

100
E

CUADERNOS DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



RESPONSABILIDAD Y DISPOSICIONALIDAD

Adolfo P. Carpio

COGITO, ERGO SUM

Juan de Dios Vial Letrain

EL PROBLEMA DEL CUERPO EN UNANIMUNO

José Alberto Mainetti

LA CONTROVERSIJA DE LOS HUMANISMOS

Eugenio Pucciarelli

EL DESTINO COMO CATEGORÍA DE LA VIDA

Blanca H. Parfait

PERSPECTIVISMO Y RELACIONISMO EN EL PENSAMIENTO
 DE FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO

Roberto J. Walton

LA ESPECIFICIDAD DEL SIGNO FICTÓRICO

Rosa María Ravera

EMOCIONES Y DISPOSICIONES

Juan Carlos D'Alemio

LOCKE EN LA REVOLUCIÓN Y LA CULTURA ESTADOUNIDENSES

Hugo E. Biagini

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

Juan Carlos Torchia Estrada

NOTAS Y RESEÑAS

Guillermo A. Alas, Hugo E. Biagini, Edmundo M. Camaly, Margarita Costa, Jorge E. Dotti, Coriolano Fernández, María C. Galati, Francisco García Bazán, Rodolfo Gómez, Martín Laclau, María Elena Lasala, Carlos A. Lungarzo, María Rosa Michel, Carlos O. Müller, Adolfo Murguía, Ada A. Pérez Wright, Ricardo Pochtar, Aldo Prior, Malvina Salerno, Nora Stigol de Hagelin, Hipólito Rodríguez Piñeiro, José M. Vilanova, Roberto J. Walton.

AÑO XVI ● NUMERO 24-25 ● ENERO-DICIEMBRE 1976



Director

EUGENIO PUCCIARELLI

Secretarios de Redacción

HUGO E. BIAGINI

JULIO C. COLACELLI DE MURO

Dirección Postal:

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

AD 1921

1921

AD 1921

1921

AD 1921

1921

CUADERNOS DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS - UBA
BIBLIOTECA CENTRAL - DIVISION CANJE
INDEPENDENCIA 3001
1226 BUENOS AIRES - ARGENTINA

Queda hecho el depósito que exige la ley 11.723
Copyright by Universidad de Buenos Aires

SUMARIO

I. ARTÍCULOS

	Pág.
ADOLFO P. CARPIO, <i>Sensibilidad y disposicionalidad</i>	7
JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN, <i>Cogito, ergo sum</i>	17
JOSÉ ALBERTO MALNETTI, <i>El problema del cuerpo en Unamuno</i> ...	35
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>La controversia de los humanismos</i>	51
BLANCA H. PARFAIT, <i>El destino como categoría de la vida</i>	73
ROBERTO J. WALTON, <i>Perspectivismo y relacionismo en el pensamiento de Florencio González Asenjo</i>	81
ROSA MARÍA RAVERA, <i>La especificidad del signo pictórico</i>	87
JUAN CARLOS D'ALESSIO, <i>Emociones y disposiciones</i>	93
HUGO E. BIAGINI, <i>Locke en la Revolución y la cultura estadounidenses</i>	95
HUGO E. BIAGINI, <i>Aporte a las bibliografías lockeanas de Hall y Woolhouse</i>	99
JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, <i>Bibliografía reciente sobre el pensamiento filosófico latinoamericano: obras generales y panoramas nacionales</i>	109

II. RESEÑAS

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

HUGO E. BIAGINI, <i>Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano</i> , por Francisco Miró Quesada	115
EDMUNDO MARIO CAMALY, <i>Esbozo de una crítica de la razón técnica</i> , por Ernesto Mayz Vallenilla	117
JOSÉ M. VILANOVA, <i>Il Diritto come esperienza</i> , por Miguel Reale	120
RICARDO POCHTAR, <i>La filosofía y las actitudes morales</i> , por Fernando Salmerón	121
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Mito e cultura</i> , por Adolpho Crippa ...	125
ADOLFO MURGUÍA, <i>El porvenir de la filosofía</i> , por Eduardo Nicol ..	123
MARGARITA COSTA, <i>La filosofía de Alfred North Whitehead</i> , por Jorge Enjuto Bernal	130
MARTÍN LACLAU, <i>La justificación moral del castigo</i> , por Eduardo A. Rabossi	131
MALVINA E. SALERNO, <i>O sentido e a máscara</i> , por Gerd A. Bornheim	133
MARÍA ROSA MICHEL, <i>El tiempo en perspectiva</i> , por Georges Delacreté	134
GUILLELMO A. ALAS, <i>Etapas de Investigação Científica</i> , por Leonidas Hegenberg	135
CARLOS A. LUNGARZO, <i>Lógica, o cálculo sentencial y lógica, o cálculo de predicados</i> , por Leonidas Hegenberg	137

	<u>Pág.</u>
RICARDO POCHTAR, <i>Estructuralismo y antihumanismo</i> , por Víctor Li Carrillo	139
ROBERTO J. WALTON, <i>La superación de la filosofía y otros ensayos</i> , por Juan Nuño	141
COROLANO FERNÁNDEZ, <i>Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica</i> , por Roberto Torretti	143
CARLOS O. MÜLLER, <i>Nihilismo e inmoralismo</i> , por Danilo Cruz Vélez	145
HUGO E. BIAGINI, <i>Elogio de la Técnica</i> , por Juan D. García Bacca	146
MARÍA CATALINA GALATI, <i>Investigações de Estética</i> , por Romano Galeffi	148
ADA ALFONSINA PÉREZ WRIGHT, <i>Descartes, Meditaciones metafísicas, selección, glosas y notas</i> , por Juan de Dios Vial Larrain	149
HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, <i>Crítica de la Razón Pura</i> , por Juan de Dios Vial Lartain	151
HUGO E. BIAGINI, <i>Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía</i> , por Coriolano Alberini	154
NORA STIGOL DE HAGELIN, <i>Siete temas de lingüística teórica y aplicada</i> , por Francisco Miró Quesada y Ernesto Tierer	155
ALDO PRIOR, <i>El sentido de la historia de la filosofía</i> , por Adolfo P. Carpio	157
RODOLFO GÓMEZ, <i>Ethología y existencia</i> , por Manuel Granell ..	159
MARTÍN LACLAU, <i>El hombre, un falsificador</i> , por Manuel Granell	162
MARTÍN LACLAU, <i>Fundamentos del derecho</i> , por Miguel Reale ...	163
MARÍA ELENA LASALA, <i>Cambio de marcha en filosofía</i> , por José Fertater Mora	164
JORGE E. DOTI, <i>Estudios filosóficos</i> , por Rigoberto Juárez Paz ..	166
NORA STIGOL DE HAGELIN, <i>Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo</i> , por Agustín Basave	167
HUGO E. BIAGINI, <i>Latin American Thought</i> , por Harold E. Davis	168
III. INFORMACIONES	171
IV. ÍNDICE GENERAL	175

SENSIBILIDAD Y DISPOSICIONALIDAD

Por Adolfo P. Carpio

ESTA comunicación sólo en parte es exposición de Kant; el resto debe entenderse como "continuación" de su doctrina de la afección, prosecución de base ontológico-existencial a manera de *consideraciones preliminares para una teoría general de la sensibilidad*, o, mejor de la *disposicionalidad (Befindlichkeit)* —todo ello, además (así la exposición de Kant como la "continuación"), deliberadamente manco en cuanto, por razones de brevedad, se hace abstracción de cualquier referencia al entendimiento y a la comprensión.

La peregrina índole de la filosofía se manifiesta, entre otros aspectos, por la circunstancia de que en su dominio todo sea discutible, y, por lo tanto, que no haya allí "verdades" hechas, concluidas, definitivas, sino por el contrario constante e incesante "preguntar", mucho más que "responder". Pero por lo que se refiere al tema de la sensibilidad, ocurre algo más grave: con dos mil quinientos años de historia, la filosofía ni siquiera se ha preguntado adecuadamente por ella, ni siquiera parece que fuera problema esto de la "sensibilidad". Fascinada por el prestigio de lo "inteligible", encandilada por la "razón", la filosofía ha desdeñado pertinazmente un análisis a fondo de lo sensible, dejándolo como un supuesto o, peor aún, como algo comprensible-de-suyo (*selbstverständlich*) sobre lo que ni merecería preguntarse. Ello ocurre inclusive, y "ejemplarmente", en el propio empirismo, sólo interesado en restringir las pretensiones de la razón y no en dilucidar la índole de la experiencia misma. Fue Kant, y no el empirismo, el que preguntó por sus condiciones de posibilidad, esto es, por la esencia de la experiencia. De manera que quizás no fuera excesivo afirmar que desde Aristóteles hasta nuestros días no se ha dicho casi nada sobre la sensibilidad —por lo cual es de presumir la necesidad de volver a los textos del estagirita (*De anima, Retórica*) para retomar adecuadamente la cuestión. (En cuanto a la psicología, su irrupción, lejos de serle favorable al tema, no ha hecho sino ocultar las cosas bajo el espesor de las pretendidas seguridades de una presunta "ciencia").

La excepción en este largo proceso histórico la constituye Kant —si es cierto que, según afirma Heidegger, fue Kant quien “por primera vez alcanzó el concepto ontológico, no-sensualista, de sensibilidad”¹. Y esa excepción la constituye Kant no sólo por lo que expresamente dice acerca de la sensibilidad, cuanto también por lo que calla y por lo que dice de su hermano gemelo, el entendimiento.

La perspectiva usual (tanto en los grandes sucesores de Kant cuanto en sus críticos y comentaristas) ha consistido en abordar el tema preguntando: ¿qué es lo que afecta? Aquí, en cambio, planteamos más bien la cuestión de esta otra manera: ¿Qué es la afectación misma, qué significa “afectar”? ¿Qué significa decir que somos “afectados” por objetos? ¿Y qué importancia tiene ello para el hombre? ¿Qué determinación (*Bestimmung*) del hombre va implicada en ello?

Kant enseña que la esencia del conocimiento consiste en la intuición, y que en el hombre toda intuición es sensible, receptiva, remitida a la afectación. La intuición es aquel conocimiento que se refiere inmediatamente a objetos, y hacia ella, como meta, se orienta todo pensar (cf. *Kritik der reinen Vernunft* A 19 = B 33): “la intuición es lo que, en cuanto representación, puede preceder a todo acto de pensar algo” (B 67). En efecto, es allí, en la intuición, donde el ente está presente, i. e. es, y puede por lo tanto convertirse en objeto de contemplación.

Kant caracteriza la intuición humana mediante su contraposición con la intuición divina. Ello no es casual si se tiene en cuenta que el “ideal” de la metafísica moderna había sido el de “aproximar”, o aun asimilar, el conocimiento humano al divino. Kant no sólo niega tal asimilación —cosa que también había hecho el empirismo—, sino que es el primero en llegar al principio mismo de la diferencia entre ambos conocimientos. Lo propio de la intuición divina es ser intuición intelectual, *intuitus originarius*, creador —la humana, en cambio, es *intuitus derivativus*, sensible. Una intuición originaria² sería espontánea, activa, creadora; vale decir, in-condicionada, in-dependiente de lo intuido, porque su esencia consistiría en que al intuir lo crearía al objeto, lo produciría, le daría origen: y por eso se la llama *originaria*. La finitud del hombre, por el contrario, se revela por este lado en que su intuición no es productora, sino *derivada*; se trata de una intuición condicionada, que *depende* del ente intuido. El hombre “no es ónticamente creador”³, sino que todo su trato con el ente, cualquier acceso a las cosas, todo contacto con la realidad se funda en la *receptividad*. Por ello dice Kant que la intuición humana reposa en *afec-*

¹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1951, p. 33.

² Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 66, 71-72, 156; 145-146: para un entendimiento divino, “no tendrían significación alguna las categorías”.

³ Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 71.

ciones: no que los objetos se nos den porque intuimos (caso de la intuición divina), sino que hay intuición porque las cosas se nos dan (receptividad de las impresiones).

Una intuición finita como la del hombre, entonces, requiere ciertas condiciones, que resumimos en siete tesis.

1) En primer lugar, es obvio que el ente (o el objeto, tal como Kant se expresa) tiene que haberlo ya previamente de algún modo, "antes" de cualquier intuición que lo capte. A ello alude la "cosa en sí": ésta señala la in-dependencia del objeto respecto de su captación, de que se lo intuya o no, en tanto que para una intuición originaria el objeto sería totalmente dependiente de ella.

2) En segundo lugar, para que sea intuido es preciso que el ente de por sí se manifieste a la intuición, es preciso que vaya a su encuentro, que se haga presente. Kant dice que la intuición no tiene lugar "sino en cuanto el objeto nos es dado" (A 19 = B 33); y en la *Dissertatio* (§ 4) escribe: "[...] *sensatio* [...] *praesentiam* quidem *sensibilis* *alicuius* *arguit* [...]". El ente tiene que darse o tomar presencia ("*praesentia*", *obvía*), ponerse-a-la-vista.

3) Para que el ente pueda ser "dado" es preciso que la intuición finita, puesto que no es "originaria", esté organizada de manera tal que pueda "recibirlo". El hombre está constituido como receptividad. Esta receptividad no es mera pasividad, sino que, para decirlo con palabras de G. Marcel, "es en cierto modo acoger", no la "inercia interior que es insensibilidad o apatía", sino "responsivité"⁴, disposición para recibir. "La capacidad (receptividad) de obtener (*bekommen*) representaciones [...] llámase *sensibilidad*" (A 19 = B 33); "*Sensualitas* est *receptivitas* *subiecti*" (*Diss.* § 3). Entonces, si la sensibilidad es receptividad, puede decirse que "la esencia de la sensibilidad reside en la finitud de la intuición"⁴.

4) Los "instrumentos" u órganos de la receptividad son los sentidos. No es que el hombre sea receptivo porque tenga sentidos, sino al revés: porque el hombre es receptividad, vale decir porque la intuición humana es finita (no creadora), por ello poseemos sentidos. Sobre esto ha insistido Heidegger; pero en realidad ello no habla escapado completamente a alguno de los contemporáneos de Kant, aunque luego fuera olvidado. El médico, filósofo y teólogo C. Chr. E. Schmid (1761-1812), v. gr., dice en su *Diccionario*: "Los llamados cinco sentidos son justamente otras tantas modificaciones empíricas [...] de la sensibilidad externa"⁵. Por ser "modificaciones empíricas", lo que

⁴ G. MARCEL, *El misterio del ser*, trad. esp., Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 117.

⁵ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 32.

⁶ *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena, 1798, p. 487.

interesa desde el punto de vista trascendental no son los sentidos en cuanto tales sino la "sensibilidad", la receptividad —vale decir, no los sentidos mismos sino su *condición de posibilidad*.

5) La intuición sólo puede intuir en la medida en que "encuentre" al objeto dado. Ese encuentro es la *afección*: que el objeto nos sea dado "no es posible, para nosotros hombres por lo menos, sino mediante que el objeto afecte (*affiziere*) al espíritu (*Gemüth*) de cierta manera" (B 33). El "resultado" de tal encuentro es la sensación: "El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es *sensación (Empfindung)*" (A 19 = B 34).

6) Si el objeto intuible es independiente de la intuición, tendrá que darse la ocasión para que ésta lo encuentre: que la intuición dé con objetos es esencial a su estructura, pero que dé con un determinado objeto, es ocasional, esencialmente *contingente* (contingencia de la afección).

7) Y no sólo se da tal contingencia. Kant señala además que en la afección el objeto afecta al espíritu "de cierta manera" ("certo modo", *Diss.* § 3): el "cierto" modo indica que la afección *no* ocurre de todos los posibles modos, no absolutamente, sino de modo determinado o de-terminante. Dicho con otros términos: lo que afecta no se da de modo total, sino a la vez recatándose, parcialmente, en escorzo, en perspectiva (y eso es, al fin de cuentas, lo que constituye la esencia de una "cosa", el poder ofrecer una pluralidad indefinida de aspectos). La finitud del hombre, necesitado de que se le den objetos, a la vez los encubre.

Lo que hasta aquí se lleva dicho nos induce a formular tres preguntas: a) ¿qué acontece en la afección?; b) ¿en qué consiste la afección, o qué es la sensibilidad?; y c) ¿qué significa, o qué es, lo dado en la afección?

a) Kant dice que sólo por la sensibilidad "el objeto nos es dado" (A 19 = B 33), y por "objeto" entiende primordialmente el ente natural de que se ocupa la ciencia. En la afección acontece pues la referencia primaria al ente intramundano, a las "cosas", a las *res*: allí ocurre el acceso al ente que ante todo vale como ente "real" (*wirklich*). Sólo hay algo "real" ante la intuición; en el hombre, ello sucede con la sensación: "[...] la sensación [...] presupone la presencia real (*wirkliche Gegenwart*) del objeto" (A 50 = B 74); "sensación es pues aquello que designa una realidad (*Wirklichkeit*) en el espacio y el tiempo" (A 373-374). Limitado a una intuición sensible (receptiva), para el hombre no hay pues realidad si no es gracias a la sensibilidad. La afección es el "signo" o señal de la realidad. (Que ello no se limita a la esfera de las sensaciones lo señala la circunstancia de que también la ley moral *afecta* al espíritu, con el sentimiento de *respeto*, que no se refiere a cosas sino a personas.)

Por lo mismo que la intuición humana es finita, esa referencia a los entes que ella establece no es una referencia sin más, no es absoluta (como la del *intuitus originarius*), sino una referencia para lo que se da, tal como éste se da y según las condiciones de la receptividad. Lo dado se manifiesta perspectivísticamente. El hombre, que no es incondicionado, tiene que moverse necesariamente según las condiciones de su propia naturaleza. Eso son espacio y tiempo. Para un observador absoluto no habría aquí ni allí; ni arriba ni abajo; ni antes ni después (ni tampoco propiamente "ahora", que implica pasado y futuro). De manera que la sensibilidad, que hace que el conocimiento humano sea conocimiento de algo real, hace a la vez que se lo conozca, no tal como ello es en sí, sino en un despliegue de perspectivas *in-finitas*. Lo real sería precisamente esto: lo que jamás puede ser agotado, lo que siempre lo sobrepasa al hombre, lo que éste jamás puede llegar a dominar por completo.

Ello no vale únicamente para las "cosas", sino también para el hombre, para el sujeto, para mí mismo. No sólo porque hay una auto-afección, sino porque (según enseñan la Deducción trascendental de las categorías y la Refutación del idealismo) objeto y sujeto, los demás entes y el hombre, son para éste correlativos; sin referencia al objeto, tampoco habría sujeto. El hombre (o, si se quiere, su esencia) es esta referencia de sí mismo a todo ente. El hombre consiste en el *estar-referido* —a los demás entes y a sí mismo—, en la cual referencia encuentra su propio fundamento.

Por tanto, si nos encontramos "en la realidad", entre los entes reales como siendo también nosotros entes "reales", ello acontece merced a la sensibilidad: ésta es la relación originaria, en el sentido de que es la que nos da origen como el ente que somos. Sin ella no sólo no tendríamos objetos, sino que no seríamos en absoluto.

No resulta ahora difícil trasponer estas cuestiones al lenguaje de Heidegger. Según éste, uno de los constitutivos del ser-en (aspecto del ser-en-el-mundo) es (junto a la comprensión y el habla) la *Befindlichkeit*, el "encontrarse" o "disposicionalidad". Pues bien, la disposicionalidad le revela al hombre que él existe, que es-en-el-mundo, y que lo es según un modo de ser (la existencia) tal, que sólo puede existir en esencial dependencia - referencial (*Angewiesenheit*) respecto de los entes. La disposicionalidad es también lo que permite que los entes le conciernen (*angehen*) al hombre, que le "interesen"; por eso los sentidos le pertenecen al hombre, y pueden ser "tocados" o conmovidos (*gerührt*), "de modo que lo que toca se muestra en la afección". También para Kant es la experiencia aquello por lo cual los fenómenos nos "conciernen" (cf. A 119, "angingen").

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 137.

La "realidad" (respec. el ser-en-el-mundo), pues, sería entonces algo que se siente. Aquí confluyen, en el vocablo "sentir", la "sensación" y el "sentimiento". La feliz ambigüedad o riqueza de aquella palabra nos lleva a nuestra segunda pregunta y a un tema al que ya señala la referencia a la disposicionalidad.

b) Pues sabemos qué acontece en la afección, ahora preguntamos qué es ésta misma.

Esta cuestión ha dado lugar a dilatadísimas discusiones, aún no acabadas, entre los comentaristas de Kant. Esos debates reposan en un error (vinculado con las críticas de Jacobi)⁸, consistente en preguntar por la "causa" de la afección, vale decir por aquello que la "produce": si es el fenómeno, o la cosa en sí, o los dos, cada uno a su manera. A propósito de la afirmación según la cual el objeto sólo nos es dado en cuanto que nos afecta, se lee en el famoso *Kommentar* de Vaihinger: "La dificultad del discutidísimo pasaje estriba en la expresión 'objeto'"⁹. De esta manera se fijaba la atención exclusivamente en la causa productora, es decir, se pasaba por alto la relación misma porque se daba por sobreentendido que tal relación debía ser la relación causa-efecto (sea que se la pensase esquematizada, o no). Sin descartar por completo el interés de tal enfoque, aquí nos interesa más bien pensar tal relación, no como categorial, sino más bien como relación existencial —vale decir, como disposicionalidad, según ya se lo adelantó.

En efecto, si la receptividad es condición de la experiencia, no puede explicarse la *Affizierbarkeit* como relación causal, esto es, como una relación empírica, de manera que debe rechazarse a limine toda explicación mecanicista o sensualista de la sensación. La sensibilidad no es para Kant un sistema orgánico de recepción de estímulos —y no lo es ya por la simple razón de que los objetos nos son dados por la sensibilidad y *el propio cuerpo con sus órganos es un objeto*. La sensibilidad es una capacidad o facultad (*Vermögen*), vale decir aquello gracias a lo cual los sentidos sienten (cf. Heidegger). Ello no escapó al ya citado discípulo de Kant, Schmid, quien señalaba que la sensibilidad no sólo no es una modificación del entendimiento (según suponía Leibniz), sino tampoco "mera actividad o estímulo (*Reiz*) de los órganos corporales, cuya existencia, si ha de conocerse, más bien presupone una receptividad en el alma, y los que, considerados como fenómeno, son objetos de la sensibilidad, sino [que es] una esencial y propia fuente (*eigne wesentliche Quelle*) de representaciones"¹⁰.

⁸ Una exposición de las principales interpretaciones concernientes al problema de la afección puede verse en H. KAMURA, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1953. (*Kantstudien*, Ergänzungsheft 67), pp. 11-61.

⁹ H. VAHINGER, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, II, 6.

¹⁰ *Wörterbuch*..., pp. 485-486.

Todavía más: el mismo Schmid dice que la expresión "afectar" "ha de entenderse más bien de manera meramente figurada (*bloss bildlich*) e impropia (*uneigentlich*) y sólo por analogía (*analog*) con la relación entre dos cuerpos que obran el uno sobre el otro"¹¹.

Pero entonces, ¿cómo entenderla?

El tema de la afección aparece en la "Estética" trascendental. La "estética" se ocupa de la *αἰσθητικὴ*, la cual la piensa Aristóteles (*De anima* II 416 b 34 ss.) como un *αἴσθησις* — *αἴσθησις*, del que es traducción "afección". Por tanto, ¿qué es el *αἴσθησις*? Para determinarlo nos ayudamos, una vez más, con Heidegger y su concepto de *Stimmung*, "temple de ánimo"¹².

La receptividad o afectabilidad (*Affizierbarkeit*) significa que el ente capaz de intuición finita es un ente esencialmente "abierto" (según se insinuó en a). Y Heidegger enseña que lo que "abre" originalmente son las *Stimmungen*¹³, vale decir que son los templos los que "hacen" que el hombre, el *Dasein*, sea abierto; en ellos "el *Dasein* es llevado ante su ser como ahí"¹⁴. Dicho de manera elemental: no hay sensación en la mesa cuando sobre ella cae la luz, así como no hay percepción en el espejo que refleja una imagen¹⁵; allí no hay propiamente "presencia", la cual sólo puede haberla en un ente que sea tiempo¹⁶. La intuición no puede entenderse como proceso mecánico. Para que haya "afección" es preciso que el objeto se anuncie a un ente que sea en el modo-de-ser de la apertura (y no "cerrado", como las cosas o substancias). La afectabilidad pues, vistas así las cosas, anticipa el heideggeriano estado-de-abierto (*Erschlossenheit*).

Considerados según esta perspectiva, ni los sentimientos ni las sensaciones son (tal como corrientemente se ha supuesto) "repercusiones" meramente "subjetivas". Cuando se dice "subjetivo", se piensa en un "sujeto" como interioridad cerrada en sí misma, en tanto que el hombre en cuanto *Dasein* está pensado como esencialmente "abierto" a los entes. Por ello, y porque lo contrario supondría "mecanizar" la relación hombre-mundo, en el "sentir" no puede tratarse de "repercusión", sino más bien de un "acorde". La afección (*αἴσθησις*) es un temple "en el sentido de la disposición (*Ge-stimmtheit*) y de-terminación (*Be-stimmtheit*)"¹⁷. Y como en todo momento somos en un temple, el hombre se encuentra siempre acordado con el ente, dis-puesto

¹¹ Op. cit., pp. 35-36.

¹² Cf. *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1956.

¹³ Cf. *Sein und Zeit*, p. 134.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Cf. *LEIBNIZ, Disc. de métaph.* XXXIV (Gerh. Phil. Schriften IV, 488).

¹⁶ Cf. *Kritik d. reinen Vernunft*. A 143 = B 182: "[...] ich die Zeit selbst [...] erzeuge".

¹⁷ M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, p. 37 (trad. mia, *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1960, p. 50).

de una manera u otra —sin que ello represente nada “subjetivo”, sino más bien la condición de cualquier “objetividad”, nuestra forma concreta de estar insertos en la “realidad”. Así los templos de ánimo revelan “cómo a uno le va” (*wie einem ist*)¹⁸, vale decir, cómo uno “se encuentra” o está “dispuesto” respecto del ente. Por este lado, pues, la sensación —*qua Stimmung*— no es meramente un mensaje, sino un modo o manera de ser, una manera de ser el ánimo (*Gemüt*), no el cuerpo. Sin disposicionalidad-sensibilidad, sin esta capacidad-de-ser-interesados, nada nos concerniría, nada nos “tocaría”, nada nos “afectaría”; en una palabra, no estaríamos en la “realidad”.

La afección, según esto, sería el modo o manera de ser “de acuerdo con” el ente, un “acorde” entre el hombre y los entes, un estar-acordado o ser-acordado del hombre con los entes¹⁹. Por tanto, la afección no es en Kant mera pasividad (sus “formas” ya lo impedirían). Por el contrario, sentir es recibir, según se dijo, en el sentido de acoger; y Marcel observaba, aludiendo a las condiciones propias de la acogida, que ésta tiene lugar “en función de cierta realidad o de cierto orden preestablecido”, vale decir, en un acorde. Porque siempre se recibe en un recinto, en una casa, “nunca en un terreno indeterminado, en una selva”²⁰.

La afección, entonces, es una consonancia o correspondencia, una avenencia entre el hombre y los entes. Pero para que pueda acontecer tal avenencia es preciso que se co-respondan. Tal correspondencia constituye “el rasgo fundamental de nuestra esencia”²¹.

c) Por último, ¿qué significa lo “dado” que la afección da?, ¿qué quiere decir “dado”? Esta pregunta la formulamos atendiendo o escuchando a lo que la historia de la filosofía desde sus orígenes le reclama a Kant, pensador del siglo XVIII, y a lo que sigue siendo para nosotros la filosofía en las postrimerías del siglo XX.

La esencia de la intuición finita requiere que el ente le sea dado; a la receptividad ha de brindársele el objeto intuible. Que el objeto afecta la sensibilidad quiere decir que se anuncia a ésta; ello no depende del intuir, sino de que el ente intuible se le descubra por sí misma, de que se muestre a partir de sí mismo²². Y esto es justamente lo que acontece en la afección: el mostrarse del ente a la intuición finita (receptividad). Entonces lo dado, el objeto de la intuición sensible, es el ente que se muestra — y por eso Kant lo llama “Erscheinung” y los griegos lo denominaron φαινόμενον, “fenómeno”. (Sin sa-

¹⁸ *Sein und Zeit*, p. 134.

¹⁹ ARISTÓTELES, *De anima* 425 b 22, veía en la sensación un “ajuste” (ἄρμος), entre la función y el objeto, y frecuentemente habla del sentido como de un λόγος; cf. G. R. G. MURPHY, *Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1964, pp. 106-107.

²⁰ *El misterio del ser*, p. 116.

²¹ M. HEIDEGGER, *Was ist das...*, p. 34 (trad. p. 45); cf. p. 21 (trad. p. 27).

²² Cf. Kant *und das Problem der Metaphysik*, p. 12.

berlo, pero por una necesidad de la historia en que está inserto, Kant se enlaza aquí con los orígenes de la filosofía griega.) *Afectar es aparecerse el objeto al sujeto.* *Afección* es un nombre para la aparición en cuanto aparición; lo dado y el fenómeno son equivalentes: dicen, cada uno a su manera, lo que es el ente para los griegos y para el hombre moderno. *Darse* es aparecer. De este modo pueden legítimamente cambiarse los términos del problema; éste ya no sería (según la tradición de los comentaristas de Kant): ¿qué es lo que afecta?, sino este otro: ¿qué es aparecer?

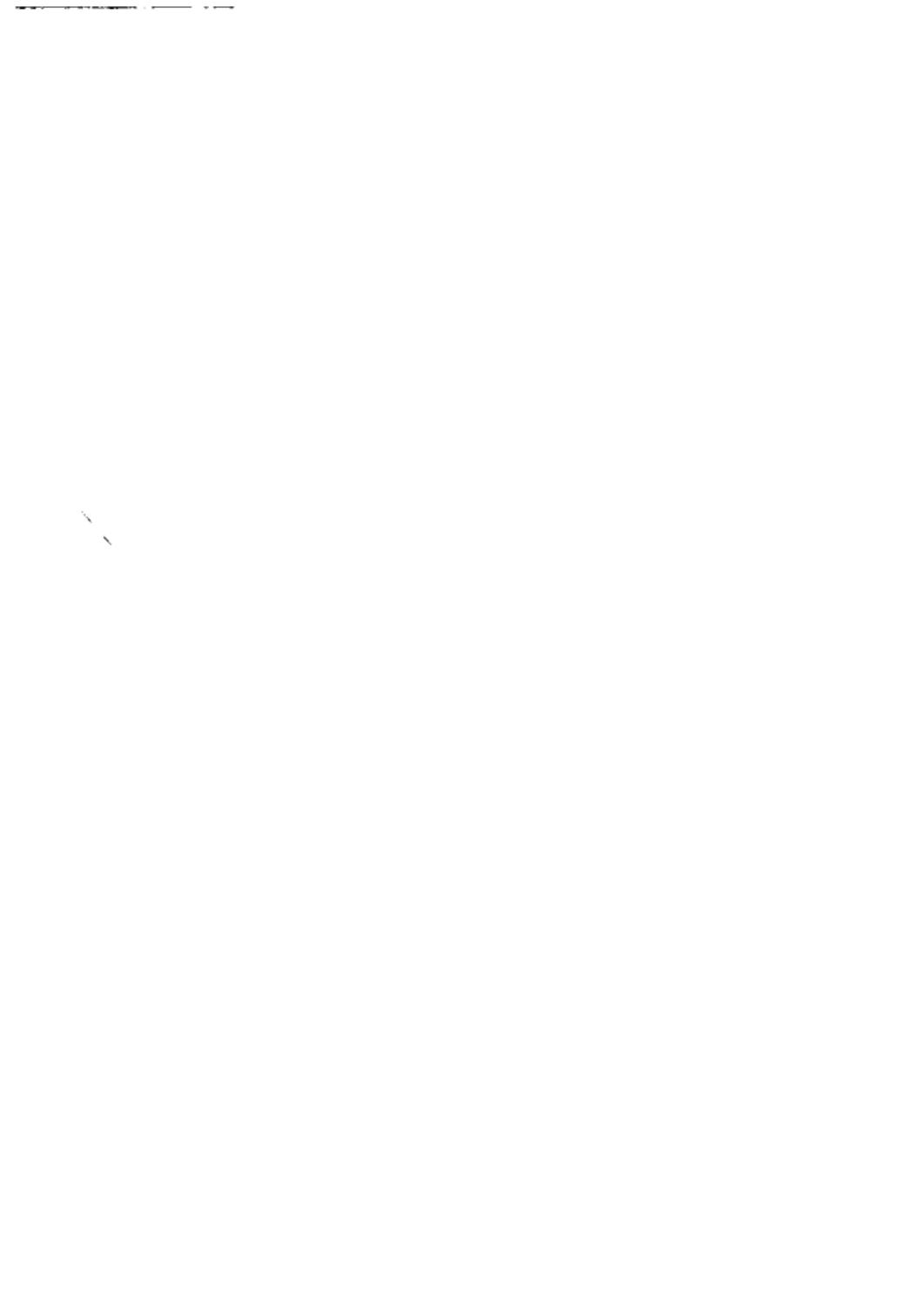
Sin embargo, diciendo que lo dado es el fenómeno, lo que aparece; o que "afectar" es "aparecer", ¿hemos hecho algo más que sustituir unas palabras por otras, y en definitiva quedarnos entre palabras? Porque las palabras nos preocupan —nos pre-ocupan— y porque en el discurso del gran filósofo nunca son "meras palabras" o sonidos huecos, postergamos aquí la objeción. "Aparecer", *Erscheinung*, φαίνεσθαι, son nombres del ente en tanto referido a la finitud del hombre, en tanto objeto del conocimiento finito —un nombre para el "ente", esto es, para la manifestación del ser. En la tradición filosófica, "fenómeno" es un nombre para el ser —el ser, que "se dice de muchas maneras" (Aristóteles). Aparecer es tanto como hacerse presente, tomar presencia²³; y "mostrarse", "desocultarse", ἀναδείξαι — todos estos son también nombres para el ser. Por este lado, entonces, o considerada en esta perspectiva, también la filosofía kantiana desemboca en el enigma "tema", motor y principio (ἀρχή) de la metafísica, vale decir de la filosofía; pues, ¿qué pasa con el ser?

* * *

Esa pregunta —ya lo sabían Platón y Aristóteles— ha de quedar siempre abierta. Agreguemos solamente, para terminar, que de lo dicho resulta que el hombre —en cuanto "receptividad", i. e., en cuanto "abierto"— es el órgano o el lugar (ontológico) del aparecer, del ser; que el hombre es el ente determinado y destinado (*bestimmt*) al aparecer y por ello acordado (*gestimmt*) al aparecer, vale decir, al ser. No obstante, ocurre que si bien "nos mantenemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente", sin embargo "sólo rara vez prestamos atención"²⁴ a ese llamamiento del ser, a ese aparecer como llamamiento del destino del hombre. Que puede ser infiel a ese destino (*Bestimmung*) y que aquello a que está destinado, el ser, siempre le sea problema —¿hay algo que pueda mostrar mejor la finitud del hombre?

²³ Cf. A 50 = B 74, cit. más arriba.

²⁴ *Was ihr das...*, p. 34 (trad. p. 45).



COGITO, ERGO SUM *

Por Juan de Dios Vial Larrain

ME propongo hablar acerca de algo que parece muy sabido, demasiado quizá. Acerca del dicho cartesiano: pienso, luego existo. Una afirmación, al parecer, obvia, al alcance de cualquier bachiller. Así, estudiantes de Ingeniería con quienes hiciera un curso sobre Descartes dibujaron una vez en la portada de la revista *Torque*, que ellos editaban, un asno con la boca llena de alfalfa; en castellano castizo puede llamarse a ese bocado "pienso". El goloso asno concluía, entonces, sentenciosamente: "luego, existo". En una revista norteamericana he visto también la imagen de dos tecnócratas mirando desprovistos la información que acaba de entregarles un inmenso cerebro electrónico; el mensaje de la máquina decía: *cogito, ergo sum*. Si ha llegado, pues, al extremo de figurar en la sección cómica de algunas revistas —privilegio del que muy escasamente llegan a gozar, según entiendo, los filosofemas— habría que admitir la verdad de lo que comenzaba diciendo: que esto de que me propongo hablar es algo quizá demasiado sabido.

No creo añadir tampoco nada muy atrevido si afirmo ahora que esa sentencia —pienso, luego existo— es la clave de la filosofía moderna. Se la conoce como en su lugar clásico en el *Discurso* de Descartes. Pareciera resonar en el dicho de Berkeley *esse est percipi* como en el gesto de Kant al situar en lo más álgido de la "deducción trascendental" una conciencia originaria que da testimonio de sí diciendo: *Ich Denke*, asimismo en la "identidad" de que han hablado Fichte o Schelling, o en lo que Hegel veía como racionalidad de lo real y realidad de lo racional. En los mismos sillares de nuestra propia cultura filosófica pareciera estar nuevamente esa idea, así en el *ego-cogito-cogitatum* de Husserl y en el *dasein* de Heidegger cuya "comprensión del ser" —ha

* Conferencia dada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

dicho el mismo Heidegger— es, a la vez, “determinación del ser”. Parece suficiente esta somera enunciación para advertir cómo, al hilo de aquella verdad de tan obvia apariencia, es posible enlazar toda la filosofía moderna o, por lo menos, algunas de sus más altas cumbres.

No hay que sobresimplificar las cosas, sin embargo, al extremo de aventurarnos inmediatamente a pensar que todas esas nociones coligadas en la filosofía moderna *cogito / sum, esse / percipi, real / racional, cogito / cogitatum* sea, cada una de ellas, nada más que una versión distinta de lo mismo. Pues con no menor facilidad bastaría hacer funcionar el contexto de cada una de esas fórmulas para diversificarlas a tal punto que se hiciera borroso cualquier signo de identidad entre ellas.

¿A qué apostar, entonces, a la identidad o a la diferencia? ¿A lo que hay de común, de persistente, de idéntico, en aquellas fórmulas y hacia lo que parecen converger filosofías distintas como si fueran llevadas —aun sin saberlo ellas mismas— por idéntico dinamismo? ¿O bien a la diferencia, a los contextos lógicos, culturales, históricos, hacia los cuales por otro de sus extremos cada una de esas filosofías diverge? En otras palabras ¿ha de verse la filosofía europea moderna como reiteración de una constante, o bien como constante ruptura de una identidad?

En cualquier caso, tanto en la identidad como en la diferencia, parece posible un diagnóstico que se ha hecho convencional y que —en términos también convencionales— pudiera describirse así: la filosofía moderna está marcada por los signos del racionalismo y del idealismo los cuales dan prioridad a la razón o a la conciencia, subsumiendo el mundo, lo real, el ser, en el ámbito de lo que la conciencia racional de un sujeto representa ante sí y para sí. Tal sería en definitiva —de acuerdo con ese diagnóstico— el significado esencial del *cogito. Sum* significaría: yo, que pienso, afirmo que es verdad que pienso y doy por verdaderas las cosas sólo en tanto yo las pienso y tal como las pienso.

No pretendo ahora pasar un juicio sobre el *cogito*, sus variaciones en la filosofía moderna y su sentido global, sino limitarme a algo que está más a mi alcance: quisiera hablar nada más que del *cogito* en el pensamiento de Descartes, examinarlo bajo su fría y penetrante luz, y considerar si aquel esquemático diagnóstico de tan difundida vigencia se cumple o no se cumple en él. De no cumplirse, habría que repensar cuáles son los verdaderos supuestos de la filosofía moderna.

* * *

Leemos el filosofema celeberrimo en el *Discurso del Método*, ese libro desigual cuya fama no acabo de comprender —prólogo, más que libro—, hecho de partes retrasadas —como es la segunda—, en donde

toda la vivacidad intelectual de las *Reglas para la Dirección del Espíritu* se vierte en unos formulísticos preceptos del método, o de esbozos prematuros —como puede decirse de la cuarta parte— que apenas bosqueja la metafísica de las *Meditaciones*. Pues bien, en el *Discurso* la expresión del cogito es francamente deficiente y ha inducido a errores con los cuales todavía hay que encararse. La fórmula *cogito ergo sum* —dicha según práctica generalizada en una lengua que no es la del *Discurso* una de cuyas mayores gracias sea, quizá, estar escrito en buen francés— la fórmula latina, digo, deja más de relieve esa deficiencia al darle visos más netos de ser una conclusión lógica. *Ergo*, como se sabe, era la palabra latina con la que usualmente se anticipaba la conclusión de un silogismo. Descartes, al parecer, sintió la necesidad de vestir su idea con ese uniforme del pensamiento escolástico. Pero con ello la dejó expuesta al peligro inherente a esa simulación que no es otro que hacerla entender —a lo menos por espíritus carentes de *finesse*— como si fuera un producto lógico. Con ello contribuía más bien a ocultarle su verdadero carácter. Y ocurrió, entonces, lo que no podía menos de ocurrir: que aquellos espíritus puramente lógicos arremetieran preguntando dónde había probado Descartes la premisa mayor que dejara establecido "todo lo que piensa existe" y autorizara a derivar desde tal generalidad, y en virtud de las reglas de la lógica, la conclusión a la que Descartes había llegado: "existo".

Amigo del diálogo y la discusión intelectual —como lo acredita el volumen de *Objeciones y Respuestas*— la obstinada incompreensión le sacaba de quicio. Por eso replicó Descartes a esos espíritus lógicos, no sin airado desdén: lo que sucede con estos señores es que no tienen ni la menor idea de lo que es buscar realmente la verdad. Porque piensan que la verdad se halla a disposición de las artes de la lógica que regula el paso desde lo general a lo particular. Pero lo cierto es, piensa Descartes, justamente lo contrario: que la verdad —primordialmente— está en lo particular y concreto, desde donde es posible alzarse a las generalidades que permiten descender luego a otros casos particulares y probarlos lógicamente. La verdad, en otras palabras, no se halla con sólo ir de camino desde unas proposiciones a otras obedeciendo a las reglas del tránsito fijadas por la lógica. Es de la eficacia y legitimidad de este régimen lógico de lo que —últimamente— hay que dar también razón. Y entonces, ya la lógica no basta. Y si pretende bastar, si pretende ser ella misma quien lo haga, *ipso facto* caerá en una petición de principio y esto se lo prohíben sus propias leyes. En la tentativa de dar una demostración de sí, la lógica procedería ilógicamente, su tentativa sería suicida, violaría las leyes de su consistencia, quedaría abolida por iniciativa propia. La paradoja fundamental sería esta ilogicidad de la lógica.

El cogito no es la conclusión de un silogismo que habría quedado trunco e indemostrado. Es, dirá Descartes, una verdad particular, con-

creta, inmediata, indemostrable, que si bien escapa a la lógica, no va contra ella. Por el contrario, el *cogito* vendrá a fundar la lógica misma y, por esta vía, a constituirse en fundamento de toda ciencia.

¿Una verdad particular, de inmediata evidencia, una frágil intuición, en la base de la lógica y de la ciencia? Sí, una "intuición", dirá precisamente Descartes; tanto como no vacilan en escribir los más sabios traductores allí donde Platón y Aristóteles hablan del más elevado gesto de la inteligencia; o como dirán en nuestro tiempo pensadores tan vigorosos y tan distintos como son Bergson y Husserl.

Pero, en un mundo de razón calculadora, de técnica y controles racionales ¿no es un poco vergonzante confiar a la pura intuición y hacer descansar enteramente sobre ella todo el peso de algo tan grave como la ciencia y la lógica? ¿En qué sentido el *cogito* cartesiano es "intuición", por consiguiente, verdad concreta, inmediata y, además, fundamental; no menos, sino más verdadera a fuer justamente de quedar indemostrada? O dicho en su radicalidad metafísica ¿en qué sentido el *cogito* cartesiano es el principio de la filosofía y del saber?

Si no es en el *Discurso* donde hemos de leer el pensamiento auténtico de Descartes, es en las *Meditaciones Metafísicas* donde hallamos ese pensamiento en su mismo ejercicio. Y lo que en esa joya del espíritu leemos es algo extremadamente breve y simple. Aquí el *cogito* se formula en lo que Descartes llama una "proposición", a la cual proposición califica de "necesariamente verdadera". Nuestra lengua castellana no necesita más de una palabra —que hasta puede ser un monosílabo— para expresarla: "existo"; o también: "soy". Nótese bien, desde luego, el verbo que se conjuga: "ser".

¿Qué significa esta proposición? ¿En qué radica la necesidad de ser verdadera que inviste; por ende, su imposibilidad de ser falsa? En las *Meditaciones* —su obra analítica y la más original y acabada— Descartes no explica demasiado. Por lo mismo puede desconcertar a más de algún desprevenido. Porque aquí el pensamiento de Descartes se entrega en su ejercicio mismo; y, por lo tanto, sólo a quien quiera hacerlo. Defraudará, pues, si se espera hallarlo totalmente armado. Si se confía en que el esfuerzo de Descartes evita el nuestro proporcionándonos un sistema de pensamiento ya hecho y llevadero a casa.

La expresión con la que Descartes anuncia la tarea que las *Meditaciones* proponen está cargada de gravedad: "una vez en la vida". Se trata de un instante —una "vez"— dentro de una totalidad —en la "vida"—, un instante donde el tiempo parece romper sus límites. Un momento propicio, tal vez como el que Sócrates decía aguardar, aunque hoy más bien llamaríase "historicidad" que "alumbamiento". La "meditación" no entrega, pues, un paquete de conocimientos digeribles y memorizables en un episodio cualquiera, sino ahínca a la inteligencia en sus raíces vitales, reclama su más íntima y profunda decisión, la dispone a la pura teoría.

Si uno se detiene en la primera de las *Meditaciones Metafísicas* —y no ha de irse, por ahora, mucho más allá— nota que el motivo dominante en ella es la cuestión de la verdad. ¿Qué es “verdad”? Conven-gamos en que la palabra está excesivamente funcionalizada. Es verdad —pudiera quizá responderse— que tres más dos son cinco, que hay vida en Marte, que hablo a ustedes. Pero cabe insistir; variando un poco los términos de la pregunta: ¿Qué significa “verdad”, en qué consiste el ser “verdad”?

Las *Meditaciones* comienzan aludiendo a un instante en la vida en el cual advierte el hombre que hay cosas que ha tenido por “verda-deras” y que no lo son. En primera instancia, por consiguiente, “verdad” parece ser ese estado primitivo de inocencia, esa condición paradisiaca donde todo pareciera plegarse al deseo y la afirmación como si se hallara bajo un materno amparo. Pero —es un hecho, y así lo da a entender la primera *Meditación*— salimos del mito; y caemos en el sistema binario: verdad/falsedad.

No parece pensar Descartes, por consiguiente, como Nietzsche sospechaba, que la verdad sea la cuestión en que la filosofía, bajo presión moral, viene a sumirnos. Más bien estas líneas iniciales de las *Meditaciones* muestran a la filosofía como aquella disposición intelectual que encara la cuestión de la verdad y la coge por los cuernos, como el mismo Nietzsche gustaba decir, justamente porque ya el hombre ha caído en ella en el decisivo acontecimiento que le hace ser ingresando en la edad de la razón.

El hombre, por consiguiente, cae en la cuenta de que hay cosas verdaderas justo ahora, cuando reconoce otras como no siéndolo: como falsas. Lo falso y su reconocimiento entonces despejan la verdad, como un horizonte. Desde ahí nada detiene al hombre en su voluntad de llevar adelante ese escrutinio como si anduviera a la búsqueda, por momentos desesperada, del paraíso perdido o del tiempo perdido. En esa búsqueda, o en esa desesperación, abre un curso histórico —una historia de la verdad, o una historia de la ciencia, si se quiere— que va haciéndose cada día más caudaloso y, a la vez, más absorbente y totalizador. Se configura así el espacio de una cultura con la cual el hombre llega a identificar su propia naturaleza. Y toma cuerpo por obra principalmente de Hegel una idea que aquel eminente pensador en nuestra lengua que fuera Ortega y Gasset, decía bien nitidamente: que el hombre no tiene “naturaleza”, sino “historia” tal que hacerla, sería la clave de su preocupación vital, que es precisamente su racionalidad.

En esta “historia” concebida como naturaleza misma del hombre, la verdad brillaría como el faro en la espesa niebla: encendiéndose intermitentemente y de manera muy misteriosa. Como si su luz viniera a decir por dónde no ha de irse, nada más, y apagarse; hasta otro instante, cuando el olvido empiece a cerrar, volver a encenderse. Una ciega y quizá engreída seguridad de que el destino lo llevamos

atesorado, a condición solamente de no estrellarnos, mueve a usar esa luz nada más que para sortear los riesgos de la propia navegación. La luz distante queda entregada a su juego, se la deja en su silencio, en su misterio. Recién cuando el pensar humano, como Prometeo quizá, intenta algo así como robar esa luz y pregunta: ¿qué es la misma verdad?, empieza a hacer filosofía.

¿Qué es, en el pensamiento de Descartes, la "verdad"? ¿Qué añade a una cosa o a una proposición esta posibilidad que hay en el pensamiento de decir acerca de ellas: "es verdad"?

Puede replicarse que algo es verdad si y solamente si, en efecto, eso mismo es tal como lo pensamos: que la nieve es blanca si y solamente si, la nieve es blanca. Un par de comillas ayudan a distinguir cuándo se trata de una proposición y cuándo no se trata de una proposición; de tal manera que la proposición "la nieve es blanca" es verdadera, cuando la nieve —fuera de la proposición y sin comillas— es blanca, es decir, cuando la inteligencia, en la proposición, viene a adecuarse precisamente a la cosa.

Ahora bien, ¿de qué depende, en qué puede consistir, esa adecuación? ¿Qué ajusta, concierta y asegura la relación de la inteligencia con la cosa?

Pudiera pensarse que la fuerza y el ajuste de esa relación en última instancia provienen del hecho simple y primario de estar con mis propios ojos, aquí y ahora, ante la cordillera de los Andes, viendo la blancura de la nieve. En otras palabras, de la concreta percepción de un mundo real, a través de los sentidos, es el fundamento de lo que llamamos "verdad". Se dirá que éste es un modo de pensar empirista, o a lo menos, realista.

Creo que es verdad que estoy junto al fuego de la chimenea —es el ejemplo de Descartes— porque en última instancia lo siento y percibo así. ¿Qué significa esto? Que noto inmediatamente mi cuerpo y lo que pasa en él, que toco, por ejemplo, mi mano con la otra mano, que siento estar vestido, no desnudo, que advierto cierta posición en la que me hallo: así, sentado adonde el fuego llega en el calorcillo de la chimenea. Héme aquí, pues, en el mundo; diríamos, a tono con la descripción, en la intimidad del hogar. Entonces, y por obra de esa presencia abarcadora, de esa intimidad, puedo decir: yo existo. Es la percepción, esa diferenciada fuerza perceptiva, la que me asegura tanto lo que percibo cuanto lo que me mueve a decir que es "verdad" que lo percibo.

Pero ya en su conversación con Sócrates convenía Teeteto —en el diálogo al cual Platón le diera el nombre de este personaje— (*Teeteto* 158 c.) que esa misma conversación que ellos creían sostener, podía estar figurada en el sueño. ¡Vaya que figura cosas el hombre en el sueño, y cuán significativas nos ha enseñado Freud que son! El mundo de la percepción, ¿es, acaso, distinto de ese mundo del sueño don-

de también pareciera que conversamos? ¿Tenía lugar, efectivamente, aquella conversación? ¿Qué índice permitiría al protagonista distinguir netamente la escena de la vigilia de la otra escena análoga que puede aparecer en el sueño? ¿No podría decirse, como Borges, "la vigilia es otro sueño que sueña no soñar"? (Arte Poética). Cuando Robin tradujo ese pasaje del diálogo platónico no vaciló en emplear palabras que son las mismas de Descartes en la primera *Meditación*. La cuestión, en efecto, es la misma. Y un hombre de nuestro tiempo, nada sospechoso de complicidad con los sueños e interesado, más bien, en mostrar que los sueños, sueños son —Bertrand Russell—, aseguraba: "no creo estar ahora durmiendo, pero no lo puedo probar". Lo cual llevaba a decir a este empirista que era tan buen lógico, que la experiencia de estar viendo algo externo "no es evidencia concluyente". "Puede ocurrir —dirá Russell como Platón y Descartes— que no exista tal objeto externo, como el que supongo en mi sueño". (*Human Knowledge*, p. 171). Y esto no es sino un caso de toda una familia de argumentos. La locura sería otro. O bien la situación en que se viera Don Quijote cuando deshizo a cuchilladas el retablo de Maese Pedro: "Ahora acabo de creer lo que muchas veces he creído: que estos encantadores que me peraugen no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren. Real y verdaderamente os digo, señores que me oís, que a mí me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra: que Melisendra era Melisendra; don Gaiferos, don Gaiferos; Marsilio, Marsilio, y Carlo Magno, Carlo Magno!" Por consiguiente, la verdad que estimamos cifrada en la percepción de cosas a las cuales la inteligencia se adecua, parece desvanecerse como el humo de los sueños.

Pero si una adecuación biunívoca, aquí y ahora, de la percepción y la cosa, ha podido ser puesta en cuestión, Descartes piensa que otra facultad cognoscitiva podrá venir a rescatar el testimonio esfumado de la percepción sensible y a componer una figura de conocimiento cuya verdad anclara todavía en una originaria realidad que, en definitiva, la misma percepción detecta. Descartes perteneció a un momento glorioso de la historia de la pintura que Velázquez y Rembrandt ilustran. Pudo tener, pues, una viva experiencia de las capacidades cognoscitivas de esa facultad cuyo nombre clásico fue "fantasía" o "imaginación" que capacita para retener y recrear la experiencia que el ojo hiciera, por ejemplo, del cuerpo de la mujer y del pez y componer con ellas la figura esplendorosa de una sirena en su paisaje fantástico. Esta creadora capacidad de hacer resplandecer formas nuevas con materias oscuras, ¿no será la figura misma de la verdad, y el artista su más propio agente? Y, por analogía con ella, ¿no es el conocimiento un cierto mito de ese arte secreto alojado en lo profundo del alma, como llamara Kant a la imaginación? La verdad del conocimiento —de

acuerdo con esta nueva interpretación que pudiera darse de él— radicaría siempre en el dato sensible, aunque propiamente consistiría en la composición que hace la fantasía, exenta ya de los problemas que una estricta "adecuación" plantea. Cifrada en esta fuerza creativa y configuradora, el ámbito de la verdad pasaría a comprometer más globalmente la vida humana.

Pero ¿es necesario que haya algún género de correspondencia o adecuación —por más que sea nada más que la de un principio de composición— para que haya "verdad"? ¿No es posible salvar la verdad sacándola radicalmente del riesgo sensible, como ya Platón lo habría propuesto? ¿No sería cuestión de llevar, más allá del umbral, las posibilidades que Platón viera en la geometría y que le llevaron a ponerla en el lema escrito en el umbral de la Academia? Descartes que ha sido uno de los grandes geómetras de la historia —amigo y contemporáneo de Galileo para quien el lenguaje de la naturaleza eran los triángulos, cuadrados y círculos— bien podía admitir la posibilidad de una ciencia —y de una ciencia de perfección paradigmática— que nada tuviera que ver con los datos recogidos por los sentidos en la experiencia de una presunta naturaleza. La razón misma, al hilo de su más pura energía que parecería ya diseñada en conceptos simples como "extensión", "figura", "número", "lugar" es capaz probablemente de forjar una ciencia tan notable como la geometría. Para concebir la "la verdad", entonces, no sería necesario acudir a nada fuera de la razón misma y de su lógica immanente y autosuficiente. Todos los argumentos cifrados en el sueño, en la locura, en la movilidad del efímero mundo sensible, habrán de estrellarse vanamente contra la altura invulnerable de este supremo principio de conocimiento —la razón misma— en el cual el hombre ha reconocido su propia naturaleza al definirse como el animal racional.

A través de estos argumentos de la primera *Meditación* que venimos de reseñar, Descartes muestra todo el periplo de la razón que proclama la verdad. Puede hacerlo, como se ha visto, en nombre de un realismo que erige una realidad primitiva a la que el conocimiento tiene acceso por la experiencia sensible, y ser Aristóteles su más alto intérprete. La verdad de ese realismo puede desvanecerse en un escepticismo como aquel en el que vino a morir la Academia de Platón. En el escepticismo, la inteligencia se abstiene; por ende, la verdad no existe. El estoicismo es una actitud que intenta sobrevolar esas crisis. Un logos racional que opera desde fuera y por encima de las vicisitudes y pasiones del mundo sensible con la semilla innata de sus propias ideas, alcanza el conocimiento verdadero, proclaman los estoicos. Pues bien, en la primera de las *Meditaciones* de Descartes todas estas experiencias que han sido de la historia del espíritu, laten y encuentran abreviada pero justa expresión.

De la percepción, pues, a la imaginación; de la imaginación a la pura razón ¿va a culminar aquí la metafísica de Descartes? Sí, pudiera

pensarse, si se leen solamente el *Discurso* y las *Reglas*. Que el matemático Descartes halló en la matemática el modelo de toda ciencia, la cual puede construirse a partir de la pura razón y de sus propias fuerzas configuradas inicialmente en unas ideas innatas. El racionalista estoico —de este modo— habría vencido al empírico y al escéptico, tanto al escolástico como a Montaigne. El racionalismo idealista que cree reconocerse en la clave de la filosofía moderna, ya se acusaría nítidamente en ese planteo de quien se mira justamente como el padre de esta filosofía moderna. Faltaría, tan solo, para concluir este diagnóstico, axiomatizar esa operación racional, llevar a su apogeo la iniciativa absoluta de la razón que caracterizaría al pensamiento moderno. Y para esto el camino está abierto, el destino trazado. En efecto, si la verdad no consiste en una mimética reflexión que adecua la naturaleza sensible al intelecto —o vice-versa— porque esa adecuación, en definitiva, está expuesta a extraviarse y porque no hay un índice que permita reconocerla, sería posible, en cambio, cifrar la verdad —dejándola ahora exenta de esa clase de riesgos— en la reflexión inmanente de la razón, la cual, por su propia naturaleza, es capaz de volver sobre sí en la pura simplicidad de sí misma. Esta reflexión —justamente— es la que se expresaría en el *cogito*. Aquella iniciativa absoluta de la razón encontraría al final su mismo principio. En el principio está ya el fin; toda la odisea de la razón sería una tautología; a la razón le gustaría mirarse al espejo, contemplarse especulativamente. Esta reflexión de la razón se expresaría en el *cogito*. Y esta constante de la razón sería el axioma de todo conocimiento. Y tal, en fin, el significado de la frase: pienso, luego existo.

Esta interpretación, una tanto esquemática, como era forzoso, contiene el patrón comprensivo del *cogito* cartesiano y de los orígenes de la filosofía moderna que tiene mayoritaria vigencia. A mi entender, sin embargo, esa interpretación no es más que una solución simplificada —quizá simplificada por el propio "cartesianismo"— pero que se ahorra las *Meditaciones Metafísicas*. Se dirá contra tal temerario juicio que esa interpretación es la que el pensamiento moderno ha querido leer en las *Meditaciones*, en una especie de argumento de autoridad que puede hacer peso a los historiadores de ideas. Probablemente sí. Pero esta no es una razón definitiva para establecer lo que las *Meditaciones Metafísicas* dicen, sino a lo sumo para saber qué es lo que el pensamiento moderno ha querido leer en ellas. Con lo cual, en definitiva, el pensamiento moderno da, más bien, un testimonio acerca de sí mismo. Pero con una interpretación tangencial, sintomática, que lleva las aguas al molino propio, se produce en las *Meditaciones* más un efecto de distorsión que un esclarecimiento. Una cosa es el eco y la manipulación del pensamiento y otra su forma.

Pienso, en cambio, que la "meditación metafísica" cartesiana propiamente comienza justo cuando el mismo Descartes revoca esa interpretación. Es decir, cuando pone en cuestión —en "duda"— a la razón

misma y a la matemática en tanto paradigma metódico de toda ciencia, como efectivamente resultan ser del *Discurso* y de las *Reglas*. Creo que no se entiende ni siquiera la primera de las *Meditaciones* —y, por ende, ninguna— si no se advierte que en ella la duda revoca las ciencias, las matemáticas y la razón misma como capacidad de verdad.

Una interpretación que pretende ser histórica —y más si pretende ser historicista—, ¿cómo no cae en la cuenta que una filosofía que de verdad ha entrado en la historia, como es la de Descartes —de lo contrario quizá no estaríamos hoy hablando de ella—, no ha podido realmente hacerlo poniéndose fuera, y menos a la zaga, de la historia misma —esto es, de las experiencias que el pensamiento históricamente ha cumplido— como si no sintiera, por ejemplo, el peso nihilista de la voluntad de poder de un Trasímaco o un Calicles denunciados por Sócrates en los *Diálogos* de Platón, o del vivo escepticismo que derraman los *Ensayos* de un Montaigne, o del positivismo matematizante de Galileo al cual Descartes adhiriera con tan explícitas reservas, todos los cuales tendrían de sobra para despertar de su sueño a cualquier racionalista? No se puede pensar de verdad al margen de la experiencia histórica del pensamiento, ni sospechar que hayan podido hacerlo los pensadores más originales porque la pura utopía que intentara pensar en el lugar ninguno no pasará ingenuamente de balbucir. Pero tampoco cabe pensar a la zaga de las experiencias hechas, en dócil servidumbre, para débilmente repetir las, por muy de moda que estén. El pensamiento verdadero quiebra su historia; para hacerla, precisamente porque es histórico. El pensar de Descartes asume críticamente la experiencia histórica ya hecha por el pensamiento y a la que conocía demasiado bien, aunque elegantemente lo ocultara. El concepto supremo de su crítica va a ser el de Dios. El concepto de Dios que figura en la primera *Meditación* y que reaparecerá en la tercera, está forjado al hilo del *Credo* de Nicea y en una versión acordada a la teología del cristianismo moderno. Dios es, aquí, un creador omnipotente y terrible.

Se pregunta Descartes en la primera *Meditación* si podría salirse al paso de un hacedor omnipotente con ese aparentemente frágil asidero de nuestra inteligencia al que llamamos "verdad". ¿No es la "verdad" una de las tantas creaturas de esa creadora omnipotencia de Dios cuyo poderío —que excede lo que la exaltación dionisiaca de un Calicles o un Nietzsche pudiera soñar— puede hacer, y des-hacer, también, la "verdad"? Descartes se hizo cargo, por consiguiente, no sólo de la sofística, del escepticismo y de la razón estoica, también de la ciencia moderna de Galileo y de esta otra potencia moderna no menos terrible: esta fuerza y figura del espíritu —la teología del cristianismo moderno— que en nombre de la fe de Lutero podía aventar la "verdad" abatiendo radicalmente la caña pensante que la sostiene. Descartes no queda a la zaga, no ignora ingenuamente lo que todas

estas potencias probadas en la historia del espíritu significan; por el contrario, las convoca y forja con ellas su propio pensamiento. Descartes asume y lleva adelante la sofisticada voluntad de poderío, el mirar oblicuo de la duda escéptica, el pensar puramente calculador o la fe ciega. Esas potencias capaces de quitarnos el mundo de encima, de borrar de una plumada toda la infinita riqueza de la naturaleza sensible asimilándola al sueño y de quebrar las más simples y compactas evidencias de la razón misma, convirtiéndolas en ilusión y engaño. Su espíritu filosófico le lleva a ahondar en esas fuerzas, a descubrir el nervio que las anima. Y Descartes pone sobre el rostro de esas potencias la máscara de un genio maligno, como lo hará Goethe en el *Fausto*, y así las hará subir al escenario dramático de la primera *Meditación* a participar en el auto sacramental de la duda.

Pues bien, Descartes deja en claro en la primera *Meditación* —y ésta es su clave esencial— que tras esa multiforme potencialidad cognoscitiva del espíritu, hay en el fondo una vieja potencia del alma —a la que, en el lenguaje de Kant, habría que llamar “trascendental”— cuya estructura mostrará la cuarta *Meditación* y que es la libertad. Paradójicamente Descartes mostrará que sin ella no hay conocimiento, aunque con ella solamente tampoco lo hay. Porque esa primaria libertad de la inteligencia que es la duda, es solamente querer, fuerza ciega, perversa y polimorfa, capaz de negar y desasir, de poner en duda y revocar. Pero esa fuerza de infinitos recursos, valga la paradoja, es débil, es oscura, testimonia una carencia; quiere saber, pero llega sólo a saber que nada sabe. ¿No se divisa en esos rasgos tan claramente manifiestos en la duda cartesiana a ese dios griego a quien Sócrates, en el *Banquete* platónico, ve en el principio de la filosofía: el dios eros? ¿No es, pues, la libertad cartesiana el nervio de la duda misma —contra lo que pensara Sartre—, y no es ésta, en definitiva, una energía erótica? En fin, ¿no se descubre así la razón de ser de ese “amor” que hay en la raíz misma de la filosofía?

La metafísica cartesiana va a comenzar con el desencadenamiento de esta contenida potencia, de esta pura fuerza de la inteligencia que aparece vivamente en el “sí” y en el “no” judicativos, y que es la libertad. Aquí está la clave del método, la estructura profunda de la duda. Quien no hace este camino que Descartes enseñó a hacer en el estilo y retórica de un hombre del Renacimiento —como enseñaron Leonardo e Ignacio de Loyola— queda, por su propia libertad, fuera de la meditación metafísica.

¿Adónde conduce ese puro y arriesgado desencadenamiento de la libertad de la inteligencia que hay en la duda? Medítense las imágenes con las que Descartes ilustra el apogeo de la duda: el sueño de un esclavo que se complace en imaginar que es libre y conspira con su propio sueño porque teme despertar; las aguas agitadas de un océano en donde no se toca fondo, ni se sale a flote. Las oposiciones se acumulan y se

potencian: la conciencia de un sueño, primera oposición. El contenido de esa conciencia es la libertad; pero el sujeto de ese sueño, un esclavo. La oposición conciencia/sueño se inscribe, pues, en esta otra: libertad/esclavitud. En aquellas aguas agitadas no es posible sobrenadar, tampoco hundirse: entre uno y otro extremo, la angustia, el ahogo. Estas imágenes marcan el temple de la duda. Si ella contara con una anticipada garantía, si la duda fuera ya saber lo que depara, no sería "duda"; habría quizá su retórica, pero no su catarsis. La duda ha de ser, todavía, no saber; ha de pararse temblando en el filo de la indiferencia, de la indecisión, de la indeterminación, de la incertidumbre. Ha de ser un des-encanto por más que esté inclinado, todavía, al encantamiento; un des-engaño que es todavía un engaño. Este juego barroco de oposiciones y claroscuros genera una poderosa tensión intelectual de la que la *Primera Meditación* no sacará a la inteligencia —obsérvese bien cómo culmina esta *Meditación*—; diríase, por el contrario, que la sumerge, como si en ella hubiera algo más que un trance metódico, que una escala que se abandona después de subir.

La inteligencia que ha hecho esta experiencia de la libertad —de la fuerza que ella misma aloja—, como este hombre del Renacimiento enseñara a hacerla; desatada, pues, de todo prejuicio, desligada de todo saber, desasida de toda verdad o certidumbre de las que bajo el nombre de "verdad" se le ofrecen, no podrá ya no decir: "existo". Su negatividad toca fondo y se borra: niega su negación; por ende necesariamente afirma: existo. Por eso la formulación primitiva del *co-gito* —se ha dicho— quizá sea: *dubito ergo sum*. La intelección indudable está plantada en la acción del espíritu, que es la duda misma, y no la dejará atrás como una escalera usada. La duda imprime a la libertad una tensión que, en el paso al límite, se esclarece. Entonces, algo queda concebido y nace: es el concepto en el cual la inteligencia dice algo; es el verbo de la verdad, en palabras de San Agustín, tal que —ahora en palabras de Wittgenstein— "La duda sólo puede existir cuando hay una pregunta. Una pregunta sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente, cuando se puede decir algo" (*Tractatus Logico-Philosophicus* 6, 51).

Bien, ¿pero qué hay en ese "decir"? ¿qué es lo que se "puede decir"? ¿qué contiene ese concepto, cuál su denotación y sus connotados? ¿Qué es "verdad"? Esto, nada más: que existo. Pero, ¿era necesario tanto esfuerzo crítico, un despliegue tan impresionante de argumentos contra el sentido común más elemental y contra las más axiomáticas evidencias, para llegar a saber simplemente eso: que existo? ¿Acaso no lo sé ya cuando me noto aquí, frente al fuego de la chimenea, vestido y sentado? ¿No nos muestra la percepción misma, precisamente, cosas existentes aquí y ahora y no resulta una locura y un verdadero escándalo para la razón desentenderse de tamaña realidad? ¿Acaso no puede decirse, también, que existe en su mitológico paisaje la sirena que la imaginación del artista hace vivir en su tela, o el personaje de la novela, como quería Unamuno? La composición fantástica ¿no es también una

forma de existir? O bien, en última instancia, ¿no se reduce la existencia a un eslabón que permite articular las proposiciones en la forma de cópula puramente verbal de un coherente sistema de razones como el que las matemáticas despliegan?

La misión de la duda consiste, justamente, en mostrar el límite precario de esas formas de existir, su falta sustancial de verdad, para evitar que la verdad del ser quede olvidada en ellas. Y Descartes ha dicho que esa ascesis que pone a prueba la más profunda virtud de la inteligencia, encara la existencia. Me atrevo a reiterar aquí la fórmula, que sé ambigua y enigmática, de Aristóteles: "el ser en tanto ser".

¿No se ha propuesto Descartes la duda como el método de la metafísica, precisamente? ¿Y adónde ha de conducir, entonces, al pensar si no es hacia aquello que la metafísica —bien o mal— se propuso pensar: el ser? Convento en que no basta que se lo haya propuesto. Admito que quizá proponérselo en el lenguaje de la metafísica pueda ser la más sutil manera de olvidarlo. Pero ¿no es esto, precisamente, lo que Descartes tuvo presente, lo que anima su "duda", lo que le hace aparecer sea como demasiado audaz, sea como demasiado cauteloso, rompiendo con una tradición y a la vez heredándola, lo que pondría a su pensamiento en pugna con el lenguaje clásico greco-cristiano de la metafísica e inclinaria su "meditación" hacia la pura vertiente agustiniana del testimonio interior, ahora desacralizado por el clima del Renacimiento?

Cuando digo que existo, en virtud de la duda metódica, no digo que tengo cuerpo y que estoy aquí y ahora, por más que no pudiera decirlo si no lo tuviera; sin embargo, no es esto lo que digo. No digo que tenga alma. Tampoco doto de existencia los paisajes fantásticos que pueda componer, o propongo un cuantificador que haga posible o permita satisfacer una función proposicional. Ni digo que existan la razón, ni el pensamiento siquiera. Todo eso ha sido antecedente de un condicional, plataforma de despegue que la duda borra en su negatividad. ¡Atención! Yo solamente digo: existo. La razón no está contemplándose como Narciso, ni está volviendo hacia atrás su mirada que la convirtiera en estatua de sal. Está mirando hacia adelante, mirando más allá de sí, lo más adelante que puede alcanzar a mirar. Está apuntando hacia lo que la sobrepasa y contiene.

Parménides, Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino nombraron ese último horizonte del entendimiento y las cosas "ser", y el cogito cartesiano dice "ser" en el modo actual y concreto de una intuición irrebalsable. Por consiguiente, en el modo indicativo y en el presente singular de la primera persona: "soy". Detengámonos ante esta afirmación ¿qué es lo que ella contiene?

¿No es más bien la "existencia", pero en el sentido de una determinada modalidad del ser que pudiera reconocerse en el pensamiento de Suárez o de Leibniz y con peso demasiado enfático, por supuesto, en el "existencialismo"? Claro, aquella modalidad que el propio Descartes

llamara "pensante" y que esencialmente atribuía a la primera persona singular que, presencia de sí misma, dice "yo". Esta sería una determinada modalidad de "ser" y más que una modalidad, una "sustancia" —la *res cogitans* que Descartes concebiría en abismal oposición con otras, desde luego la *extensio*, pero también Dios—. La *res cogitans*, entonces —precisamente en el sentido del "yo", de la "subjetividad", del "pensamiento que se piensa a sí mismo", de la "conciencia racional"— vendría a ser, en el pensamiento de Descartes, la instancia de ocultamiento del ser. En consecuencia —para seguir en la línea del mismo argumento— habría necesidad de ahondar en el *cogito* cartesiano para averiguar el sentido ontológico todavía implícito del *sum* que en él se afirma. Pienso que este ahondamiento ha de ser, más bien, una poda de lo que pudiera llamarse "cartesianismo" —esto es, un cierto fantasma que recorre la filosofía moderna hasta nuestros días— que permita descubrir el pensamiento de Descartes en su fuerza original.

Insistimos en lo que nos parece entender en el *cogito*: lo que en él se afirma no es la existencia como una modalidad cerrada del ser —en el estilo que modernamente proclamara con vigor Kierkegaard contra Hegel, aunque quizá moviéndose dentro de sus redes— sino la "existencia" como estricto sinónimo de "ser".

¿Qué sentido tendría, de otro modo, el método cartesiano, para qué provocar una duda radical que invada arrasadoramente justo el ámbito de la conciencia subjetiva en esa íntima raíz racional con la que aspira a hundirse en la verdad? La duda ha querido prevenir contra el olvido del ser, riesgo constante de la inteligencia que se produce como efecto del dominio de un ente. La percepción, la imaginación, la razón matemática, tienden a desglosarse del conocimiento privilegiando un ente e imponiendo su dominio. Así se erige al objeto sensible, o a la imagen, o al ente ideal, o a la existencia, en patrones ontológicos imperativos. El *sum* del *cogito* se interpreta, entonces, como cosa pensante, o como cosa extensa, sin la menor consideración al hecho decisivo de que la duda metódica esencialmente reclama un principio desde donde la cosa pensante y la cosa extensa pudieran ser pensadas y, más radicalmente, un principio del pensamiento mismo.

¿Qué otro compromiso que no con el "ser" puede sospecharse que haya asumido el pensamiento cuando en el *cogito* dice nada más que "soy"? Ese compromiso asumido no podría relegarse a una infraestructura de supuestos o convenciones, sin que la duda dejara de ser tal. El compromiso lo asume el pensamiento con aquello a lo que en el acto mismo de pensar está ligado, con aquello que ahora posibilita su decir, con aquello que descubre delante o por encima de sí mismo y que le fuerza a nombrarlo cuando dice "existo". Esta es una palabra. El compromiso del pensamiento es decirlo. Entonces, ella es concebida, de signo se hace concepto, porque decirlo es existir. Y, así, tiene lugar en ella la significación originaria de la verdad, porque en esa palabra

que dice "existo" —por ese verbo y en ese acto— luce la existencia misma, queda su raíz desnuda. Santo Tomás de Aquino dijo justamente en sus disputaciones *De Veritate* que la primera de las nociones trascendentales del ser es la verdad, de tal manera que "ser" y "verdad" son nociones recíprocamente convertibles. ¿Acaso el cogito cartesiano no pone de manifiesto esta clásica teoría de la metafísica?

Más acá de este compromiso inicial del pensamiento con el ser, no hay sino el silencio. Pero la palabra, en el pensamiento de Descartes, se abre como un más allá de ella misma que en ella queda concebido, como una diferencia que ella convoca y que la hace dar ese paso a la afirmación. Esta diferencia que es el peso y el amor de la palabra pensante, remite más allá de lo pensado y del pensamiento mismo. "Existo" es la indicación actual —singular y presente, real y efectiva— de esa trascendencia denominada "ser" que no es un otro que el ente, por más que el ente, como tal, no sea sino su olvido. Aquella indicación, justamente, saca del olvido y deja al ente en su ser, esto es, en su límite, en su finitud. La tentativa de sustraerse a esta palabra concreta —de no concebirla o pronunciarla en el espíritu, como dice Descartes— de sustraerse, por ejemplo, preguntando lógicamente que hay detrás de ella, o de sustraerse queriendo reducirla a otra cosa, remitiéndola a este o a aquel ente, al cuerpo o al número, al alma o a Dios, a la historia o a la nada, encubre la voluntad de olvidar el ser, que todo pensamiento constantemente padece justo por su costado entitativo: por su propio ser un ente y poseer la voluntad avasallante de todo ente. ¿No es una voluntad de esta índole la que se manifiesta en la obstinada ignorancia y distorsión del cogito?

* * *

Tanto cuando se denuncia lo ontología inexplicita del *sum* cartesiano y la postulación de un *subjectum* soportando una metafísica de la presencia y de la representación cuyo modelo original estaría dado en el pensamiento de Descartes, como cuando se impugna esa interpretación idealista y racionalista del cogito cartesiano y se propone el *sum* como verdad del ser; no se está hablando una y otra vez, en la interpretación aludida y en la crítica que de ella se hace, el lenguaje de ese maestro contemporáneo del pensar filosófico a quien perdiéramos no hace mucho: Martin Heidegger?

Así es; pero lo que parece un tanto paradójal en lo que queda dicho es que se estaría haciendo hablar a Heidegger contra Heidegger.

Para poner las cosas en su punto diría que está muy lejos de mi ánimo refaccionar el pensamiento de Descartes con materiales de Heidegger y, más que eso, muy lejos de mi ánimo toda tentativa de modernización del pensamiento. A la inversa, creo que una medida de la

validez del pensamiento moderno es su capacidad de anticuarse con nobleza —como las buenas ciudades— y de mostrarse capaz de esclarezcer una tradición e insertarse en ella. Esto es, precisamente, lo que Heidegger ha enseñado a hacer. Heidegger enseña a descubrir el pensamiento de Descartes, no a refaccionarlo con sus propias ideas. Pero he aquí también que, demasiado beatamente seguido, Heidegger puede también conducir a ignorar el *cogito* cartesiano. Y esta es la clave de la paradoja: Heidegger enseña a conocer el pensamiento de Descartes justo cuando no se lo propone, cuando no habla directamente de él, sino cuando habla desde sí mismo nada más, cuando hace filosofía. En cambio me atrevería a decir que distorsiona el pensamiento de Descartes cuando se ocupa de él, como lo hiciera constantemente desde *Sein und Zeit* hasta el *Nietzsche*. Lo que nos interesa, por consiguiente, es el Descartes atemático de Heidegger y no el tema del *cogito* en el pensamiento de Heidegger. Nos interesa aquél contra éste.

Quisiera concluir intentando una hipótesis a manera de explicación. La incomprensión de la filosofía de Descartes en la que Heidegger incurrió, no es cosa de Heidegger; es cosa de la filosofía alemana a cuya tradición pertenece el pensamiento de Heidegger. Esta filosofía, desde Leibniz y Kant hasta Fichte y Husserl —y hasta Heidegger también—, depende del *cogito* cartesiano. Sin embargo, ha caído en el olvido del *sum*, esto es, en una interpretación del *cogito* que eludió su ontología.

La fórmula clásica del *cogito* —pienso, luego existo— contiene cuatro conceptos. Un sujeto: "yo". El atributo de ese sujeto: "pensar". La dirección del curso del pensamiento: "ergo". Lo que el pensamiento piensa: "ser".

La frase admite, entonces, cuatro lecturas: una desde el "yo"; otra desde el "pensar"; otra desde "ergo"; y otra desde "ser". Ahora bien, lo que ocurre con las tres primeras lecturas es que omiten la palabra esencial, que es "ser", y la frase, entonces, pierde su sentido.

Los primeros intérpretes, contemporáneos de Descartes, leían nada más que la secuencia del discurso mirando la frase meramente como un producto lógico. No admitían que una frase verdadera pudiera tener otra dinámica. Pensaban que la lógica era capaz de elevarse tirando de sus cabellos. Lo que llamaban ilogicidad era la pérdida del sentido del *cogito* que padecían; y no andaban muy errados al llamarla así.

La filosofía alemana moderna, en cambio, cifrará la lectura del *cogito* en el "yo", o en el "pensar" y entenderá la filosofía de Descartes como un idealismo racionalista postulativo de una conciencia o razón pensante que se reconoce a sí misma como sujeto. En esta forma podía poner a Descartes en el medallón de sus precursores. Se entiende, entonces, que al decir *cogito ergo sum* "*sum*" explícita y reafirma el sujeto tácito, y *cogito* es el medio racional de esta reafirmación de la conciencia. La fórmula pudiera escribirse YO = YO para expresar la pura

identidad del sujeto. O bien se entiende que *cogito ergo sum* reafirma el atributo del sujeto —el pensamiento—, el cual comprobaría en el *cogito* su reflexividad, su transparencia, su capacidad de aprehenderse plenamente a sí mismo. La fórmula pudiera escribirse ahora PIENSO = PIENSO y manifestar sólo la capacidad de identificación consigo mismo, propia del pensamiento.

Estas interpretaciones instrumentalizan el "ser"; le convierten en función del "yo", del "pensar", o del discurso lógico, sin parar mientes en que éstos son nada más que los datos inmediatos que la duda, en definitiva, revocará. Ni siquiera se atienden esas interpretaciones a la precisa formulación del *cogito* en las *Meditaciones*: "existo", que dice el acto de ser y nada más; donde, por consiguiente, tanto el "yo", como el "pensar" y la flecha lógica desaparecen para dejar únicamente lo que quiere decirse: "ser". Lo que idealismo y racionalismo se niegan a dar es el paso al límite de la libertad de la inteligencia que se transforma en intuición del ser; por eso son incapaces de reconocerla.

¿Por qué se produce esa obnubilación? Si se me permite, en conclusión, insinuar una hipótesis, diría que esta situación obedece a que el idealismo alemán, más que una filosofía, es una teología; y más precisamente, quizá, una gnosis. La conciencia y su razón, en efecto, han sido magnificadas por el idealismo, han sido endiosadas. Recuerdo brevemente un conocido pasaje de Hegel. La "fenomenología del espíritu", ha dicho Hegel, representa la conciencia en su infinito movimiento; y es, añade, el umbral de la "lógica". Ahora bien, la *Lógica* ha de concebirse como el "reino del pensamiento puro"; y este reino "es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. La representación de Dios tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*Ciencia de la Lógica*. Introducción).

Entonces cabe preguntar: ¿queda alguna posibilidad de desbordar este reino, con algún sentido de verdad, en un impulso de trascendencia y enriquecimiento ontológico que llevara más allá de la "conciencia" y del "pensamiento puro"? ¿No resulta natural, más bien, mirar una tal trascendencia como "caída", como "olvido"? Esta magnificación de la conciencia y de su puro ámbito interior pensante —posibilitada seguramente por la experiencia de la fe que Lutero trajo al mundo moderno— obnubila y distorsiona la visión del *cogito* que la filosofía alemana —Heidegger inclusive— pueda tener. Esta grandiosa filosofía alemana —tal vez el más elevado movimiento intelectual desde los griegos— se reconocerá en el *cogito* —como honesta y bien explícitamente lo hiciera Husserl— pero en el fondo no estará sino reconociéndose a sí misma y postulando una gnosis desde donde el "ser" sólo podría inspirar un sentimiento de horror al vacío.

Diría, en cambio, que el *cogito* cartesiano tal como lo leemos en las *Meditaciones Metafísicas*, es decir, como experiencia intelectual trascen-

dente y ontológica, está posibilitada por lo que llamaría una filosofía "católica", usando el noble epíteto solamente para decir: abierta a la universalidad del ser —a la existencia como acto de ser— y no confinada en esa singularidad a la que el mayor, tal vez, de los pensadores del cristianismo protestante, Kierkegaard, llamó "existencia".

Universalidad concreta de la existencia en tanto acto del ser, es lo que Descartes pudo ver en el *cogito*, porque su pensamiento permaneció fiel a la tradición metafísica griega y cristiana de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, exenta de toda pretensión de ser una gnosis y resuelta a ser, radicalmente, nada más que filosofía.

EL PROBLEMA DEL CUERPO EN UNAMUNO *

Por José Alberto Mainetti

EL problema del cuerpo se halla en el núcleo del pensamiento de Unamuno, para quien el *hombre de carne y hueso* "es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía" ¹. El *hombre de carne y hueso*, la tan gráfica y certera expresión unamuniana, no constituye de suyo una tesis metafísica —ni siquiera sugiere ese "espiritualismo materialista" típicamente español y de que gustaba Unamuno— ² sino simplemente el punto de partida concreto y personal de la reflexión filosófica, en la cual asoma una misma preocupación, la del "único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma" ³. Pero no nos hemos alejado del cuerpo, como problema filosófico, pese a la expresión tópica (y utópica) de "inmortalidad del alma". La inmortalidad que ansía Unamuno —con una lógica por otra parte, consecuente— es de "bulto", de "carne y hueso", de forma corpórea, *somatoeides*, de tal manera que la salvación del cuerpo sea garantía de la salvación del alma ⁴. La filosofía, o sea la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, representa un desesperado in-

* El presente trabajo es parte de una más amplia investigación —iniciada con un estudio anterior ("El problema del cuerpo en Ortega", *Aspicio*, Madrid 1972, vol. 24, pp. 121-143)— sobre el problema del cuerpo en la filosofía española contemporánea. Agradecemos al profesor Eugenio Puccarelli su valiosa ayuda en la preparación de este artículo.

¹ Del *sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1945, p. 715. Lamentablemente no hemos podido referir todas las citas de Unamuno en nuestro trabajo a la edición de *Obras completas* (Ed. M. García Blanco).

² Cf. *Obras Completas*, t. 1, p. 691 (Afrodisio Aguado, Madrid 1968, ed. dirigida por M. García Blanco).

³ *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 718.

⁴ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, "Miguel de Unamuno, o la desesperación esperanzada", en *La espera y la esperanza* (Rev. de Occ., 3^o ed., Madrid 1962), p. 394: "Una vieja tradición medieval e hispánica (Dante, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Quevedo) perdura en la ambiciosa y figurativa esperanza de Miguel de Unamuno".

tento por justificar al cuerpo, al "hermano" cuerpo en el común destino. Y el cuerpo se vuelve entonces "problema" —en el sentido etimológico del término que hace suyo Unamuno—⁵ como proyecto de restauración ontológica, como ensayo de resurrección del hombre de carne y hueso en la reflexión filosófica.

El tema de la inmortalidad del yo y el imperativo de sostener con ella la del propio cuerpo constituye el meollo del sistema narcisista en el que rigurosamente se mueve el pensamiento de Unamuno. Porque más allá de traducir la estructura psicológica más acentuada de su personalidad —el proverbial *yoismo* o egotismo de nuestro autor⁶— el narcisismo encierra en Unamuno una sustancial filosofía del cuerpo. Pero es de un *narcisismo ontológico* de lo que se trata en primer lugar: un deseo de perfección antes bien que de satisfacción, la aspiración de la conciencia a la autosuficiencia sustancial o plenitud del ser, plenitud negada por los límites "corporales" del nacimiento y la muerte, y plenitud a la vez afirmada por la reconstrucción imaginaria del cuerpo en la reflexión narcisista.

Teniendo presente el tema de Narciso y lo que éste significa en cuanto mitología de la conciencia o *somatoeidética* de la reflexión⁷, nos proponemos examinar aquellas imágenes del cuerpo que en el interior del sistema narcisista traducen dialécticamente las categorías ontológicas fundamentales del pensamiento de Unamuno: el "serse", o el cuerpo descubierto; el "serlo-todo", o el cuerpo perdido; el "sobreserse", o el cuerpo simbólico. Tales categorías ontológicas y las imágenes del cuerpo correspondientes reflejan el conflicto del deseo en el amor propio: el deseo de perseverar en el ser, de no morir; el deseo de invasión o extensión, de ser-todo; el deseo de perpetuación, de "sobreeistencia". "Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí,

⁵ "La palabra *problema* [...] es el sustantivo que representa el resultado de la acción de un verbo *proballein* que significa echar o poner delante, presentar algo, y equivale al latín *proicere*, proyectar, de donde *problema* viene a equivaler a *proyecto*". *Cómo se hace una novela*, ed. Alba, Buenos Aires 1943.

⁶ Ortega afirmó no haber conocido un "yo más compacto y sólido que el de Unamuno", un yo que se comportaba "como si fuese un ornitorrinco" (En la muerte de Unamuno, O. C. V, 1964). El núcleo narcisista y su rebasamiento paranoico en la personalidad de Unamuno se revela como a través de una "historia clínica" en la famosa narración, de intención autobiográfica, "La locura del Dr. Montarco". (En O. C., t. 3) La "monomanía de Don Miguel" tendrá para la psiquiatría esta explicación: la experiencia de la muerte, su "anticipación imaginaria", constituye el ejemplo "normal" de una idea delirante, la proyección fuera de nosotros de lo que nos resulta imposible concebir en nosotros mismos. Y por eso la angustia de la muerte no es auténtica, porque se ejerce en el acto de pensarla: una cosa es hablar de muerte y otra es morir, dice la gente.

⁷ Véase nuestra interpretación del mito de Narciso en: "Filosofía del cuerpo y cirugía plástica" (*Quirón*, vol. 5, N° 3, diciembre 1974).

sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos⁸".

El "serse", o el cuerpo descubierto. La naturaleza y el sentido del cogito aparecen claramente formulados por Unamuno: *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. La conciencia, el ser concreto, el "serse" revélase como para sí o amor de sí, el conato por el cual a la vez nos conocemos y nos somos y tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio. "La verdad es *sum, ergo cogito* (soy, luego pienso), aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere (...)? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?⁹ La cupiditas o el deseo como dinámica de la sustancia, esta intuición ontológica al estilo de Spinoza y acomodada por Unamuno al tema de la perduración personal, significa para la conciencia la imposibilidad de rechazar el ser, de pensarnos como no existiendo: "Causa congojosisimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo¹⁰". Según lo ha hecho notar García Bacca, el cogito unamuniano, a diferencia del cartesiano, se constituye en la angustia de su negación y el "yo no me puedo suicidar" parece una premisa acompañada de cierta agresividad, de voluntad de aniquilación o, en expresión de este autor, de cierto "sadismo ontológico"¹¹. En tal sentido, el cogito mantendría la ambivalencia de ser a la vez autoafirmación y autonegación del sujeto pensante, ambivalencia, por otra parte, característica del sistema narcisista. Porque hay en Unamuno, junto al tema corriente de la inmortalidad personal y la intuición del ser conciente como el esfuerzo por perseverar en el ser (el *serse* como deseo de inmortalidad, de perdurar, de no morir eternizando el tiempo de la vida), el imperativo de rebasar los límites del *serse*, el deseo de trascender la propia conciencia individual: el ansia de "serlo todo" y de "sobreserse", una avidéz ontológica cuyo

⁸ Del sentimiento trágico de la vida, p. 857. Sin duda, como nos lo ha hecho notar Emilio Estiú, se reconoce en este planteamiento unamuniano el aire de familia de las "filosofías de la vida", y en especial la fórmula de Simmel: *Vida, más-vida, más-que-vida*. Simmel parece ser la raíz de la analogía que se ha querido establecer entre Unamuno y Pirandello respecto de ciertas ideas estéticas. Cf. M. PÉREZ. "Vida y arte en L. Pirandello", *Crítico*, año 47, Nº 1707, 1975.

⁹ Del sentimiento trágico de la vida, ed. cit., p. 744.

¹⁰ *Ibidem*, p. 747.

¹¹ Citado por FRANÇOIS MÉTÉA, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, P.U. F., Paris 1965, p. 4.

sentido se comprende por el papel que juega el propio cuerpo en la conciencia de sí mismo y, por tanto, en la reflexión filosófica.

Serse, o ser consciente, es poseer la experiencia de una fragilidad ontológica que a la vez nos constituye y nos limita, pues la conciencia es conciencia de límites y de conflicto. Dicha experiencia tiene lugar concretamente con el descubrimiento del propio cuerpo. Este significa la posibilidad de ofrecernos en espectáculo a nosotros mismos, de desdoblarnos en sujeto y objeto de la representación, que tal es, en efecto, la fascinación del espejo a la que cede trágicamente Narciso. La imagen especular del cuerpo, ese cuerpo descubierto y segregado en el mundo, nos confronta a la propia "sustancialidad"²², el ser de carne y hueso que somos, pero también a la propia "nivola" o "nadería", a la ficción que es nuestra existencia individual relegada al tiempo y a sus condiciones *a priori* y efectivas, que son el nacimiento y la muerte. Imagen, pues, de la que no me puede separar —porque me constituye—, pero con la cual tampoco me puede identificar o coincidir plenamente— puesto que me destruye. Soy y no soy lo representado (serse es existir a título de problema), y en este conflicto básico que a la existencia humana plantea la corporeidad ("Nadie ha odiado jamás su propia carne"; pero, "¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?") se consume la libido narcisista o el sentimiento agónico unamuniano: "Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente [...] te compadeces de todo corazón de tí propio, y te enciendes en doloroso amor a tí mismo, matando lo que se llama amor propio y no es sino una especie de delectación sensual de tí mismo, algo como un gozarse a sí mismo la carne de tu alma"²³. El amor propio, el amor del propio cuerpo, no es simplemente hedonista, sino caritativo o compasivo y, en el fondo, masoquista, o sea el goce de la propia herida. El dolor es *ontofanía*, ontología en carne propia, revelación del ser: "El dolor nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos;

²² Con numerosos pasajes de su obra podría documentarse el sentido que tiene la *corporeidad* y la *corporalidad* en lo que llama Unamuno "la intuición de sustancialidad". Advuértase el "arrojo" de estas afirmaciones: "Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, *res*" (*Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 719). "Y lo que determina a un hombre, lo que lo hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad" (*ibidem*, p. 721). Del mismo modo, no falta en Unamuno la experiencia del "cuerpo propio" en el sentido fenomenológico: "Hay lo que llaman los modernos psicólogos la cenestesia [...] y de igual manera eso que se llama conciencia tiene cierto aspecto que en lo espiritual corresponde a lo que es en lo fisiológico, y aun en lo psíquico, la cenestesia [...]. Lo que llamamos espíritu me parece mucho más material que lo que llamamos materia; a mi alma la siento más de bulto y más sensible que a mi cuerpo. Tu cuerpo puede llegar a parecerte una función de tu alma". ("Plenitud de plenitudes y todo plenitud", en O. C., t. 3, p. 757).

²³ *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 836.

el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos; y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios¹⁴. La *ontofanía* del dolor vale para el cuerpo y para el alma: "Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duela¹⁵". Si el dolor es la experiencia metafísica de los límites constitutivos de la *voidad*, se comprende cuál es su papel en la economía libidinal narcisista y la exaltación del amor propio que alimenta. Mientras que el placer nos "arropa", lo seguimos sin distinguirmos de él, la no aceptación del dolor, por el contrario, afirma nuestra independencia, tal como el estoico la proclama.

Descrita y vivida así empírica y casi ópticamente, la reflexión tiene el sentido de un ensayo de muerte y resurrección; la experiencia original del *cogito* se daría en el "suicidio ontológico", o sea en el hacerse desaparecer mentalmente para acceder a la idea de la totalidad del propio ser. En este juego, en este ejercicio de la reflexión consiste el narcisismo. La superficie reflejante del espejo se transforma en abismo devorador, y al mismo tiempo restaurador, de quien se autocontempla. "Y he aquí por qué no puedo mirarme un rato al espejo, porque al punto se me van los ojos tras de mis ojos, tras su retrato, y desde que miro a mi mirada me siento vaciarme de mí mismo, perder mi historia, mi leyenda, mi novela, volver a la inconsciencia, al pasado, a la nada. ¡Como si el porvenir no fuera también nada! Y sin embargo el porvenir es nuestro todo"¹⁶.

El espejo invita, pues, a re-presentarse, a pensarse más acá y más allá de la propia imagen presente, cuya fragilidad e inconsistencia es imperativo de la reflexión restaurar. ¿Cómo remediar aquello que se deteriora en esa apariencia vulnerable? "Lo que no es eterno tampoco es real"¹⁷, pero lo que no es real tampoco es eterno. Los espejismos de la reflexión nacen con los atisbos de Edipo confrontado al enigma de la Esfinge que es el cuerpo propio. Y la primera respuesta, evasiva y agresiva, de la racional filosofía, nos lleva a la mitología del alma prisionera, sin reparar en que muerto el cuerpo se extingue el

¹⁴ S. T. V., p. 886.

¹⁵ *Ibidem*, p. 901.

¹⁶ *Cómo se hace una novela*, ed. Alba, Ba. As. 1927, p. 74. El tema sartriano de la mirada usurpadora del otro aparece en Unamuno como desdoblamiento especular del yo. Con acierto dirá Ortega que Narciso ve a otro, y no a sí mismo, al contemplarse en la fontana.

¹⁷ S. T. V., p. 748. Tal es la razón de la imagen hipnótica de la vida, la metáfora, típicamente española, de la vida como sueño (Caldarón), y que Unamuno profundiza con referencia a la expresión de Píndaro ("sueño de una sombra") y aún mejor respecto a la de Shakespeare ("estamos hechos de la madera de los sueños").

deseo, y con él el concepto, todo el oro, en suma, que en definitiva buscamos. "El sentimiento hipnótico de la vida" no nos libera de la somatoidética, sino que por el contrario nos fuerza a afirmarnos en una u otra forma corpórea. "¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mí carne. Tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia" ¹⁸. La sustancialidad que soy implica mi cuerpo: "y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea" ¹⁹. El concepto y el deseo son *somatoides*: "Sin algún cuerpo no se concibe el alma" ²⁰. "Sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite?" ²¹. Por otra parte las categorías, y en primer lugar la de *sustancia*, pierden sentido y no son más que un mito si se olvida su origen en una "incorporación" de la conciencia (tal como en Maine de Biran): "Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. Tal es su primera aplicación pragmática y con ella su origen. Y luego hemos trasladado ese concepto a las cosas de fuera" ²². Y frente a la filosofía hipnótica, de sonámbulos que no sienten su peso sustancial, se alza "el temple verdaderamente religioso, que por boca de Pablo de Tarso nos dice: si no hay resurrección de muertos, Cristo tampoco resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicción, vana es también nuestra fe (I. Cor. XV, 13 y 14)" ²³.

Narciso reflejándose en la fuente, defraudado por la seducción de una ilusoria transparencia, desea, entonces, acceder a la opacidad, al misterio de su origen y destino, densidad carnal oculta tras el cuerpo visible, descubierto, de la reflexión, y que invita a la recuperación imaginaria del cuerpo perdido o natal, y del cuerpo simbólico o mortal. Al "desnacerse" y "renacerse" Narciso restituye su cuerpo a la totalidad infinita y eterna del ser, *tota simul et perfecta possessio*. La tragedia de la conciencia es su pretensión de reconocerse en lo que no conoce, pues como Spinoza decía, no sabemos lo que puede el cuerpo.

¹⁸ S. T. V., p. 755.

¹⁹ S. T. V., p. 788.

²⁰ S. T. V., p. 910.

²¹ S. T. V., p. 919.

²² S. T. V., p. 787.

²³ *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, p. 787.

"¿No hay acaso un sentido oscuro de perpetuidad hacia el pasado, de preexistencia, junto al sentido de perpetuidad hacia el futuro, de perexistencia o sobreexistencia?"²⁴.

El "serlo todo", o el cuerpo perdido

La avidez ontológica unamuniana adquiere un fuerte acento panteísta en el ansia de "serlo todo", de acrecentar el propio ser en el espacio infinito y en el tiempo eternos como predicados coextensivos a la divinidad. Un conflicto ontológico entre el "serse" y el "serlo todo" se expresa en la fórmula del "todo o nada"; delirio místico de extensión y de eternidad, salto desesperado de la conciencia por superar sus propios límites, los tres tiranos que niegan la vocación del "querer serlo todo": el tiempo, el espacio y la lógica²⁵. Porque más allá del mundo real y concreto —de carne y hueso—, y del mundo de ficción —"ficción de carne y ficción de hueso"—, hay un tercer mundo que los sostiene a todos: "mundo de la conciencia sin espacio ni tiempo, en la que vive, como ola en el mar, la conciencia de mi cuerpo"²⁶.

El "serlo todo", el yo desbordando sus límites corporales —el espacio-tiempo y el lenguaje—, significa una restitución imaginaria del cuerpo perdido y olvidado, es decir, el cuerpo natal, maternal, anterior a la reflexión, al espejo, supuestamente sentido sin ser todavía visto, en el cual la conciencia (la "inconciencia") no habla sido aún desgarrada por la experiencia de sus límites. En ese entonces, uno habitaba el cuerpo universal, origen de todos los cuerpos, sueño panteísta de un poder idéntico a la Naturaleza toda, a la Creación, a la *physis*. Con este espejismo de la reflexión reaparece, pues, el tema de la oda pin-dárica, el sueño de una sombra. Así en *La sombra sin cuerpo* el protagonista del cuento se pregunta "si no somos todos sombras a la busca de sus cuerpos y si no hay otro mundo en que nuestros cuerpos nos están buscando". El deseo del personaje de suicidarse, como se suicidó

²⁴ *Cómo se hace una novela*, ed. Alba, Bs. As., 1937, p. 136. Si nos representamos es porque no nos conocemos, y lo que no conocemos es, ante todo, nuestro propio cuerpo: "Yo por lo menos sé decirte de mí que una de las cosas que me da más pavor es quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acabo por dudar de mi propia existencia e imaginar, viéndome como otro, que soy un sueño, un ente de ficción", dice Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla* (t. III, p. 960).

²⁵ "No es instinto de conservación lo que nos mueve a obrar, sino instinto de invasión; no tiramos a mantenernos, sino a ser más, a serlo todo". (*La locura del Dr. Montarco*, O. C., t. 3, p. 635). "Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del Universo entero sin que el Universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios" (*El secreto de la vida humana*, Ensayos I, p. 630).

²⁶ *Niebla* ("Historia de Niebla"), O. C., t. II, p. 970.

su padre, está fundado en el impulso edípico de encontrar al padre, "que era el cuerpo de que era yo la sombra". Es el deseo de fundirse con la naturaleza, de perder su cuerpo, su sombra, en el Cuerpo, la sombra universal.

Sin duda el sentimiento contemplativo de la naturaleza, tan profundo en el gran vasco, se traduce frecuentemente en una especie de "éxtasis" somático, estado emotivo en que el sujeto se pone fuera de sí, absorbido, arrobado por la vida del universo²⁷. Pero esta imagen hedonista, no especular del cuerpo, representa el estado de "narcisismo primario" que exhiben muchos personajes de Unamuno. Por ejemplo el Augusto Pérez de "Niebla" (expresión ésta del inconsciente, negación del tiempo, el espacio y la lógica, dominio del principio del placer, y del de "más allá" de éste), que vive en la añoranza de su madre y la busca del regazo maternal para refugiarse en él volviendo a la inconsciencia²⁸. Rasgo que traiciona, sin duda, una pasión personal de Unamuno y que se repite insistentemente en sus "ficciones de carne y hueso". Entre otros personajes en cuentos de Unamuno, recordemos al Celestino de *El Semejante*, que "vivía dentro del mundo como en útero materno"; y al protagonista de *Solitaria*, "dormido en la carne", quien "en su mansa figura encarna el ansia unamuniana —tan diestramente puesta de relieve por Blanco Aguinaga— de sumergirse en el olvido, descansar, descender por el río del tiempo al mar de la eternidad, donde todo se resuelve sin destruirse y la muerte no existe"²⁹.

"Serlo todo", o el cuerpo perdido, es la cifra del ser como autoerotismo, el estado paradisiaco anterior al parto del hombre en la conciencia dolorosa de sí mismo, que le vuelve un animal enfermo, "desgraciado" o "degenerado", según la versión bíblica de la caída o la naturalista del simio erguido. Narciso, había dicho el oráculo, "viviría hasta que se conociese"; como Adán, por su parte, no supo de la muerte hasta probar el fruto del conocimiento. La conciencia como "enfermedad", el conocimiento como "pecado", la sexualidad como "caída" son temas constantemente imbricados en el "pesimismo antropológico" de Unamuno. Hacia esta mitología de la conciencia remonta el secreto propósito de toda mística, la renuncia del conocimiento intelectual como

²⁷ LAIN ENTRALGO (*La Medicina Actual*, Seminarios y Ediciones S.A., Madrid 1973) llama "sobrepersonalización" o "despersonalización" transfiguradora por obra del cuerpo a tal estado de fusión cuasimística o pseudomística de nuestro cuerpo con la realidad cósmica circundante", ego-cosmicidad, diríamos, y toma de ejemplo un pasaje de *Paz en la Guerra*, en que Pachico Zabalbide, "otro yo" de Unamuno en ésta su novela autobiográfica, se consustanciaba con el paisaje en torno al monte Pagazani. (O. C., t. II, p. 415).

²⁸ Cf. *Niebla*, O. C., t. II, p. 970: "¡Qué dulzura debe ser olvidarse de la vida y de la muerte entre sus brazos! ¡Dejarse brezar en ellos como en olas de carne!".

²⁹ HANNEY S. STEVENS, "Los cuentos de Unamuno", en *Miguel de Unamuno*, ed. de A. Sánchez Barbudo; Taurus, Madrid 1974.

forma de conjurar la muerte. Por la confusión de la parte en el todo, de lo múltiple en lo uno, se intenta demostrar el carácter ilusorio, la imposibilidad en realidad esencial de la muerte. Esta no tiene lugar sino en el plano de la ilusión, de la apariencia —la parte seccionada, *sezuada*— y no en el plano de la totalidad indivisa, indiferenciada del universo que permanece inalterado en el instante y extranjero a la temporalidad, lugar de la diferencia y de la muerte. Narciso pretende trascender la definición sexual, *mortal*, retornar a la totalidad originaria donde se reabsorbe toda diferencia del lenguaje y de la historia, que son excursiones temporales: "Que este Cristo español sin sexo alguno, más allá yace de esa diferencia que es el trágico nudo de la historia, pues este Cristo de mi tierra es tierra"³⁰.

Una victoria sobre la muerte se anuncia, pues, cuando el cuerpo es restituido a su "dimensión de eternidad", el cuerpo concebido *sub specie aeternitatis*, no aquel percibido e ilusorio en su presencia especular actual y pasajera. Si el hombre, como el animal y todo ente en general, no quiere morir, ¿será, acaso, porque no puede morir? Pero si el cuerpo es la fuente secreta de la noción de eternidad, del *experimur nos aeternos esse*³¹, ¿qué pasa con nuestro personal deseo, nuestro tenaz y ciego deseo de inmortalidad, abolido en el amor *intellectualis dei*? Spinoza mismo decía que no sabemos lo que puede el cuerpo, y si el concepto de éste fuera justamente el poder, la voluntad de poder, y no meramente la extensión como atributo de la sustancia, entonces la extensión y la intención coincidirían en el "concepto" auténtico, el autoengendramiento, el "eterno retorno". Fórmulas del "erostratismo", de la pasión que late en el fondo del pensamiento abstracto, dirá Unamuno³², quien sin embargo no disimuló su admiración por Nietzsche

³⁰ El Cristo yacente de Santa Clara (Iglesia de la Cruz) de Palencia, en *Poesías escogidas*, Losada, Bs. Aires 1972. Antípoda de este Cristo, de "cuerpo perdido" y material, será el otro, de "cuerpo simbólico" y glorioso, el Cristo de Velázquez: "Y fue cierto remordimiento por haber hecho aquel feroz poema (El Cristo yacente de Santa Clara) [...] lo que me hizo emprender la obra más humana de mi poema El Cristo de Velázquez" (O. C., t. I, p. 825).

³¹ Cf. Spinoza, *Ética*, v. 28: "Todo lo que el alma conoce como teniendo una especie de eternidad, no lo conoce porque concibe la existencia actual presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo con una especie de eternidad". Sobrecogedor pasaje para todo atento lector de Spinoza, como lo fue Unamuno: por esta vez al menos, en la metafísica occidental, el cuerpo es la salvación del alma, garantía de eternidad.

³² Cf. S. T. V., p. 803: "Porque tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunuocos espirituales: tenían corazón, sentimientos y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse". Antípoda de "la locura de la Cruz", lo de la "vualta eterna" es, para Unamuno, "un caso agudo de erostratismo"; pero ambas representan las máximas afirmaciones metafísicas del cuerpo en la historia del pensamiento.

y Spinoza, adscribiéndose al pambiotismo del primero y al pantelismo del segundo, a la consolación en el misterio de la "humana eucaristía"³³ y a la resignación en el "cuerpo místico" de un Dios-Narciso "que creó el mundo para manifestación de su gloria"³⁴. Pero entre el cuerpo descubierto y el cuerpo perdido, entre *mi* cuerpo y el cuerpo, entre el *serse* y el *serlo todo*, media un conflicto absoluto para "nuestra lógica y nuestra cardíaca": de la imagen al concepto, del deseo al *amor intellectualis*, la reflexión es un abismo, fondo sin figura, el espejo insondable espesura³⁵.

El "sobreserse" o el cuerpo simbólico

Tras el "serse" y el "serlo todo", junto al instinto de conservación y al de expansión, el amor propio ontológico involucra el "sobreserse"—la "sobreexistencia", que Unamuno atribuye a Dios—, o sea el deseo de perpetuarse por la procreación carnal y espiritual, el eros y el eros-tratismo. Hay una innegable simetría entre ambas formas de "reproducción", pues aquí y allí proyectamos en otro nuestro ser, engendro de "carne y hueso" o de "ficción de carne y ficción de hueso", que nos devuelve la propia imagen y semejanza, la restituye y la prolonga³⁶.

El "sobreserse", el instinto de perpetuación a través de nuestros "conceptos" o creaciones, es el más metafísico de cuantos componen la humana condición, pues con él se inaugura el "estado de gracia" sobre el "estado de naturaleza", nos "sobrenaturalizamos" trascen-

³³ Cf. "Amor y pedagogía" en O. C., t. 2, p. 548; "Y ¿qué sé yo si al morirme y deshacerse mi cuerpo no se liberta alguna de mis células y convertida en ameba me propaga y propaga consigo mi conciencia? Porque mi conciencia está toda en mí y toda en cada una de mis células. Apolodoro, que éste es el misterio de la humana eucaristía".

³⁴ Cf. S. T. V., p. 875: "Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegáramos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supiéramos que al morir iba a enriquecer una personalidad, una Conciencia Suprema". La imagen del mundo como "cuerpo de Dios", véase en Aldebarán: "No eres acaso, estrella misteriosa / gota de sangre viva / en las venas de Dios? / ¿Qué hará de ti ese cuerpo? / ¿A dónde Dios, por su salud luchando, / te habrá de segregar, estrella muerta, / Aldebarán?".

³⁵ Cf. S. T. V., p. 928: "Suponiendo, como supone la conciencia límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? ¿Qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea?". Entre el *serse* y el *serlo todo* el conflicto, en el orden del concepto y del deseo, es agonía, lucha contra la muerte y ansias de paz en ella.

³⁶ Cf. P. L. LANDSBERG, "Reflexiones sobre Unamuno" (en *Cruz y Raya*, Nº 31, octubre 1935): "Más especial y, a mi parecer, eminentemente español, es que la perduración que Unamuno busca se halla en íntima conexión, una conexión dialéctica positiva en parte y en parte negativa, con la reproducción en la carne, a la que reconoce una significación metafísica. El español que es Unamuno no puede ser un dualista nórdico...".

diendo el cuerpo perdido a favor de un cuerpo simbólico o transfigurado, la sociedad humana y su cultura³⁷. Toda creación es, en el fondo, biológica. La civilización "reproduce" la naturaleza, plasmadora originaria de todos los cuerpos. Quiere esto decir que es del amor de los cuerpos, del amor carnal, de lo que se trata en primer lugar: "El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor" y ello es así porque, "en el fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos"³⁸. En el amor, en el instinto de perpetuación está, pues, el origen de la sociedad y con ésta el fundamento de todo lo específicamente humano; lo propio del hombre es su *nisus* creador y la cultura en su conjunto puede considerarse "ente de ficción", porque la imaginación es la facultad humana más sustancial. "Y este sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación"³⁹. El hombre es un animal de ficción, ontológicamente menesteroso de un suplemento de cuerpo, y tal es la lógica —la ontológica— de los antropinos que, no sin pesimismo, retiene preferentemente Unamuno: "¡Un animal que habla, que se viste y que almacena sus muertos! ¡Pobre hombre!"⁴⁰. Pero es esencialmente con el lenguaje, en la carne hecha verbo, donde la imagen del hombre, inversión simétrica de la de Dios, alcanza un modelo provisorio de restauración. Narciso es, en definitiva, sólo un nombre; el imperativo de la conciencia de retener ese cuerpo cuya expresión terminará por borrarse, parece destinada a pasar al cuerpo simbólico, a reconstituirse en la estructura del lenguaje. Hay en Unamuno una creencia casi mágica en el poder de la palabra, modelo de cuerpo simbólico, metáfora de "carne y hueso": "El lenguaje es el que nos da la realidad y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda e inarticulada, no es sino esqueleto"⁴¹. "Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología". Pero hay también en Unamuno la experiencia del lenguaje como ficción de que se nutre el autoengaño humano: "La palabra se hizo para exagerar nuestras sensaciones e impresiones todas [...] acaso para crearlas [...]. La lengua le sirve para mentir, inventar lo que no hay y confundirse"⁴².

³⁷ S. T. V., 832: "De nada sirve querernos engañar con himnos paganos a la naturaleza. Contra ella se ordenó en un principio la humana compañía".

³⁸ *Ibidem*, p. 737: "Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación del individuo".

³⁹ *Ibidem*, p. 736.

⁴⁰ *Niebla*, p. 869.

⁴¹ S. T. V., p. 866.

⁴² *Niebla*, p. 900.

El sobreserse, o el cuerpo simbólico, decide, pues, el sentido y la realidad de la historia y de la cultura. La historia es, en primer lugar, ente de ficción, novela o leyenda, ensayo de restauración hacia el pasado y el futuro de un mundo propiamente humano —equivalente para el hombre moderno de lo que la naturaleza mitológica era para el hombre antiguo— que, como la realidad misma, consiste en “un esfuerzo del recuerdo por hacerse esperanza, o un esfuerzo de la esperanza por convertirse en recuerdo”⁴³. La temporalidad histórica encierra una “intrahistoria”, o “tradicción eterna”, y una “contrahistoria”, o retorno al origen, con lo cual la historia se vuelve “soma-toeicéds”, recapitula o restituye (apocatástasis) las dimensiones ontológicas de la imagen del cuerpo. Unamuno llama “intrahistoria” a lo que Ortega llamará “intracuerpo”. “Ya recordaréis aquella expresión de Polibio [...] de que ocurre que la historia se hace como corpórea-somatoeicéds [...]. Los psicólogos modernos llaman cenestesia a la sensación de la vida total de nuestro organismo, de su funcionamiento, a eso de sentirnos vivir. Es una especie de conciencia corporal [...]. Pero no sabemos que los psicólogos hayan dado nombre a la sensación, a la pura sensación de sentir cómo se va el tiempo, cómo pasamos por él, cómo áesfila —;trágico cinematógrafo!— la historia”⁴⁴. Por lo cual hay que buscar la tradición eterna en el presente, “que es intrahistórica más bien que histórica”⁴⁵. Y del mismo modo “las entrañas de la historia son una contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue”⁴⁶.

Y en cuanto a la cultura como ente de ficción —“ficción de carne” o “carne de sueño”, “carne de conciencia”, que no “carne de espacío”⁴⁷— basta el ejemplo del cuerpo restituido en el arte y en la religión victorioso.

⁴³ O. C., t. I, p. 609 (“Viejos y Jóvenes”). “Resucitan al héroe como al Cristo los cristianos siguiendo a Pablo de Tarso. Que así es la historia, o sea la leyenda. Ni hay otra resurrección” (*Niebla*, p. 970).

⁴⁴ O. C., t. 5, 1023.

⁴⁵ “La tradición eterna”, Ensayos, I, 43.

⁴⁶ *Niebla*, p. 780.

⁴⁷ “¿Ente de ficción? ¿Ente de realidad? De realidad de ficción, que es ficción de realidad. Cuando una vez sorprendí a mi hijo Pepe, casi un niño entonces, dibujando un muñeco y diciéndose: ‘Soy de carne, soy de carne, no pintado!’, palabras que ponía en el muñeco reviví mi niñez, me rehíce y casi me espanté. Fue una aparición espiritual. Y hace poco mi nieto Miguelín me preguntaba si el gato Félix —el de los cuentos para niños— era de carne. Quería decir vivo, y al insinuarle yo que cuento, sueño o mentira, me replicó: ‘¿Pero sueño de carne?’. Hay aquí toda una metafísica, o una metahistoria”. (*Niebla*, 783).

El origen del arte está en el ansia de inmortalidad, y su objeto —la obra de arte— en el cuerpo humano. "En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización."⁴⁸ Sin duda Unamuno suscribe paladinamente a la tesis de que la literatura, como el arte en general, responde al ansia de inmortalidad, "ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra"⁴⁹. Pero el auténtico fundamento de esa tesis —tan defendida, desde Manrique, en las letras españolas —ha de encontrarse en el hecho de que, como decía Goethe "el arte sobrepasa en sus actos los límites del cuerpo y los estados corporales". La obra de arte representa una materialización del propio ser, una nueva imagen del cuerpo, la flor en que Narciso se transfigura. Por eso la poesía, donde la palabra es "cosa", constituye el modelo del cuerpo sublimado en el arte: "Poema es criatura y poesía creación". Ambas tesis, el origen del arte en la sed de inmortalidad y el cuerpo humano como su objeto por excelencia, acordes y complementarias como Narciso y Pigmalión, las aplica Unamuno en su teoría de la novela. En la ficción novelística se aproximan extrañamente, como en la vida real, el autor al creador y el personaje a la criatura, jugándose entre ellos el destino del sistema narcisista. Recordemos el conocido episodio "pirandelliano" de *Niebla*, en el que su autor se enfrenta con el protagonista, Augusto Pérez, ejercitando el poder divino de dar vida, muerte y resurrección a una "criatura" en rebeldía por su condición.

La religión, por su parte, es "una economía o una hedonística trascendental"⁵⁰. El sentimiento trágico de la vida se encarna en la cristología, pues representa el cristianismo "un valor del espíritu universal" y la "madurez histórica de la humanidad". El cuerpo humano ocupa el primer plano de la meditación y la dogmática cristianas: la encarnación del Verbo, la resurrección de la carne y la sacramental transubstanciación eucarística del sacrificio de la Cruz. No cabe duda que el artículo central del *Credo* es el de la resurrección de la carne, la "locura" del cristianismo, como San Pablo lo reconocía, y también Unamuno en su *San Miguel Bueno, Mártir*. ¿Esperanza mórbida, ilusión pueril? Insensato, por cierto, es el "antisilogismo" cristiano: "Cristo es inmortal; Cristo es hombre, luego todo hombre es inmortal"⁵¹. Sin

⁴⁸ S. T. V., p. 851.

⁴⁹ S. T. V., p. 783.

⁵⁰ S. T. V., p. 882: "La religión es una economía o una hedonística trascendental: porque lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarse, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral". Nada, pues, en Unamuno del tema protestante de su "hermano" Kierkegaard, "porque lo específico del cristianismo es la inmortalización, y no la justificación al modo protestante".

⁵¹ *Cómo se hace una novela*, p. 108.

embargo el éxito, *metafísico*, del cristianismo, se debe a la amplitud de su victoria sobre la muerte, interpretando la extraordinaria vocación humana por la inmortalidad: "En el Cristo sublimó el linaje humano su hambre de eternidad". Y a la pregunta de los corintios a San Pablo: "¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?". (I Cor., XV, 35; S.T.V., 912), contestará Unamuno, con el mismo San Pablo y los teólogos todos, que los cuerpos no son el Cuerpo y que hay distintas clases de cuerpo que quizá la filosofía no ha podido aún clasificar, y todavía menos concebir el cuerpo glorioso, incorruptible, impasible, sutil, ágil y claro —el *cuerpo trascendental*, el de las perfecciones del Cristo resucitado. Cristo es Dios, querido y concebido como el propio cuerpo es querido y concebido.

El encuentro "crucial" (σωματοειδής) entre la religión y el arte inspiró a Unamuno su célebre poema —que encierra toda una filosofía, o mejor, toda una mística del cuerpo— "El Cristo de Velázquez". Esta obra representa el equilibrio y el punto culminante del sistema narcisista: el sacrificio y la belleza coinciden en la afirmación del cuerpo del hombre en gloria, en la contemplación de una perfección auto-suficiente⁵².

El problema del cuerpo responde en Unamuno al proyecto de una filosofía cuyo tema es el hombre real, y no el hombre abstracto del idealismo; el de *carne y hueso*, y no el sujeto desencarnado, espectador éste ajeno a toda interrogación en serio sobre el propio cuerpo. "El sistema narcisista" que atribuimos a Unamuno —y con él, en cierto modo, a toda una línea del pensamiento contemporáneo que ha venido prestando especial atención al cuerpo— se explica por natural reacción a la mentalidad dominante en la filosofía tradicional. Concretamente, queremos decir que en el descubrimiento del propio cuerpo el filósofo ha debido seguir los pasos de Narciso, cosa que sin duda nadie ha hecho con la fidelidad de Unamuno, al identificar φιλοσοφία con φιλανία y ponderar superlativamente la dinámica del *amor propio* en la reflexión filosófica. Narciso, o la autocontemplación, reconcilia al estridente Unamuno "agónico" con el más callado Unamuno "contemplativo" que ha sabido descubrir Blanco Aguinaga. Ambivalencia en la que se polariza la conciencia al reconocerse como superficie de un volumen que es el cuerpo propio. "Devórate a ti mismo, y como el placer de devorarte se confundirá y neutralizará con el dolor de ser devorado, llegarás a la perfecta ecuanimidad de espíritu, a la ataraxia; no serás sino un

⁵² Resistimos la tentación de glosar la rica "somatoeidética" que contiene este poema, una de las más profundas expresiones poético-religiosas de la literatura española, todo él compuesto "de la cabeza a los pies" según la forma a la vez sensible, conceptual y simbólica del cuerpo humano.

mero espectáculo para ti mismo"⁵³. Pero, en este sentido, la filosofía de Unamuno tiene al menos el coraje de empeñarse en una *restitutio corporis*, lo que es más bien una mística o "meta-erótica" del cuerpo, pues la mística es "una metafísica de la religión que nace de la sensualidad de la combatividad"⁵⁴. En los "éxtasis" del cuerpo —cuerpo descubierto, perdido y simbólico— se reconcilian el deseo de ser y el ser del deseo.

⁵³ O. C., t. 3, 969. Cf. S. T. V., p. 993: "Y no ha de pasar por alto el lector que he estado operando sobre mí mismo; que ha sido éste un trabajo de autocirugía y sin más anestésico que el trabajo mismo. El goce de operarme ennoblecíame el dolor de ser operado".

⁵⁴ *Niebla*, p. 783.

LA CONTROVERSI A DE LOS HUMANISMOS *

Por Eugenio Pucciarelli

1

Pocos términos exhiben connotaciones más imprecisas que el de humanismo, tanto cuando se lo emplea para designar una posición filosófica, como cuando se lo aplica a situaciones históricas susceptibles de interpretarse como encarnaciones efectivas de su idea. Las vacilaciones provienen, en el primer caso, de las distintas maneras de concebir al hombre, base sobre la cual se construye el programa humanista, así como de determinar su lugar en el universo; y, en el segundo, de la heterogeneidad de los contextos históricos en que la idea se encarna en las vidas y en las obras de las personas, aunque no se agote en ninguna.

La historia se complace en corroborar la existencia de dos líneas semánticas, que a veces se conjugan para enriquecerse mutuamente, lo que no impide que cada una de ellas admita por su lado una pluralidad de variantes, hecho que explica la divergencia de los juicios de apreciación acerca de la esencia del humanismo.

1.1 Al seguir el itinerario que prescribe la primera línea se advierte inmediatamente el énfasis puesto en la importancia del hombre, considerado como soporte de los más altos valores espirituales —éticos, artísticos, religiosos, jurídicos, políticos, sociales, etc.—. Y, por este camino, se otorga privilegio a la antropología que, en cierto modo, se erige en disciplina central respecto de las restantes partes de la filosofía. ¿No enseñaba Kant, a fines del siglo XVIII, que la respuesta a la pregunta por el ser del hombre aclaraba los demás interrogantes

* Comunicación enviada al Primer Congreso mundial de Humanidades, realizado en Atlanta (Georgia, U.S.A.) entre el 27 de agosto y el 3 de setiembre de 1974, organizado por la International Association of Humanists.

filosóficos? ¹ El conocimiento y la acción, lo mismo que sus consecuencias, constituyen tres incógnitas que penden de la respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué es el hombre?

Humanismo es, por lo tanto, aquella posición filosófica que, al poner énfasis en el valor del hombre y exaltar el sentimiento de su dignidad, acentúa la importancia de la actividad libre y estimula sus creaciones originales. El hombre resulta ser, así, el artífice de su mundo y de sí mismo: con la arcilla todavía amorfa que le ofrece el contorno construye un orbe complejísimo de objetos grávidos de significaciones y, al hacerlo, toma decisiones que contribuyen a configurar desde adentro su propia personalidad, ya que realiza unas posibilidades y ahoga en su fuente el desarrollo de las demás. Con lo cual está implícitamente afirmada la libertad del hombre, que se ejerce en la medida en que éste elude las coacciones de su medio o las destruye, emancipándose de toda sujeción exterior. Nada le impide, por otra parte, reconocer, por encima de la esfera en que desarrolla sus actividades, la vigencia de los valores religiosos o también, según la idea que se haya forjado acerca del alcance de sus propias fuerzas intelectuales, desoir el llamado de la gracia. Esta última alternativa no había escapado a la sagacidad de Aristóteles ² y puede formularse en estos o parecidos términos: o, con el pretexto de que no somos dioses y estamos condenados a morir, hemos de limitarnos a pensar, con resignación o júbilo, sólo en las cosas que nos atañen en el doble carácter de mortales y de hombres —opinión ya expresada con franqueza por algunos

¹ *Logik*, herausg. E. Cassirer, *Immanuel Kants Werke* (Berlín, 1922), VIII, p. 344. Después de reducir el contenido de la filosofía a las preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar?, Kant señalaba que "en el fondo todas podrían contestarse por la antropología, puesto que las tres primeras se relacionan con la última": ¿qué es el hombre?

² *Eth. Nic.*, X 7, 1177b 33. En igual sentido y con pareja energía, a propósito de la filosofía que nace del asombro y que por versar sobre lo divino merece mayor aprecio, se expresa en *Met.*, A 2, 982b 30: al considerar que es indigno el hombre que rehúye el estudio de la ciencia que, por la índole de su objeto, está colocada por encima de las demás. En *Reth.*, II 21, 1394b 26 transcribe un verso atribuido por algunos a Epicarmo, que asigna al hombre sólo sentimientos mortales, como si debiera aceptar sin discusión ni queja sus limitaciones. Sobre los antecedentes de este pensamiento, al que se vinculan expresiones de Píndaro (*Isthm.*, V 20), Eurípides (*Alceste*, 799; *Bacantes*, 395-6) y a veces también Sófocles (*Trach.*, 473), cf. *L'Éthique de Nicomaque*, introd., trad. et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif (Louvain, Publ. universitaires; Paris, B. Nauvelaerts, 1970), II 2, pp. 888 ss. El pasaje del *Epinomis*, 988a 5, en que se protesta contra la pretensión de disuadir a los hombres del estudio de los asuntos divinos, ha merecido comentarios de interés en la obra de A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II. *Le Dieu cosmique* (Paris, Gabalda, 1949), pp. 206-209. La compatibilidad del humanismo y religión ha sido examinada en toda su hondura, en relación con fuentes antiguas e interpretaciones contemporáneas, en el estudio de CARLOS MANUEL HERRERA, "La integración de filosofía y religión en el nuevo humanismo", *Rev. de la Univ. (La Plata)*, 1970, n° 22, pp. 45-70.

poetas griegos— o, por el contrario, puesto que la inteligencia es el signo de nuestra semejanza con los dioses, hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir de acuerdo a lo mejor que hay en nosotros, que, aunque pequeño, sobrepuja en dignidad al resto. Esta segunda alternativa, que es la preferida por Aristóteles, incita a romper el cerco que pone una concepción muy limitada del hombre, y acceder al ámbito de lo divino o, simplemente, reconocerlo como un aspecto constitutivo, tal vez el mejor, del hombre mismo.

1.2 La segunda línea pone al desnudo las raíces históricas del humanismo y enriquece el significado del vocablo con las conquistas de una tradición que ha sufrido variables altibajos, y cuyos ideales, en el curso de los últimos siglos, han conocido exaltaciones y depresiones que, sin embargo, no han logrado abolir su vigencia.

No será necesario emprender la tarea larga y ociosa de trazar la historia de un movimiento espiritual desde sus orígenes renacentistas y, más aún, desde sus raíces medievales. La tarea ha sido cumplida con la erudición que el caso requiere y con honda penetración crítica desde ángulos interpretativos muy distintos. Se trata ahora de discernir en ese amplio y varias veces secular movimiento, las líneas generales que han prevalecido y se prolongan hasta el presente y que pueden resultar fecundas para nuestro tiempo, a la vez que permiten arrojar luz sobre una de las imágenes —la histórica— del humanismo.

A los que acentuaron el aspecto estético del humanismo, fundándose en la importancia de los estudios literarios³, se oponen los que insisten en dar relieve al subsuelo filosófico donde se alimenta la conciencia del valor del hombre que habría de manifestarse a través de las letras⁴, y no faltan los que se resisten a reducirlo a un retorno al paganismo, olvidando la dimensión religiosa de inspiración cristiana

³ JACOB BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. R. de la Serna (Buenos Aires, Lcsada, 1942). Al exaltar el desarrollo de la individualidad en el marco del Estado concebido como "obra de arte", Burckhardt señalaba que ese fenómeno se acompaña de un despertar de la pasión por las letras greco-latinas paralelo al doble descubrimiento del mundo y del hombre, que ahondaba la conciencia de la personalidad unida al culto de la belleza y a un refinamiento de las costumbres no exento de una crisis de la fe religiosa y aun de la moralidad. FRANCESCO DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana* (Firenze, Salani, 1935), I, pp. 411-408. PHILIPPE MOWBRAY, *El "Quattrocento"*. *Historia literaria del siglo XV italiano*, trad. F. Ruiz Llanos (Buenos Aires, Argos, 1960).

⁴ GIOVANNI GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze, Vallecchi, 1920), pp. 111-178 y 241-287. GUIDO DE RUGGERO, *Storia della filosofia*, III. *Rinascimento, Riforma e Controriforma* (Bari, Laterza, 4ª ed., 1947), I, pp. 60-75 y 140-145, II, pp. 150-167. ERNST CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. A. Bixio (Buenos Aires, Emecé, 1960). CLETO CARONARA, *Il secolo XV* (Milano, Bocca, 1943), esp. pp. 8-49.

que penetra todas las manifestaciones del arte y de la vida civil⁸, como también los que, sin olvidar la exaltación del individualismo, señalan el interés social y la preocupación por la vida de la comunidad⁹. Menos importancia tienen las interpretaciones del humanismo renacentista como un tipo de cultura opuesto a la Edad Media¹, o como la obra destinada a un público restringido de "una élite antipopular empapada de cultura latina"², o como una reducción a la cultura medieval, aunque esta última tesis se atenúe con la distinción de un humanismo eterno, de honda raigambre cristiana (*humanisme devot*), y otro (*humanisme flamboyant*), más inquieto y vivo, sin ocultar el hecho que ambos coinciden en la exaltación de las manifestaciones de la actividad humana en los campos del arte, la ciencia y la filosofía³.

Sea como fuere, el complejo de ideas expuesto por los filósofos, constituye la médula de todas las manifestaciones históricas del humanismo; alcanza su más depurada expresión en los días del Renacimiento pero reitera su aparición bajo distintas vestiduras en los movimientos humanistas posteriores, que están siempre aliados a la cultura y, en particular, a la importancia asignada a las humanidades.

2

Después de un período, que podría calificarse como apogeo, las humanidades atraviesan por una aguda crisis¹⁰. En nuestra época la hostilidad se ha desencadenado contra ellas desde dos frentes. En primer lugar, el de la ciencia, rival de las letras desde los días del Renacimiento, cuyos resultados han contribuido a forjar una nueva ima-

⁸ GIUSEPPE TOFFANIN, *Historia del humanismo desde el siglo xiii hasta nuestros días*, trad. Bruno Carpinetti y Luis M. de Cádiz (Buenos Aires, Nova, 1953).

⁹ EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano* (Bari, Laterza, 3ª ed., 1968), esp. pp. 47-93; *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (ibid., 1961); *La cultura del Rinascimento* (ibid., 1961) "Umanesimo" en *Dizionario letterario* (Milano, Bompiani, 1949), I, pp. 333-344.

⁷ WILHELM DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii*, trad. Eugenio Imaz (México, FCE, 1944), esp. pp. 11-89. B. KRZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* (Firenze, Sansoni, 1936), pp. 3-12.

⁶ ARNOLD HAUSER, *Historia social de la literatura y del arte*, trad. A. Tovar y F. P. Varas-Reyes (Madrid, Guadarrama, 1964), I, p. 354.

⁵ HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris, 7ª ed., 1921), p. 3; *Autour de l'humanisme* (Paris, Grasset, 1937), páginas 43-58.

¹⁰ Los ataques se apoyan en dos concepciones, la que pone énfasis en la resistencia a aceptar la enseñanza de las humanidades, que no pasa de ser una crítica superficial, y la que discute el ideal humanista considerado como utopía de dudosa realización. La bibliografía siguiente recoge los ecos de esta discusión. H. J. BLACKHAM y otros, *Objections to Humanism* (London, Pelican Books, 1965), pp. 7-28, y el estudio, contenido en el mismo volumen, de KRZ-

gen del mundo en más de un aspecto opuesta a la que se desprendía de la cultura literaria clásica, inspiradora de un tipo de humanismo. En segundo lugar, el de la política que, al propugnar la instauración de una efectiva igualdad social, reclama la ruptura con todos los órdenes del pasado, incluyendo las humanidades, concebidas a veces como máscaras ideológicas destinadas a encubrir situaciones sociales injustas.

El esfuerzo por mantener la vigencia de las humanidades clásicas, a través de los contenidos de una pedagogía de orientación tradicional, conduce a una práctica del humanismo cuyas excelencias y defectos se perciben hoy con gran claridad. El empeño, cada día más enérgico y activo, por modificar las estructuras económicas de la sociedad contemporánea, alienta otro tipo de humanismo, del cual no estarían excluidos todos los valores atesorados por la tradición, que se integrarían con otros de índole más abiertamente social. Los resultados de esta ampliación del concepto de humanismo, al igual que los peligros que acechan al individuo en una era en que prevalece el fenómeno de la masificación, habrán de ser analizados a la luz de las influencias que la ciencia y la técnica ejercen sobre la mentalidad de los hombres de hoy.

3

El gusto por las humanidades invita a dirigir la mirada a la Antigüedad greco-latina, donde se hallan las fuentes —literarias, artísticas, historiográficas, filosóficas— que han dado sustento y apoyo al humanismo. Ese retroceso histórico es un itinerario recorrido muchas veces, aunque con diversa fortuna, por escritores y artistas de Occidente. No ha sido un movimiento arbitrario: estaba inspirado en la convicción de que el hombre ha desenvuelto sus mejores posibilidades en el curso de su historia espiritual. Es cierto que los beneficios, por lo menos hasta ahora, no han alcanzado a todos los integrantes del grupo humano, no obstante lo cual la verdad de esa convicción no resulta desmentida. La historia muestra que la participación es cada vez mayor en número, y está lejos de anular la esperanza de que esa cifra siga creciendo hasta no excluir en principio a nadie. La tradición, que ha engrosado

SELY MARTIN, "Is Humanism Utopian?", pp. 79-102. También en el tomo colectivo publicado por J. H. PLUMER, *Crisis en las humanidades*, trad. Miguel Fernández (Barcelona, Planeta, 1973), esp. los estudios de M. I. FISLEY, "La crisis en las lenguas clásicas", pp. 15-30; ERNEST GELLNER, "La crisis de las humanidades y las principales corrientes filosóficas", pp. 57-88; GRAHAM HODGKIN, "La crisis de la educación literaria", pp. 117-133; QUENTIN BELL, "Las bellas artes", pp. 125-150; JAN LUSTER, "La enseñanza de las humanidades en las escuelas", pp. 189-205. Contiene sugerencias de interés el libro de OSWALD USKATENCU, *Proceso al humanismo* (Madrid, Guadarrama, 1969), esp. pp. 11-36.

su caudal con el correr del tiempo, autoriza a sospechar que el ser del hombre está, por así decirlo, oculto entre los pliegues de toda la obra laboriosamente acumulada, y que afloraría a la mirada que se posara en ella con ánimo inquisidor.

La nostalgia del pasado, que suele advertirse en los escritos de algunos humanistas, no es un sentimiento que inhibe el ademán creador, sino más bien un estímulo para emprender realizaciones inéditas que no excluyen la asimilación de las formas de antaño, pero que permiten superarlas. De ahí el doble movimiento, de retroceso y avance, que suele percibirse en la actividad creadora de los humanistas, como ha sido señalado en muchas ocasiones¹¹. Desde que las humanidades cubren el campo de la cultura humana que se desarrolla en el medio de la comunicación, se impone la necesidad del estudio de los viejos textos cuyo prestigio no ha declinado a pesar de los embates del tiempo y de algunos eclipses transitorios. ¿Cómo negar que la palabra de los antiguos encerraba un significado que estaba destinado a traspasar las fronteras temporales en que fue proferida, y que tanto en su momento como después obraba como una sabiduría cuya influencia educadora podía percibirse en el comportamiento de los que habían tenido el privilegio de apoderarse de ella, sin dejar de traducirse también en la poesía, en las artes plásticas y aun en las formas de la sociabilidad? Y esa vieja palabra —griega o latina— ¿no acabó, acaso, por transformarse en los términos de las nuevas lenguas nacionales, al quebrarse la unidad política que había favorecido su expansión y mantenido su vigencia? Los términos recién nacidos ¿no atesoraban todavía el mensaje de la sabiduría antigua y contribuían a modelar el espíritu de los hombres de los nuevos tiempos?

Pero también es innegable la declinación actual del interés y, por momentos, la rebelión, a veces más aparatosa que sincera, contra la cultura clásica, especialmente entre los jóvenes cuya inteligencia ha sido modelada en una sociedad fuertemente condicionada por la técnica. Y así se explica que, en más de una ocasión, por boca de autorizados observadores de la situación espiritual de nuestra época, se haya señalado, siempre con un dejo de alarma, la merma del gusto por las humanidades unida al incremento de las vocaciones científicas, especialmente entre las últimas generaciones. En un mundo cada vez más

¹¹ HUGO FRIEDRICH, *Humanismo occidental*, trad. R. Gutiérrez Girardot (Buenos Aires, Sur, 1973), p. 12 ss. ERNEST ROBERT CURTIUS, "El humanismo como iniciativa", *Revista de Occidente* (Madrid, julio 1932), n° cix, pp. 1-32. PEDRO HERRÍQUEZ UREÑA, "La cultura de las humanidades" (1914), en *Obras críticas* (México, Buenos Aires, FCE., 1960), pp. 595-603. MARION GARCÍA MONTAÑA, "El cultivo de las humanidades" (1933), *Rev. de la Univ. (La Plata, 1970)*, n° 22, pp. 209-219.

impregnado por la técnica, que no sólo afecta al dominio de la naturaleza sino también al de la existencia humana, abundan motivos para despertar y mantener encendido el interés por la ciencia. Ella proporciona medios para ejercer el dominio y entender la realidad que va surgiendo de la actividad técnica y que acaba por convertirse en una segunda naturaleza en medio de la cual ha de desenvolverse la vida humana individual y colectiva. Como obedeciendo a las exigencias que implica el avance de la investigación, que tiene que realizarse en terrenos cada vez más circunscritos y sobre problemas crecientemente especializados, la ciencia obliga a restringir el campo de la atención y a desentenderse de sus propios aspectos históricos y, con mayor razón, de los de las restantes actividades humanas. No podría dejarse de mencionar entre éstas a la literatura, la música, las artes plásticas, la filosofía, la historiografía, que constituyen el mundo de las humanidades. Por otra parte, la ciencia invita a mantener despierto el sentido crítico y evitar la interferencia en sus cuadros teóricos de los prejuicios de otras épocas, ideas que no tienen más sustento que un sentido común renuente a rebasar el nivel de la ingenuidad. Las humanidades, solidarias de sus fuentes greco-latinas, imponen una serie de actitudes tradicionales y arrastran un sedimento de contenidos de otras épocas —mitos, leyendas, imágenes, símbolos, opiniones— que, en su momento, correspondieron a actitudes existenciales originales y vivas. Su reiteración en tiempos posteriores no parece favorecer una correcta comprensión del presente, y aunque se perpetúen gracias al concurso de una educación fundada en la historia, no resultan siempre estímulos eficaces para una acción que ha de desarrollarse en contextos muy diferentes del que les dió nacimiento.

Sería, sin embargo, imprudente aceptar sin examen este juicio de apreciación: la inactualidad de los contenidos del humanismo y el consiguiente rechazo, por razones de caducidad, de la orientación entera. Frente a esta manera de juzgar, que partía de la creencia de la solidaridad de imágenes míticas y creaciones literarias con situaciones existenciales dadas históricamente, se levanta otra que ha interpretado diversamente el mismo fenómeno y que podría explicar el hecho, reiteradamente repetido en nuestro tiempo, de la recreación, a veces con el mismo signo y a veces con signo contrario pero manteniendo las imágenes tradicionales, de motivos que corresponden al acervo del humanismo. Y de esta manera han desfilado por la escena literaria los viejos nombres de Edipo, Teseo, Filoctetes y Prometeo (André Gide), Eurídice, Antígona y Medea (Jean Anouilh), Ulises (James Joyce), Narciso (Paul Valéry), Orestes y Electra (Jean-Paul Sartre), Salomé (Oscar Wilde), nuevamente Medea (Robinson Jeffers), Electra (Hugo von Hofmannstahl y Eugene O'Neill), y algunos más, entre los que cabría recordar *No habrá guerra de Troya* (Giraudoux) y *Nacimiento de la Odisea* (Jean Giono), que revive,

bajo cielos distintos, las peripecias del regreso de Ulises a su hogar, pero alterando sustancialmente el sentido heroico original. Nada pierde la tradición helénica en su versión a moldes modernos, aunque en muchos casos el mito se degrade a experiencia doméstica y pierda su solemnidad ¹².

¿A qué obedece esta extraña recurrencia? ¿No será indicio de la vitalidad inmarcesible de las humanidades, que aun bajo modalidades modernas reiteran su presencia? Podría explicarse apelando a la teoría, ya expuesta en la segunda década del siglo pasado, que interpretaba las formas simbólicas y mitológicas, que sobreaman en la tradición humanista, no como expresiones de acontecimientos acaecidos en algún momento de la historia, sino como manifestación de profundas verdades, cuya validez se sobrepone a las mudanzas de la historia. Pero tampoco habría necesidad de recurrir a la teoría de los mitos solares que pretendía ver en los episodios del relato antiguo los símbolos de la trayectoria aparente del Sol por el cielo cada día y los doce signos del Zodíaco, cada año. La interpretación psicoanalítica parece tener más visos de verdad al considerar que el contenido de los mitos y leyendas ha de entenderse como expresión de actitudes y disposiciones humanas permanentes, aunque de hecho ignoradas por el sujeto, y que tendrían su paralelismo en los símbolos de los sueños encargados de representar bajo discretas máscaras ciertos instintos o inclinaciones. Así lo muestran algunas expresiones felices acuñadas por Freud, que han alcanzado fortuna en el ámbito de la psicología contemporánea, como 'complejo de Edipo', para señalar los celos del hijo hacia el padre y la inclinación hacia la madre; 'complejo de Electra', en que, al invertirse la situación anterior, se da el odio de la joven hacia la madre y la simpatía por el padre; 'narcisismo' para calificar la absorción de sí mismo en la figura del joven que murió de amor al contemplar el reflejo de su cuerpo en las aguas de una fuente. Más allá de las diferencias étnicas y de las distancias en el tiempo y en el espacio, todos los hombres, sea cual fuere su condición, experimentan iguales deseos y pasiones, que se traducen en los símbolos contenidos en estas leyendas y mitos de cualquier época. Los personajes no necesitarían ser individuos históricamente localizables, porque son simplemente la encarnación viva de necesidades, instintos y pasiones que pertenecen al haber entitativo de todo hombre. De ahí el renacimiento constante de ciertos tipos que en la literatura han encarnado ejemplarmente los mecanismos de pasiones, instintos, apetitos y deseos.

Si la tradición humanista implica un constante regreso a las fuentes de la cultura, y esta actitud no impide la aparición de nuevas

¹² GILBERT HIGHER, *La tradición clásica*, trad. de Antonio Alatorre (México, FCE, 1954), tº II, pp. 347 ss.

creaciones, aunque bajo vestiduras diferentes que dependen de los gustos de las épocas o de los caprichos del escritor, no puede negarse que el llamado eclipse o declinación de las humanidades no sería definitivo, sino sólo transitorio. Nuestro siglo, el más alejado de toda actitud tradicionalista, no podría eludir esta ley y seguiría viviendo bajo el signo del humanismo.

Pero los voceros más exaltados de los nuevos tiempos, que se consideran intérpretes no comprometidos con el pasado, se muestran reacios a recoger la herencia de las humanidades clásicas, desconfían del legado de la Antigüedad y, en la medida de lo posible, se colocan a sus espaldas y predicán su caducidad. Temen que sea terreno propicio para que brote la simiente reaccionaria, sobre todo en el plano social; reprochan el culto del pasado, que juzgan retrógrado porque aparece como un obstáculo a la expansión de las libertades y a su ejercicio público por todos los hombres. Se rebelan contra la separación de actividad intelectual y de trabajo manual, que lleva implícita un juicio de valor propenso a sobreestimar la primera y menospreciar al segundo, y se resisten a aceptar el cultivo de las letras indiferente a la situación social de la época. Con no menos energía y empujados por un afán igualitario, critican la formación de élites, que arrastra el peligro de convertir a la cultura en privilegio de minorías; y de la misma manera le enrostran el culto de la genialidad y el reconocimiento del talento que permite destacar a ciertos individuos, sobresalientes por su inteligencia o su capacidad creadora, sobre el nivel homogéneo de la masa. Pero también le censuran el olvido de la mujer, cuyas posibilidades intelectuales el humanismo clásico ha ignorado por sistema, y el haberse encerrado en el círculo de la cultura occidental, desentendiéndose de los pueblos situados en la periferia, cuyas tradiciones, sin duda diferentes, no han sido debidamente estimadas.

En este alegato late una honda preocupación, muy justificada frente a los abusos y a la indiferencia del pasado. Los hechos que denuncia no empañan, sin embargo, la vigencia de los valores encerrados en el humanismo y que han inspirado siempre una actitud de dignidad moral, a la que no puede renunciar el hombre de ningún tiempo. Pero también el alegato es la voz de alarma del hombre-masa, que no puede reprimir su indignación contra el que obra y piensa con independencia de las consignas que sigue la mayoría y se destaca con algún relieve del grupo neutro que aspira a anular su personalidad.

En esta resistencia subyace una convicción que inspira temores: la reverencia al pasado que obraría como un freno para la transformación del presente y, acaso, conspiraría contra la capacidad creadora de novedades en el ámbito de las artes. Contra ello puede argumentarse que por intensa y obsesiva que sea la atracción del pasado, sobre todo en épocas de crisis, el humanismo no impone un regreso a la

Antigüedad clásica con el fin de entregarse a los encantos de su cultura y eximirse del compromiso de participar en nuevas creaciones. Por el contrario: sólo se vive con autenticidad la propia vida, que no consiste en limitarse a asimilar los contenidos espirituales de otras y en reproducir sus modelos, sino que, sean cuales fueren las fuentes de su inspiración, no puede declinar las responsabilidades que impone el diario vivir: es lícito aprovechar un pasado siempre que no se deje de estimular la propia voluntad de ser y contribuir a su desarrollo. No se trata, pues, de repetir modelos, por grande que sea el prestigio que los rodea, lo que equivaldría a rebajar las mejores actividades al nivel servil de la copia, sino recrear al hombre utilizando los estímulos que proceden de sus fuentes históricas¹³.

4

Nuestro tiempo no se resigna a abandonar los ideales de antaño, pero está lejos de lograr unanimidad en lo que concierne a su idea del humanismo. Cada una de las direcciones que afirma su divergencia a propósito de la cuestión que hoy se debate aspira, sin embargo, a ponerse a tono con la imagen del hombre que se desprende de las conquistas de las ciencias que registran aspectos diferentes pero complementarios del problema del hombre: psicología, antropología, etnografía, sociología, historia. La heterogeneidad de los intereses de nuestra época explica la divergencia de las orientaciones de los humanismos contemporáneos, pero no excluye la existencia de contactos y de ideas comunes. Cuatro marcos distintos —ciencia, religión, filosofía, política— permiten agrupar las direcciones humanistas de hoy, a la vez que facilitan la apreciación de sus diferencias. Estas resultan según que el interés se oriente hacia la búsqueda de conocimiento objetivo, necesario, universal y demostrable, o que, en actitud de creencia, preste adhesión al misterio que envuelve a todas las cosas y que es opaco para la razón, o que se coloque en posición crítica, desnude errores e ilusiones, combata prejuicios y persiga el saber total y la autonomía de la persona, o, finalmente, que trace programas de acción social y económica con la mira puesta en la transformación del mundo humano. Así se explica que haya cuatro direcciones del humanismo —el evolutivo (o científico), el integral (o cristiano), el existencialista (o filo-

¹³ Así lo ha sostenido con ejemplar coherencia Manuel Granell, quien se ha apresurado a desechar la interpretación del humanismo como actividad retrógrada y a reclamar para el hombre la libertad de ser. Las letras clásicas habrán de ayudar al hombre de nuestro tiempo a conocerse pero, primordialmente, a realizarse, de lo cual resulta el carácter prospectivo del humanismo y su fecundidad. MANUEL GRANELL, *El humanismo como responsabilidad* (Madrid, Taurus, 1959), esp., pp. 63-64.

sófico) y el socialista (o marxista)— que se disputan hoy la preferencia. Las discrepancias, difíciles de conciliar, tanto en el terreno de la teoría como de la acción, provienen del concepto que, en cada caso, se elige como fundamental —Naturaleza, Dios, existencia, trabajo—, que implica compromisos personales, experiencias prácticas, relaciones diferentes entre el yo y el prójimo, proyectos vitales heterogéneos.

4.1 En la segunda mitad del siglo XX nace el humanismo científico que, según el biólogo Julián Huxley¹⁴, se inspira en una nueva visión de la realidad, apoyada en experiencias de la ciencia, que no descartan la colaboración del arte y de la religión. Al fundarse en la comprensión del hombre y sus relaciones con el medio, no olvida que la evolución, que ha conducido hasta el presente, atraviesa hoy por la etapa psico-social y conduce a una nueva imagen acerca del destino del hombre. Propio de esta orientación es rechazar los dualismos y afirmar la triple unidad de mente y cuerpo, de lo material y lo espiritual, y de toda la humanidad, más allá de la artificial separación de razas, lenguas y tradiciones. Sostiene la continuidad del hombre con el resto de las especies vivientes, y aunque se aparta de toda creencia en absolutos no desespera de la posibilidad de hallar normas en relación con nuestros objetivos y nuestros actos, así como de acrecentar el conocimiento y mejorar la conducta individual y la organización social. Su verdadero fin —descartados el poder, la eficacia y la explotación material— no sería otro que la realización cabal del hombre y la satisfacción plena de sus aspiraciones. Con los recursos que le brinda el conocimiento renueva la visión del hombre y a la vez que lo inserta en el proceso cósmico y en el curso histórico le anticipa las posibilidades del futuro. Aprovecha el dinamismo de la tradición cultural, a cuyos bienes no quiere renunciar, para enriquecerse con la variación acumulativa de las actividades mentales y de sus productos. Ofrece una concepción congruente del arte, la ciencia y la religión, en la medida en que se trata de actividades que trascienden el trabajo material que asegura la subsistencia de la vida y facilitan una organización eficaz de la experiencia en formas integradas que desempeñan una alta función social. Su actitud es optimista: proyecta en el futuro, como objetivo consciente, la realización y el enriquecimiento de la vida como finalidad capaz de inspirar una acción colectiva que salve las divisiones y evite la frustración. Atribuye máxima importancia al individuo humano y se propone estimularlo a la realización de su intransferible destino.

¹⁴ JULIAN HUXLEY, "El marco humanista", en *El humanismo y el futuro del hombre*, trad. Anibal Leal (Buenos Aires, ed. Hormá, 1969), pp. 11-85; *La crisis humana* (Ibid., 1970), pp. 13-50. R. PLATT y otros, *El humanismo en el arte y la ciencia* (Ibid., 1969). M. J. BLACKBAM y otros, *Socioeconomía humanista* (Ibid., 1969).

4.2 El humanismo integral, en la versión que ofrece Jacques Maritain, ha de ser calificado como teocéntrico, aspira a atenerse a los preceptos del Evangelio y admite la existencia de verdades eternas y de valores que trascienden al hombre y confieren sentido a su vida. Se esfuerza por no confinar la actividad humana en los círculos de la vida interior y del cultivo de la religión, porque se propone atender a las exigencias sociales que brotan de los campos de la economía y de la política. No hacerlo equivaldría a mutilar al hombre y a provocar resentimientos e indignación en los sectores que quedarían abandonados al juego de intereses particulares no siempre nobles. Le anima la convicción de que es posible transformar al hombre desde adentro, estimulando posibilidades que cada uno alberga en sí, aunque normalmente suelen hallarse dormidas. Confía en modificar, a partir de este centro interior, las estructuras de la vida social infundiendo en ellas los medios que brinda la espiritualidad cristiana. No desespere de la posibilidad de preparar en este mundo las condiciones que aseguren a todos los hombres los bienes inalienables de la libertad y de la justicia. Cree que bastaría para ello insertar en la vida temporal de la comunidad las exigencias evangélicas para transfigurar el orden de la vida profana y, por este medio, cambiar al hombre y, consecuentemente, cambiar el mundo ¹⁵.

No siempre se ha admitido la existencia de una amalgama perfecta de humanismo y cristianismo, y en más de una ocasión se han contrapuesto ambos términos. Se alegaba que al asignar al hombre la capacidad de imprimir una figura propia a su vida, someter intelectual y materialmente el mundo a su dominio y construir un orbe cultural que le sirviera de morada en calidad de segunda naturaleza, el humanismo se alejaba del cristianismo que no reconoce tal independencia y confía en el auxilio de la gracia divina para librar al individuo de un mundo en que está condenado a vivir en el exilio a espaldas de su verdadera patria. Sin negar que la alianza no se caracterizó nunca por una armonía pacífica, sino que la coexistencia se vio agitada por repetidas tensiones, Rudolf Bultmann ¹⁶ se ha esforzado por probar que ambas tradiciones profesan igual confianza en el espíritu, en un caso como factor decisivo en la acción moral y en el conocimiento, en el otro como ley de Dios que inspira por igual el saber y la moral. Una misma confianza en la existencia de un orden espiritual situado más allá del mundo empírico, de donde brota todo sentido de la vida humana,

¹⁵ JACQUES MARITAIN, *Humanisme integral* (París, 1936); *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad* (Madrid, Signo, 1935), esp. pp. 5-73.

¹⁶ RUDOLF BULTMANN, "Humanismo y cristianismo" (1953), en ANNE MALLE, *Bultmann* (París, Ed. Seghers, 1968), pp. 141-150.

otorga a cada hombre la condición de persona responsable de su destino. La tensión entre los dos términos no se aquietará jamás, pero el acuerdo entre humanismo y cristianismo, que depende de la decisión de cada hombre, permite asegurar la fidelidad a ambas tradiciones y en todos los casos por amor al hombre y con el fin de salvar la dignidad de la persona.

4.3 Opuesto, en más de un aspecto fundamental, es el humanismo preconizado por el existencialismo, alguno de cuyos representantes ha definido al segundo en función del primero¹⁷. Partiendo de una idea negativa del hombre, que subraya los aspectos sórdidos de la existencia —angustia, náusea, soledad, desamparo, mala fe, viscosidad, desesperación—, Sartre se apresura a reconocer la inexistencia de todo soporte metafísico de los valores cuya realización habría de conferir sentido a la existencia humana. Les retira objetividad y, con mayor razón, eternidad, y lo hace en nombre de la negación de la existencia de Dios. El hombre, colocado ahora en el centro del universo, es una subjetividad de cuyas decisiones penden verdades, valores y acciones, ya que se le reconoce al menos la posibilidad de elección en nombre de una libertad que si bien es un atributo positivo también es una condena. En medio de este páramo, el hombre resulta ser "lo que él mismo se hace" y, en tal carácter, puede ser definido como "un proyecto que se vive subjetivamente" y que, por lo mismo, está lanzado hacia el porvenir y resulta ser único responsable de lo que es. Ni puede sobrepasar la propia subjetividad ni puede dejar, a cada instante, de elegirse a sí mismo. El hombre no es una sustancia, ni una entidad con perfiles definitivamente definidos, ni una esencia que predetermina cada una de las fases de su realización, sino un proyecto y, como tal, una serie de empresas, al cabo de las cuales resulta ser el conjunto de sus actos. Es plenamente responsable de lo que hace y de lo que es, y no puede delegar en otros —Estado, Iglesia, sociedad, individuos— ni un ápice de la responsabilidad que le incumbe. Todo lo está permitido, desde que no hay instancias exteriores a las que pudiera apelar en demanda de opinión o de auxilio. Tiene la potencia omnimoda de obrar, pero también la necesidad de hacerlo sin consejo y sin esperanza.

Este humanismo antropocéntrico se apoya sobre dos convicciones: la afirmación de que el reino de los hombres asienta sobre valores distintos de la naturaleza, y la afirmación de que la subjetividad trasciende los límites del individuo en dos direcciones: el conocimiento, ya que al aprehenderse a sí mismo descubre también al prójimo como condición de su existencia, con lo que se le revela el mundo de la

¹⁷ JEAN-PAUL SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, Nagel, 1946), esp. pp. 17, 21-30, 37-39, 67-72.

intersubjetividad; y en la acción, cuando al decidirse por ciertos valores desdeñando otros, realiza una obra que se ofrece como modelo a los demás, y a la que, en razón de este carácter, se le asigna vigencia universal. Todo ello como expresión de la libertad que se ejercita en lo concreto, desde que el hombre es un ente temporalmente localizado, cuya vida transcurre en medio de situaciones históricas que varían. Esto no altera, sin embargo, ciertas constantes —estar en el mundo, ser sexuado, dialogar con el prójimo, obrar, ser irremisiblemente mortal— como tampoco el hecho de que todo proyecto apunta a trascender los límites de la situación, gracias a lo cual adquiere un rasgo de universalidad.

El hombre, que siempre está en vías de realización, no es, sin embargo, el fin de este humanismo, que también descarta como ilusoria la meta del progreso. Sería, por lo tanto, erróneo tomar al hombre como fin o como valor supremo, espejismo en que han incurrido otros tipos de humanismo, que han de ser calificados también como antropocéntricos. En este caso, el hombre está, sin duda, en el centro: es un hecho, pero el hombre mismo, prescindiendo de la posición que se le asigne, resulta desvalorizado desde que para Sartre "es una pasión inútil". La situación es curiosa: es un humanismo sólo en la medida en que no reconoce instancia alguna superior al hombre, pero como no tiene de éste una imagen que condense sus rasgos esenciales ni posee una tabla objetiva de valores que pueda proponer a la acción, y ni siquiera admite la superación de esta posición, resulta un humanismo sin ideales, sin exigencias —la misma libertad es una condena—, que concibe la historia como un proceso ciego, una marcha a la deriva en medio de una noche impenetrable.

4.4 No han faltado teorizadores del humanismo en el campo socialista¹⁶. Lejos de limitarse a proponer una nueva imagen del hombre, se han esforzado por contribuir activamente a crear las condiciones económicas y sociales que habrán de favorecer su advenimiento. La figura humana que emergerá al término de un áspero proceso de liberación, involucra la superación definitiva de las concepciones tradicionales. A sus adeptos no les molesta que la meta haya de alcanzarse a través de una explosión revolucionaria, que altere sustancialmente las condiciones concretas de la situación histórica y social del

¹⁶ ERICH FROMM, *Humanismo socialista*, trad. E. Goligoraky (Buenos Aires, Paidós, 3ª ed., 1971). El volumen contiene, entre otros estudios, los siguientes: VELJKO KORAC, "En busca de una sociedad humana", pp. 19-33; IVAN SVITAK, "Las fuentes del humanismo socialista", pp. 34-46; LUCIEN GOLDMANN, "Socialismo y humanismo", pp. 58-70; HERBERT MARCUSE, "¿Un humanismo socialista?", pp. 124-134; ADAM SCHAFF, "El marxismo y la filosofía del hombre", pp. 161-171; ROBERTO MONDOLFO, *El humanismo de Marx* (México - Buenos Aires, 1964).

hombre de hoy, y tampoco les preocupa el fracaso que este ensayo cruento haya experimentado en países que se sometieron a la difícil prueba.

En esta orientación ideológica, el humanismo se concibe dentro de un contexto político y como aspecto solidario de la solución práctica que se propugna. Se afirma sin ambages la imposibilidad de alcanzar el comunismo sin el humanismo y de realizar el humanismo sin el comunismo, y todo ello dentro de un marco naturalista¹⁹. Allí donde el hombre no es más que mero elemento de la naturaleza, sometido al juego implacable de necesidades fisiológicas, el mundo de la cultura queda reducido a la poco airosa condición de superestructura ideológica (por lo tanto, parcial y afecta de error) y sus variaciones se conciben en función de cambios que ocurren en el nivel subyacente de las relaciones de producción.

Sólo una revolución, promovida por el estrato menos favorecido de la comunidad, encaminada a socializar todos los medios de producción y centralizar la organización del trabajo y la distribución de sus frutos, estaría en condiciones de suprimir las desigualdades implícitas en la existencia de clases sociales²⁰. En ese nuevo medio, creado por el régimen político de la dictadura del proletariado y abolida la explotación del hombre por el hombre, sería posible asegurar el ejercicio efectivo, y no meramente formal, de la libertad y, con ello, la expansión de la dignidad de la persona. Estos valores, por los que han luchado los hombres de todos los tiempos, serían en adelante universalmente compartidos, ya que su goce no estaría entorpecido por la desigualdad económica, que favorece a unos en detrimento de otros

¹⁹ KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente (Madrid, Alianza Editorial, 5ª ed., 1974), p. 143.

²⁰ Cabe inquirir si la meta habría de alcanzarse a través de una explosión de violencia seguida por una etapa histórica, cuya duración no podría predecirse, de violencia equivalente. Al examinar esta pregunta desde la situación de nuestro tiempo, Merleau-Ponty (*Humanismo et terreur*, París, Gallimard, 1947) aconsejaba adoptar frente a uno de los factores en juego, el comunismo, "una actitud práctica de comprensión sin adhesión y de libre examen exento de vituperio" (pp. 159-160), porque estaba convencido, con razón o sin ella, que representa "un ensayo de solución del problema humano" (p. 191), en la medida en que asigna a una clase social, cada día más numerosa, la misión histórica de "realizar la humanidad". No censuraba, sin embargo, el empleo de la violencia con fines humanistas, ya que nos vemos conternidos a obrar como "seres situados, definidos por cierto tipo de relación con los hombres y con el mundo, por cierta actividad, cierta manera de tratar al prójimo y a la naturaleza" (p. 117), y en ese contexto no estamos a salvo de la violencia. Quizá quería dar a entender que una forma de violencia promueve inevitablemente el estallido de otra, justamente aquella que, a la larga, habría de suprimir las condiciones de toda ulterior violencia.

y abre un abismo entre la minoría y la masa. El cambio, necesariamente político, pondría fin a una penosa prehistoria para inaugurar un mundo de libertad para todos que sería el comienzo de la verdadera historia.

Los valores humanistas, en este contexto político, carecen de autonomía y su despliegue está supeditado a factores materiales ajenos a su naturaleza. La participación de todos los hombres en su realización sería una consecuencia de la instauración de una nueva sociedad fundada en estructuras diferentes. La esperanza de un cambio, que mejore la condición de los menos favorecidos, no permite advertir el peligro que acecha a la concentración de la totalidad de las decisiones y del poder (y al monopolio de los instrumentos de represión) en pocas manos, no siempre ilustradas por una inteligencia lúcida ni sostenidas por una voluntad permeable a imperativos morales de respeto de la idiosincrasia del prójimo y del derecho que le asiste a pensar con independencia.

4.5 En el campo socialista el humanismo no deja de ser fuente de ásperas controversias²¹. No sólo se distinguen un humanismo teórico, un humanismo práctico y un humanismo positivo, repitiendo las tesis sustentadas por el joven Marx, sino que se presentan como etapas del proceso histórico un humanismo de clase, que coincide con el socialismo de la dictadura del proletariado, y un humanismo de la persona que sólo advendría con la desaparición de las clases impuesta por el triunfo del comunismo, para llegar a afirmar sin ambages el carácter antihumanista del marxismo. Para Althusser, por ejemplo, humanismo es un concepto ideológico en el contexto de una filosofía del hombre, que al poner el acento sobre la libertad y la razón y afirmar el primado de lo social procura elaborar una teoría de la historia que permita realizar una práctica política coherente. Ello supondría la existencia de una esencia universal del hombre, como conjunto de atributos de los individuos aislados, que serían los agentes reales del proceso histórico. Pero esta interpretación arrastra otros conceptos ideológicos —enajenación, escisión, fetichismo, hombre total— que enturbian la visión del proceso histórico e, incluso, retardan el advenimiento del cambio al ocultar la realidad tras una fraseología inoperante. Althusser brega por un pensamiento más decidido, sin el atenuante de compromisos, y una acción más enérgica, que no reduzca el humanismo a un “discurso moralizador”. Funda su interpretación —una de las muchas que se han propuesto sobre el marxismo (kantiano, hegeliano, científicista,

²¹ LOUIS ALTHUSSER y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, trad. Marta Harnecker (México, Siglo XXI, 2ª ed., 1971). Jacques D'HONDT, “La crisis del humanismo en el marxismo contemporáneo”, en *De Hegel a Marx*, trad. Anibal Leal (Buenos Aires, Amorrortu, 1974), pp. 232-241.

existencialista, estructuralista)— estableciendo un corte entre los escritos del periodo juvenil de Marx, los *Manuscritos* (1844) y *El Capital* (1867 y sigs.), a la vez que condena los resabios ideológicos del primero, explicables por la supervivencia de influencias de las filosofías precedentes, exalta el carácter científico del segundo, más adecuado para apresar los cambios sociales que harán posible el tránsito a la nueva sociedad. Pero la separación tajante de un pensamiento ideológico y un pensamiento científico, referida a la producción escrita de Marx, está lejos de ser convincente, cuando se advierte que términos del primer periodo reaparecen en el segundo, sin desmedro para el rigor en el tratamiento de los temas. Finalmente, ¿quién podría demostrar que el marxismo no es también una ideología? Acaso el temor de atenuar la lucha de clases, laboriosamente provocada por una propaganda que no puede ser menos que ideológica, y el deseo de desencadenar cuanto antes la acción revolucionaria decisiva, hayan inspirado la teoría del corte en dos etapas opuestas del pensamiento de Marx. La interpretación antihumanista surgiría de esas raíces. Y, por otra parte, ¿cómo probar que una actitud antihumanista coincida con el camino de la ciencia, cuando la historia de nuestro tiempo ha mostrado que otras ideologías antihumanistas (el nazismo) han desembocado en la destrucción del hombre?

5.1 La nobleza de los ideales que inspiran al humanismo —su exaltación de la dignidad humana y su denodada prédica en defensa del ejercicio de la libertad— no es garantía de seguridad. Muchos son los peligros que acechan constantemente, entre los cuales cabe señalar por lo menos los tres más próximos: el etnocentrismo, el totalitarismo y la masificación. Por eso se advierte con claridad que el hombre de nuestro tiempo no puede limitarse a repetir la experiencia de los humanistas del Renacimiento, ávidos de sumergirse en la cultura antigua para gozar de sus encantos y recrear, con ayuda de sus recursos, nuevas formas artísticas en un ambiente social signado por el individualismo. Ya no resulta moralmente tolerable la exaltación de la personalidad libre, si se empeña en ignorar las injusticias y dolores de su medio y si muestra más empeño por acentuar el perfil de la propia figura que por disminuir la distancia que la separa de los que han sido colocados por la suerte en un nivel social más bajo. Los nuevos tiempos reclaman, en nombre de la igualdad de todos los hombres, una solidaridad social que otras épocas han ignorado o, por lo menos, no sintieron con la vehemencia característica de hoy.

Pero no todo es armónico en un tiempo como el nuestro que exhibe una conducta plagada de contradicciones: en momentos en que se proclama enfáticamente la necesidad de una solidaridad universal, se asiste también a las mayores matanzas que registra la historia y, lo que es más grave, no en forma desordenada, como obedeciendo a im-

pulsos incontrolados, sino de acuerdo con planes científicos de exterminio de poblaciones enteras, aparte de las agresiones individuales casi deportivamente realizadas por la juventud de hoy —en unos casos, escudándose en el acto gratuito, en otros, con el pretexto de preparar una revolución social destinada a instaurar la igualdad entre los hombres—. Agréguese a ello la liberación de la energía atómica, unida a la construcción de la bomba de hidrógeno, que ha puesto en peligro la supervivencia de la especie y sembrado la zozobra entre millones de hombres indefensos; la explosión demográfica, favorecida por la higiene, que ha provocado la superpoblación del planeta y conferido actualidad al espectro del hambre y a la amenaza de la guerra; el control de la reproducción y la posibilidad, de ningún modo remota, de una intervención en los procesos de la herencia atenta a modificar la estructura genética de la especie, introduciendo cambios intencionados en el material hereditario apropiados para crear nuevas razas. Al lado de estos hechos, ¿qué son los vuelos a velocidades supersónicas que han reducido las dimensiones del planeta, los viajes espaciales destinados a superar las fronteras del sistema solar, la televisión, las computadoras y la automatización?

5.2 La pretensión de hallar una fórmula que recoja los rasgos esenciales de todo humanismo y que aspire a valer, en el momento actual, para todas las culturas, supone la creencia en la unidad del género humano y el olvido de las diferencias existentes entre las distintas racionalidades.

Esta pretensión ha sido muy propia del hombre de Occidente, quien, a lo largo de siglos y premunido de las ventajas que le otorgan técnicas más eficaces, ha tendido a sobreestimar su modelo de civilización y tratar de imponer técnica, ciencia y moral a pueblos situados fuera de su área geográfica y acostumbrados a vivir en equilibrio con su medio y sujetos a otras normas de conducta. Una autocrítica deficiente impidió percibir las cualidades positivas de los otros pueblos y advertir, a la vez, las propias limitaciones, fundados en la creencia de que el hombre no era otro que el tipo occidental. Esto ha permitido, de paso, juzgar que el resto de los hombres entraba en la categoría equívoca de lo subhumano, lo primitivo, lo incivilizado, lo salvaje, por lo que no ha trepidado, en muchísimos casos que aún no han sido olvidados, en aprovechar abusivamente de su fuerza de trabajo, despojarlos de sus bienes y someterlos a esclavitud. ¿No se ha discutido, en los días de la conquista y de la colonización de América, la condición humana de los aborígenes? Y si algunos contribuyeron a forjar la leyenda del buen salvaje, no fueron menos los que le negaron su condición de hombre y lo relegaron a un nivel inferior. En España ¿no se consideraba intelectualmente inferior al hijo de españoles nacido y educado en América?

Si es un error admitir la superioridad absoluta de una cultura, también lo es suponer la igualdad natural de todos los hombres e imponerles, por lo tanto, un mismo modelo de humanismo. El reconocimiento de la alteridad y la diversidad de los otros es condición para superar el peligro del etnocentrismo²³.

5.3. No es menos grave el peligro que deriva de los regímenes políticos que suelen calificarse de totalitarios: bastaría recordar los nombres de algunas figuras de la historia europea más reciente, sin omitir tampoco los de sus remedos latinoamericanos, para advertir hasta qué punto han sido abolidas las libertades y ultrajada la dignidad de la persona. Y todo ello en un siglo que pretende pasar por el más ilustrado de la historia, y muchas veces en nombre de aspiraciones muy nobles.

En un régimen totalitario, la actividad política es monopolio de un partido, que no sólo excluye la existencia de otros, sino que no tolera divergencias internas, porque su acción está inspirada por una ideología que se considera la verdad oficial del Estado y a cuyo servicio se ponen todos los medios de comunicación —prensa, radio, televisión—, que obran como otros tantos mecanismos encargados de difundir la doctrina estatal y asegurar su ortodoxia. Si a ello se agrega la estatización de la vida económica y, por lo tanto, la sumisión de las actividades profesionales —socialización de la medicina, etc.— al control absoluto del Estado, no queda lugar para la libertad entendida como iniciativa personal. La literatura —novela, drama, lírica— y la plástica lo mismo que la música se convierten en instrumentos de propaganda del régimen, y toda crítica que denuncie el más mínimo defecto del sistema, permitida cuando se ensaña con países extranjeros, es severamente reprimida: los trabajos forzados en regiones inhóspitas, la cárcel, el manicomio y la supresión física de los disidentes y aun de los sospechosos. En tales condiciones, que no son irreales porque pertenecen a la vida de nuestros días y ocurren bajo nuestros ojos, la existencia individual transcurre bajo el signo del terror, que aniquila todas las resistencias morales y convierte al hombre en espectador impotente de su propia desdicha. Y por mucho que se procure enmascarar esta situación con ficciones legales, que en teoría asegurarían la salvaguardia de los derechos humanos, a nadie se oculta el abismo existente entre la ideología, cuya bondad se proclama en alta voz, y la realidad trágica de regímenes políticos funda-

²³ La sospecha de la limitación de las humanidades greco-latinas, unida a la convicción de que no hay pueblos inferiores ni superiores, sino diferentes, invita a no desdeñar las informaciones de la etnografía y confiar en la ampliación del conocimiento del hombre y de sus obras sobre la base de las aportaciones de todos los pueblos. Cf. ROZSA BASTUNG, "L'ethnologie et le nouvel humanisme", *Revue Philosophique* (Paris, PUF., oct.-déc., 1964), tome cliv, pp. 434-451.

dos sobre el terror y ejercidos por el grupo que detenta el poder y dispone de todos los aparatos de represión. La experiencia ha mostrado que un régimen de esta índole no contiene su movimiento dentro de las fronteras de una nación: animado por ambiciones expansionistas exporta su doctrina de liberación a otros países cuando sólo lo estimulan el deseo de anexarlos económica y políticamente, como de hecho ha ocurrido. El totalitarismo deja de ser un fenómeno circunscrito a límites geográficos precisos para convertirse en un peligro universal. Su víctima es el humanismo.

5.4. La sociedad de nuestro tiempo —ámbito en que transcurre en medio de tensiones y reacciones la vida de todos nosotros— ha sido sometida a severo examen desde los ángulos intelectuales más heterogéneos. Se la ha calificado de "sociedad de consumo", expresión de un estadio industrial avanzado, y se ha sostenido, no sin razones, que el hombre que la constituye es un ente "unidimensional" (Herbert Marcuse), que ha renunciado, casi sin advertir la situación y sus consecuencias, a la condición de persona autónoma. ¿Qué destino aguarda al humanismo —tanto al que prolonga la tradición greco-latina como al que pugna por organizar un mundo que permita afianzar la libertad del individuo y asegurar la dignidad de todos los hombres?

Factor decisivo para la estructuración del nuevo orden social, con su influjo sobre la mentalidad de los hombres, ha sido la técnica —tanto en las democracias occidentales como en los países socialistas—. Las divergencias políticas no alteran sustancialmente las condiciones de la vida signada por el fenómeno de la masificación.

En la nueva sociedad en que prevalece, a pesar de sus aparentes anomalías y aun de sus periódicas crisis, una organización cada vez más rígida —política, económica, jurídica, administrativa—, todas las direcciones de la existencia pública o privada caen bajo el control del Estado y sus instituciones. Los mecanismos son impersonales y anónimos, y los funcionarios encargados de ponerlos en marcha carecen de autonomía y responden a directivas generales cuyos fundamentos y consecuencias ignoran. Esto limita enormemente las posibilidades de la acción individual y obstruye hasta suprimirlo el ejercicio de la crítica, con la caída en el consiguiente conformismo y su secuela que es el embotamiento de la inteligencia.

En estas condiciones la espontaneidad del individuo se canaliza a través de la manipulación de las comunicaciones, en un sistema de publicidad y de propaganda, cada vez mejor organizado, que se vale de palabras cuidadosamente escogidas y que funcionan como estímulos adecuados para provocar respuestas esperadas. Y como el mismo haz de influjos obra sobre todos y cada uno de los integrantes del grupo social, el sistema acaba por encerrar al individuo en el horizonte de una visión uniforme, compartida por la mayoría de los miembros de la

sociedad. Al reducir el caudal del vocabulario en uso según el criterio de la eficacia, el lenguaje, manejado con ademán autoritario, se convierte en factor esencial de condicionamiento de los espíritus²³.

A este resultado no se llega de una manera uniforme. Hay distintos tipos de condicionamiento: el exterior, que surge de las imposiciones de leyes, instituciones y costumbres, y que invita a la realización de actos estereotipados que se fijan en hábitos comunes a todos los integrantes del cuerpo social. Se genera, de este modo, un tipo de mentalidad propensa a doblegarse a cualquier imposición, que en los momentos de duda inclina al individuo desorientado a buscar refugio en los hábitos del grupo y, para eso, imita dócilmente la conducta de los demás. No encara la posibilidad de estudiar o inventar soluciones propias, ni siquiera siente deseos de destacarse, como si de antemano hubiera renunciado a ser él mismo.

Pero lo que agrava más la situación es el condicionamiento interior, para lograr el cual basta el vehículo sutil de la palabra, que permite configurar el espíritu: embotar la sensibilidad, despertar gustos, provocar reacciones anímicas, inhibir la voluntad o lanzarla tras metas irracionales. Y en todos los casos seguir la pendiente colectiva, como si el sordo temor de estar solo, de decidir por sí, de asumir responsabilidad individual detuviera el impulso normal de ser uno mismo, de no confundirse con los demás en un anonimato insoportable. De esta manera el control se apodera de todos los resortes que debían accionar al despliegue de la espontaneidad, o poner en marcha la fantasía y servir de plataforma para el despliegue de la cultura.

El progreso técnico como obediente a una ley inexorable tiende a racionalizar el trabajo, a organizar equipos de operarios que desenvuelven su actividad de una manera más o menos mecánica, en función de rendimientos cada vez mayores. Si sus resultados contribuyen a elevar el nivel de vida, al menos en las sociedades opulentas, también incitan a crear nuevas necesidades, que suelen ser de carácter ficticio y que parecen impuestas por la gigantesca máquina de producción. Esta, a su vez, se apoya en la fuerza persuasiva de la propaganda para doblegar las voluntades más enérgicas e imponer sus productos, tornándolos necesarios para todos los hombres. Por este medio se propende a uniformar necesidades, gustos y goces, lo cual es una manera de fortalecer la nivelación general ya desencadenada por otros medios. La publicidad ejerce una compulsión casi física sobre los individuos y contribuye en máxima medida a acentuar el conformismo.

²³ GREGOR SCHUBCHOFF, *La masificación dirigida*, trad. A. Gómez-Moriana (Madrid, Editora Nacional, 1968).

¿Qué seguridades tiene el humanismo en esta nueva sociedad? El aristocrático alejamiento de los humanistas de otros tiempos, que ponían distancia entre la élite ilustrada y la mayoría anónima, se ha desvanecido y, seguramente, para bien. No era justo reservar el placer de las letras para una minoría, que disponía de ocio y recursos económicos, anhelante de fama e indiferente a las vicisitudes de la mayoría que resultaba marginada de la cultura. El derecho a participar en la cultura no puede negarse en principio a nadie, y las letras no pueden ser monopolio de una clase o de un grupo social. Pero la participación de todos no basta para asegurar la vigencia del humanismo. Se requiere liberar a los hombres de la manipulación y del adoctrinamiento, despertar el sentido de la libertad, emular las energías dormidas que impiden sentir la dignidad como un bien, en una palabra, estimular el sentido de la personalidad, que es también la conciencia de las coincidencias y de las discrepancias. Las diferencias requieren ser comprendidas y aceptadas, ya que cada cual es dueño de trazar el itinerario de su propio destino. No hay humanismo sin diferenciación, y todo comportamiento que se empeñe en ignorarlo coloca automáticamente al individuo al margen de los valores que alimentan la orientación espiritual del humanismo, y que se resumen en la libertad, la dignidad y la justicia.

EL DESTINO COMO CATEGORÍA DE LA VIDA

Por Blanca H. Parfait

EN las horas de soledad, aquellas en las que la existencia humana toca fondo, y en que la chatura y la mediocridad intentan apoderarse de nuestro espíritu puede, tal vez, surgir desde las sombras mismas de esa tremenda vaciedad la pregunta de cada vida humana intenta responder, ¿cuál es el sentido de nuestra existencia, qué significado tienen nuestros actos? En el intento por responder esta acuciante pregunta se ofrece, entre otras, la noción de destino.

Ahora bien, el término destino encierra varios sentidos diferentes. ¿Cuáles son éstos y hasta qué punto constituyen respuestas adecuadas?

En primer lugar la noción de destino puede entenderse como fatalidad, al sellar toda vida en el camino de un determinismo absoluto. Desde este particular enfoque pesan sobre el hombre los más extraños e inexplicables sucesos y él sólo puede asistir como mero espectador a los hechos que van conformando su vida sin poder buscar, ni mucho menos encontrar, el porqué de lo que lo ha abatido. El hombre sigue su vida ante la impotencia de encontrar el signo orientador o, más bien, prosigue creyendo en la necesidad que ha trazado todo. Su existencia está marcada y cualquier actitud que asuma ante ella no hará sino confirmar lo que el sino le ha señalado; una actitud rebelde será ingenua, pues el hombre nada puede ante el rigor de las leyes que lo han hecho tal como tiene que padecerse, mas tampoco la desesperanza puede abatirlo pues él es lo que el destino ha querido que sea. Su explicación no irá más allá de pensar: tenía que suceder y ha sido. No hay respuesta más allá de esto y no podemos hablar de libertad humana frente a la rígida concatenación de causas y efectos.

Un segundo sentido lo encontramos bajo el concepto de μοιρα. Ni dioses ni hombres escapan a ella. Es la definible autora de desdichas y alegrías. Si ha sucedido es porque debía ser, es la expresión del griego primitivo. Y, dentro de la misma cultura ἄπομοιρα marca nuestra finitud. El griego acepta la vida dura que es su lucha cotidiana pero, en su mundo lleno de dioses, busca explicar los distintos destinos,

podríamos decir, y personifica finalmente el concepto dándole el marco trágico al hacer caer el acento en la noción de culpa heredada del cual Edipo es el tremendo ejemplo.

oooooooooooo

Frente a estas respuestas encontramos en el pensamiento metafísico de Simmel la noción de destino que, como categoría de la vida, conforma y colorea toda existencia.

La vida puede entenderse en sentido biológico o espiritual, pero es propiamente humana, es existencia —en términos actuales— en cuanto está imbricada en el mundo y es en esa ligazón, en esa necesaria relación donde comenzaremos nuestra búsqueda. Usando una metáfora orteguiana preguntamos por el hombre y la circunstancia, inquiriendo si podemos encontrar explicación a que un hecho, aparentemente casual, transforme nuestra vida. ¿Existen los acontecimientos casuales o, lo que llamamos "casualidad" es sólo el nombre superficial de lo que, en realidad, es destino?

Preguntar por el destino implica entonces tratar de responder, en primera instancia, a la pregunta por el hombre que, en el pensamiento simmeliano está unido a la noción de vida. Ésta, ya sea en sentido biológico o espiritual se comprende como una corriente siempre fluuyente que, al trascender su propia movilidad crea formas, produce sus propios productos. Por eso la vida es, en su sentido biológico, más vida al producirse a sí misma continuamente, y, en su sentido espiritual, es-más-que-vida al producir formas que, si bien han salido de su propio seno, poseen la fijeza que les da el ser perfectamente delimitadas. El arte, la religión, las costumbres, modas, ciencias, instituciones, son formas de la vida pues representan la vida objetivada; son contenidos de la vida, expresiones de un momento e indican un esfuerzo vital de permanencia. Representan una estancia de la vida pues ésta, en su trascender, las ha hecho brotar de sí, ha ajustado un contenido a una forma. Reflejan la altura a que ha llegado la vida y adquieren individualidad por su misma concreción. Podemos objetar, sin embargo, que toda forma en sí misma es ideal y, como tal, no puede cambiar, es lo "intemporal invariable"¹, y, por ende, no puede repetirse; ¿cómo es posible, entonces, que hayan existido distintas artes, religiones, ciencias, etc.? Lo que cambia, respondemos, no es la forma, sino el "material" que se plasma en ella. La forma ideal "filosofía" no existe antes del siglo VI A.C. pero, desde el momento en que cobra existencia, no puede darse una segunda vez como tal; aunque puedan tener lugar distintas 'filosofías' cuya individualidad y realización dependerá

¹ GEORG SIMMEL, *Lebensanschauung*, München und Leipzig, Duncker-Humblot, 1922 2, p. 16.

de los 'materiales' con que cuenta el pensador en el momento histórico. Toda forma cultural es, por ello, una muestra del acontecer trágico de la vida que se expresa diciendo que la forma es la vida de ese momento pero no toda la vida. Mas si bien no lo es, aspira a serlo, y en esta aspiración se desgasta luchando contra la corriente vital. La lucha se plantea entre la vida, móvil de por sí, y la forma, fija en sí².

Del mismo modo el trascender se da en el hombre en cuanto forma de la vida. Todo hombre es un momento de la vida, pero no la vida. Ésta los va formando y, en su desarrollo se van sucediendo los deseos, las aspiraciones, las ilusiones que cambian continuamente. De ahí la inquietud, el continuo proponerse metas, la imposibilidad de aquietarse ante lo conseguido, el estímulo de todo lo nuevo. Pero no podemos decir que todo hombre tenga vida como si ésta fuera un añadido a su existir, como si de pronto la vida acaeciera en el hombre ya viviente. No son ellos los portadores de vida, sino que esa forma de existencia es su esencia.

Toda forma o todo hombre es solamente entendido como lo relativo frente al fundamento que representa la trascendencia de la vida en cuanto es el verdadero absoluto. Más aún, tal vez podríamos entender a los hombres y a las formas en las cuales se ha encarnado y pasado la vida como seres a los que ésta ha olvidado a su paso, pero ese olvido es, para la vida, permanencia. Trascendencia y límite, vida y forma, continuidad e individualidad aparecen como conceptos contradictorios, opuestos entre sí, mas los opuestos sólo existen como tales dentro de la esfera de la lógica y ésta es sólo una de las formas y forma pensante de la vida. Es por ello imposible que pretenda aprisionarla en sus rígidos esquemas, la vida se le escabulle, trasconejea y la imposición lógica resulta estéril³.

Es ella una oposición lógica y no metafísica y la vida sigue, por eso, siendo trascendencia y produciendo formas. La forma como límite es la unicidad metafísica; el trascender es lo cambiante, barre todo límite, es la multiplicidad metafísica. "Donde percibimos la vida y no un corte transversal y entumecido que sólo ofrece un contenido pero no la función de la vida como tal, percibimos siempre un *devenir*"⁴.

El hombre es, pues, forma de la vida y es la corriente vital la que inscribe al hombre en su flujo como una de sus formas de manifestarse. Mas la existencia se mueve dialécticamente entre el quehacer del mundo, su empuje arrollador, y la creencia o seguridad de que orde-

² La forma es ambivalente pues es supra-individual (al la relacionamos con la realidad empírica) e individual (al la relacionamos con la vida en general).

³ Destacamos una de las relaciones posibles que pueden establecerse entre el pensamiento de Simmel y el de Heidegger.

⁴ G. SIMMEL, Rembrandt, trad. E. Estiú. Buenos Aires, Nova 1950. p. 54.

namos nuestra vida según propósitos o intereses. Examinemos, pues, ahora un hecho cualquiera de la vida y tratemos de esbozar nuestra noción de destino buscando apartarlo de la pura contingencia o casualidad. Así, es sabido que para Darwin el viaje a las islas Galápagos fue un acontecimiento en su vida. Mas la circunstancia de que allí se le "ocurriera" la teoría de la evolución de las especies, hizo que su vida tomara un giro distinto. Fue necesario un viraje para que se le presentaran a sus ojos detalles anteriormente carentes de significado, cuestiones aparentemente sin importancia adquirieron, de pronto, un relieve especial, transformando el escorzo desde el cual habían sido aprehendidos todos los ejemplares observados, destacándolos bajo una luz distinta⁵. Se dieron el hombre y "una" circunstancia determinada. Dicha circunstancia deja de ser un accidente en su existencia, no la podemos inscribir en la serie de actos contingentes de la vida, y no lo podemos hacer puesto que ese momento se convierte en el momento a partir del cual cambia la vida del sujeto. Es en esta relación donde se inserta la noción de destino. Esta circunstancia es destino. Pero ¿por qué?

En primer lugar porque determina toda la vida del sujeto. El agente es siempre la vida, ya objetiva, ya subjetivamente, que en su impulso dinámico elige, por afinidad, los elementos que configuran el destino. Es en su corriente siempre fluente, en que elige unos y desecha otros, donde el destino se plasma. Sin embargo, no puede plasmarse a partir de cualquier suceso. Hay también en ellos un elemento dinámico, el "quantum de significación", el "umbral de destino", que permite que se inserten en la vida. Ahora bien, esa inserción en la vida ¿significa que la favorecen de alguna manera, que permiten que se desarrollen sus valores positivos? Los sucesos mencionados chocan con la vida subjetiva y es la corriente interna de ella la que permite que tomen o no sentido, mas ese sentido puede o no ser favorable a los desarrollos vitales. El sentido que estos acontecimientos tomen puede ser contrario a la vida, puede tener una dirección destructora. Así puede suceder con un jugador que, hostigado por su pasión, viva solamente para ella, dirija hacia ella todas sus energías, hasta que su pasión termina por ser su vida y finalmente quede absorbido por ella, desapareciendo. Tanto en el caso negativo como en el positivo se nos muestra la relación dialéctica existente entre lo objetivo de las causas y lo subjetivo de la vida personal. Es la polaridad sujeto-mundo.

En esta relación, decíamos, se inscribe la noción de destino. Pero hay que dejar bien claro que ella se refiere siempre a una *relación* y nunca al suceso aislado. Por eso es por lo que negamos a ciertos hechos de la vida su calificación de destino. No hay hechos, ya sean

⁵ En este ejemplo nuestro creemos encontrar una muestra acabada de la noción *simmeliana*.

positivos o negativos, favorables o contrarios, jubilosos o trágicos que de por sí sean destino, sino que éste es el marco referencial en el cual los hechos se insertan. Mas esta determinación no significa que el sujeto reciba el acontecimiento en forma pasiva. Los hechos por sí mismos pueden ser —hasta cierto punto— iguales para numerosas personas, pero la manera en que repercuten en la vida determina el que sean destino o no y cómo. Un mismo hecho no importa por sí sino por la conmoción interior que produce. Aquí se nos muestra el hombre como centro de importancia. Es él el que, desde su vida, va dando significación a los hechos y por este significado adquieren su valor. Se convierten así en hechos del destino, en acontecimientos.

El hombre, sabemos, es una figura vital con características propias y por eso no podemos entenderlo como títere o juguete de la vida, no podemos pensar que el hombre sea absorbido por la vida, sino que afirmamos que es él quien conduce la vida desde su propio centro y es, por ende, responsable de sus propios actos. Por ello podemos decir que sólo mediante cierta afinidad con los hechos la vida elige lo que ha de ser destino para ella, pero esa afinidad sólo puede estar ajustada por el hombre. Es así como los hechos poseen, por su parte, un "umbral de significación" que le permite al hombre, de acuerdo con sus resonancias más íntimas, apropiarse de ellos y configurarlos.

Es necesario, pues, que se den los dos elementos, hombre y hecho, sujeto y mundo: eso es lo que nos permite afirmar que el destino es una categoría exclusivamente humana. Ni en el animal ni en Dios es posible hablar de él. En el primero falta la actitud vital que dé sentido a los hechos exteriores, en su mundo de representaciones sólo destella aquello que, de algún modo y de antemano, está probado por la especie, hay relación entre el animal y el mundo, pero no una relación de significación, de conmoción, de cambio vital. Y en Dios, decimos, no hay exterioridad de los hechos.

La relación dialéctica necesita, entonces, para conformarse, que desde el lado objetivo existan sucesos que se transformen en acontecimientos y, desde el punto de vista subjetivo se manifieste el umbral de sentido de nuestra propia vida que permita que se efectúe esa transmutación.

La relación de destino se produce entre los polos que representan el hombre y el mundo, el sujeto y el objeto y no todo lo que experimentamos es destino ya que él es sólo relación de acontecimiento. Ajustando nuestra expresión diremos que siempre es acontecimiento lo que importa para la vida. El paso entre lo acontecido y lo experimentado lo decide la corriente interna de la vida, al elegir aquellos que puedan insertarse en su desarrollo" ... "la dirección de la corriente interna de la vida decide de lo que haya de ser destino y de lo que no haya de serlo"..."

* G. SINGER, *Lebensanschauung*, p. 122.

Sólo sobre la base de esta noción de destino puede hacerse comprensible que el destino humano concuerde con la particularidad individual, es decir, que permite ver claramente cómo hay hombres que "parecen nacidos" para determinada tarea y sólo en ella puedan manifestarse plenamente.

Todos advertimos que en cada existencia particular van adquiriendo relieve determinados actos y hechos que no alcanzan la menor significación en otra. Es a esto a lo que podemos llamar el lado objetivo del destino y que aparece como dominante si hablamos de destinos distintos. Mas debemos distinguir entre destino sin más y destino individual ya que "Los distintos 'destinos' son fijados esencialmente desde fuera, es decir que el factor objetivo aparece en ellos como dominante, pero su totalidad, el 'destino' de cada hombre, es determinado por su esencia" ¹.

No aparece el hombre entregado al movimiento del mundo, siendo juguete del destino, sino que éste conjuga con la esencia particular humana. Así, si observamos la vida pasada, vemos a los hombres fijos en un destino: los comprendemos como marinos, médicos, filósofos, ingenieros, etc., y la riqueza de su vida se debe estrechar en ese concepto que la delimita, se debe angostar en su destino; no podemos abstraerlo de esa categoría. El destino "dibuja" la vida y nos da el marco adecuado para la comprensión de los actos humanos. Es la categoría a la luz de la cual toda la vida se ilumina. Deja muchos sucesos en la oscuridad desdibujada de lo irremediamente pasado, de lo sin importancia, de lo irrelevante. Mas también permite la comprensión del conjunto; es el dador de sentido vital. Mas si el destino no se ha cumplido todavía, si el hombre está viviendo su vida, los conceptos paralizantes se esfuman y el hombre se muestra como lo siempre cambiante. Nuestra existencia se nos da como un punto progresivo donde sólo el presente es realidad, pues todo pasado es sólo recuerdo y el futuro una fantasía. El destino nos muestra la exasperante tensión en que vive el hombre, es la "apriórica facultad de formación de la vida individual".

Existe un pensamiento tenaz que durante el transcurso de nuestra vida se nos aparece constantemente; es el preguntarnos ¿es contingente o no nuestra vida? Este preguntar nos produce un sentimiento inquietante, sentimiento que responde al hecho de que no todo lo que nos sucede lo comprendemos, más aún, de que gran cantidad de sucesos o experiencias van quedando al margen de nuestro vivir, no son aceptados por la corriente de la vida, y, en fin, no significan nada

¹ G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 123.

para la totalidad coherente de la existencia. Este sentimiento angustiante es el resultado de la colisión que se produce entre lo necesario y lo contingente de la vida.

Tal vez en nuestra vida empírica los acontecimientos no renuncien al orden causal ya que siempre (o al menos en la generalidad de los casos), podemos explicar el porqué de un suceso, buscamos la razón y ello hace que lo contingente se nos aparezca, a la luz de sus "causas", como necesario.

Ese sentimiento aparece superado en el arte, pues en la tragedia no existe colisión alguna entre los dos aspectos; lo contingente y lo necesario no se dan separados o, mejor dicho, todo es ahí necesario. En el gran héroe trágico lo necesario es su fundamento, sentimos cómo se van desarrollando los hechos con forzosidad ineluctable, en eso reside la tragedia de su propia vida. Su destino expresa su propia esencia.

Esta relación tan estrecha no la encontramos nunca en nuestra vida, quizá porque ella no tiene una línea única hasta que ha finalizado, porque nos es imposible calibrar hasta el último detalle los hechos que nos acontecen, porque el movimiento vital es siempre arrollador e impide que seamos, al mismo tiempo, los que vivimos y los que nos contemplemos vivir.

Si cotejamos vida y destino se nos aparecerán, entonces, en dos sentidos distintos: desde la vida finalizada podemos observar los hechos y comprender realmente por qué han sucedido, por qué se ha elegido determinado camino en el cual se ha realizado o destruído la propia personalidad, vemos claramente el valor de los acontecimientos, podemos, en fin, juzgar sobre esa vida y ese juicio se expresa como destino. Pero también podemos ver la vida 'prospectivamente', es decir, no contemplar el proceso ya aquietado y realizado, sino observar la vida en sus distintos momentos, en cuanto éstos se van realizando: cuando sentimos su fuerza empujando nuestro vivir, cuando creemos firmemente que podemos dominarlos, el destino se torna fuerza y decisión personales. Vamos haciendo el destino, somos sus forjadores y también, en consecuencia, somos los hacedores de nuestra vida. Mas, en ambos casos, ... "la maduración de su destino como expresión de vida es en sí misma la maduración de su muerte" *.

* G. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 100.

PERSPECTIVISMO Y RELACIONISMO EN EL PENSAMIENTO DE FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO

Por ROBERTO J. WALTON

No podemos captar hechos claramente delimitados porque son partes interpretadas de la realidad y también nos está vedada una interpretación que se extienda al todo como todo. De ahí la convicción de que nuestro conocimiento responde en cada caso a un punto de vista y surge dentro de horizontes que escapan a nuestra aprehensión. Diferentes esquemas mentales proporcionan nuevos aspectos de la realidad de tal modo que todos son parcialmente verdaderos y ninguno es por completo adecuado. La verdad no se puede alcanzar desde un único punto de vista y tampoco existe una jerarquía de esquemas porque los fenómenos pueden proporcionar —y en ello reside el acierto de la reducción fenomenológica— fundamentos siempre renovados para diversas interpretaciones. Si bien tienen un componente creador en cuanto permiten un descubrimiento, los esquemas mentales presentan asimismo una faceta negativa ya que se convierten en un obstáculo para ir más allá y captar ulteriores aspectos. Las consecuencias son claras: teorías opuestas pueden transmitir verdaderas complementarias, cada punto de vista tiene su propia originalidad y ninguno alcanza una importancia absoluta, no hay una adecuación perfecta entre las teorías y los hechos, todo concepto —incluidas las ideas metafísicas y aun las más audaces concepciones del idealismo alemán— es válido en la medida en que pone de relieve un aspecto de la realidad, la oscuridad de los primeros conocimientos es un elemento esencial de los que les siguen, una creación sólo puede ser permanente si incorpora al pasado, y el especialista aprende del menos instruido porque cada punto de vista retiene su grado de legitimidad.

Implícito en lo anterior se encuentra la tesis de que la mente contribuye continuamente a configurar el mundo. Más allá de sus

excesos encontramos en el idealismo una intuición correcta: la interpenetración de lo mental y el mundo. Ideas, sentimientos y emociones iluminan el mundo y permiten la manifestación de sus matices y contrastes. Son un elemento constitutivo de la realidad en aquella situación primordial en que ambos polos conforman un estado indiviso. Lo interior y lo exterior son siempre relativos uno al otro, y por eso deben ser rechazadas igualmente las teorías que niegan la interioridad y convierten al hombre en un centro de reflejos y las concepciones opuestas que al negar la exterioridad hacen de él un centro de conocimiento. Y si el mundo es primariamente una presencia a la conciencia, ésta nos puede revelar mucho acerca de su naturaleza.

Una visión semejante se apoya en una interpretación del problema del todo y las partes. Asenjo critica la concepción conjuntista que considera a toda realidad como conjunto o elemento de este conjunto. Además de ver en cada fragmento del mundo un conjunto y en lo que está comprendido en él un elemento del conjunto, tal posición reduce las entidades a lo que son dentro del lugar limitado que ocupan y por ende concibe los vínculos entre ellas como relaciones externas que se pueden dejar a un lado al estudiar su naturaleza intrínseca. Es mérito de Whitehead haber criticado este "principio de la localización simple", y haber defendido a la vez las relaciones internas, continuando una línea de pensamiento que, por vía de Bradley, Hegel, Leibnitz, Suárez y Platón, llega hasta Anaxágoras. La inspiración dominante de la filosofía del organismo no excluye desarrollos diferentes ya que se insiste en la presencia de cada entidad por sí misma en las demás sin explicar las relaciones internas primariamente como un resultado de la mediación de ideas platónicas —si bien creemos adecuado recordar al respecto que algunos intérpretes han considerado que Whitehead funda el enlace entre entidades actuales no sólo en la prehensión común de ciertos objetos eternos sino también en una transferencia de contenido concreto—. Además, se modifican los componentes de la categoría de lo último manteniendo la idea de la creatividad por ser irremplazable para la descripción del proceso y sustituyendo las nociones de la multiplicidad y lo uno por las de conglomerado y división a fin de evitar por completo toda asociación con el modo conjuntista de comprender el mundo.

A la pertenencia como vínculo entre el elemento y el conjunto según la teoría de los conjuntos, Asenjo opone la presencia considerando que aquélla es incompatible con el verdadero carácter de la realidad. La presencia se conecta con las nociones de sociedad y organismo o familia de sociedades. Y con este par de conceptos deben enlazarse los de parte y todo concebidos de un modo que puede ejemplificarse con la situación del corazón estudiado por la fisiología

como un órgano que está presente en la totalidad del organismo y excede la localización simple según la cual lo contempla la anatomía. A diferencia de lo que ocurre en la teoría de los conjuntos en que el elemento pertenece al conjunto pero no el conjunto al elemento o un elemento a otro elemento, es inherente a la noción de presencia no sólo que la parte esté presente en el todo sino también que el todo esté presente en la parte y que cada una de las partes esté presente en las demás. Se trata de una presencia recíproca que establece relaciones internas entre los términos relacionados porque es constitutiva de la naturaleza de los mismos. Por eso cada entidad no puede localizarse de una manera simple en una extensión definida del espacio. Hay una "superposición entitativa de la realidad", y se debe decir "que en cada aquí y ahora sobrepuja ordenadamente todo lo que es; que, en cada cosa, están, en realidad, todas las cosas"¹.

Cada parte implica un punto de vista con respecto al todo. Es el modo en que establece una relación con el todo recibiendo la presencia de éste. A través de su punto de vista, cada entidad refleja el todo en la medida en que articula y responde a las influencias que recibe. A la vez que reiteradas divisiones conducen a puntos de vista cada vez más refinados, todos ellos se afirman como "átomos de realidad" en cuanto son elementos inescindibles. La presencia recíproca no impide que el ser sea ante todo lo individual, y por eso nos encontramos con un "multiverso" compuesto de universos individuales. Cada uno tiene su propia versión del todo y en ella reside su originalidad: la verdad no puede ser alcanzada desde uno solo de ellos, y cada uno enriquece nuestro conocimiento. De ahí que el análisis no deba interpretarse como un proceso de separación que conduce a partes sino como una articulación que conduce a nuevos todos, es decir, a nuevos modos en que el todo se manifiesta.

Al punto de vista corresponde una determinada perspectiva. La presencia del todo en la parte implica un orden, el punto de vista

¹ F. G. Asenjo, *El todo y las partes*, Madrid, Martínez de Murguía, 1962, p. 36. Esta frase sintetiza el espíritu de la obra en que, tras exponer los principios generales y los antecedentes históricos en un primer estudio de igual título, el autor realiza una prolífica y sistemática aplicación de ellos a diversos campos en las siguientes secciones: "La idea de una gramática no conjuntista", "Sobre la concepción ontológica del espacio y el tiempo", "La teoría de la vida", "La sociedad humana", "La teoría de la conciencia" y "Sobre la teoría del arte". Entre las ilustraciones efectuadas destacamos una reivindicación de la tesis de Bergson sobre la finalidad que comprende indivisiblemente a la totalidad de la vida de tal modo que no sólo las partes de un organismo sino todos los organismos se coordinan entre sí sin que cada ser viviente pierda la posibilidad de individualizarse en cierta medida. La vida aparece como un todo del cual el ser vivo es una parte, y cada uno de éstos sbarca en su totalidad la vida que les es común.

es lo ordenador, y la perspectiva es el ordenamiento según el cual cada entidad está sujeta a la influencia de las demás. Hay órdenes diversos que caracterizan las presencias del todo en las partes. Cada parte se asocia con un orden y, por consiguiente, hay tantos órdenes como partes y el todo es compatible con diferentes órdenes. Asenjo recurre a estas nociones con el objeto de salvar la pluralidad y evitar una caída en el monismo cuyo rechazo ya está indicado en el plano gnoseológico al señalar que no hay una jerarquía de esquemas que apunten a un grado sumo del saber sino que "sólo podemos ver el mundo como una perspectiva, en su carácter único, y nunca como un todo en todos sus múltiples aspectos"². Sin el contrapeso de la idea de puntos de vista por los que las partes se distinguen en el todo, la concepción de las relaciones internas conduciría al monismo en razón de la fusión de los términos relacionados en una unidad indivisible.

Los puntos de vista de la conciencia y la entidad física coinciden en su estructura formal. La diferencia reside solamente en la mayor articulación de contenido en el caso de la conciencia en virtud de que ella reacciona de un modo más variado y responde a estímulos. Así, la relación entre la perspectiva y el punto de vista es paralela a la relación tradicional entre el sujeto y el objeto. Con otras palabras, el punto de vista es la nóesis y la perspectiva es el nóema. Estas huellas de la fenomenología, que no impiden referencias críticas a la interpretación idealista de la epoché en Husserl —la que más allá de un cambio de énfasis relativo al orden de consideración de los objetos adquiere una significación ontológica postulando una modificación de las relaciones entre ellos—, se advierte en la consideración del yo primordial como conglomerado indiferenciado en el que arraiga todo acto de conciencia y a partir del cual se despliega el yo en una progresiva diferenciación. Anterior a toda división en sujeto y objeto y por ende al yo trascendental que es correlato de la objetividad, la subjetividad primordial se extiende en un continuo de actos que no se distinguen, carecen de unidad y de forma, y se caracterizan por una intensidad en virtud de la cual el modo de aprehensión que les es inherente es el de una conciencia por presencia y no por contraste. Estas presencias primordiales constituyen trasfondos en que en un primer momento no se esbozan figuras o formas. Estas se originan en el conflicto ocasionado por la variable intensidad de aquellos trasfondos y así dan lugar a los objetos como sistemas de relaciones contrastantes.

² F. G. ASENJO, "One and Many", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXVI, n° 3, March, 1966, p. 370.

Una génesis de esta índole no es patrimonio exclusivo de la presencia a la subjetividad primordial ya que el universo en general no es una colección de entidades cristalizadas. La materia es una condensación temporal de campos de fuerza y, por lo tanto, un accidente de la acción. En razón de la ubicuidad de los efectos, tal campo implica tanto la presencia del todo en cada una de las partes como la experiencia unitaria del todo en ellas. Las entidades son concentraciones de universo —segregaciones parciales y no agregados—, y cada una realiza una articulación propia del todo por la que se separa del resto, adquiere una integridad relativa y refleja al mundo. No existen en un espacio y tiempo absolutos porque el primero fue introducido por el fluir de las ondas que existieron en un principio, y el segundo proviene de la corriente de la creación como una propiedad de los seres que se originan. Las ondas primigenias que flúan sin restricción experimentaron con posterioridad un proceso de fragmentación, plegamiento y dispersión —proceso que produjo cumbres y valles de intensidad similares a los que se descubren en la subjetividad primordial—, y de ese modo dieron lugar a la solidez, es decir, la tenue solidez de galaxias, estrellas y planetas que surgen a partir de la explosión y condensación de nubes de gas primordial. En suma: en el comienzo existieron las relaciones que luego se subdividieron y superpusieron en forma tal que los objetos no son otra cosa que redes de relaciones. La fluidez precede a la solidez y la sustenta: ésta ha sido la gran intuición de Tales y la parte de verdad aún subsistente en su filosofía. Así se entrelazan temas fenomenológicos con reflexiones sobre la realidad física bajo la idea común de que las entidades son siempre relaciones de relaciones, es decir, concreciones de relaciones complejas: "La glorificación de términos e individuos a expensas de la posición metafísica de las relaciones debe terminar"².

La realidad es tanto repetición como creación porque sin la primera se produciría un caos y sin la segunda habría una interminable semejanza. Aun en el plano espiritual, la creación necesita de la regu-

² F. G. ASEÑO, *Antiplatitudes*, Valencia, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, 1976, p. 42. Bajo el aparente azar de observaciones no sistematizadas, el autor quiere revelar en esta obra —según expresa en el prefacio— una "red de relaciones estrechamente entrelazada". No se debe descuidar el azar porque es el rostro inmediato de la realidad, y esto impide una teoría lineal a la vez que exige "variaciones vivamente contrastantes sobre diversos temas". Estas apreciaciones se reflejan en las modalidades de la exposición. Una diversidad a primera vista sin orden ni concierto impera sobre todo en "Germs, Cuts, and Strata" y "The Encyclopedia", y entre los múltiples temas podemos mencionar —junto a los ya indicados y tan sólo para añadir algunos ejemplos elocuentes— la naturaleza creadora de la emoción, la esperanza como testimonio de que el hombre es centro de actividad, las múltiples personalidades de cada sujeto, la multiplicidad de universos, las fluras del espacio y el tiempo, etc. Una sistematicidad predomina,

laridad. Una y otra son aspectos inseparables de lo concreto que se complementan recíprocamente. No hay nada que se encuentre verdaderamente completo ya que esto es un ideal irrealizable. Prestar atención al momento de creatividad significa poner de relieve el poder de originación que coincide con la expansión ontológica del universo, el permanente estado naciente de las entidades, el ser como potencia en lugar de resultado —la sustancia es la persistencia de la acción—, y los factores de diferenciación que enriquecen al mundo. Esto lleva a resaltar —frente a la unidad abstracta y la generalidad—, la multiplicidad, la contingencia y la individualidad como fuente de sentido, y —frente a la diferencia abstracta que surge por separación, es decir, por la determinación de lo que el objeto no es— la diferencia que surge de la división del mundo en conglomerados por la coalescencia de sistemas casi autónomos en un proceso que coincide con un enriquecimiento y diferenciación del contenido del todo y no con una ruptura en partes. Lo inefable y lo impredecible que se anuncian de este modo no pueden ser olvidados por la ontología.

en cambio, en "Theory of Difference" demostrada según el orden geométrico, y en "A Treatise in Ontogeny" que se articula en torno de siete proposiciones con sus respectivas divisiones y subdivisiones al modo del célebre Tratado cuya resonancia se advierte por contraste en algunas de las afirmaciones principales. Y un equilibrio de azar y método se encuentra en "The Inner View" en que discontinuas meditaciones sobre la subjetividad aparecen sobre el fondo de una exposición teórica continua que es su reflejo. La obra se completa con "Variations on the Meeting of Mind and World", "Relativities", "Galaxies, Dreams, and Explanations" y "The Spirit of the World". El sentido del título se precisa en algunas alusiones ocasionales a las trivialidades que surgen de nuestra limitación a observaciones macroscópicas, de la excesiva dependencia del método y de pensar que la repetición es el secreto de toda función (positivismo, operacionalismo). En contraste con esto, lo verdaderamente filosófico reside en la afirmación del perspectivismo, la creatividad y el relacionismo.

LA ESPECIFICIDAD DEL SIGNO PICTÓRICO

Por Rosa María Ravea

I. El objeto pictórico es considerado un objeto semiótico en el sentido de que la totalidad inmediata de la imagen puede y debe ser analizada de acuerdo con determinados métodos que refieren el fenómeno concreto a una modelización pertinente que condiciona el proceso de la significación. El sistema abstracto del cual se debe elaborar el modelo —una compleja integración de códigos— no destruye la estructura orgánica de lo artístico (aunque deja residuos), y puede dar cuenta de las operaciones que presiden su producción. Al quedar desmontada la totalidad espontánea (mítica e inefable) de la imagen, se pretende recuperar una analizada totalidad contextual comprensiva del acto productivo de un sujeto en relaciones intersubjetivas y circunstancias históricas precisas, como condición de una real interpretación. Concluyentes investigaciones han ya demostrado que el «lenguaje pictórico» no posee la lengua del lenguaje verbal, y es en este punto donde puede comenzar el trabajo semiótico propiamente autónomo, al independizarse del camino trazado por la lingüística, si bien no le es de ninguna manera vedado utilizar nociones elaboradas originariamente en esa área. El primer paso de la investigación es el reconocimiento de los códigos que en densa y cerrada trabazón subyacen en la "expresividad pictórica", y que conviene considerar en complejidad creciente a partir del carácter continuo de la imagen, a nivel de percepción.

II. En este nivel, la segmentación de la imagen introduce un principio de estructuración y una problemática de arbitrariedad que de algún modo limita la motivación, por la reducción del continuum a relaciones oposicionales o graduales. Se ha demostrado que, teóricamente, la digitalización de la imagen es siempre posible, pero se ha observado asimismo que tal operación no permite confirmar su naturaleza digital ni su carácter completamente convencional. Por lo mismo, descartada una ingenua y acrítica semejanza, una vez reconocidos los procesos de codificación que soportan la motivación aparentemente total del icono (Eco, 1968 y 1971), cabe plantear en principio una complementariedad digital-analógica, ya propuesta por Barthes (1964).

Continuidad, arbitrariedad y semejanza (o sus opuestos), junto a las operaciones de sustitución y contigüidad (presentes con los dos ejes, aun cuando uno prevalezca) pueden considerarse reglas aplicables —en combinaciones alternadas— a muy diversas materias significantes, verbales y no verbales. Son reglas necesarias pero no suficientes, que habrán de completarse en los sistemas plásticos con una variable integración de códigos. En el signo pictórico, a través de su compleja dualidad, desde la substancia de la expresión hasta el nivel de connotación global, los códigos se acumulan: visual figurativo (especialmente si icónico, encabalgando diversificados códigos), iconográficos, retórico-estilísticos, ideológicos, y psicológicos entre otros. En una metodología que se presenta totalmente abierta, no ha resultado uno de los problemas menores de la semiótica, por lo menos hasta el presente, aislar unidades pertinentes que puedan dar cuenta, en su sistematización, de la continuidad de la imagen, procurándose de tal modo salvar la falta de homogeneidad entre imagen y modelo, o sea entre lo presente y lo abstracto. Si bien la determinación de las unidades se cumple independientemente en cada nivel de la estructura plástica, a partir de los estratos más fácilmente analizables, la selección sufre reacomodaciones sucesivas pues las partes son en relación al todo, a través de un sentido contextual que se revelará intra y extraestético. Es precisamente esta complejidad semántica la que en mayor grado delata la heterogeneidad de los sistemas que confluyen en la imagen —interrelacionados en diversos niveles de invención y abstracción—, y que promueve las variadas lecturas que de la pintura pueden realizarse (sin olvidar los mecanismos que operan sin resultados visibles). Por todo ello el signo estético es considerado «típicamente» heterogéneo (Garroni), de una heterogeneidad pertinente. En pintura, lo visual entra en juego con lo discursivo y lo matemático, entre otros componentes. La investigación de Francastel supo destacar en la operatividad figurativa —de la que acentuó la envergadura lógica—, procesos de pensamiento y de acción combinados, centrados en una *imagen-relais*, lugar de confluencia de coordenadas heterogéneas, foco de irradiación múltiple (1965 y *passim*). Este reconocido carácter mixto de la composición códiga plantea hoy a la semiótica de la pintura uno de sus más delicados problemas: discernir si la modelización visual es definitoria. La estética fenomenológica afirma, en coherencia con la propia posición filosófica y la tradición *aesthetica*, que el objeto artístico es un objeto percibido (Dufrenne, 1967). Pero no existe al respecto uniformidad de criterios. Para Della Volpe, la imagen es tanto más imagen —en el sentido de lograr perfectamente su carácter icástico— en cuanto «es intelectualmente estructurada (1960). Puede recordarse que ya Kant había considerado a la belleza adherente como la forma de la exhibición de un concepto. En nuestros días resulta

imposible desconocer la extrema actualidad de la relación entre lo visual y lo discursivo, que se plantea con muy diversos matices. ¿Cómo debe ser considerada una discursividad inmanente que inteligibiliza a la imagen a través de su significatividad? ¿Cabe pensar que en la pintura la intervención de lo discursivo es siempre de alguna manera inadecuada o por lo contrario lo «visible» y lo «legible» configuran un inescindible entramado? ¿Se reduce acaso la imagen al sistema textual que la funda? Planteados tales interrogantes, desde ya superada la concepción mítica de la «pureza» visual que no reconoce la heterogeneidad y complejidad de los sistemas que intervienen en la estructuración de la imagen, y aceptada a la par cierta complementariedad visual-verbal (Metz), débese todavía preguntar si la imagen posee algo propio y qué es lo propio de la pintura. Esta cuestión no se resuelve con toda seguridad únicamente considerando la materia significativa, pero tampoco con la simple clasificación de los sistemas componentes, que interdependen y se codeterminan. Es precisamente tal interdependencia la que requiere un principio estructural que exprese el modo cómo esos modelos se integran, un orden de ensamble al que aspira la búsqueda semiótica cuando pretende explicar la producción del arte, sin limitarse a una perspectiva taxonómica. La unidad visible de la imagen es el resultado de un acto productivo que al presidir la complejidad de las operaciones inventa y reorganiza principios de coordinación y síntesis, articulando lo individual y lo social. Se trata del núcleo del análisis al nivel más profundo, plano efectivamente generativo, en el sentido de una real formatividad creativa. Aquí se establece la peculiaridad del proceso combinatorio y se decide el controvertido problema de la especificidad de la pintura. En este punto, aquello por lo que una imagen es o existe (Cf. Brandi, Dufrenne y Gilson, con muy diferentes enfoques), no puede subestimarse en su alcance definitorio. Y el sistema de la pintura dista mucho de ser indiferente a su soporte físico. La substancia de la expresión, que llega a ser «específica» no por sí misma sino por las operaciones que la configuran, determina técnicas precisas e institucionalizadas que de modo decisivo definen la producción del arte. Combinando actividades materiales e imaginarias presididas por un esquema estructural, la actividad pictórica produce la organización de las sensaciones visuales sobre la base de un soporte físico que pone en juego colores, líneas, texturas, etc. Entre todos los sistemas que interfieren en la imagen, el sistema visual es considerado dominante, lo cual permite distinguir, aunque complementando (no sería posible complementar sin separar previamente) el simbolismo figurativo del lingüístico y matemático, entre otros. Mediante una especificidad no definible por una esencia a priori sino referible a reglas de funcionamiento históricamente vigentes, es posible hablar del «signo pictórico» como objeto visual, por lo menos en determinados períodos, sin

que esta especificación impida la emergencia de otros principios de combinación y síntesis que determinen su desaparición, así como la aparición de otras producciones estéticas (lo cual podría quizá comprobarse en la plástica contemporánea).

III. Ahora bien, aun considerando las mutaciones apuntadas, no puede desestimarse una hipótesis, la que supone características innatas de la mente humana, sistemas invariantes que subyacen en el más humilde como en el más creador de los actos humanos, según la propuesta chomskyana (1966 y 1972). Dejando en suspenso una posible demostración de los universales de la mente, que de todos modos no afectaría la estructura particular de los modelos que aquí interesan, la diversidad de la experiencia humana permite pensar que no existe un único sistema de reglas, y frente a una competencia como expresión del pensamiento, para el comportamiento lingüístico propiamente dicho, es dable postular la existencia de órdenes imaginarios a nivel de estructura profunda pero no construibles a priori, sin estructuras preformadas y tampoco eminentemente sintácticas, cuya creatividad conduciría por definición a una permanente reestructuración del sistema. Se presentan dos posibilidades para este continuo proceso creativo: o el cambio acaece por una capacidad de variación (contradicción) interna a los códigos, o en la reestructuración inciden substancialmente factores externos al sistema. Hay que preguntarse en efecto si la totalidad del sentido, resultado del acto semántico del artista del cual hablaba Mukarovsky, y la plurifuncionalidad de la obra pictórica (y estética en general) no requieran necesariamente la consideración del plano pragmático. En este planteo, que al parecer compromete la autonomía del universo semiótico por el recurso al referente, el signo pictórico sería el producto de operaciones doblemente heterogéneas: la señalada heterogeneidad (interna) de los sistemas componentes que, según ya se apuntó, interactúan en diversos niveles de abstracción e invención, y la heterogeneidad resultante de la intervención pertinente del contexto (externo), marcado por la ineludible mediación de la cultura. Lo expresado naturalmente facilita la comprensión del icono y del mecanismo perceptivo (fundamental en pintura) y más generalmente, las circunstancias concretas de la operación artística, sus motivaciones, intenciones y finalidades históricamente situadas, es decir el real funcionamiento que le corresponde. Esta propuesta por lo pronto se niega a la tajante separación saussureana entre lengua y habla, y por la inclusión del contexto externo que no permite aislar un sistema autónomo cuya heterogeneidad sería puramente intrínseca, auspicia la síntesis de una lógica estructural y dialéctica a través de la estructura "negociada" de lo artístico. Quizá así deba entenderse, semióticamente, la dialéctica de lo real, lo percibido y lo imaginario de Franca Castel. Esto es posible si, en términos del transformacionismo, la performance artística modifica constantemente la competencia, y si la neta separación entre sintaxis, semántica y pragmática se

desvanece. Texto que incluye un contexto, el signo pictórico posee una estructura cumplida pero no totalmente autónoma. La hipótesis sustentada pretende confirmar y fundamentar la creatividad del sistema de la pintura en un enfoque empírico y científico del análisis semiótico, y en relación a las teorías que actualmente marcan la primacía del significante, no desconoce el dualismo del signo. Queda claro que la producción pictórica aquí no se define independientemente de su función, su uso y su sentido.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. (1964). "Éléments de sémiologie". *Communications* 4.
- BRANDI, C. (1966). *Le due vie*, (Bari: Laterza).
- CHOMSKY, N. (1966). *Cartesian Linguistics* (New York: Harper Row). (1972). *Problem of knowledge and freedom* (London: Fontana).
- DELLA VOLPE, G. (1960). *Crítica del gusto* (Milano: Feltrinelli).
- DUFRENYE, M. (1967). *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Paris: PUF).
- Eco, U. (1968). *La struttura assente* (Milano: Bompiani). (1971). *Le forme del contenuto* (Milano: Bompiani).
- FRANCASTEL, P. (1965). *La réalité figurative* (Paris: Gonthier). (1967). *La figure et le lieu* (Paris: Gallimard). (1971). *Études de sociologie de l'art* (Paris: Denoel).
- GARRONI, U. (1972). *Progetto di semiótica* (Bari: Laterza).
- GILSON, E. (1961). *Pintura y realidad* (Madrid: Aguilar).
- METZ, CH. (1970). "Au delà de l'analogie, l'image". *Communications* 15.



EMOCIONES Y DISPOSICIONES

Por Juan Carlos D'Aleasio *

A CERCA de la distinción entre actualidades y potencialidades ¹, el empirismo supuso que las potencialidades son reductibles a actualidades. En las versiones contemporáneas de esta distinción como aquella adelantada por Ryle, cuyo método es el análisis del lenguaje, se acepta una dicotomía entre dos tipos de predicados: ocurenciales y disposicionales, tales como "...se hubiera disuelto" y "...es soluble", respectivamente, y supone que los predicados disposicionales pueden ser analizados en términos de predicados ocurenciales; por ejemplo según Ryle decir que un pedazo de azúcar es soluble en agua es decir que este pedazo de azúcar se disolvería si lo sumergiera en agua, cualquiera fuera el momento o el lugar en que esto ocurriera ².

Correlativamente con la suposición empirista que las ocurenciales son primitivas y básicas, y que las potencialidades son reductibles a estas últimas, hay una suposición acerca del lenguaje que postula una asimetría en las relaciones entre los dos tipos de predicados porque mientras que los predicados ocurenciales serían requeridos para clarificar a los predicados disposicionales y describir a la evidencia para confirmar a los enunciados formulados usando estos últimos predicados, la converso no sería verdadera porque los predicados disposicionales no serían requeridos para descumir la evidencia y la clarificación de los predicados ocurenciales.

En contra de la tesis anterior, que podría ser calificada como "tesis de la asimetría", argumentaré que esta posición no toma en cuenta las complejas relaciones existentes entre los enunciados formulados usando predicados pertenecientes a los dos grupos considerados.

Con el objeto de examinar otros aspectos de las relaciones entre estos predicados, relaciones que no son consideradas cuando se adelantan posiciones no basadas en un análisis del lenguaje, considera-

* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ AUSTIN, *Metafísica*, libro.

² RYLE, G., *The Concept of Mind* (Hutchison, 1949), p. 123.

remos observaciones realizadas por Anthony Kenny³ que no son compatibles con la posición mencionada anteriormente.

Siguiendo a Ryle⁴ comenzaremos por distinguir entre diferentes usos de los términos aplicados a las emociones. De acuerdo con este autor mientras los sentimientos, tales como las perturbaciones son sentimientos o emociones que deben ser considerados como ocurrencias, en otro sentido los mismos términos son aplicados a motivos que deben ser considerados como disposiciones. Similarmente Kenny distingue dos usos diferentes de términos de emoción que considera como dos ejercicios diferentes del mismo concepto, éstos son los aplicados a los sentimientos y los que atribuyen motivos⁵. La diferencia entre estos dos usos consiste en que mientras que los sentimientos pueden ser considerados como episodios, los motivos son disposiciones, es decir tendencias temporarias o permanentes de la persona.

Una de las características de las emociones es que no poseen un modo característico de expresión y ninguna forma de comportamiento distintiva de una emoción con lo que una posición como el conductismo que intenta reducir las emociones a sus modos de expresión presenta dificultades insuperables. La identificación de las emociones se realiza por medio de sus objetos con los que están no contingentemente conectados. Si supusiéramos, como el materialismo, que las emociones son idénticas a los estados corporales, tal como lo afirma Kenny, estos estados deberán ser identificados con una emoción particular por su conexión con el comportamiento motivado y por el comportamiento verbal.

Hemos incluido algunas observaciones acerca de la asociación entre dos usos de términos de emociones, deberemos considerar la tesis de la asimetría adelantada al principio del trabajo teniendo en cuenta la asociación observada. Uno de los problemas planteados por la tesis mencionada es que tal punto de vista resulta implausible a la luz de las relaciones observadas entre emociones y disposiciones. Si supusiéramos que es posible solamente usar los usos aplicados a ocurrencias pero no a disposiciones, veremos que los usos de los términos de emociones como los sentimientos no serían comprensibles si no nos refiriéramos a los usos disposicionales y reciprocamente estos últimos tampoco lo serían si no hiciéramos referencia a los usos ocurrenciales. Las observaciones anteriores nos permiten concluir que al menos en el contexto de las emociones una tesis como la mencionada anteriormente, que manifiesta una preferencia por un tipo de expresión, deja de lado las relaciones complejas entre términos pertenecientes a diferentes tipos y sus necesidades mutuas.

³ KENNY, A., *Action, Emotion and Will* (Routledge, 1963), p. 38.

⁴ RYLE, *op. cit.*, p. 82.

⁵ KENNY, *op. cit.*, p. 40.

LOCKE EN LA REVOLUCIÓN Y LA CULTURA ESTADOUNIDENSES

POR HUGO E. BLAGINI.*

«Mi método para alcanzar la felicidad fue descubierto por alguien perteneciente a la despreciada raza de los filósofos... John Locke... su libro sobre la educación... constituye su mayor contribución a la felicidad humana. Otras contribuciones menores fueron las revoluciones inglesa y americana» †.

Bertrand Russell

LA resonancia de las concepciones lockianas en el ámbito norteamericano parece superior a la que trasunta el espíritu cartesiano en Francia o el hegelianismo en Alemania, correspondiendo acaso parangonarla con la asimilación del ideario estoico por parte de los romanos.

Dentro de una similar línea de análisis se han movido los enfoques tradicionales que, en forma no demasiado rigurosa pero categórica, le asignan al pensamiento lockiano una función altamente decisiva en la configuración de los Estados Unidos como nación soberana e incluso en su desenvolvimiento ulterior.

En relación al período colonial, mucho se ha enfatizado¹ el predicamento de quien llegó a calificarse como el «sagaz», «inmortal»

* Miembro de la Carrera de Apoyo a la Investigación del CONICET.

Este trabajo es una versión revisada del que se presentó en el Simposio Internacional de Filosofía realizado en Nueva York en octubre de 1976. (sección XVII).

† *The Autobiography of Bertrand Russell* (Londres: Allen & Unwin, 1968), vol. II, p. 201.

¹ A. D. LUMBAY, *The Modern Democratic State* (N. York; Oxford U.P., 1962 [1943]), p. 121; P. R. AMMONSON & M. H. FISKE, *Philosophy in America* (N. York, Appleton, 1939), p. 4.

y «gran Mr. Locke». Inspiración que se acentúa a propósito de la gesta emancipadora, cuando las ideas de aquél adquieren el carácter de teoría «oficial», en modo análogo al que alcanzara la doctrina marxista en la Revolución rusa². Aun el propio texto de Declaración de la Independencia ha sido considerado una especie de versión *Reader's Digest* del célebre *Ensayo sobre el Gobierno Civil*³. Tampoco resultaría ajeno a dicho ascendiente la Constitución estadounidense y sus garantías a los derechos de propiedad⁴. Es así que, bajo semejante cuadro gravitatorio, Locke representaría, durante el siglo XVIII, al «filósofo de los Estados Unidos» y sus escritos a algo tan familiar como la Biblia⁵.

Más allá de su convergencia inicial en la génesis del país del Norte y en la ideología preponderante de sus clases medias, las tesis de Locke habrían operado a la par sobre la empresa expansiva decimonónica, insuflando el credo que acompañaba a la denominada experiencia de fronteras⁶. Asimismo, esas tesis proseguirían desempeñando no sólo un privilegiado rol intelectual y político⁷ sino que se erigirían en el modelo rector por antonomasia de la sociedad norteamericana, «que empieza con Locke y... permanece con Locke»⁸.

Sin embargo, tal imagen gloriosa quedó seriamente cuestionada, al menos en una parte sustantiva, por el profesor británico John Dunn, quien ha efectuado ciertos estudios que lo conducen a relativizar la

² J. C. MILLER, *Origins of the American Revolution* (Boston, Little, 1943), pp. 170 y ss.; V. L. PARSONS, *Main Currents in American Thought* (N. York, Harcourt, 1958 [1927]), vol. 1, p. 189.

³ CARL BECKER, *The Declaration of Independence* (N. York, Knopf, 1968 [1922]), pp. 27, 79; C. J. FRENCH & R. G. MC CLOSKEY, *From the Declaration of Independence to the Constitution* (N. York, Liberal Arts Press, 1954), pp. X-XI, XXXIX.

⁴ F. S. C. NORTHROP, *The Meeting of East and West* (N. York, Macmillan, 1946), cap. 3.

⁵ J. L. BLAU, *Men and Movements in American Philosophy* (N. Jersey, Prentice Hall, 1952), p. 11; E. S. MORGAN, *The Birth of the Republic* (Chicago U.P., 1956), p. 74.

⁶ H. WISS, *Society and Thought in Early America* (N. York, Mc Kay, 1969 [1950]), pp. 144-5; G. GRON & R. BECK, *Ideas in America* (N. York, Free Press, 1970), pp. 142, 96.

⁷ R. B. PERRY, *Shall not Perish from the Earth* (N. York, Vanguard, 1940), p. 41; L. M. HACKER, *The Shaping of the American Tradition* (N. York, Columbia U.P., 1947), vol. I, pp. 57, 66; G. W. ALLPORT, *Becoming* (N. Haven, Yale U.P., 1960), cap. 2; S. HOOK, *Political Power and Personal Freedom* (N. York, Collier, 1965 [1959]), p. 33; R. D. MASTERS, "The Lockean tradition in American foreign policy", *Journal of International Affairs*, vol. 21, pp. 253-77, 1967.

⁸ L. HARTZ, *The Liberal Tradition in America* (N. York, Harcourt, 1955), pp. 8, 8, 11, 26, 231; P. HALL, *The Eagle and the Bear* (N. York, Washburn, 1950), cap. 4; W. T. BLUHM, *Theories of the Political System and Modern Political Analysis* (N. Jersey, Prentice Hall, 1965), pp. 322 y ss.; H. MOUTON, "John Locke and rugged individualism", *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. 24, p. 87.

proyección que tuvieron los *Dos Tratados de Gobierno* en el pueblo norteamericano. En realidad, se trataría de una incidencia sin mayor sentido que el de un mero clisé retórico⁹. Esta discordancia interpretativa registra, en distintos órdenes de la problemática lockiana, algunos antecedentes dignos de atención¹⁰.

Finalmente, Morton White, en otro importante trabajo¹¹, da la impresión de fortificar el encuadre clásico aludido, toda vez que se refiere al «impacto enorme» de Locke «en el pensamiento americano sobre religión, moral, derecho y política».

Por lógica consecuencia, cabe advertir la relevancia de una investigación que se dedique a examinar a fondo y a sistematizar las encontradas apreciaciones sobre la vigencia de Locke en el *American path*, revaluando el significado de las mismas en base a la confrontación de innumerables fuentes primarias y secundarias —en particular de aquellas conectadas con el llamado espíritu del 76.

Proyectos de esta índole invitan, en términos ideales, a un magno esfuerzo conjunto donde afluyan diversas especialidades filosóficas; sin excluir a historiadores, politólogos, psicólogos sociales, economistas y pedagogos con mucho conocimiento de los Estados Unidos, y, por cierto, de los aspectos conceptuales correlativos presentes en la obra del padre de la ilustración y el liberalismo.

Es dable aguardar, que, p. ej., dentro del dilatado marco programático bajo el que se celebra el bicentenario de la Revolución norteamericana en su lugar de origen, puedan preverse indagatorias como las aquí propuestas. Ello concierne, en última instancia, a la dilucidación de una encrucijada cada vez más acuciante: la misión epocal de la filosofía.

⁹ "The politics of Locke in England and America in the eighteenth century", in J. W. YALOW (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge U.P., 1969), pp. 45-80.

¹⁰ C. ROSSIGNOL, *Seditions of the Republic* (N. York, Harcourt, 1953), pp. 225, 358-9; R. B. NYE, *The Cultural Life of the New Nation 1776-1830* (N. York, Harper & Row, 1960), pp. 26-7; C. M. KERRY, "Republicanism and Radicalism in the American Revolution", *William & Mary Quarterly*, vol. 19, Apr. 1962, sec. V; Y. A. AZULI, *Individualism and Nationalism in American Ideology* (Harvard U.P., 1964), p. 90; E. BAILY, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass, Belknap, 1967), p. 28.

¹¹ *Science and Sentiment in America* (N. York, Oxford U.P., 1972), caps. I-II & passim. Ver también: D. J. DENON, *The Political Culture of the United States* (Boston, Little, 1972), esp., pp. 46-8, 64 y ss.

APORTE A LAS BIBLIOGRAFÍAS LOCKEANAS DE HALL Y WOOLHOUSE

Por Hugo E. Biagini

Dos estudiosos británicos, Roland Hall y Roger Woolhouse, siguieron la labor iniciada por H. O. Christophersen, quien publicó un repertorio de trabajos sobre Locke aparecidos hasta 1828 (*A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*, Oslo, J. Dybwad, 1930; reimpr. en 1969 por Burt Franklin, de N. York). El período circunscripto por Woolhouse y Hall —también abocado a detectar lagunas en la obra de Christophersen— comprende un lapso de 4 decenas (1929-1969). Los estudios ulteriores sobre el filósofo inglés comienzan a registrarse en un órgano especial editado por Hall, el cual aprovecha asimismo para añadir allí nuevas listas, cuya serie total abarca: [1] "Forty years of work on John Locke", *Philosophical Quarterly*, 20: 258-63, jul. 1970; [2] "Addenda", *ibid.*, 20: 294-6, dic. 1970; [3] "More addenda", *The Locke Newsletter*, 1: 5-11, 1970; [4] "Further addenda", *ibid.*, 2: 5-6, 1971; [5] "A supplement to Locke bibliography", *ibid.*, 4: 8-24, 1973; [6] "Some more addenda", *ibid.*, 6: 16-22, 1975.

Hay razones extrapersonales para dar a conocer este material, complementario del citado. El aliento de expertos como el profesor de la Escuela londinense de Economía y Ciencia Política, Maurice Cranston, quien ha expresado que se trata de "una contribución muy útil a las investigaciones lockeanas". El reconocimiento que en ocasiones anteriores tuvieron otras figuras internacionales: J. W. Gough, emérito de Oxford; Walter Euchner, catedrático de Gotinga, o el editor de la monumental versión de los *Tratados de Gobierno*, Peter Laslett. Este último se dirigió al Consejo Nacional de Investigaciones, señalando que el suscrito "ha alcanzado un alto nivel en los estudios sobre Locke para alguien tan alejado de las fuentes y de las autoridades que crítica". Finalmente, la existencia de lo que el Prof. Macpherson calificara de "industria lockeana" permitiría suponer, para el presente acopio de datos, un aprovechamiento considerable.

Empero, deben asumirse a la vez las aristas más dificultosas, derivadas de quienes diseñaron originalmente esta bibliografía; los cuales parecen haber superado la ingenuidad de sostener (cf. lista [5] p. 10) que le imprimieron un giro exhaustivo a la cuestión. La limitación principal radica en no hacer explícitos los criterios de selección. Además en ambos trabajos existen referencias a completar y títulos periféricos —aunque ligados a diversas instancias de la problemática lockeana—.

Con todo, el afán informativo ha regido la actual tarea. Afán destacado epistolaramente por el académico Edmund de Beer, al afirmar que consiste en "una muy notable realización y propone muchos asuntos de interés que podrían si no permanecer desperdiciados".

Entre los rubros que aquí más se pretende renovar figuran la significativa bibliografía italiana sobre Locke y las ediciones de sus obras que contienen estimables estudios previos. Se antepone un asterisco a las fuentes primarias y dos a los trabajos de argentinos o publicados originalmente en este país. Las abreviaturas 'L' y 'JL' aluden a 'Locke' y a 'John Locke' mientras que "(dis.)" se reserva para las tesis de grado.

1929

- BRADISH, N. C. *John Sergeant. A Forgotten Critic of Descartes and L.* Chicago (Idem en *The Monist* 39: 571-628).
- BEKIER, E. *Histoire de la Philosophie*. T. 2, 272-95. Paris.
- LAMANNA, E. P. *La Filosofia Moderna*, vol. 1, 201-17. Florencia.
- MARTIN, K. *French Liberal Thought in the 18th. Century*, 119-23, 151-2, 206-7, 229-31, 238-9. Boston.
- PALMORIS, F. *Vies et doctrines des grandes philosophes*, vol. 3, 9-46. Paris.
- RAVÀ, A. *Storia delle dottrine politiche. Parte speciale: Le dottrine del secolo XVII in Inghilterra e in Olanda, 165-81*. Padua.
- TAROZZI, G. 'L', in *Dizionario delle Scienze Pedagogiche*, vol. 1, 866-9. Milán.
- WOODBIDGE, F. J. E. Some implications of L's procedure en *Essays in Honor of John Dewey*, 414-25. N. York.

1930

- BENN, A. W. *History of Modern Philosophy*, 55-64. Londres.
- TORREY, N. L. *Voltaire and the English Deists*, 25-8, 32-4. New Haven.

1931

- CRANE, E. 'Who shall apply the road?', *School & Society*, 33: 73-9.
- **JASCALEVICR, A. A. 'L', *Azul* 11: 92-106.
- JONES, I. D. *The English Revolution*, cap. 13. Londres.
- SROUSE, J. B. 'Neglected phases of the educational doctrines of L and of Rousseau', *Peabody Jour. of Educ.* 9: 25-8.

1932

- ANON, 'J L', 1632-1704', *Nature*, sep. 3, 338.
- CALÒ, G. 'L', en *Dottrine e opere nella storia dell'educazione*, 464-91. Lanciano.
- CORRIGLIANO, P. 'La dottrina della libertà nella filosofia di L', *Logos*, 15: 45-51.
- EDGELL, B. 'Current constructive theories in psychology', *Nature*, dic. 22, 388-91.
- FUSCA, F. *Esposizione dei "Pensieri sull'educazione" di J.L.* Roma.
- FUSCA, F. *Esposizione del "Saggio sull'Intelletto umano" di J.L.* Roma.
- WATSON, F. '1632: J.L, the common-sense philosopher', *Bookman* 83: 161-2.

1933

- AMERBACH, E. L. *Der Gesellschaftsvertrag und der dauernde Consensus in der englischen Moralphilosophie (Hobbes, Sidney, L, Shaftesbury, Hume)*. Giessen. (dis.)
- BARRE, G. E. *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, 223-31, 236-44. Padua.
- BROWN, L. F. *The First Earl of Shaftesbury*, 155-7, 167-8, 185-6, 224-5, 278-9. Nueva York.

BIBLIOGRAFÍA LOCKEANA

- CAPOVE BRAGA, G. 'Il realismo del L', *Archivato di Filosofia*, 1: 109-113.
 DOYLE, P. A *History of Political Thought*, 183-94. Oxford.
 FAGGI, A. *Da L a Destutt de Tracy*. Turin.
 MCGRAW, J. S. 'Philosophy of J L', *London Quart. & Holborn Rev.*, 156: 505-12.
 MAHONY, M. J. *History of Modern Thought*, 7-38. Londra.
 MARCHEAL, J. *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, V. 1, 239-57. Lovaina.
 MORRIS, C. R. 'L'Encyclopaedia of the Social Sciences, V. 9, 593-3. Nueva York.
 ROBOCANACHI, E. 'Le philosophe L et la crise monétaire anglaise de 1686', *Jour. des Economistes*, 103: 600-5.
 RUBINACCI, D. *Giovanni L: l'uomo, il filosofo, il pedagogista*. Nápoles.
 SANTAYANA, G. *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, 1-47. Nueva York.

1834

- CARLINI, A. 'L', *Enciclopedia Italiana*, V. 21, 353-5. Roma.
 DI ACACCIA, M. D. 'Deismo inglese del settecento', *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 15: 69-95.
 GARDN, E. 'Il concetto dell'Io nell empirismo inglese', *Logos*, 12: 67-63.
 KEELER, L. W. *The Problem of Error from Plato to Kant*, 214-21. Roma.
 LUKE, A. A. *Berkeley and Malebranche*, esp. 132-8. Oxford.
 PFELL, H. *Der Psychologismus als Wurzel des englischen Empirismus*, 48-79. Paderborn.
 SOLARI, G. *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, cap. 2. Turin.
 SOMMERVILLE, J. 'Strange case of modern psychology', *J. of Philos.*, 31: 371-7.

1835

- HALARD, P. *La crise de la conscience européenne*, cap. 1. Paris.
 McILWAINE, C. H. 'A forgotten worthy: Philip Hanton', *Politics* 1: 243-72. Reimp. en *Constitutionalism and the Changing World*, cap. 9. Cambridge.
 SCHORER, M. 'W. Blake and the cosmic nadir', *Seventee Rev.* 43: 310-21.

1836

- CORIGIOLA, E. *Il problema educativo*, V. 2, cap. 8. Florencia.
 COOK, T. I. *History of Political Philosophy*, cap. 19. Nueva York.

1837

- MARR, F. K. *Steuerpolitische Ideale*, esp. 170-2. Jena.
 PADOVANI, V. A. 'La filosofia della religione e il problema della vita', *Vita e Pensiero*, 116-32.
 PAVELCO, B. 'J L', en C. Radulescu-motru et al., *Istoria filosofiei moderne*, Vol. 1. Bucarest.
 TOMBUCCI, L. *Il problema dell'esperienza dal L al Condillac*. Messina.

1838

- BEER, M. *Early British Economics*, 124-9, 135-6, 175-6, 234-6. Londres.
 COURTINES, L. P. *Bayle's Relations with England*, 169-18. N. York.
 FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy*, pte. 2, cap. 8. Nueva York.
 SPENDER, J. A. *The Government of Mankind*, cap. 27. Londres.

1839

- CATLIN, G. *The Story of the Political Philosophers*, cap. 8. Nueva York.
 CHODMAN, R. H. S. *Government and the Governed*, cap. 3. Londres.
 SACCHETTI, O. 'Concezione politica del L', *Segni dei Tempi*, 4.
 WILLIAMS, B. *The Whig Supremacy*, introd. Oxford.

1940

- *DEL BOCA, S. D. *J L, Pensieri sull'educazione*. Nápoles.
 MACKIE, R. P. 'JL's leading doctrines', *School & Soc.* 52: 573-9.
 WHITAKER, E. *A History of Economic Ideas*, esp. 42-3, 47-8, 99-100, 195-8, 419-21, 640-1, 650-2. Londres.
 WIEGEN, E. A. von. *Influence of J L on French Literature of the 18 th. Century*. Univ. de Rochester (dis.).

1941

- **AYALA, F. 'La aventura del pensamiento político', *Sur*, 60, 68-99.
 *CARNER, J. J L, *Ensayo sobre el gobierno civil*. México.
 GARDY, E. *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, 67-74. Milán.
 HARVEY, G. 'L's secularized natural law and the German imperialism', *J. of Social Philos.*, 7: 67-73.
 *SAITTA, G. *J L, Saggio sull'intelletto umano*. Bologna.
 RUDDICK, C. T. et al. *A History of Philosophy*, cap. 10. Nueva York.
 WRIGHT, W. K. *A History of Modern Philosophy*, cap. 8. Nueva York.

1942

- HALDASSANE, A. *Giovanni L. Nápoles*.
 **FRONDEZI, S. *Introducción al pensamiento político de J L*. Univ. de Buenos Aires (dis.).

1943

- EASTON, D. 'What Dr. Whitehead finds in J L?', *Philosophical Forum*, 1, 11-8.
 KESTETTER, W. 'L's capitalistic economy and human freedom', *Phil. Forum*, 1: 24-8.
 LINDGAY, A. D. *The Modern Democratic State*, V. 1, cap. 5. Londres.
 ZIJDERVELD, A. 'De opvoeder L', *Levende Talen*, 124: 62-7.

1944

- ALEXANDER, I. W. 'Voltaire and Metaphysics', *Philosophy*, 19: 19-46.
 PERRY, R. B. *Puritanism and Democracy*, esp. 165-74. Nueva York.
 SCHELLING, K. *Geschichte der Philosophie*, 407-25. Munich.

1945

- ORTON, W. A. *The Liberal Tradition*, esp. 108-13. New Haven.
 SWEET, W. W. 'Natural religion and religious liberty in America in the colonial period and early 19th. century', *J. of Religion*, 25: 45-55.
 ULICH, R. *History of Educational Thought*, 200-10. Nueva York.

1946

- BARKER, E. *Social Contract*, intr. Oxford.
 BECK, C. W. 'Secondary quality: the problem of the relation of appearance to reality', *J. of Philos.*, 43: 509-610.
 JACKSON, W. A. 'J.R. Lowell and J L', *New Engl. Q.*, 19: 113-4 (discute Beatty 1945).
 NORTROP, F. S. C. *The Meeting of East and West*, caps. 3-4, Nueva York.

BIBLIOGRAFÍA LOCKEANA

SAKMANN, P. *Die Denker und Kämpfer der englischen Aufklärung*, 16-34, 47-54, 102-6, 124B. Stuttgart.

**VEDRA Y MITRE, M. *Historia General de las Ideas Políticas*. V. 7, 225-78. Bs. Aires.

1947

BONTADINI, G. 'La posizione storica del Saggio sull' intelletto umano di G. L.', en *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, 177-204. Brescia.

BOWLE, J. *Western Political Thought*, 360-9. Oxford.

*COOK, T. I. *J. L., Two Treatises of Government*. Nueva York.

*FOSS, K. *J. L., Borger og statsmakt* ("Segundo Trat de Gobierno"). Oslo.

LIBREZZI, C. *Lineamenti di storia della filosofia*, V. 2, 126-37. Padua.

MILLER, H. *An Historical Introduction to Modern Philosophy*, 207-13, 271-85. N. York.

1948

ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia*, V. 2, cap. 14. Turin.

*CARLINI, A. *J. L., La conoscenza umana*. Bari.

CHEVALIER, J. J. *Les grandes oeuvres politiques*; pte. 2, cap. 1. Paris.

DI ACCADIA, C. M. D. 'L'idealismo empirico di L', en *Storia della Filosofia*, V. 2, cap. 9. Milán.

GREEN, J. P. *The Philosophic Premises of L's Politics: the Concept of the Law of Nature*. Chicago (dia.).

HASTNETT, R. C. 'L's Treatise on Government', *America* 78: 633-4.

MEYER, R. W. *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*. Hamburgo.

1949

DELLA VALLE, G. *Storia pedagogica da Dante Alighieri a J. L. Nápoles*.

GLOEKNER, H. *Philosophisches Lesebuch, von Bacon bis Hegel*, V. 1, 74-81. Stuttgart.

MILLER, P. G. E. *Jonathan Edwards*, 52-67. Nueva York.

TOMLIN, E. W. F. 'J. L.', en *The Great Philosophers*, cap. 15. Londres.

1950

GIRVETZ, H. K. *From Wealth to Welfare*, caps. 1 y 5. N. York.

HALE, P. *The Eagle and the Bear*, cap. 4. Nueva York.

MILOVANOVIC, R. 'Dzon Lok: "Miali o vaspitanju"' (J. L.: "Pensamientos acerca de la educación"), *Savremena skola* 7: 105-6.

**PROSEK, A. 'Dos filósofos políticos Hobbes y L', *Hechos e ideas*, 11: 173-97.

RIVAUD, A. *Histoire de la Philosophie*, V. 3, cap. 16.

*TESTA, A. *J. L., Pensieri sull'educazione*. Milán.

ZIGENTFUSS, W. y JUNG, G. *Philosophen Lexicon*, 66-72. Berlin.

1951

BAINTON, R. H. *The Travail of Religious Liberty*, cap. 9. Filadelfia.

CARLINI, A., 'L', *Enciclopedia Cattolica*, V. 7, 1463-6. Florencia.

*CARLINI, A. y SAINATI, V. *J. L., Saggio sulla intelligenza umana e il primo abbozzo del Saggio*, 2 vols. Bari.

CERVO, R. *Autorita e liberta nella pedagogia di J. L. Bergamo*.

CHALK, A. F. 'Natural law and the rise of economic individualism in England', *J. of Political Econ.*, 59: 332-47.

ERENSTEIN, W. *Great Political Thinkers*, cap. 15. N. York.

HUGO E. BLAGINI

- LEBOUX, E. y LEBOT, A. *La philosophie anglaise classique*, 68-88. Paris.
 LODGE, R. C. 'L', en *The Great Thinkers*, cap. 7. Boston.
 MACPHERSON, C. B. 'L on capitalist appropriation', *Western Pol. Q.*, 4: 550-66.
 MAYER, F. *A History of Modern Philosophy*, cap. 11. N. York.
 VECCHI, A. 'La critica del Muratori al L', *Divus Thomas*, 2:213-22.

1952

- BLAU, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*, esp. 9-17. N. York.
 **FAHRE, L. *El espíritu de la filosofía inglesa*, 31-2, 50-3, 106-9. Buenos Aires.
 HIRSCHBERGER, J. *Geschichte der Philosophie*, V. 2, 181-206. Friburgo.
 JONES, W. T. *A History of Western Philosophy*, 719-75. N. York.
 MUNZ, P. 'Hooker and L', en *The Place of Hooker in the History of Thought*, apénd. D. Londres.
 *PEARSON, T. P. *JL, The Second Treatise of Government*. N. York.
 SABINE, G. 'Two democratic traditions', *The Philosophical Rev.*, 61:451-74.

1953

- CRANSTON, M. *Freedom*, passim. Londres.
 CURTIS, M. A. y BOULWOOD, M. E. *A Short History of Educational Ideas*, cap. 10. Londres.
 DE LARA MÉNDEZ, D. 'JL filósofo de la democracia', en *Filosofía y Sociedad*. La Habana.
 *FYOT, J. L. et al. *JL, Essai sur le pouvoir civile*. Paris.
 MURRAY, A. R. M. *An Introduction to Political Philosophy*, 106-20. N. York.
 NICOL, E. *La vocación humana*, 221-49. Méjico.
 PAUL, L. *The English Philosophers*, 109-24. Londres.
 ROSS, H. M. *Natur und Staat bei JL*. Colonia (dia).
 TRANOFF, R. A. *The Great Philosophers*, cap. 19. N. York.
 WARNOCK, G. J. *Berkeley*, esp. 91-108. Hardmonsworth.

1954

- COLLENS, J. *A History of Modern European Philosophy*, 311-65. Milwaukee.
 GIULETTI, G. *La dottrina pedagogica di Comenio, L e Rousseau*, 31-47. Treviso.
 GLAUM, F. *Philosophen im Spiegel und Zerspiegel*, 164-74. Munich.
 HUMPHREYS, A. R. *The Augustan World*, 98-103, 161-8. Londres.
 LUCKERTH, M. *Die geld und kredittheoretischen Ansichten. J. Lockes und David Humes*. Bonn (dia).
 PIRE, G. 'Les théories pédagogiques de JL ont-elles influencé J. J. Rousseau?', *Revue belge de psychol. et de pédagog.*, jun., 33-48.
 RODRÍGUEZ ARANDA, L. 'La influencia en España de las ideas pedagógicas de JL', *Revista Española de Pedagogía*, 12:321-7.
 STEINHAUSEN, M. *J. Lockes politische Philosophie*. Colonia (dia).
 VERBOLINI, G. G. *G. L. Il pensiero pedagogico*. Rovigo.

1955

- *GAWECKI, B. *JL, Rozważania dotyczące rozumu* ("Ensayo sobre el entendimiento"), 2 vols. Varsovia.
 HARTZ, L. *The Liberal Tradition in America*, passim. N. York.
 KEISEN, H. 'Foundations of democracy, property and freedom in the natural law doctrine of JL', *Ethics*, 66:86-90.

BIBLIOGRAFÍA LOCKEANA

- LUFORDI, C. *Voltaire et le "Lettres Philosophiques"*, 90 y m. Florencia.
 MACCHACCI, J. 'JL', *Sbornik praci filosofické*, 4: 43-62.
 **ROMERO, F. 'L y Leibniz, filósofos circunstanciales', *La Nación*, mayo 29.

1956

- GUEROULI, M. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, esp. ensa-
 yo L Paris.
 MAILLON, V. 'JL', en J. Chateau (ed.). *Les grandes pédagogues*, cap. 5. Paris.
 POMPU, R. *La religion de Voltaire*, pte. 2, cap. 4. Paris.
 RATTNER, J. 'L', en *Grösse Pädagogen*. Munich.

1957

- ARMAGNANO, N. y VIBALBERCHI, A. *Linee di storia della pedagogia*, pte. 3, cap. 11.
 Turin.
 CARLINI, A. 'L', *Enciclopedia Filosofica*, V. 3, 95-111. Florencia (2ª ed. con V.
 SAINATI, 1957, V. 4, 14-35).
 COIRAULT, G. 'Gassendi et non L créateur de la doctrine sensualiste moderne
 sur la generation des idées', en *Tricentenaire de P. Gassendi*, 69-94. Paris.
 CHESHOLM, R. M. *Perceiving*, 130-3. Ithaca.
 DELLA VOLPE, G. 'Nota su L', en *Rousseau e Marx*, 35-7. Roma.
 FAGGNI, G. 'JL', en A. Biraghi, *Dizionario di Filosofia*, 146-8. Milán.
 SUDA, J. P. *A History of Political Thought from Machiavelli to Burke*, cap. 6.
 Meerut.
 VENTURA AGUILAR, J. A. *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claudio
 Buffler*, 22-4, 63-6. Barcelona.
 VEREER, C. *The Development of Political Theory*, cap. 3. Londres.
 WHITE, M. *Social Thought in America*, epílogo. Boston.

1958

- ADLER, M. *The Idea of Freedom*, V. 1. passim. Garden City.
 ALFONSO, G. *Giovanni L*. Roma.
 FREEDER, C. J. *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, cap. 13.
 Chicago.
 M'YREIN, J. 'Further thoughts on Religion: Swift's relationship to Filmer and
 L', *Rev. of English Studies*, 9: 244-6.
 PARKINSON, C. N. *Evolution of Political Thought*, 112-9. Boston.
 **RODRIGUEZ, H. 'JL en el Río de la Plata', *Anuario del Instituto de Investi-
 gaciones Históricas*. (Univ. del Litoral), 3: 41-80.
 VERHAUX, R. *Histoire de la philosophie moderne*, 111-8. Paris.
 WALLRAFT, C. 'JL and the "Zeitgeist" of the Present: a criticism of Boring's
 account of L's ideas', *American J. of Psych.*, 71: 443-8.

1959

- BENT, S. I. y PETERS, S. I. *Social Principles and the Democratic State*, passim.
 Londres.
 BRAUER, G. C. *The Education of a Gentleman*, esp. 26-8, 68-71, 88-90. N. York.
 BUEKILL, T. A. 'L'attitude subjectiviste et ses dangers de Descartes a Bergson',
Revue philosoph., 148: 325-37.
 CASSINELLI, W. 'The consent of the governed', *Western Pol. Q.*, 12: 391-408.
 CHAMBERLAIN, J. *The Roots of Capitalism*, cap. 2. Nueva Jersey.
 GATES, W. 'The Abbé du Bos: a harbinger of L in France', *French Rev.*, 33:
 172-4.

- HALLIE, P. P. *Maine de Biran: Reformer of Empiricism*, 38-43, 125-7, 150-63. Cambridge, Massachusetts.
- KOSELLECK, R. *Kritik und Krise*, 41-6, Friburgo.
- MEEKES, J. P. A. 'JL', en S. V. Zuidema (ed.) *Baanbrekers van het humanisme*, 61-121. Franeker.
- *MROZOWSKA, K. *JL, Mysli o wychowaniu* ("Pensamientos... educ."). Wroclaw.
- **ROMERO, F. *Historia de la filosofía moderna*, cap. 22. Méjico.
- VICKERS, D. *Studies in the Theory of Money, 1690-1776*, cap. 1. Filadelfia.
- WAHL, J. et al. 'Au sujet des jugements de Husserl sur Descartes et L', en Husserl, 119-42. Paris.

1960

- ALLPORT, C. W. *Becoming*, caps. 2-3. New Haven.
- ALVAREZ TURIBENZO, S. 'Investigación en torno al bien común', *Ciudad de Dios*, 76:72-117.
- BABI, A. M. *L'illusion de l'extensibilité infinie de la vérité*, V. 2. Lausana.
- BRONOWSKI, T. & MAZLISE, B. *The Western Intellectual Tradition*, cap. 11. Londres.
- BURNS, J. H. "'Winzerus" a forgotten political writer', *J. of the Hist. of Ideas*, 21:124-30.
- MASON, M. G. *A Critical Study of the Educational Theories of JL*. Univ. de Nottingham (dia).
- *ORLANDO, D. *JL, Il pensiero educativo*. Brescia.
- TUSEMAN, J. *Obligation and the Body Politic*, 32-9. N. York.
- WEBER, C. O. *Basic Philosophies of Education*, cap. 11. N. York.

1961

- HACKER, A. *Political Theory*, cap. 7. N. York.
- McEWEN, G. *John Norris, Cursory Reflections upon a Book Called An Essay concerning Human Understanding* Intr., 1-5. Los Angeles.
- SAINATI, V. 'JL e i Pensieri sull'Educazione', en *Orientamenti pedagogici e didattici*, 507-64, Milán.
- SCHNEIDER, F. 'Le caractere immanent conféré a la chose sue chez L et Hume', en M. F. Sciacca (ed.) *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales*, V. 1, 5-10. Milán.

1962

- *BATTAGLIA, F. *Antologia degli scritti politici di JL*. Bologna.
- CRIPPA, R. 'Il Saggio sull'intelletto umano di L', en *Esposizione critica di opere filosofiche*, 221-53. Milán.
- McDONALD, L. C. *Western Political Theory*, cap. 4. N. York.
- MALLÉN, R. S. *Desarrollo histórico del pensamiento político*, V. 1, cap. 20. Méjico.
- PRICE, K. *Education and Philosophical Thought*, cap. 6. Boston.
- RANDALL, J. H. *The Career of Philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment*, 595-617. N. York.
- SWABEY, W. C. *Ethical Theory from Hobbes to Kant*, cap. 3. Londres.

1963

- DURANT, W. y A. *The Age of Louis XIV*, esp. cap. 20. N. York.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*, esp. 62-6. Berlin.
- HIRAL, T. 'Jon Rokku no Jyushoabugi to Keizai Tyunkan Rison' (El mercantilismo de JL y sus teorías de circulación económica), *Keisai Ronso*, 91:30-55 y 46-76.

- *KLIBANSKY, R. y SABBATI, A. *JL, Lettera sulla tolleranza*. Florencia.
 MINOGUE, K. R. *The Liberal Mind*, esp. 54-5, 142-3. Londres.
 *MONTENEO, E. J. *JL, Segundo Tratado sobre o Governo*. San Pablo.
 WATSON, R. *The Great Psychologists*, 167-77. Filadelfia.

1964

- CARNOCHAN, W. B. 'Gulliver's travels: an essay on the human understanding', *Modern Lang. Q.*, 25:5-21.
 CRAGG, G. R. *Reason and Authority in the 18th. Century*. Cambridge.
 ENDSER, S. 'A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései L. tantásában' (Cuestiones sociales, religiosas y morales en la doctrina de L.), *Magyar Filozófiai Szemle*, 8:96-125.
 GREENLEAF, W. H. *Order, Empiricism and Politics*, cap. 2. Londres.
 LAKOFF, S. A. *Equality in Political Philosophy*, cap. 5. Cambridge, Mass.
 SHAPTELO, D. 'Ethan Allen: philosopher-theologian to a generation of American revolutionaries', *William & Mary Quart.*, 21:236-55.
 VELDE, I. VAN DER 'JL en zijn zestiende-en zeventiende-eeuwse voorgangers' (JL y sus predecesores del siglo XVI y XVII), *Paedagogische studien*, 41:49-67.
 VEDOTTO, P. 'Il pensiero di JL sul tempo libero', *Pedagogia e Vita*, 628-31.

1965

- ANSTELL, J. L. 'L's review of the Principia', *Notes & Records of the Royal Soc. of London*, 20:152-61.
 BLUHM, W. T. *Theories of the Political System and Modern Political Analysis*, cap. 9. Nueva Jersey.
 COMBARCO, F. 'Quartet of the 17th. century realists', *Educational Forum*, 30:74-5.
 *EWING, G. W. *JL, On the Reasonableness of Christianity*. Chicago.
 **FERRATER MORA, J. 'L', en *Diccionario de Filosofía*, V. 2, 63-6. Buenos Aires.
 KARNE, C. F. 'Causal analysis and rhetoric: a survey of the major philosophical conceptions of cause prior to J. S. Mill', *Speech Monographs*, 33:41.
 *MEYER-TASCH, P. C. *JL, Über die Regierung*. Munich.
 NEMZ, A. 'L'etica dell'empirismo', en U. Spirito (ed.) *Storia Antologica dei Problemi Filosofici, Morale*, V. 2, 109-21. Florencia.
 *POPELOVÁ, J. *JL, Dvě Pojednání O Vládě* ("Dos tratados sobre el gobierno"). Praga.
 **STOETZER, O. C. *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación*, V. 1, 222-47; V. 2 (1968), 206-8. Madrid.

1966

- ANCeschi, L. *The studi di estetica*, 29-56. Milán.
 *BRAVO GALA, P. *JL, Carta sobre la Tolerancia*. Caracas.
 *CHATEAU, J. *JL, Quelques pensées sur l'éducation*. París.
 DAVID, D. B. *The Problem of Slavery in Western Culture*, 118-21, 413-3. Ithaca.
 FRALÉ, G. *Historia de la Filosofía*, V. 3, cap. 20. Madrid.
 *GAMBRA, R. *JL, Primer libro sobre el gobierno*. Madrid.
 *GARFINKEL, F. W. *JL, Of the Conduct of the Understanding*. N. York.
 KANTOR, J. R. *The Scientific Evolution of Psychology*, V. 2, cap. 23. Chicago.
 KLOCKER, H. R. 'JL and sense realism', en *Wisdom in Depth*. Milwaukee.
 **LOUGHLIN, L. N. C. *La educación en L.* Buenos Aires.
 MARNELL, W. H. *Man Made Morals*, 21-8. Garden City.
 MENOZZI, L. *Studi sul pensiero etico-politico di L.* Roma.
 MUELLER, F. L. *Histoire de la Psychologie*, caps. 16-17. París.

POLE, J. R. *Political Representation in England and the Origins of the American Republic, 17-28*. Londres.

RHODES, R. D. 'Idler N° 24 and Johnson's epistemology', *Modern Philol.*, 64: 10-21.

1967

ADAM, A. *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 55-9. Paris.

ANLARD, J. 'Blake's crystal cabinet', *Modern Lang. Rev.*, 62: 28-30.

BONTADEL, G. *Studi di Filosofia moderna*. Brescia.

BOWEN, E. C. 'JL, physician and author of the first Carolina constitution' *South. med. J.*, 60: 283-8.

FREDRICKS, C. J. *An Introduction to Political Theory*, cap. 2. N. York.

*GILSON, B. JL, *Deuxième Traité du Gouvernement Civil...*, Paris.

PARKER, F. H. *The Story of Western Philosophy*, 230-42. Bloomington.

1968

BEVILACQUA, V. M. 'Adam Smith and some philosophical origins of 18th. cent. rhetorical theory', *Mod. Lang. R.*, 63: 559-68.

BONUZZI, L. 'Ricerche intorno all'influenza del pensiero di JL sull'impostazione scientifica di G. B. Morgagni', *Acta Medicae Historiae Patavina*, 15: 65-83.

COFFIT, D. 'The doctrine of analogy in the age of L', *J. of Theol. Studies*, 19: 189-202.

OPFIZ, P. J. 'JL', in E. Voegelin (ed.) *Zwischen Revolution und Restauration. Politischen Denker in England im 17. 144-59*. Munich.

TURCO, L. 'La prima "Inquiry" morale di Francis Hutcheson: "Moral sense" e morale lockiana', *Rivista critica di storia della filoz.*, 23: 297-329.

VIANO, C. 'L' en M. Sciacca *Grande Antologia Filosofica*, V. 13, 581-94. Milán.

*VIANO, C. JL, *Saggio sull'intelligenza umana. Secondo abbozzo*. Bari.

WASIK, W. *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego*. Warszawa.

1969

ANDERSON, H. 'Associationism and wit in *Tristram Shandy*', *Philol. Q.*, 48: 27-41.

FAGGIOTTO, P. *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, cap. 5. Padua.

GAY, P. *The Enlightenment*, V. 2, passim. N. York.

GREENLEAF, W. H. 'L studies', *Political Studies*, 17: 370-2.

GUNN, J. A. W. *Politics and the Public Interest in the 17th. Century*, esp. 230-4. Toronto.

OPFIZ, J. J. *Edwards and the Enlightenment*. Lexington, Mass.

ORLANDO, D. 'Autorità e libertà in JL', *Rassegna di Pedagogia*, 163-71.

POWER, E. J. *Evolution of Educational Doctrine*, cap. 9.

RYAN, A. 'The "new" L', *New York Times Rev.*, nov. 20, 36-40.

WEDDOR, J. L. *Philosophy as a rationale for rhetorical systems: A case study derivation for rhetorical cognates from the philosophical doctrines of JL*, Univ. de California, Los Angeles (dia.).

**BIBLIOGRAFÍA RECIENTE SOBRE
EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO:
OBRAS GENERALES Y PANORAMAS NACIONALES**

1. Panoramas que intentan cubrir la totalidad de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano existen cuatro, en orden cronológico: Ramón Insúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica* (1ª edic., Guayaquil, Imprenta de la Universidad, 1945; 2ª edic., id., 1949); Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958); Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1958); Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica* (México, Porrúa, 1968). El primero tiene el mérito de la iniciativa. Proponerse un panorama general sin mayores esquemas previos desde un medio que no supone la abundancia de fuentes bibliográficas no podía ser una empresa fácil, hace treinta años. En lo que respecta al contenido, el panorama se acerca bastante a lo que era posible hacer en esas circunstancias. Disponer de adecuados medios bibliográficos sigue siendo una cuestión clave para obras de esta naturaleza, como se revela en el amplio uso de fuentes secundarias y de síntesis anteriores en los libros señalados de Kempff Mercado (que no se propone ser una obra de investigación) y de Carrillo Narváez (un poco más rico en contenido que el anterior). Lo más cercano a las exigencias actuales de un panorama general sería la obra de Larroyo Escobar. De mayor envergadura en la obra de Zea, *Das etapas del pensamiento en Hispanoamérica; del romanticismo al positivismo* (México, El Colegio de México, 1949); pero no lo incluimos en esta lista porque no pretende abarcar la totalidad del panorama histórico. La reelaboración que Zea hizo de esta obra, con el título de *El pensamiento latinoamericano* (3 vols., México, Porcama, 1965) ha ampliado el contenido incluyendo el pensamiento brasileño y filósofos más recientes, pero sobre todo ha intensificado el ángulo de meditación filosófico-histórica del autor. Aquí estamos pensando en obras de menor calado interpretativo, pero más sistemáticamente tendientes a una exposición exhaustiva, si este calificativo no fuera de por sí utópico. Si por las razones apuntadas se excluye la obra de Zea, podría decirse que no existe una obra de síntesis general, que esté a la altura del desarrollo monográfico que se ha logrado en temas parciales y que aproveche debidamente ese desarrollo. Sin embargo, no faltan, entre las obras recientes, las que de una manera u otra tienen intención panorámica.

Latin American Thought: A Historical Introduction (Paperback Edition: New York, Free Press, 1974; originalmente: Louisiana State University Press, 1972), es la última obra de Harold Eugene Davis. Tiene su mejor contenido en la exposición de las ideas político-sociales. Los aspectos propiamente filosóficos no son centrales para el propósito del autor. Aunque la obra es sin duda

útil, la relación entre los datos y la organización de los mismos en función de su importancia relativa es un problema no siempre bien resuelto en el libro de Davis.

La antología de Risieri Frondizi y Jorge J. E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975), se circunscribe a los dos problemas mencionados en el título, que sin duda son representativos de la modalidad filosófica latinoamericana, especialmente el tema del hombre. La antología contiene una introducción general, presentaciones de los dos grandes temas en que se divide la obra y síntesis bibliográficas de cada autor. Los autores representados son los siguientes: I. *El hombre*: Varona, Ingenieros, Caso, Vasconcelos, Fariás Brito, Ramos, Romero, Frondizi, Miró Quesada, Astrada, Ferreira da Silva y Amoroso Lima. II. *Los valores*: Korn, Caso, Deus-tua, Vaz Ferreira, Romero, Llamblas de Azevedo, García Máynez, Derisl, Reale y Frondizi. Es una obra elaborada con todo cuidado crítico. Aparece más de veinticinco años después de la de Aníbal Sánchez Reulet (*La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949) y, naturalmente, incluye autores más recientes. La de Sánchez Reulet continúa válida para el enfoque global de los pensadores más «clásicos», especialmente por las bien logradas estampas de cada autor, que preceden a cada selección de textos.

Siempre mencionando antologías que cubren representantes de varios países, Leopoldo Zea publicó hace algunos años una con el título: *Precursores del pensamiento latinoamericano* (México, Secretaría de Educación Pública, 1971), con textos de González Prada, Martí, Rodó, Vasconcelos; Caso, Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martínez Estrada, Mariátegui y Mallea.¹

El profesor Ralph Lee Woodward Jr., de Tulane University, ha reunido un conjunto de trabajos sobre el positivismo latinoamericano: *Positivism in Latin America, 1850-1900. Are Order and Progress Reconcilable?* (Lexington, Massachusetts, D. C. Heath and Company, 1971). Después de tres trabajos generales, a cargo de Germán Arciniegas, John D. Martz y Arturo Ardao (muy bueno este último, titulado «Asimilación y transformación del positivismo en América Latina»), siguen textos sobre el positivismo, o representativos de él, en Chile (William Rex Crawford y Valentin Letelier); Argentina (Alberdi, José Luis Romero y Hobart A. Spalding, Jr.); Brasil (João Cruz Costa); México (Zea, Karl M. Schmitt y Walter Breymann); América Central (Ramón Rosa y Hubert J. Miller); y el Caribe (Francisco Romero —sobre Varona— y Eugenio María de Hostos).

Por último, convendría no olvidar el libro de José Luis Abellán, *Filosofía española en América: 1936-1966* (Madrid, Guadarrama, 1967). Desde un punto de vista regional estricto, esta obra se consideraría complementaria de cualquiera que trate el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Pero lo cierto es que autores como Nicol, Ferrater, Gaos, Recasens Siches, Granell y varios más, si bien en variada medida, pueden considerarse también hispanoamericanos. En algunos la impronta del nuevo ambiente es harto visible, siendo el caso de Gaos el más destacado. Por otra parte, no sería inconveniente intentar alguna vez una perspectiva hermenéutica en la cual el Atlántico no se interponga, y examinar los autores mencionados y los más importantes de Hispanoamérica en una única visión de conjunto, propia de la filosofía de habla española, contemporánea.

2. En lo que toca a panoramas nacionales (obras de conjunto sobre las manifestaciones filosóficas de un solo país) destacaremos en primer lugar la obra de Antonio Paiva, *História das idéias filosóficas no Brasil* (1ª edic.: São Paulo, Grijalbo/Universidade de São Paulo, 1967; 2ª edic.: id., 1974). Si se compara este libro con la obra anterior de João Cruz Costa, *Esboço de uma história de las ideas en el Brasil* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1967), se observa una diferencia de enfoque. Si bien Cruz

BIBLIOGRAFÍA

Costa sitúa acertadamente a los representantes de la filosofía en Brasil en el contexto más general de la historia de las ideas, el concepto que tiene de ellos no es muy elevado, lo cual se refleja en lo sumario de la exposición que dedica al contenido de su pensamiento, al menos en la obra mencionada. Palm enfoca cada etapa y cada figura en su contenido filosófico propio, de donde resulta una historia de la filosofía, propiamente dicha. Cuanta validez tenga, en último análisis, el solo enfoque filosófico para captar la historia del pensamiento, en Brasil o en cualquier otro país latinoamericano, es problema de otra índole. Pero hay que comenzar por exponer la especificidad del sector cultural de que se trata (en este caso, la filosofía), para luego situar ese sector en un contexto más amplio. No se hace, por otra parte, cosa distinta con la literatura o el arte. Palm admite que su enfoque tiene por antecedentes los escritos historiográficos de Miguel Reale, el destacado filósofo del derecho, y de Luis Washington Vita. Este último es autor de un *Panorama de filosofía en Brasil* (Porto Alegre, Editora Globo, 1969), que es una excelente introducción al asunto.

Otros panoramas nacionales recientes son reediciones. Así la obra colectiva *Estudios de historia de la filosofía en México* (México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1973; 1ª edic., 1963). En esta excelente obra, varios autores se han dividido los distintos momentos históricos: Miguel León Portilla, «El pensamiento prehispánico»; Edmundo O'Gorman, «América»; J. M. Gállegos Rocafull, «La filosofía en México en los siglos XVI y XVII»; Rafael Moreno, «La filosofía moderna en la Nueva España»; Luis Villoro, «Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia»; Leopoldo Zea, «El positivismo»; Fernando Salmerón, «Los filósofos mexicanos del siglo XX»; Abelardo Villegas, «El liberalismo mexicano». Este último capítulo se agregó en la segunda edición.

Extraño como pueda parecer, en Cuba se han reeditado, bajo el título *Las ideas y la filosofía en Cuba* (La Habana, Editorial Ciencias Sociales, Instituto del Libro, 1970), dos obras clásicas de Medardo Vitier (1896-1960): *Las ideas en Cuba* (1938) y *La filosofía en Cuba* (1948). Los actuales editores previenen a sus lectores que «las valoraciones de las figuras no se avienen en gran medida a los puntos de vista a que han llegado las investigaciones más recientes de nuestra historia», lo cual posiblemente apunta a algo más que un simple aggiornamiento historiográfico.

Aunque no es exclusivamente un panorama, entre esta serie de obras creemos que debe incluirse la oportuna reedición de trabajos de Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina* (La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966), que contiene «La filosofía alemana en la Argentina», (1830) y «La metafísica de Alberdi», (1834), que es probablemente lo mejor de Alberini en este campo.

Debe mencionarse aquí también una obra de carácter regional: *Historia de las ideas en Centroamérica* (San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1970), de Constantino Láscaris. El libro contiene mucho de historia cultural y aun de síntesis de historia general. Los aspectos filosóficos aparecen con mayor frecuencia a partir de la exposición del siglo XVIII. La obra es única en cuanto a la información que contiene, y por ello es de lamentar que concluya en la primera parte del siglo XIX.

3. Poco espacio nos queda disponible para mencionar otras obras que se ocupan de aspectos parciales (corrientes o épocas) del pensamiento filosófico de un determinado país. Señalaremos, de todas maneras, algunas.

En el caso de México, Gastón García Cantú ha elaborado una útil obra monográfica-documental con *El socialismo en México: el siglo XIX* (México, Ediciones Era, 1969). Anteriormente había aparecido otra buena obra de historia de las ideas en México: Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven, Yale University Press, 1968).

J. J. Amurrio González ha estudiado el desarrollo de la influencia positivista en su país: *El positivismo en Guatemala* (Guatemala, Universidad de San Carlos, 1970). La obra se había originado en una Tesis de Grado, que apareció mimeografiada en 1966.

Dos buenas monografías han aparecido en los últimos años en Venezuela sobre el positivismo en ese país, y las dos complementarias por sus respectivos temas. Marisa Kohn de Beker es autora de *Tendencias positivistas en Venezuela* (Caracas, Universidad Central, 1970), que se ocupa de pensadores vinculados a las ciencias naturales. La otra obra es *Ideas sociales del positivismo en Venezuela* (Caracas, Universidad Central, 1969), de Alicia de Nuño.

En el Perú, Augusto Salazar Bondy —prematuramente desaparecido— ha escrito una de las obras de mayor contenido y de mejor factura de la historiografía filosófica hispanoamericana. Se trata de *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. (2 vols. Lima, Francisco Moncola Editores, 1965). Discutibles como puedan ser las ideas del autor en lo que respecta a la interpretación del sentido de la filosofía latinoamericana, ideas presentadas en esta obra y en otras suyas, el trabajo historiográfico es excelente por su alcance, su documentación y la claridad de la exposición.

En Brasil se han publicado recientemente dos obras sobre el pensamiento católico: Fernando Arruda Campos, *Tomismo e neotomismo no Brasil* (São Paulo, Grijalbo, 1968), y Antonio Carlos Villaza, *O pensamento católico no Brasil* (Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975). Ambos abarcan desde la colonia hasta el presente. Otras obras que deben mencionarse con respecto a este país son: la antología de Luis Washington Vita, *A filosofia contemporânea em São Paulo, nos seus textos* (São Paulo, Grijalbo, 1969); la revaloración de la Escuela de Recife por Antonio Paim: *A filosofia da Escola do Recife* (Rio de Janeiro, Editora Saga, 1968); y la reedición de João Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil* (Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1967; 1ª edic., 1956). La primera versión de esta obra fue *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* (1950), y de ella surgió también la versión abreviada en español, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, citada anteriormente.

En lo que respecta a Uruguay, recientemente publicó Arturo Ardao una obra que, aunque se compone de artículos varios, es un excelente complemento de sus valiosas obras de historia de las ideas en el Uruguay. Se trata de *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo, Universidad de la República, 1971).³

Por último el pensamiento argentino ha sido también objeto de diversas estudios en los últimos años. Ricaurte Soler fue el primero en trazar un cuadro de conjunto de nuestro positivismo (*El positivismo argentino*. Panamá, Imprenta Nacional, 1959; reeditado más tarde en la Argentina). Alberto Caturli reelaboró considerablemente su libro *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires, Sudamericana, 1971). Aunque nos ofrece reparos la economía del volumen, demasiado vencida hacia la exposición del pensamiento católico, la riqueza informativa del trabajo es innegable. También en el ámbito del pensamiento actual, Juan Adolfo Vázquez ha contribuido con su bien elaborada *Antología filosófica argentina del siglo XX* (Buenos Aires, Eudeba, 1965). Han aparecido también las dos obras de mayor alicento de Arturo A. Roig: *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969) y *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972). Otro asiduo investigador del pensamiento filosófico argentino, Diego F. Pró, ha recogido una serie de valiosos trabajos en *Historia del pensamiento filosófico argentino. Cuaderno I* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973), en lo que parece ser un primer "cuaderno" de una historia más amplia. Aunque no trata solamente del pen-

BIBLIOGRAFÍA

samiento filosófico, no debe omitirse la valiosa y poco difundida síntesis de uno de nuestros máximos historiadores, recientemente desaparecido, José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965). Por último, es estimable a un estudio de época el libro de Solomon Lipp, *Three Argentine Thinkers* (New York, Philosophical Library, 1969), que trata de Ingenieros, Korn y Romero. Más reciente es el panorama de la filosofía argentina del siglo XX, dedicado a la reacción antipositivista, en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1975, Nº 23-23), que contiene monografías sobre Alejandro Korn, Alberto Rougés, Saúl Taborda, Coriolano Alberini, Francisco Romero, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, Carlos Astrada, Vicente Fatome, Angel Vassallo y Carlos Cassio.

4. Considerando que hemos dejado de lado la más abundante bibliografía sobre pensadores individuales, y que nos hemos reducido a lo aparecido en forma de libro, siendo tan numerosa como es la producción en revistas, puede apreciarse que el interés por estos temas no decrece. Los mayores avances se logran generalmente en el área monográfica, usualmente de alcance nacional. Un análisis cualitativo y más detallado de problemas, tendencias y vacíos en esta producción, nos llevaría mucho más lejos de donde quiso llegar este mero recuento bibliográfico. *

Juan Carlos Torchia Estrada.
Washington, U.S.A., junio 1977.

NOTAS

1 Anteriormente Zea había publicado otra antología, pero ésta de naturaleza más específica, pues se circunscribe al tema del problema de la filosofía en América Latina y de la cultura latinoamericana: *Antología de la filosofía latinoamericana contemporánea* (México, B. Costa Amic Editor, 1968). La bibliografía sobre este tema es abundantísima, y no es propósito de esta nota referirse a ella. Sin embargo, no quiséramos dejar de referirnos a una obra que contribuye a ese asunto y que proviene de uno de los autores más calificados: Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española* (Montevideo, Alfa, 1963).

2 Junto al libro de Paim conviene señalar, aunque no es obra de historiografía filosófica, la fina síntesis de Alceu Amoroso Lima, *Evolução intelectual do Brasil* (Rio de Janeiro, Grifo Edições, 1971), que se concentra en tres aspectos: lo cultural, lo social y lo estético. Entre las obras anteriores a la de Paim, la referencia a Cruz Costa no implica olvidar las de Antonio Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, y Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*.

3 Si bien es reimpresión de una obra muy anterior, no debiera olvidarse aquí la segunda edición de *La filosofía en Bolivia* (La Paz, Librería y Editorial Juventud, 1966), de Guillermo Francovich.

4 Para mayor información, de los libros mencionados en esta nota el autor ha reseñado especialmente los siguientes: Ricardo Soler, *El positivismo argentino* (*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. X, núm. 2, abril-junio 1960, pp. 175-178); Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (Cuyo, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, tomo II, 1966, pp. 201-202); Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina* (*Revista Interamericana de Filosofía*, Washington, vol. XVII, núm. 1, enero-marzo 1967, pp. 96-98); Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia* (3ª edic.), (América, Washington, vol. 20, núm. 10, October 1968, pp. 42-43; edic. española: vol. 20, núm. 11, noviembre 1968); Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (Cuyo, Mendoza, Universidad Nacio-

nal de Cuyo, tomo IV, 1968, pp. 175-178); José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. XIX, núm. 1, enero-marzo 1969, pp. 56-62); Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico.* (*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. XIX, núm. 2, abril-junio 1969, pp. 180-187); Antonio Paim, *A filosofia da Escola do Recife* (*Américas*, Washington, vol. 22, number 2, February, 1970, pp. 40-41; edic. española: vol. 22, núm. 3, marzo, 1970). Reproducido en *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, vol. XXI, fasc. 84, outubro-novembro-dezembro 1971, pp. 456-458; Coriolano Albertini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina* (*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. XX, núm. 4, octubre-diciembre 1970, pp. 453-456); Arturo A. Roig, *Los krausistas argentinos* (*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. XXII, núm. 2, abril-junio 1972, pp. 181-182).

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México, Fondo de Cultura Económica, 1974), 238 págs.

El presente volumen integra la ya clásica colección 'Historia de las Ideas de América' que, bajo el patrocinio del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, reúne a diversos exponentes de nuestra historiografía intelectual: José Luis Romero, Antonio Gómez Robledo, Guillermo Francovich, Arturo Ardao, Angélica Mendoza, etc. Se convocó ahora a una figura altamente estimada por la comunidad filosófica iberoamericana para abordar uno de los puntos que más acucian a dicha comunidad: la legitimidad y el sentido de la filosofía latinoamericana. A tal efecto, Francisco Miró Quesada se vale de un laborioso aparato interpretativo y lo aplica a las generaciones disciplinarias que emergen a fines del siglo pasado; conceptuando que la época precedente —bajo la égida de un positivismo rescio a la formación humanista— no reviste una vida filosófica significativa.

De ese modo, se aludirá a los "patriarcas" de la filosofía entre nosotros. Aquellos que, como Caso, Vasconcelos, Vaz Ferreyra, Korn, Molina, Deustua o Fariás Brito, empiezan a leer y a enseñar filosofía "en serio". Con todo, por carecer de la dedicación, el conocimiento y los recursos bibliográficos adecuados, nuestros "pioneros" se resignaron a un humilde papel pedagógico: inclitar a los estudiantes para que vayan accediendo a los mayores pensadores

en vigencia: Bergson, Croce, Nietzsche, neokantianos, etc. Identificados totalmente con la reflexión europea, no previeron el surgimiento de una filosofía con raigambres locales. Miró no se extenderá en este momento fundacional, considerando con acierto que existe una amplia literatura ad hoc. Su aporte esencial lo centra en dos etapas subsiguientes: la generación "forjadora" o intermedia y el tercer periodo, de los "técnicos".

A los discípulos directos de los patriarcas les toca configurar el paradigma de una filosofía latinoamericana genuina y creativa, instrumentando a sus sucesores para que la lleven a cabo. La "experiencia del desenfoque" que plantean las señaladas limitaciones de los pioneros conduce a una "recuperación anabásica", i.e., a una comprensión íntegra y profunda de la mole filosófica occidental. Esta tarea, que también implicaba prepararse sólidamente en el dominio histórico y filosófico, traducía una actitud receptiva y de renuncia a la originalidad, aunque se detecten signos aislados de un pensamiento más personal. Es así como se remitirá al futuro la realización del proyecto latinoamericano de filosofar.

Corresponde a la generación "joven", a los discípulos de los discípulos, resolver el destino que se le dará al legado de sus maestros, quienes los armaron para penetrar en el trasfondo filosófico europeo. Tres inten-

sificarse inicialmente la faena exploratoria y los estudios auxiliares, se produce una dramática disyuntiva: continuar como epigono o comenzar a expresarse *per se*. Ello originó la aparición de dos sectores antagónicos. (Dificultad: varios nombres incluidos en esta generación no se encuadran en la edad establecida aquí por el autor: los que "actualmente" registran entre 30 y 55 años. Hacia la publicación del libro, García Maynez y Euryalo Cannabrava contaban aproximadamente con 66 años, Leopoldo Zea con 62, Wagner de Reyna con 58, Jorge Millas con 57...)

La tercera generación se divide en dos grupos. Uno, el menos numeroso pero homogéneo, llamado regionalista, afirmativo o impositivo, proclama la existencia de la filosofía subcontinental y se enfrenta al afán por reproducir la especulación europea. Describe Miró prolíjamente el subsuelo nacional —México— y las influencias doctrinarias —existencialismo e historicismo perspectivista— que nutren a dicho sector. Este, sin confundirse con posturas pragmáticas, concede a la metodología un rol instrumental, mientras enfatiza la importancia de los asuntos a debatir: el ser y el destino latinoamericano y su comprometedor realización. Los universalistas o asuntivos, si bien comparten el ideal de una filosofía característica, se "emborrachan de teoría", postergando y condicionando tal objetivo hasta la plena incorporación del pensamiento europeo, al cual asumen en plenitud. En ese hipotético porvenir advendría de suyo la ambicionada autenticidad plasmadora, sin admitirse desvíos a las fecundas e invariables cuestiones de la tradición filosófica, cuestiones que exigen un tratamiento rigurosismo, una "larga y dolorosa ascetis", una "vocación desinteresada".

No aparecen demasiado delimitadas las corrientes filosóficas que conforman al último grupo generacional y se deja en suspenso el desarrollo de la cuarta generación. En cambio se proporciona un enjundioso estudio sobre uno de los más preclaros representantes de la genera-

ción intermedia. Para ello Miró recoge un ensayo que integró el homenaje tributado por la Universidad de Buenos Aires a Francisco Romero. Allí aparecía el maestro argentino como el forjador por excelencia, gracias a su coherente visión del programa latinoamericano, al cual cimentó mediante una minuciosa correspondencia y un contacto personal infatigable, alertando sobre nuevas grandes posibilidades filosóficas y suscitando el atractivo por la historia de las ideas. Dos atributos fundamentales implícitos en nuestro filosofar permitieron abrigar tantas esperanzas a Romero, pese a estar él curiosamente más ligado al grupo asuntivo —por su europeísmo y su creencia en el valor suprahistórico de ciertas verdades e ideales. Uno de esos atributos es el de la "panoramidad" para apreciar el pensamiento occidental y el otro la "inescolaridad" de nuestra reflexión, que no se supeditaría por completo a ninguna vertiente en particular. Miró examina asimismo el aporte cognoscitivo más relevante de Romero, especialmente a través de los conceptos que éste vertiera en su *Teoría del Hombre* sobre la intencionalidad, la cultura, la trascendencia.

La ejemplificación acerca de la segunda generación se completa con el análisis de dos casos extraídos de la filosofía en el Perú: el "estrato" de los "polígrafos", compuesto por ensayistas y filósofos no especializados, y el estrato de los estructuradores, de mayor profesionalismo y continuidad elaboradora. El primero se ilustra con Francisco García Calderón, Víctor Belaunde y Oscar Miró Quesada, quienes, sin dejar de priorizar la filosofía europea, no resultaron ajenos a la preocupación por el propio contorno. La otra subgeneración se explicita a través de la obra de Julio Chiriboga, consagrado al sistema kantiano; Honorio Delgado, el más riguroso, y Mariano Ibérico, de cierta impronta creadora.

Por un probable lapsus organizativo se inserta a Zea y al grupo Elperión dentro de la generación intermedia. En puridad, trataríase de los

principales expositores del movimiento vernacular, incluido definicionalmente en la tercera generación. La obra de Zea se presenta como una empresa efectuada con mucha conciencia histórica y sentido de la planificación. Su nervio motor, que parte de Samuel Ramos, radica en el descubrimiento de la misma situación en que nos hallamos inmersos. Con tal motivo se revisan las diversas aproximaciones del filósofo mexicano al fenómeno positivista en América. Se insinúa la concepción humanista de Zea y se niega que éste haya impugnado los tópicos universales, aunque reconociendo su convicción de que para arribar a ellos debe partirse de lo concreto. Finalmente, se analizan las primitivas contribuciones ontológicas e historiográficas de Emilio Uranga y Luis Villoro.

La propiciada clasificación generacional no presupone para Miró una rígida diferenciación ni tampoco la inexistencia de casos atípicos como los de Nimio de Anquín, Arturo Ardao o Joao Cruz Costa. No faltan otras atrayentes aristas incidentales. *Inter alia*, el paralelo entre la realidad latinoamericana y la marcha del saber filosófico, la imagen del filósofo europeo posee sobre nuestros colegas o los testimonios

vivenciales que brinda el autor: sus diálogos con Romero, Ramos y Zea, su conocimiento del "importante grupo de Tucumán", compuesto por mentalidades destacadas como Eugenio Pucciarelli.

En suma, nos encontramos ante un trabajo de vastas proyecciones y que arroja una confianza imprescindible en torno a nuestro propio pensamiento. Aguardar que éste se transforme "en una filosofía auténtica" resulta quizá demasiado ambicioso y eventualmente perjudicial. Porque, ¿es acaso la filosofía, como se vaticinó en Grecia, mucho más que un mero filosofar?

Desde otro plano, cabe lamentar, en una editorial de envergadura, el número de erratas —computamos 12 al pasar—, algunas de subida significación: "objetivamente" en lugar de "objetivante" (p. 148), "estrategia" en vez de "estratigrafía" (todos los encabezamientos al cap. VII). En el índice se ha fusionado la tercera sección a la segunda. A juzgar por nuestra información, los anacronismos y defazajes que comentáramos también caen bajo la responsabilidad de los editores, quienes no habrían facilitado las correcciones ni tampoco la aclaración sobre el origen extemporáneo del texto. —HUGO E. BRACCHI.

ERNESTO MATZ VALLENILLA, Esbozo de una Crítica de la Razón técnica,
(Caracas, Ediciones Equinoccio, Univ. Simón Bolívar, 1974) 249 pp.

La Universidad Simón Bolívar ha reunido en este volumen una serie de ensayos y conferencias del filósofo venezolano que si en apariencia tratan temas diversos surgen en realidad de una misma raíz y expresan un único propósito: advertir al hombre acerca del significado y sentido del camino que ha escogido. Pero el esfuerzo del autor no se limita a trazar un diagnóstico de la situación de peligro en que se halla el hombre por obra de la técnica sino que apunta a vislumbrar las posibilidades de fundar sobre ella un humanismo nuevo.

Nuestra época es testigo de la irrupción de una nueva modalidad de la razón, la razón técnica, cuya fundamental vertiente ontológica es la voluntad de dominio que exhibe el hombre frente al universo. Esta, junto con otros rasgos, configura un originario logos que inerva y alimenta una nueva concepción del mundo —la tecnología— que se traduce en la tecnocracia.

El primero de los trabajos (ponencia del autor al Primer Congreso Venezolano de Filosofía, 1969) —Ideas preliminares para el esbozo de una Crítica de la Razón técnica.— sirve

como marco de referencia general ya que los planteamientos que allí se formulan y desarrollan constituyen auténticas bases y fundamentos en relación a todos los restantes. La reminiscencia kantiana del título obedece a la necesidad de precisar los propósitos que lo animan: renovar el impulso del pensador de Königsberg al propio tiempo que indagar esa forma de la razón que exhibe y ejercita el hombre de nuestra época, la *ratio technica*. ¿Cuáles sean sus límites y posibilidades, en qué forma se organizan y despliegan sus categorías, cuál es su función y su importancia para comprender la alienación que aqueja al hombre de nuestra época... tales son los temas y problemas que pensamos abordar en el curso de nuestra exposición.

Los rasgos histórico-epocales de nuestra cultura la definen como la edad de la técnica, en la que el hombre ha creado un nuevo horizonte de inserción, una supra-naturaleza, que se caracteriza por el funcionamiento autónomo de sus leyes y por la autarquía de su dinámica inmanente. Esa autonomía y autarquía significan que el crecimiento y desarrollo del proceso técnico están sujetos al autodespliegue de la propia técnica y a las necesidades que ella crea. Al insertar el hombre su existencia en esa supra-naturaleza por él construida y al dotarla de autonomía y de autarquía experimenta cierta desazón y hasta impotencia frente a su producto. El fenómeno de la alienación tal como caracteriza hoy la existencia del hombre está centrada en la técnica.

La técnica en cuanto proyecto rígido y diseñado por la razón arraiga en la subjetividad trascendental. Alcateada por la voluntad de dominio surge como intento de superar la finitud con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental. ¿Cuáles son los límites que pretende franquear la voluntad de poderío? Aquellos en que la subjetividad trascendental se reconoce como finita: la resistencia que le opone la alteridad que necesita la propia subjetividad trascendental para ejercitarse.

Mayz Vallenilla se propone, en estrecho paralelismo con el intento kantiano, el examen trascendental de las categorías que integran aquella Razón y funcionan como condiciones de posibilidad de las manifestaciones y funciones de la técnica. Sin caer en la deducción empírica, no intentará sólo mostrar el uso empírico que tales categorías tengan en la praxis técnica, sino mostrar que su validez a priori se halla limitada históricamente en su aplicación y normatividad. Semejante aprioridad, condicionada epocalmente, es el rasgo que diferencia esencialmente la función estructurante de las categorías de la *ratio technica* frente a las categorías de la razón pura. Señala el autor que desde la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* se ha conmovido profundamente el supuesto fundamental del intento kantiano: el carácter a-histórico de la razón. Las categorías de la razón técnica son a priori, pero limitadas en su concreto funcionamiento por el desarrollo histórico alcanzado por el desenvolvimiento epocal de la *ratio technica*.

El carácter de aprioridad histórica señala las enormes dificultades para efectuar la deducción de las categorías fundamentales de la *ratio technica*, pues ¿qué criterio ha de seguirse para proceder a la deducción?, ¿un criterio histórico?, ¿o la deducción es tarea de índole puramente lógica? La pregunta por las condiciones de posibilidad se formula desde una actitud trascendental, pero según Mayz Vallenilla el carácter trascendental no implica el de a-historicidad.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten la autonomía legal y la autarquía dinámica de los procesos técnicos? El proceso del trabajo técnico debe organizarse en un sistema. El sistema abre la dríada de categorías fundamentales de la *ratio technica*: Totalidad, Finalidad y Perfección. La ejercitación de las categorías precedentes requiere la participación de otras unidades categoriales: Automaticidad y Funcionalidad, esta última, la categoría dinámica por excelencia en el proceso de alienación.

Una vez puestos de manifiesto los fundamentos categoriales de la técnica, delinea Mayz Vallenilla el fenómeno de alienación que las categorías señaladas configuran en el hombre de nuestro tiempo. La categoría de Función en cuanto posibilita la interdependencia de todos los estratos categoriales del sistema, diseña el comportamiento funcional de los diversos momentos del proceso de trabajo técnico. La condición de instrumento que adquiere el hombre es la expresión de la voluntad de dominio que al desplegarse bajo la categoría de Función, desvirtúa en él su dignidad de fin en sí y lo transforma en simple medio al servicio del sistema representado por la técnica en cuanto manifestación de aquel principio metafísico.

Las categorías mencionadas suponen un contexto espacio-temporal donde se ejerce su aplicación. Al recibir el espacio y el tiempo la impronta conformadora de aquellas, pierden éstos para el hombre la relación natural de éste con el mundo. Pierde el hombre su peculiar función "especializadora" y el tiempo al "temporalizarse" desde el sistema pierde, como sucesividad, el sentido de "orden natural".

En *La Universidad y la idea del hombre* se pregunta Mayz Vallenilla si por encima de las diferencias que se manifiestan en las distintas ideas del hombre no habrá un carácter epocal común. Postula entonces la tesis de que, nuestra época, se orienta hacia el ideal de una progresiva tecnificación del universo y hacia una paralela tecnificación de la conducta del ente humano. En tal concepción prevalece una idea pragmática del hombre cuyo ideal se resume en el técnico. La tecnificación creciente de la conducta del hombre conduce a la alienación que caracteriza hoy su existencia. Frente a esa visión del hombre que lo convierte en un ente más entre los demás entes de la naturaleza, al rebajarlo a la condición de medio o instrumento al servicio de un sistema, encuentra el autor que sólo el amor, en la medida en que permite

al Otro manifestar en libertad el testimonio de su más íntimo ser, puede rescatar al hombre en su condición de fin en sí. En defender ésta, la condición ontológica del hombre como fin en sí, encuentra Mayz Vallenilla la fundamental misión contemporánea de la universidad.

En el trabajo *El hombre en el mundo actual* sostiene que no se trata de destruir la técnica sino de ponerla al servicio de lo verdaderamente esencial del hombre y de aquello que debe ser la fuente de donde nazca la posibilidad de que sea el hombre mismo quien conduzca su destino. ¿Cuál es esa fuente? La respuesta es contundente: "la libertad humana". Esa libertad sólo es posible a condición de que el hombre sea considerado fin en sí.

En *Hombre y técnica* se traza el perfil de la ratio técnica como el logos o ratio que invierte una nueva concepción del mundo, la tecnología o tecno-cracia.

Técnica y humanismo considera al amor como el agente que, al destacar en el hombre su ser personal, lo patentiza como ser genérico. Y si la manifestación del hombre como tal es la expresión de la más alta racionalidad, técnica y eros no tienen por qué excluirse, pues bien puede la técnica en lugar de ser dirigida por una ciega y a veces irracional voluntad de dominio, ser guiada por el amor o eros como luz que ilumina y fuerza que posibilita la manifestación del ser genérico del hombre.

En el trabajo final, *Eros y técnica*, insiste Mayz Vallenilla en el carácter utópico de los intentos que pretenden abolir la técnica. Sólo sobre el amor como fuerza reveladora y patentizadora de la verdad en cuanto manifestación apotántica del Ser, podrá fundarse un nuevo humanismo que no reniegue de la técnica sino que la coloque al servicio del hombre. Todo intento de fundar un humanismo nuevo debe tener en cuenta la concepción del mundo, de la vida y del propio hombre que hace posible la técnica en cuanto logos epocal: "...sólo a partir de la concepción

tecnológica de la existencia —y, aún más precisamente dicho, desde la praxis técnica— tiene sentido pensar el humanismo de nuestro tiempo, puesto que tal humanismo, al pare-

cer, debe brotar y afincarse en aquello que conforma y determina la existencia y modos de comportamiento existenciales del hombre contemporáneo". - EDMUNDO MARIO CAMALY.

MIGUEL REALE - *Il Diritto come esperienza*. Traducción de Helda Barraco, Ed. A. Giuffrè, Milán, 1973, 494 páginas.

Esta versión italiana de la obra del eminente profesor brasileño constituye, además, una edición actualizada y más completa de la misma como lo señala Domenico Coccopalmerio en el ensayo introductorio que contiene esta edición.

El A. piensa que la Filosofía del Derecho no es otra cosa que la filosofía misma, con toda la riqueza de su problemática, enderezada al estudio de las condiciones universales de la experiencia jurídica, de su génesis, estructura y finalidad así como de su significado en tanto momento esencial de la conciencia humana en general en su proyectarse histórico (p. 200). Fiel a esta premisa, el A. nos ofrece un estudio filosófico de la experiencia jurídica en una línea de continuidad con su conocida *Filosofía do Direito*. Veremos, pues, aparecer, como motivos constantes, no solamente la conocida teoría tridimensional del Derecho, aporte original del A. al campo de las ideas iustafilosóficas, sino, también, como último fundamento, la posición ontognoseológica a la que el A. adscribe.

La experiencia jurídica es concebida así por Reale como un aspecto de la relación ontognoseológica entre el sujeto cognoscente y agente y lo objetivo. La posición ontognoseológica implica en el sentir del A., un nuevo concepto de lo trascendental en el cual lo a priori no es más puramente formal sino también material y mediante el cual se busca una superación de la antítesis Kant-Hegel en relación al binomio trascendentalidad-experiencia (p. 125). En ese sentido constituye, según el A.,

una prolongación de los estudios fenomenológicos (p. 125).

El A. admite la existencia de una experiencia jurídica precategórica del vivir común y, por ende, una relación básica entre las distintas formas culturales, —incluida la jurídica— y el „humus, condicionante de la Lebenswelt de Husserl (p. 149). Pero no dedica más que unas pocas páginas a dicha experiencia básica ya que —en la vertiente aquí hegeliana de su pensamiento— entiende que dicha experiencia primitiva no es más que el punto de partida de un proceso de objetivación que se cumple en la Historia. En ese sentido, la objetivación científica del Derecho se vuelve, a su turno, ingrediente de la experiencia jurídica misma (p. 159). Por ello el conocimiento integral del Derecho no puede quedarse en su descripción fenomenológica que señala un hecho (económico, geográfico, demográfico, etc.) ordenado normativamente según determinados valores. Es necesario, por el contrario, elevar esa descripción fenomenológica al plano de la comprensión histórica (p. 163). Las doctrinas y los sistemas jurídicos señalan, a través de su concatenación histórica total, la comprensión de la subjetividad total de la especie humana en relación al problema del derecho (p. 164).

De la experiencia jurídica precategórica hasta las más desarrolladas formas actuales de experiencia jurídica científicamente ordenada —reglas, instituciones, sistemas—, se desenvuelve la actividad del legislador y del jurista y se perfecciona así la conciencia jurídica común. Se puede decir que es este complejo de

objetivaciones normativas —a las que corresponde una multiplicidad de situaciones subjetivas— lo que constituye la experiencia jurídica como ordenamiento racional objetivo, en el cual y por el cual, como afirmación del ser del hombre, se actúan las proyecciones históricas de su intencionalidad (p. 259). El objeto de la ciencia jurídica es el complejo unitario de reglas en función de las situaciones reguladas, o sea, la experiencia jurídica misma en tanto plenamente objetivada como ordenamiento jurídico (p. 258). En dicho proceso toda proyección objetiva (*opus operatus*) estimula y condiciona el *opus operans* de la especie humana en su continuo y perenne autorrevelarse, dando lugar a siempre renovadas objetivaciones (p. 288). En todas las formas de experiencia jurídica así objetivadas se encuentra un momento normativo, el cual, a los ojos del jurista, es decir, del especialista responsable de la práctica del Derecho, se pone como momento dogmático, dado que él no puede prescindir del modelo y de la estructura establecidos por un acto de autoridad (p. 273).

Sobre la base de tales supuestos básicos no es extraño que el libro objeto de este comentario transcurre efectivamente, a lo largo de sus 400

páginas efectivas, más como una exposición de diversas doctrinas y posiciones que como una toma directa de contacto con .la cosa misma., a la que se denomina experiencia jurídica. Pues en esta concepción no se trata de despojar a la .cosa misma., de todas las interpretaciones sino que las interpretaciones se han incorporado a la .cosa misma.. El libro consiste por lo tanto básicamente en una revisión muy completa de las distintas corrientes del pensamiento filosófico y del iusfilosófico, revisión que el A. va haciendo con motivo de los diversos temas o problemas en los que, de acuerdo a su propia concepción, se analiza el tema de la experiencia jurídica. La posición personal del A. suele ir bordada en forma crítica al hilo de esta revisión.

Quizá quepa objetar al A. —como ya se ha hecho— de sincrétismo, pero no cabe duda de que tanto por la información que suministra como por la multiplicidad y riqueza de los enfoques con que trata los diversos temas, así como también por los puntos de vista originales que se exponen, constituye este libro del profesor paulista una obra enjundiosa que señala un hito de importancia en la escuela tridimensionalista del Derecho. — José M. VILANOVA.

SALMERÓN, FERNANDO, *La filosofía y las actitudes morales*, México, Siglo XXI, 1971.

El autor —que dirige actualmente la revista *Diotima* y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM— reúne en este libro trabajos elaborados entre 1966 y 1968. No se trata, con todo, de una simple colección de ensayos desconectados entre sí. A partir de sus primitivas publicaciones, cada uno de ellos ha sido luego retomado y algunas veces ampliado teniendo como punto de referencia una problemática unitaria. Los textos —“Sobre la investigación filosófica”, “Filosofía, ciencia y sociedad” y “La filosofía y las

actitudes morales”— seleccionan aspectos parciales de una cuestión filosófica común. Tal hilo conductor está representado por el esfuerzo riguroso que aquí se intenta para llegar a una caracterización precisa y eficaz de la tarea filosófica como práctica cultural diferenciada. Esto implica, según el autor, distinguir tajantemente entre dos significados de la palabra “filosofía”. Por un lado, la filosofía como sinónimo de “concepción del mundo” (*Weltanschauung*). Por el otro, la filosofía en cuanto actividad teórica de análisis

y de crítica. Al abordar de esta manera la cuestión del sentido de la filosofía se pone en evidencia cuál es el contexto en el que se coloca el autor. Ante todo, no es casual que la discusión arranque del examen del significado de un término: "...la filosofía es una actividad dirigida sobre el lenguaje..." (pág. 47); "...el examen detenido del uso de las palabras del lenguaje ordinario es el mejor y ciertamente el único camino seguro en filosofía..." (pág. 45). En segundo lugar, al señalar aquella distinción el autor no pretende introducir una complejidad más en el universo de la cultura, sino plantear explícitamente una separación que le parece característica del actual momento de la historia de las ideas: "Por encima del espectáculo, a veces excesivo, de la disputa de las tendencias y de las generaciones de filósofos, la filosofía de nuestro tiempo parece mantener aquella pretensión de ciencia estricta, que Husserl señalaba como una de sus características permanentes a través de la historia. La tradición de la filosofía, nacida en las costas de Jonia, se ha mantenido y se ha fortalecido con el desarrollo de la ciencia moderna: es la tradición de la argumentación crítica. Frente a la sabiduría o el mito, frente a la superstición o la simple elocuencia, sobrevive el espíritu severamente escéptico de la filosofía que señala límites a la imaginación creadora, muestra la torpeza de las actitudes ingenuas en la construcción intelectual y somete a control todo impulso especulativo" (págs. 54-55), "...las conclusiones y los métodos de la ciencia son los aliados más firmes de esta filosofía que ha renunciado a presentarse como concepción del mundo, que no se considera a sí misma como una forma de conocimiento superior al saber científico y que trabaja sobre cuestiones muy precisas en el campo de la filosofía, conquistándolo paso a paso como lo hace en la ciencia cualquier investigador. Uno de los aspectos de este cambio ha consistido en recobrar la línea más vi-

gorosa de la tradición de la filosofía occidental a propósito de las relaciones entre ciencia y filosofía. De manera que puede hablarse no tanto de una reconciliación como del restablecimiento de una verdadera interdependencia" (pág. 80). Por consiguiente, el término "filosofía" resulta ser equívoco porque se lo utiliza para referirse a "dos funciones intelectuales distintas" (pág. 32), a "dos formas de actividad intelectual" diferentes (pág. 42). Se trata de la distinción entre el ámbito de lo teórico y el ámbito de lo práctico. Por eso la filosofía como actividad cognoscitiva, si bien no desemeja una función similar a la de la ciencia, está íntimamente vinculada con el desarrollo de la misma. Para que tal vínculo pueda establecerse sobre una base sólida, la actividad filosófica debe desprenderse de toda preocupación pertinente desde el punto de vista de una concepción del mundo. En efecto: tal como la entiende el autor, la verdadera filosofía constituye una esfera problemática que, desde el punto de vista privilegiado de la práctica científica, tiene un carácter "residual y secundario" (págs. 81, 80, 82). La ciencia y sólo la ciencia puede proporcionar información acerca de la realidad, conocimiento acerca del mundo: "...la filosofía no puede aportar ninguna nueva información, no puede sustituir a la ciencia en el descubrimiento de los hechos, simplemente añadiría un poco de claridad y precisión sobre conceptos y sobre teorías. La función específica de la filosofía en este caso sería únicamente la elucidación sistemática de los procedimientos metódicos, del descubrimiento y de la explicación científica, y el análisis crítico de la argumentación que practica la ciencia. (pág. 83), y esto lo logra mediante la elaboración de "teorías de segundo grado" (pág. 93); "Lo que llamamos un problema filosófico típico surge de una dificultad que ya no puede ser superada con nueva información, sino que es necesario resolver mediante un examen de orden secundario que va directamente

sobre la forma en que expresamos los hechos de la ciencia" (pág. 30). Así se establece nitidamente el carácter ancilar que exhibe la filosofía con relación a la actividad científica. El autor describe tal concepción de la filosofía como una "restricción": "...la filosofía ha restringido su concepto y ha renunciado a responder a ciertas cuestiones últimas que son tarea de la sabiduría..." (pág. 50). Tal restricción tiene el aspecto de un "cambio de guardia", de un "recurso estratégico" (pág. 47) que, al concentrar la atención sobre cuestiones predominantemente epistemológicas, lógicas, metodológicas y semánticas (pág. 82), elimina las dificultades propias de todo intento por alcanzar un saber totalizante acerca de la vida humana y del cosmos. Esta última preocupación estaba precisamente ligada a la interpretación de la filosofía como concepción del mundo. Un epígrafe tomado de Russell (del capítulo 14 de *The Problems of Philosophy*) permite fijar con claridad el pensamiento del autor con respecto al sentido de la tarea filosófica: allí se insiste en que a la filosofía no le está reservado ningún dominio específico de la realidad que pudiera llegar a conocer compitiendo o eventualmente superando los logros de la ciencia, sino que su solo rasgo distintivo reside en la naturaleza radicalmente crítica de su ejercicio de la función cognoscitiva (pág. 8). La crítica filosófica puede aspirar a una validez universal porque consiste en la aplicación de un método racional que funda un saber objetivo y controlable intersubjetivamente, y no porque exista algún fundamento ontológico que garantice su empresa. Aunque el autor le parece incluso excesivo hablar de "el" método filosófico, y prefiere referirse a "los" métodos o mejor aún a "técnicas o rutinas" para aproximarse a los problemas filosóficos y esbozar soluciones que serán siempre provisionales y sujetas a crítica. Ya señalamos que el análisis del significado de las palabras en los lenguajes naturales, representa el primero y más impor-

ante de tales recursos filosóficos. Siguiendo a Austin, el autor sostiene que "...cada diferente expresión tiene su justificación en la economía del lenguaje. La tarea consiste simplemente en descubrir aquellas situaciones que el lenguaje se vio obligado a reconocer, que consideró dignas de conservar en la corriente de su evolución y son testimonio de una larga experiencia que difícilmente podrán corregir los filósofos. Cada distinción verbal está orgánicamente conectada con otras distinciones y, en conjunto, corresponden muy probablemente a alguna diferencia en la complejidad de la experiencia. El lenguaje ordinario resulta ser un enorme almacén de discriminaciones. Examinar lo que ese almacén contiene parece ser el primer precepto de una sana investigación filosófica" (pág. 44). Al aproximarse de esta manera al quehacer científico y alejarse proporcionalmente de cualquier tipo de concepción del mundo, la filosofía sólo puede ser crítica —según el autor— en la medida en que es analítica: "...la crítica debe ser fragmentaria" (pág. 48); "... la filosofía en sentido estricto... ha renunciado a una visión íntegra de la totalidad del universo y sabe disciplinar sus puntos de vista al desarrollo de un saber objetivo y fragmentario" (pág. 168). Pero al renunciar a tomar en consideración cuestiones que impliquen un saber totalizador, se renuncia incluso a todo vínculo que la reflexión filosófica pudiese reivindicar con la tradición del pensamiento humanista: "En la medida en que la filosofía abandona los lenguajes equivocados y se niega a presentarse como creadora y defensora de los ideales de la humanidad, es decir, en la medida en que deja en manos de la sabiduría la función práctica orientadora de actitudes, se hace apta para conducirnos a determinados conocimientos" (pág. 168); se rompen así los "...lazos artificiales que, en algunos momentos de su historia —la Ilustración, por ejemplo— unieron a la filosofía con la retórica para la de-

fensa y la propagación de los ideales de la humanidad" (pág. 172). Esto, que es consecuencia rigurosa de la idea de filosofía cuya apología desarrolla el autor, invalida una afirmación que aparece en el ensayo sobre "Filosofía, ciencia y sociedad": "... el poder crítico de la filosofía para enjuiciar los supuestos y las consecuencias implícitas en los ideales morales de una comunidad, que debe pesar cuidadosamente las razones que hacen más o menos plausible la orientación humanista y de justicia de una sociedad en desarrollo" (pág. 86).

Parejo interés revela el autor por marcar drásticamente la distinción entre filosofía científica y concepción del mundo, como por analizar la "... importante conexión entre las dos actividades...", su "... relación en el plano teórico..." y "... su posible compatibilidad práctica ..." (pág. 110). En este sentido resulta ejemplar el ensayo sobre "La filosofía y las actitudes morales", el más extenso y el más significativo de la colección. En él se presenta "... la elucidación... del concepto de actitud..." y se intenta "... mostrar su relación con la sabiduría o concepción del mundo" (pág. 111). Este es un punto esencial, porque de su tratamiento eficaz depende la posibilidad de formular alguna solución para "... el gran problema del presente..." que gira en torno de "... la separación clara, la evaluación relativa de los fines y sobre todo la unidad última o compatibilidad práctica de estas dos formas de actividad intelectual" (pág. 14). Aunque no podemos seguir paso a paso los momentos del análisis del concepto de actitud que desarrolla el autor —análisis que arranca de la descripción del uso lingüístico ordinario de la palabra "actitud", según las pautas metodológicas ya mencionadas, y prosigue luego con un relevamiento del significado que ese término adquiere en los estudios sociológicos y psicológicos, antes de discutir algunos matices importantes que aparecen en las discusiones filosóficas acerca del concepto correlativo—, es

importante detenerse al menos en dos aspectos del mismo. El primero implica la afirmación de que una expresión como "actitud moral" tiene un carácter pleonástico. Para el autor, en efecto, el concepto de actitud entraña de por sí una connotación moral: "... cuando se trata verdaderamente de actitudes, ... se trata de actitudes morales" (pág. 135). Porque "... se puede hablar de actitud sólo cuando se aprueba algo emotivamente, se hacen declaraciones consecuentes sobre su valor y, al mismo tiempo, se está dispuesto a un cierto comportamiento para propiciar que lo aprobado se difunda, se repita, se conserve o crezca. Ahora bien, esta disponibilidad para la acción es en términos estrictos un compromiso moral que caracteriza la actitud y que los estudiosos de la ética registran como un rasgo esencial del discurso moral con el nombre de prescriptivismo" (pág. 137). De manera que no podría hablarse en rigor de "actitudes estéticas" o calificadas de cualquier otra forma que no implique una referencia a la moralidad (pág. 138). Este es un aspecto muy interesante del ensayo que comentamos, merecedor sin duda de un tratamiento más detenido. Dentro de la economía del presente trabajo sólo es desarrollado en la medida en que se vincula con la problemática central del libro. Así, puesto que toda actitud es de por sí moral, surge inmediatamente la necesidad de formular algún criterio que permita discriminar entre ellas. Al autor le parece que es la filosofía como ciencia rigurosa la que está en mejores condiciones para enumerar las pautas que dicho criterio debiera seguir. Entonces se advierte que el análisis filosófico no sólo puede vincularse con las concepciones del mundo al elucidar los términos y los conceptos en ellas implicados, sino que también puede influir en la valoración misma de tales concepciones. La filosofía como concepción del mundo es siempre un componente de una actitud. La filosofía como crítica puede juzgar que determinada actitud es más racional que otras, y por con-

siguiente más preferible. Aquí aparece el segundo punto que queríamos destacar. El autor analiza la actitud como disposición —aunque tiene especial cuidado en no comprometerse con la postulación de ningún tipo de estructura subyacente al comportamiento manifiesto (cf. pág. 165), aspecto éste que también merecería un estudio aparte— y considera que está compuesta por tres elementos disposicionales: el estado emocional, la acción y el juicio. Precisamente la insistencia en este último caracteriza el análisis propuesto y constituye la pieza decisiva en la argumentación a favor de la eficacia crítica de la filosofía científica para la discriminación de las actitudes morales más racionales. Si bien toda actitud implica un aspecto emocional que de por sí escapa al ámbito de lo teórico, la integra siempre también un elemento cognoscitivo. Este corresponde a la creencia —concepto que el autor considera necesario distinguir del de actitud (cf. págs. 156 y siguientes)— y se vincula precisamente con la idea de la filosofía como concepción del mundo. El elemento cognoscitivo es "... el principal aspecto de las actitudes que puede ser objeto de examen racional" (pág. 161). "Es sobre todo por su conexión con la creencia por lo que se puede decir de una actitud que es más o menos racional o plausible, que está más o menos justificada" (ibíd.). Quizás ahora aparezca una dificultad que conviene dejar planteada antes de cerrar este comentario. El autor asienta la posibilidad de relacionar la crítica filosófica con las concepciones del mundo —y con ello dar una respuesta al "gran problema del presente" (cf. supra)— sobre la insistencia en el componente cognoscitivo —la creencia— propio de las actitudes.

Pero ese componente no representa de ninguna manera el núcleo mismo de las actitudes: "... el mayor peso de la actitud sigue siendo emotivo y evaluativo, su principal función mover la actividad y orientar la tendencia. En la creencia tiene mayor peso la dimensión de verdad o falsedad y, aunque pueda mover a la acción, su función primera es meramente cognoscitiva y justificadora" (ibíd.). Por ello no cabe de ninguna manera suponer "... que todas las cuestiones relacionadas con los principios últimos de la moralidad puedan tener una solución cognoscitiva" (pág. 170). La dificultad señalada radica, pues, en este *décálogo* que parece establecerse en el seno mismo de la crítica filosófica: por un lado el resultado del análisis conduce al reconocimiento de la irracionalidad esencial de toda actitud —vinculada con el predominio del elemento emocional—; por el otro, esa misma crítica aspira a producir un criterio discriminatorio que permita fundar la preferencia por determinadas actitudes, tomando como punto de apoyo al elemento cognoscitivo, que como tal es secundario en la actitud. Pero quizá esto sólo sea una manifestación más de ese escepticismo que reivindica el autor (cf. supra), cuya fecundidad para el progreso de la ciencia nos parece evidente. Sin embargo —sobre todo teniendo en cuenta algunos pasajes importantes del ensayo sobre "Filosofía, ciencia y sociedad"— en este libro el progreso de la ciencia es visto como el verdadero hilo conductor del progreso social y del progreso moral, y esta creencia —vinculada con el compromiso que el autor admite entre filosofía analítica y desarrollo económico-social— hubiese requerido a su vez una fundamentación crítica e histórica. — RICARDO POCHTAR.

CRIPPA, ADOLFO, *Mito e cultura*, São Paulo, Editora Convivio, 1975, 214 páginas.

El estudioso brasileño Adolpho Crippa, director de la difundida revista *Convivio* y profesor universi-

tario, entrega a los lectores, especialmente sudamericanos, esta excelente obra, construida con sensibili-

dad, hondura y entusiasmo por el tema tratado.

Mito e cultura es un libro de reflexión y de síntesis. Dos son los puntos centrales de su exposición (el sentido del mito y el significado de la cultura) y uno el horizonte global que lo organiza (la intuición —en la alta significación de la mejor tradición filosófica occidental que va de Platón a Husserl— fundamental de que el mito se impone como la manifiesta irrupción o revelación de la potencia divina en el ámbito humano y de que es en él en el que se constituyen las formas paradigmáticas o protoformas, de las que, en última instancia, la diversidad de orientaciones culturales toma su origen y caracterización). El tema y el alcance del libro de este modo definidos, los va desarrollando el autor en catorce breves capítulos en los que se expone: (1º) el mito tiene que ver con el sentido último de la realidad, (2º) siendo así, atestigua un modo de experiencia de los principios organizadores radicales, (3º) la que tiene su nivel propio de expresión en la conciencia; (4º) el mito, por ello, cumple una función reveladora o de concreción de lo divino, (5º) que necesariamente pone de relieve el momento de máxima aproximación entre lo divino y lo creado y (6º) que, por la misma razón, se revela por intrínseca consecuencia, como una configuración ejemplar. El capítulo 7º enfoca el mito no ya como un modo de experiencia fundamental, sino como un modo de lenguaje, lo que, por interna necesidad, lleva al autor a ofrecer un breve tratamiento del origen ontológico del lenguaje. El capítulo 8º hace hincapié en el fenómeno mítico, en tanto modo de experiencia y vehículo de los principios constituyentes, como expresión de lo sagrado, y los capítulos 9, 10 y 11 (en estrecho contacto con este ámbito paradigmático) ponen el acento en el carácter mítico o, respectivamente, inmarchitable, eterno e inespacial, de las hierofanías cósmicas y del tiempo y del espacio religiosos. El capítulo 12 abre aún con mayor

claridad el significado del tiempo y del espacio sagrados en torno a las festividades religiosas y los capítulos 13 y 14 se detienen en explicar el valor paradigmático de los modelos míticos, su proyección en la materialización de las organizaciones sociales y políticas y esto, no sólo teniendo en cuenta la primera instauración histórica de un pueblo, sino también el conjunto de sus etapas sucesivas, con lo que de un golpe, se nos facilita la relación existente entre mito y cultura, el sentido trascendente de ambos y la peculiaridad de la segunda, la que inexorablemente debe abreviar en sus fuentes míticas primordiales para mantener su lozanía y propia identidad.

Esta exposición de A. Crippa que hemos querido resumir, se basa sobre una amplia bibliografía, la que abarca los títulos más representativos aparecidos en el campo de los estudios hierológicos, desde hace casi un siglo. Nos referimos, naturalmente, a los estudios que respetan la intencionalidad del fenómeno religioso, no a los que lo reducen a un hecho diferente. Pero en relación con el dominio del saber mencionado, el libro de nuestro autor ofrece una auspiciosa novedad: el manejo de la obra de algunos filósofos contemporáneos que son particularmente sensibles al fenómeno religioso y que de tal modo, posibilitan la explicación sistemática de muchos de los testimonios y elementos que aportan, con frecuencia en forma implícita, los grandes investigadores de nuestro siglo de la fenomenología e historia comparada de las religiones. Concretamente, y para referirnos al hierólogo que más a menudo se cita en estas páginas, las altas vistas de Mircea Eliade, se encuentran ampliadas y sistematizadas, por lo que análogicamente ha sido escrito por M. Heidegger y V. Ferrreira da Silva en el campo metafísico, por L. Frobenius en el ámbito de la filosofía de la cultura o por G. Dumézil en torno a la tradición indoeuropea. De este modo nociones que son familiares al lector cultivado en la filosofía contemporánea co-

mo las de "mundo", "imagen del mundo", "verdad como manifestación", etcétera, encuentran su apropiado punto de inserción en el interior de los universos imaginarios de los conocidos como pueblos etnológicos y religiosos primitivos. Esta comprensión de isomorfismos teóricos nos ayuda a comprender también que el uso de la obra de Martín Heidegger hecho por ciertos teólogos y estudiosos del N. T. alemanes (por ejemplo, M. Bultmann, H. Jonas, H. Schlier no es fortuito, sino que obedece a la captación por ambas partes de un mismo nivel significativo. Por otro lado, respecto del concepto de "mundo" la corroboración viene del mismo Heidegger (cf. *De la esencia del fundamento*, pp. 28-29 de la traducción de E. García Bel-sunce, Caracas, 1968) quien mucho más amplia y matizadamente hubiera encontrado ejemplificados sus testimonios históricos de haber echado mano de un texto representativo por excelencia de la religiosidad griega, el tratado pseudoaristotélico *De mundo* (ver esp. 391 b 10) y sobre todo, de haber podido comprobar que su concepto de mundo como "horizonte de sentido" (por supuesto que en idéntica tradición que la juanina y paulina citada por el filósofo alemán) era, nada menos, que una de las ideas claves de los gnósticos cristianos (cf., por ejemplo, Plotino, *Enn.* II, 9, 5 y entre los manuscritos de Nag-Hammadi, *El Libro sagrado del gran Espíritu Invisible*, 63, 15-17).

En fin de cuentas, con atención despierta, perceptividad para el dato religioso y respeto por la integridad del hombre, Crippa ha cumplido en la esfera del mito y de la cultura, una tarea de profundización y de ordenamiento metafísico, idéntica a la que unos años antes en el ámbito de las ciencias, cumpliera en nuestro medio Armando Asti Vera (cf. *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*, Buenos Aires, 1967). De este modo es posible comprobar con satisfacción que, no sólo en otras orientaciones del pensamiento, sino que también en una línea espiritua-

lista bien definida, los pensadores sudamericanos tienen valiosos aportes que ofrecer, con los que, indudablemente, colaboran en el enriquecimiento y consolidación del pensamiento filosófico en su dimensión metafísica y religiosa.

Pero, razonablemente, una obra meritoria como la que comentamos por su misma índole y calidad promueve el diálogo filosófico y da pie a los planteos que busquen nuevos rumbos y, de ser posible, mayor precisión en el análisis de ciertos puntos. Así, no vemos claramente en la exposición de Crippa en qué coinciden y en qué se diferencian el pensamiento mítico y el filosófico, aunque nos parece que ambos puntos están diáfanos en Aristóteles (cf. *Met.* 982 b 15). Tampoco observamos un tratamiento claro que permita distinguir y unificar con los anteriores, el lenguaje artístico y el proveniente de la existencia de los personajes religiosos y socialmente paradigmáticos, a los que, en sus profundidades, mueve un idéntico *pathos productivo*. En todos estos casos, como también en el del auténtico filósofo, hubiera sido necesario, nos parece, un análisis idóneo de la *imaginación creadora* (en tanto que se diferencia claramente de la meramente reproductora) como responsable directa del lenguaje simbólico, así como un examen de la función racional estricta, situada a horcajadas entre las aptitudes más profundas del hombre y el lenguaje discursivo, ya que, a la postre, es éste el predominante en el dominio filosófico. Si Crippa ha tenido un apto inspirador para la comprensión superior del mito y de la cultura en Schelling, creemos que, para el caso anterior, le podrían haber servido de eficaces *hodegós*, Plotino y Proclo.

Finalmente, tampoco se nos escapa que una descripción como la que en esta obra se hace de la cultura como desenvolviéndose a partir de sus proformas inspiradoras (en el fondo noción de honda inspiración platónica), no deja de plantear una cuestión tan espinosa como la de la identidad cultural de los pueblos

americanos, campo de Agramante en estas latitudes de iluministas, tradicionalistas y, últimamente, de los adeptos y propulsores de la filosofía y teología de la liberación. En efecto, en nuestra joven tierra americana se vive en el ardor y confusión del proceso histórico, lo que, para referirnos a dos ejemplos de la tradición indoeuropea (téngase presente el fenómeno de la asimilación cultural de los indígenas por los indoiranos en la India y la también equivalente de los indoeuropeos frente, por ejemplo, a la resistencia de la civilización cretomicénica en Grecia), se experimenta en ellos como el eco apagado de conflictos superados hace milenios y que así per-

miten que se muestren distintamente, los moldes culturales de ambas civilizaciones: la india y la griega. En este sentido, por consiguiente, a la elevada orientación de los principios metafísicos hubiera sido prudente agregarle ciertos lineamientos precisos de nuestros antecedentes religiosos y culturales europeos y de la posibilidad de asumirlos según nuestra espontaneidad americana, de lo contrario, el indigenismo delirante u oportunista o la cerrazón dogmática, pueden venir fácilmente a golpear a las puertas de esta sensata construcción de A. Cripps, como si se tratara de su morada natural.—
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN.

NICOL, EDUARDO, *El porvenir de la filosofía* (México, FCE., 1972), 354 pp.

... la de la decrepitud y desgastamiento de la filosofía es una opinión desde hace mucho tiempo muy difundida y a la que ya nos hemos sobrepuesto.

Fr. Brentano, en 1892.

1. La obra de Nicol es ampliamente conocida por los lectores de filosofía. Este, su último libro, presenta una indagación acerca del futuro posible para uno de los hilos conductores de la cultura occidental.

No deja de ser curiosa la proliferación de obras sobre este tema o en conexión con la suerte de la filosofía. Las voces que se han alzado, la mayoría de las veces lo han hecho de manera dolorida como el español Sacristán Luzón, superficial y dolosa como el francés Chatelet, desorientada en Fougeyrollas o Axelos.

Ante el aluvión de posiciones es doblemente interesante la posición reflexiva de un hombre como Nicol, de formación sólida y de criterio independiente.

2. Nicol estructura su escrito en forma de meditaciones sucesivas que, desde ángulos diversos, va aproximándose al tema central, y éste a su vez, ilumina temas conexos.

Como es ya habitual en nuestro momento de cuestionamientos, además del tema básico aparecen multitud de otros, tales como una crítica de la sociedad o una reflexión sobre la protesta juvenil. En estas líneas me ajustaré exclusivamente a lo central.

La situación de que parte Nicol y a la que busca iluminar es denominada por él como de "peligro" (p. 7). Ahora bien, ésta es algo constante en la historia de la filosofía, consistiendo en una revisión continua de objeto, método y fines. Lo decisivo de nuestros días se daría, según nuestro autor, en la imposibilidad de filosofar hoy "sin someter a examen las condiciones de posibilidad de la filosofía" (p. 47).

El peligro se ve agudizado por la falta de obras de envergadura en los últimos años, ya que los textos de mayor repercusión son antifilo-

sóficos o ideológicamente huecos. De ello muchos han concluido la muerte de la filosofía.

Nicol, en lugar de alegrarse o entristecerse por ese supuesto se pregunta, 1º si la muerte es natural o violenta (p. 12), y 2º qué se pierde con ello (p. 34). A la primera pregunta responde (p. 7) que se trata de muerte violenta por peligro externo, y a la segunda que la pérdida de la filosofía acarrearía la pérdida de la capacidad crítica, quedando sólo la adaptación al medio (pp. 239 y 290), se perdería la ciencia en cuanto voluntad de saber (p. 229), perdería el hombre su autoformación (pp. 35 y 177), lenta y solitaria. ¿Qué resultaría de la pérdida de la filosofía? El infrahombre, es decir aquel "que no tiene idea de sí mismo" (p. 187).

3. En la situación crítica que, como a todos, nos toca vivir, el peligro aleja a los cobardes. Quienes se dedican a la filosofía por razones sociales (dinero, prestigio) o psicoanalizables (complejos diversos), abandonan el barco. Nicol, en cambio, habla de la "reforma" necesaria de la filosofía, que consiste en un "volver a las experiencias primitivas de la filosofía" (p. 9), en una reflexión sobre sí misma (p. 7). El camino no consiste en que la filosofía deje de ser ella para convertirse en análisis político-económico, psicológico o lingüístico. El camino no consiste en cambiarse, en envidiar ser otro, sino en asumirse. Ello implica asumir el pasado, el presente, no como prehistoria o errores, sino tomarlos simultáneamente como ejemplar y como incitación a sí mismo.

Para Nicol no asiste fundamento a la tesis que sostiene la muerte de la filosofía; ésta es perenne porque todo lo que existe demanda una razón (p. 27).

Hay una experiencia que señala Nicol que creo común a muchos filósofos, y es la de hablar de lo que a nadie importa (p. 31). Es ésta claramente una sensación dolorosa y que constituye para muchos una gran prueba. Es un argumento muy común aducir desaliento frente, por

ejemplo, al carácter trascendental del ser debido a la indiferencia del hombre común, o del monoplóico interés por los temas económico-sociales y políticos. La experiencia señalada por Nicol es cruel y dolorosa, sí; pero no basta señalar el desinterés general; creo que hay que dar un paso más hasta llegar a la interrogación decisiva: ¿me interesa la filosofía a mí? ¿Soy capaz de pensar en la soledad, peor aún, en el aislamiento, en medio de la indiferencia? ¿Soy capaz de pensar en medio de una sociedad que pueda considerarme como a un idiota con título? No hay nadie, ninguna transformación o sistema de quien pueda esperar contestación; la respuesta sólo puede provenir del filósofo mismo. Sólo desde aquí es posible decir algo digno de ser dicho.

En la página 28 señala Nicol al pasar que el peligro no es alguien, sino algo. No señala cuál es ese algo; a mi modo de ver consiste en lo siguiente: la pérdida, por parte de los mismos filósofos, del sentido filosófico. Creo que esto es lo grave porque significaría, no sólo un corte con la tradición, sino más grave aún, un corte con cierto nivel de problemática, con cierto nivel y estilo vital. Lo grave no consiste, por ejemplo, en afirmar o negar la existencia de Dios, sino que lo grave acontece cuando ya no hay comprensión para dimensionar qué significa la cuestión Dios. A mi modo de entender, en una Facultad de Filosofía, o en cualquier otro sitio en que pretenda enseñarse, la tarea primordial no es tanto informativa o hermenéutica cuanto depuradora: limpiarse de la escoria sociológica y aprender a conjugar, en sentido filosófico, el verbo pensar. La tarea más urgente es la recuperación del sentido, del ojo filosófico.

Este es, a mi juicio, el modo de salir de la perplejidad de que habla Nicol (p. 254), que detiene y paraliza el pensamiento.

Para Nicol el porvenir de la filosofía es sinónimo del porvenir de la razón (p. 181), y pasa por la integración en el ser del cambio y la

permanencia (p. 181). ¿Qué busca la reforma filosófica? "Otra cosa, una nueva forma de pensar, algo que lleve el futuro y que no sea, naturalmente, la ciencia tecnificada" (pp. 26-27).

El camino ciertamente no es neto. La reforma de que se habla no es la de la sociedad, ni hay que comprenderla en sentido marxista. Las cuestiones tratadas son delicadas e invisibles a quien carece de ojo para ellas, y son, sin embargo, decisivas o ineludibles.

Hablar como lo hace Nicol de reforma, no significa, a mi entender, introducir reajustes en una estructura heredada, sino reintentar lo por todos intentado: formular lo inabarcable. Quizá sea ello vano, pero intentarlo es la tarea más noble del hombre.

Nicol anuncia un escrito sobre la reforma de la filosofía; es ciertamente de los más calificados para hacerlo, y esperamos su libro con sumo interés. — ADOLFO MURGÚA.

ENJUTO BERNAL, JORGE, *La filosofía de Alfred North Whitehead* (Madrid, Editorial Tecnos, 1967), 332 pp.

Desde el punto de vista de las posibilidades de acceso a un pensamiento o sistema filosófico, podríamos dividir a los filósofos en dos categorías: aquellos que es preferible abordar directamente, aboñándonos a la lectura de sus obras y recurriendo a los expositores y críticos sólo cuando ya hemos tenido un contacto directo con la fuente original, como en el caso de un Platón o un Descartes; y aquellos cuyo acceso se hace más viable a través de una exposición aclaratoria que nos permite una primera aproximación a ciertos conceptos y temas de difícil comprensión, como en el caso de un Hegel o un Whitehead. Hablamos, naturalmente, de quienes se inician en el estudio de la filosofía, pero todos nos hemos iniciado alguna vez y conocemos las dificultades que hemos debido vencer en ciertos casos. Por supuesto, la introducción puede proporcionarla un maestro que nos guíe en la lectura directa de una obra compleja, pero no siempre contamos con su presencia inmediata y es por eso que una exposición ordenada, escrita con buen criterio didáctico, puede resultar muy valiosa.

Dentro de este tipo de obra se encuadra el libro de Jorge Enjuto Bernal que comentamos. En él ex-

pone los conceptos básicos de la filosofía de Whitehead, con abundantes citas, aclaraciones y confrontaciones con los críticos más autorizados. Muestra la evolución de esos conceptos a través de la obra del filósofo y su integración en la gran síntesis metafísica final que se encuentra expuesta en *Proceso y realidad*.

Las dificultades con que tropieza son semejantes a las de quien intenta analizar el pensamiento de Hegel. Para comprender cada concepto es necesaria una visión del todo, pero esa visión sólo se logra cuando se han captado los conceptos fundamentales en su articulación interna dentro del sistema. Esto exige un tratamiento circular de las cuestiones. A cada paso el autor se ve obligado a referirse a conceptos que se aclaran luego más extensamente y a anticipar una visión esquemática de la cosmología de Whitehead antes de que el lector posea todos los elementos requeridos para abarcarla plenamente. No obstante, logra una exposición lúcida y orgánica, tal como lo exige la índole de esta filosofía. La intención de aclarar el confuso vocabulario de Whitehead es explícita, así como la de mostrar la trabazón interna de los conceptos, que sólo cobran sentido dentro del todo.

En la Introducción el autor explica las razones de la complejidad lógica y terminológica de la obra de Whitehead y pone de relieve su vinculación con las nuevas concepciones científicas que cobraban vigencia en la época en que el filósofo elaboraba su metafísica. Nos defrauda algo no encontrar más extensamente tratada esa vinculación en el cuerpo de la obra de Enjuto Bernal, pero por otra parte creemos que semejante expectativa excede los límites dentro de los cuales se encuadra el trabajo. Sigue a la Introducción una serie de notas biográficas.

Al final de la obra incluye una sección en la que aclara el uso de algunos términos importantes, un vocabulario en que define, con referencia a los textos en que se hallan incluidos, todos los términos a los que Whitehead da un sentido distinto del tradicional y una bibliografía que comprende las obras del filósofo y trabajos críticos sobre su filosofía.

Queremos destacar finalmente que esta obra tiene el mérito de ser la única exposición global de la filosofía de Whitehead escrita en idioma español. — MARGARITA COSTA.

EDUARDO A. RABOSI, *La justificación moral del castigo*. (Editorial Astrea. Buenos Aires, 1976, 131 p.)

El problema suscitado por el castigo infligido al culpable y su justificación ante los dictados de la moral, es uno de los que presentan trayectoria más antigua dentro del pensamiento occidental. Ya Protágoras sostenía que la finalidad perseguida por el castigo era impedir que el culpable u otras personas cometieran nuevas transgresiones de esa especie y Séneca, dentro de la misma línea de pensamiento, expresaba, asimismo, que el castigo tendía a una finalidad futura, cual es la de procurar la no existencia de nuevas infracciones; *nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur*. Otra vertiente de pensamiento, representada por filósofos católicos y Kant, entiende que el castigo no tiene, principalmente, la señalada función ejemplificadora, sino que su naturaleza es esencialmente retributiva; esto es, tratase de una compensación ante la ofensa infligida.

El presente libro de Eduardo A. Rabosi —constituido en base a un artículo aparecido en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, (t. IV, págs. 3/46; 1972), y a una segunda parte donde se hermanan notas marginales y extractos de

pensadores clásicos acerca de la materia— nos presenta, esquemáticamente, las principales teorías expuestas, durante los últimos años, en el mundo filosófico de habla inglesa.

Distingue nuestro autor dos etapas en el moderno desarrollo del tema: la primera, en la cual se destacan los aportes de A. C. Ewing y W. D. Ross, se extiende hasta 1939, año en que la revista *Mind*, publica un esclarecedor estudio de J. D. Mabbot, titulado *Punishment*; de allí hasta nuestros días corre la segunda etapa, caracterizada por el creciente interés acerca del problema y la consiguiente proliferación de estudios consagrados al mismo. Se destacan los nombres de A. Flew, C. W. K. Mundle, K. Baier, J. Rawls, S. I. Benn y H. L. A. Hart, entre otros.

Luego de sostener que el problema de la justificación moral del castigo es un caso específico de la justificación moral de las acciones en general, el autor pasa breve revista a las principales teorías retribucionistas y utilitaristas. En tanto para las primeras el infractor debe ser castigado por el solo hecho de haber cometido una ofensa, de-

biendo corresponder la gravedad del castigo a la gravedad de la infracción, para las segundas el castigo debe alentar el propósito de reformar al ofensor o desalentarlo de realizar en el futuro ofensas similares —función ejemplificadora, esta última, que se dirige también a los restantes miembros de la comunidad.

A continuación se exponen las principales críticas que los sostenedores de una y otra posición se formulan recíprocamente, para concluir que la discusión ha llegado a un punto muerto, no existiendo criterios adecuados para resolverse por una teoría en desmedro de la otra. En realidad, el tema del castigo presentaría una multiplicidad de facetas que impedirían considerarlo como si se tratara de un solo problema, solucionable merced a un único criterio; más bien, nos encontraríamos ante la necesidad de destacar los distintos aspectos que presenta la institución del castigo, indicando, en cada caso, los variados criterios que han de ser utilizados para analizar cada uno de ellos.

La definición del castigo es el primer problema que ha de plantearse quien intente considerarlo filosóficamente. Flew elabora una caracterización básica o primaria del mismo, destacando los siguientes rasgos esenciales: 1) ser algo malo o no placentero para la persona que lo sufre; 2) ser infligido con motivo de una ofensa; 3) ser infligido al ofensor; 4) ser el resultado de una acción humana; 5) ser impuesto por alguien con autoridad conferida por la institución en contra de cuyas normas o reglas se ha cometido la ofensa.

Por su parte, Hart propone un enfoque más restringido, caracterizando al castigo, dentro de la esfera jurídica, con las siguientes notas: 1) tiene que implicar dolor u otras consecuencias que normalmente se consideran no placenteras; 2) tiene que aplicarse por una ofensa

contra normas jurídicas; 3) tiene que ser aplicado a un ofensor, real o supuesto, por la ofensa cometida; 4) tiene que ser infligido de manera intencional por seres humanos distintos del ofensor; 5) tiene que ser impuesto por una autoridad constituida dentro de un sistema jurídico contra el cual se ha cometido la ofensa.

Ahora bien; como señala Rabossi, si es válido que tal enfoque se privilegie como primario dentro de una consideración jurídica del problema, cabe destacar la legitimidad de otros enfoques del castigo, cuando éste sea tratado desde distinta perspectiva, como ser la moral, social, religiosa, etc. En suma, el uso primario de «castigo», depende del contexto que se adopte, descartándose la pretensión de elevar uno de estos usos a la categoría de paradigma absoluto. Por ello es necesaria una caracterización general del castigo, que ha de servir de marco para las variadas acepciones específicas. A este último fin, pueden servir las notas destacadas por Flew.

Rabossi asigna a la reconstrucción sistemática de las distintas variantes con que se presenta la práctica del castigo, el carácter de tarea previa que ha de ser encarada para un estudio riguroso del tema. También destaca la importancia de indagar las conexiones existentes entre el concepto «castigo», y una familia de conceptos asociada a él, ofreciendo, a título ejemplificativo, varias listas. El trabajo finaliza sin una tesis propia acerca del problema pero deja abierto el camino a futuras investigaciones y señala, en un lenguaje preciso y de gran claridad, el derrotero que ha de seguir y las dificultades que ha de vencer quien procure internarse, con seriedad, en la entraña de este tema que, de siglos atrás, viene preocupando a una serie ininterrumpida de pensadores. — MARTÍN LACLAU.

GERD A. BORNHEIM, *O sentido e a máscara*. Sao Paulo, Perspectiva, 1969.

En sentido general, la máscara implica escisión; el que la lleva está dividido en un ser para sí mismo y en otro ser que se muestra a los demás; la máscara, dualidad vivida entre el ser y la apariencia va acompañada casi siempre de la exigencia o de la nostalgia de unidad, del anhelo de coincidencia. La conducta enmascarada incluye la conciencia de representar un papel ante alguien, esté o no materialmente presente.

En la dimensión teatral tiene connotaciones semejantes: disfraz del que es consciente el actor, su uso transforma al que la lleva y tiene en su origen la máscara mágica de las culturas primitivas que transmite la fuerza y las propiedades de los demonios por ella representados. El fenómeno teatral se produce porque el espectador se hace cómplice del juego y se deja seducir necesariamente por la apariencia para otorgarle realidad; pero ese espectador, que también integra el hecho teatral, no se conforma sólo con la apariencia porque busca a partir de ella un sentido que la supere.

Sobre ese sentido fundamental versan los estudios del profesor Gerd A. Bornheim, reunidos con el título, *O sentido e a máscara*. Escritos entre 1958 y 1964, algunos artículos enfocan preferentemente un movimiento, un autor o una obra en especial; en pocas líneas acerca al lector a los rasgos esenciales del tema elegido: la búsqueda de las verdades permanentes de la realidad humana en Ionesco y el teatro puro; la relación entre Kleist y el momento romántico (*Kleist y la condición romántica*); el sentido de ruptura y el sentido impersonal de la subjetividad señaladas como dos características del movimiento expresionista (*Dois características do Expressionismo*).

Dois ensaios, *Breves observações sobre o sentido y evolução de*

lo trágico y Cuestiones del teatro contemporáneo, funcionan como ejes diacrónicos del libro unidos a los restantes por dos preocupaciones que el autor reconoce como privilegiadas: la estética y su inserción en la cultura.

En *Cuestiones del teatro contemporáneo* analiza los problemas esenciales del teatro de hoy. Uno de ellos es lo que Melchinger llama el renacimiento de las formas.; la superación de lo real, la liberación de la exigencia de realismo, a la que contribuyeron Appia, Craig, Meyerhold y otros, al combatir la idea de ilusión escénica. Pirandello, al destruir los preceptos del teatro realista, abre las puertas a Lorca, Durrenmatt, a Cocteau y a muchos más. El segundo de los presupuestos considerados es la conciencia histórica, que permite que la totalidad de la dramaturgia occidental pertenezca al repertorio del teatro actual; esta característica exige por una parte absoluto respeto a la autenticidad histórica y, por otra, el texto puede ser revitalizado, reescrito totalmente elaborando una nueva obra con óptica contemporánea. La historización de la conciencia —aspecto muy destacado por Bornheim— exige un proceso de renovación sobre el teatro actual. Otra de las cuestiones tratadas es el rechazo de la estructura teatral preconizada por Aristóteles; en esta línea de rechazo se inserta el teatro de Brecht o el anti-aristotelismo más radical de Beckett o de Ionesco, convencidos de que ha perdido vigencia no una estructura teatral sino el sentido último de la realidad. En relación con el teatro contemporáneo el último problema que aborda es el de su función en la sociedad, el cual depende de soluciones más profundas que afectan a la estructura socio-cultural del mundo en que vivimos.

Con la misma claridad y erudición investiga acerca de la esencia

de lo trágico y su evolución en el mundo de hoy. Si en la concepción griega, lo trágico se dio como tensión entre dos polos fundamentales: el héroe y el sentido del orden en el cual se inscribía el héroe trágico, en el mundo moderno, el deterioro del sentido de un orden ob-

jetivo hace imposible la tragedia en estado puro.

Por la amplitud de conocimientos y por las agudas elaboraciones críticas, *O sentido e máscara*, del profesor Gerd A. Bornheim, abre caminos fundamentales para la comprensión del teatro occidental. — MALVINA E. SALERNO.

DELACRE, GEORGES, *El tiempo en perspectiva* (Introducción a una Filosofía del Tiempo), Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1975, 165 pp.

Siempre resulta grato tener noticias del trabajo que realizan los argentinos residentes en el exterior, y éste es el caso del profesor Delacre, que actualmente desempeña sus funciones docentes en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico. Su libro, motivo de la presente nota, nos remite al tema del tiempo, que aparece como una constante de la reflexión filosófica, aunque siempre permanece desbordando los esfuerzos por abarcarlo, y nos remite a él instruyéndonos en su historia e investigaciones más recientes.

Es un estudio histórico y sintético de la noción de tiempo, cuyo propósito no es presentar todas sus dimensiones sino, según el autor, llenar el vacío debido a la carencia de manuales introductorios, sobre el tema en el ámbito latinoamericano; y su justificación, el desconcierto que invade a quien enfrenta por primera vez el problema del tiempo. El libro retoma un curso dictado en 1973 en la Universidad de Puerto Rico. Los lectores que busquen en él un desarrollo filosófico con miras a la fundamentación del tema serán defraudados, mas quienes presten atención a su subtítulo recibirán satisfacción ante una exposición que cumple la intención que en él se ha manifestado, pues su lectura resulta un estímulo para futuras profundizaciones en la materia.

A los efectos de una mayor claridad en su presentación se establecen

tres perspectivas para abordar su estudio: la metafísica, la fisicomatemática y la psicobiológica, y concluye con dos ensayos referidos al lenguaje temporal y a la periodicidad. El autor comienza aclarando que hace suya la tesis que sostiene el origen empírico de la noción de tiempo. La primera pregunta que se impone es: ¿qué es el tiempo?, ¿tiene existencia?, ¿tiene esencia? Su respuesta es una presentación objetiva del pensamiento de algunos autores fundamentales, que a lo largo de la filosofía occidental han intentado aclarar estas cuestiones. En su segundo enfoque, la preocupación recae sobre el problema de la métrica temporal y de la topología temporal, es decir, una aproximación al tiempo tomado como parámetro de las ciencias fácticas matematizadas. El papel preponderante lo juegan, aquí, la física relativista y la física cuántica; ambas posibilitan la teoría causal del tiempo, que afirma el carácter relacional y no sustancial del mismo. Una filosofía de la naturaleza resulta el ámbito apropiado donde se desenvuelve una filosofía del tiempo, cuya pregunta estará referida al llamado «tiempo físico», que empieza a individualizarse como tal a partir del siglo XIX, con el positivismo y la progresiva separación entre ciencia y filosofía. Finalmente, en su tercer capítulo, toma al tiempo como componente de la experiencia psíquica y su condicionamiento fisiológico, señalando al empirismo inglés como la raíz de este enfoque. Proble-

mas como el del tiempo «interior», y tiempo «exterior», el del tiempo biológico, el del apriorismo temporal, se hacen presentes desde este nuevo punto de vista, cuyo interés se centra en el estudio de la percepción de las relaciones temporales y de la concepción temporal en los seres humanos, tomadas como conductas basadas en la adaptación biológica del hombre a la estructura temporal del mundo en que vive. Cada una de estas perspectivas está explicitada a través de una pertinente selección de autores, que Delacre declara responde a sus preferencias personales.

Los dos apéndices últimos tienen que ver con la teoría causal del tiempo y esto nos recuerda que el autor es un profundo conocedor de Reichenbach. El primero propone una axiomática no formalizada, que responde a la pregunta por el significado de la palabra «tiempo»; al margen de toda connotación metafísica, es decir, una definición operacional de esta palabra dentro del marco lingüístico. Quedan expuestas las relaciones temporales y sus propiedades de acuerdo con la teoría causal del tiempo y expresadas en un lenguaje temporal válido para la ciencia, cuya correspondencia con los hechos de la experiencia debe justificarse fuera de su estructura formal.

El segundo ensayo es una exposición breve y sistemática de la teoría causal del tiempo con el propósito de determinar si la periodicidad es un fenómeno elemental del tiempo o si es secundario y derivado. Si resultara ser primario se plantearía el problema de una alteración en la teoría causal del tiempo que no toma en cuenta este fenómeno y se impondría la pregunta: ¿hay un «tiempo de tiempo»? Al respecto el autor se pronuncia por una espera

prudente, ya que las relaciones temporales, tal como se han definido hasta el presente, se constituyen sólo a nivel de la escala macrofísica, quedando aún para el futuro los aportes de los nuevos descubrimientos de la microfísica. Pero, sin embargo, el autor adelanta como improbable que se pueda llegar a concluir que el tiempo se compone de tiempo, tesis que implicaría un retorno al sustancialismo temporal y, por ende, una colisión con la posición que el autor defiende.

La obra cuenta con muy buena información y está justamente pensada. No es un trabajo de investigación que aporte elementos nuevos sobre el tema del tiempo, sino, más bien, una obra de iniciación. La utilidad del libro es, como queda ya dicho y según lo expresado por el autor en el prefacio, la de ser un manual o breviario y remarcamos que, en este sentido, presta un gran servicio no sólo por la ausencia de textos para una introducción filosófica en el problema del tiempo a nivel universitario en Latinoamérica, sino, también, por la seriedad y claridad con que se ha abordado el tema.

Resulta, pues, un libro recomendable no sólo para el estudiante universitario, sino para todo aquel que se cuestiona acerca del tiempo y desea una primera aproximación y una guía bibliográfica que oriente nuevas lecturas, ya que nos ofrece, también, una nómina de otros autores que se han ocupado de la materia.

Los capítulos están orgánicamente articulados con un sentido prospectivo y los ensayos finales son un planteamiento propuesto a nuestra meditación y definen el pensamiento del autor sobre el tema. — MARÍA ROSA MICHIEL.

HEGENBERG, LEONIDAS, *Etapas da Investigação Científica. Volume I (Observação, Medida, Indução)*, E.P.U., EDUSP., San Pablo, 1976.

El libro, parte de una «suma» de filosofía de las ciencias, está ubicado entre *Definições y Significado e Con-*

hecimento (ya aparecidos), y un volumen dedicado a *Leyes y teorías*, continuación del presente.

En el preámbulo, el autor nos ubica en el contexto general de la investigación, sin prejuzgar las dos corrientes que llama inductivistas y deductivistas. Plantea allí numerosos problemas —veintiocho preguntas, contabilizamos en la pág. 3—; de todos ellos, dedica su investigación a sólo tres: la observación, la experimentación y las relaciones de medida. Como una de las líneas que va a dirigir toda la búsqueda del libro, el autor coloca lo que se observa en relación con el contexto. Cita a Hanson: "Hay en la visión más de aquello que hiere la vista". Distingue antes entre enunciados sintéticos y analíticos; resume luego las ideas de Quine sobre los "significados-estímulo"; señalando que las sentencias observacionales son aquéllas cuyos significados prácticamente no varían bajo la influencia de las informaciones colaterales.

Acepta con Hanson que el contexto está, en la mayoría de las veces, subyacente, ejemplificándolo con la diferencia en lo que observaría frente a un mismo aparato de medida un físico entrenado y un esquimal. Las observaciones no son ni verdaderas ni falsas. Están ahí, simplemente.

Entre observación y teoría hay un intercambio dinámico; la observación no es un examen casual, sino búsqueda intencional. Y medir ya es experimentar. El experimento sería una preparación de las circunstancias o el uso apropiado de las circunstancias existentes, de modo que un especial aspecto observable —llamado resultado— pueda arrojar luz sobre una entidad teórica.

¿Lo que escapa a los sentidos, es un hecho? Quizá a mediados del siglo XIX se diría que no. Hoy domina el sí. "En suma, son dos las experiencias que forman la "realidad" del científico: los datos de la observación y las ideas o teorías". Ningún predicado, ni siquiera los del lenguaje observacional, puede operar sobre la base única de las asociaciones empíricas. Terminando: no hay observación sin teoría, como no hay teoría sin observación.

Hace luego un examen somero de ciertos términos lógicos (propiedades elementales de los conjuntos, las relaciones y sus operaciones), para definir la función y aplicar lo anterior a ésta. El punto 3.11 se ocupa del isomorfismo porque "la noción de isomorfismo tiene papel relevante en la filosofía de la ciencia". "Dada una teoría axiomática de la medida de cierta cantidad empírica, la tarea (matemática) inmediata es mostrar que los "modelos" de la teoría son isomorfos con un modelo numérico especial de teoría".

En cuanto a la medida, toma sólo algunos puntos importantes; formalmente, le interesa el proceso de contar como forma de la relación de isomorfismo. Esto le permite conectar la cuantificación con los conceptos relacionados.

El autor nos pone en guardia: "Se afirma, a veces, que las cualidades por su propia naturaleza, no son mensurables, de modo que la ciencia cuantitativa ignora —o destruye— los aspectos cualitativos de la ciencia. Esa afirmación está desubicada. Lo que acontece es esto: algunas cualidades pueden ser escalonadas, distribuidas en una jerarquía de "más" o "menos," y estas cualidades son llamadas cantidades". Esa concepción le facilita el hablar de magnitudes extensivas e intensivas; y luego de señalar distintos tipos de escalas, concluye el capítulo introduciendo los temas de medida: la medida como clasificación, comparación, o como medida de orden no-métrico.

Distingue en la probabilidad, siete sentidos diferentes de la palabra: I) aludir a lo que no es cierto (que no ocurre con certeza), II) aludir a lo que es viable (posible), III) hacer referencia a algo que puede ser verdadero, IV) indicar alguna cosa que tiene apoyo en la evidencia, V) apuntar que un acontecimiento tiene "chance" favorable, VI) presumir alguna cosa que puede ser confirmada, VII) manifestar duda (ante algo controvertido). Problematisa luego, la probabilidad, y después de un breve esbozo histórico, presenta "una de las maneras de axiomatizarse el cálculo

lo de probabilidades", resaltando los aspectos más notorios de la teoría así formulada; y, finalmente, pasa a interpretar filosóficamente ese problema del cálculo de probabilidades "cuya solución está lejos de ser alcanzada aún". Divide las interpretaciones en "clásica" —Laplace— donde equiprobable significa equiprobable, interpretación que "lleva a paradojas"; "empíricas" son las teorías que, como la de von Mises, toman como objeto de estudio de la teoría fenómenos de masa y eventos repetitivos. "Tanto Reichenbach cuanto Salmon —a quienes coloca en esta división— parecen aseverar que las reglas para una aplicación práctica de las probabilidades no hace parte de la interpretación de "probabilidad", sino que son elementos de una "red de aspectos pragmáticos" asociados al empleo de la noción de probabilidad"; "lógica" llama a la interpretación de Keynes y subjetiva a la de Savage, precedido por Ramsey y de Finetti. En suma, tendríamos algo así como: 1. Interpretaciones no matemáticas (de la probabilidad), donde están su empleo cotidiano, impreciso, y el empleo en la teoría del conocimiento en general; 2. Las interpretaciones matemáticas, distinguidas a su vez en subjetivistas y estadísticas. Cusdro que el mismo

autor nota como testigo de las dificultades que el tema encierra. La estadística cierra el capítulo. "Vale subrayar que los principios generales son aún controvertidos", nos dice.

La inducción concluye este volumen; trata allí una a manera de definición: "Un argumento es inductivo si de premisas que encierran informaciones acerca de casos o acontecimientos observados se pasa a conclusión que encierra informaciones acerca de casos o acontecimientos no observados". Después de una perspectiva histórica somera, plantea el problema de Hume y sus soluciones: es un pseudoproblema (Strawson); la inducción no existe (Popper); no hay por qué justificarla (Kyburg); o se da una justificación analítica (Black, S. Barker) o prediccionista (Braithwaite). En resumen: "Estamos, como es habitual decir, andando a ciegas". Procura superaciones del problema de Hume, reconociendo que "fue sustituido por nuevas cuestiones", que parten de dos nociones diferentes de confirmación —se refiere a Popper y Carnap— entre las cuales no ve conflicto, sino puntos de partida diversos. El tomo es una buena síntesis de los problemas actuales de este sector de la filosofía de las ciencias. —GUILLEMO A. ALAS.

HEGENBERG, LEONIDAS, *Lógica, o cálculo sentencial y lógica, o cálculo de predicados* (Sao Paulo, Herder, 1973, vol. I, 178 pp.; vol. II, 228 pp.)

Estos dos libros constituyen la parte primera y segunda, respectivamente, de una obra sobre lógica simbólica de carácter clásico redactada por el lógico brasileño Leonidas Hegenberg, y destinada aparentemente a servir como texto para cursos introductorios de lógica en carreras humanísticas.

El primer volumen, como se desprende del título, está dedicado íntegramente a la lógica proposicional (sentencial, como es costumbre decir, por abusiva traducción del inglés

"sentencial logic"), y comienza con un preámbulo filosófico. Este primer capítulo presenta, de manera correcta, aunque ya familiar en la literatura, las caracterizaciones clásicas de la lógica como disciplina que se ocupa de la justificación de razonamientos, la diferencia entre verdad y validez, y otros temas esenciales para la scotación del campo de la lógica deductiva.

El segundo capítulo está constituido por un esbozo histórico, que resume de manera sobria y precisa los

hitos claves en el desarrollo de la lógica, aunque quizá con demasiada inexistencia en la lógica clásica, y un poco de ligereza en la parte moderna.

En seguida, el autor desarrolla la teoría de las tablas de verdad. Debe destacarse, a propósito de este tema tan abrumadoramente estudiado y repetido en la bibliografía lógica, la forma sobria y sistemática en que está expuesto. Contrasta con los habituales manuales de lógica, tanto en la ausencia de verborragia y de ejemplos triviales, que dramatizan exageradamente la importancia de esta simple técnica de cómputo (caso típico, el del famoso libro de Copi), como en el hecho de eludir la complicación innecesaria puesta de moda en algunos manuales recientes, en los cuales se desarrollan las "tablas" de manera exhaustiva, incorporando conectivos de poco o ningún uso, y acentuando los detalles mecánicos y anecdóticos de este capítulo de la lógica. Además, aparece, aunque coyunturalmente, la notación funcional, que induce en el lector la idea de la conexión del algoritmo de las tablas de verdad, con la teoría más general de las valuaciones bivalentes. Es relativamente interesante la lista de ejercicios de final de capítulo.

El capítulo siguiente incluye, a manera de complemento, cuestiones concernientes al problema de Post, formas normales, y reducción del número de conectivos, temas sobre los cuales se pone el énfasis estrictamente imprescindible. Los metateoremas agregados a continuación, que abarcan también resultados sobre dualidad, redondean el tema, destacando algunos aspectos metalógicos relativamente claves en la lógica proposicional.

La parte correspondiente a deducción, que aparece inmediatamente después de la discusión de la noción de "consecuencia lógica", está dividida en dos capítulos, el primero de ellos destinado a los aspectos puramente intuitivos y el segundo, al desarrollo formal más o menos detalla-

do de la teoría. La parte intuitiva no es especialmente original, pero debe destacarse el mérito de ser extremadamente didáctica, y tener una colección de ejercicios y ejemplos minuciosamente graduada. La parte formal comienza con una especificación estricta del vocabulario y una caracterización rigurosa de los conceptos a utilizar. Se define la noción de deducción para una teoría formal fija, T , y se caracteriza una demostración a la manera usual, es decir, como una sucesión finita de pasos, en la cual cada elemento es un axioma o consecuencia de pasos anteriores. También se define de la manera correspondiente la demostración a partir de hipótesis. Se estudian las propiedades formales de la relación de deducibilidad, y se enuncia y demuestra el teorema de la deducción.

Como se ve, esto hace suponer que el libro contiene mayor cantidad de material del que habitualmente se presenta en un texto introductorio y además (lo cual es una constante en toda la obra), hay un criterio selectivo muy avanzado, en el sentido de ganar espacio a costa de lo obvio, lo anecdótico y lo circunstancial, y desarrollar tópicos que estructuran la parte básica de la lógica proposicional de carácter clásico; vale decir que el lector tiene un panorama articulado de lo esencial de la disciplina, y todo lo que se omite puede suplirse con facilidad, o, en todo caso, su ignorancia no es demasiado grave.

Merece elogiarse el capítulo 8 dedicado a deducción natural, sin duda la exposición más interesante y didáctica de las que se han escrito en lengua latina, y que indica, además, el criterio de poner el acento en las partes más dinámicas y aplicables de la lógica, a costa de las más formales y de interés puramente abstracto.

El libro se cierra con un capítulo totalmente prescindible, pero el lector no lamentará haberse puesto a leer el libro, ya que lo único que, en definitiva, deberá omitir, son las últimas veinte páginas. En ellas se dan algunas referencias sobre la notación de la escuela polaca, el tema

claramente extralógico (y, en todo caso, poco o nada interesante) de las falacias, y algunas divagaciones sobre lógicas trivalentes y modales. La bibliografía es discreta y actualizada.

El volumen concerniente a lógica de predicados tiene las mismas características de sistematicidad, claridad y criterio didáctico que el anterior, aunque el tema es mucho más complejo, y el aporte del autor al desarrollo de estas cuestiones en lengua latina debe merecer un aprecio mucho mayor.

En el primer capítulo se introduce el lenguaje de la lógica de predicados, de manera coherente y sugestiva, partiendo, como es habitual, de la interpretación del lenguaje cotidiano. De manera gradual, el autor llega a presentar los cuantificadores y el simbolismo básico, afianzando con ejemplos y comentarios adecuados cada definición o caracterización formal.

A continuación se presenta el lenguaje de manera formal. Se dan las interpretaciones habituales, y se indican, a la manera de Church, los criterios de substitución. Es interesante señalar que Hegenberg sale al paso de las dificultades más comunes y las confusiones más frecuentes que se le plantean al lector que en-

cara estos temas por primera vez, y, en mi opinión, zanja varias dificultades de manera muy precisa.

El libro sigue con elementos ya folklóricos en el tema: verdad lógica, leyes que rigen la cuantificación, etc. Esta parte es un tanto sumaria, y da la impresión de que no se ha profundizado todo lo posible en la teoría de las leyes lógicas de la teoría de cuantificadores. Esto se compensa, sin embargo, con el correcto tratamiento dado a la parte siguiente, en la cual se estudian, desde un punto de vista metalógico, problemas claves de la teoría de la deducción, y su relación con las nociones de coherencia y completitud.

En el capítulo cinco se exponen los teoremas principales, siguiendo las líneas clásicas en la materia (p. e., Mendelson, Church, Kleene, etc.). Se incluye un párrafo sobre forma prenexa, probablemente uno de los más inteligentes que hemos visto.

El libro se cierra con un capítulo breve, pero sugestivo, sobre lógica funcional con igualdad.

El balance de los dos volúmenes es ampliamente favorable, y con excepción del célebre libro de Suppes, este trabajo constituye un buen sustituto para cualquiera de los manuales elementales de lógica simbólica que conocemos actualmente. — CARLOS A. LUGAZZO.

LI CARRILLO, VÍCTOR, *Estructuralismo y antihumanismo*. Caracas, Cuadernos del Instituto de Filología Andrés Bello, 1968.

La corta distancia temporal que nos separa de la fecha de publicación de este librito resulta suficiente para ensayar una reflexión cuyas implicancias tocan a su vez la estructura interna del mismo. En efecto: Li Carrillo medía allí la mutación de la imagen del hombre que se produjo sobre todo en Francia y ocupó el primer plano del escenario cultural entre los años 1956 y 1968. Tal mutación entró la promoción del denominado .pen-

samiento estructural, o .estructuralismo, y la crisis y eventual quiebra de las filosofías hasta entonces predominantes, signadas por el tema de la existencia. Pues bien: en los escasos cuatro años transcurridos desde entonces, los lucos más premisorios del estructuralismo se han ido apagando, sin que se asistiese al formidable espectáculo para el que durante aquel período no faltaron voces anunciadoras. Esto no equivale a negar el interés y la

importancia de los resultados que produjo y sigue produciendo la expansión del pensamiento estructural en las diferentes áreas de la ciencia del hombre. Lo que sí ha perdido vigencia —y nos parece que lo ha hecho con sintomática vertiginosidad— es el programa antihumanista que se agitaba por detrás de ellos. Si bien Li Carrillo no está errado al sostener que «a diferencia del existencialismo, lo que hoy se llama estructuralismo no es propiamente una filosofía, ni una ideología, ni se ha establecido como doctrina coherente o discurso universal, mientras que el existencialismo se constituyó en el interior de la filosofía, el estructuralismo apela a la inspiración de la ciencia y, en su formulación rigurosa y drástica, reivindica su condición de forma del saber, ajena a todo interés extracientífico. (págs. 18-19), quizá convenga admitir que ese programa antihumanista típico del pensamiento estructural, al que nos estamos refiriendo, si se inserta dentro de la esfera de la ideología y, en cierto sentido —cf. Lévi-Strauss—, dentro de la esfera de la filosofía. Así como el estructuralismo consideró que los datos de la experiencia vivida, lejos de representar la instancia aclaradora que eran para el pensamiento existencial, constituyeran sólo una porción del material empírico que el modelo estructural debía tratar de explicar, del mismo modo la ideología antihumanista del estructuralismo representa actualmente un material empírico que la ciencia de la cultura —quizás una cierta semiología liberada de la ganga del estructuralismo ontológico. (cf. Umberto Eco)— debe intentar comprender. Cuando se ensaye semejante análisis de la ideología estructuralista, un aspecto que convendrá no soslayar será precisamente este fenómeno de la aceleración del cambio de ideología o, si se quiere, del agotamiento de los esquemas ideológicos, que exhibe significativos par-

lelos con otras esferas de la vida cultural contemporáneas —cf. la dialéctica de las vanguardias artísticas—. Quizás en esto, en este cambio cualitativo del ritmo de transformación de los productos culturales ideológicos, reside el verdadero hecho irreverente en la evolución del pensamiento occidental. Pero es obvio que todavía estamos demasiado cerca para poder emitir alguna apreciación interesante sobre este fenómeno de nuestro tiempo.

El libro de Li Carrillo presenta un breve pero sustancioso resumen de los rasgos fundamentales del pensamiento estructural, tal como se desarrolló sobre todo a partir de la lingüística saussuriana y luego, sobre la base de la fonología del Círculo de Praga, en la etnología de Lévi-Strauss. También incluye un examen sintético del concepto matemático de estructura, así como una mención obligada del sentido que ese concepto tuvo dentro del ámbito de la Gestaltpsychologie. Se trata, pues, de una obra cuyo estilo preciso y ágil la recomienda como una buena vía de acceso al pensamiento estructuralista. Hay dos puntos que convendría insertar al cabo del presente comentario: el primero apunta al hecho de que el contraste casi dramático que en este libro opone la filosofía existencial al estructuralismo, deriva de la circunstancia de haber tomado como exponente de la primera al pensamiento de Sartre —un esquema más rico en matices hubiese aparecido si Li Carrillo se hubiese detenido más en el pensamiento de Merleau-Ponty—; el segundo punto se refiere al corte que se señala entre Saussure y Jakobson, insistiendo en el psicologismo del primero y en su dependencia con respecto a las concepciones asociacionistas; un examen del uso que Jakobson hace de las nociones de metáfora y metonimia (cf. *Fundamentals of Language*) permitiría rastrear sus propias vinculaciones con la tradición asociacionista. — RICARDO POCHTAR.

JUAN NUÑO, *La superación de la filosofía y otros ensayos* (Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972), 231 pp.

Una «trampa», que presenta dos momentos permite la constitución de la metafísica y la teoría del conocimiento como dos superdisciplinas. Primero se postula la existencia de ciertos objetos que les correspondrían, y luego se demuestra tal existencia por el hecho de estudiarlos. Por consiguiente, es preciso eliminar un conjunto de pseudoproblemas (empirismo lógico) o superar ideologías transformando las condiciones que generan esas falsas representaciones de la actividad social humana (marxismo). Estas dos grandes corrientes revolucionarias —la diferencia entre ambas posiciones no permite considerarlas como excluyentes entre sí, (p. 214)— presentan la común nota metodológica de convertir a la filosofía en una actividad que modifica en lugar de una reflexión que conserva o sistematiza. Sólo son positivas aquellas filosofías que afirman el poder del hombre ya sea individual (pragmatismo) o colectivo (marxismo), o el poder de la razón ya sea objetivo (neopositivismo) o subjetivo (racionalismo religioso, neotomismo católico). Pero el pragmatismo está vinculado al capitalismo y el racionalismo religioso al idealismo y, por lo tanto, sólo subsisten ante la crítica dos corrientes que, por otra parte, pueden enriquecerse recíprocamente. Así, el empirismo lógico adquirirá, gracias a la noción de ideología, la dimensión histórica de la que siempre ha carecido y que permite explicar por qué los sin-sentidos tienden a subsistir, y el marxismo abandonará, gracias al análisis del lenguaje, ciertas construcciones metafísicas a las que ha sido proclive.

El conocimiento no es, pues, algo abstracto y universal sino que equivale a la recepción y manejo de información a través de técnicas e instituciones que revelan de inmediato las estructuras sociales sobre las que se sustentan. Y el problema gnoseo-

lógico tiene que ser un problema metametodológico referido a las diversas disciplinas que el hombre ha constituido sociohistóricamente. Si habláramos del «problema, del conocimiento —del conocimiento en general—, podríamos referirnos a una función (acto de conocer con independencia de lo que se conoce), un conjunto (agregado de conocimientos particulares) y una disciplina (forma superior de conocimiento). Descartada la última alternativa como «trampa», en los términos ya indicados, y reducida la primera a una interpretación psicológica que la localiza sobre formas concretas de conocimiento y elimina el supuesto «conocimiento en general», sólo queda la segunda alternativa siempre y cuando no se considere un único conjunto de conocimientos (lo que constituiría un refugio metafísico para una nueva superdisciplina: la metodología general del conocimiento) sino conjuntos de conocimientos particulares que remiten a la pluralidad de las disciplinas científicas como hecho histórico-social y son agrupados y estudiados por diversos enfoques metodológicos. Aquí aparece el auténtico «problema del conocimiento», que no se refiere directamente al conocimiento sino indirectamente a conocimientos cuando se investigan las relaciones entre la pluralidad de los diversos conocimientos y los diferentes métodos con que son clasificados y estudiados. Se debe desarrollar una teoría de la metodología trabajando sobre una metodología particular y encuadrándola en el marco de las relaciones sociales en que se presentan las modalidades cognitivas registradas por la historia.

Estas ideas aparecen expuestas principalmente en la cuarta sección, dedicada a «Cuestiones epistemológicas». («El problema del conocimiento», «El conocimiento científico», «De la distinción entre lógica formal y

lógica dialéctica., «Black vs. Taraki en el "problema filosófico de la verdad".), cuyos temas deben constituir un «refugio conceptual en un tiempo de tanta confusión e irracional avalancha. (p. 5). Pero el primer destinatario de esta declaración tendría que ser el mismo autor porque ella permite caracterizar adecuadamente las secciones anteriores—.Cuestiones disputadas., «En torno del existencialismo. y «Persistencia de las ideologías,— en cuanto revelan una tendencia a la esquematización, la frase ampulosa y vacía, la burla gruesa y la ceguera ante los matices y las insinuaciones de problemas y vías alternativas para la indagación. Nuño recorre un camino empedrado de peroratas, y en él encontramos —como resultado de un rechazo externo y global, sin un análisis de los contenidos explícitos y sus horizontes— los siguientes mojonos de la precipitación y la prevención filosóficas: el ser y la diferencia ontológica son imponentes esperpentos del mundo germánico. (p. 44). Heidegger padece de «ingenuidad etiquetista. (p. 39) porque ante el desprestigio de la metafísica se refugia en la ontología para dedicarse a idénticas desvarios; el «estado de abierto, transparente la confianza en el nuevo orden nazi (se trata seguramente de recibirlo con los brazos abiertos en una inmejorable asociación por el sonido y no por el sentido), y el «ser para la muerte, es el anticipo del envío de uno al maladero y de otros al frente; Ortega es el villano que «deposító sus huevos en forma dispersa y profusa en los salones de las varlopintas burguesías latinoamericanas. (p. 48). Bergson es un antecesor del nazismo; la intencionalidad es un «típico concepto medieval derivado de un juego de palabras. (p. 44), etc.

En lugar de lanzar tantas invectivas contra la metafísica, Nuño podría haber evaluado la variante descriptiva propuesta por Strawson sobre el fondo de una concepción de la filosofía que aparentemente le resulta aceptable dada la «sta de Wittgenstein con que termina el trabajo «Crítica a la metafísica». Y el fin

análisis de Apel sobre las semejanzas entre Wittgenstein y Heidegger (y Marx) en este tipo de crítica podría haber sugerido consideraciones menos superficiales. También podríamos preguntar si su crítica a la manía religiosa del ser humano que divide las acciones y sus resultados en buenos y malos (cf. p. 189) no se aplica también a la división tajante —sin lugar a gradaciones o ambigüedades— de las filosofías en positivas o negativas. Cabe insistir además en que ciertas nociones filosóficas pueden considerarse como índices de problemas susceptibles de un desarrollo para revelar lo «no pensado, en ellas: la asimilación de las esencias fenomenológicas a las significaciones vividas en el pensamiento de Merleau-Ponty o a las estructuras en la filosofía de Mouloud vale más que la ridiculización del problema y la burda afirmación de que Husserl concibe estos seres fantasmagóricos en forma aislada y atómica mientras que Heidegger los engloba en la no menos esotérica noción de ser. Ante la negación de una metodología general del conocimiento hubiéramos esperado —la autosuficiencia del esquema debería tener su reverso en una refutación de las teorías que no se compaginan con él— un examen de las conexiones de este problema con el nivel de generalización implícito en la teoría del conocimiento objetivo de Popper o en el constructivismo defendido por Piaget, ya que estas concepciones, al considerar las estructuras del conocimiento a la luz de estructuras biológicas, ofrecen una perspectiva general —por añadidura, no histórico-social— para el análisis del problema del conocimiento. Obvio es que, como buen cazador de fieras, Nuño también ha ideado su trampa. Pero ésta es mucho más grande que cualquier otra, y por ello resulta muy difícil disimularla. Para no ser menos, también presenta dos momentos. Primero se reduce la «filosofía, a un determinado esquema, y luego quedan superados todos los demás problemas por no adaptarse al marco propuesto. Sin embargo, no todas son críticas. Po-

demostramos estar de acuerdo con el profesor Nuño cuando proclama que «la filosofía es una actividad demasiado

compleja para que la ejerzan los profesores de filosofía». (p. 32). — ROBERTO J. WALTOW.

ROBERTO TORRETTI, Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica (Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967), 603 pp.

Torretti se inserta en la perspectiva de quienes no consideran el criticismo como sistema o doctrina concluso. Si bien alude de entrada a las *Críticas*, sus análisis se centran en la *Crítica de la razón pura* (A y B), que termina siendo la *Crítica* en singular. Por otra parte, su confesada problemática es el primer tercio de ésta, allí donde se yergue el edificio del kantismo, o sea la doctrina del espacio y el tiempo y la de las categorías. Esta indagación ocupa dos de las tres partes que forman la obra que comentamos, unas siete décimas partes de la extensión total del volumen. Mas tal aparente desproporción ha sido querida por el autor, sobre la convicción de que la *Crítica* tiene como lema primordial la metafísica y la facultad del hombre de constituirse como ciencia; cierto que no sería sino la propedéutica de un eventual sistema transcendental, pero, sostiene Torretti, la voz "propedéutica" —que el propio Kant usó— estuvo quizá mal elegida, pues se la usaba para designar una disciplina antepuesta al sistema mismo de la ciencia (caso de la lógica formal). La *Crítica* es ya la verdadera *philosophía prima*; y por medio de la declaración pública adversa a Fichte dice Kant que «[tal intención (propedéutica) no me ha pasado nunca por la mente», y en la carta a Herz de 1781, fresca aún la primera edición de la *Crítica*, afirma que su investigación "contiene la metafísica de la metafísica".

Para Torretti el criticismo es, pues, una meditación sobre los fundamentos de la racionalidad humana, meditación concebida desde sus inicios como tarea abierta y heredable. Para abanzar su propósito, se mueve

paciente y circunstanciadamente en el mundo intrakantiano y perikantiano: maneja la edición de la Academia de Berlín (23 volúmenes; el XXIV apareció mientras se imprimía su libro), se apoya bastante en el epistolario y en las *Reflexiones*, esas célebres notas de Kant en hojas sueltas o al margen de libros; aprovecha y discute el aporte del neokantismo; sigue respetuosamente a de Vleeschauwer, Paton y Martin.

La teoría del espacio y el tiempo es detectada a través de diversas aportaciones de Kant, desde la *Nova dilucidatio* hasta los *Prolegómenos*, pero dándole un papel nada desdeñable a la *Disertación*. Se discute el apriorismo en confrontación con las concepciones matemáticas modernas (geometrías no-euclidianas, Göseth, Hilbert, etc.) y naturalmente con las ya clásicas tesis aristotélica, leibniziana y newtoniana. Concluye Torretti en la necesaria idealidad de espacio y tiempo no como propiedades que inheren en un sujeto-substancia sino como modos de existencia subjetiva que, al consistir en la autoconciencia de ciertas "potestades" del hombre, dan un paso decisivo hacia una nueva comprensión del ser de lo subjetivo.

En cuanto a las categorías, introduce dos, por llamarlas así, novedades: 1) la reducción a dimensiones más modestas de la relevancia del planteo kantiano sobre los juicios sintéticos a priori, cuyo tratamiento justamente recién en esta segunda parte del libro aparece; y 2) el examen de la deducción transcendental precede al de la deducción metafísica. Para lo primero vale un texto —otra vez una carta a Herz— de 1773: "Me pregunté en efecto, es-

cribe Kant, ¿en qué fundamento descansa la relación con el objeto de aquello que en nosotros llamamos representación?"¹ Para lo segundo vale la reflexión 5441, donde Kant afirma que *sin la espontaneidad inmutable del entendimiento y de la voluntad (en cuanto pueda ésta ser determinada por aquél) no conoceríamos nada a priori* —el subrayado es de Torretti— pues estaríamos determinados en todo y nuestros mismos pensamientos estarían sujetos a leyes empíricas.

Piensa el autor que después de los trabajos de Paton ha perdido mucho de su crédito la opinión de que la versión de la deducción trascendental de 1781 es un mosaico, aunque todavía de Vieschauer y Zocher admiten cierta falta de unidad en ese primerizo esbozo. Torretti advierte una esencial coherencia en las posiciones adoptadas por Kant y hace una detallada exposición de los parágrafos 15 a 27 de la versión de 1787. La deducción metafísica, por su parte, le da ocasión para discutir el artículo de Klaus Reich, quien intentó hacia 1930 mostrar que la tabla kantiana de los juicios es completa: sucede que los distingos judicativos kantianos, y tal es la idea del propio filósofo, son ajenos a la lógica formal. La última sección de la segunda parte lleva un título conocido: "La metafísica de la experiencia", expresión que, apunta Torretti, cabe entender de dos maneras.

Metafísica de la experiencia es, por un lado, el sistema doctrinal de conocimientos que determinan el ser de lo experimentable en cuanto a tal, tesis que descansa en la afirmación según la cual las condiciones de la posibilidad de la experiencia

en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia.

Pero metafísica de la experiencia puede llamarse también la investigación misma que desemboca en este sistema doctrinal, es decir, la reflexión sobre los fundamentos de la experiencia. No la respuesta a cómo es posible la experiencia sino a ¿qué es la experiencia? Kant, para quien el concepto de experiencia es unívoco, pues prácticamente no distingue entre experiencia moral o religiosa o de cualquier otro tipo, sentó las bases para el posterior desarrollo de una teoría general de la experiencia. La experiencia no es un mero agregado arbitrario de percepciones, dice el *Opus postumum*, "año solamente la tendencia a un sistema completo pero jamás completado". Esta totalidad, puramente ideal y no efectiva, es lo que efectuaría a la experiencia manteniéndola viva y creciente como el progreso que ella esencialmente es.

La tercera parte es la problemática del *status ontológico* de la cosa en sí. Recoge el epigrama de Jacobi de que sin el supuesto de la cosa en sí es imposible entrar en el sistema kantiano, pero una vez aceptado dicho supuesto es imposible permanecer dentro del sistema; y menciona el programa de Salomon Maimon, fino lector de Kant, en favor de una filosofía trascendental sin cosa en sí, hacia la época en que aparecía la *Crítica del juicio*. Torretti pone el centro de la cuestión en el valor del concepto de cosa en sí y en cómo se constituye la diferencia entre cosa en sí y fenómeno habida cuenta de la reforma de la noción de objeto que implica el kantismo; se inclina, creemos que sensatamente, hacia la interpretación idealista. Finalmente examina las ideas regulativas, sobre todo la de Dios, y cierra el trabajo cuando la perspectiva moral se abre. Hay 12 apéndices, una tabla cronológica y una bibliografía muy pertinente.

Torretti ha conseguido una obra realmente importante, máxime si reparamos en la escasa bibliografía

¹ Torretti ha vuelto arduamente sobre el tema en "Juicios sintéticos a priori", *Cuadernos de Filosofía* (Ba. Aa., Fac. de Filos. y Letras, N.º 20, 1973, pp. 227-230). Invoca a de Vieschauer; la mejor entrada en el criticismo no consiste en reducir la cuestión a justificar el juicio sintético a priori; esto último es puro neokantismo.

kantiana en español. Ejerció la óptica severa de quienes están curados de la "ultrafilosofía" y alegre no hallar en su obra vinculaciones entre el pensador de Königsberg y, pongamos por caso, algún estructuralista

o lingüista de moda. Y si a ratos (muy pocos) tórnase su lectura algo fatigosa, conviene recordar lo que sobre la filosofía decía Ortega: uno la entienda dándole vueltas. — **CECILIANO FERRÁZQUEZ**

CRUZ VÉLEZ, DANILO, Nihilismo e immoralismo. Eco (Bogotá, 1973), tomo XXVI/3, nº 153, pp. 3-33.

Se trata de un importante ensayo que podría dividirse en dos partes. La primera se ocupa de las fuentes teórica y práctica del nihilismo y el immoralismo que según Nietzsche, cuidadosamente analizado por Cruz Vélez¹, no serían otra cosa que resultado de "la tendencia de la vida a negarse a sí misma". Según Nietzsche, al repudiar el platonismo se anula la base para la distinción de los reinos de las ideas y las cosas, del ser y el deber ser, con lo cual se pone en crisis a la metafísica y a la moral. Nietzsche, que se adjudicaba la paternidad de esta segunda crisis de la metafísica, ubicaba la primera en el siglo V a. C. y la atribuía a la vida decadente de los griegos, de la que derivaba la propensión de éstos a trocar el afán de crecimiento por una modesta tendencia a la conservación, de lo que resultaba una especie de anquilosis en el pensamiento, sometido en adelante a una rígida separación de los mundos sensible y suprasensible. La conclusión de Nietzsche, no tan imparcial como podría suponerse, se funda en la actitud naturalista, que alimenta una nueva imagen del hombre asentada en la voluntad de poder, en el fondo una expresión más de la metafísica de la subjetividad. En discrepancia con lo que creía Nietzsche, señala Cruz Vélez la declinación del platonismo no implica el fin de la metafísica ni de la moral.

La segunda parte del ensayo exhibe la posibilidad de superar las dos crisis, para lo cual examina los supuestos desde los cuales pensaba Nietzsche. No corresponde confundir metafísica con platonismo, sostiene, puesto que la misma doctrina de la voluntad de poder es una forma de metafísica, cuya raíz histórica puede hacerse remontar a la orientación subjetivista de Descartes. La praxis también abre un nuevo horizonte a la metafísica, y aunque el concepto ha recibido energías formulaciones en la izquierda hegeliana, puede afirmarse, no obstante, que por primera vez aparece en Aristóteles, quien ya concebía al hombre a la luz de la praxis y enseñaba a ver el ser en el ámbito del movimiento.

Toda vida humana es obra de un individuo que "constituye un proyecto existencial único dentro de una situación particular". Intentar el rescate de los conceptos fundamentales de la ética y de la metafísica en el campo de la praxis, es decir, de la vida humana entendida como tarea, como trascender hacia el futuro, como un proceso en cuya virtud se llega a ser lo que aún no se es, sería una manera de superar la doble crisis a que se refería Nietzsche y abrir perspectivas promisoras para ambos campos: el de la metafísica y el de la ética.

El ensayo de Cruz Vélez es sobrio y está muy bien construido; su reconocida familiaridad con desarrollos de la filosofía contemporánea le permite superar las limitaciones que señala en el autor que le sirviera de punto de partida para sus reflexiones. — **CARLOS O. MÓLLER**

¹ Del mismo autor y escrito hacia la misma fecha ha de mencionarse "Eutichisma", en *Goigs de éndos*, Revista de poesía (Bogotá, 1973), nº IV, vol. 1 pp. 68-73.

GARCÍA BACCA, JUAN D., *Elogio de la Técnica* (Caracas, Monte Avila, 1966), 181 pp.

Propósito encomiable: ensayar una rehabilitación de la técnica en medio de las innumerables peticiones de principio que se han ido levantando, a diestra y siniestra, en contra de ella.

Las mentes proclives al estereotipo podrían sacar mucha ventaja aduciendo que ese propósito divergente de remontar marejadas colmaría con la faz no autoritaria del espíritu hispánico, faceta de la cual parece hacer gala el autor. Con análoga estereotipia podría hablarse de un estilo retórico, alistemático e inconsistente que comparte García Bacca con otros filósofos españoles.

Si bien ello se muestra aquí en modo apreciable, no deja de poseer el timbre de lo parcialmente verdadero. Por un lado vemos que existen categorizaciones atractivas pero con más deseable fundamentación, p. ej., calificar de aparatos naturales, al pico y la pala, al timón y las velas, al arado de madera y de hierro, a los cristales de roca pulidos; o lanzar afirmaciones como las siguientes: la abstracción total y formal, es seminatural, mientras que la duda metódica, la reducción fenomenológica o las geometrías no euclidianas resultan antinaturales.

Reportan en cambio un mayor provecho otras distinciones entre naturaleza y técnica, así como las dificultades que sustentan ambos conceptos en la cosmovisión premoderna. Conjuntamente, ofrecen bastante significación los considerandos en torno al desarrollo de la técnica, según tres ciclos al parecer no cronológicos *stricto sensu* y en cierta correspondencia con otros tantos tipos humanos:

1) El hombre primitivo, autóctono, o terrígeno. Creatura aún no emergente de la naturaleza y acorde con la inmensa mayoría, que no ha conseguido adueñarse por en-

tero de su cuerpo y de su alma, quedando subsumida bajo diversas instituciones y eteolquias.

2) El hombre primero, o primer hombre. En esta fase se empieza a recorrer el mundo y a enseñorearse racionalmente de él, siguiendo un proceso de autoidentificación, una transformación por la cual el labrador sea labrador y no mercenario de Ceres, pues sólo quien se sabe ser herrero, serlo él, puede aventurarse, con conciencia segura ontológicamente, a inventar algo nuevo, sin acudir a Vulcano. (p. 103). Dicha transición constituirá un aporte de la ontología aristotélica, aunque sin desconocerse que ésta contiene una ralgambre esencialista o naturalista que frena el pleno desenvolvimiento de la individualidad. Aristóteles habría dado pie a una fenomenología pasiva, o de descubrimiento, a partir de la que se suceden una serie de aparatos, como el termómetro, la balanza, el electroscopio, los gráficos y hasta la propia estadística. Línea en la cual se ubica, curiosamente, a un conjunto de teorías y figuras que han sido por lo común no sólo diferenciadas con el pensamiento del Estagirita sino incluso opuestas al mismo, p. ej., la física y la astronomía de Galileo y Newton.

3) Hombre primario, o propiamente hombre. El que no se limita a describir el mundo sino a producirlo, a crearlo, a descubrirlo, mediante una violación programada de lo profundo del ser real. Algunos nombres precursores: Boltzmann, Gibbs, Einstein, Eddington. El nuevo hombre va a recrear el ser a imagen y semejanza suya, alterando la milenaria correlación creador-creatura. Así se llega a un corolario chocante con el enfoque tradicional —todavía vigente— que privilegia la contemplación y subestima a lo técnico, lo cual resulta,

en cambio, para García Bacca, en sus caracteres actuales, «la ontología real de verdad».

De estas últimas observaciones, me tomo la libertad de extraer un saldo positivo y un balance deudor. Por una parte, es muy saludable el interés por estrechar los lábilis lazos entre filosofía y ciencia, cuestionando de paso a una concepción exageradamente rígida: «Que el valor de la velocidad de la luz inter venga en la constitución misma de las leyes físicas universales no parece poseer importancia alguna ontológica, cual si lo que pasa a lo físico sucediera en un orden pluscuantasmagórico... cual si lo físico no fuera ser, y sus leyes Leyes del ser. (p. 124).

Empero, se adopta una actitud de virulenta iconoclastia de distinto signo pero no menos confusionista que la tristemente célebre de Max Scheler cuando señalaba una mera diferencia de grado entre Edison y un chimpancé listo. Así se nos viene a revelar que Fermi es mejor ontólogo que Hartman, y Teller lo es más que Heidegger; y Bohr, Born, Schrödinger, Heisenberg, Jordan, Pauli... saben muchísimo más de ontología real de verdad que Husserl y compañía. (ibid.).

Por lo demás, en el segundo capítulo, se insertan algunas aserciones que no guardan demasiada coherencia con el planteo global, de corte progresivista. Tales aserciones, ya insinuadas en la caracterización del hombre primitivo (V. supra), establecerían una fuerte ruptura entre el llamado saber vulgar y el saber reflexivo, al suponerse —con ingenuidad o con un dejo de iluminismo— que los problemas humanos se resolverían a partir de un mayor conocimiento de las circunstancias científico-técnicas presentes. Casi todos los hombres nos moveríamos cual «maletas, en un orbe de aparatos, cual «adanes en mundo de come-adán; sin percatarnos de lo que representa

un auto, un avión, la luz eléctrica, un cheque, un televisor o un teléfono.

«Los grandes trastornos que aquejan a la multitudinaria humanidad de nuestra época, radican principalmente en el hecho de hallarse «enterado». El autor se inclinaria por la afirmativa: «¿Qué sabe la mayoría de... botánica, zoología, mineralogía?», para ella «no ha venido al mundo ni Linneo ni biólogo alguno. (pp. 125-6). Si se cree, como García Bacca, que la inferioridad enajenante del hombre contemporáneo responde a su ignorancia en historia de la técnica, entonces el remedio consistirá en erigir una rehumanizadora «pedagogía de los inventos que contribuya a finalizar, p. ej., con el «analfabetismo matemático». «No se está suministrando una medicación excesivamente sintomática que puede tanto alejarnos de la verdadera etiología del mal como agravarla?»

García Bacca parece coincidir, a pesar de sí mismo, con algunos de sus implícitos contrincantes doctrinarios, ya que todos ellos sostienen a la postre el papel autónomo de la técnica. Sin embargo, ciertos términos de la cuestión diferirían semánticamente. La tesis central del autor, de índole prometeica, puede sintetizarse así: el hombre reconoce sus aspectos distintivos y humaniza al universo —trocando lo natural en mundo.— gracias a una prudente mediación de la técnica, la cual, si bien es un producto histórico, sobrepasa toda frontera física o cultural.

Frente a dicha tesis, existirían otras dos posiciones que me permito delinear. Una asigna a los medios técnicos un valor inauténtico y esclavizante, atribuyéndole al homo faber un nivel casi zoológico. La otra, la de la idealización tecnocrática, llega a justificar el empleo de la bomba atómica como resultante de una necesidad evolutiva.

Entre las tres opciones, cabe adberir a la línea interpretativa de

García Bacca, quien, por los diversos reparos comentados, no alcanza a coronar con creces el elogio a la técnica. Con todo, el presente trabajo, que recomiendo complementar con la *Antropología filosófica contemporánea*, se halla próximo a la correcta idea de que la técnica es un factor potencial que acompaña en buena medida el logro de la humanidad. Si esta aseveración no

produce una suficiente evidencia, basta con recurrir a la óptica sociológica elemental para que nos muestre las serias limitaciones que acusan por lo general las comunidades pre-técnicas ante las que sí lo son. Ello no implica reconocer que, más allá de pesimismo agoreros, el andamiaje técnico haya siempre conllevado un verdadero adelanto civilizatorio. — HUGO E. BIAGINI

GALEFFI, ROMANO, *Investigações de Estética* (Salvador, Universidad Federal de Bahía, 1971), 2 tomos, 578 pp.

Esta obra está dividida en tres partes que se titulan así: "Problemas fundamentales", "Temas en debate" y "La Estética en la enseñanza superior". Trae, además, un apéndice que versa sobre la metodología de la enseñanza de esta disciplina. Forma parte de una serie de textos didácticos editados por la Universidad Federal de Bahía y está compuesta por artículos, ensayos y comunicaciones publicados ya, en su mayoría, en actas de congresos o en revistas especializadas.

Los trabajos que componen las dos primeras partes, que desarrollan algunos temas fundamentales de la estética, tales como la autonomía del arte, la relación entre contenido y forma, inspiración y técnica y tradición e innovación en la obra de arte, testimonian con claridad la concepción filosófica de su autor.

Galeffi se declara crociano desde el comienzo y afirma con Croce que la Estética, cuando es hábilmente enseñada, introduce mejor que cualquier otra disciplina en el aprendizaje de la filosofía, pues no existe otra materia que despierte tan temprano el interés de los jóvenes por la reflexión como el arte y la poesía.

Entre todos los problemas que conciernen a la especulación filosófica sobre lo bello y el arte, Galeffi considera fundamental el de la relación que se establece entre la actividad propiamente estética y las otras ac-

tividades del espíritu humano. La tarea que aquí se propone es la de determinar el campo de específica competencia de cada una de estas actividades y las relaciones recíprocas que pueden ser consentidas sin comprometer la autonomía de cada una. Al adherir a la teoría del arte como expresión, Galeffi afirma que todo lo que el hombre efectúa, o aquello que se manifiesta simplemente en el silencio de su intimidad es siempre algo expresado, o sea, se reviste de una forma perceptible a los ojos del espíritu.

El arte es el momento lírico de la expresión absoluta y se distingue de las otras actividades humanas, porque en éstas la expresión está ligada a las condiciones económicas, sociales e históricas del momento. Una obra de arte expresa un concreto sentimiento estético y está, por eso, comprometida en la comunicación de ese sentimiento. Toda otra forma de arte que llevase ese nombre sin expresar ningún sentimiento estético o sin revelar este sentimiento en una forma capaz de transmitirlo al resño de la humanidad, usurparía el nombre de arte y debería, por lo tanto, ser desenmascarada. En la obra de arte, el sentimiento se traduce por completo en imágenes y como tal se purifica, se resuelve en una forma autónoma, anterior e irreductible a la forma lógica. Lo propio de la expresión estética y lo que la convierte

en expresión absoluta es el hecho de superar el interés práctico y de estar antes de la mediación lógica. La obra de arte, según Galeffi, es el resultado de un acto creador del espíritu humano, caracterizado por su singularidad, por su imprevisibilidad y por una fundamental autonomía en relación a otros actos humanos de naturaleza extraestética. Dicha autonomía del arte no significa desinterés absoluto respecto de posibles evoluciones de experiencias de otro orden, sino, más bien, subordinación de esas experiencias a la fantasía creadora del espíritu.

En los escritos de la tercera parte, aclara que escoger el problema estético para iniciar a alguien en la reflexión filosófica no es un capricho sino una consecuencia necesaria basada en las fases de desenvolvimiento de la experiencia humana. Cita a Vico cuando dice que el proceso evolutivo de la especie humana se repite en el de cada individuo, de modo que, así como el hombre primitivo habría dado pruebas de poseer una sabiduría poética, cada niño sería guiado por una razón poética —la fantasía poética— antes que el raciocinio lógico discursivo llegase a madurar. El estudio del problema estético en el nivel universitario constituye, entonces, un elemento indispensable para una auténtica formación humanística, no sólo de los

literatos y los filósofos, sino también de aquellos que se consagran a las investigaciones de carácter científico o tecnológico.

La tarea de la Estética, según Galeffi, es doble: habituar a los jóvenes a pensar y desenvolver, en los mismos, el sentimiento de lo bello y del arte, considerado como función trascendental, esto es, universal y necesaria, sin la cual la formación del hombre sería incompleta. En función de esta doble finalidad presenta su método de enseñanza y el programa respectivo, que a los fines didácticos divide en tres disciplinas: Estética 1, Estética 2 y Estética 3. Las tres constan de una parte teórica y una parte práctica. La parte práctica, en todos los casos, se refiere a un ejercicio de evaluación crítica de obras de arte. La parte teórica, para Estética 1, es una introducción al problema filosófico del arte; para Estética 2, una investigación crítico-filosófica de los más importantes problemas relativos a la actividad estética en general y artística en particular y, para Estética 3, una Historia de la Estética.

A lo largo de la lectura de esta obra se comprueba que todos sus estudios documentan, de diferentes modos, la interpretación personal de Galeffi sobre los temas de la estética crociana. — MARÍA CATALINA GALAY.

VIAL LARRAÍN, JUAN DE DIOS, *Descartes, Meditaciones metafísicas, selección, glosas y notas* (Chile, Editorial Universitaria, 1974), 113 páginas.

A las muchas y conocidas interpretaciones del pensamiento cartesiano —Liard, Hamelin, Gilson, Laporte, Alqué, Guérault, etc.—, construidas en los últimos tiempos se añaden otras en nuestros días. A ellas pertenece la contribución del profesor chileno Juan de Dios Vial Larraín, que hace pocos años se había destacado por una valiosa obra sobre el tema: *La metafísica carte-*

siana (Ediciones de la Universidad de Chile, 1971).

El nuevo estudio añade precisiones y ahonda los análisis emprendidos en el anterior. Su autor se ha propuesto ofrecer una nueva lectura de las *Meditaciones metafísicas*, que desenvuelve "en el juego recíproco de tres ejes, dos de ellos paralelos y, por así decir, de dirección vertical, y un tercero horizontal" (p. 8). Los

dos primeros muestran, respectivamente, el texto cartesiano en su estructura fundamental, y una columna de glosas que resumen lo esencial de cada pasaje. El tercer eje, al pie de los anteriores, está constituido por las notas interpretativas del texto. Su objetivo es el de aproximarse al pensar propio de la filosofía desde un "humanismo nuevo".

En el análisis de la primera Meditación muestra Vial Larrain cómo la metafísica cartesiana se constituye sobre un "trasfondo de historicidad y de biografía" (p. 13) al que aluden las diversas determinaciones temporales que abren el texto. Pasado y futuro se enlazan dialécticamente con el presente actual en que se da la obra. De este modo, la metafísica acontece, tiene su origen en la temporalidad de la existencia, la cual encuentra, en este acontecer, su destino. Lo que signa este suceso es la verdad, la búsqueda de la verdad como acto originario asumido "una vez en mi vida" por la libertad. La ciencia en tanto relación de fundamento a fundado queda al acecho de esa búsqueda que, de satisfacerse, le otorgará fundamentación "firme y constante".

La duda será el método de la metafísica y estará presente a lo largo de todas las *Meditaciones* como camino y como principio motor. No se trata aquí del método matemático sino más bien del "antimétodo; el método que se origina en la crisis de la matemática universal" (p. 26). En esta duda se encarna la libertad, es ella misma libertad que se manifiesta, capaz de revocar el orden del conocimiento y presionar a la inteligencia hasta el límite mismo de la nada, en contraposición a la cual, podrá la razón hacer la experiencia de la verdad necesaria. Esta experiencia fundamental y fundante que Descartes enuncia en el "soy", "existo", es la experiencia del ser. El ser que emerge de este derrumbe existencial practicado por la duda, es el "ser en tanto ser", el ser en su cabal magnitud y no ya "olvidado" en el ente, puesto que lo afirmado en el "cogito" no se identifica con ninguno

de los entes conocidos antes y revocados por la duda, ni es él mismo un sujeto preexistente al que se le agregara, como un predicado, la existencia. No obstante, este ser es un "soy", una primera persona, un ente. Pero aquí, y en contraposición a Heidegger, nos dice Vial Larrain que "es falso que la afirmación del ente, sin un esclarecimiento previo del ser, sea un "olvido" del ser, una caída en el mundo de la representación, un desconocimiento de la diferencia ontológica" (p. 40). Considerar al ser fuera de los entes sería, precisamente, entificarlo, convertirlo en lo que no es o, de lo contrario, reducirlo a la nada. Ya que el ser, sin identificarse con él, se da, sin embargo, únicamente en el ente. El "cogito" es el ente que dice el ser y que, surgiendo por encima de la destrucción de los entes, es lo real mismo, el ser en su entificación y en su trascendencia.

En la teoría de la "res cogitans" es, también, la duda melódica la que lleva a la determinación del ser del "cogito" como "nada más que" una cosa que piensa. Lo que el "cogito" es, es sólo lo que en él es conocido: el pensamiento. Y pensar es el "cogito" (el ser) en su aspecto entitativo. El pensamiento que el "cogito" es, es el hombre mismo, el existente humano, el yo concreto que duda, concibe, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina, siente. No hay aquí dualismo alma-cuerpo, animal-racional, sensible-suprasensible, ni un sujeto trascendental que configurara, desde fuera de ellas, las representaciones. La alegoría del trozo de cera viene a confirmar lo antes expuesto. La cera es aprehendida en un acto único ("sentir... no es otra cosa que pensar"), una "inspección del espíritu", de la cual los distintos pasos no son sino estadios más o menos perfectos de un solo proceso cognoscitivo. No existe, por lo tanto, diferencia esencial entre el saber racional y el sensible.

Determinando el ser del "cogito", el discurso desencadenado en la duda, profundizándose, lleva a la cuestión de Dios como condición de po-

sibilidad de ese discurso y del ser finito del "cogito". Si bien "sum" da razón del pensar, no explica la carencia que se manifiesta en la duda, la cual se hace patente en contraposición a la perfección infinita. En la finitud del "sum" habita ya lo infinito como dimensión verdadera del "cogito". El argumento ontológico culmina la fundamentación del "cogito" que va desde la invalidación de la hipótesis de irracionalidad hasta la explicitación cabal del "cogito" y su afirmación como principio de la ciencia.

El "cogito" es el criterio de verdad pero no a modo de modelo o ejemplo que pudiera aplicarse desde fuera a los conocimientos, sino en tanto es el efectuarse mismo de la verdad, el lugar donde verdad y ser, existencia y palabra coinciden y, por lo tanto, donde todo conocimiento alcanza su valor veritativo (p. 89).

Al tratar el problema del error, Vial Larrain distingue entre la noción de infinito asignada por Descartes a Dios y la misma noción en cuanto aplicada a la voluntad. En este caso "infinito" quiere decir "indefinido". No se está aquí frente a un infinito actual, positivo como el de Dios, sino ante la mera carencia de restricción externa. En ésta su indefinición, la libertad se aproxima a la nada, que acosa al hombre por uno de sus extremos, y es ésta la causa del error. Mientras que en su esta-

do de armonía con el entendimiento, en su limitación, la voluntad se perfecciona y es ahí donde surge la verdad. Desvirtuando el punto de vista positivista que rechaza toda referencia de la ciencia a un fundamento divino, Vial Larrain afirma que el argumento ontológico funda la ciencia por acabamiento y perfección del "cogito". Este ha sido descubierto como el ser y, en tanto tal, es el principio de toda ciencia. Pero este ser es contingente, discontinuo y sólo el paso a Dios como fundante del ser finito del "cogito", permitirá a éste la constitución de la ciencia. De este modo, Dios no operaría a la manera de un "Deus ex machina" que garantizara el conocimiento en función de la veracidad divina, sino como fundante del ser. Y es en virtud de esto que, una ciencia tan perfecta como lo permita la medida humana, podrá ser construida.

A través de estas páginas Vial Larrain pretende destacar la raíz existencial del pensamiento cartesiano, al par que situarlo en la tradición metafísica que parte de Aristóteles. Si bien el carácter sintético de las notas deja abiertos algunos interrogantes, impacta la forma lúcida y desprejuiciada con que encara el autor esta nueva lectura de Descartes en un loable intento de "abrir las fuentes clásicas y beber sus aguas limpias". — ADA ALFONSO PÉREZ WRIGHT.

VIAL LARRAIN, JUAN DE DIOS, *Crítica de la Razón Pura*, selección, glosas y notas (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1976), 173 pp.

El profesor Vial Larrain ha publicado con anterioridad las *Meditaciones metafísicas* de Descartes utilizando el mismo procedimiento presentado en este libro: una selección del texto, glosas y notas. Esta técnica de montaje, como la denomina el autor, permite una lectura múltiple, pudiéndose leer el libro simultáneamente o por separado siguiendo cada uno de los ejes en que se estructura. Los dos ejes verticales —el tex-

to y las glosas— en letra cursiva, y el comentario a pie de página en letra mayor, reflejan, también en la tipografía, el cuidado y la pulcritud con los cuales está realizado este trabajo.

El contenido incluye el texto, las glosas y el comentario de los *Prefacios* a la primera y a la segunda ediciones de la *Crítica*, de la *Introducción*, la *Estética trascendental*, y de la *Análisis trascendental*, incluye la

Deducción metafísica y la Deducción trascendental en las dos versiones de 1781 y 1787.

No se transcribe el texto entero de la *Crítica* sino una selección de lo esencial. Las glosas subrayan, con las mismas palabras del texto, los trazos esenciales de la línea argumental, y las notas al pie amplifican la argumentación y muestran con claridad su estructura.

Ya la sola presentación del texto de la *Crítica* con las glosas constituye un excelente trabajo de artesanía, pero además puede afirmarse que el comentario de Vial Larrain representa por sí mismo una obra independiente que reúne la claridad, la información y la originalidad de un pensar y una perspectiva propios que iluminan desde dentro la inmensa riqueza de la *Crítica*.

La originalidad del enfoque puede sintetizarse señalando que Vial Larrain nos guía en una lectura que pone de relieve la libertad como meta y trasfondo de la *Crítica* y el despeje del ámbito de la praxis en que la razón cumple aquel destino de aspirar a lo absoluto, que no puede realizarse como conocimiento.

Para resolver ese destino la razón tiene que conocerse a sí misma, sus posibilidades y sus límites, liberándose así de la autocontradicción entre su tendencia natural a lo incondicionado y su finitud. Pero la *Crítica* no es, sostiene Larrain, una épica de la finitud. El conflicto que la razón lleva en sí como destino se resuelve en esa tendencia a autoconocerse. Pero, por otra parte, el movimiento de la autoconciencia en Kant no está tanto en la tradición cartesiana sino en la línea de San Agustín y de Lutero: «el momento decisivo de la conciencia kantiana no es la visión del ser, sino la praxis de la libertad. (p. 29)».

Ese movimiento de la autoconciencia que se despliega finalmente como autoactividad, aparecerá a su vez, señala el autor, en Husserl, en el yo trascendental, y en el *Essen* de Heidegger. El conocimiento de sí de la razón no se despliega ya como especulación sino precisamente como

Crítica. La *Crítica* es la fundamentación del saber y a la vez el autoconocimiento mismificante de la razón. Pero ésta no se conoce directamente sino en los objetos en las ciencias constituidas; de sí misma tiene la «representación», «yo pienso», «yo uno», como autoactividad, como condición incondicionada de toda representación objetiva.

La razón de su movimiento mismificante parte del análisis de su dimensión objetiva: el Prefacio de la segunda edición es analizado desde la perspectiva de esa obra constitutiva de la razón en las ciencias: en esa obra constitutiva, cuya clave es la revolución copernicana, la razón se desvela como actividad, planteando sus cuestiones, proyectando sus principios, constituyendo los objetos del conocimiento como tales. La razón crítica es una lógica de la experiencia sin dejar de ser una aspiración a lo absoluto, aspiración que constituye precisamente la humanidad del hombre. Esa aspiración viene a llenar el ámbito vacío de la metafísica tradicional. La constitución del objeto matemático, del objeto físico, envuelve un autoconocimiento de la razón: ésta se pone a priori en la medida en que pone las condiciones en que el objeto es interrogado. La razón proyecta su plan, sus esquemas, constituyendo así el método y a la vez el objeto de las ciencias. La revolución copernicana, como giro del objeto alrededor del sujeto debe entenderse como giro de la razón alrededor de sí misma. Mientras en la constitución de cada ciencia lo constituido es una objetividad, en la metafísica constituye el ámbito vacío del objeto en tanto objeto. La estructura a priori de la razón es la estructura misma de la objetividad y la metafísica se desdobra así por una parte en metafísica de la experiencia como dilucidación del entendimiento en cuanto legislador de la naturaleza, y por la otra en creencia e ímpetu volitivo, pues la *Crítica*, apunta Larrain, no sólo afirma que lo que es no lo conocemos, sino también y a la vez, que lo que no conocemos es.

El autor destaca pues como una de las claves de la Crítica esa correlación entre el ámbito finito del conocer y la aspiración a lo absoluto; la diferencia entre la razón teórica y la razón práctica radica sólo —como señala Kant en el Prefacio de la segunda edición— en que «la razón teórica determina el objeto, la razón práctica lo realiza» (p. 35). La relación entre «determinar» el objeto y «realizarlo», entre teoría y praxis, es una relación de complementación que no anula su diferencia: «ni la praxis es una mera prolongación de la razón teórica, ni ésta puede dilucidar y regular el ámbito de aquélla» (p. 58).

Ese hilo conductor que enhebra todo el trabajo de Larrain —la idea de la razón como tendencia natural a lo incondicionado y la libertad como trasfondo de la Crítica— se reafirma también en la ubicación de la Estética dentro de la obra de Kant. En efecto, el autor recuerda la afirmación de Kant en «Progresos de la metafísica», de que las dos ideas capitales de su pensamiento son la doctrina del espacio y el tiempo y la idea de libertad. La doctrina del espacio y el tiempo está ya establecida en la *Disertación de 1770*, y la tarea que se impone Kant en la década del 70 es precisamente la elaboración de la *Lógica trascendental*: ésta es pues el puente entre sensibilidad y libertad. La *Lógica Trascendental* remite a la *Crítica de la Razón Práctica*.

Continuando con ese enfoque argumental señala el autor que el proyecto de Kant es «convertir la metafísica en filosofía trascendental» (pp. 132-3). El lugar ya común en los intérpretes referente a la mera plausibilidad de la deducción metafísica de las categorías no sería una debilidad de la Crítica. La mera plausibilidad de esa deducción es la precariedad de la metafísica misma. En Kant la deducción metafísica es solo hilo conductor para la filosofía trascendental. Es en la deducción trascendental donde aquellos conceptos puros obtienen su justificación, y esta justificación consiste en su re-

ferencia necesaria al objeto y en el cómo de esa referencia, con lo cual el entendimiento a la vez que se revela como determinante del objeto y se conoce solo a través de él, se insinúa en la apercepción trascendental como autoactividad condicionante e incondicionada: «La deducción trascendental de las funciones del entendimiento apunta al objeto, con lo cual Kant está diciendo que el entendimiento se conoce a sí mismo en el objeto, como «determinación» del objeto» (p. 134).

La relación entendimiento-objeto es precisamente la que Kant se plantea en la década del 70, como lo muestra la carta a Herz de febrero de 1772. La respuesta de Kant a esta cuestión es, señala el autor, su «capacidad de decir, de ser logos», decir lo que lo enfrenta, establecer un objeto. La sensibilidad capta los fenómenos, que son objetos indeterminados, pero «la síntesis o posibilidad del objeto es un universo; el más pequeño e insignificante de los objetos, a la luz de estas ideas, es un universo. El pensamiento de Leibniz rebrotará así, en nuevas figuras en el pensamiento de Kant» (p. 166).

La «unidad trascendental», pivote último de la reducción trascendental, implica condición de posibilidad, un «poder» que toda representación lleva consigo. «La percepción se vuelve a-percepción, la ciencia conciencia... el conocimiento conocimiento-de-sí. El círculo se ha cerrado: la razón ha llevado a efecto aquella tarea que Kant calificara como la más importante que puede emprender, asignándola a la *Crítica de la Razón Pura*, el conocimiento de sí misma» (p. 169).

El entendimiento se revela pues en un movimiento ambivalente: hacia afuera por el objeto, y hacia adentro como abismo, como fondo sin fondo o energía pura. Esta como anticipación de la praxis, de la actividad libre de la razón le hace decir a Larrain que en ella cabe reconocer ya la libertad.

La anticipación de la razón práctica en la apercepción trascendental pareciera, vista exteriormente,

inclinarse en el sentido de la interpretación idealista posterior a Kant. No obstante el proyecto mismo interpretativo de Larraín descarta explícitamente toda interpretación exterior, toda tipología del pensamiento de Kant, para pensarlo en la *Crítica* y a través de ella. En este sentido nos parecen definitorias las palabras del Prólogo con las que cerramos esta reseña: «El supuesto de partida, la hipótesis de trabajo que aquí se propone, por consiguiente, es que todo aquello que de una manera estética

o gratuita ponemos bajo el nombre de Kant, o de nociones afines —tales, por ejemplo, idealismo, criticismo,—, son ideas que ganan precisamente la unidad y relieve de que gozan, en la proyección de la *Crítica de la Razón Pura*, que no cabe mirarlas como antecedentes o consecuencias que hayan de tenerse en la mente para llegar a comprender la *Crítica*, sino a la inversa, a las que la comprensión de la obra da sentido. (p. 10). — HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO.

ALBERINI, CORIOLANO, *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía* (Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1973), 330 pp.

La apreciación del prologuista, Juan Cassani, sobre la importancia pedagógica de Alberini admite varias reservas conceptuales. Sostiene el primero que Alberini fue «el filósofo nuestro que, por espacio de varios lustros, atacó a la pedagogía con didáctica más tajante y punzante de los hombres de su generación».

En un sentido estricto, la filosofía de la educación —se la integre ya en el campo filosófico o se la reduzca al dominio pedagógico— debe ser entendida como conjunto de reflexiones sobre el pensamiento y el devenir educativo. Dicha perspectiva de análisis, que no concuerda demasiado con el contenido informal de este libro, despunta claramente en Argentina hacia 1880, y cuenta desde entonces con una gama de selectos expositores —entre los cuales suele ubicarse al propio Cassani—. Ciertos trabajos pedagógicos de algunos congeneres de Alberini se encuentran a la altura de los aquí incluidos, mientras que otros superan el nivel teórico de los mismos.

Es más fácil en cambio coincidir con Cassani cuando atribuye a Alberini una suerte de pedagogía «implícita»; derivada por lo demás del clima espiritualista de la época. La clave de esa pedagogía subyacente hay que buscarla mucho más en la

oratoria y en la obra institucional de Alberini que en sus incidentales estudios bibliográficos sobre James y Ardigo —ahora reimprimos—. Se acompaña así las resoluciones, discursos y respuestas periodísticas de este artifice de la enseñanza superior argentina (Cf. p. ej., proyecto al doctorado universitario) y, especialmente, en el terreno humanístico (V. fundación de revista *Logos*, creación de Institutos como los de Filosofía, Psicología, Filología, Sociología Argentina, Didáctica, Cultura Latinoamericana, Historia del Arte, etc.).

El sentido del movimiento reformista y la crítica al positivismo son dos temas que aparecen imbricados en forma recurrente. Alberini reivindica una idea de universidad que algunos podrían calificar hoy como cientificista: la basada en «el espíritu de libre investigación» de la verdad, más allá del sectarismo político, religioso o social. Una Universidad «ni reaccionaria ni revolucionaria», donde todo sea discutido y problematizado.

Prueba de tal amplitud doctrinal la constituye las muy diversas personalidades extranjeras que hablaron en la Facultad de Filosofía porteña durante la actuación de Alberini: Maritain, Ortega y Vaz Ferreira,

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Einstein y Langevin, Jorge Dumas y Carlos Blondel, Francisco Ayala y Waldo Frank, etc.

Las palabras de presentación vertidas por Alberini, en esas como en otras ocasiones registradas por la fuente, nos permiten enriquecer su concepción respecto a cuestiones epistemológicas o culturales de auténtica significación.

Resulta asimismo interesante para nuestra historiografía intelectual el trabajo en el que Alberini revaloriza algunas actitudes del novecentismo y de cómo desembocan sus partidarios en ciertos errores similares a los de sus contrincantes positivistas.

Empero, creemos que si bien Alberini advierte determinadas estrecheces interpretativas en lo que denomina "la reacción pseudoidealista", no llega a librarse del ardor polémico momentáneo y no puede percibir bien las limitaciones que arrastra el espiritualismo a ultranza: desmedro empírico y metodológico en los estudios pedagógicos, déficit didáctico en los medios de aprendizaje y, contrariamente al ideario patriótico esbozado por Alberini, despersonalización nacional producida por una axiología invariante.

De modo afín podría replantearse la impugnación global que efectúa

Alberini de la generación del 80, tildándola de utilitaria, oligárquica y profesionalista. Sin prescindir de tales objeciones, los argentinos estamos requiriendo un proyecto histórico con la lucidez y la funcionalidad como existían en el que trazaron los hombres del 80.

Hacia el fin del volumen, se inserta el discurso de Alberini en el Congreso de 1949. Si bien es una pieza bastante difundida y no ligada rigurosamente a la teoría educativa, arroja también una candente actualidad en la discusión del carácter regional o universal de la filosofía; sin olvidar las coloridas, aunque no siempre acunánimes, semblanzas que efectuó aquél sobre sus colegas y predecesores más encumbrados.

Improba labor la del Instituto de Filosofía de la Univ. de Cuyo al rescatar de los archivos tantos trabajos de Alberini. Es dable aguardar un esfuerzo análogo con los escritos de otros grandes olvidados en la espesura filosófica argentina. En tal caso y dado el alto valor testimonial que adquieren estas publicaciones, podría solicitarse un modesto pero eficaz elemento auxiliar: la incorporación de índices analíticos por tema y por nombres propios.
— HUGO E. BIAZZINI.

MIRÓ QUESADA, FRANCISCO y ZIERER, ERNESTO: *Siete temas de Lingüística teórica y aplicada* (Trujillo, Perú, Univ. Nac. de Trujillo, 1976), 106 pp.

Puede apreciarse en estos siete ensayos un enfoque interdisciplinario y una intención programática en el sentido de que, más que resolver cuestiones, abren interesantes perspectivas y proponen nuevos caminos de investigación.

Un análisis epistemológico de la teoría lingüística constituye el primer trabajo. El autor pone de relieve el carácter empírico-explicativo de la teoría lingüística, comparable al de las teorías físicas, rechazando al punto de vista (muchas veces sostenido) que ve en la lingüística

una ciencia meramente normativa. El esclarecimiento de la naturaleza epistemológica de las teorías lingüísticas aporta elementos de peso a la solución de cuestiones que preocupan a filósofos y científicos. Por un lado, permite una mayor comprensión del método científico en general y, por otro, facilita la consideración unitaria de todas las ciencias empíricas, incluidas las antropológicas.

Partiendo de la idea de Hintikka de una posible extrapolación de la teoría lingüística a la lógica, Miró

Quesada discute el carácter de las teorías lógicas para concluir afirmando la necesidad de una teoría normativa, no empírica, al lado de las teorías empíricas explicativas. Si esto es así, ¿cómo explicar la proliferación de lógicas? Detrás de esta extraordinaria proliferación debe existir "un núcleo de invariancia, un conjunto de formas comunes". ¿Cómo descubrirlo? Como respuesta se abren algunas interesantes vías de investigación. El autor pone más énfasis en el análisis de las relaciones entre estructura lingüística y estructura racional. Análisis que se apoyaría en dos tesis: una de ellas afirmaría que debe existir una relación estructural profunda entre lo racional y lo lingüístico y la otra que existe una gramática universal.

En el segundo ensayo se caracterizan los lenguajes científico y político, señalándose rasgos comunes y específicos. Miró Quesada llama la atención respecto a la función performativa del lenguaje político. Función que si bien Austin analizó respecto del lenguaje en general, no se ha hecho a propósito del político. Tarea que sugiere el autor, en tanto ve en ella el acceso a nuevos ámbitos de la realidad lingüística.

El tercer ensayo recoge una de las cuestiones planteadas en el primero: las relaciones entre lenguaje, razón y mundo. La orientación estructuralista de la lingüística moderna parece ser la principal dificultad para obtener conocimientos acerca de la razón y del mundo a partir de la estructura de los lenguajes naturales. La dificultad surgiría al considerar el lenguaje de manera estática y cerrada perdiendo de vista su funcionalidad. Descubrir y explorar las relaciones del lenguaje y la realidad por una parte y del lenguaje y la razón por otra, sólo es posible a partir de un análisis cuidadoso de la función comunicativa del lenguaje. Este análisis nos condujo de manera inesperada, escribe Miró Quesada, a la propia estruc-

tura del lenguaje y a la comprensión de que ella no es ni arbitraria ni impredecible. Estas cuestiones se vinculan con lo que el autor ha llamado "problema mini-maximal infinitista", y que apunta a la necesidad para el hombre, en tanto ser finito, de expresar infinitas cosas con un conjunto finito de palabras. Si el lenguaje ha de cumplir su función comunicativa, su estructura debe poder resolver previamente ese desajuste entre lo finito y lo infinito. Precisar este punto permite determinar a priori algunas características estructurales del lenguaje: operatividad, dualización, polihermenenticidad.

El enfoque de los cuatro últimos trabajos es algo diferente: las cuestiones planteadas se centran más estrechamente en la problemática lingüística, presentando por ende un carácter más técnico. Así ocurre sobre todo en dos de ellos: uno en el que se estudia el acto comunicativo con referencia a las nociones de "texto" y "textificación", y otro centrado en el concepto de "valencia de los adjetivos".

El que lleva por título "La polísemia ideológica", complementa y amplía el que comentamos más arriba respecto del lenguaje político. El último trabajo, que podríamos inscribir bajo el rubro de lingüística aplicada, recoge una preocupación sumamente interesante: la adquisición de una segunda lengua. Zierer reconoce el aporte valioso, aunque pocas veces reconocido, de Ludwig Klages. Principalmente los conceptos de "vivencia", y de "imagen dominante personal", que ocupan un rol central en la teoría del filósofo alemán y a los que Zierer atribuye una gran importancia respecto a la adquisición de una segunda lengua. Reconoce también, como aporte de Klages el fundar científicamente la grafología, lo cual permitiría esclarecer algunos puntos relativos a las aptitudes personales para el aprendizaje de nuevas lenguas. — NORA STIGOL DE HAGELIN.

CARPIO, ADOLFO P., *El sentido de la historia de la filosofía* (Buenos Aires, 1977, Eudeba), 446 págs.

Por detrás de su aspecto más visible, el que primero brilla y aparece, el de una obra erudita y morosamente trabajada que se abre siempre hacia las líneas centrales de la gran tradición filosófica europea, se dejan ver también en este libro de Carpio, aquí y allá, como una contracara, los motivos, los temas, las figuras, las variadas raíces que lo insertan en las circunstancias que rodearon a su autor y que, más ampliamente, lo ligan con el país. El autor mismo, en el breve prefacio, al reconocer la "clave" que le debe a Heidegger, cree conveniente dejar constancia de obras deudas, contraídas en una relación de frecuentación y aun de familiaridad seguramente más entrañables aunque, según lo advierte, tal vez no surja con igual claridad de la lectura de sus páginas. Y cita tres nombres: el de su maestro Francisco Romero, el de José Gaos y el de Anibal Sánchez Reulet.

Pero no se trata solamente de lo que explícitamente se señala. En otra dirección, en relación con esta obra de Carpio no deja de surgir, guardadas todas las distancias, curiosamente, el recuerdo de Alberdi, quien —en Montevideo, hacia 1842— anotaba prolijamente que "la metafísica en sí" no habría de echar raíces en América, adoptando una postura pragmática que, entendida en sentido positivista, habría de tener por cierto sus continuadores, hasta hoy. El recuerdo surge con naturalidad, siquiera por vía de contraste, ya que este *Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica* —según lo anuncia ya desde este subtítulo— tiende reueltamente a invadir el terreno que habría sido vedado, al menos aparentemente, por aquel pronóstico. Aunque no es una relación de oposición sino sobre todo una línea de continuidad la que trae el recuerdo y la que nos interesa ahora desta-

car. Porque también es cierto que aquel vaticinio negativo quedó escrito en un contexto complejo en donde el mismo Alberdi, a renglón seguido, se declaraba inesperadamente a favor de una "metafísica del pueblo", cuyo problema capital sería el de los "destinos humanos", rescatando así un segundo significado de lo metafísico, en el cual no vacilaba en apoyar a su propio proyecto jurídico-práctico. En este segundo sentido, ya en el autor de las *Bases* aparece la noción de una metafísica inevitable —al lado de otra tal vez superflua—, cuyas líneas de fondo fue Coriolano Alberini, el gran polemista del antipositivismo argentino, quien se ocupó de señalarlas —así fueran vividas, más que críticamente pensadas— hacia 1934.

Y es ese sentido el que prolonga ahora Carpio, pero en la dimensión de lo pensado no sólo critica sino además muy largamente¹.

Porque en primer lugar se deflende aquí, esencialmente, un concepto existencial de la filosofía según el cual la metafísica —que está en su centro— no es algo que pudiera esquivarse, no es algo de lo que pudiera pronosticarse que no ocurrirá o que no habrá de echar raíces aquí o allá, al menos mientras haya hombres capaces de abrir un curso histórico dotado de sentido. Y no podría eludirsela porque, para este concepto, la metafísica vale tanto como el movimiento inherente al existir mismo del hombre que, por ser el animal que comprende lo que significa ser más bien que no ser nada —el animal *metaphisicum* que levanta su cabeza y así se humani-

¹ Véase en esta misma revista (Año IX, N.º 12, julio-diciembre 1968) nuestra nota sobre *Páginas de filosofía*, publicación anterior en la que Carpio ya adelantaba, hace más de diez años, el tema y amplios fragmentos de su trabajo.

za—, abre con ello siempre a su alrededor un mundo, un horizonte de sentido dentro del cual tan solo puede después hacerse esto o aquello. La metafísica se presenta así como la "condición de posibilidad" de toda tarea humana, como la raíz originaria de toda historia.

Esta idea previa es la guía metódica de la investigación de Carpio; pero también, como idea confirmada, su resultado. Encierra además el planteo de las preguntas y el camino de búsqueda de una respuesta. Porque, como raíz de toda historia, el sentido del despliegue de la filosofía misma debería ser buscado entonces en una especie de historia de segundo grado, la de la verdad fundante u ontológica. La distinción entre verdad fundante y verdades fundadas es el nudo del argumento de Carpio. Ya que el gran contraargumento, para dogmáticos como para escépticos, dice siempre así: la verdad es una, sólo el error es múltiple. O con otra inflexión: sólo la unicidad de la ciencia es válida; la multiplicidad de la filosofía o es un gran error global o es un estado suyo que en todo caso debiera superarse, tal vez en la dirección de una filosofía "científica".

La argumentación de Carpio defiende a la vez la multiplicidad y la verdad —verdad fundante— de la filosofía. Al señalar la condición de las verdades científicas como verdades fundadas, muestra la confusión de planos en que se mueve la persecución de una "filosofía científica" y, en general, el utopismo de la intolerancia dogmática. Por este lado, lo que se defiende es la temporalidad esencial del encuentro ontológico —siempre fundante—, en cuya expresión consiste la filosofía, entendida como un diálogo situado, *tópico*: el de un hombre finito que descubre en su tiempo el sentido del ser y con ello el de su vida. Lo que se defiende es un *historicismo radical*.

Una visión orientada por el historicismo ya estuvo en el centro del pensamiento de nuestra generación romántica del siglo pasado, para se-

ñalar otra vez un nexo, una línea de continuidad. Pero aquí se avanza en la dirección de un ahondamiento de las cuestiones que se adueña de las grandes fuentes, en especial Hegel —de quien nuestros románticos sólo muy indirectamente tuvieron alguna noticia— y, sobre todo, Heidegger. Hegel representa en este orden, en la economía del trabajo, el papel de la última etapa conocida del viaje, a partir de la cual la investigación avanza, en su segunda mitad, por un territorio a conquistar. Porque es sabido que la dialéctica hegeliana, al entender el pasado como un proceso idealmente lógico, que se clausura en un sistema absoluto —el del propio Hegel—, deja sin camino viable al futuro. Dibuja así un historicismo que, mirado de cerca, se revela inconsecuente: salva el pasado con todas sus contradicciones, pero no salva el porvenir. De ahí que la investigación de Carpio se interne en el terreno abierto por Heidegger, por el camino de un historicismo radical que pueda dar cuenta de lo que ha quedado atrás pero también de lo que está por venir.

En esta conexión puede observarse que Carpio adhiere, como su maestro Romero, a una concepción problematista de la filosofía, entendida como la dilucidación teórica de las grandes cuestiones que el pensamiento abre o descubre o replantea en su camino: como por ejemplo la gran cuestión de la historia, y de la historia de la filosofía en especial, que aquí se remueve a fondo con una "clave" ontológica.

Con estos alcances hay que entender la relación especial que aquí siempre se guarda con los planteos y aun con la terminología de Heidegger. Carpio, que se mueve con autoridad en este campo, como intérprete, conoce en efecto en sus originales todo el extenso *corpus* publicado por este pensador, y aun algunos de sus inéditos, de cuya importancia y considerable volumen se está tomando conciencia recién ahora, después de su muerte, ya que se encuentran en curso de publica-

ción. El texto de Heidegger —que llega a ser a veces su contexto— funciona como una fuente que en mayor o menor medida influye siempre o con la que necesariamente se dialoga. Carpio confiesa libremente esta deuda, reconociendo una relación de escuela o de parentesco espiritual que, por cierto, siempre configura la marcha de la filosofía, en donde no son frecuentes las ac-

titudes adánicas. Lo que importa siempre en estos casos es la autenticidad de la relación que se establece, la medida de la nueva voz que empiece a modularse. Y este libro de Carpio, que entre "riesgos, límites y posibilidades" mantiene la dignidad de un estilo a lo largo de más de 400 páginas —algunas probablemente antológicas—, es la articulación de su voz. — ALDO PRIOZ.

GRANELL, MANUEL, *Ethología y existencia* (Caracas, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, 1977).

El libro *Ethología y existencia*, del filósofo español Manuel Granell¹, constituye una suerte de antología de artículos y conferencias producidos, aproximadamente, entre 1960 y 1975.

En su *Introducción*, el autor nos advierte sobre dos aspectos fundamentales de la obra, de aparente contradicción: la exposición del "aspecto modular" de su filosofía y el estudio de temas exteriormente heterogéneos e inconexos. En efecto, no es así: los diversos *Ensayos* que componen el texto, conforman un discurso unitario y orgánico, que satisface holgadamente el propósito del autor de fundamentar, en diversas problemáticas y desde diferentes perspectivas, el sentido del "Humanismo Integral", denominación que él sugiere para su concepción filosófica.

Mediante una perspectiva histórica y un enfoque estructural convergente, Granell nos revela que el "hecho radical" del hombre es su *ex-sistencia*, esto es, un ser que por su esencial *trans-cendencia* es *hacedor* de su humanidad. No era, por otra parte, sino ése, el sentido profundo de la frase orteguiana: "El ser es respuesta".

Desde su estado natural heredado, el hombre deviene tal, en virtud de su única determinación ontológica: el hacer. El principio del tercero exclusivo manifiesta su carácter de pseudoaxioma, pues merced a la acción humana la realidad deviene tercera. La *ex-sistencia* resulta de la dialéctica de dos instancias contrapuestas: la *re-sistencial* del *ex* y la *in-sistencial* del *sto*.

El medio físico, conatural al hombre, como su "ahí" (*ex*) originario e inmediato es el ámbito de su mera condición de "animalitas". Desde ese dominio ajeno e inhóspito, en el cual se halla inmerso, el hombre doblega la *re-sistencia* de tal estado, imponiendo su capacidad humanamente *in-sistencial*.

El hacer productivo (*poiesis*) del hombre, en cuya virtud es *causa sui*, implicará, consecuentemente, la transformación del recinto natural en morada humana, en un genuino *éthos*.

Por el carácter dialéctico de este proceso, generador de la "humanitas" del hombre, el *éthos* constituido devendrá, reiteradamente, un ámbito externo y ajeno, en sus variadas configuraciones, histórica y culturalmente estructuradas.

A imagen y semejanza de Dios, el hombre se halla impelido a la creación, en su caso, *ex-aliquo*, de sí mismo. Ese es su destino y en ello reside, por lo tanto, su "enorme responsabilidad ontológica" (p. 39).

¹ El profesor doctor Manuel Granell está radicado en Caracas desde 1950. En la actualidad dirige el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Al analizar dicho quehacer ontológico, Granell distingue los siguientes existenciarios: el *aquí-propio*, existenciario estructural primigenio, que alude a la originaria y original mismidad que pertenece a cada individuo con absoluta exclusividad. No obstante, allí opera ya la oposición del *ex* y el *sto*. La dinámica antitética de la primera instancia, aunque analíticamente diferenciable de los siguientes existenciarios, describe ya el proceso humanizador, por el cual el hombre se objetiva en un *nosotros*, que es de "todos y de nadie" (p. 165), que es *nostridad histórica*, a saber el *ahí-mostrenco* o segundo existenciario. Sin embargo, debido al sentido *trans-cendente* de la creación *ex-nihilo* que el hombre realiza de sí mismo, está destinado a prefigurarse, en nuevos niveles, el estadio humanizante de su *ahí-mostrenco*. Tal determinación constituye un tercer existenciario: el *ahí-pocado*. Esta categoría alude a la esencial proyección futurizadora del *ex-sistente*, que avizora los perfiles constitutivos, aunque meramente posibles, de su ser emergente.

El ser, que no le pertenece en su condición de mera *ex-sistencia* es, paradójicamente, la dimensión fundante de su estructura ontológica. Ello es así, porque en el ser consiste el *telo* permanente e *inalcanzable* del *hacer* en la *trans-cendencia*. Por ello mismo, en otro orden de cuestiones, ilumina el sentido de la historia.

De los tres existenciarios, el *ahí-mostrenco* representa el estadio humano por excelencia, pues nos descubre el ser de la *ex-sistencia* como *in-vención*. Adquiere entonces legitimidad un nuevo humanismo radical y auténtico, cuya formulación más adecuada se encontraría en la sentencia *esse sequitur operari*.

En lugar del *nosotros* hegeliano, Granell prefiere la noción de *nostridad* que "funcionando como planta donde los yoes germinan" (p. 168) expresa realidades *ethológicas* concretas, en sentido social y cultural. La *nostridad* constituye un efectivo *espíritu objetivo*. Ese fue el

descubrimiento genial de Hegel, que el gran filósofo alemán desvirtuara con prejuicios metafísicos.

Granell considera a la cultura como especies de *protoformas*, similares a las estructuras *aprióricas* y *esencializadoras* de las "formas" kantianas. Las *protoformas* culturales conforman el trasfondo inconsciente de la *nostridad comunitaria*. Constituirán la racionalidad immanente de las diversas configuraciones *ethológicas*, que las distintas comunidades representan.

El concepto de *nostridad* destaca la incidencia de la historia en la tarea *objektante* del *ex-sistente*. Pero incidencia no es determinismo. Con ello se neutraliza y supera al "historicismo". En efecto, "todo es tiempo, pero tiempo *del* hombre, *del* hacedor exclusivo en la immanencia histórica" (p. 25). La triple dimensión antropológica encerrada en el genitivo "*del*" designa el *hacer* "de sí", "por sí" y "para sí" de la *ex-sistencia* humana. De este modo, la *nostridad* no implica un plural y *aditivo* nosotros, sino el basamento ontológico donde queda a resguardo el "privatísimo vivir de cada quien" (p. 43).

Desde su ubicación crítica de Heidegger, Granell reconoce, no obstante, el aporte que significó, en la conformación de su filosofía, una afirmación que al final de la *Carta sobre el humanismo* "se dice de pasada y sin mayores aclaraciones hemos degradado el ethos de lo ontológico a lo moral" (p. 30).

Los sustantivos griegos *ethos* (con eta) y *éthos* (con epsilon) tienen significados distintos y complementarios. *Ethos* (con eta) significa mansión, ámbito espiritual; *éthos* (con epsilon), la dimensión subjetiva de cada individuo, plasmada en carácter, hábito, costumbre. La mutua immanencia de lo ético en la *ex-sistencia* se muestra, ejemplarmente, en el hombre griego, hacedor de su humanidad, en tanto artífice de la polis.

El sentido de la *ex-sistencia* humana denota el necesario correlato de aquello que resulta de su proceso

auto-productivo, a saber: un *éthos*, una morada, hecha por el hombre a su medida espiritual.

Por consiguiente, afirma categóricamente Granell, "la ciencia que cuadre a su estudio sólo puede ser la *ethología*" (p. 31).

"Con viejo modismo castellano —dice el autor— las grandes cuestiones de metafísica reducen a .habas contadas. Todo se centra en el hombre y en el ahí que le rodea" (p. 69).

Tres grandes períodos comprenden el *níus* que el hombre despliega para responder a esa problemática tan simple como insondable. Granell los denomina: *sintagmas* de la historia ontológica del hombre. El primero está determinado por el principio de la vitalidad y la fecundidad. En esta etapa, el hombre explica sus desventuras apelando a fuerzas y poderes misteriosos. El segundo *sintagma*, según una denominación de Berthelot, corresponde al "hombre astrobilógico", quien busca y descubre, tras el universo biológico en que se halla, cierto orden y criterio rector, equivalente al supuesto en el mundo astral. El principio de ese orden se mantiene aún secreto y distante. Sería un ejemplo, la respuesta china del Tao. Prevalce una concepción cíclica, regida por hipotéticos principios ordenados. En este *sintagma* tiene todavía primacía lo vital sobre lo inerte. La inversión de esta consideración da lugar al tercer *sintagma*, que signa la historia desde los griegos hasta la modernidad.

La metafísica del ser comienza con Parménides, que en oposición a Heráclito (para quién todavía el ser se oculta), inicia lo que Granell llama la "invención del ser" (p. 37). Este proceso es, sin embargo, concomitante con su correspondiente de signo opuesto, el de la "destrucción del ser" (p. 37).

La problemática del ser, que fue, por siglos, la específicamente filosófica, tendrá sus enemigos en sus más extraordinarios gestores. Platón pluraliza en ideas el ente parmenídeo. Aristóteles bajará aquéllas a la

tierra en forma de *formas*. El proceso destructivo continúa con la matematización de las esencias, que lleva a cabo el racionalismo moderno y con el pertinaz escepticismo progresivo del empirismo. Con Kant, se cierra el ciclo. El ser se oculta definitivamente a la potencia de la razón. No obstante subsiste, transferido inopinadamente, en las propias categorías de la razón trascendental.

Sin embargo, mediante la filosofía kantiana, comienza a centrarse el enfoque en la "praxis" cognoscitiva (giro copernicano) y en el principio de la libertad, como fundamento de la autorrealización moral. A partir de entonces, y sobre todo con Fichte, va cobrando realidad científica una nueva metafísica: la metafísica *ethológica*, esto es, una metafísica no dirigida ya al saber del ser sino a su *producción*.

Ni Kant, ni Fichte se desvinculan definitivamente de la impronta metafísica del ser. Pero, sin ellos, como requisito histórico, la *ethología* no hubiera sido posible y, consecuentemente, la verdad, o sea el sentido de la *ex-sistencia*, se habría mantenido perpetuamente inescrutable.

Pero, la *ethología* ha permitido ahondar reflexivamente sobre el ser de la *ex-sistencia* y *des-cubrir* que la libertad constituye el trasfondo, ontológicamente supremo, de la condición humana.

Volviendo sobre uno de los existencialistas de la estructura ontológica del hombre, el *alibi-vocado*, las propias reflexiones del profesor Granell nos incitan a preguntarnos si la ciencia *ethológica* podrá sustraerse a un replanteo sobre el concepto del ser.

Por "replanteo", queremos decir: determinación del modo en que la *ethología* responda al problema esencial del sentido de la libertad. Aclaremos, sin arriesgar, con ello, un equívoco inverso al señalado por Heidegger, o sea: rebajar la conciencia moral a una eticidad que desvirtúa o neutralice los incuestionables derechos de aquélla.

Estimamos, con Granell, que tal estudio es posible. Haríamos, sin embargo, la siguiente salvedad: en la

medida en que el valioso aporte de la ciencia etnológica se desarrolle a la luz de una actualizada ontología. La complementación de ambas disciplinas nos pondría a cubierto de

"positivismos, filosóficamente ingenuos" (p. 192), denunciados por el propio Granell, y de su natural como nefasta derivación: el escepticismo moral. — Rodolfo Gómez.

GRANELL, MANUEL, *El hombre, un falsificador* (Madrid, Revista de Occidente, 1968), 281 pp.

El nombre de Manuel Granell es familiar a los estudiosos hispano-americanos de filosofía. Su investigación sobre la esencia de la lógica, aparecida bajo el sobrio título de *Lógica*, hace casi treinta años, constituye un aporte valioso al pensar filosófico de nuestro tiempo, que, a la distancia, se vincula con otra obra de mayor aliento y de innegable hondura metafísica, *La vecindad humana*, original ensayo de fundamentación de la etnología. Entre ambas se sitúa la recopilación de ensayos que lleva el título audaz de *El hombre, un falsificador*, que bien podría titularse, como lo sugiere el propio autor, "reflexiones sobre el hombre y el ser" emancipadas "de las consignas y recetas de escuela", y que, no obstante el tiempo transcurrido desde su publicación, merece que se la destaque por el valor de las implicaciones ontológicas que contiene y que llevan al centro de la posición asumida por el autor.

En el vocablo "ser", Granell distingue tres acepciones: la que lo identifica con una figura inmutable, perfecta y fija; la que lo concibe como un cambio continuo, donde no existen estados cumplidos que se superpongan; y, finalmente, la que nos habla de un ser que no es en su plenitud acabada, porque su ser consiste en hacerse en el tiempo. El hombre carece de un ser inmutable; pero, sintiendo su falta, pretende hacerse un ser. En cierto sentido, puede decirse que es un imitador de Dios, en la medida en que va creándose a sí mismo. Pero su vivir resulta en el fondo una falsificación, toda vez que pretende alcanzar el ser, que es algo ajeno a su condición ontológica.

Este autocrearse se desenvuelve dentro de diversas limitaciones. En

primer lugar, la imaginación humana es pobre y, además, los proyectos que se forja no implican una verdadera creación. En efecto, el hombre se encuentra en una circunstancia que no es obra suya, sino creación de otros hombres. Con razón —se nos recuerda— Goethe afirmaba a Eckermann que "en el fondo todos somos seres colectivos. ¡Cuán pocas cosas tenemos que podamos llamar exclusivamente nuestras! Casi todo lo hemos recibido." De esta suerte se evidencia la falsificación raigal del hombre, el cual, aspirando a una creación original de su vida, resulta ser, en amplia medida, un ser-ajeno.

Ahora bien, el hombre no sólo pretende una realización personal de su ser, sino que, además, busca el ser en cuanto le rodea. Pero, señala Granell, ni los seres ideales ni los valores son en sí mismos, sino que se encuentran relativizados, afianzados en lo histórico, transidos de temporalidad. El ser inmutable tampoco se halla en las cosas y, al depositarlo en ellas, el hombre denota nuevamente su proclividad falsificadora. Incluso la razón no nos es dada de una vez por todas, sino que deviene, evoluciona. "El hombre —afirma nuestro autor— es un falsificador universal, incluso de sí mismo".

Pero existe una nueva falsificación, nacida de la "calumnia". Esta se presenta como producto de la intromisión ajena. Todo hombre es reducido por sus semejantes a sus mínimas proporciones y, al no considerárselo en su esfuerzo por superarse, se lo falsifica en su núcleo creador. Para Granell, los otros, "la gente", son los grandes calumniadores.

El ensayo concluye afirmando que no hay ser, sino el infatigable es-

fuerzo por lograrlo y que el hombre, en sus varios intentos de creación, lo falsifica y degrada. Como puede observarse, nos hallamos ante una postura pesimista, expuesta en un estilo denso, que por momentos obliga

a un esfuerzo arduo de comprensión, y elaborada desde un ángulo eminentemente personal, en el cual no faltan las perspectivas poéticas, según el mismo autor lo reconoce. — MARTÍN LACLAU.

REALE, MIGUEL, *Fundamentos del Derecho* (Buenos Aires. Ediciones Depalma, 1976), 265 pp.

La publicación de la presente obra ha de constituir, sin duda, un hecho de significativa importancia para el estudio, en nuestro medio, de la ciencia jurídica, toda vez que nos pone en contacto con uno de los más importantes justilósofos actuales, cuya doctrina, nacida de una escrupulosa confrontación con las principales teorías que la precedieron, ha logrado la adhesión de innumerables estudiosos y su influjo es perceptible en amplios sectores del mundo filosófico-jurídico actual.

El libro ofrece un doble interés: no sólo permite al lector hispanohablante entrar en contacto directo con la teoría de Reale —sólo habían sido traducidos, en nuestro país, artículos aislados del mismo— sino que también presenta una vasta síntesis de las principales corrientes de la filosofía jurídica de nuestro siglo, todas ellas expuestas con claridad y agudamente evaluadas. Claro está que, tratándose de una obra cuya edición brasileña data de 1940, no se hace referencia a las aportaciones de las escuelas anglosajona y escandinava.

Merced a su teoría tridimensional del Derecho, Reale escapa al peligro de enfoques unilaterales. Así, ataca tanto al llamado normativismo, reductor del Derecho a un simple conjunto de normas jurídicas, como al sociologismo, ciego para captar los valores. El Derecho, para Reale, no es ni puro hecho ni pura norma, sino que presenta tres dimensiones, cuya íntima unión rechaza toda consideración parcial que pretenda atenerse, en forma exclusiva, a una de ellas. Concibe al Derecho como un hecho social cuya forma es dada por una norma promulgada por la autoridad competente según un cierto orden de

valores. Hecho, norma y valor son tres aspectos del Derecho que no pueden separarse. Trátase de tres facetas de una realidad única; cada una de ellas hace referencia a las otras dos. La investigación puede centrarse predominantemente en uno de estos aspectos; pero, para ser válida, no ha de olvidar los restantes.

Reale critica la distinción tajante, efectuada por los neokantianos de la escuela de Marburgo, entre ser y deber ser; distinción que es uno de los fundamentos de la teoría jurídica de Kelsen, donde ambos son presentados como dos categorías lógicas a priori. Tal planteo ha sido superado y, en la actualidad, si el ser es utilizado para la descripción de los fenómenos naturales, el deber ser ha perdido su aspecto exclusivamente formal, toda vez que ha podido comprobarse que, mediante él, se apunta siempre a una idea de fin o de valor.

Los valores, para Reale, son captados en la experiencia mediante una actividad racional y es merced a esta actividad que son actualizados como fines y propuestos como motivos racionales de conducta. La idea de hombre implica siempre las nociones de valor y de deber ser. El hombre es fuente de valores y su característica distintiva es poder subordinar el ser al deber ser. Ahora bien, los valores se dan en una escala jerárquica: algunos de ellos sólo integran el Derecho en cuanto se ordenan hacia otros superiores fundantes de la naturaleza moral del hombre. La idea de "persona humana" es, para Reale, el valor más importante, al que denomina "valor-fuente".

Nuestro autor hace suya la distinción de Goblot entre valores-fin y valores-medio, siendo estos últimos

aquellos que tienden a realizar los primeros. El valor-fin del Derecho es la Justicia, la cual no es entendida como virtud subjetiva, sino como un orden objetivo que la virtud justicia ha de realizar.

La convivencia social demuestra la necesidad de concebir a todo hombre como persona y de respetarlo en cuanto tal. De esa suerte, el Derecho constituye un orden social surgido de vínculos entre personas, y de allí que la Justicia, en cuanto valor-fin del Derecho, implique la idea de orden. Dentro de ese orden objetivo, hay que distinguir entre la "justicia conmutativa", coordinadora de las relaciones humanas según una igualdad aritmética, la "justicia distributiva", merced a la cual los miembros de la comunidad son tratados proporcionalmente, de acuerdo a sus méritos, y la "justicia general o social", que ordena las relaciones de los hombres en el sentido del bien común. Para Reale, el bien individual y el bien común halláanse en íntima unión: el bien común no puede realizarse sin el bien de cada hombre y el bien de cada individuo necesita, para su concreción, del bien común. Así, la finalidad del Derecho es lograr una coexistencia en la cual el bien de cada uno armonice con el bien de los demás.

La sociedad es una realidad que se da en la historia. Es preciso la constitución de un poder que decida, entre las varias soluciones jurídicas posibles de acuerdo a la Justicia, qué es lo justo "in concreto"; esto es, qué normas realizan, para esa específica sociedad, el valor Justicia. Destaca Reale el error en que incurren quienes piensan que el Derecho positivo sólo puede adoptar una única decisión conforme a la Justicia: el poder constituido no tiene que de-

cidir acerca de lo justo en sí, sino escoger, entre varias normas posibles, las que juzgue más acertadas de acuerdo a las condiciones sociales, políticas y económicas de la colectividad donde han de ser aplicadas. De tal suerte, las reglas de Derecho obligan por tres razones: su conformidad con el fin del Derecho, su conformidad con las situaciones objetivas y su promulgación por una autoridad legítima.

La Justicia es concebida como valor-fin del Derecho; pero a la misma se vinculan los valores-medio que tienden a realizarla y que pueden divergir, de acuerdo a los distintos sistemas culturales. La vida social produce una incesante renovación de valores que obliga a una continua mutación del orden jurídico positivo.

Los valores que derivan de la propia naturaleza humana, tales como la libertad y la exigencia de que todo hombre sea sujeto de derechos, no son variables y han de darse obligatoriamente para que pueda existir la Justicia, valor-fin del Derecho. Estos constituyen un cuerpo de preceptos universales, válidos para todo tiempo y lugar. Pero al lado de estos preceptos, Reale nos aclara que el Derecho natural exhibe otros cuya naturaleza es mutable, que se adaptan a las condiciones de tiempo y lugar, y que representan las formas de integración de los valores más altos en el desenvolvimiento histórico de las distintas civilizaciones. Así, el Derecho natural deja de ser concebido como un conjunto de preceptos sólo existentes en la razón, para abrirse hacia el campo de la realidad histórica; razón por la cual concluye Reale afirmando que en el Derecho hay algo que permanece constante y algo que perennemente se transforma. — MARTÍN LACLAU.

FERRATER MORA, JOSÉ, *Cambio de marcha en filosofía* (Madrid, Alianza Editorial, 1974).

"Un giro filosófico será tanto más aceptable cuanto más a fondo pueda ser criticado por sus propios medios.

Paradójicamente, no habrá entonces razón para abandonarlo aunque la haya para transformarlo". Texto que

condensa el objetivo de su autor y los medios que utiliza para alcanzarlo: Ferrater Mora emprende una valoración crítica de la "filosofía analítica" o "análisis filosófico" a través de un discurso que se va tejendo en el estilo mismo de aquello sobre lo que habla. El autor despeja así una serie de malentendidos a la vez que invalida con rigor analítico ciertas posturas antianalíticas: En primer lugar, no por ocuparse de problemas muy particulares y acotables ("exclusivismo") en provecho del rigor metodológico, el análisis cae forzadamente en la esclerosis filosófica; y no por hablar de una actitud filosófica abarcatadora ("inclusivismo") está puesto ya el germen de la creatividad filosófica. En segundo lugar, todas aquellas posturas que acusan al análisis de simplismo y superficialidad, se permiten el simplismo máximo en relación con el objeto que combaten.

Va surgiendo así, a lo largo del libro, una nueva imagen de este controvertido modo de hacer filosofía —el "giro" analítico— que nos muestra su fecundidad sin ocultarnos sus límites. Esta nueva imagen surge de la adopción de la única actitud legítima, para Ferrater, frente al análisis: "asumirlo críticamente, sean cuales fueren las transformaciones a que ello dé lugar". O sea, jugando con las palabras: asumir las consecuencias de asumirlo, aunque ello equivalga a transformarlo.

Quedan así descartadas, por estériles, otras tres actitudes posibles frente al análisis: 1) Desconocer su existencia inventándose de paso atributos que no tiene. 2) Adoptar a ciegas alguna de sus variantes, sin dudar de sus supuestos. 3) Considerarlo como "una sirvienta útil, pero que se despacha tan pronto como no obedece a la voz de mando".

La cuarta actitud, en cambio, supone convertir al análisis en un instrumento de trabajo: "Trabajar dentro del contexto analítico para obtener el máximo rendimiento [lo que hace Ferrater de un modo aún "esquemático" y "programático", como él mismo lo declara, en la tercera parte] no es incompatible con trans-

formarlo a fondo. Las posibilidades de esta transformación propuestas por el autor, son las siguientes:

1. Extender los modos de pensar analíticos para que se abran caminos nuevos.

2. Abrirse desde el análisis a cuestiones que no sólo se plantean en orientaciones no analíticas, sino fuera de la filosofía: cuestiones que se suscitan en las ciencias, en las artes y en la "práctica" humana.

3. Seguir explorando los propios supuestos del giro analítico dentro de una orientación racional y crítica.

4. Examinar críticamente el alcance, la posibilidad y los límites de las formas de racionalidad.

Muy lejos quiere estar la posición de Ferrater de ese fastidioso modo de "quedar bien con Dios y con el diablo" en que consiste el eclecticismo. Se basa, por el contrario, en una actitud frente al filosofar en general bautizada por el autor como "integracionismo". No se trata en ella de combinar doctrinas para elegir "lo mejor de cada una", sino de trabajar sobre ellas para detectar: a) los confines de su aplicación; b) las cuestiones que se abren desde y más allá de esos confines. O sea, ver en qué medida una posición filosófica tiene supuestos o desarrolla tendencias que llevan a problemas planteados por posiciones filosóficas opuestas. Intención ésta que nos evoca el proyecto ricœuriano —pensemos, por ejemplo, en *El conflicto de las interpretaciones*—, aunque la elección de los modos de llevarla a cabo —en el caso de Ferrater, dentro del contexto filosófico analítico— sea radicalmente distinta.

Sean cuales fueren los resultados logrados, lo fecundo de este trabajo de Ferrater Mora deriva de su modo de concebir la filosofía; modo que se opone al factor verdaderamente esterilizante de toda manifestación viva: el escolasticismo. "Escolástica", nos dice Ferrater, es toda filosofía —o teoría, en general— que no va ya a ninguna parte, sea cual fuere el número de adeptos, porque ya está hecha: porque se encierra en sí misma sin plantearse cuestión alguna acerca de su propia estructura teó-

rica. Confrontaciones iluminadoras sólo pueden hacerse entre filosofías "en marcha". Y esa "multitud y variedad de rutas con sus consiguientes vueltas, revueltas y encrucijadas" en

que consiste el "giro analítico" (ob-sérvese el tipo dinámico de las metáforas del autor), introduce un cambio de marcha de esta filosofía "en marcha". — MARÍA ELENA LASALA.

JUÁREZ-PAZ, RIGOBERTO, *Estudios filosóficos* (Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1977), 232 pp.

Esta colección de ensayos del actual rector de la Universidad Francisco Marroquín, de Guatemala, revela el interés constante de su autor por la investigación filosófica libre de embanderamientos políticos y su preocupación por adecuar la enseñanza de la filosofía a las pautas del pensamiento científico contemporáneo. Prevalece en Juárez-Paz una visión "analítica" del quehacer filosófico —en absoluto ajena a sus años de aprendizaje y de docencia en los Estados Unidos— que lo lleva a someter tanto problemas clásicos (como el del "tercer hombre" en la doctrina platónica), como cuestiones ligadas a su condición de pensador centroamericano (véanse los ensayos "Guatemala", "Lógica y Realidad", "Desarrollo, estudios humanísticos y formación universitaria", entre otros) al rigor de una observación detallada de los elementos en cuestión y a la evaluación precisa de los presupuestos e implicaciones de los términos empleados.

Los planteos filosóficos de Juárez-Paz se asientan, por un lado, en el estudio de los problemas éticos, y en particular del lenguaje de la moral, conducido a la luz de la lógica moderna y con el propósito de despejar este campo de toda incidencia de elementos ideológicos (el "intencionalismo") que vician el carácter científico que debe adoptarse como guía (véanse: "Razones, mandamientos y principios morales", "Dos tipos de razonamiento moral", "Tres falacias intencionalistas" y "En torno al deber ser"). Por otro, en una concepción política definida que forma el marco general de su pensamiento: el individualismo liberal, cuyas distintas facetas —social, metafísica, an-

tropológica, económica— se articulan en una propuesta de entender la prioridad jurídica del individuo sobre la sociedad como una relación normativa no causalista, guardiana de los derechos (no de los intereses) fundamentales del hombre en tanto ser libre.

Un interés no menor revisten las páginas dedicadas a Unamuno y a Ortega y Gasset. Del autor de "El sentimiento trágico de la vida", Juárez-Paz destaca la deuda con las filosofías de Kant y de Hume, esencialmente con el fenomenismo de este último, con quien Unamuno comparte la reducción del ser a apariencia y la negación de la idea de sustancia. Esta interpretación pone en evidencia, asimismo, cómo Unamuno va más allá del escepticismo humeano al postular la imaginación como la facultad que "sustancializa" el Yo y la realidad, del mismo modo que la fantasía lo hace en el arte, para resolverse, como voluntad, en una actitud existencial de neto corte moral.

En relación a Ortega, Juárez-Paz critica la injusta atribución que el pensador español hace a Heidegger de un planteo insuficiente del problema del ser. Por el contrario, es la respuesta orteguana la que peca de tal defecto, ya que no logra superar su mismo punto de partida. Su interpretación del ser-del-mundo como "perspectiva" está condenada a estrellarse contra las rocas del idealismo ("el mundo no existe independientemente del sujeto") o los escollos de la mera tautología ("no puede pensarse nada independientemente de quien lo piensa"). El vitalismo orteguano —concluye Juárez-Paz—, la "vida personal" como

lugar significativo del pensamiento, conduce a una vía muerta, precisamente la que evitó Heidegger al

no preguntar por el ser en los términos en que lo hace Ortega. —
 JOSÉ E. DORTA.

BASAVE, AGUSTÍN, *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo* (México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1977), 130 pp.

Se inicia este pequeño libro con un prólogo rico, casi poético, en donde su autor expresa su admiración por la filosofía germánica y su deuda y gratitud para con ella. La obra está dedicada a la universidad de Tübingen en ocasión de su V centenario. Basave quiere en estas páginas introductorias expresar "las impresiones que recibió en su breve convivencia con el pueblo alemán" y "reducirlas a una fórmula esencial" aunque reconoce la imposibilidad de encerrar el espíritu germánico en unos cuantos rasgos.

Compara el filósofo alemán con el griego. "Grecia y Alemania", escribe, "son, por antonomasia, los dos pueblos filosóficos que más se han destacado, hasta ahora, en la historia de la cultura." Señala la honda vocación filosófica del espíritu alemán e intenta caracterizar algunas "constantes históricas que se presentan como tendencias típicas", destacables en distintos filósofos germanos de diversas épocas y escuelas. Ve en M. Scheler, M. Heidegger y P. Wust a eximios representantes de este espíritu filosófico germánico, "hombres característicos de su pueblo y de su tiempo", aunque filósofos universales o, como diría Heidegger, enraizados en el suelo de su patria pero que se alzan desde esas profundidades hacia la región abierta del espíritu.

Tres filósofos en quienes Basave confiesa haber encontrado inspiración y estímulo para su propio esfuerzo filosófico.

El "sano apasionamiento" con que el autor escribe estas páginas es fiel testimonio de su admiración por estos "tres grandes señores del pensamiento filosófico contemporáneo"; no cabe duda de ello como tampoco

de la talla de Scheler, Heidegger y Wust, se esté o no de acuerdo con sus tesis. Basave comparte con ellos su honda preocupación metafísica y su interés por la problemática del hombre.

El libro está dividido en 3 partes dedicadas a Scheler, Heidegger y Wust, respectivamente. Cada una de ellas se inicia con una breve biografía en la que se señalan las influencias filosóficas. Se trata de tres exposiciones ceñidas y concisas, tal vez un poco apretadas. Sin duda es tarea harto difícil sintetizar en pocas páginas pensadores tan ricos y complejos como lo son los aquí seleccionados. Si Basave lo logra, tal como nos parece, es indudablemente por ser un conocedor profundo de los filósofos que expone en apretada síntesis. Para quienes están familiarizados con estos autores encontrarán en estas páginas una visión de conjunto prolija y ordenada. Visión que no resulta de una mera exposición exterior y descriptiva, sino, como nos dice Basave, de un "diálogo vivo" que supone una "toma de posición personal" y una perspectiva crítica.

Así cada uno de los capítulos concluye con una serie de observaciones críticas en las que el autor señala sus reservas y discrepancias con los filósofos que estudia. Tal vez sean estos comentarios, aunque tanto esquemáticos, los que despertan un mayor interés. En efecto, sobre todo porque en ellos más que afirmarse ciertas tesis, se insinúan y sugieren algunas cuestiones.

La última parte, dedicada a P. Wust, nos acerca a un filósofo poco conocido en nuestro medio, de quien sólo se ha traducido al español una obra. El comentario acerca del pen-

samiento de Wust le sirve a Basave para exponer sus propios puntos de vista ya que, como él mismo lo dice, Wust es el filósofo con el cual siente una mayor afinidad filosófica y lamenta no haber conocido su pensamiento muchos años antes, "Lo que de él me separa", escribe, "palidece en importancia ante lo que a él me une". Define a Wust como filósofo existencial auténticamente cristiano y plenamente entregado a Dios. Modelo para quienes "filosofamos buscando una radical reestructuración de nuestra espiritualidad porque entendemos la filosofía como propedéutica de salvación" y más aun: "El ideal de P. Wust, como el nuestro, es que cada filósofo fuese un santo como lo fueron San Agustín y Santo Tomás".

Desde esta perspectiva cristiana, tan fuertemente afin a P. Wust, se hacen comprensibles las observaciones críticas que en los capítulos precedentes Basave endereza contra Scheler y Heidegger. Tales por ejemplo las relativas al pantelismo scheleriano, al análisis heideggeriano de la "vida auténtica", al tan mentado "olvido del ser" que, para el filósofo mexicano, es más bien un olvido de la persona y de Dios, etcétera.

Finalmente la obra se cierra con una lista de las obras de los autores estudiados, señalándose las que han sido traducidas al español, y por último se citan algunos comentarios sobre las mismas. — NORA STIGOL DE HAGELIN.

DAVIS, HAROLD E., *Latin American Thought: A Historical Introduction* (Nueva York, The Free Press, 1974), 269 pp.

Este libro ha recibido toda clase de elogios en su país de origen, donde no se han tenido demasiado en cuenta las limitaciones que el mismo trasunta.

Así se ha hablado por ejemplo de una obra "monumental", dejándose impresionar acaso por su maratónica órbita temática: desde las concepciones aborígenes previas al descubrimiento hasta las últimas variantes filosóficas, políticas y religiosas. Empero, cabe recordar que existen monumentos erigidos bajo el principio de razón suficiente y otros que no resisten el menor cuestionamiento.

También se ha ponderado la "riqueza informativa" del presente trabajo, sin observar que a un movimiento de tanta vigencia como el de la escolástica se lo despacha en dos párrafos o que se dedican secciones y hasta capítulos enteros a exponer la corriente existencialista, la justificación, los teóricos marxistas y católicos — u otras manifestaciones del pensar latinoamericano —, sin siquiera mencionar a Carlos Astra-

da, Alberto Caturelli, Carlos Cossio, Danilo Cruz Vélez, Paulo Freire, Ezequiel Martínez Estrada, Ernesto Mayz Vallenilla, Francisco Miró Quesada, Eugenio Pucciarelli, Miguel Reale, Alfonso Reyes, Adolfo Sánchez Vázquez, Miguel Ángel Virasoro, Carlos Vaz Ferreira, Alberto Wagner de Reyna y diversas figuras más de singular relieve, muchas de las cuales abordaron con ahínco la problemática circundante. Se pasa por alto no sólo a las pluridisciplinarias modalidades estructuralistas, sino también a los sectores que, especialmente en México y la Argentina, han dado fuerte impulso al neopositivismo.

Además, hay escasa utilización de las publicaciones periódicas filosóficas — se alude a la "Revista del Occidente" — y un tratamiento no siempre de primera mano de las fuentes citadas, que adolecen en distintos casos de desactualización. Todo ello resulta inadmisibles en un medio como el que frecuenta el autor, la ciudad de Washington, provista de tanta documentación *ad hoc*

que haría las delicias de cualquier intelectual proveniente de estas zonas donde se padece de subdesarrollo cultural.

Tampoco faltan referencias a la "precisión de los análisis del Dr. Davis", cuando deja mucho que desear la forma inexplicita y arbitraria con que se manejan determinadas categorizaciones: *inter alia*, al enrolarse a Dilthey y a Ortega en una posición "existencialista" o al aludirse al idealismo de Nietzsche. Por otra parte, la imagen que se ofrece de algunos episodios y personajes no supera a ciertos preconceptos bastante trillados, como cuando, ignorándose el fenómeno populista, se intenta subsumir a diferentes vertientes ideológicas bajo el rótulo del fascismo, o cuando se le atribuye un "evidente" contenido

revolucionario al aprismo y a la Revolución Mexicana sin sopesar las oscilaciones que ellos han acusado. A la vez, se cometen apreciaciones instrumentales inexactas, al señalarse como "la más reciente" edición de *El Hombre Mediocre* a la incluida en las *Obras Completas* de Ingenieros impresas en 1956; desconociéndose que luego aparecieron por lo menos cuatro impresiones más de dicho ensayo (tres en Buenos Aires y una en La Habana).

En suma, es un estudio que sobrevuela sin mayores ahondamientos ni valoraciones. En él preponderan los aspectos anecdóticos. Puede consultarse como catálogo comentado de nombres y tendencias o sugerirse como texto para estudiantes poco avanzados. — Hugo E. BIAGINI.

1

2

3

INFORMACIONES

LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS EN SU 80º ANIVERSARIO

El 15 de diciembre de 1976, con motivo de cumplirse el octogésimo aniversario de la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se realizó un acto académico, auspiciado por el Decano de esa casa de estudios y la Directora del Departamento de Filosofía. En esa oportunidad, el doctor Adolfo P. Carpio, titular de las cátedras de Metafísica y de Introducción a la filosofía, disertó sobre "Filosofía y literatura en la época de la técnica".

TOMÁS D. CASARES (1895-1976)

La función judicial, que desempeñara con independencia moral y elevado sentido de la responsabilidad, no le impidió al doctor Tomás D. Casares participar en la actividad filosófica, tanto desde el libro como desde la cátedra en el más alto nivel de la enseñanza superior. La Universidad Nacional de La Plata contó con su colaboración docente en la cátedra de Ética y su desempeño como Decano de la Facultad de Humanidades; en la de Buenos Aires tuvo a su cargo durante muchos años el curso de Filosofía antigua y medieval y, en períodos más breves, la cátedra de Introducción a la filosofía. De sus preferencias ideológicas, que se mantuvieron inalteradas durante el curso de su vida, da cuenta su tesis doctoral sobre *La religión y el Estado*, de claro contenido católico. Participó en la fundación de los Cursos de Cultura católica y, años más tarde, tuvo intervención activa en la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires. Sus libros, en que alternan los temas filosóficos y jurídicos —*La justicia y el derecho* (1935), *Naturaleza y responsabilidad económico-social de la empresa* (1968) y *Acercas de la justicia* (1975)—, muestran la unidad de su posición intelectual y su coherencia con su conducta personal. Su deceso, que lo sorprendió siendo Profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ocurrió en esta ciudad el 27 de diciembre de 1976. La revista *Sapientia* (año XXXII, núm. 125) dedicó una entrega a la evaluación de su obra con estudios de Mons. Octavio N. Derisi, Mons. Guillermo P. Blanco y doctores Gustavo E. Ponferrada, Carlos I. Massini, Bernardino Montejano, Ernesto Pueyrredón y Federico Torres Lacroze.

RODOLFO MONDOLFO (1877-1976)

Casi cuarenta años de sostenida actividad filosófica en nuestro medio, desde su llegada a la Argentina en 1939, donde aportara un enérgico estímulo a la renovación de los estudios sobre el pensamiento antiguo, hablan confe-

ruido al doctor Rodolfo Mondolfo carta de ciudadanía en el mundo de los expertos en investigación y enseñanza superior de las humanidades. Su deceso, ocurrido en Buenos Aires el 15 de julio de 1976, en vísperas de cumplir sus noventa y nueve años, priva a nuestro país de una voz autorizada y un consejero generoso para jóvenes comprometidos en la investigación de las ideas de la Antigüedad. A su labor docente en las Universidades de Córdoba y de Tucumán, sumaba tareas similares en las restantes casas de estudios superiores del país, a lo cual hay que agregar la publicación de sus libros por editoriales argentinas (Losada, Hachette, Imán, Paidós, Eudeba, Siglo XXI). La nómina es larga y comprende, entre otros, los siguientes títulos: *Moralistas griegos* (1941), *El pensamiento antiguo* (1942), *En los orígenes de la filosofía de la cultura* (1942), *La filosofía política en Italia en el siglo XIX* (1942), *El genio helénico* (1943), *Rousseau y la conciencia moderna* (1943), *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes* (1946), *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica* (1952), *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento* (1954), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), *Problemas de cultura y educación* (1957), *Momentos del pensamiento griego y cristiano* (1964), *Heráclito* (1966), *Verum factum* (1971), *Entre la historia y la política* (1973). Con intención de tributar un homenaje al maestro desaparecido, sus amigos recogieron diversos testimonios en un volumen (R. M., *In Memoriam*, Buenos Aires, 1977), que contiene trabajos de Eugenio Pucciarelli, Enrique Espinoza, Héctor M. Alberti, Fermín Estrella Gutiérrez, Luis Farré, Diego F. Pro y Luis di Filippo. La Academia Nacional de Ciencias, de la que era miembro correspondiente, se asoció a los homenajes con una conferencia de Eugenio Pucciarelli sobre "Rodolfo Mondolfo y su contribución a la renovación de la imagen del pensamiento griego".

ACTIVIDAD FILOSÓFICA EXTRAUNIVERSITARIA

- Un coloquio de humanidades médicas se realizó en el Instituto de Medicina Nuclear, de La Plata, los días 11 y 12 de agosto de 1975. Se desarrolló bajo la dirección del doctor José A. Mainetti, siendo coordinador el doctor Mario A. Presas, y el tema general fue "Fenomenología y filosofía del cuerpo". Participaron los profesores H. Tristram Engelhardt, José Luis Peset, Eugenio Pucciarelli, Omar Argerami, Lucía Piossek de Zucchi, Emilio Estiú, Héctor D. Mandrioni, Ricardo G. Maliandi, Nernán Zucchi, Ezequiel de Olaso, Eduardo A. Rabossi, Antonio M. Battro, Jorge J. Sauri, José A. Mainetti y Mario Presas.

- En la Biblioteca del Consejo de Mujeres, de Buenos Aires, tuvo lugar un acto en homenaje a Alejandro Korn, al cumplirse cuarenta años de su separación. Hablaron los señores Ernesto Malmierca Sánchez, Eugenio Pucciarelli y José Luis Romero. Un homenaje similar se cumplió en la Universidad Nacional de La Plata, en cuya oportunidad disertó el doctor Pascual Cafasso.

- Los días 22 a 24 de setiembre de 1976 tuvo lugar, en el Centro Cultural San Martín, de Buenos Aires, el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Pluralismo Cultural, bajo la coordinación general del doctor Marcos Aguinis. En el acto de apertura disertó el doctor Eugenio Pucciarelli sobre "Integración y diversidad cultural en América latina".

- En el Instituto Goethe, de Buenos Aires, entre los días 21 y 24 de setiembre de 1976, se realizaron unas Jornadas de Lingüística, que inauguró el profesor Harald Weinrich con una disertación sobre "Aspectos lingüístico-epistemológicos de las ciencias sociales".

- El 2 de octubre de 1976 tuvo lugar una reunión académica en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en que se trató el tema general de "Teoría de las descripciones: Russell vs. Strawson; dos nuevos aportes a la polémica". Intervinieron los profesores Carlos Alchourrón y Raúl Orayen.

- Entre los días 13 y 17 de diciembre de 1976, por iniciativa del Instituto Di Tella y con la colaboración de otros centros de estudios filosóficos y económicos, se realizaron las Jornadas "Adam Smith, David Hume y su época".

• La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón organizó, el 19 de agosto de 1976, un panel en homenaje al pensamiento de Martín Heidegger. Colaboraron Roberto J. Walton ("El lenguaje esencial"), Juan Carlos Scannone ("El tema de Dios"), Dina Picotti de Cámara ("La superación de la metafísica como tarea histórica") e Hipólito Rodríguez Piñero ("Heidegger y la fenomenología").

• Entre el 20 y el 23 de setiembre de 1976 se celebró el IV Simposio de Estudios Clásicos, en la ciudad de Resistencia (Chaco), con el auspicio de la Universidad del Nordeste y la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, que preside el doctor Alberto J. Vaccaro. Contó con cerca de doscientos participantes y más de un centenar de trabajos presentados. En la comisión de filosofía, presidida por los profesores Ernesto La Croce y Roberto Rojo, se leyeron y discutieron contribuciones sobre temas de filosofía antigua.

• El profesor Antony G. N. Flew, catedrático de la Universidad de Calgary (Canadá), visitó Buenos Aires entre los días 19 y 20 de noviembre de 1976. Disertó sobre "Hume y la necesidad causal", en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico; sobre "Filosofía y lenguaje", en la Academia Nacional de Ciencias; sobre "La estructura de la teoría de la población de Malthus", en el Instituto de Investigaciones Económicas; sobre "Deseos y necesidades", en el Centro de Investigaciones Filosóficas, y sobre "Hume y la inevitabilidad histórica", en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades, de La Plata.

• Adelantándose a la fecha en que había de cumplirse el tercer centenario de la muerte de Spinoza, el Museo Judío de Buenos Aires le tributó un homenaje consistente en la publicación de un volumen de 254 páginas que contiene más de cuarenta colaboraciones sobre la obra del filósofo. Además del alegato del doctor Salvador Kibrick, autor de la iniciativa, que presenta a Spinoza ante el tribunal de la posteridad y sostiene con argumentos jurídicos la nulidad de la sentencia promulgada por el tribunal rabínico el 27 de julio de 1655, que decretó su expulsión de la Sinagoga, el volumen contiene colaboraciones de Rodolfo Mondolfo, Salvador de Madariaga, Francisco Miró Quesada, Manuel Granell, Jorge Luis Borges, Jullán Marías y figuras representativas de la filosofía de América latina. La obra fue presentada en acto público en Buenos Aires, el 2 de setiembre de 1976, en que disertaron el doctor Salvador Kibrick, el doctor Eugenio Pucciarelli, que se refirió a la incidencia del pensamiento de Spinoza en nuestro medio intelectual, y el doctor Jacobo Kogan, que disertó sobre "Realidad e imaginación en la filosofía de Spinoza". Por su parte, la Academia Nacional de Ciencias adhirió a los homenajes con una conferencia del doctor Eugenio Pucciarelli sobre "Seguridad y libertad en el pensamiento político de Spinoza", que se realizó el 6 de setiembre de 1976.

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

El Centro de Estudios filosóficos, que desarrolla sus actividades en el marco de la Academia Nacional de Ciencias, acaba de editar el primer número de *Escritos de Filosofía*, publicación especializada, de exigente nivel científico, dedicada al tema del *Lenguaje*. El volumen, de 192 páginas, contiene quince colaboraciones cuyos autores son José Szabón (*Lenguaje y escritura*), Francisco García Bazán (*El lenguaje de la mística*), Florencio González Asenjo (*El lenguaje de la ciencia*), Francisco Miró Quesada (*El lenguaje de la política*), Ricardo Pochtar (*Sobre el aspecto creativo del uso del lenguaje*), Héctor E. Ciochini (*La segunda mediación del poema*), Roberto J. Walton (*La dimensión esencial del lenguaje según Heidegger*), Edgardo L. Albizu (*El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer*), Néstor García Canclini (*Lingüística y psicoanálisis en la filosofía de Ricoeur*), Jorge Alfredo Roetti (*Lenguaje natural y lógico*), Néstor Luis Cordero (*Lenguaje, realidad y co-*

municación en *Gorgias*), Rosa María Ravera (*El arte como lenguaje*), Gerold Stahl (*La ambigüedad de los indicadores*), Juan Carlos D'Alessio (*Lenguaje y ontología en la falacia naturalista de G. E. Moore*), Eugenio Pucciarelli (*Tiempo y lenguaje*).

La nueva revista filosófica, que aparecerá semestralmente, anuncia el segundo número dedicado al tema de *Ideología* con el siguiente contenido: Eugenio Pucciarelli (*Ciencia e ideología*), Francisco Miró Quesada (*Los mecanismos de ideologización de las teorías*), Víctor Massuh (*Filosofía y ciencias sociales: a propósito de la ideología de la liberación*), José Szabón (*Ideología como contenido e ideología como forma*), Renato Treves (*Ideologías políticas y generaciones*), Juan Carlos Agulla (*Análisis ideológico y sociología del conocimiento*), Hugo E. Biagini (*La ideología liberal*), Roberto Yañez Cortés (*La ideología precientífica en el contexto de descubrimiento de la epistemología*), Daniel Brauer (*Hermenéutica y crítica ideológica*), Rosa María Ravera (*Plástica e ideología*), Mario Justo López (*Derecho e ideología*), Theodor Viehweg (*Ideología y dogmática jurídica*), Osvaldo Guariglia (*Ideología como instrumento de análisis sociopolítico*), Félix Luna (*Enfrentamientos ideológicos en la Argentina*).

La dirección de *Escritos de Filosofía* ha sido confiada a Eugenio Pucciarelli, a quien asisten, en calidad de secretarios de Redacción, Francisco García Bazán, Hugo E. Biagini y Martín Laclau. Toda correspondencia ha de ser dirigida a la sede de la Academia Nacional de Ciencias, Junín 1278, 1113 Buenos Aires, Argentina.



ÍNDICE GENERAL

Cuadernos de filosofía. Bs. As., Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.

Dir.: Carlos Astrada (1, 1948 - 8, 1953/54). Eugenio Pucciarelli (9, 1968-)

Secretarios de redacción: Julio C. Colacilli de Muro (9, 1968-) y Hugo E. Biagini (desde el nº 24/25, 1976-)

Periodicidad: varía

Interrupción: 1955-1968, este lapso de 13 años que marca dos etapas distintas en la historia de la revista, permitió establecer dos épocas:

1ª época: 1, 1948 - 8, 1953/54.

2ª época: 9, 1968-

ISSN-0590-1901

Razones de espacio determinaron la publicación de este "Índice abreviado", como anticipo a la "bibliografía" de los *Cuadernos*. Se realizó en base a un esquema proyectado por el Dr. Eugenio Pucciarelli, y en la solución de los múltiples problemas que surgieron en la etapa de elaboración colaboró el Dr. Hugo E. Biagini.

Aspectos técnicos:

1) Asiento con los datos esenciales que reflejan la trayectoria de la revista.

2) La 1ª y 2ª época constituyen las dos partes en que se divide el índice, cada una de ellas contiene dos secciones:

Artículos y notas: Autores en orden alfabético y sus colaboraciones en orden cronológico.

Reseñas y crítica bibliográfica: Autores de las reseñas o críticas en orden alfabético, título y autor del libro reseñado o criticado. Ordenación cronológica de las colaboraciones.

En ambas secciones, entre paréntesis, figuran: el año de publicación, el número de la revista y las páginas que abarca el artículo, nota, reseña o crítica.

3) Secciones: Se incluyen los títulos de las que no fueron analizadas.

4) Los números impresos en negrita corresponden siempre a los números de la revista. En la primera época se tomó el número del fascículo para identificar a la revista.

ABREVIATURAS

Bs.As.	Buenos Aires	fasc.	fascículo,-s
Bd.	Band	introd.	introducción
colab.	colaborador	nº	número,-s
comp.	compilador, compilado	selec.	selección, selector
dir.	director,-es, dirigida	v.	volumen,-es

1ª ÉPOCA

Números dedicados a informar sobre el Primer Congreso Nacional de Filosofía.
 · Mendoza, 1949 (2, 1948; 3, 1949).
 La sección *Reseña y crítica bibliográfica* del fasc. 2, 1948/49 está dedicada a la *Fenomenología del espíritu*, de Georg W. F. Hegel.
 Secciones: *Índice de obras recientes* (4, 1949/50; 5, 1950); *Noticia* (6, 1950/52).

ARTICULOS Y NOTAS

- ABBAGNANO, NICOLA, *Finitud y problematicidad* (1948, 1, 24-40); *Romanticismo y existencialismo* (1949, 3, 19-29).
- ALBERINI, CORIOLANO, *Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino* (1952/53, 7, 7-18).
- ASTI VERA, ARMANDO, *Teoría de la lógica* (1950/52, 6, 73-83).
- ASTRADA, CARLOS, *La mostración ontológica en círculo de la idea de ser* (1948, 1, 41-51); *Mística y reforma en el "Siglo de Oro" español* (1948, 1, 52-54); *Vitalidad de la "fenomenología del espíritu"* (1948/49, 2, 33-37); *La filosofía de Goethe* (1949, 3, 136-138); *Historicidad de la naturaleza* (1949, 3, 158-161); *Los modelos personales y la hipótesis del valor, sugerencias para un personalismo ético* (1949/50, 4, 31-43); *El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales* (1950/52, 6, 7-21); *La etapa del último Heidegger "¿Qué significa pensar?"* (1950/52, 6, 104-108); *Mito, tiempo e historicidad* (1952/53, 7, 27-33); *El pensamiento de Schelling y las tareas del presente* (1953/54, 8, 23-35).
- BRÜNING, WALTER, *Dilthey y su filosofía histórica de la vida* (1952/53, 7, 69-73); *La imagen del hombre en el trascendentalismo actual* (1953/54, 8, 13-22).
- CAIROLA, GIOVANNI, *Resoluciones definitivas, provisionarias, posibles, según las respectivas categorías* (1950/52, 6, 109-111).
- CÁRDENAS, HORACIO, *Latinoamérica y la filosofía existencial* (1953/54, 8, 37-40).
- CASTELLI, ENRICO, *El existencialismo, filosofía de la crisis* (1949, 3, 48-59).
- CORCUERA IBÁÑEZ, MARIO, *Heidegger y una nueva interpretación de lo poético* (1953/54, 8, 41-43).
- FARRÉ, LUIS, *Introducción a "Cincuenta años de filosofía en Argentina"* (1952/53, 7, 19-26).
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *La naturaleza en aforismos* (1949, 3, 139-141); *Influencia de la filosofía moderna* (1949, 3, 142-145).
- GONZÁLEZ RÍOS, FRANCISCO, *Renacimiento hegeliano y "existencialismo"* (1949/50, 4, 20-30); *Existencialidad y objetividad normativo-axiológica en la ética* (1950/52, 6, 22-80).
- GRASSI, ERNESTO, *El problema especulativo de la realidad individual humana, el fundamento teórico de todo realismo político* (1949, 3, 30-47); *Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico* (1949, 3, 147-157); *Naturaleza e historia* (1950, 5, 28-38).
- HEIDEGGER, MARTIN, *De la esencia de la verdad* (1948, 1, 7-23); *La doctrina de Platón acerca de la verdad* (1952/53, 7, 35-57).
- HUSSERL, EDMUND, *Para la historia de la escisión de fenomenología y antropología* (1949/50, 4, 44-60).
- MERCADO VERA, ANDRÉS, *Fenomenología trascendental y teoría del conocimiento* (1950/52, 6, 61-72).
- MÜLLER, GUSTAV E., *El desarrollo de la dialéctica en la filosofía postkantiana* (1950, 5, 19-27).

ÍNDICE GENERAL

- SCHLEIER, MAX, *Concepción filosófica del mundo* (1952/53, 7, 59-68).
 SPIRITO, UGO, *Impersonalidad del arte* (1950, 5, 7-18).
 SZELANSKI, WILHELM, *La experiencia en las ciencias naturales* (1949, 3, 7-18).
 UERKULL, THURE VON, *El problema de la objetividad en las modernas ciencias naturales* (1949/50, 4, 9-19).
 VIRASORO, MIGUEL A., *Existencia y filosofía* (1948/49, 2, 17-32); *El problema originario* (1950, 5, 40-62); *La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima* (1950/52, 6, 84-103).
 VIRASORO, RAFAEL, *Libertad y valor*. (1953/54, 8, 7-11).

RESEÑAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

- ASTRADA, CARLOS, *Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den "Humanismus"*, por Martin Heidegger (1948, 1, 55-64); *L'existencialismo. Aggiunta alla prima edizione dei Filosofi del Novecento*, por Guido de Ruggiero (1948, 1, 100-108); *Grundris der Allgemeinen Geschichte der Philosophie*, por Wilhelm Dilthey (1949, 3, 162); *Existencialismo teológico*, por Enrico Castell, (1949, 3, 178-179); *Holzwege*, por Martin Heidegger (1949/50, 4, 61-65); *Da técnica como problema filosófico, Arte e existencia, Encontro d'agua y A filosofia no Brasil*, por Luis Washington Vita (1949/50, 4, 78-80); *Versuch Etnier Ontologie der Persönlichkeit. I Bd., Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins*, por Manfred Thiel (1950, 5, 63-64).
 BRÜNING, WALTER, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, por Arnold Gehlen (1952/53, 7, 83-88).
 C. A., véase: ASTRADA, CARLOS (1949, 3, 162 y 178-179).
 DE LEO BREZZIO, R., *Normatividad y sociedad*, Pietro Picvani (1950, 5, 74-78).
 FASCE, HORACIO A., *Aventura de las ideas*, por Alfred North Whitehead (1948, 1, 82-87).
 GARCÍA DE OMBROSA, LUIS F., *El espíritu de la filosofía moderna*, por Josiah Royce (1948, 1, 73-78).
 GONZÁLEZ RÍOS, FRANCISCO, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, por Henri Niel (1948/49, 2, 63-84); *Goethe*, por Georg Simmel (1949, 3, 163-165); *Filosofía del arte*, por F. W. J. Schelling (1949, 3, 180-182); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, por Edmund Husserl (1949/50, 4, 73-78); *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*, por Mariano Ibérico (1950, 5, 65-73); *Il concetto dello stile*, por G. Morpurgo Tagliabue (1950/52, 6, 126-133); *Morale y religione*, por Ugo Redanò (1950/52, 6, 134-136).
 GRAND RUIZ, BEATRIZ H., *El hombre en la encrucijada*, por José Ferrater Mora (1950/52, 6, 165-167).
 HASELBERG, PEDRO VON, *Goethe und seine Zeit*, por Georg Lukács (1948, 1, 96-99); *Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, por Georg Lukács (1948/49, 2, 51-62); *Phänomenologie und Metaphysik*, por Ludwig Landgrebe (1949, 3, 166-172).
 MATHEUS, CARLOTTA T. DE, *Verteidigung des Individuellen Lebens*, por Ernesto Grassi (1949/50, 4, 71-72); *Symposion-Jahrbuch für Philosophie. Bd. I. 1949* (1949/50, 4, 87-89); *Einfluss auf die Wissenschaften*, por Martin Heidegger (1950, 5, 80-85); *Ursprung und Gegenwart, erster Band*, por Jean Gebser (1950, 5, 86-87); *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, por Theodor Litt (1950, 5, 88-89); *Philosophie der Gegenwart*, por Ludwig Landgrebe (1950/52, 6, 163-164).

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

- MERCADO VERA, ANDRÉS, *Le rationalisme de Descartes*, por Jean Laporte (1948, 1, 88-95); *Introduction à la lecture de Hegel*, por Alexandre Kojève (1948/49) 2, 85-98); *Filosofía de la fidelidad*, por Josiah Royce (1948, 3, 173-177); *Storia della filosofia*, Nicola Abbagnano (1949/50, 4, 86-70); *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du Colloque International de Phénoménologie (1950/52, 6, 112-118).
- OLIVÁN, MARÍA T., *Mythe et métaphysique. Introduction a la philosophie*, por Georges Gusdorf (1953/54, 8, 53-58).
- P. M., *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*, por Luis Farré (1952/53, 7, 87-88).
- PINTOS, HORACIO, *La experiencia y la naturaleza*, por John Dewey (1948, 3, 183-185); *El arte como experiencia*, por John Dewey (1948/50, 4, 81-88); *Lógica*, "Teoría de la investigación", por John Dewey (1950/52, 6, 151-162); *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, por Rodolfo Mondolfo (1952/53, 7, 77-81).
- PODESTÁ, ROBERTO, *La métaphysique de Kant "Perspectives de la métaphysique de Kant d'après le théorie du schematisme"*, por Roger Daval (1950/52, 6, 137-150).
- PUTAU, HERMES A., *Suma contra los gentiles*, por Santo Tomás de Aquino (1950/52, 6, 168-170).
- ROSSO, EMILIO, *La pensée de l'existence*, por Jean Wahl (1950/52, 6, 119-125); *Logique et existence*, por Jean Hyppolite (1953/54, 8, 47-52).
- SCHINDLER, HORACIO, *The Logic of Sciences and the Humanities*, por F. S. C. Northrop (1948, 1, 78-81).
- V. L. G., *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, por André Lalande (1953/54, 8, 57).
- VARASORO, MIGUEL A., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, por Mikel Dufrenne y Paul Ricoeur (1948, 1, 65-72); *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, por Jean Hyppolite (1948/49, 2, 38-50).

2ª ÉPOCA

- Números especiales: Temas: *La Razón* (10, 1968); *El tiempo en la filosofía francesa del siglo XX* (13, 1970); *Martin Heidegger* (15/16, 1971); *Homenaje a Rodolfo Mondolfo* (19, 1973); *Immanuel Kant* (20, 1973); *Filosofía argentina del siglo XX* (22/23, 1975).
- La sección bibliográfica del nº 14, 1970, está dedicada a la *Filosofía del lenguaje* y la de los nºs 18 (1972) y 24/5 (1976) a *La filosofía en América Latina*.
- Secciones: *Informaciones* (9, 1968-); *Revista de revistas* (9, 1968); *Revistas recibidas* (12, 1969; 13, 1970; 15/16, 1971) y *tesis universitarias*, contiene resúmenes sobre tesis de doctorado y de licenciatura (9, 1968; 12, 1969; 20, 1973; 22/23, 1975).

ARTÍCULOS Y NOTAS

- AGOLLA, ROBOLO M., *Perspectivas de la razón histórica* (1968, 10, 289-311); *Luis Juan Guerrero intérprete del pensamiento argentino* (1975, 22/23, 183-200).
- ALBRED, EDUARDO, *Heidegger, pensador de la historia* (1971, 15/16, 137-153).
- ANGELELLI, IGNACIO, *La jerarquía de clases de Johann Caspar Sulzer* (1974, 21, 90-94).

ÍNDICE GENERAL

- ASTI VERA, ARMANDO. *La prueba metafísica* (1969, 11, 29-46); *El método de los modelos* (1972, 17, 123-164).
- BACHELARD, GASTÓN. *Instante poético e instante metafísico*, (1970, 13, 149-154).
- BALZES, CARMEN. *Teología del tiempo* (1970, 13, 155-158).
- BAZÁN, BERNARDO C., *La etapa aporética en la psicología peripatética* (1973, 19, 61-89).
- BIAGINI, HUGO E., *Locke en la revolución y la cultura estadounidenses*. 1976, 24/25, 95-97); *Aporte a las bibliografías lockeanas de Hall y Woolhouse* (1976, 24/25, 99-106).
- BOLLINI, MARÍA T., *El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle* (1970, 13, 113-120).
- CANNAVARA, EURYALO, *Tecnología y estética* (1972, 18, 205-223).
- CARPIO, ADOLFO P., *La 'verdad' en la situación actual de la filosofía* (1969, 11, 7-12); *La pregunta por el ser* (1971, 15/16, 65-104); *Sensibilidad y disposicionalidad* (1976, 24/25, 7-15).
- CABARES, ÁNGEL J., *La doctrina del juicio en la "Ciencia de la lógica"* (1969, 12, 221-244).
- CATUBELLI, ALBERTO, *El pensamiento de Saúl Taborda* (1975, 22/23, 69-88).
- CIOCCHINI, HÉCTOR E., *La pintura de Cecil Collins* (1972, 18, 273-278).
- COBBERO, NÉSTOR L., *El significado de las "opiniones" en Parménides* (1973, 19, 39-47).
- COSTA, MARGARITA, *Husserl y la razón lógica* (1968, 10, 313-324); *Whitehead y la función de la razón* (1969, 12, 283-287); *El método fenomenológico* (1972, 17, 93-110).
- CRESTIANI, ALDO H., *Duración y tiempo en Henri Bergson* (1970, 13, 121-135).
- CROATTO, JOSÉ S., *El hombre a la luz del mito cosmogónico* (1972, 18, 247-257).
- D'ALESSIO, JUAN, C., *Lenguaje ordinario y filosofía de las ciencias* (1970, 14, 323-326); *Hacia una ontología de los colores* (1974, 21, 75-78); *Evocaciones y disposiciones* (1976, 24/25, 93-94).
- DRAGONETTI, CARMEN, colab., véase TOLA, FERNANDO (1970, 14, 365-386).
- DUSSEL, ENRIQUE, *La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma* (1969, 11, 75-89).
- ECHAURI, RAÚL, *Heidegger y el esse tomista* (1971, 15/16, 207-214).
- EGGERS LAN, CONRADO, *Esoterismo e iniciación en el estudio de la filosofía* (1968, 9, 27-41); *Nota sobre las reediciones de obras de filosofía griega* (1969, 11, 97-103).
- FATONE, VICENTE, *Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn* (1975, 22/23, 29-33).
- FUNKER, GERHARD, *¿Crisis de la hermenéutica?* (1974, 21, 7-29).
- GARCÍA ASTRADA, ARTURO, *Alberto Rougès y el problema del tiempo* (1975, 22/23, 59-67).
- GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *Plotino y el lenguaje de la metafísica* (1973, 19, 91-110); *Vicente Fatone: el pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez* (1975, 22/23, 271-292).
- GARCÍA BELSUNCE, EDUARDO, *Kant y la razón sintética* (1968, 10, 255-269); *El pensamiento de Kant en 1762-63* (1973, 20, 357-369).
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *El tiempo en Ricoeur: acontecimiento y estructura* (1970, 13, 49-61); *La estética de Octavio Paz* (1972, 18, 259-272).
- GONZÁLEZ ASEÑO, FLORENCIO, *Algunos temas y aplicaciones de la lógica matemática actual* (1974, 21, 57-74).
- GRANELL, MANUEL, *Existencia y cultura* (1974, 21, 30-37).
- GRAU, NÉSTOR A., *Platón y Freud. Las anticipaciones "psicoanalíticas" del filósofo ateniense* (1973, 19, 125-138).
- GUARIGLIA, OSVALDO N., *La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles* (1973, 19, 49-59).

- HERRÁN, CARLOS M., *El origen histórico de la filosofía* (1969, 12, 171-189); *El conocimiento místico, según Numenon de Apamea* (1973, 19, 23-37).
- HERRÁN, CARLOS M. - LA CROCE, ERNESTO, *La "Isagoge" de Porfirio* (1973, 19, 139-197).
- HERRÁN, CARLOS M. - RIANI, MERCEDES, *Sobre la teología mística de Dionisio, pseudo Areopagita* (1969, 9, 91-125).
- HÖR, KONRAD - PUGLIESE, ADEL O., *La lógica de E. Husserl como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en M. Heidegger* (1971, 15/16, 103-136).
- JULIÁ, VICTORIA, *El método socrático* (1972, 17, 63-67).
- KANT, IMMANUEL, *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1973, 20, 447-480).
- KLEIN, ANSGAR, *Hegel y la razón dialéctica* (1968, 10, 269-287); *Vico y la arqueología de la condición humana* (1969, 11, 47-64).
- LA CROCE, ERNESTO, colab., véase: HERRÁN, CARLOS M. (1973, 19, 139-197).
- LAMACCHIA, ADA, *La "cognitio symbolica": un problema de la hermenéutica kantiana* (1973, 20, 371-411).
- LASALA, MARÍA E., *El método dialéctico en Platón* (1972, 17, 69-92).
- LÓPEZ GIL, MARTA, *Leibniz, el filósofo de los principios* (1968, 9, 67-80); *Ortega y la razón vital* (1968, 10, 325-342).
- LUNGAZO, CARLOS A., *El tiempo y el espacio en Costa de Beauregard* (1970, 13, 137-148); *El método axiomático* (1972, 17, 111-121).
- MACI, GUILLERMO A., *Análisis estructural y filosofía del lenguaje* (1972, 17, 41-61).
- MALIANI, RICARDO, *La razón axiomática* (1968, 10, 343-352).
- MAINETTI, JOSÉ A., *El problema del cuerpo en Unamuno* (1976, 24/25, 35-49).
- MALIANI, RICARDO - ROFFI, JORGE A., *La paradoja de la "inmutabilidad del móvibile"* (1974, 21, 38-56).
- MASSUH, VÍCTOR, *El tema de la "muerte" de Dios* (1972, 18, 243-245).
- MATZ VALLENILLA, ERNESTO, *Hombre y técnica* (1972, 18, 199-203).
- MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, *Metateoría y razón* (1968, 10, 195-208); *Kant y el problema de la verdad matemática* (1973, 20, 321-339).
- MURGUÍA, ADOLFO, *De la búsqueda filosófica* (1974, 21, 107-118).
- NOUSSAN-LEITRY, LUIS, *Sobre diferencia hermenéutica y lenguaje* (1973, 19, 11-22).
- OLIVIERI, FRANCISCO J., *Nota sobre Heidegger y los griegos* (1971, 15/16, 181-194); *Vicente Fatone* (1975, 22/23, 293-306).
- ORAYEN, RAÚL, *Sobre la inconsistencia de la ontología de Meinong* (1970, 14, 327-344); *Una paradoja en las doctrinas filosóficas de Frege* (1974, 21, 79-89).
- ORLANDI, CARLOS A., *Ludwig Feuerbach: crítica de la sinrazón pura* (1970, 14, 345-351); *Fundamentos de la crítica de Feuerbach* (1974, 21, 101-106).
- PARFAT, BLANCA H., *El destino como categoría de vida* (1976, 24/25, 73-79).
- PICCIONE, BRUNO L. G., *La dimensión ontológica de los templos de ánimo* (1968, 9, 43-65); *La razón y lo irracional: un antagonismo superable* (1968, 10, 353-360); *Nicolai Hartmann, la razón y lo irracional* (1969, 12, 263-269); *Heidegger y el hombre* (1971, 15/16, 155-179); *La concepción kantiana del espacio* (1973, 20, 413-431).
- PIRE, ANDRÉS, colab., véase: WALTON, ROBERTO J. (1973, 20, 433-446).
- PLANK, MAX, *Mundo sensible, mundo real y mundo de la ciencia física o imagen física del mundo* (1969, 11, 91-95).

ÍNDICE GENERAL

- POCHTAR, RICARDO, *Experiencia del lenguaje y postivdad* (1969, 12, 245-261); *Teoría del lenguaje, técnica y filosofía* (1972, 18, 297-306).
- PÖGGELER, OTTO, *Heidegger hoy* (1971, 15/16, 11-64).
- PRESAS, MARIO A., *Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel* (1970, 13, 63-78).
- PRIOR, ALDO, *Tres fragmentos sobre Carlos Astrada* (1975, 22/23, 201-213).
- PRÓ, DIEGO F., *Coriolano Alberini* (1975, 22/23, 89-136).
- PUCCIARELLI, EUGENIO, *La metafísica en la situación actual* (1968, 9, 7-20); *La razón en crisis* (1968, 10, 209-253); *El acceso a la esencia de la filosofía* (1969, 11, 13-28); *Max Scheler y su idea de la filosofía* (1969, 12, 191-220); *Das actitudes frente al tiempo* (1970, 13, 7-48); *Hegel y el enigma del tiempo* (1970, 14, 257-290); *El origen de la noción vulgar del tiempo* (1971, 15/16, 215-247); *La filosofía como expresión de un tipo humano* (1972, 17, 7-40); *Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica* (1972, 18, 225-242); *Aristóteles y los problemas del tiempo* (1973, 19, 111-123); *Paradojas de la razón kantiana* (1973, 20, 263-296); *El lenguaje de los filósofos* (1974, 21, 133-159); *Problemas del pensamiento argentino* (1975, 22/23, 7-29); *Francisco Romero en la cátedra universitaria* (1975, 22/23, 157-169); *Saber y ser en el pensamiento de Angel Vassallo* (1975, 22/23, 247-254); *La controversia de los humanismos* (1976, 24/25, 51-72).
- PUGLIESE, ABEL O., colab., véase: HOBE, KONRAD (1971, 15/16, 105-136).
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *Verdad por convención* (1969, 12, 289-315).
- RABOSI, EDUARDO A., *Relativismo: diversidad de sistemas morales y conducta racional* (1970, 14, 307-322).
- RAGGIO, ANDRÉS, *Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl* (1968, 9, 21-26); *¿Qué significa "Condiciones de posibilidad"?* (1973, 20, 341-355).
- RAVERA, ROSA M., *Estética y lingüística* (1974, 21, 119-132); *El signo pictórico* (1976, 24/25, 87-91).
- RIANI, MERCEDES, *El destino histórico de Isagoge: el "Problema de los universales" en la Edad Media* (1973, 19, 199-232).
- RIANI, MERCEDES, colab., véase: HERRÁN, CARLOS M. (1968, 9, 81-125).
- RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, NORBERTO, *Teoría filosófica, sociedad y cultura en la obra de Alejandro Korn* (1975, 22/23, 35-57).
- ROETTI, JORGE A., colab., véase: MALIANDI, RICARDO (1974, 21, 38-56).
- ROIG, ARTURO A., *El neo-platonismo aporético de Miguel Angel Virasoro* (1975, 22/23, 215-234).
- ROMERO, FRANCISCO, *La decadencia del espíritu teórico en la filosofía* (1975, 22/23, 145-155).
- ROSALES, ALBERTO, *El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger* (1971, 15/16, 195-205).
- RUIZ DÍAZ, ADOLFO, *La estética en su historia* (1969, 12, 271-281); *Luis Juan Guerrero y su estética operatoria* (1975, 22/23, 171-182).
- SANTA CRUZ DE PRUNES, MARÍA I., *Materia y mal en la filosofía de Plotino* (1970, 14, 353-364).
- SAZBÓN, JOSÉ, *Sobre algunas premisas comunes a Saussure y sus contemporáneos* (1972, 18, 279-286); *El estructuralismo en las revistas* (1973, 20, 557-564).
- SCIACCA, MICHELE F., *Nota sobre Galileo y Vico* (1969, 11, 65-73).
- SCHNAITR, NELLY, *Tiempo y subjetividad en Sartre* (1970, 13, 99-111).
- STAKL, GEROLD, *Preguntas con exigencias numéricas y de totalidad* (1974, 21, 85-100).

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

- TOLA, FERNANDO - DRAGONETTI, CARMEN, *Yoga y trance místico en las antiguas Upanishads* (1970, 14, 385-386).
- TORCHIA ESTRADA, JUAN C., *Un texto inédito de Francisco Romero: La decadencia del espíritu teóricó en la filosofía* (1975, 22/23, 137-143); *Bibliografía reciente sobre el pensamiento filosófico latinoamericano* (1976, 24/25, 106-114).
- TORRETTI, ROBERTO, *Julcios sintéticos a priori* (1973, 20, 297-320).
- VASSALLO, ANGEL, *Reflecciones sobre el pensamiento central de Hegel* (1970, 14, 251-256).
- VIAL LARRAÍN, JUAN DE DIOS, *Cogito ergo sum* (1976, 24/25, 17-34).
- VILANOVA, JOSÉ, *Carlos Cossio y la teoría ecológica* (1975, 22/23, 255-269).
- VERASORO, RAFAEL, *Nota sobre Scheler: a propósito de dos libros* (1969, 11, 105-113); *Subjetividad y trascendencia en la filosofía de Angel Vassallo* (1975, 22/23, 235-245).
- WALTON, ROBERTO J., *El sujeto hablante y la dominación del lenguaje* (1968, 9, 81-89); *Merleau-Ponty y el problema del tiempo* (1970, 13, 77-98); *El lenguaje y lo trascendental* (1970, 14, 291-306); *Perspectivismo y relacionismo en el pensamiento de F. G. Asenjo* (1976, 24/25, 81-88).
- WALTON, ROBERTO J. - PIRK, ANDRÉS, *Asociación y síntesis pasiva* (1973, 20, 433-440).
- WEISCHDEL, WILHELM, *El tiempo de un pensador, Martin Heidegger a los 80 años* (1971, 15/16, 7-10).
- WEYLAND, MIRIAM, *Las influencias místicas en el romanticismo alemán* (1972, 18, 287-296).

RESENAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

- AGUIRRE, PEARLA, *El concepto de método*, por Justus Buchler (1972, 17, 165-166).
- ALAS, GUILLERMO A., *Etapas de investigación científica*, v. 1, por Leonidas Heigenberg (1976, 24/25, 135-137).
- ALRIZU, EDGARDO L., *Ursprünge der rationalen Naturbeherrschung*, por Hermann Schilling (1969, 11, 124-129); *Martin Heidegger im Gespräch*, herausgegeben, por Richard Wisser (1971, 15/16, 249-252); *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, por Orlando Pugliese (1971, 15/16, 252-258).
- ALEMÍAN, CARLOS, *La evolución de la dialéctica*, por N. Abbagnano y otros (1973, 20, 536-539); *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, por León Dujovne (1975, 22/23, 367-368).
- ALVAREZ ACUÑA, DANIEL, *Publicaciones de la Sección de Estudios de Filosofía Oriental del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires* (1973, 20, 554-556).
- ASTI VERA, CARLOS, *La desintegración de la forma en las artes*, por Erich Kahler (1973, 20, 529-531); *Arte y mito*, por Ernesto Grassi (1973, 20, 531-534).
- AZNAR, LUIS, *Los krausistas argentinos*, por Arturo Andrés Roig (1975, 22/23, 322-325).
- BARYLKO, JAIME, *La filosofía del valor*, por Raymond Ruyer (1970, 13, 207-208); *Ontología*, por Augusto Pescador (1970, 14, 413-414); *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, por Paul Oskar Kristeller (1973, 20, 534-536).
- BECCACECI, HUGO, *Problèmes du langage*, por Émile Benveniste y otros (1972, 18, 349-352).

ÍNDICE GENERAL

- BELLINOTTO, ELENA O. *Remarques sur la signification de Jean Brîgène*, por René Roques (1969, 12, 341-345); *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, por Joseph Moreau (1970, 13, 217-219); *Le lettere contro Pietro Abelardo*, por Bernardo Di Chiaravalle (1970, 13, 220-222).
- BERGADÁ, MARÍA M. *La filosofía au XIII siècle*, por Fernand van Steenberghen (1968, 9, 132-136); *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, por Jean Daniélou (1970, 13, 165-172); *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, por Bernardo Bazán (1975, 22/23, 371-376).
- BETTELONI, CARLOS F. *Sobre los límites del lenguaje normativo*, por Genaro R. Carrío (1975, 22/23, 332-335).
- BIACINI, HUGO E. *Rousseau et la philosophie politique*, por Pierre Arnaud y otros (1969, 11, 137-138); *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, por Willmoore Kendall (1969, 11, 139-141); *Science et politique*, por Jean-Jacques Salomon (1972, 17, 168-169); *The Autobiography of Bertrand Russell, 1944-1967* (1973, 20, 551-554); *Three Argentine Thinkers*, por Solomon Lipp (1975, 22/23, 380-381); *Historia del pensamiento filosófico argentino*, por Diego F. Pró (1975, 22/23, 382-383); *Lo político, lo jurídico, el derecho y el poder constituyente*, por Antonio Spota (1975, 22/23, 383-384); *Neopositivismo e ideología*, por Enrique E. Mari (1975, 22/23, 384-385); *Introducción a los estudios políticos*, por Mario Justo López (1975, 22/23, 385-388); *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, por Francisco Miró Quesada (1976, 24/25, 115-117); *Elogio de la técnica*, por Juan D. García Bacca (1976, 24/25, 148-149); *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*, por Coriolano Alberini (1976, 24/25, 154-155).
- BIOJOUT DE AZAR, INMA. *Le langage et la pensée*, por Noam Chomsky (1970, 13, 223-226); *Les modèles linguistiques*, por I. I. Revzin (1972, 18, 333-334); *Chomsky*, por John Lyons (1972, 18, 335-336).
- BOLLINI, MARÍA T. *La libertad e il tempo*, por Michele Federico Sciacca (1968, 9, 147-150).
- BRUNAMONTINI, HÉCTOR F. *Tiempo y eternidad*, por Arturo García Astrada (1970, 14, 409-412).
- CAMALI, EDMUNDO M. *Esbozo de una crítica de la razón técnica*, por Ernesto Mayz Vallenilla (1976, 24/25, 117-120).
- CASALLA, MARCO C. *Le jeu comme symbole du monde*, por Eugen Fink (1969, 11, 131-135); *Nietzsche y el fin de la religión*, por Victor Massuh (1969, 12, 325-327); *El problema de la nada en Kant*, por Ernesto Mayz Vallenilla (1970, 14, 393-396); *Filosofía de la praxis*, por Adolfo Sánchez Vázquez (1970, 14, 397-400); *En torno al concepto de "Filosofía latinoamericana": La filosofía americana como filosofía sin más*, por Leopoldo Zea, y *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, por Augusto Zalazar Bondy (1975, 22/23, 393-397).
- CASTORENA, JOSÉ A. *Lenguaje y conocimiento*, por Adam Schaff (1972, 18, 346-348).
- COHEN, NÉSTOR L. *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, por Alexandre P. D. Mourelatos (1973, 19, 238-239).
- COSTA, MARGARITA. *The Metaphysics of Descartes, a Study of the "Meditations"*, por L. J. Beck (1968, 9, 142-144); *La filosofía de Alfred N. Whitehead*, por Jorge Enjuto Bernal (1976, 24/25, 130-131).
- CRISTIANI, ALDO H. *Le bergsonisme*, por Gilles Deleuze (1958, 9, 144-147).
- CROATTO, JOSÉ S. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, por Francisco García Bazán (1975, 22/23, 363-365).

- D'ALESSIO, JUAN C., *Palabras y acciones*, por J. L. Austin (1972, 18, 329-330); *The Philosophy of Science*, dir. por P. H. Nidditch (1974, 21, 161-182).
- DALTON, ESTELA, *Le temps dans la vie psychologique*, por Eliane Amado Levi-Valensi (1970, 13, 181-182); *L'épistémologie du temps*, por Jean Piaget y otros (1970, 13, 182-84); *Perception et notion du temps*, por M. Bovet y otros (1970, 13, 184-186).
- DRAGOVITSKY, ANBAL S., *Lingüística formal y crítica literaria*, por E. Garroni y otros (1972, 18, 353-354).
- ECHAURI, ELSA, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, por Stephen Ullmann (1972, 18, 337-338).
- ESTRADA, JOSÉ M. DE, *Linguistique et philosophie*, por Etienne Gilson (1972, 18, 307-310).
- FEDMANN, JOSÉ P., *Sartre y la razón dialéctica*, por Ignacio Sotelo (1969, 11, 148-150).
- FERNÁNDEZ, CORIOLANO, *Le problème de la conscience historique*, por Hans-Georg Gadamer (1969, 11, 117-121); *Retablo de la filosofía moderna. Figuras y feroces*, por Angel Vassallo (1969, 2, 317-318); *Ética y lenguaje*, por Charles L. Stevenson (1972, 18, 340-342); *La notion de dignité dans la pensée de Kant et de Pascal*, por Ziviz Klein (1973, 20, 505-507); *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, por Carlos Astrada (1975, 22/23, 307-309); *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*, por Adolfo P. Carpio (1975, 22/23, 310-314); *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, por Roberto Torretti (1976, 24/25, 143-145).
- FERNÁNDEZ AGUIRRE DE MARTÍNEZ, ESTHER, *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*, por V. C. Chappell (1972, 18, 354-356).
- FERNÁNDEZ PEREIRO, ANTONIO, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, por Alberto Rosales (1971, 15/16, 258-263).
- GALATI, MARÍA C., *L'estetica di Kant*, por Luigi Pareyson (1973, 20, 507-510); *Poesía e ontología*, Gianni Vattimo (1973, 20, 515-518); *Progetto di una sistematica dell'arte*, por Luciano Anceschi (1973, 20, 518-520); *La definizione dell'arte*, por Umberto Eco (1973, 20, 520-522); *Investigações de estética*, por Romano Galassi (1976, 24/25, 148-149).
- GARCÍA ACEVEDO, MARIO, *Filosofía de la nueva música*, por Theodor W. Adorno (1969, 11, 150-152).
- GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, por Jean Varenne (1969, 11, 129-131); *Historia de la salvación*, por José Severino Croatto (1969, 12, 336-338); *Phenomenology of Religion*, comp. por Joseph D. Betts (1972, 17, 172-176); *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, dir. por Enrico Castelli (1972, 18, 360-363); *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, por Pietro Prini (1973, 19, 233-236); *Mito y realidad*, por Mircea Eliade (1973, 20, 539-542); *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, dir. por Enrico Castelli (1974, 21, 182-186); *Mito e cultura*, por Adolpho Crippa (1976, 24/25, 125-128).
- GARCÍA BELSUNCE, EDUARDO, *Kant Über Metaphysik und Erfahrung*, por Walter Bröcker (1973, 20, 488-490).
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *La importancia de la ciencia*, por C. F. von Weizsäcker (1969, 11, 146-148).
- GATTO, MARÍA C., *Curso de lingüística moderna*, por F. Charles Hockett (1972, 18, 330-332).
- GÓMEZ, RODOLFO, *El pensamiento político de Hegel*, por Bernard Bourgeois (1972, 17, 176-179); *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, t. 1, por A. Philonenko (1973, 20, 503-505).

ÍNDICE GENERAL

- GONZÁLEZ ASENJO, FLORENCIO, *Set Theory and the continuum Hypothesis*, por Paul J. Cohen (1968, 9, 161-163); *An Elementary Theory of the Category of Sets*, por F. William Lawvere (1969, 12, 339-340).
- GUIBOURE, RICARDO A., *Ideas para una filosofía del derecho*, por Ambrosio L. Gloja, 1975, 22/28, 376-378).
- HERRÁN, CARLOS M., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, por Rodolfo Mondolfo (1968, 9, 127-132); *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. Selec., introd., notas y bibliografía de Risieri Frondizi y Jorge J. G. Gracia (1975, 22/23, 347-350).
- HERRÁN, CARLOS M. - RIANI, MERCEDES, *Tres interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Plotino* (1973, 19, 227-232).
- JALFEN, LUIS J., *Todo y nada*, por Eugen Fink (1969, 11, 152-155).
- JULIÁ, VICTORIA, *El Fedón de Platón*, por Conrado Eggers Lan (1969, 12, 327-328); *Le système stoïcien et l'idée de temps*, por Victor Goldschmidt (1970, 13, 163-165); *Plato's progress*, por Gilbert Ryle (1973, 19, 244-245).
- KLEIN, ANSGAR, *Die Kopernikanische Wende*, por Hans Blumenberg (1968, 9, 137-141).
- KOVADLOFF, SANTIAGO E., *El núcleo especulativo de la "Apología" de Platón*, por Luis Noussan-Letry (1968, 9, 156-158); *Martin Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*, por León Dujovne (1975, 22/23, 369-371).
- LACLAU, MARTÍN, *Filosofía del derecho y fenomenología existencial*, por José M. Vilanova (1975, 22/23, 335-338); *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, por Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin (1975, 22/23, 338-341); *Aspectos críticos del método dialéctico*, por Carlos Lungarzo (1975, 22/23, 341-343); *Los grados del saber jurídico*, por Edgardo Fernández Sabaté (1975, 22/23, 343-344); *La justificación moral del castigo*, por Eduardo A. Rabassi (1976, 24/25, 131-132).
- LA CROCE, ERNESTO, *Sócrates y el socratismo*, por Antonio Gómez Robledo (1968, 9, 154-158); *Notas sobre la antropología platónica*, por Néstor A. Grau (1973, 19, 248-249); *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, por Denys O'Brien (1974, 21, 176-177); *Inicio de la filosofía griega*, por Angel J. Cappelletti (1975, 22/23, 365-367).
- LACUNZA, ANGÉLICA B., *Estructura del lenguaje poético*, por Jean Cohen (1972, 18, 338-339).
- LASALA, MARÍA E., *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, por Antonio Rodríguez Huéscar (1969, 11, 141-146); *Platón y Freud en la crisis de la filosofía: a propósito de "La psychologie de Platon"*, Yvon Brès (1973, 19, 239-241).
- LESCANO, CARLOS E., *Hombre y naturaleza*, por Carlos Paris (1972, 17, 184-185); *Filosofía de la historia*, por Jorge L. García Venturini (1973, 20, 547-551).
- LIEB, FRANCISCO L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, por Luis H. Villoro (1970, 14, 392-393); *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben*, por Dietrich Roloff (1972, 17, 181-184).
- LÓPEZ CRUJEIRA, OSVALDO, *Opera aperta*, por Umberto Eco (1973, 20, 522-524); *Símbolo, comunicación, consumo*, por Gillo Dorfles (1973, 20, 524-526).
- LÓPEZ GIL, MARTA, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, por G. H. R. Parkinson (1969, 11, 121-124); *Le temps et l'instant selon Aristote*, por J. M. Dubois (1970, 13, 161-163).
- LOVISOLO, JORGE L., *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*, por Claude Lévi-Strauss (1970, 13, 209-213); *Introduction à la sémiologie*, por Georges Mounin (1972, 18, 357-359).
- LUBARDÓN, FRANCISCO, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, por Louis Hjelmslev (1972, 18, 342-344).

- LUNGARDO, CARLOS A., *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*, por Oskar Becker (1968, 9, 163-164); *Elementos de lógica moderna y filosofía*, por Julio César y María Angélica Colacilli de Muro (1969, 12, 330-332); *La investigación científica: su estrategia y filosofía*, por Mario Bunge (1969, 12, 333-335); *Introducción a una teoría de la lógica*, por P. F. Strawson (1969, 12, 335-336); *Le second principe de la science du temps*, por O. Costa de Beauregard (1970, 13, 188-190); *Le temps et la pensée physique contemporaine*, por J. L. Rigal (1970, 13, 191-193); *An Introductory Logic*, por William J. Kilgore (1974, 21, 167-169); *Lógica, o cálculo sentencial y Lógica, o cálculo de predicados*, v. 1 y 2, por Leonidas Hegenberg (1976, 24/25, 137-139).
- LLAMERÍAS DE AZEVEDO, JUAN, *Responsabilidad y cambio histórico*, por Richard Wisser (1972, 17, 170-172).
- MALANDRÉ, RICARDO, *Values in European Thought. I. Antiquity and Middle Ages*, por Fritz Joachim von Rintelen (1972, 18, 364-366); *Phänomenologie-Meta-physik oder Methode?*, Gerhard Funke (1974, 21, 171-173).
- MICHEL, MARÍA R., *Nihilismo y experiencia extrema*, por Victor Massuh (1975, 22/23, 328-331); *Filosofía y política*, por Héctor D. Mandrioni (1975, 22/23, 331-332); *El tiempo en perspectiva*, por Georges Delacoe (1976, 24/25, 134-135).
- MÜLLER, CARLOS O., *Nihilismo e inmoralismo*, por Danilo Cruz Vélez (1976, 24/25, 145).
- MURGUÍA, ADOLFO, *La filosofía de Heidegger*, por Maurice Corvez (1971, 15/16, 277-280); *El porvenir de la filosofía*, por Eduardo Nicol (1976, 24/25, 128-130).
- NESERÍAS, MIGUEL A., *Platón: Apología de Sócrates* (1973, 19, 242-244).
- ORAYEN, RAÚL, *Lenguaje y significado*, por Alejandro Rossi (1970, 14, 405-407); *Palabra y objeto*, por W. van Orman Quine (1972, 18, 324-326); *Essays on Frege*, comp. por E. D. Klemke (1974, 21, 162-166).
- ORLANDI, CARLOS A., *Le temps dans la vie morale*, por Eliane Amado Lévy-Valensi (1970, 13, 186-188); *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*, por Hansgeorg Hoppe (1973, 20, 498-494); *Problèmes kantians*, por Eric Weil (1973, 20, 494-497); *La filosofía della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale, 1755/1763*, por Ada Lamacchia (1973, 20, 498-503).
- PÁEZ, ALEJIA, *La voix et le phénomène*, por Jacques Derrida (1970, 13, 204-206).
- PARFAIT, BLANCA H., *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, por Reuben Guilead (1971, 15/16, 271-275).
- PÉREZ WRIGHT, ADA A., *La conscience de la durée et le concept du temps*, por Jean Theau (1970, 13, 172-173); *Descartes, Méditations métaphisicas*, por Juan de Dios Vial Larrain (1976, 24/25, 149-151).
- PEIFFER, MARÍA L., *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, por Mario Carlos Casalla (1975, 22/23, 391-392).
- PICCIONE, BRUNO L. G., *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, por Carlos Astrada (1971, 15/16, 263-266); *Le destin de la pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger*, por Odette Laffoucrière (1971, 15/16, 266-271).
- PICOTTI C., DINA V., *Heidegger y la filosofía tomista*, por Raúl Echauri (1971, 15/16, 280-285); *Para una ética de la liberación latinoamericana*, por Enrique D. Dussel (1975, 22/23, 387-390).
- PIRE, ANDRÉS, *Autoexposición sistemática*, por Nicolai Hartmann 1969, 11, 135-136).
- POCHTER, RICARDO, *Relazioni e significati - I. Filosofia e fenomenologia della cultura*, por Enzo Paci (1968, 9, 150-154); *La metafísica cartesiana*, por Juan de Dios Vial Larrain (1970, 14, 400-403); *Para una filosofía del valor*, por Augusto Salazar Bondy (1970, 14, 403-405); *Filosofía del lenguaje*, por Jerrold J. Katz (1972, 18, 312-315); *La lingüística cartesiana*, por Noam Chomsky (1972, 18, 315-317); *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologi-*

ÍNDICE GENERAL

- ca, por Umberto Eco (1972, 18, 317-319); *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, por Gérard Granel (1973, 20, 481-485); *Essai d'une philosophie du style*, por Gilles-Gaston Granger (1973, 20, 513-515); *Hegel et la pensée moderne*, publicación a cargo de Jacques D'Hondt (1974, 21, 177-180); *En torno a la sociología del arte*, por Rosa María Ravera (1975, 22/23, 378-380); *La filosofía y las actitudes morales*, por Fernando Salmerón (1976, 24/25, 121-15); *Estructuralismo y anthumanismo*, por Victor Li Carrillo (1976, 24/25, 139-140).
- POBATTI, ARMANDO R.**, *Introducción histórica al estudio de Platón*, por Conrado Eggers Lan (1975, 22/23, 350-354).
- PIERRE, ALDO**, *Páginas de filosofía*, por Adolfo P. Carpio (1969, 12, 318-322); *La 'causa' y la comprensión en el derecho*, por Carlos Cossio (1969, 12, 322-325); *Temas de filosofía contemporánea*, II Congreso Nacional de Filosofía (1970, 14, 387-388); *El pensamiento indígena americano*, por Rodolfo Kusch (1970, 14, 389-390).
- PUYAU, HERMES A.**, *Los métodos de la lógica*, por Willard van Orman Quine (1972, 17, 166-168).
- RABOSI, EDUARDO A.**, *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language*, por J. R. Searle (1972, 18, 319-323); *Contemporary moral philosophy*, por Geoffrey J. Warnock (1974, 21, 169-171).
- RAVERA, ROSA M.**, *La realidad figurativa*, por Pierre Francastel (1970, 13, 213-217); *Estética de los elementos plásticos*, por Osvaldo López Chuhurra (1973, 20, 528-529).
- RIANI, MERCEDES**, colab., véase HERRÁN, CARLOS M. (1973, 19, 227-232).
- RIVERA, MARÍA DEL CARMEN**, *Bergson*, por Angel Vassallo (1970, 13, 202-203); *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, por León Du-jovne (1973, 20, 546-547).
- RODRIGUEZ PEÑERO, HIPÓLITO**, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, por Gerard Granel (1970, 13, 193-196); *Los fundadores en la filosofía de América Latina*, por Armando Correia Pacheco y otros (1970, 14, 414-415); *Función de las ciencias y significado del hombre*, por Enzo Paol (1972, 17, 185-187); *La opinión pública*, por Carlos Cossio (1975, 22/23, 345-347); *Crítica de la razón pura*, por Juan de Dios Vial Larrain (1976, 24/25, 151-154).
- ROETTI, JORGE A.**, *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*, por Armando Asti Vera (1969, 12, 329-330); *Le problème du temps*, por Ferdinand Gonth (1970, 13, 196-198); *Lógica y conocimiento científico. Naturaleza y métodos de la epistemología*, dir. por Jean Piaget (1970, 13, 198-202); *El teorema de Gödel*, por E. Nagel y R. Newman (1974, 21, 166-167); *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica*, por Juan Enrique Bolzán (1975, 22/23, 357-360); *La crisis de la noción de verdad*, por Jorge E. Saltor (1975, 22/23, 360-362); *Metodología de la investigación y Metodología da pesquisa científica*, por Armando Asti Vera (1975, 22/23, 362-363).
- ROJO, ROBERTO**, *The labyrinth of language*, por Max Black (1972, 18, 327-329).
- SALERNO, MALVINA E.**; *El misticismo latente en la literatura moderna*, por Cleanth Brooks (1973, 20, 542-543); *El problema de las generaciones*, por José María Monner Sans (1973, 20, 543-544); *Los géneros literarios*, por Delfín Leocadio Garasa (1973, 20, 545-546); *Teoría del ensayo*, por Marcos Victoria (1975, 22/23, 366-367); *O sentido e a máscara*, por Gerd A. Bornheim (1976, 24/25, 133-134).
- SALTOR, JORGE E.**, *Antinomias del lenguaje*, por Roberto Rojo (1975, 22/23, 354-357).
- SIMEONE, CRISTINA M.**, *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo, Heráclito, Parménides*, por Carlos A. Disandro (1973, 19, 246-248).
- SLEPOV, RAÚL**, colab., véase: VERA, TERESITA (1970, 14, 407-409).

- SHOOL DE HAGELIN, NORA, *Ética contemporánea*, por Mary Warnock (1972, 17, 179-181); *Claves para la lingüística*, por Georges Mounin (1972, 15, 344-346); *Fundamentos de ética*, por David Ross (1974, 21, 180-182); *Escritos de ética*, por Coriolano Alberini (1975, 22/23, 318-321); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, por Arturo Andrés Roig (1975, 22/23, 321-322); *Siete temas de lingüística teórica y aplicada*, por Francisco Miró Quesada y Ernesto Zierer (1976, 24/25, 153-156).
- TABERNIE, ELSA, *Études sur le temps humain. VI. Mesure de l'instant*, por Georges Poulet (1970, 13, 173-178); *Tiempo y novela*, por Jean Pouillon (1970, 13, 178-178).
- TOLA, FERNANDO, *Obras completas. I: Ensayos sobre hinduismo y budismo*, por Vicente Fatone (1975, 22/23, 314-318).
- TRELNICK, EDUARDO, *La pensée de Martin Heidegger*, por Otto Pöggeler (1971, 15/16, 275-277).
- VASCONI, RUBÉN, *Filosofía sin supuestos*, por Danilo Cruz Vélez (1970, 14, 390-391).
- VERA, TERESITA, Kant, por Uwe Schultz (1973, 20, 510-512).
- VERA, TERESITA - SLEPOV, RAÚL, *La libertad y la violencia*, por Víctor Maseuh (1970, 14, 407-409).
- VIDAL, STELLA M(ARIS), *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meanings to us*, por W. J. Verdenius (1968, 9, 159-161); *Entretiens sur le temps*, por Jeanne Hersch y René Poirier (1970, 13, 179-180).
- VILANOVA, JOSÉ M., *El diritto come esperienza*, por Miguel Reale (1976, 24/25, 120-121).
- VIRASORO, RAFAEL, *Conocimiento y trabajo*, por Max Scheler (1974, 21, 173-176).
- WALTON, ROBERTO J., *Language and Philosophy*, por Mikel Dufrenne (1969, 11, 115-117); *Temps et langage*, por André Jacob (1970, 13, 159-161); *A Critique of Linguistic Philosophy*, por C. W. E. Mundle (1972, 18, 311-312); *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, por T. C. Williams (1973, 20, 485-488); *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, por José Alberto Mainetti (1975, 22/23, 325-328); *La superación de la filosofía y otros ensayos*, por Juan Nuño (1976, 24/25, 141-143).

ADDENDA RESEÑAS 2da. ÉPOCA

- BIACINI, HUGO E., *Latin American Thought*, por H. E. Davis 1976, 24/25, 168-169).
- DOTI, JORGE E., *Estudios filosóficos*, por R. Juárez Paz (1976, 24/5, 166-167).
- GÓMEZ, RODOLFO, *Ethología y existencia*, por M. Graneli (1976, 24/25, 159-162).
- LACLAU, MARTÍN, *El hombre, un falsificador*, por M. Graneli (1976, 24/5, 162-163). *Fundamentos del derecho*, por M. Reale (1976, 24/25, 163-164).
- LASALA, MARÍA E., *Cambio de marcha en filosofía*, por J. Ferrater Mora (1976, 24/25, 164-166).
- PRIOR, ALDO, *El sentido de la historia de la filosofía*, por A. Carpio (1976, 24/25, 157-158).
- SHOOL DE HAGELIN, NORA, *Tres filósofos alemanes*, por A. Basave (1976, 24/25, 167-168).

ELENA ANDERSONE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano

DR. ARTURO BERENGUER CARISOMO

Secretaria de Asuntos Académicos

PROF. ELISA REY

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Directora

PROF. MARÍA MERCEDES BERGADÁ

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

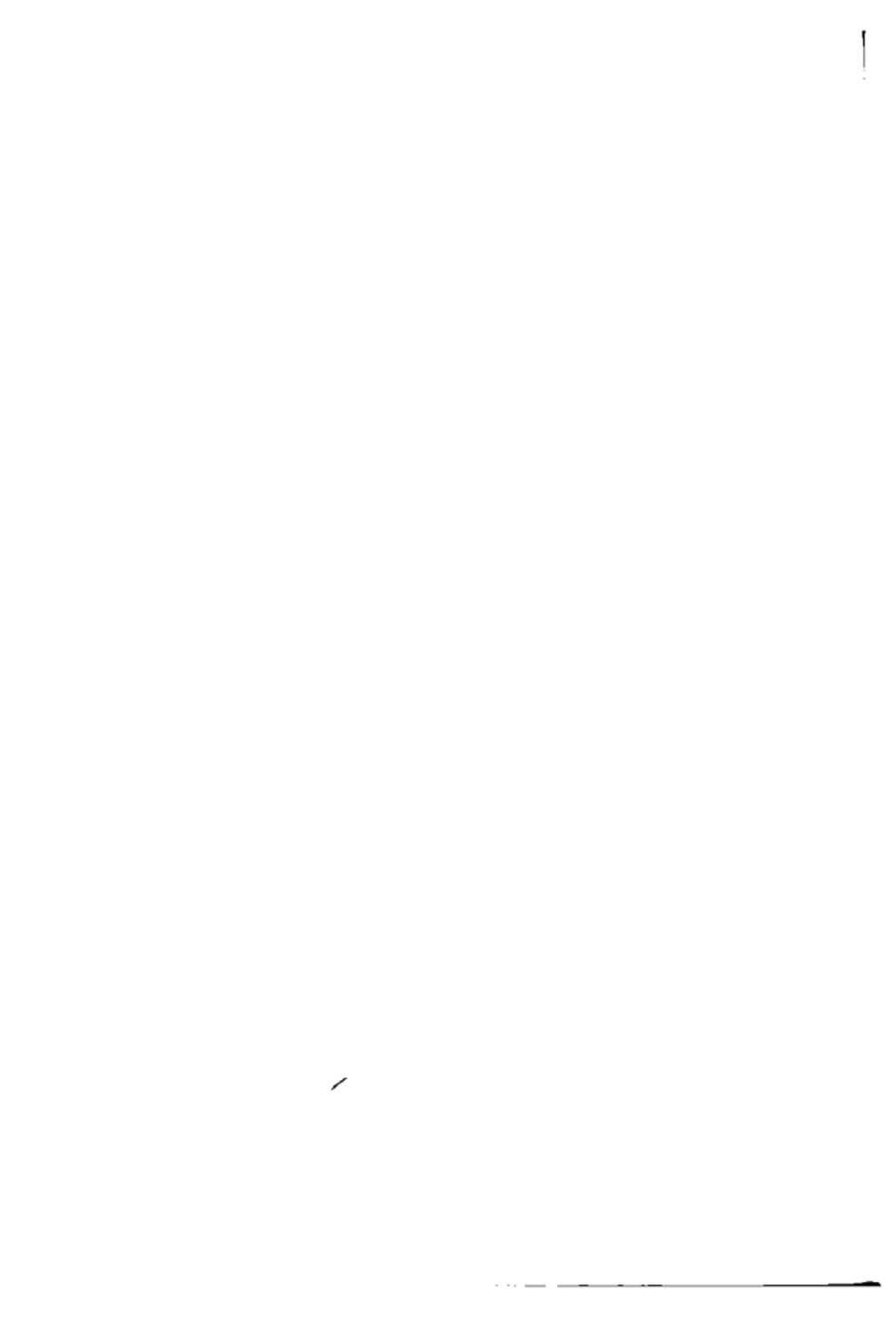
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director

DR. ADOLFO P. CARPIO

Secretario

PROF. ELBIO CALETTI



SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 4 DE OCTUBRE DE 1978
EN LA IMPRENTA
DEL CONGRESO DE LA NACION

/

!

/