frente a esto, insiste Asti Vera en que dicho estudio, estrictamente epistemológico, no agota a la filosofía de la ciencia. Esta debe considerar además otras cuestiones, tales como "...el valor y el fin de las ciencias, el estudio de las relaciones entre las leyes naturales y las leyes científicas, el carácter esencial del determinismo o la valoración de la hipótesis determinista..., de ellas se ocupa la filosofía de la ciencia en general" (pp. 108-109). Las filosofías de las ciencias particulares deben estudiar problemas específicos, como "...la fundamentación filosófica de la teoría de los conjuntos, la cuestión del finalismo biológico, la definición de la estructura lingüística o de la noción de *stress*..." (p. 109). En síntesis, la filosofía de la ciencia rebasa ampliamente el campo del estudio estructural, abordando problemas estrictamente filosóficos, como son el *situs* ontológico de los objetos de las distintas ciencias y el carácter del

conocimiento científico en todas sus manifestaciones.

iii) *Rescatar el valor filosófico del conocimiento científico.* Frente a la muy difundida concepción instrumentalista de la ciencia Asti Vera insiste en salvar el originario y no extinguido sentido del conocimiento científico como ontología regional. Así se pensaba a la ciencia en la antigüedad, y también ése era el pensamiento en los comienzos de la ciencia clásica, con Galileo, Newton, etc. Hasta "algunos físicos modernos, como Eddington, han afirmado que la física actual es filosófica y por eso es fecunda" (p. 115). Eddington nos dice eso en razón de su "kantismo", pero es posible ampliar el sentido de su afirmación: hay que recordar la intención original del saber científico, su aspiración de saber esencial de una región de lo dado. Para el profesor Armando Asti Vera ésta es una tarea esencial de la filosofía de la ciencia. Su cumplimiento nos permitirá sortear ese gran escollo antimetafísico del positivismo contemporáneo, pulido, pero con una metafísica implícita, ingenua y dogmática. Y sin conciencia de sus propios límites.

JORGE ALFREDO ROETTI

COLACILLI DE MURO, JULIO CÉSAR Y MARÍA ANGÉLICA: *Elementos de lógica moderna y filosofía* (Buenos Aires, Estrada, 1969), 2ª edición.

La aparición de una segunda edición del libro de lógica de los esposos Colacilli de Muro debe interpretarse como un hecho marcadamente positivo en la literatura filosófica

de habla castellana, sobre todo en momentos en que los manuales acerca de esta disciplina, coincidiendo con la coyuntura en la cual las necesidades de conocimientos lógicos

se han proyectado a diversos campos científicos (economía, psicología, sociología) y los intereses de diversos grupos profesionales los fuerzan a "estar al día" en estos temas (apogeo de la "comunicación", del "estructuralismo", etc.), han comenzado a proliferar vertiginosamente, sin otra motivación para su existencia que el éxito comercial o la notoriedad académica.

El texto que comentamos, modestamente destinado a la enseñanza secundaria, pero cuya aplicación ha demostrado ser más exitosa en los cursos elementales de la enseñanza universitaria (fenómeno entre cuyas causas no debe considerarse la más pequeña, la temaz actitud de los profesores secundarios de no enriquecer dispendiosamente sus antiguos esquemas didácticos), desarrolla, a lo largo de casi cuatrocientas páginas, un programa íntegro de lógica moderna de carácter clásico, en un lenguaje extremadamente accesible, ingenioso, y, a menudo, pleno de sugerencias originales, además de ciertos temas de metodología de la ciencia, notoriamente mejor expuestos que en cualquiera otro de los manuales de los que tengo noticias (a excepción de las obras de investigación específicamente dedicadas a la epistemología), y de cuestiones tradicionales de la temática filosófica, cuya inclusión en el libro obedece a la natural necesidad de completar los programas de la asignatura exigidos por las autoridades pero que, aun así, se mantienen en un nivel de decoro intelectual que merece ser destacado.

En lo que se refiere a la parte de lógica propiamente dicha, que abarca

desde el capítulo III al XI, inclusive, merecen destacarse ciertos valores que todos consideramos exigibles a un manual dedicado a la enseñanza, pero que, paradójicamente, rara vez se cumplen. El primero, y más importante, es la homogeneidad de la línea temática, que contrasta con dos tendencias habituales en otros libros del mismo nivel: una, la de desarrollar un sistema formal específico, que, aunque brinde mucha información operatoria (en el mejor de los casos), crea en el lector la vaga sospecha de que los diversos sistemas de lógica son casilleros estancos, que guardan poca o ninguna relación entre sí; mi experiencia como profesor universitario me ha mostrado que los alumnos que se guían por esos libros llegan a creer que el sistema de Russell y el de Church, por ejemplo, no tienen nada que ver entre sí, y están ubicados en dos "mundos distintos", para decirlo alegóricamente; la otra, opuesta radicalmente a ésta, consiste en presentar una miscelánea de cuanto sistema existe, incluyendo no sólo las lógicas formales, sino las gramáticas, las lógicas no canónicas, etc., lo cual sólo puede ser realizado por un autor extremadamente erudito, y dentro de una obra de dimensiones enormes, ya que "sintetizar" todo lo que se sabe sobre una ciencia muy desarrollada, casi siempre conduce a la confusión y a la ambigüedad.

En segundo lugar, la exposición se desarrolla con una casi obsesiva tendencia a la *continuidad*, evitando saltos, circularidades y omisiones esenciales; y, en general, todo lo que el texto va sugiriendo a medida que se avanza en su lectura, se

encontra registrado de manera sucinta pero clara y rigurosa.

Una tercera cualidad, que salta a la vista en algunos capítulos (p. e., el de *Definición*), es la proclividad a analizar un problema desde diversos niveles, mostrando la convergencia de una noción a través de distintos caminos, hasta llegar a una conceptualización unificadora; en ningún momento, las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática de un problema aparecen mezcladas, sino que se advierte un claro deslinde entre las mismas, aun cuando pueda establecerse el hilo conductor que las relaciona.

Finalmente, llama la atención cómo los autores consiguen desarrollar temas interesantes sin valerse de los viejos y esclerosis títulos del programa oficial: por ejemplo, la "teoría del concepto" (expresión por demás ambigua) es sustituida por las modernas teorías de la designación o de la clasificación de términos. Se destacan, asimismo, la sutil introducción de ejercicios de lógica matemática, y el modo sobrio en que se presentan ejemplos y diagramas, en la mayoría de los casos directamente elaborados por ellos.

En lo que se refiere a la parte metodológica, se advierte en todo momento la línea por demás crítica inspirada en la posición epistemológica de Mario Bunge, lo adecuado de las citas y ejemplos (aunque algunos de ellos podrían haber sido reforzados con textos que los auto-

res no citan), y el movimiento gradual y casi "indoloro" mediante el cual se introduce al lector en las complejidades de la ciencia moderna. Los capítulos destinados a ética y metafísica no son débiles por incapacidad personal de los autores, según creo, sino porque me parece muy difícil que sobre estos temas pueda continuar escribiéndose con rigor, si antes no se explicita el carácter eminentemente subjetivo de estas "ramas" de la filosofía. Pero, de todos modos, estas dos partes (cap. XV y XVI) no alcanzan a oscurecer los méritos de las restantes.

En definitiva: salvo algunas objeciones formales (v. g., el uso de términos latinos para las conectivas, que resulta innecesariamente afectado; alguna cita un tanto ingenua sobre el valor social de la ciencia, que ignora el carácter antisocial del cientificismo, por ejemplo), podemos decir que estamos frente al mejor manual introductorio que se haya escrito inicialmente en lengua castellana (excluyendo las traducciones de textos fundamentales, que se han realizado en los últimos años), y, según supongo, frente al mejor texto de lógica (aquí ya sin restricciones), redactado en nuestro país. Incluso, es muy probable que sea acertada la opinión de Mario Bunge, quien cita al libro que comentamos como el más logrado de todos los del grupo de las lenguas latinas.

CARLOS LUNGARZO

BUNGE, MARIO: *La investigación científica: su estrategia y filosofía* (Barcelona, Ariel, 1969). Traducido por Manuel Sacristán.

Hace muchos años que la literatura especializada en temas filosóficos no se enriquece con la aparición de un tratado sistemático y riguroso sobre epistemología. Desde la famosa *Logik* de Popper, y la *Structure* de Nagel, sólo contamos (aparte de las múltiples memorias publicadas en diversos países) con pequeños libros, algunos de ellos excelentes, pero siempre parciales, y, a menudo, afectados de ingenuidad filosófica. Bunge había dado un paso importante para la activación de este tipo de publicaciones, con *Causalidad* (a mi juicio, la más lograda de sus obras) pero, pese a la importancia capital de este tema, su tratamiento no podía considerarse como un análisis de la actividad científica en todas sus etapas, análisis éste que, por el contrario, se realiza exhaustivamente en el trabajo que comentamos.

Me costaría un gran esfuerzo (y mucho espacio) describir globalmente y de manera más o menos significativa para el lector, las características de este tratado, no sólo por la complejidad del tema, sino por un factor que no hay que despreciar, y que es el aspecto cuantitativo, ya que la versión castellana del *Scientific Research* consta de casi mil nutridas páginas. Por eso, esbozaré superficialmente algunas generalidades de carácter más bien formal, y pasaré a reseñar luego, también brevemente, los pasajes que me parecen más logrados.

Por de pronto, la división de la obra en temas y subtemas muestra una sistematicidad y coherencia ab-

solutas, ya que cada tema se encadena con el precedente, y con el que le sigue, de la manera más "natural" y fluida posible. Así en la primera de las cuatro partes que componen el libro se exponen, de manera simultánea, los instrumentos lógico-formales cuya génesis y aplicación será estudiada posteriormente. La división de esta parte en Planteamiento científico, Concepto y Dilucidación, aun cuando no sea la única correcta que podemos imaginar, parece una de las más acertadas, pues involucra, primero, una visión de conjunto de la actitud que ordinariamente llamamos "científica" y que comprende, de manera compleja, fenómenos gnoseológicos, lógicos y lingüísticos; segundo, una decantación de los elementos no lógicos, para poder abordar detalladamente la problemática relativa a la conceptualización, y, tercero, un análisis de los recursos generales con los que solemos examinar los enunciados de las teorías científicas, y que implican la utilización de nociones tan tergiversadas como "definición", "interpretación", "validez", etcétera.

En la segunda parte, Bunge se ocupa ordenadamente de la génesis (en el sentido lógico del término) de las ideas científicas, para lo cual parte del problema y llega a la teoría (pasando por la etapa intermedia de forjar hipótesis y de, eventualmente, convertirlas en leyes), pero, como la teoría científica es quizá la cuestión capital de la epistemología, la "diseña" en sus dos dimensiones; la *estática* (rigurosa in-

pección del armazón lógico de la misma), y la *dinámica* (el estudio del proceso mediante el cual se llega a su construcción).

Como la teoría no surge de la "razón pura", la conexión con la práctica científica es indispensable, por lo cual el autor dedica la tercera parte al examen de la "acción" científica, la cual implica, esencialmente, la explicación y la predicción, problemas éstos que, al ser abordados, obligan a reflexionar, entre otras cosas, sobre la historia y la tecnología, tarea que Bunge no elude, pese a las dificultades que presenta. Finalmente, la observación, la medición y el experimento (temas tratados en la última parte), serán rigurosamente estudiados a fin de demostrar que los enunciados científicos son contrastables con los fenómenos del "mundo" real, y que, englobados en adecuadas teorías, permiten la inferencia de nuevos enunciados y la construcción de nuevas teorías.

Además de la sistematicidad del análisis, el rigor del lenguaje (por momentos, recargado con las sátiras al oscurantismo y al irracionalismo, que constituyen una pasión del autor) y la comprensividad del enfoque, que no deja fuera de lugar ni a las ciencias biológicas ni a las astronómicas, por ejemplo, hay que destacar lo variado de los ejemplos, lo acertado de una buena parte de los ejercicios, que ponen "el dedo en la llaga" en varias cuestiones polémicas, y la sobriedad de algunas citas y referencias esenciales, destinadas, no a "llenar espacio", sino a mostrar la continuidad entre el pensamiento del autor y el de otros epistemólogos contemporáneos.

Si algunas ideas del autor son oportunísimas, como la desvalorización de la vieja pretensión de "clasificar" rígidamente a las ciencias, la introducción del concepto de "verdad parcial" (cuya base semántica, a mi entender, debe seguir siendo elaborada), el encaadre riguroso de la "pseudociencia", etc., por otro lado, la visión de conjunto de la forma en que tanto material leído ha conseguido ser articulado con ideas personales, produce una sensación de equilibrio y armonía intelectual realmente sorprendentes. Particularmente interesante es el corto párrafo en que señala minuciosamente el carácter anticientífico del psicoanálisis, carácter del que todos los autores racionales tienen cierta conciencia, pero que nunca ha sido claramente evidenciado en una crítica precisa.

Creo que la publicación del *Scientific Research* en castellano cumple una triple misión: (1) constituye una sistematización de conocimientos epistemológicos, conseguida gracias a un enfoque original, preciso y, casi diría, obstinadamente sistemático; (2) sirve tanto de texto para un par de cursos de Filosofía de la ciencia, como de fuente para el investigador; (3) ayuda a disipar las fuertes aceñas de oscurantismo que, con diversos rótulos, han invadido el campo de la filosofía en los últimos años. En este sentido, el profesor Bunge continúa su empecinada labor clarificadora, iniciada desde su cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras, y que le significó no pocas dificultades.

Para terminar, una observación marginal: sería deseable que, al igual que lo sucedido con *Causalidad*, este libro fuese traducido a otras len-

guas, y difundido en otros países como forma de colaboración entre la ciencia "positivista" (por así decir) y el espíritu social que trata de po-

ner el conocimiento científico al alcance de todo el pueblo.

CARLOS LUNGARZO

STRAWSON, P. F.: *Introducción a una teoría de la lógica* (Buenos Aires, Nova, 1969).

El libro de Strawson se distingue de la mayoría de los textos de lógién modern aparecidos en castellano en los últimos tiempos, en que no se propone la construcción y desarrollo de un sistema formal, sino la introducción de los elementos habitualmente utilizados en dichos sistemas o en sus respectivas metateorías, a través de la fundamentación crítica del lenguaje que les sirve de base.

Una característica notable en este texto es su insistencia en aspectos de sintaxis y semántica del lenguaje natural, a través de un análisis riguroso, con visibles concomitancias pragmáticas, del uso de expresiones que posteriormente se utilizarán en los sistemas de lógica formalizada, como lo son, v. g., los conectivos, los cuantificadores, los predicados, etc. El mismo análisis se realiza con nociones metateóricas, del tipo de la expresión 'formal', 'deducir', 'impliar', y así por el estilo.

Por tratarse de un texto de *teoría de la lógica*, y no un manual para el aprendizaje de capítulos determinados de lo que habitualmente entendemos por lógica formal, Strawson no sigue un orden que refleje la secuencia metodológica que aparece a menudo cuando estudiamos dicha lógica, y que comienza en la lógica proposicional, obtiene funciones proposicionales como resultado del análisis de los enunciados, y continúa

así hasta desarrollar, en algunos casos, la teoría de conjuntos (Mendelson) o la aritmética formalizada (Kleene). Al autor le interesa de manera dominante analizar la lógica ya construida, tratando de coordinar varios aspectos: (1) el aspecto estrictamente lingüístico, dentro del cual se preocupa por estudiar los vocablos aptos para expresar las funciones lógicas; (2) el aspecto filosófico, en el que dominan los problemas suscitados por la lógica misma dentro del ámbito ontológico, uno de cuyos más conspicuos representantes es el problema de la existencia; y (3) el aspecto metodológico, entre cuyos lemas más interesantes figuran los de la inducción y la probabilidad, tratados extensamente en el último capítulo de la obra.

La perspectiva desde la cual Strawson encara este cúmulo de cuestiones reúne algunos méritos que son difíciles de conciliar en un trabajo que, al menos parcialmente, refleja las opiniones filosóficas del autor acerca de la materia. Por un lado, el lenguaje empleado en la totalidad del libro es absolutamente accesible a cualquier lector con un mínimo de conocimiento de la disciplina, ya que no sólo el estudio de problemas teóricos, sino también la selección de ejemplos (algunos de ellos muy conocidos y afectados de cierta dosis de ingenuidad), están desarrollados con un mínimo de for-

malización, y sin vacilar en repetir o recalcar algunas tesis, aun cuando puedan resultar obvias o no ofrecer dificultades técnicas al lector. Por otra parte, Strawson enfatiza el carácter integrador y no meramente compilativo de la lógica, aun cuando para sustentar sus afirmaciones deba realizar una prolija crítica de distintos aspectos de la filosofía del lenguaje, todos ellos tratados desde puntos de vista relativamente originales. Finalmente, puede tenerse la seguridad de que la insistencia en el tratamiento "informal" de la lógica moderna, no está motivada por un relegamiento de lo formal a un segundo plano, ni por un desconocimiento de los sistemas más corrientes de la llamada "lógica matemática de carácter clásico", sino por la intención de dilucidar problemas de fundamentación no siempre aclarados en los manuales corrientes, y cuyo *status* condiciona la interpretación de la misma, aunque sea neutral respecto de su carácter operativo. Incluso el estilo aparentemente desordenado del trabajo no responde a un desorden real en el acceso a los temas, sino a la tentativa de tratarlos a medida que ese tratamiento es exigido por los problemas lingüísticos y filosóficos que surgen. Dicho brevemente: no se trata de un

orden constructivo (como en un manual al estilo Church o Rosser), sino de un orden analítico.

En ese sentido, no es casual el comienzo del libro con un capítulo sobre la estimación del aspecto lógico. A continuación, y hasta el capítulo octavo, se tratan críticamente los problemas de las diversas "ramas" de la lógica formal: funciones de verdad, clases, cuantificadores, relaciones, para terminar con una confrontación entre la lógica formal y la lógica del lenguaje (tema acerca del cual el texto de Strawson es uno de los pocos que poseemos en lengua castellana), y un estudio de la lógica probabilística.

Junto con el tratamiento detallado y riguroso de múltiples problemas de la sintaxis y la semántica lógica, esta obra de Strawson nos ofrece uno de los primeros enfoques accesibles al lector no especializado, acerca de la validez, los alcances y limitaciones de la lógica formal, y su confrontación con el lenguaje ordinario. Si unimos a esto el desarrollo diáfano de la exposición, podemos decir que su publicación constituye un aporte realmente valioso a la difusión de la buena literatura de las corrientes de filosofía analítica y metodología científica.

CARLOS LUNGARZO

CROATTO, JOSÉ SEVERINO: *Historia de la Salvación* (Buenos Aires, Edic. Paulinas, 3ª edición, 1968), 486 pp. 1ª y 2ª ed., 1966.

Abordar el tema de la historia de la salvación es reflexionar sobre un asunto de vieja tradición cristiana, y son varios los pensadores del fenómeno religioso que lo han renovado en nuestro tiempo (Collmann, Gelin,

Grelot, Daniélou, Dietrich, Löwith, etcétera). Pero meditar sobre el tema desde la original perspectiva en que lo expone el Prof. Croatto es algo no común en nuestro medio lingüístico.

El captar el significado de la his-

toria de la salvación es una de las formas en que se puede aprehender el sentido de la historia, y concretar, por ello, un menester de filosofía de la historia. Pero advertimos que la historia de la salvación no se confunde ni se identifica con la teología de la historia. Sólo en el amplio sentido de entender la teología de la historia como todo tipo de pensamiento en el que el acontecer histórico se explique y cobre su significado desde la trascendencia divina, teología de la historia e historia de la salvación serán indiscernibles. En realidad, la historia de la salvación o plan de la salvación histórico o plan histórico de la salvación, no se confunde con los hechos profanos, ni su continuidad está representada por ser una interpretación religiosa de esos sucesos empíricos. Ella es algo diferente, es la luz trascendente que brilla y que se oculta en la historia humana como una manifestación ininterrumpida y progresiva de acontecimientos salvadores. Es esta concepción cristiana de la historia, indistinguible, *stricto sensu*, con toda teología de la historia, la que ha sido expuesta por el Prof. Croatto con enfoque personal.

En un primer acercamiento la *Historia de la Salvación* nos presenta la continuidad de los hechos salvíficos en una línea consecuyente y cronológica, que abarca tres grandes momentos: el Antiguo Testamento, el Tiempo de Cristo y el Tiempo de la Iglesia. Y estas etapas se desenvuelven según están conservadas en la Biblia, libro revelado, en cuanto manifiesta el desarrollo de este dinamismo salvador. Los numerosos datos eruditos y la constante proyección fenomenológica, tomando como base

los hechos religiosos de Israel, no son en el libro más que un instrumento para que el lector perciba con mayor claridad la luz original de este mensaje de misterio.

Concluida esta lectura obligada y por etapas, según un orden temporal y alcanzada la última página, se proyecta un nuevo resplandor sobre todo lo leído. La historia bíblica se manifiesta en la plenitud de su sentido, siguiendo siempre las ideas del autor, como la experiencia cristiana de un plan de redención. En ese momento es inaplazable la meditación sobre el capítulo XI, sobre los pasajes en que la fe cristiana se abre a la etapa culminante del proyecto redentor, "el centro de la historia salvífica", el Misterio Pascual. Para entender esta obra hay que comprender el significado de este momento esencial, del *kairós* por excelencia, que se abre en doble vertiente que comprime el pasado de Israel y se expande al futuro de la Iglesia, pretense, un ya y todavía-no escatológico que es dramática manifestación invisible de una anhelada y asegurada total manifestación visible. Y ese núcleo luminoso vierte su claridad hacia el pasado y el futuro. Y por él, cada hito prelerito es prefiguración y formación embrionaria que preanuncia el futuro crístico, al par que cristaliza en sus variadas formas un pasado perfecto primordial, que, garantizado e iluminado en este tiempo medio, se lanza seguro a su re-creación definitiva. Desde este esquema de pensamiento es concebible la historia, como historia auténtica, sagrada o de la salvación, continuidad de sucesos irrepetibles, permanente diálogo entre Dios y el hombre, en el que a designio de la misericordia di-

vina, que teledirige y salva, el hombre responde y colabora con su fe y esperanza en el cumplimiento de una escatología soteriológica. Y así también, es concebible para su autor la historia en su dimensión temporal como un desarrollo espiralado, manifestación de la bondad de Dios, con sentido y garantía de significado en una triple reactivación significativa que reconoce su máxima significación en el centro.

En esta 3ª edición de la *Historia de la Salvación*, el Prof. Croatto ha querido ampliar sus desarrollos sobre el tercero de los momentos de la historia salvífica, el tiempo de la Iglesia, y lo ha realizado mediante el agregado de tres nuevos capítulos y la ampliación del capítulo XII. En los tres primeros (XII, XIII y XIV), sobre la base de los *Hechos Apostólicos* de Lucas, se nos muestran los primeros momentos del des- envolvimiento de la etapa histórica actual que progresa segura hacia la plena manifestación o segunda Venida, garantizada por la presencia del Espíritu, y se nos explica cómo este primer tiempo cristiano es el arquetipo de la Iglesia en su marcha ascendente, su perspectiva *misional*, lo que permite entender la convicción escatológica cristiana como una escatología en realización y la firme fe del creyente cristiano de encontrarse inserto en el tiempo al que penetra la eternidad y que es medio ineludible para la salvación (Cap. XV).

Los conocimientos de metodología e historia de las estructuras religiosas por parte del autor, así como una continua experiencia en el manejo, por citar algunos, de postulados tan fecundos en las ciencias religiosas, como el de los arquetipos y repetición, se hacen presentes en estas páginas de clara redacción, apta para la lectura del gran público y con capítulos que se distinguen por el orden y sobriedad de su factura. Cada capítulo, a su vez, se encuentra acompañado de una bibliografía seleccionada y exigente, útil tanto para el que se inicia, como para el experto en exégesis bíblica. El libro concluye con un léxico de neologismos y dos provechosos índices de citas bíblicas y de materias.

Por sus elementos de especulación y exégesis esta obra escapa del estrecho campo de una especialización o credo particular; permite al lector de habla española ponerse en contacto con una concepción rigurosa de la historia hecha posible a través de una interpretación de los textos bíblicos, y familiarizarse con los últimos progresos de la investigación sobre este tema. Y para concluir, esperamos que en una próxima ocasión el Prof. Croatto amplíe sus reflexiones sobre los temas de la creación, pecado y resurrección, elementos fundamentales de la historia salvífica que agradecería a sus lectores ver definidos en su función histórica. ,

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LAWVERE, F. WILLIAM: *An Elementary Theory of the Category of Sets* (Chicago, Publicaciones del Departamento de Matemática de la Universidad de Chicago, 1969).

La noción de categoría la introdujeron Saunders MacLane y Samuel Eilenberg en 1945 en un trabajo clásico titulado "Teoría general de las equivalencias naturales". Después de esa fecha, la teoría de categorías ha crecido rapidísimamente, al punto de competir hoy día con la teoría de conjuntos como fundamento de la lógica (en sus aspectos semánticos) y la matemática. De acuerdo con MacLane, la palabra 'categoría' se tomó de Kant, y el motivo de tal préstamo radica, evidentemente, en el hecho de que las categorías de MacLane y Eilenberg refieren con toda generalidad a clases enteras de estructuras lógicas o matemáticas de tipo determinado; por ejemplo: la clase de todos los grupos asociada a la clase de todos los homomorfismos de grupo; la clase de todos los espacios topológicos asociada a la clase de todos los homeomorfismos; la clase de todos los modelos de una teoría lógica dada junto con la clase de todas las funciones entre dichos modelos, etc. (Para la definición rigurosa de categoría el lector deberá recurrir a cualquiera de los varios tratados en existencia; en particular, al excelente libro de B. Mitchell, *Category Theory*.)

F. W. Lawvere, ex alumno de Eilenberg y MacLane, ha trabajado más que nadie por lograr una fundamentación lógica de la matemática basada en la noción de categoría, y una etapa importante de estos esfuerzos es el trabajo al que nos referimos en esta reseña. La palabra 'elemental' (*elementary*) del título

indica que se trata de una teoría lógica de primer orden, esto es, una teoría en la cual las variables son todas variables de individuo (no hay predicados de predicados: todo predicado se aplica a sujetos individuales). El propósito de Lawvere es la demostración de teoremas de la teoría de conjuntos como teoremas de una teoría axiomática de categorías basada en las ideas primitivas de correspondencia, dominio, co-dominio y composición. En esta teoría, los objetos son casos especiales de correspondencias. El cambio de actitud intelectual que esta concepción requiere merece unas palabras. Es costumbre de los matemáticos concebir las correspondencias como relaciones entre dos conjuntos de objetos; esto es, los conjuntos han de darse primero antes de definir la correspondencia. En la teoría original, la noción de categoría se basaba en las de conjunto y clase, pero más tarde (y señaladamente en el presente trabajo de Lawvere) se reconoció que es posible invertir por completo el orden de prioridad de las ideas de conjunto y categoría; es decir: se puede comenzar por la idea pura de correspondencia y definir luego la noción de conjunto. Pero entiéndase bien: se trata aquí no de una correspondencia entre conjuntos, sino de una correspondencia abstracta, especie de entidad absoluta independiente de otras entidades, correspondencia en el vacío, por así decir, esto es, correspondencia que hace corresponder la nada a la nada, tanto para usar a

propósito una expresión chocante.

Lawvere establece tres grupos de axiomas utilizando esta idea de correspondencia. El primer grupo describe la noción de categoría en términos de las de correspondencia y composición. El segundo y tercero establecen propiedades universales de dichas correspondencias. Como apéndice, un axioma especial introduce el famoso axioma de elección, pero en términos de correspondencias y no de conjuntos, y en forma no equivalente al axioma de Zermelo. La independencia de algunos de estos axiomas de Lawvere (el de elección, por ejemplo) se establece sin dificultad; la de otros, en cambio, está aún sin resolver. Después de inferir varias propiedades generales y definir las nociones de elemento y conjunto, Lawvere demuestra los postulados de Peano y algunas proposiciones básicas de la teoría de clases. El trabajo termina con la sugerencia (concretada en otro trabajo del mismo autor) de que en la idea de categoría de todas las categorías es posible fundamentar la matemática entera.

Como queda indicado, la idea principal de Lawvere es la de reemplazar la noción de conjunto por la de categoría como idea fundamental, pero con el propósito ulterior de reconstruir la teoría de conjuntos como teoría derivada. En una conferencia reciente de Saunders MacLane que el autor de estas líneas tuvo el privilegio de escuchar, la idea de Lawvere asume un carácter aún más radical. De acuerdo con MacLane, la demostración relativamente reciente de la independencia

de la hipótesis del continuo es una indicación eminente del hecho de que la teoría axiomática de conjuntos es inadecuada como fundamento del análisis matemático. Lo que falla en la teoría de conjunto es, precisamente, la idea de conjunto. En consecuencia, MacLane propone no ya meramente reconstruir la teoría de conjuntos a partir de la teoría de categorías, sino abandonar por completo la idea de conjunto. MacLane propone la construcción de "categorías sin conjuntos" en la cual porciones de la teoría de conjuntos indispensables para el álgebra y el análisis se preservan en forma diferente, pero en condiciones tales en que problemas como el del continuo no puedan plantearse de ninguna manera. Para MacLane, en la idea de conjunto hay una tendencia intrínseca perniciosa que sólo se puede evitar eliminando la idea misma. Se trata, sin duda, de una sugerencia extraordinaria en cuanto proviene del distinguido algebrista, y de consecuencias absolutamente fascinadoras. MacLane no pretende tener más que bosquejos de esta teoría que, en realidad, aún no existe; pero si este proyecto se concreta, sus implicaciones tendrán un alcance sólo comparable al de la obra de Cantor de fines del siglo pasado. En qué quedarán todas estas ideas es difícil predecir, pero el lector que desee prepararse para tales desarrollos (y quizá contribuir a ellos) hará bien en comenzar leyendo el trabajo de Lawvere al que esta reseña se refiere.

FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO

ROQUES, RENÉ, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*.
Estratto da *Divinitas*, XI, pp. 245-329 (Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967).

Las conferencias que pronunciara durante el año 1966 el profesor René Roques en la Universidad de Le-trán, han sido publicadas por la Librería de la misma Universidad con el título de: "Consideraciones sobre la significación de Juan Escoto Eriugena". El autor que, desde 1963, está desarrollando sucesivos cursos sobre el Eriugena en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad de París, nos presenta en estas lecciones un cuadro claro, completo y cerrado del pensamiento del filósofo. Pero, Roques expresa que "dando por título a estas lecciones: Consideraciones sobre la significación de Juan Escoto Eriugena, he pensado más bien en una interrogación que en una promesa". Esto es debido a que Escoto puede descorazonar a sus intérpretes. Muchas de sus tesis han sido condenadas. Sus contemporáneos lo han comprendido poco y mal y cuando sus teorías ganau el favor de los estudiosos (siglo XIX) no son unánimes las opiniones que sobre él se enuncian. Para unos ha anunciado el idealismo alemán; para otros, sería "el último representante del monismo alejandrino".

El autor de estas lecciones limita su investigación a los comentaristas relativamente antiguos de Juan Escoto. La interpretación es dificultosa, pues la obra es vasta. En ella el genio del autor aparece mezclado con elementos de orígenes diversos. Por eso, en esta obra se han elegido ciertas estructuras fundamentales de la construcción erigeniana.

Hay tres tesis que serán desarro-

lladas en las tres lecciones: 1°) Las intenciones y presupuestos del pensamiento de Juan Escoto Eriugena. 2°) Cómo se explica, a partir de estos presupuestos, el universo procesivo de las naturalezas. 3°) Cómo estos mismos presupuestos permiten a las naturalezas reintegrarse en sus causas y, algunas, hasta sobrepasar sus causas accediendo a una divinización verdadera.

Eriugena se propone dar una visión total y coherente de las "naturalezas" y de sus "divisiones". Hay aquí una idea de totalidad orgánica. Por eso se analiza el término *universitas* o *universalitas* y este todo, cuyas diversas partes son mutuamente dependientes, constituye el objeto de "*De divisione naturae*", la obra sobre la cual se realizarán los análisis en estas conferencias.

La *Universitas* puede ser repartida en dos divisiones: la primera, según la dicotomía: ser-no ser. La segunda será concebida en función de la idea de creación.

La idea misma de naturaleza incluye la dicotomía ser-no ser. Esta división se entiende de muchas maneras. Algunas nos remiten a las tesis de la *República* y del *Parménides* y también a los últimos neo-platónicos y al pseudo-Dionisio; otras son las clásicas oposiciones de los "filósofos" y otra conviene a los dos estados de la Humanidad. Aparecen así cinco modos de oposición ser-no ser. Pero estas oposiciones no son homogéneas, ni de igual importancia y no es precisamente éste el plan sobre el cual Eriugena construirá su

sistema, sino sobre la división cuádruple de la naturaleza que se articula alrededor de la idea de creación.

Las cuatro divisiones de la naturaleza aparecen como cuatro especies bien diferenciadas y como las únicas posibles: *lo que crea y no es creado; lo que es creado y crea; lo que es creado y no crea; lo que no crea y no es creado*. El autor señala la dificultad que presenta esta división de las naturalezas al incluir a Dios como principio en la primera y como fin en la cuarta. Dios figura acá como género, especie o forma; pero Dios está más allá de la forma y más allá del ser (el Eriugena tiene inspiración pseudo-dionisiana). Tampoco se puede aceptar la disociación de la primera y cuarta naturaleza, puesto que no hay distinción entre una y otra. Es solamente al nivel de la inteligencia que la naturaleza divina, una y simple, es percibida como doble. Dios es simple y anterior a toda división. Por eso no se puede mantener una verdadera distinción entre la primera y la cuarta. Sin embargo, esta división no puede ser eliminada. Causa y fin son indispensables. De Dios proceden las *causas primordiales*, a partir de ellas, los *efectos* (en el orden inteligible y en el orden sensible). Estas naturalezas diversas tienden hacia el Dios fin. Hay un doble movimiento donde se reconoce a Platón, los neoplatónicos y a Dionisio.

Los esquemas son de origen filosófico, pero Eriugena quiere constituir un sistema donde se justifique la Revelación Cristiana, pues Revelación y reflexión humana no se contradicen. Frente a las "autoridades" (Agustín, Basilio, Ambrosio o Epifanio) asume una actitud crítica.

Sólo la Escritura es normativa. El verdadero criterio de autenticidad de la *auctoritas* será la *ratio*. La Escritura conserva su primacía. El Eriugena se propone integrar la *Vera Ratio* en la *Vera Religio*. Así su sistema es el fruto de una exégesis de tipo "alejandrino" y el resultado de una reflexión filosófica. La armonía perfecta de naturaleza y Escritura es uno de los postulados fundamentales sobre los que se erige el sistema.

En el trabajo que nos ocupa el autor deja de lado (voluntariamente) la primera y cuarta división (por considerarlas las mejor conocidas) y se aplica a la segunda y tercera (causas primordiales y efectos creados). Las causas primordiales son a la vez creadas y creadoras: primer momento de la procesión divina. Asegura el universo de la creación. Dios es manifestado. Nada puede venir, sin intermediario, de Dios. Plotino, Proclo y Dionisio sostienen la misma tesis. Las causas lo crean todo: bien, ser, vida, razón, inteligencia, y subsisten en la Esencia divina y en el Verbo. Aparecen como "axiológicamente superiores y lógicamente anteriores al universo de los efectos creados". Son inmutables y perfectas; se despliegan en el mundo del Tiempo y del Espacio y aparecen así multiplicadas. Su unidad es trascendente a la multiplicación (tercera forma de la naturaleza que es el universo de los seres inteligentes y de los sensibles).

Las causas primordiales están subordinadas a Dios. Él es absolutamente trascendente a las causas que crea. Ellas son a la vez eternas y creadas. Poseen la eternidad de Dios. Los efectos están en el "tiempo del

siglo". Esto se explica haciendo referencia a pasajes escriturarios.

Nada puede agregarse a Dios, por eso las causas deben ser eternas en el Verbo (son coeternas con Dios pero no co-esenciales con él). Subordinadas a Dios, dominan el Universo de los efectos creados (aunque son trascendentes a estos efectos y guardan su unidad).

La unidad de las causas es la división perfecta; la inteligencia al designarlas es quien las separa.

La proesión de los efectos es división y diferenciación, pero no ruptura con las causas primordiales. La proesión de las causas en sus efectos constituye las "trofanías". Estas no manifiestan solamente las causas sino igualmente a Dios, causa de las causas. Dios *se crea* primero al nivel de las causas primordiales y luego al nivel de los efectos. El profesor Roques aclara que, a pesar de que ciertos temas del Eriugena han dado origen a acusaciones de panteísmo, él afirma la absoluta trascendencia de Dios. El universo sólo puede existir por las causas primordiales y, por ellas, por su relación con el Dios trascendente. Es solamente por el retorno a sus causas que los efectos "serán verdaderamente". Este retorno deberá limpiarlos de todo elemento sobreagregado.

Pero, ¿cuál es el destino y el lugar que ocupa el hombre? Imagen de la Trinidad, es mediación y síntesis entre el mundo de las inteligencias y el de los cuerpos (totalidad de la creación visible e invisible). Su caída es la caída de toda la creación. La salvación dependerá de una conversión y tensión hacia la unidad y el ser verdadero. El Verbo en-

carnado será el modelo del hombre. La salvación será un proceso de descreación. En toda su construcción, Eriugena se fundamenta en una exégesis minuciosa de la *Escritura*, el *Hexaéméron* y el *Prólogo Joánico*. Pero igualmente asocia a esto los esquemas de Dionisio, Máximo, Gregorio de Nisa y Agustín.

El retorno de los efectos creados a la unidad primordial de sus causas se hará en el hombre y por el hombre. La condición actual del hombre es definida en función de una doble creación. No son dos creaciones sucesivas; se trata de una separación interna de la naturaleza humana. El cuerpo ha sido creado por Dios espiritual e inmortal (primera creación). El hombre por el pecado ha hecho de su cuerpo algo corruptible y material (segunda creación). No es el cuerpo el que es sobreagregado; solamente, su corruptibilidad. Los cuerpos, lo mismo que las almas, han sido creados eternamente. También es eterna la creación que hace nacer los cuerpos en este mundo sensible (segunda generación que nace de la bondad divina en función del pecado del hombre). Así se procura al hombre los medios para salvar la condición pura de su naturaleza. La segunda generación es un estado disminuido de la naturaleza (por eso su desaparición no la altera). La resurrección manifestará un cuerpo perfectamente sometido al alma. La dualidad de los sexos deriva igualmente de la caída del hombre.

Eriugena sostiene la salvación de la naturaleza en su pureza integral; se liberará de todos los agregados que le impone su condición de naturaleza caída.

El mal no existe en la naturaleza. Es la negación privativa del ser. No hay naturaleza mala. Por el hombre todos los cuerpos del Universo sensible serán restituidos a sus causas y salvados. El hombre "exterior" comprometido en el universo del cambio deberá encontrar la perfección del hombre "interior". Aparece así la distinción entre *substitutio* y *formatio*. El movimiento que hace pasar a la criatura del uno al otro es la *conversio*.

El hombre puede retornar a las causas (posición privilegiada). Su estructura es un resumen de toda la creación y una imagen de Dios. Pero la posibilidad privilegiada del hombre (poder retornar a las causas) resulta antes que nada de su cualidad de imagen de Dios.

La inteligencia del hombre conoce y contiene en sí todos los seres creados. Como la del Verbo, la inteligencia del hombre es creadora.

Los seres no son otra cosa que su propia inteligencia o la inteligencia que les comprende, por eso su retorno a las causas y a Dios no puede ser realizada sino por y en la inteligencia. Este retorno se fundamenta en las tres funciones del alma que corresponden a tres niveles del conocimiento (*intellectus*, *ratio* y *sensus interior*). La tarea de las diversas funciones del alma es de unificación y salvación universal. El esfuerzo de cada una de las funciones está sostenido por una tensión común. Todo lo múltiple debe ser "reducido" en la unidad del "*intellectus*" y éste debe llegar más allá, a la unidad de las causas, a lo Uno del Dios inefable. Pero este camino no alcanza su término último: Dios es inaccesible. Las etapas del retor-

no son etapas hacia la unidad y reproducen el orden de la procesión. En Dios, procesión y retorno son eternos y simultáneos. Para el hombre la "*reductio*" puede concebirse en tres, cinco o siete momentos. Pero el término siempre es la perfección. Todo vuelve a su cauce. El estado final de la creación es una reintegración a su estado inicial "en y por la inteligencia de los hombres". Esto sólo es posible por la gracia de Dios y el papel de Cristo.

Eriugena distingue entre gracia y naturaleza. Entre *datum* y *donum*. El *donum* de la gracia es posterior y sobregregado al *datum* de la naturaleza. El *datum* no va sin el *donum* (no hay dualidad entre *processio* y *conversio*). La repartición de los *dona* está siempre en función de la restauración de la creación. El don más alto de la gracia es la divinización que se acuerda solamente a ciertas inteligencias angélicas y humanas.

El tema del hombre, ser pecador, se enlaza con el problema de la Encarnación del Verbo y la redención por Cristo. La Encarnación es real y total (abrazo todos los efectos que deben ser salvados). La salvación del hombre por Cristo reintegrará toda la creación sensible a sus causas. La Encarnación interesa no sólo al mundo sensible sino igualmente al mundo de las inteligencias puras. Para ellas el Verbo encarnado les aporta un plus de conocimiento y por eso un progreso hacia Dios.

Escoto ha pretendido construir de una manera vigorosa una "*universitas*" sin faltas y sin debilidades. Su sistema no es ni intelectualismo, ni racionalismo, como se ha pensado. Estas denominaciones no son exac-

RESEÑAS

tas. Para él, *Ratio* y *Escritura* están perfectamente acordadas y son dos fuentes "homogéneas" de la Verdad. Ha sido muy controvertido (probablemente esto significa que su ortodoxia no es límpida). Pero esto no es negativo. Al contrario, su magnitud reside en haber intentado acordar lo puro de las divinas sabidurías con los datos de la revelación y probar que el mensaje evangélico

puede ser presentado en un conjunto inteligente.

Este trabajo de contenido densísimo y riguroso presenta al filósofo con gran seriedad y objetividad. Las referencias a los textos están cuidadosamente elegidas, y transcritas en notas al pie de página.

ELENA OFELIA BELLINOTTO

TESIS UNIVERSITARIAS

A. De Doctorado

J. C. COLACILI DE MUÑO, *Los espacios lógicos* (17/4/1970).

I. El lenguaje informativo y la unidad de información. — II. Los espacios filosóficos. — III. Las modalidades filosóficas. — IV. La determinación de los espacios lógicos. — V. Algunas consideraciones filosóficas derivadas de los espacios lógicos. — VI. Relaciones entre la lógica y la filosofía.

El '*espacio*' en general, es entendido aquí como 'un conjunto homogéneo de entidades y las relaciones que las vinculan entre sí'. Sobre la base de esta caracterización, se muestra que cada entidad del universo ocupa (debe ocupar) un lugar en el espacio universal, y que la determinación del *status metafísico* de cualquier entidad filosófica consiste, igualmente, en mostrar cuál es el lugar que ocupa en un determinado espacio filosófico. Los espacios filosóficos se diversifican —según los niveles de objeto— en: el espacio óntico, el gnoseológico, el ontológico, el expresional y el espacio lógico. "*La lógica trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos*" (Wittgenstein: *Tractatus* 2.0121). El espacio lógico registra, así, todas las posibilidades ontológicas, y está constituido por el conjunto exhaustivo de todas las funciones de verdad componibles a partir de un número dado de formas proposicionales; sus límites son las proposiciones lógicas; i. e., las tautologías y las contradicciones. Además, cada sistema lógico extensional permite construir el correspondiente espacio lógico y, consecuentemente, determinar el conjunto exhaustivo de posibilidades ontológicas así establecidas.

La lógica —por ser ontológicamente neutral— no puede decirnos qué es lo que hay (problema filosófico) ni cómo es lo que hay (problema científica), pero, gracias a los espacios lógicos estamos en condiciones de establecer qué es lo que debe considerarse ontológicamente imposible: es ontológicamente imposible todo lo expresado en una afirmación cuya forma lógica está en los límites o fuera de los límites del espacio lógico. Sólo son admisibles como unidades de información aquellas formulaciones que, por abstracción, tienen su lugar *dentro de los límites* del espacio lógico. Si una afirmación no tiene lugar en el espacio lógico, entonces no representa ninguna unidad de información y, por consiguiente, no es ni científica ni filosóficamente válida; no describe realidad alguna.

Hay espacios lógicos generales y espacios lógicos especiales. En la tesis se estudia el espacio lógico especial wittgensteiniano (que finalmente se muestra, asimismo, no como un espacio lógico, sino como un espacio ontológico), pero pueden concebirse como espacios lógicos especiales, los construibles a partir de lógicas erotéticas, deónicas, etc. Sin embargo, los espacios que realmente interesan para el estudio de lo que hay, y de cómo es lo que hay, son los espacios lógicos generales construidos a partir del lenguaje informativo, i. e., el lenguaje que sirve para describir, explicar y predecir la realidad, entendida ésta como onticidad.

B. De Licenciatura

MARGARITA COSTA, *La causalidad en Hume* (1968).

La tesis consta de tres partes. En la primera se describen los elementos simples de la naturaleza humana y se establece cuáles son los que intervienen en la génesis de nuestra idea de causa, algunos como factores condicionantes y otros como constitutivos. Se pone de relieve el giro subjetivista que permitió a Hume superar las conclusiones escépticas a que parecía conducirle su empirismo radical.

En la segunda parte, que es la fundamental del trabajo, se intenta mostrar que la causalidad es el concepto clave de la filosofía de Hume. Se sostiene que ella explica todos nuestros mecanismos psíquicos, funda la identidad del yo y

justifica nuestra creencia en el mundo exterior; que todos nuestros razonamientos acerca de los hechos se apoyan en la causalidad, mientras que las demás relaciones sólo intervienen secundariamente. Finalmente, se demuestra que la causalidad, al operar también en el ámbito de las acciones humanas, constituye el fundamento de la moral.

En la tercera parte, el problema es situado en su contexto histórico. Primero se hace una breve referencia a los antecedentes de esta concepción de la causalidad y luego se confronta la posición de Hume con la de Whitehead, comenzando por la crítica del segundo y asumiendo la defensa de Hume desde sus propios textos.

RICARDO POCHTAR, *El problema estético en la fenomenología de Merleau-Ponty*, (1969).

Este trabajo intenta exponer las ideas estéticas del autor, al tiempo que emprende una revisión y una crítica de la bibliografía pertinente.

Los capítulos iniciales destacan las afinidades de la reflexión de Merleau-Ponty en torno a la expresión artística con determinados temas del pensamiento estético contemporáneo. En tal sentido son analizadas sus ideas acerca de la inserción de las obras de arte en el mundo natural y humano. Se pasa revista también a algunas de sus contribuciones a problemas más específicos como el de la jerarquía de las artes o el de la unidad del objeto estético.

Al abordar más adelante el examen de los vínculos entre creación artística y libertad, la exposición se orienta hacia un punto en el que la problemática estética confluye con la filosófica.

En una etapa ulterior se exponen las críticas del autor a determinadas corrientes de la estética contemporánea. Resulta decisivo su rechazo de toda estética de cuño subjetivista. La fundamentación de tal crítica hace que la exposición deba introducirse en una temática más estrictamente filosófica. En efecto, los últimos capítulos —“El sistema ‘Yo-Otro-Mundo’”, “Privilegio del Mundo”— incursionan en problemas centrales de su filosofía con el objeto de destacar los rasgos que la distinguen dentro del movimiento fenomenológico.

La conclusión reconoce el valor de las consideraciones estéticas de Merleau-Ponty e interpreta el hecho de que no se hayan cristalizado en una metodología como índice del carácter fundamentalmente ontológico de su interés por los problemas del arte. Sin embargo, la ausencia de tal desarrollo teórico revelaría cierta dificultad del autor para operar el pasaje del plano de la experiencia originaria (la expresión artística) al plano de la actividad reflexiva (la constitución de una teoría estética). Toda solución de este problema —se sugiere finalmente— sólo podrá plantearse a través de una toma de conciencia radical de los lazos que unen el pensamiento de Merleau-Ponty con una serie de nociones heredadas de la fenomenología husserliana (como la de “experiencia originaria”, relación “fundante-fundado”, etc.).

MARÍA C. GALATI, *La creación artística* (1967).

Partiendo del hecho de que a lo largo de la historia de la humanidad han existido siempre hombres dedicados a la fabricación de objetos que denominamos obras de arte o artesanías, y que desde edades remotas se los distinguía de alguna manera del resto de la sociedad (por diferentes razones según la época), se trata de determinar las características de esta producción y, sobre todo, el proceso psíquico o experiencia específica que posibilita la materialización de dichas obras.

La parte central del trabajo está dedicada al proceso creador. Los primeros capítulos se refieren a la ubicación del hombre artista en el marco social, psicológico y filosófico; allí se alude a problemas que encuentran su formulación precisa en los capítulos posteriores. En los últimos capítulos se trata el problema del lenguaje del arte y de lo que ese lenguaje expresa.

El descubrimiento de actividades irracionales en el hombre no es nuevo, como tampoco lo es el de la actividad preconciente de la razón. A lo largo del trabajo

se citan las fuentes histórico-filosóficas de ambos conceptos unidos a la vida y a la actividad específica del artista. Se sostiene que la intuición creadora, dote natural y gracia divina en el hombre de genio, tiene su fuente en la vida pre-consciente de la razón, en un inconsciente de índole espiritual. En relación a esto se trata de dilucidar las relaciones de la intuición con la imaginación, facultades que tienen un papel decisivo en el proceso de creación artística. Finalmente se considera la experiencia poética, su relación con la intuición creadora y las fases de su creación.

FRANCISCO GARCÍA BALÁN, *El dualismo gnóstico* (1968).

Se ha intentado exponer y demostrar la siguiente tesis:

1) El gnosticismo se presenta como un fenómeno religioso unitario y autónomo del que el gnosticismo cristiano, bajo sus variadas formas, y el oriental —maniqueísmo y mandeísmo— son diferentes ejemplos o casos históricos.

2) Como fenómeno autónomo, el gnosticismo posee una esencia que le es peculiar, basada sobre una gnosis y la explicitación del contenido de ese conocimiento, en el que se identifican la facultad y el ámbito aprehendido.

3) El gnosticismo es una forma de *philosophia perennis et universalis*, porque patentiza en sus mitos y ritos una profunda intuición de lo Absoluto como Uno y por ello se coloca entre las religiones esotéricas.

4) El contenido de ese conocimiento es expresado por formas analógicas y de teología negativa, que trascienden a toda limitación racional y sistemática.

Sobre esta base se ha tratado de sacar a la luz la índole del dualismo gnóstico. Al mismo tiempo, la exposición de la fisonomía propia del gnosticismo, como resultado de una actitud metafísica fundamental, ha relegado a segundo plano la investigación de los orígenes de los instrumentos de expresión gnóstica, sobre los que la mayor parte de los historiadores de las religiones arrojan sus esfuerzos, y ha colocado en un puesto de preeminencia los análisis que tienden a dejar manifestarse el mensaje universal del símbolo metafísico y bajo ello la posibilidad de encontrarse con la tradición pura que ha permitido su alumbramiento.

NOELIA BASTARD, *Juan B. Alberdi: síntesis entre las ideas filosóficas y el pensamiento económico* (1968).

El objetivo del trabajo es la interpretación de los aspectos fundamentales del pensamiento económico de Alberdi en los *Escritos Póstumos*, a la luz de la filosofía que él expone en su juventud. Asimismo se señala que existe una síntesis, a manera de integración, entre aquellos conceptos y esta filosofía, y que dicha síntesis tiene una base fundamentalmente espiritualista.

En la primera parte se formula lo que hemos denominado *el esquema filosófico* de Alberdi. Es una sistematización de las ideas filosóficas que están contenidas en el *Fragmento Preliminar* al Estudio del Derecho.

En la segunda parte se establece la vinculación de ese esquema con dos de las corrientes filosóficas que convergían en Franela en las proximidades del 1830: el espiritualismo escolástico —en especial el de Victor Cousin y Théodore Jouffroy— y el idealismo romántico que se inicia con Herder en la unidad del siglo XVIII. Finalmente, se examinan algunos aspectos de los *Estudios Económicos* y se concluye la integración que manifiesta el pensamiento económico contenido en ellos, y la filosofía espiritualista del *Fragmento*.

MARIO CARLOS CASALLA, *Heidegger y el problema de la metafísica* (20/4/1970).

Se trata de una investigación que alienta dos propósitos distintos pero íntimamente relacionados. Por un lado, poner de manifiesto la concepción heideggeriana de la metafísica; por otro, indicar —a partir de tal concepción— la necesidad y condiciones de su superación (a la cual las entrevé dicho pensador).

Para cumplimentar estos intereses el trabajo fue articulado en cuatro secciones. En la primera —“La tradición metafísica y Heidegger”— se rastrea la inserción de Heidegger en el devenir histórico de la metafísica occidental, sobre todo en la culminación del siglo XIX llevada a cabo por Hegel y Nietzsche. En la segunda —“El concepto heideggeriano de metafísica”— busca ponerse de manifiesto la peculiar comprensión del pensamiento metafísico que propone el autor en cuestión. La tercera parte —“La concepción heideggeriana para una superación de la metafísica”— intenta pensar el proyecto heideggeriano de reversión superadora de la historia e inquietud metafísica, poniendo de manifiesto sus implicaciones filosóficas y políticas. Finaliza el trabajo con una “Aproximación a Heidegger” donde se extraen algunas observaciones para una lectura creadora de este pensamiento y la situación del mismo en el panorama actual de la filosofía.

CARLOS ASTI VERA, *La estética de Plotino* (1969).

La estética plotiniana —en una primera aproximación— parece estar bifurcada en dos ámbitos diferentes e inconciliables: la Belleza y el arte. Esto explica que las dos obras de jerarquía dedicadas íntegramente al tema (Krakowski y De Keyser) exhiban una estructura parcial.

Esta tesis aspira a abarcar la totalidad de los aspectos que configuran el pensamiento estético de Plotino. Luego de exponer los antecedentes fundamentales (Platón y Aristóteles), se intenta rescatar lo que se juzga como la verdadera esencia de la teoría plotiniana de lo Bello, esencia que exhibiría, contra la opinión de Bréhier, un regreso reminiscente de la Kalokagathía platónica. La tercera etapa procura detallar la teoría del arte de Plotino, que se verifica en dos visiones dicotómicas: el arte como actividad mimética y el arte como revelación del eidos. Las reflexiones acerca del artista, que cierran el capítulo, buscan apresar el sentido de la concepción artística como intuición noética; el tránsito de la contemplación a la expresión concreta hace de la obra un símbolo, lo que constituye —por primera vez en Occidente— la total superación de la mimesis. El capítulo siguiente quiere evitar el carácter parcial antes mencionado, a partir de la deducción de un territorio de encuentro verificable en la noción de “belleza artística”, puente a la vez como concepto (entre la teoría de la Belleza y la del arte) y como realidad (entre lo sensible y lo inteligible). Finalmente se realiza un enfoque global de la Estética plotiniana, estableciendo primero su inserción en el sistema total, para luego esbozar una valoración histórica.

NOBERTO WILNER, *El concepto de ser social (Elementos para una lógica de lo nacional)* (1968).

El presente trabajo moviliza dos perspectivas acerca del concepto de “ser social”, piedra angular de la filosofía marxista. Por un lado, trata de aclarar dicho concepto, mediante el relevamiento de la teoría acerca del valor y del capital que desarrolla Marx en *El Capital*. El relevamiento se sitúa en el mencionado terreno, en virtud de que allí se desarrolla una polémica con la “economía clásica”, polémica en la que está en juego la capacidad de retener la esencial dimensión social de los objetos de la economía política, y determinar la precisa ubicación de lo social en relación a la naturaleza; todo ello, tratando de remontar la corriente “robinsoniana”, que tiende a recaer en la naturalización de la economía política. Estudia, pues, este trabajo el carácter de los recursos lógicos empleados, enderezados a retener lo social como real, especialmente las categorías de forma-contenido, y de lo concreto.

Por el otro lado, se trata de sentar un punto de partida para cuestionar los resultados de Marx; esto es, para cuestionar los reales alcances del empeño marxista por retener al “ser social”, y superar la escisión de sujeto y objeto, para evitar que “la conciencia determine al ser”.

Asimismo se señala que esta perspectiva crítica confluye con el interés por desarrollar una lógica de lo nacional, la que reclamaría una radical intencionalidad de la conciencia y retención del “ser social” que cierre la posibilidad a un insensible retroceso a doctrinas robinsonianas, más o menos positivistas.

JORGE JOSÉ LOVISOLO, *El problema de la verdad en Heidegger* (22/8/1968).

La hipótesis de trabajo que orientó el estudio era la "destrucción de la historia de la ontología" y la peculiar incidencia —que este trastorno y violencia a que Heidegger ha sometido a la ontología tradicional y su actual redefinición— tienen en el concepto de verdad. Esto implica señalar el espacio teórico que la obra de Heidegger ocupa dentro del cuadro de las figuras más prominentes de la corriente filosófica que se ha dado en llamar trascendental (Kant, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty). En la Introducción se intenta probar que la filosofía de Heidegger es una filosofía trascendental más, previa redefinición del concepto kantiano de *a priori*, pieza angular donde residen, quizás, sus méritos más sobresalientes. Se trata de precisar —hasta donde los textos lo permiten— los puntos de coincidencia, controversia y equidistancia que agitan a estos autores frente a un problema que es el eje de la discusión: el carácter específico del área trascendental. Si la transcendencia e intencionalidad es un privilegio de la conciencia, del cuerpo propio, de ambos a la vez o, sencillamente, de la existencia. Despejados en parte algunos de los problemas y dejando la puerta abierta para la discusión se realiza un esbozo del "problema del conocimiento" en Heidegger, se analiza la relación entre "palabra verdadera" y verdad y, por último, se consideran: 1) la crisis del sentido originario de verdad como "adecuación" (que para Heidegger tiene ya una existencia larval en la filosofía platónica); 2) la banquerota de la evidencia como criterio último de verdad (Husserl); 3) se analiza la propuesta heideggeriana que concibe a la verdad como "desocultación", "luz", etc., que se funda en la "apertura" del existente humano.

INFORMACIONES

NUEVA SOCIEDAD INTERNACIONAL DE INVESTIGACION FENOMENOLOGICA

Durante las conferencias celebradas en Waterloo, Ontario (Canadá), en abril de 1960, a las que asistió un apreciable número de especialistas en filosofía, se tomó la decisión de fundar una sociedad internacional de investigación fenomenológica, y ponerla bajo la advocación de Husserl.

La nueva institución se propone estimular el intercambio de los resultados de las investigaciones entre los especialistas en la fenomenología husserliana y los que cultivan los análisis del lenguaje y, de esta manera, contribuir a mantener la continuidad dentro del ámbito de la investigación fenomenológica.

Se propone, igualmente, promover la realización de conferencias, con cierta periodicidad, y fomentar la publicación de *The Yearbook for Husserl and Phenomenological Research*.

Son miembros del comité de acción las siguientes personas: Rose Marie Barral, Erling Eng, Dallas Laskey y Anna Teresa Tymieniecka; esta última en carácter de Secretaria general. La sede de la nueva entidad ha sido establecida en 4330 Yuma Street, N. W., Washington, D. C. 20016, U.S.A.

CONFERENCIA ANUAL DE FILOSOFIA DE LA CIENCIA

Ha sido anunciada para los días 18 a 20 de setiembre de 1970, la Conferencia anual de la British Society for the Philosophy of Science, que tendrá lugar en Girton College, de Cambridge.

El programa contempla el desarrollo de distintos temas a cargo de autorizados especialistas. I. *Filosofía de las ciencias sociales*, por los Profs. May Brodbeck y B. A. O. Williams; II. *Significación, commensurabilidad y empirismo*, por los Profs. P. M. Williams y L. J. Cohen; III. *Probabilidad*, por los Profs. J. M. Hacking y S. Blackburn; IV. *Determinismo*, por los Profs. P. T. Landsberg y M. Hirschmann.

Las personas interesadas en participar podrán dirigirse al Dr. D. H. Mellor, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Whipple Museum, Free School Lane, Cambridge CB 2, 3 RH.

SEMINARIO Y COLOQUIO DE LOGICA MATEMATICA

Con los auspicios de la Association for Symbolic Logic, de la Unión internacional de historia y filosofía de las ciencias y de la Comisión de investigación científica y tecnológica de Chile, ha organizado la Universidad católica de Chile un 'Seminario y Coloquio de Lógica matemática', en la ciudad de Santiago entre los días 5 de julio y 1º de agosto de 1970.

El Seminario, de tres semanas de duración, está integrado por los cursos sobre *El álgebra de Boole*, a cargo del Prof. R. Sikorski (Universidad de Varsovia); *Fundamentos de la teoría de los conjuntos*, por el Prof. Azriel Levy (Universidad hebrea de Jerusalem) y *Teoría de la recursión*, por el Prof. Joseph Shoenfield (Duke University).

El Coloquio ha sido planeado sobre la base de conferencias y presentación de comunicaciones cortas de trabajos originales, cuyos resúmenes aparecerán en el *Journal of Symbolic Logic*. Las conferencias han sido encargadas a los Profs. Abraham Robinson (Yale University), Dr. Michael Morley (Cornell University), Dr. George Kreisel (Stanford University), Dr. Newton da Costa (Universidad de Campinas), Dr. Fausto Alvim Junior (Universidad de Brasilia), Dr. Gonzalo Reyes

(Universidad de Montreal) y Dr. R. Cingelli (Universidad del Sur, Bahía Blanca).

El organizador de los cursos y conferencias es el Dr. Rolando Chuaqui, del Instituto de Matemáticas de la Universidad católica de Chile.

MIRCEA ELIADE EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

A mediados de 1969, con motivo de un viaje a nuestro país para desarrollar un curso de Historia de las Religiones en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata, el profesor Mircea Eliade visitó la Facultad de Filosofía y Letras. Tuvo oportunidad para vincularse con un grupo de profesores del Departamento de Filosofía, lo mismo que con egresados y alumnos. Tocó al profesor Victor Massuh pronunciar las palabras de presentación, que se transcriben a continuación.

"Me siento muy complacido de tener entre nosotros a Mircea Eliade, uno de los historiadores de la religión de mayor relevancia en nuestro tiempo. Conoció a Eliade en 1964, en la Universidad de Chicago, cuando dirigió, juntamente con Paul Tillich, un memorable Seminario sobre «Ritos de iniciación y purificación». Allí quedó anudado un vínculo amistoso e intelectual que se prolongó a través de estos años. Celebro como una prueba más de la continuidad de aquel vínculo y de la generosidad personal de Eliade, su interés en visitar nuestra Cátedra y tener un encuentro con profesores y alumnos.

"Eliade, como Vds. lo saben bien, gusta llamarse a sí mismo un historiador de las religiones. Lo hace como quien asume un modo de ascetismo intelectual, un voto de fidelidad al dato concreto. Si bien su trabajo como historiador es de primer orden, creo que en su obra podemos encontrar significativos aportes para una *filosofía de la religión*. En su obra coexisten, pienso, el enfoque del historiador con el del filósofo. Y ambos se enriquecen mutuamente. No sólo nos brinda un conjunto organizado de hechos históricos, sino también un hondo análisis de la esencia de la religión, del sentido de la experiencia religiosa y su inserción en la vida del hombre.

"Eliade estudió las religiones primitivas, examinó los rasgos más constantes de la mente mítica y concluyó esbozando las líneas maestras de una *«ontología arcaica»*. Al brindarnos una imagen de esta *Weltanschauung* primitiva, no quiso hacer otra cosa que llamar la atención del hombre moderno sobre sus riquezas insospechadas. Es mucho lo que el creyente de cualquier religión universal, puede aprender de la religiosidad arcaica. Su libertad imaginativa, su sacralización del tiempo, su sentido de un vínculo animista que liga al hombre con la totalidad cósmica, su confianza en una periódica renovación y purificación son, para Eliade, datos constitutivos de una auténtica experiencia religiosa y no meras supervivencias de un mundo fenecido. Con esto quiero decir que si es valioso el aporte de su obra para la etnología y la historia de las religiones, también lo es para la filosofía y la metafísica.

"Reconozco que Eliade no vino a escucharme a mí sino a dialogar con ustedes. Profesor Eliade: en nombre de mis colegas y de mis alumnos, le doy la bienvenida a nuestra Facultad y le deseo una grata estadía en nuestro país."

Después de la presentación del doctor Victor Massuh, varios profesores de la Casa sostuvieron un diálogo con el Dr. Mircea Eliade. La primera parte del coloquio se basó sobre preguntas formuladas por profesores de la Facultad al Prof. Mircea Eliade.

El Prof. José B. Croatto interrogó al Prof. M. Eliade sobre la vigencia del mito en el actual pensamiento religioso.

El Prof. Asti Vera sostuvo el siguiente diálogo:

Prof. A. V.: En su "Teoría general del simbolismo religioso" —publicada en *Metodología de la historia de las religiones*, editada por la Universidad de Chicago— y en su libro *Mefistófeles y el andrógino*, propone usted un concepto del símbolo religioso. Yo desearía saber si el símbolo religioso es más o es menos general que el símbolo metafísico.

INFORMACIONES

Prof. M. E.: No podría decirlo porque en los místicos —como Platino o Eckhart— el símbolo metafísico asume caracteres religiosos y recíprocamente.

Prof. A. V.: ¿Alenza usted los arquetipos simbólicos por medio de un proceso inductivo, cumplido a partir de símbolos menos generales extraídos de las distintas religiones?

Prof. M. E.: Efectivamente, es un proceso de generalización inductiva.

Prof. A. V.: Al conocer los símbolos en su nivel más abstracto ¿usa usted esos significados generales para realizar una hermenéutica del simbolismo que aparece en las distintas religiones?

Prof. M. E.: No, en realidad recorro un camino distinto: de los símbolos particulares a los generales.

El licenciado Francisco García Bazán preguntó sobre la posibilidad de establecer relaciones, desde una perspectiva de historia comparada de las religiones, entre el Verbo encarnado del cristianismo, los avatares del hinduismo, el saoshyant persa y la figura del salvador entre los gnósticos. Asimismo, ante la respuesta dada por el Prof. M. Eliade a lo interrogado por el Prof. Creatto, planteó la legitimidad de la interpretación simbólica de las zonas celestes y los arcontes del gnosticismo, al igual que allí se hacía con lo expresado por San Pablo en *II Cor. 12* en los primeros versículos.

La profesora Mercedes Biani consultó al Prof. M. Eliade sobre las relaciones entre historia comparada y fenomenología religiosa en su obra.

Hubo también algunas preguntas por parte de alumnos.

Finalmente el Prof. M. Eliade solicitó de los presentes, como profesores de Filosofía, expresaran en qué medida los temas religiosos presentaban interés en su reflexión filosófica.

Hubo una primera respuesta por parte del Dr. Eugenio Pucciarelli.

El Dr. Carlos M. Herrán subrayó la realización de las prefiguraciones del Antiguo Testamento llevadas a cabo por la teología y filosofía cristiana.

El licenciado F. García Bazán dio interés a la similitud existente entre las especulaciones sobre la *nada* en algunas obras de Heidegger —especialmente en *¿Qué es metafísica?*— y las reflexiones sobre el No-Ser en ciertas *Upanishads* y asimismo recalcó el fondo metafísico común pasible de discernir en el pensamiento de algunos autores medievales —por ejemplo Meister Eckhart, el Pseudo Dionisio— y el *advaita* védanta.

REVISTAS RECIBIDAS

- Agora*. A Journal in the Humanities and Social Sciences. (Potsdam, New York), n° 1.
- Anuario Filosófico* (Pamplona, 1970), n° 3.
- Archivio di Filosofia* (Padova, 1970), n° 1.
- Boletín* (Instituto Internacional d'Etudes sur l'Education, Bruxelles, 1970), año II, n° 8.
- British Journal of Philosophy of Science*. British Society for the Philosophy of Science, vol. 21, n° 1.
- Cuadernos Uruguayos de Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias (Montevideo, 1968), n° 5.
- Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino. Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, 1969), vol. 5.
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Deutscher Verlag der Wissenschaften (Berlin, 1970), vol. 18, n° 1.
- Dialectica*. Revue Internationale de Philosophie de la Connaissance. Ed. du Griffon (Neuchâtel, 1970), vol. 23, n° 1.
- Dianoia*. Anuario de Filosofía (Méjico, F.C.E., 1969), vol. 15.
- Eidos* (Instituto de Filosofía, Córdoba, 1970), n° 2.
- Filosofia* (Univers. di Torino, 1970), año 21, n° 1 y 2.
- Franciscanum*. Revista de las Ciencias del Espíritu (Colegio Mayor de S. Buenaventura. Bogotá, 1970), año 1, n° 1.
- Hegel-Studien* (H. Bouvier u. Co. Bonn, 1969), n° 6.
- The Dialogist* (Wilkes-Barre, Pennsylvania, 1969), vol. I, n° 1.
- The Journal of Aesthetics* (College of Liberal Arts and University Press. Baltimore, Maryland, 1970), vol. 28, n° 3.
- The Journal of Philosophy* (Columbia University. New York, 1970), vol. 67.
- Kairós*. Revista de Cultura y Crítica estética (Buenos Aires, 1969), año 2, n° 6.
- Mind* (Oxford, 1970), vol. 79, n° 313 y 314.
- The Monist* (La Salle, Illinois, 1968), vol. 52, n° 4.
- Nordeste* (Revistencia, Chaco, 1967), vol. 9.
- The Personalist* (St. Catherine Press. Bélgica, 1970), vol. 51, n° 1 y 2.
- Philosophia* (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1969), n° 35.
- Philosophische Rundschau* (Tübingen, 1969), año 16, n° 3 y 4.
- Philosophy and History* (German Studies, sec. I; Tübingen, 1970), vol. III, n° 1.
- Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo, 1970), vol. 30, n° 3.
- Philosophy of Science* (St. Catherine Press, 1969), vol. 36, n° 3 y 4.
- The Review of Metaphysics* (Yale Univ. New Haven, 1970), vol. 23, n° 91.
- The Review of Politics* (Univ. of Notre Dame, Indiana, 1970), vol. 32, n° 2.
- Revista Brasileira de Filosofia* (Sao Paulo, 1970), vol. 28, n° 77.
- Revista de Filosofia* (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 1969), n° 21.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José, 1968), vol. 6, n° 23.
- Revista de Humanidades* (Universidad, Córdoba, 1970), n° 11-12.
- Revista de la Universidad* (La Plata, 1967), n° 20-21.
- Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris, 1968), vol. 52, n° 3 y 4.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

- Revue Internationale de Philosophie* (Bruxelles, 1968), año 22, n° 85/86.
Revue Philosophique de la France et de l'Étranger (Paris, 1968), vol. 93, n° 3 y 4.
Rivista di Estetica (Torino, 1969), año 14, n° 1.
Rivista di Filosofia (Torino, 1969), vol. 60, n° 1.
Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura (Centro di Studi Rosminiani, 1969), vol. 4.
Sapientia (Revista tomista de filosofía, 1970), año 25, n° 95.
Stromata. Ciencia y Fe (Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel, 1969), vol. 25, n° 3 y 4.
Thought (Fordham Univ. New York, 1969), vol. 44, n° 174.
The Philosopher (The Philosophical Society of England, 1970), vol. 16, n° 9.
Tu sei me (Milano, 1969), vol. 69.
Udem (Revista de la Universidad, Medellín, Colombia, 1970), n° 17.
Universitas (Stuttgart, 1970), vol. VIII, n° 1.
Zeitschrift für philosophische Forschung (1970), vol. 24, n° 1.



INDICE

Tomo IX, n.º. 11 y 12, año 1969

ASTI VERA, ARMANDO. <i>La prueba metafísica.</i>	29
CARPIO, ADOLFO P. <i>La 'verdad' en la situación actual de la filosofía.</i>	7
CASARES, ÁNGEL JORGE. <i>La doctrina del juicio en la "Ciencia de la lógica".</i>	221
COSTA, MARGARITA. <i>Whitehead y la función de la razón.</i> . .	283
DUSSEL, ENRIQUE. <i>La ética definitiva de Aristóteles.</i>	75
HERRAN, CARLOS MANUEL. <i>El origen histórico de la filosofía.</i>	171
KLEIN, ANSGAR. <i>Vico y la arqueología de la condición humana.</i>	47
PICCIONE, BRUNO L. G. <i>Nicolai Hartmann, la razón y lo irracional.</i>	263
POCHTAR, RICARDO. <i>Experiencia del lenguaje y pasividad.</i>	245
PUCCLARELLI, EUGENIO. <i>El acceso a la esencia de la filosofía.</i>	13
— <i>Max Scheler y su idea de la filosofía.</i>	191
RUIZ DIAZ, ADOLFO. <i>La estética en su historia.</i>	271
SCIACCA, MICHELE F. <i>Nota sobre Galileo y Vico.</i>	65

TEXTOS

PLANCK, MAX. <i>Mundo sensible, mundo real y mundo de la ciencia física o imagen física del mundo. Traducción del alemán por Vicente Paúl Quintero.</i>	91
QUINE, WILLARD V. O. <i>Verdad por convención.</i>	289

NOTAS Y RESEÑAS

ALBIZU, EDGARDO L. <i>Ursprunge der rationalen Naturbeherrschung, por H. Schüling.</i>	124
--	-----

BELLINOTTO, ELENA OFELIA. <i>Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène</i> , por René Roques	341
BIAGINI, HUGO E. <i>Rousseau et la philosophie politique</i> , por Pierre Arnaud.	137
— <i>John Locke and the doctrine of majorityrule</i> , por Wilimooore Kendall.	139
CASALLA, MARIO CARLOS. <i>Le jeu comme symbole du monde</i> , por Eugen Fink.	131
— <i>Nietzsche y el fin de la religión</i> , por Víctor Massuh.	325
EGGERS LAN, CONRADO. <i>Nota sobre las reediciones de obras de filosofía griega</i>	97
FEINMANN, JOSÉ PABLO. <i>Sartre y la razón dialéctica</i> , por Ignacio Sotelo.	149
FERNÁNDEZ, CORIOLANO. <i>Le problème de la conscience historique</i> , por H. G. Gadamer.	117
— <i>Retablo de la filosofía moderna. Figuras y fervores</i> , por Angel Vassallo.	317
GARCÍA ACEVEDO, MARIO. <i>Filosofía de la nueva música</i> , por Theodor W. Adorno.	150
GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO. <i>Zarathushtra et la tradition mazdéenne</i> , por J. Varenne.	129
— <i>Historia de la salvación</i> , por José Severino Croatto	336
GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. <i>La importancia de la ciencia</i> , por C. F. Weizsäcker.	146
GONZÁLEZ ASENJO, FLORENCIO. <i>An Elementary Theory of the Category of Sets</i> , por F. William Lawvere.	339
JALFEN, LUIS JORGE. <i>Todo y Nada</i> , por Eugen Fink.	152
JULIÁ, VICTORIA. <i>El Fedón de Platón</i> , por Conrado Eggers Lan.	327
LASALA, MARÍA ELENA. <i>Perspectiva y verdad</i> , por A. Rodríguez Huéscar.	141
LÓPEZ GIL, MARTA. <i>Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics</i> , por G. H. R. Parkinson.	121
LUNGARZO, CARLOS. <i>Elementos de lógica moderna y filosofía</i> , por María Angélica y Julio César Colacilli de Muro.	330
— <i>La investigación científica: su estrategia y filosofía</i> , por Mario Bunge.	333

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

— <i>Introducción a una teoría de la lógica</i> , de P. F. Strawson.	335
PIRK, ANDRÉS. <i>Autoexposición sistemática</i> , por Nicolai Hartmann.	135
PRIOR, ALDO. <i>Páginas de filosofía</i> , por Adolfo P. Carpio. ...	318
— <i>La "Causa" y la comprensión en el derecho</i> , por Carlos Cossio.	322
ROETTI, JORGE ALFREDO. <i>Fundamentos de la filosofía de la ciencia</i> , por Armando Asti Vera.	329
VIRASORO, RAFAEL. <i>Nota sobre Scheler, a propósito de dos libros</i>	105
WALTON, ROBERTO J. <i>Language & Philosophy</i> , por Mikel Dufrenne.	115

TESIS UNIVERSITARIAS

J. C. Colacilli de Muro, Margarita Costa, Ricardo Pochtar, María C. Galati, Francisco García Bazán, Noelia Bastard, Mario Carlos Casalla, Carlos Asti Vera, Norberto Wilner, Jorge José Lovisolo.	347
--	-----

INFORMACIONES

Nº 11.	157
Nº 12.	353

REVISTAS RECIBIDAS

Nº 12.	357
-------------	-----



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector

DR. ANDRÉS A. SANTAS

Rector sustituto

ING. ANTONIO MARIN

Secretario de Asuntos Académicos

DR. HORACIO P. ACHÁVAL AYERZA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano

DR. ANGEL A. CASTELLÁN

Decano sustituto

DR. ALBERTO FREIXAS

Secretaría de Asuntos Académicos

PROF. MARÍA ROSA LABASTIÉ

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Director

PROF. ARMANDO ASTI VERA

Secretario

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

Bibliotecarias

SRTA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

Investigadores

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

DR. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LIC. MARIO CARLOS CASALLA

LIC. RICARDO POCHTAR

Centro de estudios de filosofía medieval

Organizadora

PROF. MERCEDES BERGADÁ

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 31 DE DICIEMBRE DE 1970

