

# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

¿CRISIS DE LA HERMENÉUTICA?

Gerhard Funke

EXISTENCIA Y CULTURA

Mannuel Granell

LA PARADOJA DE LA "INMUTABILIDAD DEL MÓVIL"

R. Maliandi - J. A. Roetti

TEMAS Y APLICACIONES DE LÓGICA MATEMÁTICA

Florencio González Asenjo

HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LOS COLORES

Juan Carlos D'Alessio

UNA PARADOJA EN LAS DOCTRINAS DE FREGE

Raúl Orayen

LA JERARQUÍA DE CLASES EN J. C. SULZER

Ignacio Angelelli

PREGUNTAS CON EXIGENCIAS NUMÉRICAS

Gerold Stahl

FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA DE FEUERBACH

Carlos Alberto Orlandi

DE LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA

Adolfo Murguía

ESTÉTICA Y LINGÜÍSTICA

Rosa M. Ravera

EL LENGUAJE DE LOS FILÓSOFOS

Eugenio Pucciarelli

NOTAS Y RESEÑAS

Eduardo A. Rabossi, Ricardo Pochtar, Rafael Virasoro, Francisco García Bazán, Carlos A. Lungarzo, Nora Stigol de Hagelin, Ricardo Maliandi, Ernesto La Croce, Juan C. D'Alessio, Raúl Orayen, Jorge A. Roetti





*Director*

**EUGENIO PUCCIARELLI**

*Secretario de Redacción*

**JULIO C. COLACILLI DE MURO**

*Dirección Postal:*

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



# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

BIBLIOTECA DE LA UBA

Signa:.....

ture:.....

Topogr:.....

Nº Inv. UBA:.....

Fecha:.....

Procedi:.....

Proble:.....

Caract:.....

I. V. ....

*Fil y Letra*

Queda hecho el depósito que exige la ley 11.723  
Copyright by Universidad de Buenos Aires  
Publicado con el concurso del Consejo Nacional de  
Investigaciones científicas y técnicas.

## SUMARIO

### I. ARTICULOS

GERHARD FUNKE, <i>¿Crisis de la hermenéutica?</i> .....	7
MANUEL GRANELL, <i>Existencia y cultura</i> .....	30
RICARDO MALIANDI y JORGE ALFREDO ROETTI, <i>La paradoja de la "inmutabilidad del móvil"</i> .....	38
FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO, <i>Algunos temas y aplicaciones de la lógica matemática actual</i> .....	57
JUAN CARLOS D'ALESSIO, <i>Hacia una ontología de los colores</i> ....	75
RAÚL ORAYEN, <i>Una paradoja en las doctrinas filosóficas de Frege.</i>	79
IGNACIO ANGELELLI, <i>La jerarquía de clases de Johann Caspar Sulzer (1755)</i> .....	90
GEROLD STAHL, <i>Preguntas con exigencias numéricas y de totalidad</i>	95
CARLOS ALBERTO ORLANDI, <i>Fundamentos de la crítica de Feuerbach</i>	101
ADOLFO MURGUÍA, <i>De la búsqueda filosófica</i> .....	107
ROSA MARÍA RAVERA, <i>Estética y lingüística</i> .....	119
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>El lenguaje de los filósofos</i> .....	133

### II. RESEÑAS

JUAN CARLOS D'ALESSIO, <i>The Philosophy of Science</i> , por P. H. Nidditch (ed.) .....	161
RAÚL ORAYEN, <i>Essays on Frege</i> , por E. D. Klemke (comp.) ....	162
JORGE ALFREDO ROETTI, <i>El teorema de Gödel</i> , por E. Nagel y R. Newman .....	166
CARLOS A. LUNGARZO, <i>An Introductory Logic</i> , por William J. Kilgore .....	167

EDUARDO A. RABOSSI, <i>Contemporary Moral Philosophy</i> , por Geoffrey J. Warnock .....	169
RICARDO MALIANDI, <i>Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?</i> , por Gerhard Funke .....	172
RAFAEL VIRASORO, <i>Conocimiento y trabajo</i> , por Max Scheler ....	174
ERNESTO LA CROCE, <i>Empedocles' Cosmic Cycle</i> , por Denys O'Brien	176
RICARDO POCHTAR, <i>Hegel et la pensée moderne</i> , publ. a cargo de Jacques D'Hondt .....	178
NORA STIGOL DE HAGELIN, <i>Fundamentos de Ética</i> , por D. Ross ...	180
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>L' infallibilità. L' aspetto filosofico e teologico</i> , editado por Enrico Castelli .....	183
III. INFORMACIONES .....	187



## ¿CRISIS DE LA HERMENÉUTICA?

Por Gerhard Funke

Si hablamos de una crisis de la hermenéutica, se hace necesaria una explicación, aun en el caso de que cerremos el discurso sobre una tal crisis con un nuevo signo de pregunta. Por lo pronto, el asunto nos puede parecer como si los procedimientos de la hermenéutica no hayan sido practicados nunca antes, con tanta frecuencia e insistencia como hoy. "Interpretación" es una palabra preferida y se ha convertido casi en una palabra de moda de la época. Ejemplos de lo dicho los encontramos en los campos más variados: desde hace medio siglo grandes grupos científicos se ocupan de la afirmación de Dilthey "la naturaleza la explicamos, la vida espiritual la comprendemos"<sup>1</sup> así como se ocupan también del "círculo de la comprensión"<sup>2</sup> y de la interpretación como "la comprensión técnica de las manifestaciones vitales permanentemente fijadas"<sup>3</sup>, o de la "interpretación del mundo desde él mismo"<sup>4</sup> así como finalmente se ocupan del propósito de "querer comprender la vida desde ella misma"<sup>5</sup>. Entonces es necesario recordar que, en la teología, después de la primera guerra mundial, la "Exégesis del Pneuma" se volvió contra la tradicional interpretación histórico-gramatical de la Biblia, y emprendió la fijación del significado de una palabra bíblica para el creyente individual.<sup>6</sup> En las filologías modernas, los trabajos biográficos, de la historia del espíritu, de especie material y de crítica de las fuentes, durante los últimos decenios, han pasado con las "técnicas de interpretación"<sup>7</sup> a un segundo plano, como se puede leer, por ejemplo, en la discusión Staiger-Heidegger sobre el poema de Mörke "Auf eine Lampe".

Aunque la interpretación, según su origen clásico, era explicación de los poetas (especialmente la interpretación de Homero), y luego se extendió a textos jurídicos, filosóficos, teológicos, es decir, a otras formas de pensamiento, es, también en nuestros días, considerada como la técnica del "exacto espionaje" "de matices muchas veces

1 DILTHEY, WW V, p. 144.

2 DILTHEY, WW II, p. 121 y V, p. 334.

3 DILTHEY, WW VII, p. 309; cp. VII, p. 217 y V, p. 319.

4 DILTHEY, WW IV, p. 211, 262.

5 DILTHEY, WW V, p. 4.

6 Para la situación después de la guerra mundial, cfr. sobre todo la *Religionsphilosophie der Gegenwart*, de HANS LEISEGANG, Berlín, 1930, con la exposición de la filosofía protestante de la religión, p. 26 y s.

7 EML. STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955, espec. p. 9.

ocultos"<sup>8</sup> y justamente indispensable para ciertas formas de arte. Hay que considerar, además, que, en el campo de la jurisprudencia, según una apreciación ahora muy extendida, se mantienen ligados en lo interior todos los ordenamientos jurídicos positivos, a través, ciertamente, del "trabajo judicial de interpretación"<sup>9</sup>, y las actuales *considerations of policy* son ponderadas como las potencias formadoras de la interpretación jurídica<sup>10</sup>. Se puede agregar aún más: apenas si hay alguien a mediados del siglo XX, que no se sienta afectado en su vida práctica por la representación de una obra dramática, musical o pantomímica, llamada siempre "original" o "auténtica"<sup>11</sup>, pero en todo caso influyente, que hará madurar determinados efectos ulteriores y que es frecuentemente interpretación normativa para la actitud, el estilo o la moda. De la interpretación y explicación de una forma de sentido dada, se sigue una influencia en la 'manera de ser'. La defensa de la "interpretación existencial" del Nuevo Testamento, con motivo del debate sobre la así llamada "Tesis de desmitologización"<sup>12</sup>, hizo familiar finalmente el tema "interpretar, significar, entender" a una gran parte de la opinión pública, esto es, a aquélla que, a través de los esfuerzos filosóficos, se había ocupado con una analítica de los posibles modos de ser o justamente con una hermenéutica del *Dasein*<sup>13</sup>. Una parte totalmente distinta de esta opinión pública, por el contrario, tomaba parte en las criptografías que habían llegado a ser tan inquietantes práctica y políticamente, y en los métodos a ellas unidos de desciframiento, de distribución y de interpretación, que trabajaban con cerebros electrónicos, a cuyo desarrollo iba unido el interés puramente objetivo y técnico de los representantes de la teoría de la ciencia (en la solución de una tarea) con los fines concretos de aquellas personas prácticas "no desinteresadas"<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> BENNO VON WIESE en "Die deutsche Lyrik", Interpretaciones, Düsseldorf, 1957, T. I, p. 11-21: Über die Interpretation lyrischer Dichtung (cita del prefacio).

<sup>9</sup> Así J. ESSER en su disertación "Interpretation im Recht", *Studium Generale* VII, 6 p. 372-379, espec. p. 378.

<sup>10</sup> J. ESSER, *idem* p. 378.

<sup>11</sup> EMILIO BETTI, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Tübingen 1954, p. 138 y s.

<sup>12</sup> Cfr. R. BULTMANN, "Neues Testament u. Mythologie" en *Kerygma u. Mythos*, Hamburg 1954, T. I, p. 15 y s. Además: "Das Problem der Hermeneutik" en *Glauben u. Verstehen*, T. II (1952), p. 211-235; "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?" en *Glauben u. Verstehen*, T. III, Tübing. 1960, p. 142-150, así como "Das Problem der Hermeneutik" en "Geschichte u. Eschatologie" Tübing. 1958, p. 123-137. Para la discusión de la tesis de demitologización véase *Kerygma und Mythos*, T. I-V, Hamb. 1954.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Sein u. Zeit*, Halle 1927, p. 37, 41.

<sup>14</sup> Cfr. A. NASTYETIS, "Kombinationen u. Geheimschriften" en *Studium Gene-*

De aquí se puede sacar un resultado provisorio: que hermenéutica, interpretación, explicación, como procedimientos metódicos, son en las técnicas más variadas, no sólo conocidos, practicados y probados, sino que también parecen reconocidos<sup>15</sup>.

Si, no obstante, surge la pregunta de si algo así se pueda señalar como crisis de la hermenéutica, entonces hay que determinar antes, en forma aclaratoria, qué tipo de hermenéutica no puede ser afectada: indudablemente, no la hermenéutica practicada en la filología juntamente con las más variadas formas de crítica, para la cual un texto es objeto solamente como texto<sup>16</sup>. Éste no será relevante teológicamente como "escrito sagrado" de validez permanente, ni jurídicamente como constitución positiva de derecho limitada a un tiempo determinado; no será relevante desde el punto de vista de las ciencias naturales como resultado escrito que va caducando continuamente, ni lo será desde el punto de vista de las ciencias del espíritu como símbolo de la lengua, de la cultura o de la historia, constituido desde la libertad y temporalmente relativo<sup>17</sup>. Filológicamente, no se trata de la salvación, ni del derecho, ni del todo-natural, ni de lo espiritual-objetivo como tal, sino de la pura afirmación del texto. Por este motivo, se separa claramente la hermenéutica filológica de las otras hermenéuticas, así como de la llamada hermenéutica histórica o filosófica. La ciencia en el siglo XIX fue ilustrada con la afirmación de Boeckh de que la filología es "el conocimiento de lo producido por el espíritu humano"<sup>18</sup>. Eso significa que a esta ciencia le corresponde la tarea de comprender todo lo que "una vez ha ocurrido en el campo de la cultura humana"<sup>19</sup> y

---

role VII, 7, p. 423-429; ahí mismo el art. de G. IPSEN, "Zur Theorie der Entzifferung" (p. 416-423).

<sup>15</sup> En la revista *Studium Generale* ha sido puesto a discusión el tema de la interpretación (1952 y 1954) y tratado desde muchos ángulos. Un gran resumen lo da EMILIO BETTI en la *Teoria generale della interpretazione*, Milano 1955, 2 t. Del lado de la teología evangélica se ha manifestado sobre la interpretación E. FUCHS ("Hermeneutik", Tübing. 1954, y "Zum hermeneutischen Problem in der Theologie". Die existentielle Interpretation, Tübing. 1959). Las disertaciones de BOLLNOW, *Das Verstehen* (Mainz 1948) valen para la fundament. teórica de las ciencias del espíritu. W. GEUBLES, *Verstehende Psychologie* (Stuttgart 1956) se llama expresamente una "teoría de la vivencia", es decir, deja de lado el espíritu objetivado. *Hermeneutica*, una revista planeada por el Instituto di Diritto Romano, aparece desde 1961 en Roma.

<sup>16</sup> W. BULST, "Bedenken eines Philologen" en *Studium Generale* VII, p. 321-323, espec. p. 321.

<sup>17</sup> BULST, idem p. 321.

<sup>18</sup> *Enzyklopädie u. Methodologie der philol. Wissenschaften*, ed. Bratschek, 1877, p. 10.

<sup>19</sup> THEODOR BIRT en "Kritik und Hermeneutik", IWAN v. MÜLLER, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, 1. Tomo, 3 secc., München 1913, p. 4.

entonces se trata sencillamente de la "reconstrucción de pasadas culturas humanas". Sin embargo, quedará manifiesto que la filología y la historia no tienen el mismo objeto intencional, si se piensa que el historiador combina lo pasado con lo presente. La aguda y paradójica formulación de Boeckh de que la filosofía es el conocimiento de lo desconocido, y la filología el conocimiento de lo conocido, conduce seguramente al error. Porque "conocido" y "producido" no coinciden o, como dice Dilthey, "en realidad concurren en la producción todas las potencias espirituales, y en una poesía o en una carta de (Sn.) Pablo hay más que conocimiento"<sup>20</sup>.

Con esto resta formalmente, aplicar la *techne hermenéutica* y la *ars critica*, por lo menos como aquel procedimiento regulado metódicamente, que es usado para hallar el exacto significado de las palabras, para iluminar las relaciones lingüístico-estilísticas y para asegurar el sentido objetivo que se ha procurado en los textos dados<sup>21</sup>. Aristóteles en *De interpretatione*<sup>22</sup> habló de la proposición, o mejor dicho (para evitar el ruego, la orden, y la pregunta), habló del juicio y su expresión, es decir, de la afirmación, de la verdadera o falsa *enuntiatio*<sup>23</sup>. Su comentador Boecio dice: "interpretatio est vox significativa, per seipsam aliquid significans"<sup>24</sup>. Modernamente, la hermenéutica pone la mira justamente en el procedimiento de afirmación e interpretación, metódicamente seguro, que no se trató en Aristóteles. Se acepta como presupuesto aquí, que el espíritu objetivo se da en forma de productos, los cuales dejan ver en forma significativa un contenido de sentido y significación dado por el creador. La forma de sentido objetivo-espiritual impresa remite al dador de sentido, que en la formación objetivamente deviniente expresa "algo" y "se" expresa, de manera que el objeto en cuestión puede ser preguntado, tanto sobre el sentido de significación que en él está fijado, como sobre el sentido de expresión espontáneamente dado, que puede tal vez "desenmascarar" al dador de sentido<sup>25</sup>.

Si se habla de una crisis de la hermenéutica, en resumen, no debe

<sup>20</sup> DILTHEY WW V, p. 336.

<sup>21</sup> Cp. para la crítica del texto P. Maas, *Textkritik- en GRÆCIS-NORDENS Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Berlin 1927, Tomo I, N° 2.

<sup>22</sup> Cp. para esto la edic. de E. Rolfes en *Meiners Philoa. Bibl.* Tomo 9, Leipzig 1925/1948 y su Introducción p. I.

<sup>23</sup> *De interpretatione* c. 3 17 ab.

<sup>24</sup> BOETHIUS, *I Proem.*

<sup>25</sup> J. WACH, *Das Verstehen*, 3 T., Tübingen 1926-1932, Tomo 2º, p. 16 así como E. BETT, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungstheorie*, obra citada, p. 84.

pensarse la técnica de interpretación de hecho practicada, sino sólo la fundamentación del procedimiento práctico interpretativo en determinados presupuestos teórico-filosóficos. No necesita de ninguna demostración, afirmar que cuando se trata de entendimiento, debe darse un sentido objetivo a descubrir; parece también no problemático que hay que poner en el producto del espíritu una "intención de comunicación y proclamación"<sup>26</sup>. Decir que en él se expresa más, necesita, por el contrario, de una explicación aclaratoria. Mientras ésta no se dé permanece comprometida la pretensión práctica de la hermenéutica: teórica y científicamente no puede quedar aquí nada oscuro.

Por lo menos tres grupos de argumentos que ponen en cuestión la autorización de una hermenéutica que es más que filosófica, es decir, objetivo-espiritual, deben ser considerados y deben encontrar una solución: 1. la oposición clásica entre el espíritu y la letra en la hermenéutica<sup>27</sup>, 2. la oposición moderna de entendimiento racional y hermenéutico<sup>28</sup>, 3. la más actual oposición de interpretación óntica y existencial<sup>29</sup>. Aquí se muestran sucesivamente, la crítica ideológica cristiana, la llamada crítica de las ciencias exactas y finalmente la crítica ontológica fundamental o existencial-analítica, dirigidas a la hermenéutica, que pueden hacer caer en una crisis a una interpretación practicada un poco irreflexivamente o dirigida llanamente al espíritu objetivado. Es decir, se está críticamente ante esta hermenéutica: 1. cuando se cuestiona fundamentalmente el carácter concluyente o la seriedad de una comprensión del mundo desde conceptos de la razón natural. 2. cuando se niega que haya un objeto de la cultura, de la historia y de las ciencias del espíritu, especialmente constituido y con métodos propios ordenados a él, y finalmente, 3. cuando el ente, que debe ser interpretado, pierde interés frente al ser del ente, es decir, ante el "modo de ser".

1. Platón describió la tarea del filósofo como el esfuerzo por leer el escrito del mundo y entender su verdadero significado<sup>30</sup>. Y este

<sup>26</sup> E. BETTI, *idem* p. 84.

<sup>27</sup> El enfrentamiento se encuentra en el título del libro de MAX KOMMERELLS, *Geist und Buchstabe in der Dichtung* (1941).

<sup>28</sup> Cp. K. O. APEL, *Das Verstehen* —en *Archiv für Begriffsgeschichte*, T. I, Bonn 1955, p. 142-199, así como la disertación "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", ahí mismo p. 200-221. El escrito no impreso de Apel "Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico" contiene más material sobre este mismo tema.

<sup>29</sup> H. G. GADAMER, *Vom Zirkel des Verstehens* —en *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, p. 24-34.

<sup>30</sup> Así escribe ERICH FRANK en su libro *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, Stuttgart 1949, cap. VI ("Buchstabe und Geist"), p. 100.

leer de la realidad no es precisamente un leer en un libro, a través del cual algo así como un Dios creador y maestro enseña al hombre una verdad especial. El escrito del mundo que —platónicamente— debe ser entendido literalmente, no es aquél en que está escrito según la interpretación cristiana el “libro del mundo” (Nicolás de Cusa), el “libro de la naturaleza” (Konrad von Meigenberg), el “libro de la razón” (Hugo de Sn. Víctor) y el “libro del espíritu humano” (Juan de Salisbury) como *interni verbi ostensis*<sup>31</sup>, representación de la palabra interior<sup>32</sup>. Desde un punto de vista cristiano se trata de la diferenciación de *liber creaturae* y *liber scripturae*, de *liber scriptus intus et foris*<sup>33</sup>, en la que los objetos sensibles exteriores son, en uso figurado de la palabra, “libros” que solamente puede leer y entender aquél que puede distinguir entre “letras” y “espíritu”, es decir, aquél que no vive solamente según la “carne”<sup>34</sup>. La Biblia, *codex scriptus*, y la naturaleza, el *codex vivus* (Campanella), se presentan como libros de Dios a aquél que piensa partiendo de un entendimiento originario —es decir, del “espíritu” que confiere a la “letra” su “verdadero” sentido. El hombre, que debe ser para la religión revelada “un mensaje de Cristo... escrito, no con tinta, sino con el espíritu del Dios viviente”<sup>35</sup>, entiende distinto y entiende otra cosa que el filósofo Platón, quien procede diairéticamente. El conocido primer modelo platónico de la intuición de la Idea no excluye por cierto el menos considerado segundo modelo del análisis diairético. Pero el procedimiento de Platón, como procedimiento diairético, es lógico-reductivo: busca “elementos”. Una diáresis afirma, por lo pronto, que a un concepto le están subordinados siempre otros dos, o que a éstos dos conceptos les es antepuesto otro. Por tanto la filosofía platónica es diairética en un doble sentido: por un lado puede ella ser análisis de lo hablado, y por otro lado puede, análogamente, llegar a ser análisis de la realidad. Los sonidos del idioma, finalmente, muestran bajo una cui-

<sup>31</sup> NICOLAUS CUSANUS, Basler Ausgabe 1565, p. 133.

<sup>32</sup> Cp. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, p. 321 y s. (“Das Buch der Natur”). En Curtius también las referencias al libro como hijo, las estrellas como escrito, el corazón como libro, la vida como libro, libro de la naturaleza, libro del futuro, anales del cielo, libro de la historia, libro de la vida, libro de Dios, libro de la experiencia, libro del rostro, libro de la creatura, libro de la razón, libro de la tierra, libro del tiempo, el libro del espíritu, la divinidad como libro, el alma como libro de cuentas, el libro de la belleza, el libro del amor, etc. Index p. 588.

<sup>33</sup> BONAVENTURA, *Breviloquium* II, c. 5 y II, c. 11.

<sup>34</sup> *Romanos*, 1, 19 y s., cp. NICOLAUS CUSANUS, *Drei Schriften vom verborgenen Gott* (ed. Bohnenstedt), 1942, p. 84.

<sup>35</sup> *Romanos*, 3, 3.

dadosa observación un número limitado de partes constituyentes, y la palabra, el Logos, que representa la realidad, está constituida por ellas. La reducción analítica a las letras del alfabeto encuentra un suplemento complementario en la unión sintética de las letras a la palabra. Pero el *stoicheion* griego es ahora el *elementum* latino, y es a partir de la "letra" de donde se forman las unidades de sentido<sup>36</sup>. Hay que comparar análogamente las ideas platónicas a los elementos del alfabeto, pues el análisis lógico de la realidad conduce en todo caso a unidades, y su síntesis produce de nuevo la unidad original de la realidad dada en múltiples formas. "Letra", *stoicheion*, *elementum*, significan, por lo tanto, aquello que, como parte general constitutiva de la construcción, puede ser separado a través de un análisis lógico. Según estas "letras" se sigue, desde el punto de vista platónico, la lectura del escrito del mundo. En el sentido del cristianismo, una letra tal representa el contraste del espíritu que penetra las letras todas y les da un nuevo sentido<sup>37</sup>, mientras que, desde el punto de vista de Platón, la "letra" conserva justamente su sentido permanente y propio. Para el cristianismo que quiere entender la realidad, debe ser leído todo en el espíritu de una verdad superior. Aquí no es nada "literal", nada "lógico" en el sentido indicado. Platón, lo mismo que la ciencia griega-occidental que está bajo su influencia, procede racionalmente tratando de deletrear todo sentido, a partir de la realidad. Por eso, su entendimiento de la realidad es, propiamente, elemental.

Visto a partir del entendimiento paulino-cristiano de la realidad, lo que el *Nous* mundano realiza, es ciertamente ello mismo mundano. La oposición entre *sarx* y *pneuma*, entre vida según la carne y vida según el espíritu<sup>38</sup> no coincide con la diferencia señalada en la filosofía racional entre "cuerpo" y "espíritu". En San Pablo es "carneal", más bien, quien "se basta a sí mismo"; por lo cual, sigue la frase "El hecho de que nosotros nos bastemos a nosotros mismos, es algo que procede de Dios"<sup>39</sup>. Quien se interesa por un entendimiento del mundo y hace uso de los conceptos de *Nous* que se imponen diairéticamente en forma inevitable, queda suspendido en la mera letra para algo... Él no encuentra ahí el sentido que en verdad piensa, el espíritu, que despierta a la vida. Porque este espíritu debe justamente liberar de

<sup>36</sup> La exposición sigue E. Franks tratado "Buchstabe und Geist", 100. cit. p. 100-117, o las observaciones p. 200 y s.

<sup>37</sup> E. FRANK, obra cit. p. 201 (=observac. al cap. VI).

<sup>38</sup> Romanos, 7, 5-6.

<sup>39</sup> 1ª Carta a los Corintios 3, 5.

toda prisión en el ente pensado y formado: "donde está el espíritu del Señor, ahí está la libertad"<sup>40</sup>, "pues el Señor es el espíritu", y quien percibe el espíritu es una "nueva criatura"<sup>41</sup>. Para él ha llegado a ser todo nuevo.

Todo lo que se entiende a partir de su propia razón, deberá ser realizado desde allí. Y toda interpretación del mundo, que no parta de la incomprensible libertad, o de la oposición entre razón mundana y el carácter no mundano de hijos de Dios, elegirá los conceptos hermenéuticos "falso", "mundano", "literal". La liberación de la estrechez del propio yo, que se postula en la Epístola a los Romanos, concierne también a la liberación de la propia razón<sup>42</sup>. Un entendimiento del mundo, según los conceptos del *Nous* autónomo y no según aquéllos del *Pneuma* viviente es, por lo tanto, un entendimiento "literal" no "espiritual". Toda interpretación "elemental" y "literal" del mundo que trabaje con tales conceptos, será rechazada así como impropia. Esto no es, por consiguiente, una degradación de la corporalidad o materialidad, sino una desvalorización del ser existente por sí solo o del ser propio. Aun en el caso de que se acepte que el conocimiento de la realidad en Platón no se debe tomar en un sentido popular literalmente, sino en sentido analógico, existe siempre la oposición mostrada por la cosmovisión cristiana.

Ciertamente deberá acontecer también en Platón una aplicación analógica en lugar de una aplicación literal del concepto de razón. Porque si la razón es el poder que hace posible conocer la relación entre el conocimiento humano y el objeto del conocimiento<sup>43</sup>, entonces la verdad está fundada sólo aparentemente en la validez del principio de no-contradicción. El principio tautológico de no-contradicción  $A=A$  (y justamente no  $no-A$ ) "presupone un tercer factor: la verdad de esta relación de identidad, un *tertium comparationis*, sólo en relación al cual dos pensamientos o dos objetos pueden ser calificados como idénticos. Por esto representa la ley de analogía, antes que la no-contradicción, el último presupuesto de toda verdad filosófica"<sup>44</sup>. La distinción verdadera de la *A*, tomada como letra en el juicio  $A=A$  admite su identidad solamente en el espíritu. Es decir: identidad, igualdad, similitud, distinción, que no pueden ser aprehendidas en el objeto perceptible, tienen que ser ideas y estar en el pensamiento, así

<sup>40</sup> *1 Corintios*, 3, 17.

<sup>41</sup> *2 Corintios*, 5, 17.

<sup>42</sup> *Romanos*, 6, 12-23.

<sup>43</sup> FRANK, *obra cit.*, p. 114.

<sup>44</sup> FRANK, *obra cit.*, p. 115.



como la unidad del alma, de hecho no perceptible, debe ser también una idea. Por consiguiente, los conceptos racionales, igualmente, no proporcionan ninguna verdad literal. Pero aun cuando no lo hacen, y si todos los momentos que ellos proporcionan deben ser entendidos analógicamente, se expresa siempre en una tal hipótesis<sup>45</sup> la dependencia de los principios del conocimiento de presupuestos que son postulados por todo entendimiento del mundo. No es roto el movimiento en círculo que encontramos en Platón y que va de la copia o reproducción existente al original, igualmente existente, y vuelve del original a la reproducción. El entendimiento de la realidad que parte de una tal base será puesta en duda, solamente cuando el espíritu inteligente no debe serlo, de ninguna manera, de este mundo original-reproducción y cuando, consiguientemente, sólo a partir de la fe, y no del Nous, se pueda abrir el acceso a este mundo. Esto es, un espíritu totalmente diferente al Nous platónico-aristotélico que avanza en pasos lógico-dialécticos; un espíritu que es libre e independiente de este mundo, que transforma y despliega el ser ahí donde quiere. La primera crisis de la llamada hermenéutica filosófica se presenta, si la interpretación metódica del mundo a partir de conceptos del mundo o desde sí misma sigue siendo, definitivamente, incompatible con el entendimiento inspirado de la realidad. A partir de la Carta a los Romanos la captación de la mera letra, de los elementos, debe ser discriminada como "carnal" y "autosuficiente" frente a la comprensión por la revelación. Si la hermenéutica no puede proceder metódicamente a la par del hilo conductor de la razón, pierde entonces su carácter de *techne*, de *ars*, de procedimiento científico; pero si lo puede, y alcanza sólo la realidad verdaderamente importante, no aquélla del espíritu viviente del amor que todo lo transforma, entonces esta concepción teológica le arrebató su esencialidad. Con respecto a la determinación de la esencia y de la eficiencia de la hermenéutica hay aquí solamente una alternativa. Si crisis quiere decir decisión, entonces ésta se sigue aquí como decisión, o bien a favor de la interpretación del mundo a partir de conceptos del mundo, o a favor de la interpretación de la realidad desde un entendimiento más profundo del espíritu.

Hasta ahora se ha tratado la pregunta de si hay un entendimiento del mundo desde las posibilidades del mundo mismo —una pregunta que el cristianismo paulista quiere negar aunque aplica una hermenéutica inspirada con respecto a las Sagradas Escrituras—.

<sup>45</sup> cp. E. HOFFMAN, *Platon* (Zürich 1950), nº 10: Ser y devenir, p. 112 y s.

Llegamos ahora a la segunda crisis de la hermenéutica, pues, una vez reconocida una comprensión metódica del mundo, se niega la posibilidad y legitimidad de un entendimiento específicamente hermenéutico (de las llamadas ciencias del espíritu) junto al entendimiento racional (en las ciencias de la naturaleza)<sup>46</sup>.

Este es el caso ahí donde se parte del convencimiento de que en el entendimiento se llega finalmente a la comprensión sobre las cosas, y todo psicológico transponerse en otro y todo trasladarse al mundo por él formado, representó sólo un fenómeno secundario y, por cierto, también malentendido. En este sentido se ha polemizado, no sólo desde el campo de las ciencias exactas de la naturaleza, sino también paradójicamente desde la posición heideggeriana, contra la forma particular de interpretación de lo objetivo espiritual según Schleiermacher y Dilthey<sup>47</sup>. Pero no se puede negar que la hermenéutica cae de hecho en una situación crítica mientras reine la oscuridad sobre las estructuras ontológicas de lo que ahí debe ser explicado o entendido, es decir, qué es "cosa".

En efecto, ya antes de la época clásica de la filosofía moderna, se precisó tanto el así llamado entendimiento racional y éste se puso a sí mismo tan estrechos límites, que ha provocado directamente el desarrollo de teorías de la comprensión más propias y más específicamente hermenéuticas, a través de las teorías del conocimiento según precedentes en Meister Eckhart, Nicolás de Cusa y otros<sup>48</sup> desde Vico, Herder, Hamann, Wolf, Schleiermacher y muchos más. Aquí se dan dos tendencias a seguir: por un lado la interpretatio naturae<sup>49</sup> debería consistir en el "pensar los pensamientos de Dios", con lo cual el hombre opera como "alter deus"<sup>50</sup> y tiene parte en la creación; por otro lado debió perderse un directo e inmediato acceso al interior de la naturaleza por el debilitamiento de las doctrinas teológicas de la imago dei y de las teorías neoplatónicas del microcosmos-macrocosmos. En la concepción neoplatónica de la esencia del espíritu, el contacto simpatético de lo uno con la naturaleza garantiza fundamentalmente la comprensión de todos los grados de emanación; y el hombre cristiano, imago dei, tiene participación en lo divino, de tal forma que la

<sup>46</sup> cp. el tratado de K. O. APFL sobre "Das Verstehen", *ob. cit.* p. 142-199, esp. 142-153.

<sup>47</sup> GADAMER, *obra cit.*, p. 26

<sup>48</sup> W. SCHULZ, *Der Gott der neuscholastischen Metaphysik*, Pfullingen 1957, espec. Cusanus y la historia de la metafísica moderna, p. 13-32.

<sup>49</sup> De esto habla expresamente, aunque con otros fines, Francis Bacon en el *Novum Organum* I,1; I,28; I, 130.

<sup>50</sup> NICOLAUS CUSANUS, *De beryllo* c. 6

naturaleza creada por Dios no le es totalmente extraña. Ahí donde se abandona el pensamiento especulativo de la familiaridad esencial metafísica de la naturaleza, resta la tarea de la explicación de los fenómenos exteriores, es decir, el ordenamiento de los datos *pre-dados*, para un espíritu que ya no puede entonces penetrar en el interior de la naturaleza, porque la naturaleza ya no le corresponde o porque él no la ha hecho ni podría haberla hecho. Una cosa es el contacto panteísta<sup>51</sup> y la mística como productio verbi en el alma del hombre<sup>52</sup>, y otra cosa es la explicación matemática de la naturaleza. La intellectio humana que todavía Robert Fludd en el siglo XVII interpreta como interna lectio, pierde con Kepler, Galileo y sus sucesores el carácter de saber, análogo al saber de Dios. La vis entificativa, la fuerza creadora que caracteriza a Dios, la tiene el hombre sólo como artista, artesano o escultor; y lo que él así configura, lo entiende también. Además, sólo posee él la vis assimilativa, por medio de la cual comprende después lo que Dios ha hecho antes<sup>53</sup>.

De aquí se sigue que el hombre moderno —aunque la naturaleza le haya llegado a ser extraña y permanezca internamente cerrada para él— la ve ante sí, sin embargo, siempre como ens creatum. Lo que posteriormente se llama "objeto" se representa aquí, además, como algo, a saber, como cosa creada por Dios. Lo dado lleva el signo de un sentido que le ha sido conferido. Lo que es, llega a él gracias a la actividad divina creadora y dadora de sentido. Conocer este sentido significa interpretar un sentido puesto en las cosas naturales en la medida en que la facultad asimiladora lo permite. En esto consiste de derecho la expresión interpretatio naturae. Nicolás de Cusa, Kepler, Galileo *leen ex dei libris, quos suo digito scripsit*<sup>54</sup>, Descartes: *lee dans le grand livre du monde*<sup>55</sup>. Aquí se da todavía la interpretación de un sentido impuesto en toda explicación de la naturaleza limitada al fenómeno exterior. Sólo el conocimiento de la naturaleza, tomado como conocimiento de fenómenos constituidos en sentido kantiano, muestra otra tendencia. Se permite presuponer que Dios com-

51 TELESIUS, *De rerum natura*, 1588, Opp. VIII, 3, así como PATAZZI, *Pamarchia*, 1591, Libro XV, 31, donde se habla de una *coitio cum suo cognobili* (citado, según Apel, obra citada, p. 144-145).

52 APEL, *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues*, obra cit., p. 201.

53 NICOLAUS CUSANUS, *Idiota do mente*, dt. en Meiners Philos. Bibl. T. 228 Hamburg 1949, cap. II, p. 12 y s. (= fol. 82 r).

54 NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de sapientia*, dt. Meiners Philos. Bibl. T 216 1936, I. Libro, p. 43 (= fol 75 r)

55 DESCARTES, *Discours de la méthode*, I cap. dt. en Meiners Phil. Bibl. T. 26a (ed. Buchenau), Leipzig 1922, p. 8.

prende los objetos por él creados. La causa de que el hombre no entienda estos objetos justamente en el sentido de Dios, está en que, si bien le puede asignar todo lo posible, no puede, sin embargo, darles el ser. Lo existente, que se convierte en objeto de la conciencia, resulta mera "aparición" (*Erscheinung*) y la razón pura deviene "sujeto de la constitución de lo dado". Aquí, en el punto más alejado de una concepción hermenéutica del entendimiento, se vuelve en cierto modo al comienzo: es decir, el entendimiento de los entia creata que corresponde a Dios, debe ser asignado también al hombre con respecto a las formas verdaderamente creadas por él.

La comprensión de la esencia de la naturaleza no le es dada al hombre porque él no la produce —pero la comprensión de los fenómenos de la naturaleza sí le es posible, y se sigue esta comprensión de la capacidad espontánea constructora de conceptos, que es justamente el "entendimiento"<sup>66</sup>. Con esto está definitivamente derribado el concepto racional de comprensión<sup>67</sup>. Según Kant, por ejemplo, "entender (*intelligere*) algo, es decir, conocer o concebir a través del entendimiento en virtud de conceptos"<sup>68</sup>, es tanto como conocer categorialmente determinado del objeto. Y objeto significa aquí fenómeno de la naturaleza. Esta no es una auténtica comprensión, pues Kant dice también "nosotros no entendemos nada propiamente, sino aquello que al mismo tiempo podríamos hacer, si nos fuera dada la materia para ello"<sup>69</sup>. Pero la materia sólo nos es verdaderamente dada para el hacer de los objetos culturales. Y así debe ser establecida aquí la verdadera teoría de la comprensión. Si los conceptos racionales de la comprensión tienen que fracasar ante el intento de aclarar la esencia de la naturaleza, y si esta posición afirma al mismo tiempo que no se puede "entender nada de lo que aparece si no es como conceptos del entendimiento", entonces tal comprensión está limitada directamente, a meras apariencias. Hay aquí una crisis de la hermenéutica, si efectivamente sólo se da un tal entendimiento racional referido a fenómenos naturales.

La secularización del pensamiento —es decir, la eliminación de la relación de reflejo fiel entre Dios y el hombre o el abandono de la armonía neoplatónica entre micro y macrocosmos— socava totalmente

<sup>66</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Analytik § 10. Cp. *Logik* (Meiners Philos. Bibl., T. 43, 1904) Introd. VIII, p. 71.

<sup>67</sup> Así APEL, *Das Verstehen*, obra citada, p. 152.

<sup>68</sup> KANT, *Lógica*, obr. cit. p. 152.

<sup>69</sup> *Reflexionen* No. 395 (cit. de Apel, obr. cit., p. 152).

el concepto de entendimiento de la naturaleza que penetra hasta lo interior y deja de sobra pura captación exterior de la relación.

Ahora bien, el hombre, como dice Vico, realmente sólo puede entender lo que él ha creado. Esto parece a los cultores de las ciencias exactas una relativización del conocimiento objetivo, aunque es de todos conocido, que, conocer algo relativo (es decir, algo que está en relación) no significa un conocer relativo (es decir, no significa una relativización del conocer)<sup>60</sup>. Aquí se presenta la falsa inversión de "conocimiento de la relatividad" en "relatividad del conocimiento". Si es descubierta como falsa —y para legitimar el procedimiento de la comprensión hermenéutica— sólo resta contra la objeción presentada por las ciencias exactas, demostrar la estructura ontológica del producto del espíritu como singular y como dejando tras sí la estructura del fenómeno natural. La concepción de las ciencias exactas, interesada en las explicaciones causales, parte del hecho de que el momento "subjetivo" suprime en las ciencias de la cultura, de la historia y del espíritu, su carácter científico. De aquí se sigue la pregunta: ¿cómo está de hecho estructurada ontológicamente la "cosa" de que se trata en estas ciencias del espíritu? <sup>61</sup>.

A partir de leyes naturales no se puede aclarar que en la vida cultural e histórica se manifieste algo como un suceso; pero muchas cosas permanecen ciertamente accesibles al examen de las ciencias naturales. Sin embargo, la ciencia de la naturaleza, como ciencia de las leyes, no puede comprender que se presente una manifestación vital objetivamente fijada, porque esto no obedece a leyes. La ciencia natural encuentra en las leyes, sin duda, el entendimiento con respecto al caso concreto que se presenta. Las ciencias hermenéuticas en sentido específico, entienden su objeto desde el fin, desde el objetivo, desde la intención, desde el criterio conductor que ha determinado aquel objeto que la formación objetivo-espiritual dejó nacer. La constitución de su objeto necesita, pues, de los procesos naturales que deben ser trabajados para realizar algo, y necesita también de la libre intención de aquello para lo cual algo debe aparecer relevante. El que comprende después, conoce un objeto así constituido, que necesita para existir de la libre ejecución y de los procesos naturales establecidos instrumentalmente, en una forma totalmente objetiva. Él vuelve a com-

<sup>60</sup> Para VICO: *Neue Wissenschaft vom Menschen*, dt. de E. Auerbach, 1924, p. 131 y s. Para el problema de la relatividad, véase J. E. HEYDE, *Relativität der Wahrheit?* en *Grundwissenschaft* T. 12, p. 33-65, esp. p. 61.

<sup>61</sup> Investigac. de A. MÜLLER en su libro *Welt u. Mensch in ihrem irrealen Aufbau*, Bonn 1947, p. 122-129, sobre la ontología de la historia.

prender el criterio garantizador de la síntesis bajo el cual se fusionan los procesos reales en una forma de sentido que contiene un significado. El hecho de que el objeto de las ciencias hermenéuticas sólo nace cuando se da una libre actividad de sujetos, hace que el objeto que se ha convertido así en objetivo no sea un objeto de interpretación libre y arbitraria.

Aquí solamente se puede hablar de una crisis de la hermenéutica cuando se supone, equivocadamente, que lo constituido por el sujeto o derivado de intenciones subjetivas, si lo es alguna vez, no sería accesible al conocimiento objetivo. La síntesis del objeto, de lo "cósico", que está en discusión, necesita (esa es justamente su particularidad frente al fenómeno natural) de un criterio conductor a partir del cual fue creado por un sujeto. Comprender no significa aquí entender algo racional como caso de una ley, sino consumir su formación a partir del criterio regulador de las acciones. El objeto que entonces es explicado, interpretado y entendido, está no menos unívocamente establecido que el fenómeno natural, y el conocimiento no es menos objetivo, es decir, no es menos libre de la arbitrariedad subjetiva. Con respecto a la comprensión vale aquí tanto una cosa como la otra: ¡hay entendimiento racional y hermenéutico!

En el momento en que se habla de una "diferencia ontológica"<sup>62</sup> fundamental entre ser y ente, y el interés está dirigido totalmente a la explicitación de la pregunta por el sentido del ser<sup>63</sup> y no al ente como tal, debe surgir de nuevo el problema de la posibilidad de una hermenéutica. Pues, sin duda alguna, es distinto si un ente que tiene la forma del Dasein es preguntado por su sentido, o si el ente parece estar ahí ante todo y casi siempre, en la deficiente forma, según Heidegger, de lo meramente existente. La pregunta por el sentido del ser, según Heidegger, debe ser hecha antes de la pregunta por la esencia, por la constitución y por la estructura del ente, independientemente de que dicho ente sea calificado como objeto de la naturaleza o de la cultura. Qué significa "ser", parece en verdad evidente, pero es, sin embargo, totalmente oscuro<sup>64</sup>; para determinar al ente es usado siempre el concepto de ser. Por lo tanto, a una ontología orientada

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927, § 2, p. 5 y a. Cp. para esto la referencia de K. Löwith al escrito de Heidegger sobre "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (Tübing. 1916, p. 228-241) en su escrito *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953, p. 19-20 Obs.

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 5.

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *ibidem*, p. 2 (cp. también el prefacio con la referencia al *Sofista* p'atónico 244 a.)

hacia el ente, como la ha desarrollado tradicionalmente la historia de la filosofía, debe ser preordenada "objetivamente" una ontología fundamental, solamente desde la cual se manifestará el sentido de ser-objeto, ser-existente, ser-a-la-mano, etc., de ser, en general.

Ese análisis sólo es posible si hay un ente desde el cual se abra un acceso inmediato al ser. Esto lo debe poder realizar sólo aquel ente que puede hacer la pregunta por el ser, es decir, que "vive" en una comprensión del ser, que ha sido constituido (arrojado) para poder ser, y que tiene por consiguiente la forma del Dasein<sup>65</sup>. Si no es nada más que su "posibilidad de ser", no posee ninguna estructura que le haya sido dada fuera de la de elegirse —de ser un proyecto arrojado<sup>66</sup>. Con lo cual no tiene él tampoco ninguna estructura como los objetos, las cosas, las existencialidades de todo tipo que pueden ser interpretadas a partir de la constitución categorial, natural o histórica. Más bien un tal Dasein no es, si es, más que su posibilidad. Pero eso significa que se interpreta.

Una tal hermenéutica del Dasein debe descalificar necesariamente una hermenéutica de la forma objetivo-espiritual, por lo menos como secundaria, pero probablemente también como totalmente irrelevante<sup>67</sup>. Ahí donde es usada la expresión "hermenéutica del Dasein"<sup>68</sup>, no se trata de algo óntico o de lo óntico con su correspondiente significado específico; no se trata tampoco de algo óntico que tiene entendimiento de su ser, sino justamente de aquél ente que es comprensión de sí mismo. Porque, el Dasein no tiene posibilidades sino que es su posibilidad<sup>69</sup>. Para la hermenéutica del Dasein esto significa que la interpretación a aplicar se presenta en el modo de ser.

Si no se ha aclarado suficientemente qué significa "ser", representa ya la pregunta por el ser mismo una vaga relación de ser<sup>70</sup>, en tanto que es formulada como "¿qué es el ser?". Aquel ente que puede hacer esta pregunta tiene como óntico y como ser una notable primacía ante lo demás óntico —; es ontológico! "La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein"<sup>71</sup>. Hermenéutica no significa aquí que el ser del ente natural es entendido a partir de conceptos del mundo o que el ser del espíritu múltiplemente estra-

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 41.

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *ibidem*, p. 42 y s., p. 134 y s.

<sup>67</sup> *idem*, § 10, p. 45.

<sup>68</sup> *idem*, p. 37 y s.

<sup>69</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 10, p. 145.

<sup>70</sup> *idem*, p. 61, 145.

<sup>71</sup> *idem*, p. 12.

tificado<sup>72</sup> sea entendido a partir de puntos de vista de valor — hermenéutica quiere decir, más bien, que el ser del Dasein es interpretado y se interpreta en el “modo de ser”. El primer modo de ser que es claro, deberá entregar el modo de ser del Dasein, transparente y documentado, en la comprensión y en el trato comprensivo. Ahí, la comprensión del ser que no ha llegado al concepto, es pre-ontológica, esto significa, además, que es ontológica cuando llega en esta autointerpretación comprensiva a los conceptos del ser<sup>73</sup>. Este es justamente el problema hermenéutico; este problema está en la diferenciación del ser puramente existencial y la constitución del ser más existencial y más comprensible conceptualmente. Heidegger dice: “La cuestión de la existencia sólo puede ser aclarada, siempre por medio del existir. El entendimiento conductor de sí mismo lo llamamos aquí lo existencial. La pregunta por la existencia es un quehacer “óntico” del Dasein. No necesita para tal fin de la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia. La pregunta por la existencia apunta a la separación de aquello que la existencia constituye. A la conexión de estas estructuras llamamos nosotros la existencialidad. Su analítica no tiene el carácter de una comprensión de la existencia, sino de una comprensión existencial”<sup>74</sup>. Hacia qué se proyecta de hecho el Dasein, como qué se entiende cuando se decide, no es cosa de la analítica existencial<sup>75</sup>. Pero Heidegger asegura expresamente, y la ontología fundamental como teoría vive de eso, que el todo de la constitución del Dasein muestra una división de las estructuras sobre la cual se pueden hacer afirmaciones existenciales<sup>76</sup>.

Con esto queda claro que, lo que las categorías representan para el ente de la forma de lo existente, de lo dado (objetos de las ciencias naturales y del espíritu), son los existenciales para el “modo de ser”. La analítica del Dasein o hermenéutica del Dasein no trata de “objetos” de cualquier tipo. Sin embargo, no es vacío lo que se diga de la constitución del ser, de la estructura existencial del todo estructural pre-ontológico del Dasein<sup>77</sup>; sino que eso significa algo. El modo de ser, o sea aquello que caracteriza al Dasein es tenido por accesible y de una vez para siempre precisable. De aquí se sigue que la polémica

<sup>72</sup> Cp. H. FREYER, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig 1928, con la diferenciación de “Gebilde”, “Gerät”, “Zeichen”, “Sozialform”, “Bildung” (p. 55-74).

<sup>73</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1929, 1949<sup>3</sup>; p. 13.

<sup>74</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 12.

<sup>75</sup> *idem*, p. 383.

<sup>76</sup> *idem*, p. 82, 199.

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 192.



contra la hermenéutica de las ciencias del espíritu en general, es la polémica contra una interpretación del ente efectuada antes de haber concluido la tarea de una interpretación del ser mismo. Estaría en una crisis la hermenéutica si interpreta ingenuamente el ente sin haber considerado antes la pregunta por el sentido del ser, piensa la ontología fundamental; y afirma que este "olvido del ser"<sup>78</sup> que no pregunta por el ser del ente<sup>79</sup>, sino que sencillamente expone al cuestionamiento "éste o aquél ente", es característico de la vieja hermenéutica. Efectivamente, debe traer la postulada "hermenéutica del Dasein"<sup>80</sup> una consideración del "ser del ente"<sup>81</sup>.

La profunda oposición mostrada es la siguiente: el "modo de ser" no es nada existente, las categorías de lo existente no captan el "modo de ser" —la hermenéutica de la forma objetivo-espiritual es una hermenéutica de las existencialidades entitativas— las existencialidades entitativas no son el Ser, sino que difieren de él —si la comprensión es una relación del ser, aquel ente cuyo Ser consiste en su poder-comprender es el ente óptimo que está ahí no sólo ónticamente, sino en la comprensión de lo ontológico— que abriga en sí el Logos del Ser. Una hermenéutica fundamental no podría desarrollarse desde lo objetivo existente, sino desde el Ser no-objetivado.

Mas, aquí debe tomar la hermenéutica fundamental-ontológica una decisión. Si en el establecimiento de los "modos de ser", de los existenciales, se dice que no son nada objetivado en el sentido de existencialidades cosificadas, entonces esto no excluye que el conocimiento de lo no-objetivado sea un conocimiento objetivo. Sin embargo, algo que justamente toca al Ser de la manera del Dasein, debe ser encerrado "objetivamente" en el sentido de la ontología fundamental, con aquello que los existenciales piensan. Si lo hace, se sigue el paso del existir activo hacia la permanente fijación de las estructuras existenciales. La hermenéutica del Dasein no está orientada, por lo tanto, sólo a lo existente-cósmico; también en el deseubrimiento de las permanentes estructuras-existenciales como formas de la constitución del Ser de lo óntico dotado de la comprensión del Ser, del Dasein, está esta hermenéutica unida a lo objetivo; de lo contrario sería una quimera. La comprensión se refiere aquí también a un ente<sup>82</sup>, a aquél cuya

<sup>78</sup> *ídem*, p. 2.

<sup>79</sup> *ídem*, p. 35, así como *Einführ. in d. Metaphysik*, Frankf., 1953, p. 2.

<sup>80</sup> *Sein und Zeit*, p. 37, 41.

<sup>81</sup> M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankf., 1949, p. 24; y *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1929, 1949<sup>4</sup>, p. 39.

<sup>82</sup> *Sein und Zeit*, p. 41.

primera posibilidad transparente es su comprensión<sup>83</sup>. De eso se trata, de que sea transparente; ¿cómo debería, de lo contrario, poder ser fundada una teoría de estructuras-existenciales? El ente particular del que se habla no tiene como Dasein un sentido puesto, pre-dado, sino que es su sentido; y el primer ente que llega a ser transparente es el que comprende<sup>84</sup>. Ser significa, así, primero que todo, comprender. Y comprender, ciertamente, en la forma especial de ponerse de acuerdo sobre... del contacto-inteligente-con...<sup>85</sup>. Esta comprensión, en la que vive en general el Dasein, introduce el sentido. Este interpretar como implantación de sentido, no puede ser anticipado si, como hemos dicho, la pregunta por la existencia se resuelve solamente a través del existir mismo<sup>86</sup>. Se puede hablar aquí de "hermenéutica del Dasein" que se interpreta: este discurso permanece, sin embargo, vacío pues no hay una teoría de lo no-anticipable. Una crisis de la hermenéutica afirmada desde aquí, es totalmente nula.

Otra cosa es si el conocer particular que, evidentemente también se da, es un conocer de lo particular<sup>87</sup> si no se sirve de las categorías de lo existente, sino de los existenciales de los "modos de ser". El comprender este particular puede exigir una forma especial de conocimiento: eso no significa, sin embargo, que una tal comprensión abandone absolutamente el procedimiento hermenéutico. Pues sólo lo que permanece, admite una interpretación y una comprensión que se aclara a sí misma metódicamente; la ontología fundamental se vuelve a las estructuras existenciales absolutamente válidas (permanentes) para el Dasein. Con esto se reduce su conocer particular al conocer de lo particular; su comprensión es objetiva, aun cuando no es una captación de objetos existentes.

Si la pregunta por la existencia fáctica es un quehacer óntico del Dasein<sup>88</sup> en el que todo permanece sin poder ser anticipado, no se puede situar aquí una disciplina científica; ahí donde ella se puede

<sup>83</sup> Cp. el análisis en P. Fürstenu, HEIDEGGER - *Das Gefüge seines Denkens*, Frankfurt, 1958, p. 22. Contra Heidegger E. BETTI, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegunglehre*, obr. cit. p. 91 Obs. 14 b. así como p. 115, Obs. 47 a.

<sup>84</sup> Sobre la relación de Ser y Tener, véase G. MARCEL, *Sein und Haben*, dt. Paderborn 1954, p. 165-188, así como G. STERN, *Über das Haben*, Bonn 1928. Para el problema de la posibilidad: NICOLAI HARTMANN ("Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff"), *SB. d. Preuss. Akad. d. Wiss.*, Berlin 1937) y el compendio "Possibility" (University of California 1934).

<sup>85</sup> *Sein und Zeit*, p. 66 y s.

<sup>86</sup> *Sein und Zeit*, p. 12.

<sup>87</sup> Cp. J. E. HEYDE, *ob. cit.* p. 41 y espec. p. 64

<sup>88</sup> Así HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 12.

situar, no se trata de este existir, sino de la existencial estructura de la existencia, pues, de lo contrario, ¿a qué se debería referir ella? Ni en el primer caso, ni en el segundo hay una crisis de la hermenéutica, pues, tanto una teoría en general, como una teoría sin polo de referencia, son imposibles: ni una ni otra vez se trata de algo crítico, pues en el primer caso no se va a las comprobaciones científicas, y en el segundo caso las afirmaciones corresponden a las reglas generales de la comprensión hermenéutica tradicional. Con respecto a una crisis general de la hermenéutica no vale ni una ni otra.

Hay que recoger el siguiente resultado: se puede hablar de una crisis de la hermenéutica si hay decisiones pendientes. Examinemos, por lo tanto, las tres posiciones esbozadas: 1. Si la realidad es entendida desde la razón del mundo o según el espíritu revelado, exige seguramente una decisión. Pero ésta se da siempre: si la hermenéutica es tomada como interpretación natural del mundo o como interpretación inspirada del mundo, en los dos casos trabaja para el dominio de lo pensado respectivamente (es decir, del sentido del mundo o del sentido carismático) con los conceptos de la lógica que quiere convencer y que fuerza al reconocimiento. Aquí no hay una crisis. 2. Si la comprensión racional del mundo del científico que se ocupa de la naturaleza está dirigida, sin que él lo sepa, a los fenómenos dados, entonces dicho interés objetivo excluye la posibilidad de tomar parte en lo puesto libremente, en lo que ha llegado a ser histórico, en los productos culturalmente relevantes del espíritu, no por principio, claro está, sino puramente de hecho. El interés no puede volverse a éste o a aquel campo —sin una problemática crítica—; la objetividad de los objetos constituidos en tal forma o en tal otra no es afectada por eso, y mucho menos su inteligibilidad fundamental.

Conocer fenómenos constituidos por el sujeto o fenómenos no constituidos por él, es tanto en un caso como en el otro, siempre un conocer objetivo. 3. Pero el dejar transparentarse el ser del ente y dar la preferencia al ser según el modo del *Dasein* ante el otro ente según el modo del ser-existente, incluye siempre que este *Dasein* no sólo se muestre, sino que también se patentice. Donde llega a serlo asegura las estructuras de su ser como permanente constitución de ser. Sólo cuando éste sea el caso, se da una hermenéutica del *Dasein*, un aclararse-a-sí-mismo. Todo mero existir es, en su actividad, pasajero, científicamente irrelevante, mientras no aporte conocimiento. Si lo hace, sin embargo, no sólo es expresado lo permanente, sino también lo existente pre-dado. Crítico es aquí solamente esto: que se habla de la

existencia y de sus posibilidades en una forma no crítica, donde por lo contrario, sólo se puede hablar si lo comprensible y, en esa medida lo permanente, llega a la interpretación, es decir, donde se da la auténtica hermenéutica clásica.

La crisis de la hermenéutica se presenta sólo como apariencia.

Que esa apariencia haya podido nacer, se debe a que no hay claridad sobre qué es *posible*: ni sobre las posibilidades del espíritu ni sobre la posibilidad ontológica de los objetos y mucho menos sobre el ser de las posibilidades más propias (las de la existencia).

De aquí se pueden sacar las siguientes conclusiones: la hermenéutica, como toda disciplina científica, tiene que descubrir relaciones de sentido. Su particularidad está en que, entre aquello que entiende y aquello que es para ser entendido, establece ella una relación de esencia, una referencia a la vida y la existencia.

1. Sólo aquél a quien la relevancia de los conceptos del mundo le ha llegado a ser problemática y no piensa más dentro de ellos, dejará de interpretar la realidad según los conceptos del mundo de la razón natural. Él puede hacer eso solamente si posee un don especial. En todo caso —sea que él permanezca en la base del mundo o sea que, inspirado, la abandone y adquiera otra plataforma de observación— le será accesible en la naturaleza solamente lo que el ojo natural-mundano le deje ver. El procedimiento hermenéutico necesita en un caso y en otro, conceptos propios: es interpretado lo que está ante la vista como objeto intencional. Pero esto es distinto para la fe y el amor por un lado, para la observación y la comprensión por otro. El mundo establecido por la revelación de la fe se abre a aquél que comparte sus presupuestos creyendo en ellos. Exactamente igual sucede con la confianza del científico en el descubrimiento del mundo a través de la razón. Aquí está en juego la llamada referencia a la esencia entre lo comprendido y lo conceptuado respectivamente. Tanto la concepción "literal" platónica del entendimiento del mundo, como la concepción "espiritual" cristiana, presuponen una decisión; sin embargo, dicha decisión por una o por otra, no extingue la posibilidad deseada. Se permanece, entonces, en una hermenéutica mundana o bien en una espiritual.

2. Pero allí donde es practicada una comprensión según los conceptos del mundo, hay que explicar que el objeto que se impone como objeto natural, no debe permanecer absolutamente como el único objeto de una posible comprensión. Verdad es que, si no se observan las relaciones ontológicas constitutivas, la naturaleza aparece como lo "obje-

tivo" y la historia (la cultura) como lo "subjetivo". Pero un objeto es, sin duda, verdaderamente comprendido sólo cuando son comprendidos todos los momentos que lo determinan y no sólo los factores causales. El objeto que no existe por naturaleza, sino que ha sido creado por la mano del hombre, no puede, sin embargo, ser en ningún momento verdadero sin los criterios que han movido a este hombre (intenciones, proyectos, metas). Y aun si quedan objetos sin la consideración complementaria de estos criterios, el objeto de la comprensión hermenéutica (en oposición a la comprensión racional de las cosas) es activado de nuevo sólo en el descubrimiento y reproducción de las intenciones correspondientes. No todo objeto es objeto cultural y no todo objeto cultural debe ser objeto de consideración hermenéutica. En él está, sin embargo, "objetivamente" el poder llegar a serlo. Si existe una "referencia a la vida" entre el antes y el después histórico, entonces puede el objeto en el sentido en que él es "él", ser reconquistado y entendido.

3. Finalmente, si el ente que es calificado como poder-ser, es interpretado, entonces este ente, en lo que él verdaderamente puede no es nunca anticipable. Es decir, si "Dasein" debe significar interpretarse, hermenéutica del Dasein debe significar entonces sencillamente poder-ser y permanece así, además, vacía. Esta hermenéutica se agota en el mero existir y es científicamente irrelevante, en tanto que interpretar es justamente sinónimo de "ser". Si desde el punto de vista formal las afirmaciones deben permanecer permitidas, entonces deben poder ser adheridas al Ser ciertas facetas. Si se les quita, sin embargo, el carácter de estructuras permanentes, tienen que estar dadas, sin que por eso reciban el "carácter de objeto". Comprender lo dado es la tarea de la empresa hermenéutica. Así se abrirá campo a la comprensión del "sentido objetivo" del existencial, de la estructura existencial, etc., sin menoscabo de que se pueda pensar, además, sobre el "sentido de expresión" de la ontología fundamental. La dependencia de la forma existencial de la existencia, de hecho elegida, constituye la referencia de la hermenéutica a la existencia.

Si se piensa, además, que el espíritu presente en la hermenéutica no es deducible<sup>89</sup>, que él representa lo autopensante, lo-que-se-autoforma<sup>90</sup>, este hecho no dice, sin embargo, nada en contra de que este

<sup>89</sup> TH. LITT, *Mensch und Welt*, München 1948, p. 153, 293 y s. así como *Denken und Sein*, Stuttgart 1948, p. 144 y s.

<sup>90</sup> TH. LITT, *Denken und Sein*, p. 151.

espíritu no sólo funja, sino que también produzca “algo”<sup>91</sup> en el pensar, en el expresar, en el simbolizar y en el sintetizar, en el representar, en el producir, en el construir conceptos, en el conocer, en el comprender. También “entender” designa el sentido y la forma de su propio hacer, si el entender es entendido, sólo porque con el entender y a través del entender, se alcanza lo que significa entender y lo que exige el querer-entender. También lo determinado, de que aquí se trata, el entender, lleva en sí las condiciones de su determinación de esencia en la capacidad actuante<sup>92</sup>. Una cosa no es sin la otra: y la esencia de la comprensión es justamente eso que acontece en la realización del entender. La correcta realización del entender es histórica y la hermenéutica filosófica permanece así unida a la transparentización progresiva del entendimiento multiforme. Para la hermenéutica asimiladora en general, vale, por lo pronto, aquí, lo que se ha dicho, en especial con motivo del despertar de una nueva comprensión de Hegel: aprovecha “la obra filosófica del pasado no solamente para aquél que no se la representa y la honra sólo como derrota y símbolo de anteriores esfuerzos del espíritu, sino que, a través del estímulo permanente, despierta a una nueva vida el alma oculta en ella...”<sup>93</sup>.

Sin embargo, también vale el dejar a la hermenéutica crítica llegar a su derecho —a aquélla que diferencia críticamente entre los antiguos criterios conductores (sólo a partir de los cuales es entendido el pasado)— y aquéllos que deben ser conductores según un entendimiento de la realidad ahora elaborado. Seguramente “toda creación filosófica se le presenta a quien viene después, en tal forma, que le hace imposible aceptar sus pensamientos fundamentales sin verlos y sin adaptarlos a su propio esfuerzo pensante. Cada una de ellas se da como producto de un hombre determinado, como fruto de una determinada época, y sólo así puede ser conocida, a la vez que lleva consigo una serie de trazos que no admiten ser trasladadas a una fase posterior del pensamiento filosófico”<sup>94</sup>. Para el entendimiento crítico no es la “filosofía anterior” “un cementerio de antigüedades sepultadas”. Así recibe también la hermenéutica su respectiva forma concreta “de la apropiación complementaria posterior y de la delimitación distanciadora de un antes que a su vez fue, igualmente, arreba-

<sup>91</sup> TH. LITT, *Mensch u. Welt*, p. 292: para el entendimiento vale lo que Litt trae aquí en general.

<sup>92</sup> TH. LITT, *idem*, p. 293.

<sup>93</sup> TH. LITT, *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelb., 1953, p. 10.

<sup>94</sup> LITT, *idem* p. 10.

tado a un anterior”<sup>95</sup> y la recibe, en verdad, como consecuencia de una “suspensión fundamental” de los propios prejuicios<sup>96</sup>, a través de una “actividad crítica”<sup>97</sup>, de una “nueva duda motivada distintamente”<sup>98</sup>.

Esta actividad es el examen de lo pasado, con base en los criterios actualmente relevantes. Así une la dependencia de la tradición con la libertad en la aplicación de nuevos criterios reguladores. Qué es entender, lo muestra el entendimiento manifestado históricamente. Pero en el entender se sigue también la liberación crítica de lo que ha llegado a convertirse en formas de la comprensión. Mientras estas formas de la comprensión son apropiadas y recogidas (pero concientizadas como superables qua devenidas formas) se muestra también la esencia del espíritu intelectual.

Si “Ser” es puesto ahora como determinación de pensamiento, son las disciplinas aquí adheridas, ciencias de pensamiento, en las cuales el pensar permanece consigo<sup>99</sup> —si “Ser” es comprendido como auto-ser y como no-pensamiento, las disciplinas que de aquí se sigan deben representar ciencias del ser, en las cuales el pensamiento se abandona al ente. —Si el pensamiento mismo es “Ser”, se trata del engendramiento de este Ser<sup>100</sup>, y la libre disposición de posibilidades. Ésta se expresará en el entender consciente, donde conscientia es conciencia de algo... y da con la consumación la conciencia atestiguadora que le acompaña<sup>101</sup>. Aquí está el lugar de las ciencias del espíritu: no se trata de quitar las formas de pensamiento que se encuentran en juego, ni de la restitución de lo “otro”, del “objeto” en su constitución de ser, sino de contemplar en el Ser<sup>102</sup>. El entender asiste a este libre suceder, y hace al espíritu totalmente transparente. Las ciencias del espíritu tienen, así, no sólo su lugar sistemático inconfundible, sino también sus propios métodos que fluyen del ser mismo de la conscientia.

<sup>95</sup> Así J. DERBOLAV en el *Litt-Festschrift* “Geist und Erziehung” (Bonn p. 53).

<sup>96</sup> H. G. GADAMER, *Vom Zirkel des Verstehens*, ob. cit. p. 34.

<sup>97</sup> LITT, *Hegel*, ob. cit., p. 10.

<sup>98</sup> G. KRÜGER en *Freiheit und Weltverwaltung*, Frankf., 1958, sobre “Die Herkunft des Selbstbewusstseins” (p. 68). Krüger pide el alejamiento de Descartes y el abandono de la posición hegeliana.

<sup>99</sup> PAUL TILICH, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923), ahora es *Frühe Hauptwerke*, Tomo I, Stuttgart 1959, p. 118 y siguiente, 121 y siguientes.

<sup>100</sup> ahí mismo, p. 120.

<sup>101</sup> Cap. G. FUNKE, “Bewusstsein und Gewissen kulturtheoretisch” —en *Gestalt und Entwicklung, Festschrift für Friedrich Sander*, Göttingen, 1959, p. 633-644.

<sup>102</sup> TILICH, ob. cit. p. 119.

## EXISTENCIA Y CULTURA

Por Manuel Granell

**P**ERFILARÉ en ralas proposiciones los vínculos primarios entre *Existencia y Cultura*, subrayando al paso algunas características estructurales del ente al cual competen.

§ 1. — La existencia constituye el hecho radical de lo humano; por tanto, el punto de partida inevitable en el estudio del hombre. Pero debe ser entendida exacta y pulcramente su significación. Ante todo, evitemos confundirla con la vida, tanto en giro biológico como biográfico. El existir apunta a nuestra condición de exiliados. Bien se clarea en los correspondientes términos latinos. *Existere* significa salir, nacer, aparecer, brotar. Y *exilire*, salir saltando, lanzarse impetuosamente al exterior. Y esto es el hombre, en efecto: un forastero, un emigrante en tierra extraña. Obsérvese que el animal no existe. Está, ciertamente, *hic et nunc*; mas no podemos considerarle en ámbito ajeno, en *extus* dispar a su *intus*. Pues goza de *habitat*, coincide de cabo a rabo con el medio natural donde nace y crece, ajústase a éste sin reservas, le es homogéneo. Lejos de añadir o restar algo, el animal se agota en su sustancialidad originaria: es y será lo que su medio natural determine. Demos expresión apropiada a dicha relación: el animal *pertenece* a su medio. El hombre, en cambio no pertenece a la naturaleza, justo porque *existe*. El énfasis de esta frase se justifica aún más al esgrimir la etimología del vocablo: *ex* y *sto*. O sea: de pie y vigilante ante algo contrapuesto, hostil por heterogéneo. El hombre, en efecto, sólo es tal en cuanto niega y supera su porción de *animalitas*, su entronque en la naturaleza. Existir implica un saltar las bardas del corral primigenio. En la existencia misma se genera el trascender.

§ 2. — El optimismo de la tesis anterior no debe ofuscarnos. Conviene reconocer y no olvidar la dualidad estructural de la existencia. Aunque negado y trascendido, el *ex* persiste, sigue siendo, guste o no, un requisito, un factor *sine qua non*. El propio *sto*, siempre de pie y alerta, yergue su tensión vigilante desde un *extus* somático, aprovechando la fuerza natural de su soporte biológico, y contra el *extus* amenazador que le rodea. El ímpetu vigilante nunca se basta a sí mismo. Al igual que la paloma kantiana, *no vuela en el vacío*, necesita la resistencia del aire, exige cierta oposición colaborante. De nada sirve arar el mar o tallar sin madera. Dicho a otro sesgo, la existencia complica la dialéctica unidad de dos instancias permanentes: la *resis-*



*tencial del ex*, y la *insistencial del sto*. Como permanentes, nunca se van del todo, persisten a otro nivel. Ambas instancias conviven a la manera del llamado *producto lógico*.

§ 3. — Dicha peculiaridad de las instancias elementales no tolera definitivos vencedores ni vencidos. La dualidad de la existencia mana de su unidad de fondo. Como el Absoluto de Schelling, la existencia tiene estructura polar. En todo instante, por tanto, cuentan en ella ambas vertientes, la resistencial y la insistencial. Sin embargo — aquí conviene aguzar la mirada —, se caracteriza esta complementariedad por una curiosa pregnancia. Las vertientes radicales se contagian una a otra de tal modo, que parecen pasarse al enemigo, al menos se substituyen entre sí, mudan sus funciones e intereses. La dinámica existencial progresa, en efecto, dialécticamente. O sea: en constante superar desde el negar, pero guardando, asimilando una parte esencial de lo negado. Recuérdese al caso el verbo *Aufheben*, que Hegel usa y comenta: un eliminar que conserva, pues no anula. Ahora bien: lo aquí conservado o mantenido no es tanto lo concretamente eliminado, como el carácter formal de cada instancia. Todo lo exteriorizado u obyectado *resiste*; en cambio, todo ímpetu *insistencial* géstase en el hontanar de las conciencias. Abundan en la historia los ejemplos de esta mudada función. La revolución de hoy será el conservador sistema del mañana. La necesaria encarnación que dé fuerza al espíritu, al *nisus* humanizador, termina hostilizándole, cual *extus* heterogéneo. Se comprende entonces que la dualidad unitaria de la existencia, su complementario *insistir* y *resistir*, represente un doble juego en *mudada* función. Una y otra vez se alzan desde opuesta trinchera. La dinámica más relevante de la existencia, al menos a esta luz, puede perfilarse como *mutuo* o *mudado* fundarse. Una instancia afinca-se sucesivamente en la otra, justo en beneficio de la superación existencial, del humano trascender.

Resumiendo: No basta decir que la existencia oculta cierta unidad bajo la dualidad de dos instancias complementarias. Nos tendríamos así en consideración estructuralista, desde luego exacta, pero sin vida. Muy al contrario, sólo un enfoque funcional revelará el alentar decisivo que la define de veras. Démosle ahora su nombre técnico: *mutua inmanencia*.

§ 4. — De por sí advienen ciertas precisiones. En primer lugar, que el *sto* insistencial corresponde al ímpetu humanizador, al del hombre en cuanto agente de la historia y de sí mismo, mientras que el *ex* resistente sugiere las inercias del acomodo y las rutinas, las cuales

entorpecen o frenan dicho ímpetu. Repitémoslo con breve giro: el hombre y su circunstancia. En segundo lugar, también se advierte que el hombre porta en sí, y desde el mismísimo instante de su *nisus* superador, algo más que la *animalitas* de base, mientras que, por otro lado, la circunstancia se va humanizando, oculta su originaria y nuda naturaleza, mantiene, en mudada función, el enajenado ímpetu insistencial. Si me permiten no detenerme en las siguientes denominaciones, llamaré *humanitas* a lo incorporado históricamente por el hombre en sí mismo, y *mundo* (sería mejor *vecindad*) a la capa encubridora del *extus* originario, la que le presta pálpito humano. En tercer lugar, y también en virtud de la citada mutua inmanencia, compréndese ahora que ni hombre ni circunstancia estén dados de una vez por todas. Muy al contrario, evidénciase a esta luz que hombre y medio vital son correlativos y cambiantes a lo largo del acontecer. Uno se afinca en el otro, colaboran como instancias complementarias. El hombre va imaginando su propia vocación de ser mientras sopesa las cosas, en diálogo con ellas, y luego proyecta en el ahí circunstante sus humanizadoras reformas, precisamente para encarnarlas, conservarlas y comunicarlas. El medio vital, por tanto, va creciendo y modificándose desde dicho ímpetu insistente. Y según fuere la altura espiritual de su horizonte, así será el perfil ontológico del hombre nuevo. Para progresar en su *humanitas*, el hombre recurre a la instancia contrapuesta, asentando en ella formas no naturales de su propia invención. En el hombre y su quehacer reside, pues, la clave de todo. Conviene verlo de cerca.

Un viejo prejuicio proclamaba un escenario único para el hombre universal, y lo definía como ente con razón, en cuanto tiene o goza de suyo el *logos* universal y eterno. Era escuela de otro supuesto gratuito, el esencialismo de los griegos, con su primado de lo perfecto, cuya expresión más clásica fue la platónica. Como todos los entes, el hombre "es", decía este supuesto. Nosotros, en cambio, afirmamos: no es, *existe*. De otro modo: se va autohaciendo su ser históricamente, en mudado juego con su constante rehacer lo circunstancial. De otra manera aún: sus obras no provienen exclusivamente de su ser, sino que el humano *ir-siendo* se gesta al calor de ciertos actos ontologizadores. *Esse sequitur operari*. Pues bien: dentro de esta dinámica, *va-siendo*, se modifica y se rehace su cacareada razón, tanto en las formas aprióricas del conocer como en los postulados del logificar. La razón pura de Kant, construida tan trabajosamente, ya ha sido desmontada desde hace años por las ciencias, en sus crisis de crecimiento. Pero,

¡cuidado! No se malentienda mi decir como afirmación de fe irracionalista. Este eliminar la razón kantiana no anula la racionalidad. Muy al contrario, supera la razón pura en cuanto la enriquece y matiza. Sólo que, en vez de considerarla eterna e inmutable, vigente "para todos los *seres racionales en general*", por doquier comprobamos hoy su índole histórica y tesaurizadora, su carácter de empresa en marcha. La razón y sus lógicas devienen desde una constante crítica de su eficacia ante los hechos; son rectificadas productos del humano tanteo. Por motivos de ahorro expositivo, me remito a la *filosofía del no*, de Bachelard. Aquí sólo interesa esta evolución de la razón para ejemplificar el ascenso ontológico del hombre con la correspondiente mutua inmanencia. Y al caso conviene recordar que la lógica aristotélica, la formulada estrictamente por Aristóteles, cualesquiera fueren los antecedentes que aprovechara, de tal modo se impuso durante largos siglos, que aún hoy suele considerarse de raigambre natural, innata, irreformable; e incluso debemos confesar que nos sigue dictando insidiosamente su voluntad desde el hondón de nuestras propias mentes, utilizando al caso los heredados canales del lenguaje. ¿Quién negará, entonces, que el quehacer del hombre salta del *intus* humano, de la instancia insistencial, al *extus* humanizado y resistente, a las calzadas comunes de comunicación, cumpliéndose así esa férrea ley de la mutua inmanencia? ¿No hemos de reconocer en el ahí espiritual y mostrenco la pregnancia de cierto sujeto —sin conciencia psíquica, desde luego, pero sí de afianzadas formas categoriales— que presiona y se nos impone desde la exterioridad, en cuanto dueño y señor de conciencias e intimidades? De hecho, y dejando de lado sus resabios metafísicos, Hegel tenía razón cuando postulaba un sujeto exterior, un espíritu objetivo. No sólo explicaría el alma de las épocas, sino la placenta inagotable que alimenta cada estilo de vida individual. Dicho sujeto objetivo reside al fondo de todo lo objetivado u obyectado en el ahí, y al contacto de estas objetivaciones se nos comunica y nos enriquece; vive en sus especificaciones. Sirva de ejemplo aclaratorio el arte. Cada escultura, cada pintura, cada sonata, ¿no conserva tras la obra el operar, tras lo sensible su estética? Demos ahora a dicha entidad comunitaria toda la plenitud insinuada en sus vocablos denominadores. Es "sujeto" en cuanto centro rector de relaciones en base a cierta estructura categorial en marcha, siempre abierta a mejoras; y es "objetivo" por su estar ahí, fuera de las conciencias individuales, ante todos y en nadie. Como "sujeto objetivo" complica una interioridad exteriorizada, un *intus* en su *extus*, un primado de comunidad, una placenta

viva. Antes de cada yo individual, y justo en cuanto requisito de éste, palpita en el ahí un nosotros; mejor aún: una previa *nostridad*.

§ 5. — Permítaseme otra pausa para encarar de cerca el sorprendente quehacer ontológico del hombre, el de su creación esenciadora.

La mutua inmanencia explica la enorme paradoja de este quehacer. Obsérvese, ante todo, que la estofa del *intus*, por dentro hilada, proviene del material a mano en el *extus*, pues el hombre no crea *ex nihilo*, sino *ex aliquo*. De otro lado, su quehacer arranca determinadamente, pues el ímpetu insistencial cobra originalidad desde un individualísimo e intransferible "nudo" donde se cruza lo somático y lo psíquico, los estratos heredados, la carga de naturaleza en el hombre. Llamo "*aquí-propio*" a este existenciario estructural, que comprueba una vez más la estrecha colaboración del *ex* con el *sto*. Esta radicalísima individualidad del ente humano sirve de acicate a la discrepancia; aunque natural, promueve las reformas insistenciales y se opone a la inercia de la *nostridad*, resistente por alienada en el ahí, en el *ex*. Obsérvese, por lo demás, que dicho ahí ya resulta tan humano, tan nuestro, que en verdad nos define, constituye precisamente el segundo existenciario de nuestra estructura ontológica y al cual llamaré "*ahí-mostrenco*", en cuanto está fuera de nosotros, en efecto, siendo además de todos y de nadie. Ya se advierte que este existenciario nos humaniza positivamente, pues nada tiene de natural, de heredado; muy al contrario, se inventa y se tradita. El hombre —sea dicho al paso— alienta de veras más allá de sus fronteras carnales, en esa proyección de sí mismo que ha trascendido la inicial animalitas. Constituye, pues, la más pura expresión del trascender, resume la historia ontológica del hombre. Sin embargo no nos dejemos despistar por sus logros. Aunque conserva en sus pliegues el *sujeto-exterior*, o sea la estructura categorial del hombre en marcha, de hecho *resiste*, no *insiste*. Y en efecto, qué-dase ya en resultado, carece de ímpetu creador. El auténtico agente de la historia y del hombre surge al biés de otro existenciario, que en cuanto tal a todo hombre pertenece, aunque apenas se reconozca en la mayoría. Lo llamaré "*allí-vocado*". Por su virtud se ha perfilado la vocación ontológica de ser. Y con plena libertad e imaginación futurizadora. Pero, no nos solacemos demasiado. Su fuerza plasmadora únicamente goza de eficacia en lo posible. Cuando desciende a lo real sólo propone, no decide. La decisión —uno de los más ocultos y terribles secretos de la Historia— brotará sordamente, por el campo de batalla entre el "*ahí-mostrenco*" y los más oscuros intereses. Ya decía Scheler que el espíritu necesita la colaboración de las fuerzas ins-

tintivas. La decisión última adviene con frecuencia a manotazos, casi sin claridades esenciales, con pesada carga emocional. Y no obstante...

No obstante, el quehacer del hombre jamás se reduce a pura reacción, siempre interpone alguna racionalidad. Aunque se pierda a veces por el camino, la estofa del quehacer humano es de índole esencial. Dios, creador de existencias, creó entes creadores. El *fiat* divino lo era de un *fieri*, introducía el tiempo. Justo en cuanto niega lo temporal, intemporalizador, el *hágase humano* busca la espectral luz del *esse*, implica un *esto*, un *sea*. Dios *realizó* para que su creatura *esencializara*. En suma, el hombre crea, inventa esencias. Y no por capricho, sino por ontológica necesidad de su *ex-sistir*. Esencializa porque niega su basamento natural, porque en la raíz misma del *ex-sistere* germina cierto *des-realizar* el *ex* que le cerca y acosa. Y así, comienza *fuera*, en las cosas, en lo resistencial, la ordenadora insistencia del *intus*. El hombre pelea con y contra las cosas circunstantes para imponer en ellas y en sus relaciones humanas inteligibilidad, orden, forma, sentido. Esta es la vera significación del término *esencia*. Y cuando dice así lo que las cosas "son" y las define, algo muy suyo crece dentro de sí mismo. De siempre se llamó *espíritu* a este tesoro interior; pero solía considerarse cual una centella caída de lo alto. Hoy sabemos que entre nuestras sucias manos se ha ido forjando; que ya cuenta desde lo más humilde, lo más primitivo, lo más irracional; y que si bien se gesta dentro de cada ente, o sea en las insobornables conciencias, sólo comenzó a detectarse en el ahí, en la obyectada nostridad, en la mostrenca yacija donde las culturas nacen.

Todo arranca, por tanto, de una terca negación de la realidad acosante. Mas ya se vislumbra en su origen la exclusividad que distingue al humano trascender: su artificialidad. No importa la materia al caso. Nuestro quehacer comporta el ensimismarse de todo arte y sus resultados son artificiales. Los entes naturales aparecen ahí de suyo, ya "son" en su mismo aparecer. En cambio, la obra del hombre necesita *esenciarse* para luego encarnar y cumplir la misión que su autor le impuso. Un viejo ejemplo: el árbol germina sin propósito ni planificación, brota desde lo que ya *era* en su semilla; el lecho que del árbol se fabrica pasa por la mediación del esenciador ensimismarse. En suma: los resultados del humano quehacer son artefacto, desde el artificio se insertan en la realidad natural para encubrirla. El *esto* no anula, no aniquila precisamente las aportaciones del *fiat*; pero sí las aprovecha y asimila, y con tal ímpetu esenciador, que las rehace y substituye.

§ 6. — A esta perspectiva se resuelve por sí mismo el aparente contrasentido de la Cultura. Ante todo, durante largas centurias fue estimada por su validez universal y por su valía formativa. Aunque no en acto, era única; y aunque necesaria en su despliegue, dependía éste de los esfuerzos individuales. Pero lo individual, a su vez, casi se agotaba en lo genérico, o sea en la llamada *naturaleza humana*. La *poideia* democrática de los griegos —según demuestra Jaeger— partió de estos supuestos. Ahora bien: en los umbrales de nuestro siglo —sin olvidar ciertas raíces por los finales del XVIII— comienza a realizarse contra la anterior tesis universalista un franco pluralismo cultural. Acaso sea Spengler quien esbozó con mayores bríos y más colorido la nueva tesis. Las culturas —sostiene— son *protoformas* vivientes, con su biografía y estructura, con su paisaje y su sino. Por tanto, difieren entre sí, crecen aisladas. Nacen “cuando una forma surge de lo informe”; viven en “lucha íntima, profunda, apasionada... contra las potencias del caos en lo exterior y contra la inconsciencia interior”; mueren cuando agotan “la suma de sus posibilidades” (*Decadencia*, I, cap. II, § 7). Dejemos de lado los excesos interpretativos de Spengler, su definir las en cuanto organismos biológicos. Destaquemos, en cambio, este otro decir: la cultura, “una individualidad humana de orden máximo” (I, cap. II, § 20). Contra la platónica universalidad de la cultura, su origen humano, el pluralismo y lo diferencial. Observemos ahora que aquella universalidad desembocaba en lo individual de cada yo, mientras que el reciente pluralismo individualizador apunta a la nostridad de base. Y sostengamos por nuestra cuenta que la aparente contradicción de estos aspectos se compagina de suyo, justo al reconocer la cultura como resultado existencial. Con productos culturales encubre el hombre, en efecto, el *extus* natural que le cerca; y lo así obyectado, sirve de placenta viva a los individuos. En cuanto *cultura*, resiste y persiste el insistente *nisus* de la existencia. El humano trascender suscitase en ésta, culmina en aquélla.

Ahora conviene subrayar otra nota. Recuérdese: el quehacer humano gesta artificialidades merced al *esto* creador; esencializa para instalar en el ahí algo de por sí no real, carente de *hic et nunc*. Pero, ¿no complica este quehacer actividades excesivas? Por lo pronto, cúmplase en dos etapas: la del esenciar y la del realizar. Ahora bien: si analizamos friamente nuestros trabajos y fatigas, el azacanedo estilo de nuestro vivir, ¿no hemos de confesar cierta impotencia? Dos creaciones en una nos parecen demasiado para nuestras pobres fuerzas. Y si bien se mira, ¿no esconde siempre lo humano ciertas mañas y re-

cursos de ingenio? Por doquier se traslucen sus falsillas y recetas, y así todo sale en horma y bajo fórmula. No sólo en los enlaces conceptuales —formas aprióricas las llamaba Kant— sino en la encarnación realizadora. Junto al apriorismo *esenciador*, disponemos de formas *especificadoras*, de otro *a priori* formal. De ahí que se llamen *formas* las manifestaciones culturales y derivan todas ellas de una forma germinal, de una *protoforma* donde se resume la más auténtica y primaria actitud de un grupo humano ante la circunstancia que le cupo en suerte. Por originaria y por originalísima, brota del “nudo” más resistencial de ese ímpetu insistente. Y eso nos lleva a deducir que acaso haya más allá del individual “*aquí-propio*” —el que nos diferencia y casi nos torna irrepetibles— otro existencial donde se resume lo heredado, no ya en límites del yo, sino en la amplitud de la nos-trinidad, y acaso con más fondo psicológico de comunidad que estofa somática.

Quedan múltiples problemas al aire. Sólo apuntaré a uno, de inquietante perfil. Recuerden los conceptos de comunidad y sociedad, de cultura y civilización, de agro y metrópolis... Recuerden igualmente el extraño sincretismo que comportó en su día la visión cosmopolita del mundo. Y ahora pregunto: ¿Habrán ciertos límites de tolerancia en el forzado separar el *sto* insistencial del *ex* resistencial, la *humanitas* buscada de la inicial *animalitas*? ¿Hemos de sumirnos nuevamente en el fecundo abrazo de las instancias existenciales, para propiciar así otra etapa superadora, otro trascender más firme que el actual, otro gran sintagma en la despaciosa evolución del hombre?

## LA PARADOJA DE LA "INMUTABILIDAD DEL MÓVIL"

Por Ricardo Maliandi\* y Jorge Alfredo Roetti

La experiencia cotidiana —principal configuradora de lo que suele denominarse el "sentido común"—nos da continuos testimonios de que, en el mundo real, hay cambio y hay movimiento. En todos los aspectos de la vida práctica contamos con que por lo menos algo se mueve y por lo menos algo cambia. Los límites semánticos entre ambos términos, desde esta perspectiva práctica, son imprecisos. Existe, sin embargo, una peculiar certeza acerca de la mutua compatibilidad de cambio y movimiento. En ocasiones pueden llegar a confundirse (e incluso a identificarse expresamente), o puede ocurrir que se discriminen: en el habla cotidiana son términos ambiguos, con significados fluctuantes que admiten una zona semántica común. De todos modos, no se duda de la realidad del movimiento ni de la realidad del cambio.

Esta coexistencia pacífica puede perderse o modificarse cuando se pasa al mundo teórico de filósofos y científicos. Por razones profesionales éstos disecan el habla corriente, seccionan con mayor nitidez sus campos semánticos (mitigando así la ambigüedad y la vaguedad) y nos ofrecen términos cuyos significados convencionales engranan en determinadas concepciones teóricas. Veamos dos ejemplos, relativos a nuestro tema, tomados del pensamiento antiguo:

1. "Y cuatro son los cambios, según que una cosa cambie por la substancia, o por la cualidad, o por la cantidad, o por el lugar; y se dice nacer o perecer, simplemente, al cambio substancial; aumento o disminución al de la cantidad; alteración al de la cualidad; traslación al de lugar; de modo que los cambios acontecerán dentro del ámbito de las contrariedades según cada respecto, y la materia, para cambiar, debe tener la potencia de ambos contrarios"<sup>1</sup>.
2. "Pero como, según mi enseñanza, nada puede concretarse de la nada o ya existente llamarse de nuevo a la nada, los corpúsculos primordiales deben ser de materia imperecedera... de otra ma-

\* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas.

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 2, 2, 1069b. Cfr. también, *ibid.*, XVIII, 1, 7-8, 1042a-b; *ibid.*, XI, 9, 2, 1065b; *Física*, V, 1, 224b, 28 es., 225a, 20 y *passim*. La *Metafísica* es citada según la edición de Armando Carlini, Laterza, Bari, 1959, p. 391. La *Física* se cita según la edición revisada de W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford at the Clarendon Press, 1960. Fue también consultada la clásica edición de Wicksteed y Cornford, *Aristotle, The Physics*, The Loeb Classical Library, London, 1935.



nera no hubiesen perdurado a través de las edades ni podrían reconstruir el universo en la sucesión de un tiempo infinito.

En consecuencia, los corpúsculos primordiales son... de indestructible y eterna simplicidad, de tal modo que la naturaleza, para conservar a la realidad sus simientes, no permite que algo les sea arrancado o disminuido" <sup>2</sup>.

Estas dos citas (de Aristóteles y Lucrecio, respectivamente) nos ponen frente a dos modos de comprender las nociones en cuestión. En Lucrecio culmina la tradición atomista iniciada cuatro siglos antes por Leucipo y Demócrito. En ella todo cambio (la generación y la corrupción, la alteración cualitativa, el aumento y la disminución) se explica y se reduce al movimiento local de los átomos. Los átomos se mueven, pero no tienen comienzo ni fin, y son, en definitiva, *inmutables*. Además de los principios básicos de *lo lleno* y *lo vacío*, está aquí implícito un tercer principio, el movimiento, irreductible a los anteriores y que comparte con ellos el carácter de increado, eterno, no susceptible de aumento ni disminución <sup>3</sup>. Aristóteles, por el contrario, ad-

<sup>2</sup> Lucrecio, *De rerum natura*, I, 543-550, 606-613 Hemos citado por la excelente versión castellana de Carlos A. Disandro, *Naturaleza de las cosas*, Editorial Andes, La Plata, 1959. En la obra de Lucrecio es posible encontrar una infinidad de pasajes en los que se predica, en forma más o menos explícita, la inmutabilidad de los átomos en todo proceso. Los más claros son los siguientes: I, 536-540, 577-583, 674-680, 798-804; II, 294-307.

<sup>3</sup> Un atomismo mecanicista coherente supone, no sólo átomos y vacío, sino al menos un tercer principio irreductible a los anteriores: el *movimiento*, causa y efecto de sí mismo. Un cuarto principio, muchas veces descuidado, sería el *tiempo*. No todos los atomistas admiten semejante tétrada. En Epicuro y Lucrecio, por ejemplo, el movimiento se explica por una *anisotropía* esencial del espacio: la existencia de un "arriba" y un "abajo" absolutos. El movimiento resulta así causado por el *pondus*, tendencia de los cuerpos a moverse hacia abajo; se reintroduce así una explicación teleológica. El tiempo tampoco es universalmente aceptado. Para Epicuro es *σύμπτωμα συμπτωμάτων*; Gassendi comparte dicha teoría relacional del tiempo, pues para él éste no es sino *función del movimiento*, y éste ya es accidente, pues no afecta ni a la materia ni al espacio. Desde un punto de vista atomista y mecanicista Leucipo y Demócrito están mucho más próximos a una posición coherente que Epicuro y Lucrecio. Tres son los puntos principales en que estos últimos se apartan del mecanicismo: 1. al admitir la *anisotropía del espacio*, frente al espacio infinito, homogéneo e isótropo de los anteriores; 2. la *causación final* del movimiento por el *pondus*; 3. la *παρέγκλισις* o *declinatio*, desviación espontánea de la vertical. Este *minus* de determinación causal, que cumple la doble función de posibilitar los choques y agregados de átomos (parcialmente imposibles en caso contrario, dado que en la caída vertical pura los únicos choques entre átomos serían debidos sólo a las diferentes velocidades de caída) y la aparición de la libertad, conspira contra el determinismo eficiente absoluto, que entre los primitivos atomistas es total.

mite la posibilidad de cambios distintos del movimiento (o cambio local) e irreductibles a él. Como señalan Carlini<sup>4</sup> y Ross<sup>5</sup>, los dos términos centrales, μεταβολή y κίνησις, presentan en Aristóteles una particular dificultad: en ocasiones (p. ej., en *Phys.* III) aparecen como sinónimos, aunque sólo sea provisional. En *Phys.* V, μεταβολή es un término genérico y κίνησις un término específico que comprende los cambios cualitativos, cuantitativos y locales, pero no ya el cambio substancial<sup>6</sup>. Lo propio del concepto de κίνησις es la permanencia de la determinación substancial a través de un proceso<sup>7</sup>.

La discrepancia entre estos autores es clara. Para Lucrecio —y en general para toda la tradición atomista— el único proceso real es el cambio de lugar, en tanto que los restantes tipos de cambio son mera apariencia. Para Aristóteles todos los tipos son reales e irreductibles entre sí. El cambio substancial no se reduce al cambio accidental, ni a la inversa; y de estos últimos existen especies irreductibles.

Podemos agregar que, en la larga historia de estos conceptos, sus significados se modifican de un autor a otro. Por ello, y con el propósito de encauzar nuestra discusión, fijaremos provisoriamente sus significados de la siguiente manera: entenderemos por 'movimiento' a todo proceso de traslación, y por 'cambio' a todo proceso que no sea movimiento. Según esta convención, lo que Lucrecio nos viene a decir es que el movimiento es real y el cambio mera apariencia, en tanto que Aristóteles proclama, simultáneamente, la realidad e irreductibilidad de cambio y movimiento.

---

Nos preguntamos ahora si no es posible un nuevo modo de tratar el problema. Podemos imaginar una hipotética teoría en la que cambio y movimiento sean —como para Aristóteles— ambos reales, y —como para los atomistas— se encuentren vinculados e, incluso, parcialmente identificados. Tal posibilidad nos fascina especialmente cuando recordamos una moderna paradoja, apoyada por añadidura en una argumentación ingeniosa, debida al genio del poeta-pensador Antonio Ma-

<sup>4</sup> Véase su edición de la *Metafísica*, Laterza, Bari, 1959, p. 372, nota 32.

<sup>5</sup> En la Introducción a su edición de la *Física*, Oxford, at the Clarendon Press, 1960, pp. 45-6.

<sup>6</sup> Véanse en la *Física* los siguientes párrafos: V.1.2. y V.12.1.

<sup>7</sup> La palabra 'proceso', en ésta como en otras oportunidades, es utilizada en un sentido genérico que abarca tanto la μεταβολή como la κίνησις, y tanto el cambio como el movimiento.

chado<sup>8</sup>. La paradoja, que bien pudiérase llamar “de la inmutabilidad del móvil” o “de la inmovilidad de lo cambiante”, fue formulada fuera del ámbito de la filosofía “académica” o profesional, y presentada bajo el ropaje irónico, a la vez que cauteloso, de una “clase de sofística”<sup>9</sup>. Machado la pone en boca de su “profesor apócrifo” Juan de Mairena, quien a su vez la adjudica a su maestro Abel Martín:

“—Sostenía mi maestro —habla Mairena a sus alumnos de Sofística— que todo cuanto se mueve es inmutable, es decir, que no puede afirmarse de ello otro cambio que el cambio de lugar; que el movimiento corrobora la identidad del móvil en todos los puntos de su trayectoria. Sea lo que sea aquello que se mueve, no puede cambiar, por el mismo hecho de moverse. Medita sobre esto, que parece muy lógico, y está, sin embargo, en pugna con todas las apariencias”<sup>10</sup>.

Preescindamos por ahora de la afirmación de que esto “parece muy lógico” (afirmación que resultará clave, como veremos, en virtud del modo en que Machado concibe a la lógica) y limitémonos a aclarar el sentido que cobran aquí los términos en cuestión. La primera aproximación al problema es, para Machado, de entraña atomista:

“Usted no puede pensar el movimiento de cuanto no conserva su identidad al fin de su trayectoria, por corta que ésta sea... De la menor partícula que no se conserve igual a sí misma en dos lugares y dos momentos sucesivos no puede usted decir que se haya movido... sólo de la parte de esa partícula que no ha cam-

<sup>8</sup> El interés de Machado por temas de filosofía natural y por problemas lógicos es conspicuo. Por ejemplo, en *Juan de Mairena*, IV, p. 22, redescubre una paradoja semejante a la que presenta Galileo sobre el infinito aritmético en la *Prima Giornata* de los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Ocurre que en los conjuntos infinitos existen subconjuntos propios que le son coordinables (esto es, tienen el mismo número de elementos que el todo). En ellos desaparece la validez del viejo principio de que el todo es mayor que las partes. Sin embargo, a Machado “no (le) parece aceptable, en buena lógica, que lo infinito pueda duplicarse, como, tampoco, que pueda partirse en mitades”. Para él alguna argumentación sofística se esconde en la paradoja del infinito, aunque no acierta a resolver el problema. Los lógicos y matemáticos saben, sin embargo, que no hay tal paradoja en las sorprendentes propiedades de los conjuntos infinitos, ni en la aparición de una pluralidad de infinitos diferentes.

<sup>9</sup> En Machado hay una filosofía y una sofística. Esta última es más frecuente que aquella. La sofística no es filosofía por su contenido, pero sirve para sembrar la duda, la incertidumbre, que en Machado tiene una especial importancia filosófica. La paradoja de la “inmutabilidad del móvil” está como a caballo entre lo sofístico y lo filosófico.

<sup>10</sup> Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Losada, Buenos Aires, 1957, 3ª edición, tomo I, p. 94. En todas las ocasiones citamos por esta edición.

biado piensa usted lógicamente el movimiento, o cambio de lugar. El movimiento anula el cambio. Y viceversa"<sup>11</sup>.

Del móvil es de quien se predica, con la insistencia propia de los atomistas, la permanencia e inmutabilidad. Por otra parte, lo que Machado denomina 'cambio' equivale a un proceso en el cual no se conserva ninguna determinación entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*: sus estados inicial y final se caracterizan por una total heterogeneidad. Un cambio tal puede pensarse, ya del ente aislado, ya de la totalidad del ser. Si lo pensamos del ente aislado resulta imposible (ateniéndonos a estos significados) pensar conjuntamente el movimiento del mismo ente. Con un ejemplo del propio Machado, la simultaneidad de cambio y movimiento en una naranja echada a rodar (y que llega al fin de su trayectoria "con la corteza rota" y "toda escachada")<sup>12</sup> es una mera apariencia, derivada de no haberse determinado con claridad cuál es el ente del que se dice que se ha movido. Si la alteración del ente significa que no subsiste ninguna identidad entre los términos del proceso, resulta que no existe movimiento, pues éste reclama que lo que estuvo en la partida sea idéntico con lo que se encuentra en la meta. Con otras palabras: si el ente cambiara en el sentido antedicho, jamás llegaría a la meta. Y aún podríamos decir que ni siquiera iniciaría su camino. No habría pues móvil. De estas consideraciones extrae Machado una serie de seis "consecuencias". Veamos, por lo pronto, dos de ellas:

"3° Si todo, pues, se mueve, nada cambia.

4° Si algo cambia, no se mueve"<sup>13</sup>.

Movimiento y cambio, entonces, se excluyen mutuamente, y el movimiento lleva consigo la necesaria identidad del móvil en todos los puntos de la trayectoria.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 94-5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 95. Estas proposiciones son lógicamente equivalentes. La lógica funcional nos permite simbolizarlas así:

$$3^{\circ} \quad (x)Mx \rightarrow (x) \neg Cx \quad ;$$

$$4^{\circ} \quad (Ex)Cx \rightarrow (Ex) \neg Mx$$

Aquí 'M...' es el predicado '...se mueve', 'C...' es el predicado '...cambia', y los signos '(x)', '(Ex)', '¬' y '→' son, como es habitual, los cuantificadores universal y existencial, la negación y el condicional. Los rudimentos de la lógica funcional alcanzan para mostrar la equivalencia de dichas expresiones. Sin embargo, las intenciones del discurso machadiano, su ambigüedad constitutiva, nos permiten simplificar aún más nuestros recursos simbólicos, utilizando sólo procedimientos notacionales del cálculo proposicional. Véase más adelante en el texto y las notas 19, 20, 21 y 22.

Resulta difícil, sin embargo, concebir coherentemente el cambio si nos atenemos al ente aislado. Debería tratarse de un cambio que afecte sólo a las determinaciones propias de un ente particular. Ahora bien, existen determinaciones entitativas que son relativas a su entorno, es decir, determinaciones que exigen que se considere a cada ente particular *dentro* de un contexto entitativo más amplio que lo abarque. Si arrojamus una naranja y luego, en el extremo final de su trayectoria, encontramos una manzana, nos sentiremos, sin duda, sorprendidos. Pero, aun así, podríamos admitir que, por cierta "magia" particular, se hubiese dado esa extraña modificación substancial *juntamente con el movimiento*. Llevando el ejemplo de Machado a esta expresión extrema, tratemos de ver hasta qué punto testimonia aquella pretendida incompatibilidad entre cambio y movimiento. Observemos ante todo que ese cambio (transformación de la naranja en manzana) sólo puede considerarse "total" si se pasan por alto ciertas determinaciones ónticas que dependen del entorno. Si, por el contrario, se las toma en cuenta, ya no puede hablarse de una heterogeneidad total. Se trata, en efecto, de determinaciones de relación, que, pese a lo insólito de la transformación operada, se han mantenido en todos los puntos de la trayectoria. La manzana, lo mismo que la naranja, es un cuerpo espacialmente limitado que se ubica sobre una trayectoria continua ocupando posiciones espacio-temporales sucesivas. Pero justamente son estas determinaciones las que definen al móvil desde un punto de vista físico. Desde Galileo, al menos, la ciencia físico-matemática siempre consideró al móvil precisamente en conexión con esas relaciones espacio-temporales<sup>14</sup>. Por lo tanto, un cambio total del ente debe comprender también la totalidad de las determinaciones relativas a su entorno: es decir, no debe existir trayectoria con-

<sup>14</sup> En un conocido párrafo de *Il Saggiatore* de Galileo Galilei, donde se trata preferentemente de la cuestión de las dos clases de propiedades, se da una muy clara caracterización del móvil tal como lo entiende la física a partir de entonces: "Ahora bien, toda vez que concibo una substancia material o corpórea, me siento necesariamente constreñido a concebirla como limitada y poseyendo esta o aquella figura, mayor o menor en relación con algún otro cuerpo, en este o aquel lugar durante tal o cual tiempo, en movimiento o en reposo, en contacto o no con algún otro cuerpo, siendo uno, muchos o pocos —y por ningún esfuerzo de la imaginación puedo concebir ningún cuerpo carente de tales condiciones."

En forma más o menos explícita pueden encontrarse descripciones semejantes en casi todas las innumerables obras que, luego de Galileo, consideraron el tema. En la actualidad numerosos filósofos e historiadores de la ciencia se han ocupado del concepto de *móvil* y de *partícula* en la física prerrelativista y precuántica, estableciendo las pertinentes comparaciones con sus correspondientes de la física actual. Citamos sólo algunos nombres de autores que se han ocupado de dicha comparación: Bachelard, Cappek, Einstein, Jordan, Nagel, Reichenbach.

tinua y las posiciones de un cuerpo espacial limitado no deben ser sucesivas. En tales condiciones es imposible identificar una determinación que permanezca en el proceso: sólo entonces no hay móvil y hay, por el contrario, cambio en el sentido de Machado.

Para mayor precisión debemos decir que Machado utiliza su concepto de cambio ambiguamente, fluctuando entre dos sentidos que podemos denominar, respectivamente, *cambio relativo* y *cambio absoluto*. El cambio relativo machadiano es el que hemos considerado hasta aquí, es decir, la heterogeneidad total de las determinaciones *relativas* a un ente determinado. Su cambio absoluto supone la total heterogeneidad de las determinaciones del *ser*, en los dos términos de un proceso. Buena parte de las debilidades del discurso machadiano en este punto provienen de la fluctuación entre cambio relativo y absoluto. Una consecuencia, válida quizá para el ámbito del cambio relativo, se generaliza al cambio absoluto, e inversamente.

Olvidando temporariamente esta dificultad, es importante señalar que el interés fundamental en el concepto de cambio absoluto reside, para Machado, en la posibilidad de reconciliar a Heráclito con Parménides. Si entendemos el fluir heraclíteo como cambio absoluto, concluiremos la irrealidad del movimiento. Cada uno de los instantes absolutamente heterogéneos del fluir —y absolutamente inconexos, meramente yuxtapuestos— sería idéntico al ser inmóvil de los eleáticos. Dicha solución se admite también en otra obra de Machado (*Abel Martín*), donde leemos lo siguiente:

“Los eleáticos —dice Martín— no comprendieron que la única manera de probar la inmutabilidad del ser hubiera sido demostrar la realidad del movimiento, y sus argumentos, en verdad sólidos, eran contraproducentes; que a los heraclitanos correspondía, a su vez, probar la irrealidad del movimiento para demostrar la mutabilidad del ser. (...)”<sup>15</sup>.

Martín (Machado), colocándose en una perspectiva paradójica que abarca esas dos ópticas tradicionalmente contrapuestas, pretende amalgamar la inmovilidad parmenídea con la mutabilidad heraclíteica y, a la vez, objetar a Heráclito el movimiento y a Parménides la permanencia de la identidad del ser. Acaso pudieran también invertirse estos términos, ya que, como veremos, la intención de la paradoja va dirigida contra un esquema lógico.

Ya hemos indicado cómo fuerza Machado el discurso y salta del

<sup>15</sup> Antonio Machado, *Abel Martín. Cancionero de Juan Mairena. Prosas varias*, Losada, Buenos Aires, 1953, 2ª edición, p. 32.

cambio relativo al absoluto, y viceversa, para extraer la conclusión de que la realidad del movimiento "prueba" la inmutabilidad del ser. Este pendular, propio de una clase de Sofística, quizá fuera consistente en Machado, pero de todos modos no importa, ni desde un punto de vista moral, ni desde un punto de vista teórico, pues para Machado esta despreocupada argumentación cumple un papel didáctico: echar luz sobre las limitaciones del pensar lógico. Las consecuencias a que aludíamos nos mostrarán más claramente el progreso de su pensamiento e intenciones. Veamos la primera de dichas consecuencias:

"1ª. Si lo que se mueve no puede cambiar, es el movimiento la prueba más firme de la inmutabilidad del ser, entendiendo por ser *ese algo* que no sabemos *lo que es*, ni siquiera *si es*, y del cual, en este caso, pensamos el movimiento"<sup>16</sup>.

El discurso machadiano ha seguido hasta aquí el siguiente desarrollo: en primer lugar concibió el movimiento en términos preferentemente atomistas y mecanicistas, entendiendo por cambio un proceso absolutamente heterogéneo en sus determinaciones y no haciendo distinción explícita entre cambio relativo y cambio absoluto. En segundo lugar, dedujo de las definiciones dadas la incompatibilidad entre cambio y movimiento, expresada desde diversas perspectivas. A continuación se produce el "salto metafísico", que va de la incompatibilidad *en el ente* de cambio y movimiento, a su incompatibilidad *en el ser*. Esto se complementa con la sexta y última de sus "consecuencias muy graves":

"Sin embargo —añadía Mairena—, reparad en esto: es muy difícil dudar del cambio, de un cambio ajeno al movimiento, que nos parece una realidad inmediata, y no menos difícil dudar de la realidad del movimiento.

6ª. Si el cambio es una realidad y el movimiento es otra, la realidad absoluta sería absolutamente heterogénea"<sup>17</sup>.

Este es el punto al que pretendía arribar Machado: la heterogeneidad absoluta del ser es una tesis fundamental de su pensamiento<sup>18</sup>. Y, como veremos, su tesis está, al menos lógicamente, justificada, si aceptamos como verdaderas las "consecuencias" ya citadas. Las consecuencias tercera y cuarta (ver más arriba) se pueden refor-

<sup>16</sup> Juan de Mairena, ed. cit., p. 95.

<sup>17</sup> Ibid., p. 95.

<sup>18</sup> Baste como ejemplo lo que narra Machado de la muerte de Abel Martín (en la obra citada en la nota 15). Este, próximo a morir, reflexionaba dubitativo acerca de la vigencia y comprensibilidad del principio de identidad.

mular más sencillamente, conservando expresamente la ambigüedad entre cambio relativo y absoluto, de la siguiente manera:

- (1) 3°. Si hay movimiento, no hay cambio.  
 (2) 4°. Si hay cambio, no hay movimiento<sup>19</sup>.

Estas dos expresiones son lógicas y deductivamente equivalentes, de modo que podemos considerar que (1) es premisa y (2) conclusión, o a la inversa. También es equivalente a las anteriores la siguiente proposición:

- (3) O no hay cambio, o no hay movimiento<sup>20</sup>.

Un teorema de De Morgan nos asegura que la anterior es también equivalente a la siguiente proposición:

- (4) No es el caso que haya, conjuntamente, cambio y movimiento<sup>21</sup>.

Sin embargo, el recurso a la experiencia del párrafo que antecede a la conclusión sexta (*vid. supra*) parece afirmar que cambio y movimiento son ambos reales, es decir, que:

- (5) Hay, conjuntamente, cambio y movimiento<sup>22</sup>.

De la conjunción de (4) y (5) se infiere una contradicción. Si las premisas (2) y (5) son ambas verdaderas, la contradicción resultante se torna un indicio de que los principios de la lógica no rigen para la realidad total. Decir que 'el ser es esencialmente heterogéneo' vale, al menos parcialmente, lo mismo que negar la vigencia de los principios de identidad y no-contradicción para él.

La inferencia machadiana es lógicamente perfecta y la contradicción es un buen indicio de la "supralogicidad" del ser. Sin embargo, como en todo discurso válido, la verdad de la conclusión depende de la verdad de las premisas. Hasta aquí hemos supuesto su verdad. Nos preguntamos ahora si un examen más exigente no hará surgir alguna duda. Y bien, es justamente la premisa que predica la incompatibili-

<sup>19</sup> Esta formulación nos permite utilizar el más sencillo simbolismo de la lógica proposicional. En ella las conclusiones tercera y cuarta se expresan así:

- (1)  $M \rightarrow \neg C$  ,  
 (2)  $C \rightarrow \neg M$  ;

donde 'M' y 'C' son respectivamente las proposiciones 'Hay movimiento' y 'Hay cambio'. Dicho simbolismo nos parece plenamente adecuado a las intenciones de Machado. Véase también la nota 13.

<sup>20</sup>  $\neg C \vee \neg M$ , donde ' $\vee$ ' es el habitual signo de disyunción inclusiva.

<sup>21</sup>  $\neg(C \& M)$ , donde '&' es el signo de conjunción.

<sup>22</sup> C&M.



dad de cambio y movimiento, junto con la no explicitada distinción entre cambio relativo y cambio absoluto, la que mostrará su debilidad en el análisis que sigue.

La supuesta incompatibilidad radical entre cambio y movimiento se conmueve, o muestra su debilidad, si se la considera desde la perspectiva de la ontología de Nicolai Hartmann; más precisamente, desde su distinción de los "momentos" del ser: *Dasein* (Ser-ahí) y *Sosein* (Ser-así). Los "momentos" del ser (*Seinsmomente*) son conceptos que permiten comprender de una manera original las relaciones existentes entre *existencia, esencia, realidad e idealidad*. La tradicional asimilación de existencia con ser real y de esencia con ser ideal no es admitida por Hartmann. Para él tanto lo real como lo ideal tienen los dos momentos de ser, Ser-ahí y Ser-así. La asimetría fundamental se da por el hecho de que, mientras al Ser-así le es indiferente la idealidad o la realidad (es *neutral* respecto de las "maneras" del ser), al Ser-ahí le es decisivo su ser real o ideal. Los momentos del ser recorren ambas maneras de ser y están simultáneamente presentes en toda "esencia" y toda "existencia". Lo propio del Ser-ahí está constituido por el mero hecho de que algo sea; lo propio del Ser-así, por lo que ese algo es<sup>23</sup>.

Hartmann ejemplifica su distinción entre *Sosein* y *Dasein* con el caso del bosque<sup>24</sup>. Éste —en cuanto *Sosein*— cambia según esté o no en él un determinado árbol, y cambia también según los cambios o modificaciones sufridas por ese árbol (por ejemplo, su crecimiento, la pérdida de sus hojas, etc.). Es decir, el *Sosein* del bosque *depende* del *Dasein* y/o del *Sosein* del árbol. El cambio del *Sosein* del árbol está determinado, a su vez, por movimientos del *Dasein* de los elementos del árbol, que son también, indirectamente, elementos del bosque: constituyen una subestructura de la estructura del bosque.

<sup>23</sup> Hartmann trata este tema fundamentalmente en su *Ontología. I — Fundamentos*. La segunda parte lleva por título 'La relación entre el "ser ahí" (*Dasein*) y el "ser así" (*Sosein*)'. Toda esta teoría hartmanniana de los "momentos" del ser se apoya sobre una sólida crítica de las dificultades y errores históricos en la caracterización de los conceptos de realidad e idealidad, esencia y existencia. La ontología de Hartmann desemboca en una reformulación de estos temas filosóficos tradicionales, cuyo nudo consiste, precisamente, en la cuestión de las relaciones entre *Sosein* y *Dasein*.

<sup>24</sup> *Ontología. I — Fundamentos*, Segunda parte, Sección III, cap. 18, b, p. 149. Citamos por la edición castellana del F.C.E., México, 1954, traducción de José Gao.

Cuando *algo* se mueve, *no cambia*, pero justamente el movimiento de ese móvil determina el cambio de otra cosa, de la cual aquel móvil es parte o factor constituyente o estructural. La paradoja machadiana consiste en que movimiento y cambio aparecen como incompatibles, cuando lo cierto es que todo cambio está determinado por algún movimiento, y todo movimiento determina un cambio.

El mundo (universo) es quizá lo único que puede concebirse como inmóvil, pues no existe un punto de referencia exterior desde el cual podamos establecer un movimiento. Justamente en él sus elementos se mueven (o pueden moverse), y en ese movimiento —movimiento del *Dasein* de cada parte— consiste el cambio del *Sosein* del mundo. Cuando *me* muevo *no cambio* en cuanto móvil, se mueve mi *Dasein*, pero no mi *Sosein*. Por otra parte, al moverme modifico de alguna manera el ambiente en que me hallo y, en definitiva, modifico el *Sosein* del universo. Lo que se modifica —nuevamente— no es el *Dasein* del universo (cabría preguntarse si existe un tal *Dasein* del universo).

Un móvil puede, a su vez, cambiar. Dicho cambio consistirá en *movimientos intrínsecos*, es decir, movimientos de sus elementos constituyentes. En todo caso, cuando un ente *cambia* no modifica su *Dasein*, sino su *Sosein*. Cuando *se mueve* modifica su *Dasein* pero no su *Sosein*. Cambio y movimiento modifican "momentos" distintos del ente, y de ahí su compatibilidad. Hay, pues, una coexistencia de los dos tipos de proceso, cambio y movimiento, e incluso se da una identidad parcial entre ellos. Como hemos dicho, cuando algo se mueve, algo cambia. Tales predicados no son incompatibles, pues se predicán de órdenes distintos de entes. El movimiento de un ente es idéntico al cambio de otro ente que lo abarca. El movimiento afecta al *Dasein* y el cambio al *Sosein* de un ente: así se conectan los momentos del ser en los diferentes órdenes de los entes del universo. De esta manera es posible resolver la paradoja sin acudir a la tesis substancialista.

"Identidad del móvil en todos los puntos de la trayectoria"<sup>25</sup>, dice Machado. Pero, justamente, la capacidad de movimiento, la *movilidad* (posibilidad de ser movido o trasladado) es uno de los criterios para reconocer la identidad de un determinado *Dasein*. Algo se individualiza como tal cuando se advierte la *contingencia* de su *ahí* (*Da*); cuando ese ahí podría ser un *allá*. El *Sosein* de una estructura no se mueve, pero cambia. El *Sosein* no necesita conservar su identidad y, en efecto, es quizá lo que jamás conserva *todas* sus determinaciones idénticas. Ser-así es, también, ya-no-ser-así. Sólo nuestras limi-

<sup>25</sup> Juan de Mairena, ed. cit., p. 94.

taciones cognoscitivas, la carencia de un órgano para captar los cambios de matices, nos provoca la ilusión de que algo mantiene en instantes distintos un mismo *Sosein*. Pero el cambio del *Sosein* del ente no implica su transformación total. Puede haber conservación de la entidad de un núcleo de determinaciones que habitualmente reciben el nombre de "esencia" del ente. La posibilidad de su conocimiento y descripción es, sin embargo, una cuestión que escapa a nuestro propósito. Sólo insistimos en su posibilidad y en la importancia de no confundir *Sosein* y *esencia*, del mismo modo en que no debemos confundir *Dasein* y *existencia*.

La naranja del ejemplo de Machado cambia, y sin embargo conserva su identidad. Cambia su *Sosein* (aunque podamos conjeturar la permanencia de un núcleo esencial del mismo) y sin embargo es la misma por su *Dasein*, que no se modifica, salvo de lugar. Además, el cambio de su *Sosein* ha sido motivo por movimientos de los elementos de su estructura.

El punto central de la discusión anterior reside justamente en la conexión de cambio y movimiento, conexión derivada de la existente entre *Sosein* y *Dasein*. Recordando la estratificación de los órdenes de ente y la identidad parcial entre el *Dasein* de un ente de cierto orden y una determinación del *Sosein* de un ente del cual aquél es elemento estructural, es posible admitir la compatibilidad de cambio y movimiento y resolver la paradoja<sup>26</sup>.

Podemos agregar que, quizá, lo propio del *Dasein* sea su movilidad. Por eso es problemático que el universo admita un *Dasein*, pues el *Dasein* sólo cambio de lugar, y eso no le acontece al universo.

Cabe aún analizar desde otra perspectiva la cuestión. Si el cambio, como lo entiende Machado, significa una alteración total de las

<sup>26</sup> Es interesante comparar este aspecto de la ontología de Hartmann con la idea de campo gravitatorio en la teoría generalizada de la relatividad. Llevando a sus últimas consecuencias la cuestión podríamos decir que en ella las determinaciones del campo espacio-temporal (las propiedades métricas de su curvatura en el punto) se identifican con la presencia de una partícula en determinado entorno del continuo tetradimensional. La "curvatura" del campo, que podemos identificar fácilmente con algunas determinaciones del *Sosein* del mundo físico, es equivalente e intercambiable con la presencia del ente físico, que podemos asimilar a su *Dasein*. Esto permite concebir un proceso del mundo físico, simultáneamente como movimiento o como cambio, según sea el sustrato que se considere. Si se trata de un corpúsculo, se conserva su identidad en el proceso de movimiento como en el caso clásico. Si, por el contrario, se trata del "campo" físico, entonces el mismo proceso será considerado como *cambio relativo*, en este caso, de las propiedades métricas del campo total. Todo permite aventurar la opinión de que es posible establecer una íntima concordancia entre la ontología de Hartmann y la relatividad generalizada, e incluso con varias importantes teorías físicas de la actualidad.

determinaciones del ente en cada nuevo instante, la paradoja se reduce, en definitiva, a una tautología. Lo que la paradoja afirma efectivamente es que algo que cambia no puede moverse, o sea: todo movimiento supone la *identidad* del móvil en todos los puntos de su trayectoria. Podría expresarse lo mismo diciendo que si algo no conserva la identidad más que en un instante (o en un punto de su trayectoria), no puede conservar la identidad en *todos* los instantes (o puntos de su trayectoria); lo cual es *exacto*, pero no dice mucho.

Muchas de las consideraciones anteriormente expresadas se tornarán claras si procedemos a un análisis simbólico del tema. Para el caso del movimiento local entre dos entes podemos analizar la cuestión de la siguiente manera: sean *a*, *b*, *c* y *d* entes físicos, y  $R_1$  y  $R_2$  las relaciones espaciales en los *términi a quo* y *ad quem* respectivamente. Predicamos verdaderamente el movimiento cuando podemos asegurar la verdad de las siguientes proposiciones:

$$(6) \quad (R_1ab) \ \& \ (R_2cd);$$

$$(7) \quad (R_1ab) \ \& \ (R_2cd) \rightarrow (a = c) \ \& \ (b = d)^{27}$$

Es decir, que dada la vigencia de las relaciones  $R_1$  y  $R_2$ , es condición necesaria del movimiento el cumplimiento de las identidades predicadas en la apódosis del condicional.

Esta descripción, que puede generalizarse para un número de entes indefinidamente grande, impide hablar de un movimiento local en sentido absoluto, pues introduce explícitamente su aspecto relacional: hay movimiento sólo cuando existen al menos dos entes que satisfacen las proposiciones (6) y (7)<sup>28</sup>. La elección del ente que, en cada caso, se considera ser "el móvil" es una cuestión pragmática, que depende de decisiones que se efectúan en la práctica de la ciencia y de la vida. Lo que caracteriza al movimiento local es que se predica de una pluralidad de entes (dos o más) del mismo "orden" óntico, es decir, es un concepto *homogéneo*.

La consideración de fenómenos más generales (que abarquen, aproximadamente, los incluidos en la  $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  aristotélica) nos conduce a

<sup>27</sup> La notación que utilizamos para las relaciones no es la más habitual, sino una notación funcional, con la excepción de la relación "=", para la que se conserva, por tradición, la notación que la coloca en medio de los términos de la predicación. Dicho signo no representa aquí a la igualdad aritmética, sino la *identidad*.

<sup>28</sup> Con respecto a la concepción relacional y a la concepción absolutista del movimiento, recuérdase la célebre divergencia entre Leibniz y Newton.

un tratamiento *heterogéneo* respecto a los entes considerados. Para ellos tomamos, no sólo los entes que intervienen en el proceso, sino el universo<sup>29</sup> (o entorno) en que acontece.

Consideremos en este universo dos estados de cosas (*Sachverhalte*), inicial y final, caracterizados respectivamente por dos conjuntos (potencialmente infinitos) de determinaciones  $s_1, s_2, \dots, s_n, \dots$ ; y  $s'_1, s'_2, \dots, s'_n, \dots$ <sup>30</sup>. Las posibilidades lógicas de estos dos estados de cosas son las siguientes:

1. que para todo  $s_i$  sea el caso que  $s_i = s'_i$ . Tenemos entonces el reposo o *inmovilidad*;
2. que exista al menos un  $s_i$  tal que  $s_i \neq s'_i$ . Aquí tenemos caracterizado al *movimiento*. El reposo aparece como un caso particular del movimiento (como resulta de la comparación entre 1. y 2.), lo que es consistente con la tradición de la ciencia física;
3. que para todo  $s_i$  sea el caso que  $s_i = s'_i$ . Éste es el cambio en el sentido de Machado, es decir, dos estados de cosas totalmente heterogéneos, sin conservación de la identidad de ninguna determinación,

Como es inmediato, la predicación de reposo, movimiento o cambio, depende del universo convencional (o entorno) que se elija en cada oportunidad.

<sup>29</sup> Podemos considerar el universo de dos maneras:

1. como la totalidad del ente, en la que se dan todos los procesos reales;
2. como todo *entorno* o *contexto*, de uno o más entes, real o ideal, que queda determinado por convención.

El primero se aproxima a la idea filosófica de universo, mientras que el segundo es la definición convencional de un conjunto de objetos, estructuras y procesos, considerado como un todo cerrado independiente (al menos temporariamente) de todo contexto abarcante, al menos bajo algún aspecto particular. Si prescindimos de la cuestión del convencionalismo, el primero aparece como un caso particular del segundo. Otra distinción importante, que en nuestro autor no aparece clara, es la que hay entre universo y ser, o también entre la totalidad del ente y el ser. Creemos que en el presente trabajo la distinción entre tales conceptos, si no figura explícitamente, está al menos apoyada por el texto, de modo que son impropiables las confusiones.

<sup>30</sup> Advértase que los dos tratamientos lógicos que hemos realizado no son directamente comparables. El primero requiere una lógica de relaciones elemental con identidad. El segundo admite traducción en una lógica de predicados con identidad, probablemente de orden superior, tan pronto como las "determinaciones" que admitamos sean suficientemente complejas. Los signos ' $s_i$ ' encubren la totalidad de los predicados lógicos admisibles, y como caso particular a las relaciones  $R_1$  y  $R_2$  del análisis anterior; pero además encubren expresiones más complejas de varios tipos lógicos e incluyendo variables y constantes de individuo. Por esto, este segundo análisis no es un auténtico análisis lógico, sino más bien un esbozo o abreviatura. No lo hemos realizado aquí para no abrumar al lector y por su irrelevancia para nuestro propósito actual. Sólo importa agregar que tal análisis es posible.

Podemos preguntarnos: ¿cuál será el móvil en cada caso?

En 1. el móvil (posible) es la totalidad del estado de cosas inicial (que es idéntico al estado de cosas final); para que pudiera hablarse efectivamente de movimiento sería menester considerar un estado de cosas inicial más amplio, que incluya al anterior y en el cual exista al menos una determinación inicial  $s_1$ , diferente de toda determinación  $s$ , del estado de cosas originario inicial, tal que, con respecto al estado de cosas final ampliado, sea  $s_1, s'_1$ .

En 2. el móvil — o el conjunto de los entes entre los que elegimos aquel que llamaremos 'el móvil' — tiene como *Sosein* al conjunto de las determinaciones  $s_1$  tales que  $s_1 = s'_1$ , es decir, lo que permanece idéntico en el movimiento. Si no tenemos reposo, existirá al menos una determinación que se ha modificado; en consecuencia, los estados de cosa inicial y final difieren, y el *Sosein* del "universo" del caso ha cambiado.

En 3. *no hay móvil posible*, pues no hay conservación de ninguna determinación  $s_1$ .

A la luz de la discusión anterior, parece razonable utilizar los términos de *cambio relativo* y *cambio absoluto* de manera distinta de la que caracterizara el análisis que hicimos de la paradoja de Machado, y más acorde con nuestras necesidades conceptuales. Entenderemos, pues, que:

1. *cambio relativo*, es el que predicamos de la κίνησις en sentido amplio, donde hay cambio del "universo" (o entorno) escogido, e inmutabilidad del móvil o de los móviles implicados. En este caso hay identificación del *Dasein* del móvil (o de los móviles) con cierto aspecto parcial del *Sosein* del contexto.
2. *cambio absoluto*, se predica cuando no hay permanencia de ninguna determinación del estado de cosas inicial (o "universo"). Como hay completa heterogeneidad entre el *Sosein* inicial y el final, no hay móvil ni movimiento.

Si el universo o entorno que consideramos es el universo o mundo en sentido filosófico, el cambio absoluto de él sería algo semejante a un fluir heraclíteo, aunque sin un λόγος regulador, ni siquiera inmanente. Sería una total alteridad, sin orden ni ley, de instantes totalmente inconexos. La conexión del fluir heraclíteo reclama, como es sabido, al mismo tiempo que la heterogeneidad absoluta del ser en proceso, su identidad absoluta, siendo estos dos aspectos del fluir heterogéneo y del λόγος homogéneo una manifestación más de la insuficiencia de la lógica para el planteo de los problemas ontológicos fundamentales. Esto

parece concordar con la idea machadiana de la heterogeneidad radical del ser, y con su rechazo consecuente del pensamiento lógico (que él identifica con los grandes principios clásicos de identidad y no-contradicción) en la construcción de la filosofía fundamental.

Como hemos visto, la separación estricta de cambio y movimiento, en la forma sostenida por Machado, no es aceptable, con excepción del caso del cambio absoluto predicado de la totalidad del universo. También vimos que, en el caso del ente finito es siempre posible identificar cada movimiento con un cambio, predicándose cada uno de ellos de entes de diverso "orden". De esto resulta una falta de vigencia de algunas de las consecuencias formuladas por Machado.

La primera afirmaba que, si lo que se mueve no puede cambiar, de la existencia del movimiento se desprendería la inmutabilidad del ser. Es cierto que el movimiento reclama la inmutabilidad del móvil; pero la consecuencia es incorrecta, pues, como vimos a través de los conceptos de *Dasein* y *Sosein*, en todo movimiento está implicado un cambio, que es el cambio relativo del *Sosein* del ente que es entorno, "universo" del móvil. Si el "entorno de los entornos" —el ser— no pudiera cambiar, impediría todo movimiento, en contra de lo afirmado por Machado. Como el movimiento reclama el cambio, al menos relativo, del ser, y como, por otra parte, el ser (que carece absolutamente de "entorno" o "universo", por ser él, precisamente, "*das Umgreifende*" absoluto) mantiene su propia identidad, esta dualidad de predicados incompatibles reclama que lo concibamos al menos como más allá de los principios de identidad y de no-contradicción, es decir, más allá de los límites del pensamiento lógico. Se llega así, por una vía distinta a la emprendida por Machado, a una tesis ontológica que es acorde con su pensamiento.

La segunda consecuencia nos dice lo siguiente:

"2°. La ciencia física, que reduce la naturaleza a fenómenos de movimiento, piensa un ser inmutable, a la manera eleática, al cual atribuye movimiento"<sup>81</sup>.

Bajo cierto aspecto tiene razón Machado. Todo atomismo o "corpuscularismo" coherente concibe a los átomos como eternamente idénticos e inmutables. Todo móvil se concibe idéntico a lo largo del proceso de movimiento. La consecuencia sofística acecha cuando no se advierte

<sup>81</sup> Juan de Mairena, ed. cit., p. 95.

que la identidad del móvil no compromete la identidad del *Sosein* del universo. Es una falacia semejante al paso incorrecto de la predicación distributiva a la predicación colectiva. Se sigue de aquí que la tercera consecuencia ("Si todo, pues, se mueve, nada cambia"), resulta inaceptable, como ya adelantáramos, pues carece de la distinción esencial entre los "órdenes" de entes. Según sea el ente considerado tendremos, ya cambio, ya movimiento.

La cuarta consecuencia ("Si algo cambia, no se mueve") resulta, por el contrario, aceptable, toda vez que se entienda que cambio y movimiento se predicán del mismo ente. Como es obvio, también resulta aceptable su contrapositiva ("Si algo se mueve, no cambia"). Por otra parte, si consideráramos que cambio y movimiento se predicán de "órdenes" diferentes de entes, entonces su aceptabilidad ya no sería plena. Deberíamos precisar que si algo cambia en sentido *absoluto*, entonces no hay movimiento. Pero si algo cambia en sentido *relativo*, entonces existirá al menos un ente de orden inferior que se mantendrá idéntico en el proceso: éste será el móvil (o los posibles móviles) del proceso.

La quinta consecuencia, más osada, nos dice:

"5°. Si todo cambiase, nada se movería"<sup>82</sup>.

El 'todo' de la prótasis puede interpretarse, sin forzar el texto, como el "universo" en sentido filosófico. Si el universo cambiase en sentido absoluto, como resulta de la discusión anterior, nada se movería. Pero, nuevamente, es posible pensar el cambio relativo del universo, que es compatible con el movimiento del ente. La conclusión debería modificarse de la siguiente manera: *si todo cambia en sentido relativo, entonces casi todo —a excepción del universo— puede moverse*. Este universo parece identificarse —al menos en algunos pasajes— con el mismo ser, fundamento y sentido del ente. Al menos, en Machado no parece haber una distinción explícita entre el universo como totalidad del ente físico y el ser.

---

La paradoja del cambio y el movimiento de Juan de Mairena se resuelve; es decir, el problema se reduce a sus justos términos. La incompatibilidad entre cambio y movimiento se esfuma y se establece una cuasi-identidad entre ellos: lo que es cambio en un orden del ente es movimiento en el orden inmediato inferior.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 95.



Si bien no podemos salvar la argumentación de Machado, podemos salvar al menos su intención filosófica. Hay una consecuencia más, la sexta, que ya hemos citado, y que merece una consideración más cuidada. Parte de la dificultad en negar realidad al cambio o al movimiento; ambos fenómenos parecen igualmente reales. El sacrificio de uno u otro parecerá siempre un sacrificio demasiado grande ofrendado en el altar del discurso lógico. Por otra parte, para Machado, este discurso requiere dicho sacrificio. En esta situación será la lógica quien lleve las de perder. Para Machado, los mundos posibles, *en el supuesto de la validez de la lógica para la totalidad del ser*, son dos: el mundo del movimiento sin cambio y el mundo del cambio sin movimiento. Pero el mundo real (¿el ser?) *no es un mundo lógicamente posible*. La conclusión no se hará esperar y llena muchas páginas de su obra: la lógica sólo vale en el ámbito del ente finito, pero no en el dominio del ser; allí será menester otra lógica, la lógica de "lo otro" de la "heterogeneidad radical del ser", etc.<sup>83</sup>

Todas estas expresiones apuntan a señalar las limitaciones del pensamiento lógico para aprehender el ser, que resulta así suprarrazional y transinteligible. La argumentación peculiar de Machado, ligera y descuidada desde el punto de vista de esa lógica cuestionada, nos conduce hábilmente, sin embargo, hacia una comprensión del ser que rebasa nuestro pensar categorial y que aspira a una plenitud intuitiva que no llena el discurso racional. En estas "sugestiones" metafísicas finca, a nuestro juicio, el principal mérito filosófico del pensamiento de Machado, pensamiento que él mismo juzgó como anticipación del de otros autores que —como Heidegger— son más conocidos por el público filosófico hispanohablante.

Quizás un prejuicio de Machado —compartido, no podemos negarlo, por muchos metafísicos— sea su equivocada concepción del papel filosófico de la lógica. Si bien puede compartirse el juicio sobre su *insuficiencia* para el pensamiento filosófico fundamental, no se ha advertido adecuadamente (quizá por un mal uso del instrumento lógico) en qué medida la lógica puede acotar su propio campo de validez posible y caracterizar negativamente lo que no puede predicarse del ser (ontología negativa). Dibujaría así una región donde el discurso no accede y donde sus principios no rigen, pero se tornaría indispensable para conducirnos a las puertas de esa región que reclama una experien-

<sup>83</sup> Para la concepción de la lógica en Machado, véase su libro *Abel Martín* (v. nota 15) y *Juan de Mairena*, pp. 114 ss. Cfr. también Octavio Paz, *Las peras del olmo*, Universidad Autónoma de México, México, 1965.

cia incondicionada, no finita, donde el discurso se muestra impotente y sólo atina a proferir balbuceos, más o menos adecuados, que solemos llamar *símbolos*. Nuestra paradoja nos ha conducido, primero, a su análisis lógico; luego, a su parcial resolución ontológica, y, finalmente, hasta un fondo irreductible que resiste todo intento de sometimiento lógico. Estas limitaciones de la lógica para el conocimiento metafísico es la obligada meta a que nos condujo este problema del cambio y del movimiento, que, irónicamente, dejara Machado "para entretenimiento de los desocupados del porvenir"<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Juan de Mairena, ed. cit., p. 96.

## ALGUNOS TEMAS Y APLICACIONES DE LA LÓGICA MATEMÁTICA ACTUAL

Por *Florencio González Asenjo*

### 1. *El programa de Hilbert.*

La lógica matemática tal como se entiende hoy nació alrededor de principios del siglo durante un período glorioso de varios años que incluyó los nombres célebres de Whitehead, Russell, Frege, Peano, y otros muchos. Pero entre estas figuras famosas, David Hilbert fue quien sentó las líneas fundamentales a las que debe ajustarse la formalización de la matemática por medio de sistemas lógico-deductivos. Un tal sistema lógico formal contiene nociones primitivas, axiomas, reglas sintácticas de formación (de términos, fórmulas y proposiciones), y reglas de inferencia; además, debe ser consistente y completo, y sus axiomas deben ser independientes: tal, al menos, es el ideal teórico. El llamado programa de Hilbert relativo a la fundamentación de la matemática consiste en (i) la representación de razonamientos matemáticos por medio de sistemas formales consistentes, completos e independientes, y (ii) la demostración de dicha consistencia, completitud e independencia de los sistemas formales por medio de métodos metamatemáticos estrictamente finitistas. Este programa ha dominado hasta hoy el pensamiento lógico-matemático, y aunque varios teoremas históricos a los que haremos referencia demostraron la imposibilidad de realizar dicho programa, la verdad es que nada ha venido aún a reemplazarlo. El programa de Hilbert ha muerto, sin duda, pero su espectro controla todavía la situación general de la lógica.

### 2. *El teorema de Löwenheim-Skolem.*

Este representó el primer contratiempo del programa de Hilbert. Un sistema axiomático formal se denomina completo si la adición de un nuevo axioma expresado en los mismos símbolos del lenguaje del sistema es o bien superflua o bien inconsistente: superflua porque el axioma se puede demostrar y no es por lo tanto necesario, o inconsistente porque la negación del nuevo axioma es demostrable. Esta noción de completitud de un sistema implica que todos los modelos del sistema son isomórficos; esto es, que dejando de lado la naturaleza de los elementos del modelo, hay esencialmente una sola manera de interpretar

el sistema. La propiedad de un sistema formal de tener sólo modelos isomórficos se denominó categoricidad, y constituyó, desde luego, uno de los desiderátums del programa de Hilbert. Mas por desgracia para el programa, Löwenheim primero, y luego Skolem, demostraron que los sistemas formales elementales, si son consistentes y tienen al menos un modelo infinito, poseen una infinidad de modelos infinitos no isomórficos; esto es, una infinidad de modelos que difieren esencialmente en su estructura, en su cardinalidad, o en ambas. La categoricidad se aplica, pues, sólo a ciertos sistemas con modelos finitos y a otros sistemas no elementales. Señaladamente, carece de aplicación en el caso de los sistemas axiomáticos de los números naturales formales y de la teoría de conjuntos, las dos teorías más fundamentales de la matemática moderna, ambas con infinidad de modelos esencialmente distintos.

### 3. *Los teoremas de incompletitud de Gödel.*

Estos son los teoremas que asestaron el golpe de muerte al programa de Hilbert. En busca de una demostración metamatemática finitista de la completitud y consistencia de la aritmética de los números naturales, Gödel demostró, para asombro del mundo lógico, que dicha aritmética formal es incompleta (es posible agregarle consistentemente un número infinito de axiomas independientes). Además, como corolario, la consistencia de tal aritmética es indemostrable por los procedimientos finitistas prescriptos por Hilbert (las demostraciones que existen son irreductiblemente infinitistas). Los métodos que Gödel empleó para demostrar estos teoremas son de una ingeniosidad y alcance tal que hasta no mucho dominaron en gran medida las líneas generales de la investigación lógico-matemática. Y por cierto que es imposible releer o explicar estas demostraciones sin sentir la mayor admiración por su profundidad de pensamiento. Pero como si estos resultados fueran poco, Tarski demostró a su vez que la aritmética formal no sólo es incompleta, sino que es "esencialmente" incompleta, esto es, que no es posible remediar su incompletitud agregando infinitos axiomas identificables. Este último resultado constituye el certificado de defunción del programa de Hilbert.

### 4. *Finitismo e infinitismo.*

La consecuencia fundamental de este fracaso del programa de Hilbert fue la toma de conciencia de que el finitismo matemático es-

tricto, tal como lo requería Hilbert, es insuficiente para la descripción adecuada de teorías matemáticas por medio de sistemas formales. Si se quiere fundamentar la matemática en la lógica, y si se quieren formalizar lógicamente los razonamientos de la matemática intuitiva, cierta medida de infinitismo es indispensable. La influencia de Hilbert fue retrógrada a este respecto, beneficiosa como lo fue en sumo grado en muchos otros sentidos. En particular, la teoría de modelos se habría desarrollado mucho antes de lo que lo fue de no ser por la influencia inhibidora del gran matemático de Göttingen. Esta influencia de Hilbert se explica, sin embargo, no sólo por su reputación personal, sino por el hecho de que el finitismo posee de por sí una atracción especial: es sencillo e inequívoco, mientras que el infinitismo es siempre hasta cierto punto vago e incompleto. Por esta razón, hay aún lógicos que adhieren enérgicamente a los principios de un finitismo absoluto. Tal, por ejemplo, P. Lorenzen en Alemania, y A. Markov y su escuela en Rusia. Lorenzen, un lógico original e interesante, sin duda, introdujo unos cálculos operativos en los cuales, por medio de operaciones finitistas, se intenta reconstruir fragmentos de teorías típicamente infinitistas como la de los números reales y la del cálculo infinitesimal. Por desgracia, este programa de Lorenzen implica el sacrificio de disciplinas matemáticas enteras tal como las conocemos hoy, disciplinas que a pesar de su vaguedad infinitista son de una utilidad innegable —señaladamente la mayor parte del análisis matemático clásico y en especial la teoría de las ecuaciones diferenciales, tan importantes para la física. Por esta razón, la influencia de Lorenzen fuera de Alemania no es grande. De manera similar, los algoritmos de Markov constituyen procedimientos lógico-mecánicos finitistas con los cuales construir representaciones de ciertos sistemas lógico-matemáticos básicos. La limitación de estos algoritmos de Markov se deriva de su demostrada equivalencia con la teoría de funciones recursivas por un lado, y con la teoría de las máquinas lógicas de Turing por otro; esto es, con las teorías de las funciones computables por medio de procedimientos finitos efectivos. Como consecuencia, la topología general, la aritmética transfinita, y en realidad la mayoría de las disciplinas de la matemática moderna se relegan en todo o en parte al limbo de lo inalcanzable. Las consecuencias pragmáticas de esta cirugía lógica son tan drásticas e inaceptables que lejos de dominar el pensamiento lógico actual lo que ha ocurrido últimamente es la inyección de nociones infinitistas en teorías finitistas establecidas, como es el caso en la teoría de funciones recursivas generalizadas. Esta violación del finitismo estricto de la teoría de funciones recursivas clásica va contra el espí-

ritu y la intención con que fue introducida, pero con el resultado práctico de tornar ésta y otras teorías originariamente finitistas en instrumentos de la matemática general y no sólo de algunas de sus subdivisiones más básicas.

### 5. *El sueño de Leibniz.*

La tradición finitista no carece de distinguida historia y por cierto que Hilbert no fue ni el primer exponente de tal filosofía ni mucho menos el más radical. El finitismo de Hilbert, como queda dicho, se limitó a la metamatemática, esto es, a la parte de la lógica que estudia la deducibilidad formal en general. Mucho antes de que Hilbert propusiera su programa, Leibniz concibió la idea de un método deductivo general por el cual todo teorema matemático podría demostrarse mecánicamente. Por medio de este método, dada una proposición cualquiera de una teoría, debería ser posible decidir en un número finito de pasos si tal proposición es o no demostrable. Este ideal de la mecanización completa de la matemática es irrealizable, como se demuestra a partir de un célebre teorema de A. Church que establece que el cálculo de predicados de la lógica matemática es indecidible, esto es, que es imposible producir un procedimiento mecánico efectivo con el cual determinar los teoremas del cálculo de predicados. Un tal procedimiento efectivo existe para el cálculo de proposiciones clásico, el cual representa el primer capítulo de la lógica matemática sobre el que se basa a su vez el cálculo de predicados. De la indecidibilidad del cálculo de predicados se deduce la indecidibilidad de muchos sistemas axiomáticos formales basados en dicho cálculo. A pesar del teorema de Church, algunos sistemas matemáticos son decidibles, pero en la mayoría de ellos, la demostración de los teoremas dependerá en el futuro (tal como lo fue en el pasado) del ingenio del matemático creador, razón por la cual precisamente los teoremas más importantes llevan el nombre de quien primero los demostró.

### 6. *El intuicionismo lógico.*

En un sentido más fundamental que el de Hilbert, el intuicionismo lógico se basa en un finitismo metodológico radical. Como es sabido, el intuicionismo rechaza el principio de tercero excluido, y exige la demostración de todo teorema en forma directa y constructiva, no por reducción al absurdo: de la imposibilidad de negar una proposición no

se puede derivar su afirmación. Como escuela, el intuicionismo es sumamente conservador y conduce, al igual que la posición de Lorenzen, al sacrificio de partes de la matemática cuya importancia y aplicación han sido comprobadas de sobra por una experiencia de siglos. De prevalecer el intuicionismo, no habría física matemática por ejemplo. Por tal motivo, con excepción de un núcleo relativamente reducido de devotos, el intuicionismo se considera hoy como un subcapítulo de la lógica matemática general. Interesante y útil en la aclaración de ciertos problemas básicos, pero inaceptable como filosofía exclusiva.

### 7. *La teoría de modelos.*

En contraste con el intuicionismo y el constructivismo finitista en general, la teoría de modelos es decididamente infinitista. El desarrollo enorme de esta disciplina en los últimos años débese sobre todo a la influencia creciente de Tarski y su escuela. Durante años esta teoría fue criticada por ser no constructivista y en consecuencia excesivamente especulativa, mas los valiosos resultados obtenidos recientemente por medio de modelos han restado peso a tales objeciones. Ejemplos espectaculares de tales resultados son la demostración de la independencia del axioma de elección, de la hipótesis del continuo, y de la hipótesis de Suslin. El problema del continuo estaba sin resolver desde que lo formuló Cantor en el siglo pasado, el axioma de elección lo propuso Zermelo a principios del actual, y el problema de Suslin data de la segunda década del siglo. Se trata, como se ve, de problemas viejos para la matemática. Ahora bien, la idea de modelo lógico se basa esencialmente en la noción de conjunto, hecho del cual se deriva tanto el poderío como las limitaciones de la teoría de modelos actual. Un modelo de una teoría formal es un conjunto arbitrario de elementos en el cual se definen relaciones que corresponden a los predicados formales de la teoría. Esta correspondencia entre predicado y relación determina la verdad o falsedad de cada proposición formal tal como se la interpreta en el modelo. Cambiar de modelo implica en general cambiar el valor de verdad de grupos enteros de proposiciones (exceptuando, claro está, las proposiciones tautológicas y las fórmulas lógicamente válidas). La verdad lógica depende por lo tanto esencialmente de la interpretación particular que cada modelo proporciona de una teoría formal dada. Paul J. Cohen construyó en 1963 dos modelos de la teoría axiomática de conjuntos (esto es, dos interpretaciones en las cuales los axiomas de la teoría de conjuntos son todos

verdaderos), en los que el axioma de elección en un caso, y la hipótesis del continuo en el otro no se satisfacen: de este modo quedó demostrada la independencia de dicho axioma e hipótesis con respecto a los axiomas de la teoría de conjuntos. Estas construcciones infinitistas utilizan ciertos métodos nuevos inventados por Cohen: las llamadas "condiciones forzantes", por las cuales conjuntos adicionales, "genéricos", se introducen en el modelo original básico cambiando las propiedades del mismo. Estos métodos han demostrado ser de una fecundidad e interés sólo comparables a los métodos de Gödel de aritmetización de la matemática ya mencionados. Utilizando precisamente condiciones forzantes, S. Tennenbaum demostró, poco después de la publicación de los resultados de Cohen, la independencia de la hipótesis de Suslin. Estos tres resultados a los que hemos hecho referencia tienen que ver con problemas de cardinalidad de conjuntos infinitos ordenados o no-ordenados; la demostración de la independencia de dichos axiomas e hipótesis revela que los axiomas usuales de la teoría de conjuntos son insuficientes para determinar con exactitud las relaciones de cardinalidad entre conjuntos infinitos. Todo lo cual implica que la teoría "ingenua" e intuitiva de conjuntos tal como la concibió Cantor no ha sido aún formalizada adecuadamente por la lógica matemática.

#### 8. *La paradoja de Skolem.*

La teoría de conjuntos establece que hay conjuntos infinitos de distinta cardinalidad. Los de cardinalidad mínima son los llamados conjuntos numerables, cuya cardinalidad se expresa por el famoso símbolo alef sub-cero de Cantor. Conjuntos no-numerables, sin embargo, los hay de infinitas cardinalidades distintas. Ahora bien, del teorema de Löwenheim-Skolem se deriva que si la teoría de conjuntos es consistente debe tener un modelo numerable; no obstante, el modelo debe poseer conjuntos no-numerables. A esta aparente contradicción se la llama paradoja de Skolem, aunque no es realmente una contradicción, sino una consecuencia chocante a primera vista y que sólo pone en evidencia la relatividad de la noción de número cardinal. La paradoja se resuelve así: aunque el modelo es numerable (lo cual significa numerabilidad *fuera* del modelo, esto es, en el universo de discurso de la teoría axiomática de conjuntos), el modelo posee conjuntos que no son numerables *dentro* del mismo. La numerabilidad implica la existencia de funciones que enumeran el conjunto, y son precisamente estas



funciones las que, aunque existen en el universo del discurso para enumerar el modelo entero y sus partes, no forman parte del modelo en sí, transformando así conjuntos que son numerables fuera del modelo en conjuntos que son no-numerables dentro del mismo. Esta relatividad de la cardinalidad de conjuntos es algo que los lógicos se han acostumbrado ya a aceptar sin protesta, pero que los matemáticos consideran aún como una traición al espíritu y la letra de la idea de formalización lógica de la matemática. Tal, por ejemplo, R. H. Bing, quien en 1967 (ver referencia [9]) se queja explícitamente de la falta de una noción lógica de "cardinalidad intrínseca". Desde su punto de vista —que es el de la mayoría de los analistas matemáticos— el conjunto de los números reales, por ejemplo, es un conjunto "fijo, invariante", y cuya cardinalidad no debería depender de axiomatizaciones lógicas variables. Este deseo se comprende, pero la lógica actual carece de medios de satisfacerlo de una manera general, simple y convincente.

### 9. *Lenguajes con fórmulas infinitas y su aplicación a la teoría de los números cardinales grandes.*

La cardinalidad no es la única propiedad matemática que escapa a la formalización lógica tal como la conocemos hoy. Existen propiedades básicas —tal por ejemplo la propiedad arquimediana del cuerpo de los números reales— que no se pueden formalizar por medio de fórmulas finitas de primer orden. Por tal razón, Tarski introdujo la noción de proposición infinita, esto es, proposición formal con un número infinito de símbolos (términos, operadores y predicados). Esta noción la han desarrollado Tarski y sus discípulos en un cuerpo de doctrina que crece día a día. Por el momento, estos lenguajes presentan más problemas de los que resuelven, y queda aún por verse si la influencia de Tarski, tan extraordinariamente beneficiosa en otros muchos aspectos, no termina por ser en esto tan perniciosa como la de Hilbert lo fue con su exclusivismo finitista matemático. Las aplicaciones más interesantes de estos nuevos lenguajes con fórmulas infinitas se las halla en el terreno de los cardinales grandes. La noción de cardinal inaccesible la introdujo hace años Kuratowski y el resultado de la misma es el de iniciar una nueva sucesión de números infinitos a continuación de los alefs ordinarios de Cantor. Y así como Cantor introdujo varios grados de infinitud "accesible" (articulando por primera vez la noción de infinito que hasta entonces no era más que una manera de hablar), así los números inaccesibles crean una nueva especie de infinito: el "inaccesible". Entre estos cardinales inacce-

sibles, los cardinales medibles han atraído especialmente la atención de los lógicos en estos días. Hasta hace poco se confiaba en que estos cardinales medibles servirían para resolver algunos de los problemas de inadecuación que hemos mencionado; en particular, los relacionados con el continuo. Se ha demostrado que este no es el caso, que la hipótesis del continuo, por ejemplo, es independiente de la existencia de cardinales medibles. Por lo demás, estos cardinales medibles son huidizos como fantasmas. Postular su existencia implica demostrar que son más grandes que la mayoría de los cardinales inaccesibles conocidos. Los cardinales medibles se asemejan más y más cada día a los "cuerpos negros" de los astrónomos: esas entidades misteriosas, remotas e invisibles. La duda inevitable a esta altura de la investigación es la del interés lógico futuro de tales objetos. Aunque enormes esfuerzos por parte de varias de las mejores mentes lógicas se dedican hoy al problema de determinar el lugar y las consecuencias de los cardinales medibles en el universo de la teoría de conjuntos, queda por verse si este esfuerzo lo justificarán o no los resultados.

#### 10. *Interludio: el problema de los universales.*

En las filosofías intuicionista, formalista y logicista de la matemática aparecen las modernas encarnaciones de las célebres escuelas medievales: el conceptualismo, el nominalismo y el platonismo. El intuicionismo se originó en ideas de Poincaré y Kronecker, y lo desarrollaron sistemáticamente Brouwer y Heyting. Como queda ya indicado, se basa en un estricto constructivismo finitista. Aunque sus proponentes actuales están lejos de ser unánimes en esto, puede decirse que para el intuicionismo las ideas matemáticas tienen una existencia mental cuyas leyes intrínsecas son inviolables. A su vez, el formalismo es la posición de Hilbert y su escuela, y, en general, puede decirse que conduce a una filosofía matemática de ideas abstractas y convencionales, no necesariamente nominalista en sentido estricto, pero muy cercana a esta posición. Nada significa nada en especial a menos que uno así lo quiera, y lo que importa para la validez de un sistema es su consistencia lógica, no sus significados potenciales. Por último, el logicismo de Russell y Frege consiste en la fundamentación unitaria de la matemática en términos de nociones lógicas como la de conjunto. Es la posición más proclive al platonismo, aunque es bien sabido que Russell renunció tempranamente a su creencia en la existencia independiente de los entes ideales. Los paralelos entre las tres escuelas modernas y

las tres antiguas no son exactos como se ve, y no es sorprendente que varíen de lógico a lógico en matiz y sentido. Mas cualquiera sea la posición filosófica respecto a la existencia y ubicación de las entidades ideales, la lógica matemática se desarrolla con independencia de tales creencias. Entiéndase bien: por cierto que la motivación psicológica de la mente creadora puede depender en sumo grado de la posición que se tome con respecto al ente ideal; con todo, la validez de los resultados de la lógica no depende en absoluto de dichas creencias. La lógica intuicionista la estudian los formalistas como un subcapítulo limitado de la lógica general. La idea de conjunto forma parte de lógicas muy diversas, independientemente de que se considere a los conjuntos Ideas Platónicas, tal como Gödel y Tarski, o como construcciones mentales arbitrarias, tal como Hilbert y los nominalistas modernos. En vista de esta situación, L. Henkin propuso recientemente [12] reemplazar las consideraciones ontológicas que se originan en el problema de los universales con puntos de vista puramente metodológicos mediante los cuales aproximar heurísticamente la fundamentación lógica de la matemática. Así, el intuicionismo debería dar lugar al constructivismo, según Henkin, esto es, a una metodología que, originada en el finitismo exclusivo, evolucione hacia un infinitismo moderado. El formalismo debería dar lugar al algebrismo, esto es, a la investigación de las estructuras relacionadas con sistemas lógicos específicos, estructuras tales como los reticulados, las álgebras de Boole, las álgebras cilíndricas, etc., cuyas propiedades algebraicas constituyen la réplica de propiedades lógicas difíciles de demostrar directamente. El logicismo debería dar lugar a su vez a una metodología conjuntista; por ejemplo, a la investigación sistemática de la lógica por medio de modelos. Sería ingenuo pensar que esta triple sustitución, pragmáticamente atrayente, puede eliminar en definitiva el problema de los universales del dominio de la lógica matemática. El de los universales constituye un problema realmente insoluble. De hecho, será siempre posible re-interpretar toda teoría desde cualquiera de las tres posiciones alternativas y excluyentes, pues no hay *experimentum crucis* que demuestre de manera categórica —tal como el de Michelson-Morley demostró la inexistencia del éter— que las ideas lógicas carecen de existencia ideal.

### 11. *Las relaciones internas.*

Insoluble como el problema de los universales es el de decidir entre la validez de las relaciones externas o internas. Bradley era de

opinión que ambos tipos de relaciones no son mutuamente excluyentes, sino complementarios, y que ambos deben por lo tanto preservarse lógicamente. Como se sabe, las relaciones se llaman internas o externas según que afecten o no los términos relacionados. Russell consideraba que las relaciones internas conducen necesariamente a un monismo lógico: si los términos están intrínsecamente relacionados los unos a los otros y todo se relaciona a todo lo demás, el universo se reduce a un conjunto con un solo elemento. Whitehead, por el contrario, sostuvo hasta el fin de su carrera que la idea de relación interna es filosóficamente legítima, fundamental e irreducible. Contra la opinión de Russell, la idea de relación interna se puede formalizar lógicamente preservando al mismo tiempo el pluralismo de los términos. Una manera de atacar este problema [5] es la de considerar términos y relaciones (internas) alternativamente como argumentos y operadores. Por medio de reglas de formación se pueden distinguir los términos  $x$  e  $y$  no relacionados, del término  $x R y$  compuesto de la relación  $R$  de  $x$  a  $y$  en ese orden. De manera similar, las relaciones  $R$  y  $S$  en abstracto se distinguen de la relación  $R x S$ , una nueva relación interna completa que involucra el término  $x$ . Estas formaciones no son simétricas; el término  $x R y$  debe en principio distinguirse del término  $y R x$ . La formación de términos y relaciones no es asociativa tampoco, debiendo distinguirse el término  $(x R y) S z$  del término  $x R (y S z)$ , ya que el orden de formación de ambos términos es distinto y esto da lugar en general a entidades distintas. La asimetría y no asociatividad de estas reglas de formación complica en cierto modo la axiomatización de las relaciones internas, pero no demasiado. Y así como uno debe distinguir el Romeo ignorante de la existencia de Julieta del Romeo enamorado de Julieta, así puede uno extender la aritmética de los números naturales de tal modo que el número uno sea diferente del número uno interna y específicamente relacionado al número dos, etc. De acuerdo con Bradley, aunque las relaciones modifican la naturaleza intrínseca de los términos, las relaciones en sí son inmodificables. Whitehead, por el contrario, consideraba que términos y relaciones se modifican intrínsecamente unos a otras. En [5] la relación misma se considera modificable de acuerdo con los términos que ella relaciona. Intuitivamente podríamos decir que no sólo Romeo deviene una nueva persona al descubrir a Julieta, sino que el vínculo amoroso mismo que relaciona Romeo con Julieta es diferente del vínculo entre, digamos, Antonio y Cleopatra: las personas, las circunstancias y los sentimientos son fundamentalmente distintos. Hablar de una relación inalterable diversamente encarnada en distintos individuos no es sufi-

cientemente realista. Las relaciones conservan los mismos nombres en el lenguaje ordinario, pero difieren de acuerdo con las entidades relacionadas: en realidad, son relaciones distintas. Es costumbre en lógica de clases considerar las relaciones (externas) como reducibles a conjuntos de pares ordenados de términos relacionados. La consecuencia ontológica de esta concepción lógica es privar a las relaciones de todo poder generativo. Las relaciones externas son dóciles e inofensivas, y su carácter es el de materia prima intercambiable. Por este motivo, suponer que toda relación es externa conduce inevitablemente a una superficialidad filosófica, a un substancialismo plácido y limitado. La noción de relación interna, en cambio, transforma la idea de constitución intrínseca de una entidad de tal modo que los entes están compuestos, constituidos, por las relaciones que mantienen con otros entes, composición sujeta al cambio constante de constelaciones relacionales. ¡Qué diferencia con la noción de relación como un accidente externo que no afecta el corazón de la sustancia!... Ahora bien, el desarrollo de la aritmética basada en términos y relaciones (internas) sugirió naturalmente la posibilidad de que el llamado "teorema final de la aritmética" de Weierstrass sea imposible de generalizar. El famoso teorema final dice simplemente que el sistema de los números complejos es el más rico en propiedades aritméticas, y que toda extensión del mismo conduce a sistemas menos interesantes; esto es, las leyes clásicas de la aritmética propuestas por Hankel alcanzan su satisfacción final con el sistema de los números complejos. Se demuestra, sin embargo, [8] que al introducir relaciones internas como entidades aritméticas es posible generalizar la noción de número a sistemas que se pueden extender indefinidamente siguiendo el mismo procedimiento que se usa para obtener los números racionales, reales y complejos, sin que las sucesivas extensiones posteriores pierdan progresivamente algunas de sus leyes fundamentales: el "teorema final" de Weierstrass no es realmente final. Es interesante comprobar, pues, cómo nociones en apariencia puramente especulativas, una vez formalizadas, conducen a consecuencias formales de lo más sorprendentes. Las relaciones externas poseen, desde luego, su lugar, siendo como son entidades lógicas fácilmente concebibles y operables; con todo, a las relaciones internas les corresponde la distinción filosófica de ser aquellas que, al vincular los términos relacionados, los fertiliza internamente en su estructura más esencial.

## 12. *Lógica combinatoria y teoría de categorías.*

Dar a las relaciones internas posición de idea primitiva en pie de igualdad con respecto a los términos, y no reducir las relaciones a térmi-

nos (conjuntos de pares ordenados, por ejemplo), sirve para liberar la noción de relación de la influencia dominante de la noción de conjunto. Ésta no es la única manera, desde luego, de obtener tal liberación. La lógica combinatoria de H. B. Curry, por ejemplo, se basa en la idea de función como idea primitiva independiente de la de conjunto; de hecho, la teoría de conjuntos se puede basar en la lógica combinatoria, enfoque en el cual los conjuntos devienen funciones (tal como era el caso antes para Frege y Schönfinkel). La teoría de "categorías sin conjuntos" de S. MacLane sigue una línea similar en un plano lógico algebraico. La noción de correspondencia es fundamental para MacLane, en cuya teoría los conjuntos son sólo casos especiales de correspondencias. En estas dos posiciones de Curry y MacLane la tendencia a la abstracción de la matemática alcanza posiblemente su extremo último. En el principio, los números surgieron como abstracciones de la operación de contar objetos concretos. El álgebra se desarrolló luego abstrayendo los números, razón por la cual las operaciones algebraicas usan letras, las cuales indican números cualesquiera de un dominio dado. Pero las operaciones en general son correspondencias entre conjuntos abstractos de números. Separar los conjuntos de sus correspondencias y considerar correspondencias (o funciones) puras es la última palabra posible en materia de abstracción: última en el sentido de que nada queda ya por abstraer de tal noción de correspondencia pura. Todo esto es menos especulativo de lo que parece, y la teoría de categorías tiene en su haber considerables resultados de importancia en varios capítulos de la matemática moderna. Desde que la lógica combinatoria y la teoría de categorías se constituyen en caminos alternativos por los que fundamentar lógicamente la matemática (ver [10] y [13]), no hay necesidad de que la matemática entera se base en la noción de conjunto tal como aún hoy se enseña dogmáticamente en todas las facultades de ciencias. El problema radica, desde luego, en el poder y la naturalidad de la idea de conjunto, en el hecho de su aplicabilidad universal, al extremo de que, en verdad, puede decirse que todo el mundo profesa en cierta medida y sin saberlo un conjuntismo filosófico, aun careciendo por completo de conocimiento lógico o matemático.

### 13. *La teoría de multiplicidades.*

A las limitaciones filosóficas de la idea de conjunto y a la defensa de ideas alternativas el autor ha dedicado una obra ya publicada [7]. Aquí deseamos referirnos sólo a una teoría alternativa estrictamente

lógica y a sus consecuencias. Cantor caracterizó la noción de conjunto como la unidad de una multiplicidad; esto es, como una multiplicidad unitariamente considerada. Esta no es una definición formal, desde luego, pero el núcleo intuitivo que tal caracterización revela es capaz de ser formalizado [6]. De hecho, es posible considerar multiplicidades puras independientemente de tomarlas o no como unidad. Esto abre la posibilidad de considerar los diversos modos en que los elementos de un conjunto existen como entidades individuales. La noción de conjunto subraya con exceso esta individualidad: los elementos de un conjunto son objetos teóricamente separables a la perfección, aunque en verdad, aún en términos abstractos, tal separabilidad puede tener lugar de muchas maneras y grados diferentes. A veces es posible separar sólo algunos objetos de todos los demás; u objetos en pares o grupos, mas no como individuos; o es posible separar el objeto A del objeto B, pero no viceversa, etc. Ejemplos de esto los hay en toda disciplina concreta; así, procesos ondulatorios que se pueden distinguir observados, digamos, de izquierda a derecha a lo largo de una trayectoria, no siempre se pueden distinguir observados de derecha a izquierda. Concebir la historia como una sucesión de causas —del pasado al futuro— revela ciertos sucesos con un énfasis e individualidad del que carecen cuando se considera la historia desde el punto de vista de sus resultados: del futuro al pasado. Esto es cierto a punto tal que determinados sucesos individuales perfectamente distinguibles en una dirección, pasan por completo inadvertidos al ser observados en la dirección temporal opuesta. De todas estas posibilidades se puede tomar nota sistemática cuando las nociones de elemento y conjunto se sustituyen lógicamente con las de conglomerado y división. De este modo, en vez de componer conjuntos con elementos, se generan multiplicidades por medio de sucesivas aplicaciones de operaciones primitivas de división sobre conglomerados dados. En esta teoría, la división precede a la composición, y los procesos genealógicos de producción de multiplicidades pueden representarse por medio de gráficos ordenados. La noción de elemento, asimismo, puede definirse como la de un conglomerado perfectamente separable. Esta manera de concebir la división como noción primitiva no carece de antecedentes. Aunque en un sentido totalmente distinto, Arnaud Denjoy introdujo la noción de definición "antirrecurrente" [11], la cual incluye una operación primitiva que, aplicada a un objeto dado de un sistema, produce familias (eventualmente infinitas) de objetos del sistema. Denjoy concibió esta idea, desde luego, como alternativa a la composición conjuntista que forma parte de las definiciones recurrentes; con todo, el tránsito de la

composición a la división está ahí. Consecuencia de la teoría de multiplicidades es la definibilidad de las categorías "uno" y "muchos". Desde los griegos (más o menos implícitamente) hasta Whitehead (explícitamente) uno y muchos son categorías últimas e irreducibles. Sin embargo, tomarlas como tales implica sancionar hábitos de pensamiento conducentes a toda clase de superficialidades. La realidad no se presta a estas categorías sino en primera aproximación; es, por lo tanto, deber de la lógica investigar sus alternativas categoriales. En la teoría a la cual nos estamos refiriendo *uno* se define como todo conglomerado de un sistema no divisible por división alguna del sistema; *muchos*, en cambio, es todo conglomerado divisible. En [4] se estudian varias aplicaciones de estas definiciones, en particular con referencia a sistemas de pensamiento en los que uno o muchos prevalecen en diversas combinaciones posibles. He aquí algunas de tales combinaciones. Uno sin muchos es sencillamente el monismo metafísico; pero el pluralismo, a su vez, admite dos posibilidades: la de muchos unos y la de muchos sin unos. La primera es la concepción del atomismo, la segunda aparece en el *Parménides* de Platón como una alternativa puramente hipotética. No obstante, la ciencia carece de *experimentum crucis* con el cual decidir entre el pluralismo atomista y este pluralismo no atomista en el cual la divisibilidad de un conglomerado cualquiera puede continuarse indefinidamente (tal como se concibe la composición por ejemplo). En esta última concepción todo conglomerado es divisible, y hasta que alguien descubra el primer átomo real que sea auténticamente indivisible, la posibilidad ontológica de la misma permanece irrefutada. Ahora bien, así como en teoría de conjuntos se pueden formar conjuntos de conjuntos (formando un nuevo uno de muchos unos: precisamente la idea de conjunto de Cantor), es posible también considerar una multiplicidad dada de muchos unos como múltiple en un nuevo nivel y en un nuevo sentido. De este modo, al ascender de nivel (multiplicidades de multiplicidades, etc.), las multiplicidades, en vez de unificarse conjuntísticamente, continúan acrecentando indefinidamente su pluralidad. Esta posibilidad teórica puede parecer horrible a nuestra mentalidad cotidiana, la cual, inconscientemente, y por hábito, pone a la unidad por encima de la multiplicidad en valor y virtud. Pero esto, de nuevo, no es más que un prejuicio conjuntista. Quizá un tanto más aceptable al sentido común corriente es, por último, la posibilidad lógica de muchos unos compuestos de muchos unos. Cada uno de estos unos de muchos unos puede interpretarse como una perspectiva de elementos, constituyendo así los muchos unos de muchos unos un pluralismo de perspectivas. Estas perspectivas pueden diferir no



en los elementos que contienen, sino en el orden en que los elementos aparecen en el proceso de división de un conglomerado. La concepción visual del cubismo, por ejemplo, tiene por uno de sus fines presentar una visión comprensiva de un objeto tal como es visto simultáneamente desde varios puntos de vista, incluso puntos de vista interiores al objeto. Analizar una representación cubista conjuntísticamente es un error en la medida en que sólo nos provee líneas, cubos, pirámides, etc. Comprender verdaderamente una pintura cubista significa observarla con la intención original del pintor, que es la de representar varias perspectivas simultáneas: muchos unos de muchos unos.

#### 14. *Organismos matemáticos.*

La aplicación científica más importante de la matemática es, sin duda alguna, la física teórica. Por esta razón, la lógica matemática, originada como lo fue en la matemática pura, adolece de una proclividad latente al fisicalismo. Bergson comentó con razón que nuestra lógica es la lógica de los sólidos; esto es, la de los sólidos de la física macroscópica. Los números, los elementos de un conjunto, los términos de una teoría formal en general, se conciben en lógica de la misma manera en que se conciben individuos físicos macroscópicos perfectamente separables. Una lógica inspirada en la biología tendría una estructura sumamente distinta. De hecho, hay necesidad de una lógica de fluidos; por varias razones, pero en particular para comprender mejor la lógica de los sólidos. En [3] se presenta un sistema lógico en contraste con la teoría de conjuntos y en el cual se formalizan varios grados de pertenencia. La pertenencia de un elemento a un conjunto se representa siempre (siguiendo a Peano) por la letra griega épsilon, inicial de *estí*, que significa "es". Este símbolo indica una relación universal en el sentido de que no distingue la pertenencia de un número a un conjunto de números, de la pertenencia de una célula al tejido vivo del cual forma parte, o de una persona a su grupo social. Es posible, sin embargo, distinguir formalmente varios grados de pertenencia. En primer lugar, existe la pertenencia de un órgano a un organismo, quizá la forma más íntima de pertenencia conocida (representada en [3] por la letra griega sigma, inicial de *stao*, que significa "estar"). Este tipo de pertenencia tiene características específicas distintas de la de un elemento a un conjunto. Señaladamente, los elementos de un conjunto no pertenecen los unos a los otros, posibilidad que el llamado axioma de reducción de la teoría de conjuntos elimina

por completo; como contraste, en un organismo matemático los órganos pertenecen los unos a los otros, además de pertenecer cada uno de ellos al organismo. En segundo lugar, existe el tipo de pertenencia de un organismo a una familia de organismos. Esta relación se asemeja más a la de elemento a conjunto, lo mismo que los tipos de pertenencia de familias a colonias, de colonias a especies, etc., tipos de pertenencias representados respectivamente por símbolos distintos. No es éste el lugar para elaborar en detalle estas ideas, pero sí para subrayar que el uso de un solo tipo de pertenencia —la conjuntista—, conveniente como lo es en matemática, resulta inadecuado para formalizar las distintas complejas gradaciones de relación discernibles entre diversas entidades biológicas. Sólo una lógica de fluidos puede abrir nuestros ojos a posibilidades teóricas que permanecen actualmente ignoradas por pura devoción a la simplicidad.

#### 15. *Lógicas inconsistentes.*

La razón por la cual la consistencia constituye una de las propiedades fundamentales de la lógica matemática débese a que dentro de la llamada lógica clásica, a partir de una contradicción toda proposición es demostrable. Evidentemente, un sistema lógico en el cual todas sus proposiciones son teoremas carece de interés. Si se acepta modificar la lógica clásica, se pueden construir sistemas inconsistentes en los cuales es posible derivar contradicciones —proposiciones que son teoremas y cuyas negaciones también lo son—, pero tales que algunas de sus proposiciones no son demostrables. Un sistema semejante es inconsistente, pero no trivial. En [1] se presentan tablas de verdad con las cuales estudiar algunos de estos sistemas inconsistentes desde un punto de vista semántico. Ciertas proposiciones sólo tienen un valor de verdad; por ejemplo, "ahora llueve aquí". Otras proposiciones, tales como "Juan es bueno", se pueden considerar como verdaderas y falsas a la vez: nadie es exclusivamente bueno o malo. Es conveniente, pues, formalizar lógicamente esta situación considerando tres clases posibles de proposiciones elementales (o atómicas), (i) las que son verdaderas, (ii) las que son falsas, y (iii) las que son verdaderas y falsas (antinómicas). Con tablas de verdad de tres valores (en realidad, de dos valores tomados en exclusión mutua o simultaneidad) se pueden definir las operaciones lógicas usuales de negación, implicación, etc., y calcular el valor de verdad de toda proposición compuesta. Algunas de estas proposiciones compuestas son tautológicas, otras son idénticamen-

te falsas, otras son idénticamente antinómicas, y otras, en fin, toman diversos valores de verdad. El sistema es inconsistente en el sentido de que contiene antinomias, pero no es trivial, pues no toda proposición es antinómica. Este tipo de sistema inconsistente debe distinguirse del involucrado en razonamientos dialécticos, al menos en la clase de dialéctica propuesta por Hegel. Para Hegel, la dialéctica no implica el rechazo del principio de no contradicción. Comprender la dialéctica de Hegel correctamente desde el punto de vista de la lógica matemática significa concebir el principio dialéctico de antítesis y síntesis no como regla de inferencia, sino como regla de formación. Por medio de un número finito de predicados sintetizantes [2] es posible reproducir lógicamente tal proceso dialéctico. El número de tales predicados es finito en [2] simplemente porque el proceso dialéctico, de acuerdo con Hegel, es finito en el sentido de que termina en categorías lógicas que poseen no negación y carecen por lo tanto de síntesis (esta condición finitista no es de ninguna manera imprescindible, desde luego). La función de los predicados sintetizantes es la de engendrar proposiciones de orden superior a partir de proposiciones de orden inferior y sus negaciones. Las reglas de formación utilizadas a este propósito dejan por completo en libertad la elección de axiomas de tipos muy diferentes, axiomas que, por cierto, pueden muy bien incluir la ley de no contradicción. El ejemplo de esta teoría, como los anteriores, sirve para demostrar la enorme maleabilidad de la lógica matemática, la cual, como instrumento eminentemente neutral, se adapta a prácticamente toda clase de concepciones y premisas preliminares. De hecho, el valor de una teoría dada se deriva no tanto de su lógica como de sus premisas: el simbolismo lógico de por sí es incapaz de enriquecer la pobreza ideológica de una concepción inicial pedestre. Mas donde la lógica demuestra su mayor poderío es en la manera precisa en que articula una concepción original rica. Sin lógica, las teorías tienden a la irresponsabilidad, aunque, por otro lado, tampoco faltan autores que utilizan el simbolismo lógico para suplir su carencia de ideas.

#### REFERENCIAS

- [1] ASENJO, F. G., "A Calculus of Antinomies", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1966.
- [2] — — — "Dialectic Logic", *Logique et Analyse*, 1965.
- [3] — — — "Mathematical Organisms", *Logique et Analyse*, 1969.
- [4] — — — "One and Many", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1966.

- [5] — — — “Relations Irreducible to Classes”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1963.
- [6] — — — “Theory of Multiplicities”, *Logique et Analyse*, 1965.
- [7] — — — *El todo y las Partes: Estudios de Ontología Formal*. Editorial H. Martínez de Murguía, Madrid-Buenos Aires, 1962.
- [8] ASENJO, F. G. y McKEAN, J. M., “Weierstrass Final Theorem of Arithmetic is not Final”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1972.
- [9] BING, R. H., “Challenging Conjectures”, *The American Mathematical Monthly*, 1967.
- [10] CURBY, H. B., *Combinatory Logic*. North Holland Pub. Co., Amsterdam, 1958-1972.
- [11] DENJOY, A., *L'Énumération Transfinie*. Gauthier-Villars, Paris, 1946-1954.
- [12] HENKIN, L., “Mathematical Foundations for Mathematics”, *The American Mathematical Monthly*, 1971.
- [13] LAWVERE, F., “The Category of all Categories as a Foundation for Mathematics”. *Proceedings of the La Jolla Conference on Categorical Algebra*, Springer Verlag, Berlín, 1966.

## HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LOS COLORES

Por Juan Carlos D'Alessio \*

**H**AY una doctrina aceptada acerca de la naturaleza de los colores asociada con un análisis de los términos empleados para predicarlas. Esta postura tiene su origen en la filosofía empirista; se considera que los hallazgos en el campo de la fisiología le han otorgado el carácter de verdad científica. De acuerdo con la misma, los colores son propiedades disposicionales; y como se supone en el caso de los términos aplicados a dichas propiedades, estos términos deben ser analizados por medio de condicionales subjuntivos o nomológicos.

La teoría corriente acerca de los colores ha sido criticada señalándose diferencias entre las propiedades disposicionales y los colores<sup>1</sup>, sin embargo, estas críticas no han elaborado la propuesta alternativa que supere las dificultades señaladas. En el presente trabajo consideraremos aspectos de nuestro uso de los términos aplicados a colores que nos llevarán a una posición diferente tanto respecto de la naturaleza de estas propiedades como del análisis de los términos correspondientes.

Podemos adscribir colores en una variedad de circunstancias y por diferentes razones. En algunos casos, afirmamos que un objeto tiene determinado color como resultado de un examen visual, en otras circunstancias, para determinar el color de un objeto, empleamos o presuponemos teorías científicas como cuando medimos la longitud de onda de la luz reflejada. Esta determinación también puede realizarse por medio del testimonio de otros observadores ejemplificada por la guía a un ciego en la que se indica cuando debe detenerse por estar las luces del tránsito rojas. En este caso, la persona guiada presupone que los órganos sensoriales de la persona o animal que guía funcionan adecuadamente.

En los ejemplos anteriores el uso de los términos aplicados a colores no sólo requiere conocer el significado de dichos términos sino también poseer o presuponer ciertos conocimientos, conocimientos que no forman parte del equipo requerido para comprender y aplicar conceptos de colores en otras circunstancias. Sin embargo nos podemos

\* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas. Agradezco a mi señora, Teresita Zavallá, las sugerencias que permitieron dar forma final a este trabajo.

<sup>1</sup> JENNINGS, R. E., "Purpleness: a reply to Mr. Roxbee Cox", *Analysis*, January 1965, pp. 62-5. MARCOLIS, J., "Ontology and 'Red' and 'Soluble'", *Mind*, April 1969, pp. 240-246.

preguntar si hay conocimientos que todo observador debe poseer en toda circunstancia para comprender el significado de términos expresando colores. Para resolver este problema, hay un uso de los términos analizados que consideraremos como básico para nuestro examen. Este uso consiste en emplear enunciados observacionales para confirmar enunciados adscribiendo colores. Un lenguaje en el que este uso no fuera posible mostraría términos de adscripción de colores cuya significación no sería asimilable a la de los empleados en nuestro lenguaje. Sin embargo, la habilidad para adscribir colores en este uso puede no considerarse condición necesaria en la comprensión de los conceptos involucrados, ya que, tal como lo ha notado Geach<sup>2</sup>, un ciego podría comprender el significado de estos términos sin estar en condiciones de emitir el enunciado observacional correspondiente. No se nos escapa que esta sugerencia encierra problemas respecto de una teoría del significado, sin embargo su consideración excede los límites del presente trabajo.

La habilidad para adscribir conceptos de colores se ejercita en una variedad de circunstancias, algunas de las cuales son más favorables para una determinación observacional. Un aspecto importante de la determinación del color de un objeto consiste en saber si las condiciones del medio son las apropiadas para efectuar dicha determinación: cuando preguntamos, por ejemplo, cuál es el color de un objeto ubicado en un lugar poco iluminado, la respuesta quizá sea que como hay poca luz el color del objeto no se puede distinguir, o, tal vez, se responda en forma dubitativa: supongo que es rojo. Sin embargo, aunque los ejemplos considerados son los más frecuentes, no son los más útiles para nuestro análisis; a continuación consideraremos un ejemplo infrecuente del uso de nuestros conceptos de colores y otro que consiste en el uso de conceptos de colores diferentes de los nuestros. Ambos ejemplos revelarán más claramente la naturaleza de los colores y las características de un análisis adecuado de los términos que los expresan.

Alguien puede cometer un error peculiar cuando desea determinar visualmente el color de un objeto si no tomara en cuenta el hecho que su percepción tiene lugar en circunstancias inusuales, esto ocurre cuando las condiciones en las que percibió no eran las standard para determinar los colores de los objetos. Quizás haya afirmado que cierto objeto es marrón cuando en realidad es rojo. Si supiéramos que este tipo de error es cometido frecuentemente, deberemos pensar que a la

<sup>2</sup> GEACH, P., *Mental Acts*, Routledge, 1962, p. 18.

persona le faltan las condiciones para determinar visualmente los colores de los objetos.

Por supuesto, las razones por las que a una persona le faltan esas condiciones pueden ser de diferente tipo: falta de atención, defectos orgánicos transitorios o permanentes, estar bajo la influencia de drogas, etc. Si el error que hemos descrito fuera cometido con frecuencia, esta sería una razón para pensar que la persona no está en condiciones de determinar los colores de los objetos; en particular, si estos errores no pudieran ser atribuidos a defectos orgánicos o a problemas de atención, es plausible pensar que la persona comprende inadecuadamente el significado de los términos aplicados a los colores. El uso en la infancia de estos términos podría ejemplificar nuestras consideraciones.

En nuestro ejemplo anterior hemos adelantado la hipótesis de que hay casos en los que por no tomarse en cuenta las condiciones en que la percepción ocurre, no se realizan las correcciones usuales para juzgar lo que vemos. Podemos imaginar otra situación en la que no sólo no se toman en cuenta las condiciones en las que la percepción se efectúa para evaluar lo percibido, sino que además supondremos que puede haber otra en la que todas las condiciones fueran consideradas como igualmente adecuadas para determinar los colores de los objetos. Si un objeto fuera observado en diferentes momentos del día y no se efectuaran exclusiones o correcciones, deberíamos pensar que el objeto posee diferentes colores a lo largo del día, en este sistema los colores de los objetos cambiarían sin que fueran adecuadas las explicaciones usualmente atribuidas a dichos cambios tales como modificaciones físicas o químicas.

Cuando se plantea el problema de en qué condiciones los colores de un sistema conceptual como el descrito difieren de los de nuestro sistema, debe puntualizarse que en nuestro sistema distinguimos entre el color que un objeto parece tener y el que realmente tiene; un sistema de colores en el que no se distinguen diferentes condiciones para su percepción, no permitirá efectuar la condición antes mencionada.

Hemos considerado instancias que muestran que la confirmación de enunciados de colores no es un mero report de los datos de la percepción sino, más bien, un juicio complejo que depende de una variedad de factores, algunos de los cuales hemos señalado anteriormente. Si comparamos la confirmación de los enunciados de disposiciones y las de colores, resultará claro que hay diferencias importantes entre los dos tipos de enunciados: 1—) a se disolvió, 2—) a manifestó las características de los objetos rojos. Entre las posibles interpretacio-

nea de 2) elegiré aquella que indica que el objeto parece rojo, sin embargo<sup>3</sup>, la relación entre 1) y el enunciado de que el objeto es soluble difiere de la relación entre 2) y el enunciado de que es rojo. Mientras que 1) provee evidencia de que el objeto es soluble, 2) no suministra evidencia de que el objeto es rojo porque tal como ha sido señalado el que un objeto parezca rojo no es incompatible con que sea de cualquier otro color.

Las características de los enunciados de colores que hemos notado, junto con la manera como estos anunciados son confirmados sugiere una caracterización de los colores que difiere de la aceptada usualmente. Consideraremos a los colores y a los términos que los expresan como no disposicionales. Aunque ha habido varios análisis disposicionales de estos términos, para finalizar podemos determinar las relaciones entre algunos de estos análisis y el que hemos efectuado en el presente trabajo. Con este propósito consideraremos la posición de Quine de acuerdo con quien 'rojo' está asociado con 'reflejar bajas frecuencias selectivamente'<sup>4</sup>. Si nos preguntamos cuál es la relación entre la disposición física indicada por Quine y la propiedad no disposicional que hemos considerado, la respuesta es que la propiedad disposicional constituye la base física de la no disposicional. Si nos preguntáramos por qué los colores son propiedades no disposicionales, la respuesta es que hemos considerado un sistema de colores diferente al nuestro en el que los colores serían propiedades disposicionales lo que implicaría un cambio esencial en nuestro sistema y requeriría también una alteración en la manera como los colores se integran en nuestra teoría del mundo. El mundo cotidiano y el lenguaje ordinario parecen exigir una racionalidad de la que se desentienden muchas teorizaciones.

<sup>3</sup> JENNINGS, *op. cit.*, p. 64.

<sup>4</sup> QUINE, W. *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 223-4.



## UNA PARADOJA EN LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE FREGE

Por Raúl Orayen \*

Las doctrinas semánticas, lógicas y de filosofía de las matemáticas de Gottlob Frege contienen muchas concepciones y tesis ontológicas<sup>1</sup>. Una de sus concepciones fundamentales es el dualismo *función-objeto*. Para Frege, todas las entidades del universo se distribuyen en esas dos categorías fundamentales, que son exhaustivas y excluyentes. Toda entidad es, o bien una función o bien un objeto, pero no puede ser ambas cosas a la vez. Pero la forma en que Frege traza esta distinción fundamental da origen a una seria dificultad, cuyo análisis constituye el tema de este trabajo. Llamaré 'paradoja de Fisk' a la dificultad en cuestión, porque el punto ha sido tratado en detalle en el artículo de Milton Fisk, 'A Paradox in Frege's Semantics'<sup>2</sup>. Sin embargo, no todas las formulaciones que daré al problema son de Fisk. Presentaré primero una formulación propia y luego detallaré la suya.

### 1. *Trasfondo lingüístico de la distinción función-objeto*<sup>3</sup>

En *Function*, (p. 32, *supra*) Frege dice que "Un objeto es cualquier cosa que no sea una función, de modo tal que ninguna expresión que lo denote contiene un lugar vacío". Para comprender el sentido de esta definición, debemos examinar qué entiende Frege por 'función'. Frege llega a su concepción de las funciones partiendo de un análisis de las expresiones que nombran funciones. Observando las

\* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas.

<sup>1</sup> He realizado una sistematización y descripción detallada de las concepciones ontológicas de Frege en el trabajo *La ontología de Frege*, publicado por el Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata (Cuadernos 3 y 4 de la serie celeste de Cuadernos del Instituto). En el presente artículo sólo me ocuparé de algunas graves dificultades que presentan ciertas tesis centrales de la ontología fregeana.

<sup>2</sup> Incluido en E. D. КЛЕММЪ (comp.), *Essays on Frege* (University of Illinois Press, 1968). En adelante citaré el artículo de acuerdo con la paginación de esta antología y utilizando como abreviatura su título 'Paradox'.

<sup>3</sup> Los textos de Frege que citaremos en este trabajo son 'Function and Concept', 'On Concept and Object' y 'What is a function?'. Todos están incluidos en la antología *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (compilación y traducción de Peter Geach y Max Black, Philosophical Library, New York, 1952). Serán citados de acuerdo con la paginación de esta antología. Los dos primeros serán aludidos mediante las abreviaturas 'Function' y 'Concept', respectivamente.

expresiones ' $2.1^3 + 1$ ', ' $2.4^3 + 4$ ', ' $2.5^3 + 5$ ', etc., Frege encuentra que todas ellas "exhiben" una misma función matemática, sólo que aplicada en cada caso a un argumento distinto (1, 4 y 5, respectivamente). Si queremos representar la función sola, (sin confundirla con la función aplicada a un argumento) podemos borrar los signos de argumento, dejando en su lugar espacios en blanco, eventualmente enmarcados por paréntesis. Quedaría, entonces: ' $2.( )^3 + ( )$ '. Para disponer de una notación más precisa (que evita ciertas ambigüedades) Frege suele colocar variables en los espacios en blanco, pero aclarando que tales variables solo indican "huecos" a llenar, sin constituir expresiones de un significado definido. El nombre de función que hemos obtenido, se caracteriza, pues, por presentar unos espacios en blanco, unos huecos que se pueden llenar de distintas maneras. Este es, según Frege, el rasgo característico de los nombres de función. Frege describe este hecho señalando que un nombre de función es una expresión incompleta o no saturada. Tal expresión puede "completarse" con signos de argumento adecuados, en cuyo caso se obtiene el nombre de un objeto. Por ejemplo, completando el nombre de función ' $2.( )^3 + ( )$ ' con '1' se obtiene ' $2.(1)^3 + (1)$ ', que es un nombre de un objeto, el número 3. A diferencia de los nombres de función, los nombres de objetos son completos, saturados, es decir que no presentan huecos, espacios en blanco ni variables libres.

De estas consideraciones lingüísticas, Frege extrae luego conclusiones ontológicas. Piensa que las diferencias observadas entre nombres incompletos y completos corresponden a diferencias existentes entre las entidades mismas a las que esos nombres se refieren (*What is a function?*, p. 115). Piensa, pues, que las funciones mismas son entidades incompletas y no saturadas, en tanto los objetos son completos y saturados. En este contexto, no son nada claros los significados de 'completo' y 'saturado', y Frege mismo reconoció a veces que se trataba de expresiones metafóricas mediante las cuales trataba de hacer comprender su distinción básica (ver, por ejemplo, *What is a function?*, p. 115). De todas maneras, Frege extrajo de todas estas consideraciones un criterio lingüístico para distinguir entre funciones (entidades no saturadas) y objetos (entidades saturadas). Las primeras son denotadas por expresiones no saturadas y los segundos, por expresiones saturadas. Recordemos que la diferencia entre expresiones no saturadas y saturadas ha sido aclarada de antemano y reside en la presencia, o no, en la expresión analizada, de blancos, huecos o variables libres. Resulta sencillo, pues, distinguir entre expresiones de uno u

otro tipo. Las expresiones no saturadas y las expresiones saturadas reciben en la terminología de Frege las denominaciones técnicas de 'nombres de función' y 'nombres propios', respectivamente. Para saber si una entidad es una función o un objeto, debemos analizar un nombre de dicha entidad. Si el nombre es no saturado, incompleto, la entidad es una función; si el nombre está saturado, la entidad es un objeto. No hay posibilidad de error porque, según Frege, una expresión no saturada no puede denotar *nunca* un objeto; y una expresión saturada *jamás* puede denotar una función. Frege arriba, pues, a la caracterización de los objetos que transcribimos al comienzo de esta sección: "Un objeto es cualquier cosa que no sea una función, de modo tal que ninguna expresión que lo denote contiene un lugar vacío".

Este criterio utilizado por Frege para trazar su distinción ontológica fundamental presenta serias dificultades, que comenzaremos a discutir en la siguiente sección. Pero antes debemos recordar otras concepciones de Frege, a fin de que puedan comprenderse ciertos ejemplos que usaremos luego. Para Frege, los valores de verdad (es decir, la *verdad* y la *falsedad*) son objetos. Además, las oraciones declarativas son nombres de dichos objetos: una oración verdadera es un nombre de la verdad y una oración falsa es un nombre de la falsedad. Teniendo en cuenta estas concepciones semánticas, es fácil darse cuenta de que los predicados monádicos se comportan como nombres de función. Tomemos, por ejemplo, el predicado monádico 'es un caballo'. Si se lo completa con un nombre de objeto, se obtiene, a partir de él, un enunciado. Pero para Frege un enunciado es un nombre de un valor de verdad y los valores de verdad son objetos. Luego, el predicado se comporta como un nombre de función: es algo incompleto, que completado con un nombre de objeto permite obtener otro nombre de objeto. En estos casos los nombres que se obtienen son oraciones declarativas y los objetos nombrados son valores de verdad. Se concluye que un predicado monádico es un nombre de función. Pero Frege piensa, además, que los predicados monádicos nombran conceptos. Por lo tanto, extrae la conclusión de que los conceptos son funciones (y, en consecuencia, no son objetos).

## 2. Dificultades de la distinción fregeana: una contradicción.

De acuerdo con el criterio lingüístico expuesto en la sección anterior, para ver si una entidad es objeto o función, debemos averiguar si es denotada por un nombre saturado o por uno no saturado. En el primer caso, se tratará de un objeto; en el segundo, de una función.

Este planteo de Frege presupone que la misma entidad no puede ser denotada a la vez por un nombre sin huecos, y otro con ellos, ya que si ese fuera el caso la entidad pertenecería a categorías excluyentes (sería un objeto y una función). Sin embargo, surge precisamente esa dificultad; hay expresiones que de acuerdo con la teoría de Frege parecen denotar la misma entidad, a pesar de que una de ellas está saturada y la otra, no. Consideremos el predicado 'es un caballo', para tomar un ejemplo de Frege. Según él, esta expresión no está saturada y, por lo tanto, denota una función, que en este caso es un concepto. Podríamos tener interés en referirnos a ese concepto, para lo cual podríamos usar la descripción siguiente: 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo''. Esta descripción parece una expresión saturada. Si bien el predicado 'es un caballo' contiene un hueco, el nombre de este predicado, que se construye colocándole comillas alrededor ya debe considerarse como un nombre propio de una expresión lingüística, y por consiguiente, como una expresión saturada. De igual manera, debe considerarse la descripción anterior, 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo'', que ha sido construida a partir de un nombre saturado de una expresión lingüística. Podría objetarse, sin embargo, que por estar construida a partir de un nombre no saturado ('es un caballo'), la descripción que hemos utilizado es también un nombre no saturado. Pero en muchos ejemplos se ve que Frege no adhiere a esta consecuencia verdaderamente irrazonable. Por ejemplo, cuando construye el nombre del *werthverlauf* de una función, lo hace a partir del nombre de la función y, sin embargo, considera que obtiene un nombre saturado. El nombre de la función es una mera parte del nombre del *werthverlauf*, que en sí mismo, está saturado. Por todas estas razones, Frege no negaría que la expresión 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo'' fuera realmente, un nombre saturado, es decir, un nombre propio. De hecho, extrae la misma conclusión respecto de 'el concepto *caballo*' que, aparentemente, utiliza con el mismo sentido que la descripción que estamos analizando. Pero si 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo', es un nombre propio, denota un objeto. Pero por su significado, se advierte que denota lo mismo que 'es un caballo' (si se supone, como Frege, que la última expresión denota un concepto). Por lo tanto, un nombre saturado y otro no saturado denotan la misma entidad. Además, esa entidad es un objeto y un concepto. Partiendo del criterio lingüístico de Frege, hemos llegado así a un resultado paradójico, a la luz de sus propias concepciones, porque los objetos no pueden ser conceptos (ya que éstos son funciones). Esto mostraría que Frege

pasó ilegítimamente, de diferencias en las expresiones lingüísticas, a diferencias en sus denotados, cuando a veces, expresiones lingüísticas de tipo muy distinto, pueden referirse a la misma entidad (en el supuesto caso de que aceptemos, como él lo hace, que los conceptos son entidades de algún tipo y que los predicados los denotan).

### 3. *La réplica de Frege.*

La dificultad señalada fue conocida por Frege, quien trató de resolverla en el artículo *On Concept*. Este trabajo es una réplica a ciertas críticas que había hecho Benno Kerry a la doctrina fregeana del concepto. Por lo que puede apreciarse leyendo la respuesta de Frege, Kerry habría sostenido<sup>1</sup> que la distinción entre concepto y objeto no es absoluta; la comparó con la relación que hay entre las nociones de padre e hijo, y señaló que un mismo hombre puede ser padre e hijo, sólo que de distintas personas (*On Concept*, p. 43). También habría atacado las distinciones de Frege basadas en consideraciones lingüísticas y su idea de que las expresiones que comienzan con el artículo definido singular denotan objetos y no conceptos. A este respecto, Kerry ofreció a Frege contraejemplos similares a los de la sección anterior, construyendo expresiones que denotan conceptos pero que tienen la forma de las que, según Frege, denotan objetos. Un ejemplo sería la expresión 'el concepto del que yo estoy hablando ahora' (*On Concept*, p. 46, *supra*).

Veamos la respuesta de Frege. Antes que nada, reafirmó categóricamente que la distinción objeto-concepto (como caso particular de la distinción objeto-función) era absoluta. Con esto quería decir dos cosas, como se ve en el contexto: (i) que nada es, al mismo tiempo, objeto y concepto; (ii) que la distinción entre objeto y concepto no es relativa, en el sentido de que no puede ocurrir que una misma entidad sea objeto desde un punto de vista, o con respecto a una entidad, o en un pensamiento, y concepto desde otro punto de vista, o con respecto a otra entidad, o en otro pensamiento. En otras palabras, 'objeto' y 'concepto' no son términos relativos (*On Concept*, p. 43, *infra*).

Queda por analizar todavía la dificultad (señalada por Kerry y en la sección anterior) según la cual hay expresiones saturadas construidas con el artículo definido singular que denotan conceptos, que al mismo tiempo serían objetos, según el criterio lingüístico de Frege. Frege analiza esta dificultad tomando como ejemplo la expresión 'el

<sup>1</sup> No tengo acceso a los trabajos de Kerry, publicados en revistas alemanas del siglo pasado.

concepto *caballo*, que utiliza con el mismo sentido aparentemente, que la descripción presentada en el párrafo anterior. Al analizarla, Frege hace una de las consideraciones más oscuras de sus textos. En primer lugar, reconoce en todo momento que la expresión es saturada y constituye un nombre propio. En segundo lugar, aplica su criterio lingüístico y reconoce también que designa a un objeto. Pero, para salvar la contradicción, afirma categóricamente que 'el concepto *caballo*' no designa un concepto. Reconoce que en este punto, el comportamiento del lenguaje es muy raro, porque si bien, la ciudad de Berlín es una ciudad y el volcán Vesubio es un volcán, el concepto *caballo* no es un concepto (*On Concept*, p. 46, supra). Según sus aclaraciones, cuando uno necesita afirmar algo acerca de un concepto, no puede hacer referencia a él mediante un sujeto gramatical, por la naturaleza predicativa del concepto. En lugar de eso, debe convertirlo en un objeto, o "hablando más precisamente" representarlo por medio de un objeto, lo cual se consigue prefijando a la expresión que designa un concepto, las palabras 'el concepto' (pp. 46-47). Además, todo esto es un simple caso particular de lo que ocurre a propósito de las funciones que en general, no pueden nombrarse y para hablar de las cuales es preciso emplear expresiones como 'la función  $fx$ ' que en realidad, denotan objetos (p. 47, nota).

Esta solución de Frege tiene aspectos verdaderamente incomprensibles y presenta dos serias dificultades, que analizamos a continuación.

- (1) No está claro por qué razón 'el concepto *caballo*' no designa un concepto. Pero aún soslayando esta dificultad, se presenta otra más grave. Supongamos que realmente la expresión no designa un concepto. Frege mismo reconoce que la usa para hacer afirmaciones acerca de un concepto. Pero si 'el concepto *caballo*' no designa un concepto, ¿cómo puedo usarla para hacer afirmaciones acerca de un concepto? Parecería que al intentarlo, uno tendría que caer en formulaciones falsas o sin sentido. Este es otro punto que Frege nunca logró aclarar adecuadamente.
- (2) La dificultad anterior se presenta porque Frege piensa que a pesar de que se usa para hacer afirmaciones acerca de un concepto, 'el concepto *caballo*' no denota un concepto. Pero en realidad, afirma mucho más que eso: ninguna expresión saturada que pueda servir de sujeto gramatical puede denotar un concepto. A la luz de otras doctrinas suyas, esto resulta insostenible. En primer lugar, Frege admite que 'es un caballo' denota una entidad que es un concepto. En ese caso, no se vé por qué razón no puede denotar

esa entidad con la expresión 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo' '. En general, si yo admito que una expresión  $x$  denota una entidad, podré referirme a ella mediante expresiones como 'el denotado de  $x$ ', 'la entidad denotada por  $x$ ' y similares. Hay una única manera de sostener que 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo' ' denota un objeto y 'es un caballo' denota un concepto; tomando 'objeto' y 'concepto' como términos relativos. Se podría entender que algo es mencionado "como objeto" al ser denotado por un sujeto gramatical y *el mismo algo* es mencionado "como concepto" al ser denotado por un predicado. En ese caso, podría sostenerse que una expresión denota un objeto y otra, un concepto, a pesar de que las dos expresiones denoten la misma entidad. Pero como ya vimos, Frege aclara explícitamente que su distinción objeto-concepto no es relativa. En consecuencia, si dice que el denotado de una expresión es un objeto y el de otra, un concepto, se sigue que los denotados de ambas expresiones son entidades distintas. En ese caso, se deduce de sus consideraciones que las expresiones 'es un caballo' y 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo' ' no denotan lo mismo, a pesar de que la segunda expresión fue construida especialmente para hacer referencia al denotado de la primera. Esta conclusión es absurda.

Por lo tanto, debemos concluir que la forma en que Frege traza su distinción ontológica fundamental lleva a contradicciones que no pudo resolver en forma adecuada.

#### 4. La formulación de Milton Fisk.

En el artículo *Paradox*, Milton Fisk explora la dificultad señalada <sup>1</sup>, derivando una contradicción mediante un razonamiento formal cuyas premisas son, según él, supuestos aceptados por Frege.

Su presentación es la siguiente (*Paradox*, pp. 383-384). Según él, Frege aceptaría los siguientes supuestos:

- (1) 'el concepto *caballo*' es un nombre propio.
- (2) 'es un caballo' es un predicado.
- (3) Si 'el concepto *caballo*' es un nombre propio, el concepto *caballo* es un objeto.
- (4) Si 'es un caballo' es un predicado, 'es un caballo' se refiere al concepto *caballo*.
- (5) Si 'es un caballo' es un predicado, 'es un caballo' no se refiere a un objeto.

<sup>1</sup> Fisk presenta la dificultad como una paradoja de la semántica de Frege, pero obviamente, también se la puede tratar como una paradoja de su ontología.

Se siguen de estos supuestos las siguientes consecuencias:

- (6) 'es un caballo' no se refiere a un objeto (de (2) y (5)).
  - (7) El concepto *caballo* es un objeto (de (1) y (3)).
  - (8) 'es un caballo' se refiere al concepto *caballo* (de (2) y (4)).
- Por último, de (7) y (8), se sigue
- (9) 'es un caballo' se refiere a un objeto<sup>1</sup>.

Pero (9) contradice (6).

Naturalmente, este razonamiento mostraría la inconsistencia de las doctrinas fregeanas sólo en el caso de que Frege aceptara realmente los supuestos (1)-(5). La situación es clara con respecto a (1), (2), (3) y (5). Se derivan en forma obvia de afirmaciones que Frege formula reiterada y explícitamente. Pero con respecto a (4) puede surgir un inconveniente. Muy probablemente, Frege diría que (4) es falso porque su antecedente es verdadero y su consecuente, falso. La verdad del antecedente está fuera de dudas; en cuanto a la falsedad del consecuente, Frege podría haberla fundamentado en su afirmación de que el concepto *caballo* es, en realidad, un objeto (ver parágrafo anterior) y en consecuencia, no puede ser la referencia de un predicado como 'es un caballo'.

Según mi opinión, esto no invalida las conclusiones de Fisk acerca de la inconsistencia de la concepción fregeana, por dos razones. En primer lugar, para negar (4), Frege tendría que acudir al supuesto de que el concepto *caballo* no es un concepto, supuesto que resulta absurdo dentro de su doctrina (Ver mis críticas de la sección anterior). De modo que para evadirse de las conclusiones de Fisk, debería caer en otra contradicción. En segundo lugar, aún suponiendo que el concepto *caballo* fuera realmente un objeto, en el uso fregeano de la expresión, en cuyo caso habría que rechazar (4), hay una manera muy simple de reformular la argumentación de Fisk en forma tal que vuelve a obtenerse la misma conclusión. Para ello, debe reemplazarse a lo largo de toda la argumentación, la expresión 'el concepto *caballo*' por la expresión 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo'' (aún en aquellas apariciones en que se encuentra entre comillas, en cuyo caso, después del reemplazo, quedaría la última expresión también entre comillas). En ese caso, en lugar de (4) se obtiene un enunciado verdadero, en virtud de consideraciones hechas anteriormente (suponiendo siempre la tesis fregeana de que 'es un caballo' denota un con-

<sup>1</sup> La regla lógica que se utiliza aquí es la siguiente:

Ga  
Fba  
... (Ex) (Gx . Fbx)



cepto). También los otros supuestos seguirían siendo, después del reemplazo, afirmaciones obviamente aceptables para Frege. En efecto, (2) y (5) quedarían sin cambios. (1) se convertiría en 'el concepto denotado por el predicado 'es un caballo' 'es un nombre propio', obviamente cierto para Frege. (3) se convertiría en una nueva aplicación del principio según el cual los denotados de nombres propios son objetos (tendría la forma 'Si 'X' es un nombre propio, X es un objeto', donde en lugar de 'X' aparece un nombre propio). Con estos cambios, se obtiene nuevamente la contradicción que extrajo Fisk, corroborando sus resultados y los de los dos párrafos anteriores de este trabajo.

##### 5. Posibles soluciones de la paradoja.

Los párrafos 1-3 muestran que una dificultad muy profunda yace en los criterios lingüísticos con que Frege trazó la distinción función-objeto, y como caso particular, la distinción concepto-objeto. Parece posible sin embargo, reformar la teoría de Frege para eliminar la inconsistencia, conservando algunas de sus concepciones importantes, y dejando de lado otras. Por ejemplo, uno puede tomar como primitivas en sentido estricto las nociones de función y objeto, ofrecer postulados acerca de ellas y no brindar ningún criterio definicional de tipo lingüístico para distinguirlas. Después de todo, esto resultaría completamente natural, ya que toda teoría debe partir de algunos términos sin definir, y no resultaría extraño que en el caso de la teoría de Frege, estos términos fueran los que se refieren a sus categorías básicas. Exigir a Frege que dé una definición precisa de los conceptos de función y objeto es tan poco razonable como exigir a quien se dedica a la teoría de conjuntos que defina con exactitud el concepto de conjunto. Esta es una posible vía. Pero también se puede intentar corregir el criterio lingüístico de Frege. El mismo Fisk muestra la posibilidad de algunos criterios alternativos. Describiremos brevemente uno de ellos.

En primer lugar, uno podría conservar la idea de que los objetos y los conceptos son absolutamente diferentes. Pero, para no caer en la paradoja, podríamos cambiar el criterio por el cual se reconoce que algo es un concepto y establecer, como antes, que lo propio de los conceptos es ser denotados por predicados, pero sin negar que también puedan ser denotados por nombres propios. De esta manera, se quiebra el paralelismo lingüístico-ontológico que llevó a la contradicción. Todo predicado denotaría un concepto, pero no todo nombre propio

denotaría un objeto. De esto se deriva que la premisa (3) del razonamiento de Fisk deja de ser un supuesto de la teoría ontológica, y sin ella no se puede construir la prueba. Además, Frege ya no tendría necesidad de rechazar que 'es un caballo' y 'el concepto *caballo*' se refieren a la misma entidad, rechazo que antes consideramos inaceptable sobre la base de otros supuestos de su teoría. Tampoco tendría necesidad de afirmar que el concepto *caballo* no es un concepto.

Al describir esta posible alternativa, Fisk propone sustituir el supuesto de que los nombres propios siempre denotan objetos, por otro más débil según el cual, un nombre propio siempre denota o un objeto, o un concepto<sup>1</sup>. Llamaré supuesto A al original y supuesto B al que propone Fisk en su reemplazo. Puede observarse que el supuesto B no resuelve el problema, porque la paradoja podría haberse formulado tomando en cuenta una función distinta de un concepto (una relación, por ejemplo). Para ello, tendríamos que exhibir un nombre propio que la denotara, en cuyo caso, tanto A como B permitirían extraer conclusiones que contradicen otras ideas de Frege. Según A, se deduciría que la tal función es un objeto; según B, que es un objeto o un concepto. Pero si la función es una relación, por ejemplo, también la última alternativa es falsa, según la teoría de Frege (las relaciones no son ni objetos ni conceptos). Por lo tanto para resolver el problema, se debe reemplazar A por un supuesto aún más débil que B: un nombre propio denota o un objeto, o una función<sup>2</sup>.

Estas consideraciones muestran la posibilidad de corregir los criterios lingüísticos de Frege, eliminando la inconsistencia estudiada. Naturalmente, esto supondría una reforma profunda de algunas de sus doctrinas.

*Observaciones finales.* En las páginas precedentes hemos mostrado algunas dificultades de las doctrinas de Frege, usando especialmente algunos supuestos fregeanos acerca de predicados y conceptos. El uso de tales supuestos puede sugerir que el origen de las dificultades radica justamente en las concepciones que tenía Frege de los conceptos. Fisk mismo parece pensar esto, a juzgar por su presentación del problema. Sin embargo, puede observarse que las dificultades estudia-

<sup>1</sup> En consecuencia, propone reemplazar la premisa (3) de su razonamiento, por (3'): Si 'el concepto *caballo*' es un nombre propio, el concepto *caballo* es un objeto o un concepto. (*Paradoz*, p. 387, *supra*).

<sup>2</sup> Obviamente, no se tienen en cuenta en estas formulaciones, los nombres propios que carecen de denotación. Para Frege, tales nombres no aparecen en un lenguaje lógicamente perfecto. Aquí no los tenemos en cuenta por razones de simplicidad.

das se originan en tesis fregeanas mucho más generales, cuya inconsistencia se puede demostrar sin hablar especialmente de predicados y conceptos. Se trata de los supuestos fregeanos acerca de las diferencias entre objetos y funciones, ya sintetizados en la sección I. Frege supuso que la diferencia entre nombres no saturados y nombres saturados correspondía a una diferencia entre las entidades nombradas, de manera que los denotados de nombres no saturados diferirían siempre de los denotados de nombres saturados. Este supuesto dio origen al criterio lingüístico con el cual Frege distinguió entre funciones y objetos; pero es también este supuesto el que lleva a la paradoja estudiada, que se origina, esencialmente, por la exhibición de dos nombres (saturado uno, no saturado el otro) de la misma entidad. No es necesario que esa entidad sea un concepto, como en la exposición anterior; puede ser cualquiera de las funciones matemáticas usuales, de las cuales pueden construirse nombres saturados y no saturados.

Estas consideraciones muestran que la paradoja estudiada está basada en una extrapolación de consecuencias ontológicas a partir de observaciones lingüísticas (Frege supuso que las diferencias entre ciertos nombres correspondían a diferencias entre sus denotados) y este hecho constituye un nuevo ejemplo de los peligros que encierran aquellas tesis que encuentran en el lenguaje (o en algunas estructuras lingüísticas) un reflejo fiel de la estructura de la realidad.

LA JERARQUÍA DE CLASES DE JOHANN CASPAR SULZER  
(1755)

Por Ignacio Angelelli.

LA historia de la teoría de clases es breve porque antes del advenimiento de la lógica matemática los lógicos han preferido trabajar, con predicados más bien que con conjuntos de objetos que satisfacen a un predicado<sup>1</sup>. Incluso el término 'classis' es tardío, y no propiamente escolástico.

En esta nota me referiré a un autor del siglo XVIII, Johann Caspar Sulzer, que no sólo opera con la noción de clase sino que también usa el término 'classis', y, lo que es más interesante, construye una jerarquía de clases de orden primero, segundo, etc. Veamos en primer lugar el texto<sup>2</sup>.

Cap. I. De conceptibus et quomodo in species et genera ordinentur.

§1 Quicquid in rerum natura sensibus nostris observatur, singulare est.

§2 Omne singulare ab alio singulari differt eo ipso, quod est aliud, et individuum vocatur.

§3 Omnia itaque in rerum natura sunt diversa, et licet sint innumerabilia, tamen semper unum non est alterum: unum individuum non est alterum individuum: Jacobus non est Johannes.

§4 Quamquam vero diversa sunt, in multis tamen convenire deprehendimus. In quibus conveniunt vel similia sunt, eo respectu ad eandem referuntur classem: in quibus non conveniunt, ad diversam classem referuntur.

§5 Quae ad eandem classem pertinent, idem nomen habent: diversa classis diversum nomen obtinet, et nomen unius classis alteri non convenit.

Vgr. Jacobus et Henricus, quia similes sunt, pertinent ad unam eandemque classem, cui virorum nomen est. Hinc uterque est vir. Anna vero et Maria, quia multum differunt a Jacobo et Henrico, diversam classem constituunt, quae nomine feminarum gaudet. Est ergo et Anna et Maria femina, sed vir non est femina nec femina vir.

§6 Ex collatione igitur rerum omnium plurimae classae rerum oriuntur, et semper diversae, quia classis una non est altera, §2, 3.

<sup>1</sup> En mi artículo "Leibniz's misunderstanding of Nizolius, notion of multitude", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, VI, 1965, 319-322, me refiero al extraordinario caso de Nizolius, renacentista italiano que quiso ver todo en términos de conjuntos o "multitudines".

<sup>2</sup> SULZER, JOHANN CASPAR, *Facies nova doctrinae syllogisticae, qua multo plures modi figurarum syllogisticarum facillimis et certissimis regulis proponuntur quam hactenus exhibiti sunt, et qua omnes syllogismos, cujuscunque sint conditionis, sine ulla immutatione conclusionis in quavis figura exhiberi posse, demonstratur*, Tiguri, ex officina Heideggeri et Soc., 1755, 133 p. Original en la Staatsbibliothek de Bamberg, microfilm en History of Logic Collection, Universidad de Texas, Austin. Según se advierte en el Prefacio, Sulzer era profesor en Winterthur: "rector scholarum vitoduranarum". El prefacio está firmado en esa ciudad suiza en "kalendis majis" 1754.

- §7 Classes, quae ex similitudine individuorum promanant, erunt classes primi ordinis, et dicuntur species, vgr. mares, feminae.
- §8 Classes primi ordinis, licet diversae, similitudinem quandam habent, quae similitudo exhibet classes secundi ordinis, seu classes specierum, et tales classes vocantur genera. Sic mares et feminae ex Jacobo, Henrico, Anna, Maria orti homines nominantur, hinc mares et feminae erunt species, homines vero genus.
- §9 Classes, quae ex similitudine classium secundi ordinis oriuntur, tertii ordinis classes producant, et generum superiorum nomine veniunt. Talis genus superius est, si homines et bruta conferuntur, et ex eo, quod utrinque vivunt et sentiunt, in unam classem ordinantur, quae classis animalium nomen habet, animal ergo erit genus superius.
- §10 Ulterius sic procedendo classes quarti, quinti, etc. ordinis exhibentur, et sic superiora semper genera nobis sistuntur, donec tandem ad unam ultimam classem perveniamus, quae supremum genus dicitur, quod ens est [...].
- §13 Quod itaque genus nomen habet, et quidquid de genere dicitur, id nomen quoque habent omnia, quae sub hoc genere comprehenduntur ad individua usque, et de iis quoque absolute dicitur. Exemplum sit animal, quia homines, bruta, mares, feminae, etc. comprehendit, dicitur homo est animal, brutum, vir, femina, Jacobus, Maria, etc., est animal. Et si dicitur: animal sentit, etiam homo, brutum, vir, femina, Jacobus, Maria, sentit.

Partiendo de un conjunto de cosas (*res*) o individuos, Sulzer construye clases de cosas (*classes rerum*), a las que llama clases de primer orden. Un individuo pertenece a una clase de primer orden si satisface un cierto predicado. Los individuos *Anna* y *Maria* pertenecen a la clase mujer puesto que *Anna* es mujer y *Maria* es mujer. La verdad de una predicación fundamenta la verdad de una "clasificación". La relación de similitud entre los individuos *Anna* y *Maria* es una manera de decir que satisfacen a un mismo predicado. Análogamente para los individuos *Jacobus* y *Johannes*. Si se nos pidiera transcribir estos datos al moderno lenguaje de conjuntos, seguramente lo haríamos del siguiente modo: *Anna*  $\epsilon$  mujer, *Maria*  $\epsilon$  mujer, *Jacobus*  $\epsilon$  varón, *Johannes*  $\epsilon$  varón, donde a la izquierda de  $\epsilon$  escribimos nombres de elementos y a la derecha nombres de clases.

A continuación Sulzer quiere comparar las clases de primer orden entre sí y descubrir entre ellas relaciones de similitud que permitan introducir nuevas clases de segundo orden. Ahora bien, esto no consiste en hallar un predicado *M* o una clase *M* tal que varón  $\epsilon$  *M*, mujer  $\epsilon$  *M*, donde 'varón' y 'mujer' son nombres de clase y *M* es una clase que tiene a clases como elementos. Las clases de segundo orden de nuestro autor no son clases de clases, sino unión de clases de primer orden, es decir, tienen todavía a los individuos como elementos. Es fácil ver que esto vale en general para la formación de órdenes superiores, como indica el § 9, en que la clase de tercer orden *animal* se forma reuniendo (*conferuntur*) la clase de *homines* y la clase de *bruta*. Traduciendo esto a nuestro lenguaje de conjuntos, diremos que

si  $a$  es una clase de orden interior al de la clase  $m$ , se verifica  $a \subset b$ . La jerarquía de órdenes de clases de nuestro autor se basa exclusivamente, a partir de las clases de primer orden, en la relación de inclusión.

No es esto algo casual: en la tradición aristotélica ha sido habitual ordenar los conceptos (clases, en el extensionalista Sulzer) según relaciones de inclusión. Un predicado ocupa un lugar más o menos alto en la jerarquía según su mayor o menor universalidad. El árbol de Porfirio es la imagen de esto. Subiendo en la escala del árbol porfiriano uno no encuentra conceptos de conceptos, predicados de predicados o clases de clases sino siempre conceptos, predicados o clases de individuos. Hoy creo que nuestra tendencia a imaginarnos una jerarquía de clases es distinta; pensamos más bien en términos de clases de clases que de inclusión de clases. El paradigma de *Primeros Analíticos I*, 27 o del *arbor porphyriana* ha sido reemplazado por la "hierarchy" de *Principia Mathematica*.

Deseo ahora mencionar dos problemas que nos plantea la interpretación de nuestro texto. El primero de ellos consiste en observar que en Sulzer no hay en apariencia nada que justifique nuestra distinción de dos relaciones  $e$  y  $c$ . Esta distinción es introducida por nosotros en base a nuestra intuición e interpretación de los ejemplos concretos que da nuestro autor. Pero Sulzer utiliza un solo término, la cópula 'est', para expresar la relación entre sus individuos y las clases así como para designar la relación entre clases de orden inferior y clases superiores. Esto se nota con claridad excepcional en el §13. 'Jacobus est vir' y 'vir est animal' son dos proposiciones en que nosotros distinguimos relación de individuo a clase (en la primera) y relación de subclase a clase (en la segunda), pero Sulzer se vale de una cópula imperturbablemente única. Por si esto no fuera suficientemente claro, Sulzer utiliza también un único término para cubrir la relación conversa: 'comprehendere'. En base a la primera frase del §13 los dos ejemplos citados pueden transformarse en 'vir comprehendit Jacobum' y 'animal comprehendit virum'.

El segundo problema surge a propósito de la frasecita 'classes specierum' en §8. El autor presenta a esta expresión como sinónima de 'classes secundj ordinis', y 'species' había sido definido en el § 7 como equivalente de 'classis primi ordinis'. Por consiguiente podremos decir que las clases de segundo orden son *clases de clases* de primer orden. Pero entonces parece que perdemos control del texto: había quedado claro que las clases, de cualquier orden, eran siempre clases de individuos y solamente de individuos, nunca clases de clases.

Para enfrentar la primera dificultad hay un ardid exegético: interpretar a los "individuos" de Sulzer como lo que nosotros llama-

mos clases únicas. Así, por ejemplo, en vez de *Jacobus e vir* deberíamos poner *Jacobus c vir*. De este modo tendríamos un solo símbolo para el único símbolo o cópula 'est' de nuestro autor. Como he señalado en otro lugar<sup>3</sup>, no falta atracción filosófica y justificación histórica para este nuevo enfoque.

No creo que la segunda dificultad pueda superarse mediante astucias interpretativas. Lo más sencillo es decir que se trata de un error expresivo, de una frase equivocada. No es difícil imaginar el origen de tal error. Cuando decimos, por ejemplo, que la clase de segundo orden *homo* es una clase de varones (*vir*) y mujeres (*femina*), si bien el sentido es que *homo* es una clase de individuos, nuestra frase 'clase de varones y mujeres' (o el equivalente latino) puede dar pie al error de pensar o decir que *homo* es una "clase de especies", o sea una clase cuyos elementos son la clase *vir* y la clase *femina*. Aunque este error hoy no se perdonaría, es comprensible que ocurra accidentalmente en autores que, como Sulzer, se aventuraban a trabajar con clases más bien que con predicados, en una tradición lógica en que esto no era habitual.

El error expresivo a que acabamos de referirnos parece reducirse a una mera consecuencia del lenguaje ordinario (latín, español), que traba el desarrollo de nuevos términos técnicos. Pero dentro de la misma lógica tradicional, es decir, dentro del mismo lenguaje técnico de los autores previos a la lógica matemática, existía una dificultad muy seria para quienes intentaran hacer lógica de clases. Me refiero a la teoría tradicional de la predicación, vigente hasta el advenimiento de la nueva lógica y quizás precisamente hasta Frege. Según esta teoría 'homo' (para seguir con ejemplos de Sulzer) se predica tanto de *vir* y *femina* (subconceptos, subpredicados) cuanto de *Jacobus* y *Anna* (individuos). Así las "cosas" que satisfacen al predicado 'homo' no son solamente los individuos sino que también parecen incluir a los predicados o conceptos intermedios, de modo que la "clase" (conjunto, etc.) determinada por un predicado corría el riesgo de ser una mezcla heterogénea de individuos y predicados subalternos. Ya se ha observado este peligro en la noción de "extensión" de la *Lógica* de Port-Royal<sup>4</sup>. No estoy seguro de que se lo pueda acusar a Sulzer en este sentido, sobre todo una vez que adoptamos la in-

<sup>3</sup> En mi *Studies on Gottlob Frege and traditional philosophy*, Reidel, 1967, sección 4.6.

<sup>4</sup> En mi libro (cf. nota anterior), sección 4, 52, me refiero a la ambigüedad de la "extensión" de Port-Royal como consecuencia de la teoría tradicional de la predicación. KNEALE (*The Development of logic*, Oxford, 1962, p. 318.9) señala la ambigüedad pero se limita a denunciarla como una mera confusión debida al uso "metaphorical and unclear" del término 'inferior'. A esto hay que replicar observando que el término 'inferior' y con él la teoría tradicional de la pre-

interpretación de sus individuos como clases únicas (si bien esta interpretación es algo forzada y tiene más de artificio que de profunda comprensión histórica). Si, en cambio, los individuos de Sulzer son tomados como elementos (en nuestro sentido) de sus clases, quizás nuestro autor podría ser criticado en la medida en que, por ejemplo, dice que una clase de orden superior "comprehendit", sin aparente distinción, a subclases e individuos (cf. § 13), lo cual vendría a ser simplemente otra cara de la falta de distinción entre  $\epsilon$  y  $\zeta$ . Un examen más detenido del interesante tratado lógico de Sulzer puede ayudarnos a aclarar este punto, enriqueciendo nuestro conocimiento de la noción de clase y en general de la lógica del siglo XVIII.

dicación no es "unclear" sino más bien es otra teoría, *sui generis* y que no debe considerarse como una mera forma primitiva de la teoría *fregueana* y nuestra; y que en cuanto a "metaphorical"... todo es metáfora, incluso la teoría *fregueana* de la predicación, con aquello de "un objeto cae bajo un concepto" y otras frases bien conocidas. La teoría tradicional de la predicación puede ser insatisfactoria, pero es necesario comprender sus características propias.



## PREGUNTAS CON EXIGENCIAS NUMÉRICAS Y DE TOTALIDAD <sup>1</sup>

POR *Gerald Stahl*

**I**NTRODUCCIÓN: El número creciente de publicaciones sobre la lógica de las preguntas indica que se trata de un tema de actualidad y, al mismo tiempo, de un tema que todavía queda por elaborarse en gran parte y que puede discutirse desde los pasos iniciales de su formalización. El presente artículo podría considerarse como participación a esas discusiones.

Este trabajo es una continuación de [5] (ver bibliografía) y supone el conocimiento y manejo del material tratado allí, el que no se expondrá de nuevo. Además, se necesitan para lo que sigue ciertos conocimientos respecto al uso del operador  $\lambda$  en conexión con las preguntas. Las líneas siguientes indican lo esencial al respecto (que puede encontrarse también en [4]): Las expresiones complejas de preguntas individuales tales como "[ $(Ex) \sim Hy?x$ ]", " $\text{¿Cuál es el individuo que no está en relación } H \text{ con por lo menos un } x?$ ", "[ $Hx? \sim H'x?a$ ]", " $\text{¿Cuál es el individuo que satisface } H \text{ sin estar en relación } H' \text{ con } a?$ ", etc., pueden reducirse a expresiones simples del tipo "[ $Hx?$ ]". Esto se consigue con ayuda del operador  $\lambda$ , que nos da en los dos casos señalados:

$$[\lambda z ((Ex) \sim Hxz)y?]$$

$$[\lambda z (Hz . \sim H'za)x?]$$

Las llaves permiten ver que se trata de preguntas del tipo [ $Hx?$ ]; abreviando " $\lambda z ((Ex) \sim Hxz)$ " por " $H$ " y " $\lambda z (Hz . \sim H'za)$ " por " $H$ ", obtenemos las expresiones simples:

$$[H''y?]$$

$$[H'''x?]$$

Las preguntas con exigencias numéricas por un lado y aquellas con exigencias de totalidad por el otro constituyen los dos temas del presente artículo. Ambos tipos de preguntas han sido tratados ampliamente en [2], [1] y [3]. Sin embargo, mientras para Belnap y Aqvist las exigencias mencionadas constituyen los criterios fundamen-

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el Coloquio Latinoamericano de Lógica Matemática, realizado en la Universidad Católica de Santiago en julio de 1970.

tales para clasificar las preguntas<sup>2</sup> y para considerar luego cada clase por separado, en este artículo se mostrará que las dos exigencias se adaptan orgánicamente al esquema general de [5], sin que se necesite un tratamiento especial en uno u otro caso.

*Preguntas con exigencias numéricas:* Consideremos la expresión simbólica " $Ha$ ". La podemos traducir por " $a$  satisface  $H$ " o también: por " $a$  es un individuo que satisface  $H$ ", " $a$  es por lo menos un individuo que satisface  $H$ ", " $a$  es exactamente un individuo que satisface  $H$ ", " $a$  es un ejemplo de lo que satisface  $H$ ", etc.

Exactamente lo mismo se aplica a " $[Hx?]$ ". Esta expresión simbólica puede traducirse por " $\text{¿Qué satisface } H?$ ", " $\text{¿Cuál es un individuo que satisface } H?$ ", " $\text{¿Cuál es por lo menos un individuo que satisface } H?$ ", " $\text{¿Cuál es exactamente un individuo que satisface } H?$ ", " $\text{¿Cuál es un ejemplo de lo que satisface } H?$ ", etc. *En todos estos casos las exigencias numéricas son sólo aparentes* y no modifican la pregunta primitiva. Esto se ve en forma clara si se consideran las respuestas correspondientes, que en todos estos casos son las mismas. Considerando, por ejemplo, la formulación " $\text{¿Cuál es exactamente un individuo que satisface } H?$ ", ella admite como respuesta perfecta (no negación de un teorema) " $Ha . Hb$ " con  $a \neq b$ , o sea, admite que se responda " $a$  es exactamente un individuo que satisface  $H$  y  $b$  es exactamente un individuo que satisface  $H$ ". Naturalmente esto ya no vale para formulaciones como " $\text{¿Cuál es el único individuo que satisface } H?$ ", un caso en que, como veremos más adelante, ya no se trata de la pregunta  $[Hx?]$ .

Dejando de lado las exigencias numéricas aparentes, supongamos que queremos decir que la función  $H$  considerada en la pregunta tiene por lo menos un elemento, o sea:

$\text{¿Qué individuo satisface } H$ , teniendo esta última función por lo menos un elemento?

En forma simbólica sería:

$$[Hx? . (Ey)Hy]$$

y con operador  $\lambda$ :

$$[\lambda z(Hz . (Ey)Hy)x?]$$

<sup>2</sup> Por ejemplo Belnap [2], basándose en lo que él llama "exigencias de selección" y "pretensión máxima de completitud", presenta como clases importantes: las preguntas de alternativa única, las preguntas de lista completa y las preguntas no exclusivas.

Esta pregunta es diferente de  $[Hx?]$  (es otra clase de respuestas suficientes), porque " $(x) (H'x \supset Hx)$ " es  $[Hx?]$  pero no es de la pregunta con operador existencial.

Se puede demostrar:

$$[Hx? \cdot (Ey)Hy] \subset [Hx?]$$

o sea, que la clase de respuestas suficientes constituida por  $[Hx? \cdot (Ey)Hy]$  es una subclase de  $[Hx?]$ . En la demostración se indica simplemente que cada respuesta perfecta de  $[Hx? \cdot (Ey)Hy]$  es una respuesta suficiente de  $[Hx?]$ . Las respuestas directas como " $Ha \cdot (Ey)Hy$ ", y sus conjunciones finitas no ofrecen dificultades. Las conjunciones infinitas de  $[\lambda z(Hz \cdot (Ey)Hy)x?]$ :

$$(x) \{ H'x \supset (Hx \cdot (Ey)Hy) \} \quad (1)$$

son equivalentes a:

$$(x) \{ \sim H'x \vee Hx \cdot \sim H'x \vee (Ey)Hy \} \quad (2)$$

y a:

$$(x) (H'x \supset Hx) \cdot (x) (H'x \supset (Ey)Hy) \quad (3)$$

Se ve que (1), una conjunción infinita de  $[Hx? \cdot (Ey)Hy]$ , implica " $(x) (H'x \supset Hx)$ ", una conjunción infinita de  $[Hx?]$ , y que por lo tanto (1) es respuesta suficiente de  $[Hx?]$ . Finalmente " $(x) \sim (Hx \cdot (Ey)Hy)$ " es equivalente a " $(x) \sim Hx$ " y de este modo también una respuesta suficiente de  $[Hx?]$ .

Para considerar ahora otro tipo de preguntas, supongamos que queremos decir que la función  $H$  considerada en la pregunta tiene exactamente un elemento, o sea:

¿Qué individuo satisface  $H$ , teniendo esta última exactamente un elemento?

o:

¿Cuál es el único individuo que satisface  $H$ ?

En forma simbólica (usando el simbolismo russelliano) sería:

$$[Hx? \cdot E! \iota y(Hy)]$$

y con operador  $\lambda$ , abreviando luego " $\lambda z(Hz \cdot E! \iota y(Hy))$ " por " $H_a$ ":

$$[H_a x?]$$

Como ya se señaló, las formulaciones recientemente indicadas no deben confundirse con "¿Cuál es exactamente un individuo que satisface  $H$ ?", que corresponde a  $[Hx?]$ .

Entre las preguntas  $[H_a x?]$  y  $[Hx?]$  no rige la relación  $\subset$  porque " $Ha$ " no implica a " $H_a a$ " ni tampoco una conjunción finita etc. y, a la inversa, " $(x) \sim H_a x$ " no implica a " $(x) \sim Hx$ ".

La pregunta  $[H_a x?]$  no admite " $H_a a \cdot H_a b$ " como respuesta sufi-

ciente si se tiene  $\neg a \neq b$ ; pues " $H_a . H_b$ " (o sea " $H_a . H_b . E!y(Hy)$ ") es la negación del teorema  $\neg \sim Ha v \sim Hb v E!y(Hy)$ .

Otro tipo de preguntas se presenta al preguntar por dos individuos (diferentes) que satisfagan  $H$ . En forma simbólica sería:

$$[Hx? . Hy? . x? \neq y?]$$

o sea:

$$[\lambda z v(Hz . Hv . z \neq v)x?y?]$$

y en forma abreviada<sup>3</sup>:

$$[H'x?y?]$$

Diversos modos de traducir estas expresiones simbólicas al castellano serían: "¿Cuáles son dos individuos que satisfacen  $H$ ?", "¿Cuáles son por lo menos dos individuos que satisfacen  $H$ ?", "¿Cuáles son exactamente dos individuos que satisfacen  $H$ ?", "¿Cuáles son dos ejemplos de individuos que satisfacen  $H$ ?", etc.

Al exigir además que  $H$  tenga por lo menos dos elementos, debe agregarse entre los paréntesis cuadrados:

$$(Ew) (Ew') (w \neq w' . Hw . Hw')$$

y al exigir que  $H$  tenga exactamente dos elementos:

$$(Ew) (Ew') \{w \neq w' . Hw . Hw' . (u) (Hu \supset (u = w \vee u = w'))\}$$

La expresión simbólica para dos individuos con el último agregado puede traducirse al castellano también por "¿Cuáles son los únicos dos individuos que satisfacen  $H$ ?".

Las expresiones simbólicas correspondientes a preguntas por tres o más individuos se forman en plena analogía a lo anteriormente señalado, extendiéndose a los nuevos casos las consideraciones formales para uno y dos individuos.

Hasta el momento las exigencias de que  $H$  tenga por lo menos  $n$  elementos o exactamente  $n$  elementos, se han formulado en la misma expresión de pregunta. Sin embargo, existe otra posibilidad para hacer valer estas exigencias: la de formularlas en premisas que se agregan luego a la clase de las premisas de la pregunta. Un ejemplo de esto sería (suponiendo vacía la clase de las premisas originales):

$$[Hx?] \{“(Ey)Hy”\}$$

que correspondería a:

Dado que  $H$  tiene por lo menos un elemento ¿qué individuo la satisface?

<sup>3</sup> Más detalles sobre preguntas en que se cuestiona respecto a dos o más argumentos como [¿Dónde y cuándo han capturado al asesino?] se encuentran en [4].

Tenemos una vasta intersección entre  $[Hx? \cdot (Ey)Hy]$  y  $[Hx? \cdot \{(Ey)Hy\}]$ , pero ninguna de las dos preguntas es subclase de la otra, porque " $(x) \sim Hx$ " pertenece a la primera y no a la segunda, mientras que " $(Ey)Hy$ " pertenece a la segunda pero no a la primera.

*Preguntas con exigencias de totalidad:* Consideremos preguntas de la forma "¿Cuáles son todos los individuos que satisfacen  $H$ ?". En este caso no se pregunta por individuos sueltos sino por una totalidad, o sea, una clase de individuos. En otras palabras, se pregunta:

¿Cuál es la clase de los individuos que satisfacen  $H$ ?

o:

¿Cuál es la clase que coincide con  $H$ ?

En forma simbólica tendríamos:

$[F? = H]$

con operador  $\lambda$  (aplicándolo en un orden más alto a funciones proposicionales):

$[\lambda G(G = H)F?]$

y abreviando " $\lambda G(G = H)$ " por " $K$ ":

$[KF?]$

Para una pregunta de este tipo tenemos no sólo respuestas suficientes triviales como " $KH$ ", sino también otras que pueden ser muy instructivas, como por ejemplo que una unión de dos clases  $H'$  y  $H''$  coincide con  $H$ , o sea " $K(H' \cup H'')$ ". Otro ejemplo sería " $K\{a_1, \dots, a_n\}$ ", o sea  $H = \{a_1, \dots, a_n\}$ . También " $Ha_1 \dots Ha_n$ " ( $(x) (Hx \supset (x = a_1 \dots \vee x = a_n))$ ) ("a<sub>1</sub> satisface  $H$  y ... y a<sub>n</sub> satisface  $H$  y ninguno más") sería una respuesta suficiente por implicar " $K\{a_1, \dots, a_n\}$ ".

Al terminar esta breve visión general de las preguntas con exigencias numéricas y de totalidad habría que mencionar que naturalmente existen muchas variaciones sobre los temas básicos de este artículo (referencias a *a lo sumo n individuos*, exigencias de casi-totalidad, etc.), que por su analogía a los casos tratados no presentan mucha dificultad. Sin embargo, todas estas consideraciones rigen sólo, si se supone que las exigencias están formuladas en la expresión de la pregunta o en una de sus premisas. No rigen para casos como el siguiente:

¿Que  $x$  satisface  $H$ ? Dé sólo respuestas que se refieran a exactamente dos individuos.

En casos como el recién mencionado la expresión de la pregunta está

acompañada de una indicación *exterior* sobre el tipo de respuestas que se desea obtener.

*Bibliografía*

- [1] L. AQVIST, *A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives*, Uppsala, 1965.
- [2] N. D. BELNAP, *An Analysis of Questions*, Santa Mónica, 1963.
- [3] *erotetic Logic* (mimeografiado).
- [4] G. STAHL, *Un développement de la logique des questions*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, Paris 1963, N° 3, pp. 293-301.
- [5] *Preguntas y premisas*, Revista de Filosofía, Santiago 1961, N° 1, pp. 3-9.
- [6] *Fragenfolgen*, en KAESBAUER y V. KUTSCHERA *Logik und Logikkalkuel*, Friburgo-Munich, 1962, pp. 149-157.



## FUNDAMENTOS DE LA CRITICA DE FEUERBACH

Por Carlos Alberto Orlandi \*

EN un artículo anterior traté de poner de relieve la especial caracterización que Feuerbach ofrece de la filosofía moderna al tenerla como modo de la sinrazón pura (*reine Unvernunft*)<sup>1</sup>. Ella constituye una suerte de sublimación de la sinrazón religiosa; se opera, en efecto, sobre la base de la religión —particularmente la religión cristiana. Ocorre entonces que aquella crítica de la filosofía, aunque muestre claramente que es ésta lo que lleva a su forma pura, teórica, racionalizada el carácter “*unvernunftig*” de la religión, no puede ser sino un derivado de la crítica religiosa.

Si se quiere entender mejor el proceso, y también las intenciones críticas del autor, es pues a la crítica de la inconciencia religiosa lo que interesa principalmente interrogar. Esa inconciencia es en rigor una conciencia enferma —o, como diríamos hoy, una mala conciencia. Feuerbach la piensa a través de la teología no como pragmatología mística ni como ontología sino como *patología psíquica*<sup>2</sup>. Toda la crítica parte de lo que para el autor es un hecho incontrovertible: la existencia de un cristianismo clásico, puro y fuerte en las primeras etapas históricas de esta religión y su progresivo debilitamiento a través de los siglos hasta quedar reducida a un espectro. Sólo mágicamente podría creerse en la realidad de esos fantasmas; para la actitud racional esa creencia, es decir, la fe religiosa, no es más que alucinación. Por ello es preciso la terapéutica: para que el paciente —el creyente— se cure. Dicho de una manera general: es preciso volver la mirada de los hombres del reino del más allá hacia los problemas de la vida terrena —empresa tanto teórica cuanto práctica<sup>3</sup>.

\* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas.

1 “Ludwig Feuerbach: Crítica de la Sinrazón pura”, *Cuadernos de Filosofía*, año X, no 14. El título de este artículo está inspirado en el abandonado subtítulo de *La Esencia del Cristianismo*: “Conócete a ti mismo —o la verdad de la religión y las ilusiones de la teología. Crítica de la Sinrazón pura”. Dicha obra (citada *La Esencia*) y sus dos *Prefacios*, de 1841 y 1843, serán los textos tenidos especialmente aquí, y las remisiones textuales corresponden a los tomos VI y VII de las *Obras completas* del autor según la edición de W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann Verlag, neu herausgeg. 1960.

2 *Primer Prefacio*.

3 Si bien en el *Primer Prefacio* el autor declara que su libro tiene una finalidad terapéutica o práctica, identificando así ambos conceptos, en el *Segundo Prefacio* amplía este criterio advirtiendo que su crítica provee “la clave de una teoría y una práctica reales”.

Este propósito parece conducir a Feuerbach a un estilo panfletario y en verdad sus escritos de los años 1839 a 1845 contienen muchas declaraciones propias de autores de manifiestos<sup>4</sup>. Pero *La Esencia del Cristianismo*, que desarrolla su famosa crítica de la religión y que es la obra que por ello nos interesa particularmente aquí, es el resultado de una sólida formación filosófica y el resultado de una producción anterior considerablemente amplia. Hay pues detrás de esa crítica —o bien solidaria con ella— una teoría, y es ella la que debe proveer las consecuencias pertinentes para el propósito programático terapéutico. La pregunta que en definitiva interesa plantear, y hacia la cual se orientan las breves consideraciones siguientes, será entonces: ¿cuáles fueron los alcances teóricos y prácticos de esa teorización?

Semejante pregunta, adelantémoslo, supone en realidad una respuesta cuya complejidad trasciende por fuerza los límites de este artículo. Pero para dejar indicado al menos un modo posible de respuesta, convendrá precisar el carácter y la oportunidad de esa interrogación. Para ello conviene encerrar la susodicha teoría a través de su aspecto metodológico, allí donde deberán mostrarse los mecanismos que operan la posibilidad de la acción perseguida — y que por otro lado conduce a bosquejar, siquiera a grandes rasgos, los lineamientos de la teorización.

Feuerbach es explícito respecto de sus intenciones metodológicas: "Mi libro no pretende ser otra cosa que una traducción que dé fielmente el sentido"; "yo dejo que la religión se exprese a sí misma; me contento con juzgar el rol de oyente y de intérprete"; "no inventar, sino descubrir, "develar la existencia", tal fue mi único objetivo"<sup>5</sup>. La metodología de *La Esencia* apela pues a una suerte de hermenéutica, a una interpretación cuya finalidad es la reducción del mito religioso: pasaje del fenómeno (dogmas) a su esencia (o *sentido* antropológico). La esencia es lo originario y el fenómeno, claro está, lo derivado, y de una manera general estos conceptos se caracterizan de tal forma que lo originario es el hombre y Dios lo derivado. Como se advierte, la premisa básica del cristianismo es invertida: no es el hombre quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino al revés.

Técnicamente este proceso de invertir los enunciados religiosos es el recurso para develar los misterios de la religión, para extraer de

<sup>4</sup> Tal como lo señala L. ALTHUSSEER (v. "Los 'Manifiestos Filosóficos' de Feuerbach", en *Pour Marx*, F. Maspero, París, 1965). Con ese título el mismo crítico publica la traducción de varios textos del período humanista de Feuerbach (P. U. F., París, 1960).

<sup>5</sup> *Segundo Prefacio*, pass.



ellos su sentido recto, contenidos en los dogmas y ocultados a la vez por los velos de la fantasía religiosa. Así por ejemplo, el misterio de la encarnación resulta "la intuición de Dios como un ser él mismo humano"; la encarnación es "la aparición sensible, efectiva de la naturaleza humana de Dios"<sup>6</sup>. De tal manera, el carácter milagroso de la encarnación —el descenso de Dios a hombre— desaparece para Feuerbach invirtiendo el sentido literal del mito. Puesto que por un lado, al descenso de Dios a hombre debe preceder la elevación del hombre en Dios, ya que nada se crea de la nada, y con ello por otra parte, la encarnación se vuelve especialmente reveladora, en cuanto ella expresa una creación del corazón. En efecto, el misterio de la encarnación es también "la conciencia del amor divino", expresado en la afirmación de que Dios es amor. Ahora bien, invirtiendo este enunciado se obtiene su sentido recto, antropológico: el amor es divino. O sea, es una fuerza suprema, infinita, una perfección. El amor, efectivamente, junto con la razón y la voluntad representan las tres fuerzas que constituyen al hombre. Tal es la tesis de la naturaleza humana que propone la Introducción. Pero en la demostración, el amor es la pieza principal pues juega el rol de revelador por excelencia de la naturaleza antropológica de Dios. "La antropología no considera el devenir-hombre como un misterio particular, estupefaciente, como lo hace la especulación ensequecida por la apariencia mística; ella destruye bien pronto la ilusión que esconde un misterio sobrenatural particular; critica el dogma y lo reduce a sus elementos naturales, innatos al hombre, a su origen interno y a su centro: el amor"<sup>7</sup>. Es que, como se comprueba en los dos primeros capítulos, mientras que la razón y su consecuencia, la voluntad o ley moral, para dar pruebas de su divinidad manifiestan a Dios como ser abstracto, objetivo y separado del hombre, el amor en cambio concibe a Dios de manera subjetiva, como un interés inherente internamente al hombre. Y este carácter subjetivo es solidario de otro pasivo y receptivo, que se expresa en el misterio del Dios sufriente: "El amor se confirma por el sufrimiento"<sup>8</sup>. Amar es sufrir, y el sufrimiento —que domina toda la historia del cristianismo— es divino. Así "debemos hacer de lo que en la religión es un predicado un sujeto, y de lo que en ella es un sujeto un predicado; invirtiendo los oráculos de la religión, interpretándolos por así decir como *contre-vérités*, obtenemos lo verdadero. Dios sufre —sufrir es predicado— pero por los hombres,

<sup>6</sup> *La Esencia*, t. VI, p. 61.

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 72.

por otro, no por sí. ¿Que quiere decir esto en alemán? No otra cosa que: *sufrir por otro es divino*"<sup>9</sup>.

La técnica de análisis de los euasimisterios del entendimiento y su correlato la ley moral, y más especialmente los misterios de la encarnación —o Dios como amor— y su correlato el Dios sufriente, reducen pues la supuesta exterioridad de los atributos divinos para reintegrarlos al patrimonio de la interioridad subjetiva. O más bien intersubjetiva. En efecto, si se toma el siguiente misterio considerado por la obra, el de la trinidad, se tiene que ésta constituye "la conciencia que el hombre adquiere de sí en su *totalidad*", pero de una totalidad viviente que sólo puede existir como unidad del *Yo y el Tú*<sup>10</sup>. "Sólo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface por sí misma — este simple pensamiento, esta verdad natural es innata al hombre y es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad. Pero como cualquiera otra verdad encuentra en la religión una expresión que no es sino *indirecta*, es decir, *invertida*"<sup>11</sup>.

La *Esencia* analiza seguidamente, desde luego, una serie considerablemente significativa de misterios ofrecida por el texto religioso. Pero no nos es necesario ir más allá para advertir que con la técnica inversiva y reductora se alcanza el contenido antropológico de la religión. El análisis inversivo comporta un movimiento compuesto tal que mediante una primera articulación se desmonta el sentido humano de cada misterio particular generando al mismo tiempo una segunda articulación que realiza la síntesis del hombre como totalidad intersubjetiva.

Si encaramos ahora la caracterización de la pregunta que buscábamos formular, ésta se presenta como una interrogación acerca de la eficacia del análisis anterior en relación a la terapéutica propuesta. Lo que se tiene inmediatamente es una adquisición teórica: la demostración del principio general en que se basa esta crítica, esto es, de que la religión —o Dios, que es su objeto— no es otra cosa que la escisión del hombre consigo mismo. Dios es el hombre alienado<sup>12</sup>. La distinción y separación entre el hombre y su creación, Dios, que se establece en la religión, y correlativamente en la teología y la filosofía especulativa, no es otra cosa que la alienación que el hombre sufre de su

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 74.

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 80.

<sup>11</sup> *ibid.*, p. 82.

<sup>12</sup> "Pero en la religión el hombre objetiva su propia esencia secreta. Es preciso pues demostrar que esta oposición, esta división del hombre y de Dios, sobre la cual se levanta la religión, es una *escisión del hombre y de su propia esencia*" (*ibid.*, p. 41).

propia esencia en provecho de su producto. Demostrado que Dios es su producto, que le es intrínsecamente propio, interior, el hombre está en vías de recuperar su esencia perdida. Parece necesario pensar que esta recuperación debe darse en el terreno social, tanto en la medida en que tiene que ser una recuperación práctica cuanto por el carácter intersubjetivo de lo humano. Pero no es difícil advertir que la concepción de la sociedad, o al menos la alusión a ella, como totalidad intersubjetiva es lo bastante limitada y ambigua como para hacer muy problemática la posibilidad de una transformación social. Por lo demás ello es solidario con el propósito feuerbachiano de ofrecer en realidad una cura moral o espiritual y por lo tanto indicar hacia una reforma de los espíritus que concretamente no llega más allá de la política encarada ella misma como religión <sup>13</sup>.

Pero aún cuando pueda mostrarse que semejante procedimiento es de alguna manera eficaz, ¿cómo conciliar la intención reformadora con el presupuesto mismo de la crítica a nivel práctico? Tal presupuesto, se ha visto, es que la religión ha quedado reducida a un espectro, a una *idea fija*, en flagrante contradicción con la organización cultural y social de los tiempos modernos. Pero entonces, ¿para qué el propósito de desmistificar la religión y operar esta terapéutica en supuestos enfermos que en rigor son ya convalecientes? Enseñarles a los hombres que lo único que realmente merece los atributos de la divinidad es la humanidad misma, puede convertirlos cuando mucho en "creyentes ateos", tal como Feuerbach concibe al hombre de ciencia, al sabio, quien puede negar en los hechos lo que afirma en ideas. El hombre entonces no necesita, para actuar, renunciar a la religión. Más todavía: el hombre *no debe prescindir* de la religión — y de una religión que aunque adopte nuevos nombres conserva prácticamente intacta la estructura de valores ligada a la concepción cristiana. La crítica terapéutica no acaba con la divinidad: el Dios que ella crucifica renace en el hombre, y con los mismos atributos <sup>14</sup>.

Pero entonces se asiste a una paradoja significativa: la religión sigue planeando como un fantasma sobre la cabeza de los hombres; continúa siendo el espectro que la crítica se proponía denunciar y ahuyentar; y por consiguiente el análisis no ha provisto ninguna indicación concreta en el nivel práctico para realizar algún tipo de terapéutica, sea reforma o transformación; se reduce, en esta instancia, a

<sup>13</sup> Cf. *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, t. II.

<sup>14</sup> Es el punto fundamental de la crítica de Feuerbach que denunciará MARX STIRNER (Johann Caspar Schmidt) en *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845; más tarde, Nietzsche reaccionará también contra esta concepción del hombre-Dios.

la constatación, muy elaborada teóricamente pero en el fondo muy simple, del hecho de que el cristianismo es una enfermedad en vías de desaparecer.

Queda, sin embargo, un reducto en que el mal puede refugiarse. La "crítica de la sinrazón pura" nos había mostrado la denuncia de esa asechanza oscura y solapada de la religión en el espíritu del teórico, esto es, del filósofo. Resulta entonces que, aunque derivada, la crítica a la teoría es la que puede encarnar la realización de la cura propuesta. Mientras que la actitud científica, como la artística, es para Feuerbach irreprochable, pues entonces se está en contacto con la verdadera realidad: el hombre y la naturaleza; el filósofo debe imperiosamente apartar su mirada de la religión que ha significado el antecedente, sustrato y contenido de su práctica y el producto de ésta para volverla hacia aquella realidad efectiva. En el terreno de la teoría y de su práctica es pues donde cobra vigencia la pregunta formulada acerca de los alcances del programa de Feuerbach. Y en esa instancia nos vemos conducidos a insistir sobre la presencia, explícita o implícita pero innegable, del filósofo en el pensamiento posterior, tal como intentamos señalarlo precisamente en el artículo anterior. Según esto, esa influencia puede entenderse ahora como la reacción que el pensamiento posterior mostró ante la propuesta de modificación del espíritu y la práctica teóricos. Podemos entonces situar convenientemente en este terreno la pregunta que planteáramos; en cuanto a la respuesta, como adelantamos, no será posible encararla aquí; pero queda al menos caracterizado el modo o el horizonte de la misma y en tal perspectiva será el objeto de un trabajo próximo. Lo que por último podemos señalar desde ya que en el caso del mismo Feuerbach, su obra posterior a *La Esencia* y textos solidarios constitutivos de su llamado período humanista, revelan sin duda una afanosa búsqueda de superación teórica en el sentido que lo proponía su crítica terapéutica. Sin embargo, desde esta perspectiva, esa búsqueda es un repetido fracaso; el filósofo deambula entre un chato positivismo y un materialismo igualmente pobre, que en rigor lo retrotrae a posiciones ya superadas teórica e históricamente. Y en ello tiene significativa importancia la reerítica religiosa que por lo demás no abandona<sup>15</sup>. El empecinado liberador de los mitos religiosos no logró nunca él mismo liberarse del tormento de la religión.

<sup>15</sup> En 1845 Feuerbach retoma la crítica de la religión y en 1851 publica *Vorlesungen über das Wesen der Religion*; dedica varios artículos a cuestiones religiosas hasta 1857 cuando finaliza su producción con la impresionante y tediosa *Theogonie aus den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*.

## DE LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA

POR *Adolfo Murguía*

¡y aún buscas hoy!  
¿qué buscas?  
¿por qué buscas?  
busco el por qué  
de este buscar perenne.

Nietzsche

**D**ESDE sectores diversos se va corriendo la voz: la filosofía ha muerto. Es una afirmación que va, viene, y produce diversas reacciones, a veces alegría, pena, malestar, quizás un secreto alivio.

¿De qué se habla cuando se pregona el "fin de la filosofía"? ¿Quiere decir ello que se renuncia a la lógica, a la teoría del conocimiento, a la estética? Si esa expresión designa un abandono de la problemática, ello no es cierto, ya que pocas veces han preocupado tanto la lógica o la estética como en la actualidad. Es sabido, por otra parte, que quien quisiese hacer tabla rasa, p. ej., del principio de identidad, no podría siquiera articular su oposición.

Se responderá a ello que se trata de reemplazar una lógica aristotélica, considerada insuficiente, por otra más satisfactoria. Seguiríamos siempre a la búsqueda de una lógica más perfecta, la seguiríamos necesitando. ¿Por qué? Porque la aristotélica nos aparecería como "falsa", es decir insuficiente, incompleta, y buscaríamos otra más verdadera.

Que la filosofía sea atacada no es algo nuevo ni pernicioso. La popularidad o impopularidad en que se la tenga no es algo que la afecte radicalmente. Aquello que distingue a la situación presente es que la abdicación se da entre los mismos filósofos; son ellos entre quienes reina un disgusto, una fatiga, son ellos quienes se tapan la boca y se esconden, avergonzados. (Las distintas maneras de esconderse, los rostros de la vergüenza, no merecen ser descriptos). Lo grave es que no se trata siquiera de una medida de prudencia, de precaución, en cuyo caso podrían invocarse ejemplos clásicos, tales como Epicuro, Descartes o Spinoza. El silencio filosófico que nos rodea, no proviene de la sabiduría, sino que es un mutismo que abraza una voluntad de muerte.

Ciertamente, nadie puede pedir a la filosofía soluciones, recetas; nadie menos que el filósofo puede ofrecerlas. Sucede que aquello que

está en juego no es determinada doctrina que se halle a punto de ser reemplazada por otra; no se trata de que una antigua verdad sea reemplazada por otra, considerada más verdadera. Sucede que los mismos filósofos parecen no saber de qué hablan, parecen no saber en qué consiste su tarea. La "crisis" a que asistimos no lo es la de una determinada filosofía, sino de la idea misma de filosofía.

No se trata de un conflicto con la filosofía considerada "tradicional", sea que se la llame "burguesa", "clásica" o universitaria. El conflicto con lo "tradicional" es una de las constantes en la historia. Esa oposición es saludable, ya que formaría parte del reemplazo de lo vigente. En esa oposición, en esa negación de lo vigente se mostraría una posición que luego a su vez sería negada por otra, y así siguiendo. Los ancianos saben que el asalto y la oposición de los jóvenes es la garantía de que el movimiento de la vida prosigue. Lo saben, pero saben también que deben callarlo y defenderse. Ello forma parte del juego.

En la actualidad, la filosofía es problema para sí misma, no hay voluntad de reemplazo, sino de un repliegue sobre sí misma.

El descontento de los filósofos para con su propia ocupación provoca un movimiento de retracción; se habla entonces de eliminar lisa y llanamente la enseñanza de la filosofía de los colegios y universidades. Pero ello equivale a identificar la filosofía con la figura que ella ha revestido en los programas oficiales. La filosofía no termina, no es dejada de lado porque no figure ya más públicamente.

Todo ello hace que pocas veces se haya mirado al filósofo con tanta indiferencia o con tanta extrañeza como hoy. Pero no es posible pretender de los otros comprensión hacia la filosofía cuando los mismos filósofos se hallan perplejos ante ella.

Nos hallamos en una crisis de la idea misma de filosofía, de su proyecto, del sentido de su búsqueda. En suma, asistimos a una crisis de la esencia de la filosofía.

Este proceso de la filosofía, al que se considera como su "fin", su, "muerte" o su "epílogo", reviste en la actualidad dos formas usuales: una consiste en denunciar la filosofía como "ideológica", y la otra consiste en confrontarla con "la ciencia", se convierte a la filosofía en una contrincante o en la infancia de la ciencia.

El hablar de la filosofía como de una "ideología", forma parte del uso generalizado que se hace de este término. Este se usa como una manera despectiva de calificar un esquema de pensamiento distinto del propio, o bien se lo utiliza como una manera de inhabilitar algo, ya que la "ideología" es equiparada a lo "pre-científico". Estos

son los usos más corrientes del término ideología<sup>1</sup>. En consecuencia, tratar a alguien como "ideólogo", resulta ser una manera hábil de descalificarlo; se va por detrás de él con el fin de mostrar sus "condicionamientos", se busca desenmascarlo, mostrar cómo llega a pensar lo que piensa. Se supone que el otro es inconsciente, pero se supone también que aquel que denuncia no lo es. La cuestión de saber quién tiene "razón", de quién está en la verdad ... eso es algo que no se pone en tela de juicio, más aún, es algo que se deja cuidadosamente de lado. La calificación de algo como "ideología", o de alguien como "ideólogo", constituyen en la actualidad formas del terrorismo intelectual.

La genealogía de ese caracterizar un esquema como "ideología", hay que buscarla en la transformación que sufre la filosofía con el antropologismo moderno. Este comienza por considerar lo que hay como un producto del hombre; para él, pensar es siempre "yo pienso". La filosofía se convierte en antropología, y su problema es entonces elaborar una "antropología filosófica". Es el comienzo de concebir al mundo como imagen, y, como bien lo ha indicado Heidegger en los *Holzwege*, es el comienzo de la búsqueda de imágenes o visiones del mundo.

De ese antropologismo se pasa luego, con el historicismo, a considerar la filosofía no ya como producto de un individuo, sino de una colectividad, de una cultura determinada. Se efectúa luego una reducción todavía mayor, y se la considera como exponente de una época. Por fin, con el marxismo y la sociología, pasa a ser fruto de una clase social, mistificación, símbolo o correlato, perteneciente a un momento determinado del proceso del desarrollo o de la producción<sup>2</sup>.

La filosofía no es en ese sentido una "ideología". Constituye justamente su opuesto, el esfuerzo por lograr lo universal<sup>3</sup>. Ello constituye el paso que, al menos si aceptamos la interpretación habitual,

<sup>1</sup> Dejo de lado la significación que podría obtenerse siguiendo su manifiesta etimología.

Esta crítica de las ideologías pasa a constituir una disciplina independiente, la sociología del conocimiento. Dos de sus sistematizaciones clásicas las constituyen *Ideología y Utopía*, de K. MANNHEIM y la *Sociología del Saber*, de MAX SCHELER. I. HOROWITZ ha dado textos útiles en *Historia y elementos de sociología del conocimiento*, y una discusión del problema puede verse, p. ej., en *Verdad e Ideología*, de H. BARTH, y en *Teoría de las ideologías*, de E. TRIAS.

<sup>2</sup> Una consecuencia que se deriva de ello, es la politización que comporta. Es el hábito de calificar una filosofía sea como "reaccionaria", sea como "progresista". Ello proviene de tomar la "historia" como referencia. La filosofía no es una opinión acerca de la marcha de la "historia".

<sup>3</sup> "Perspectivismo" y "perspectiva", serían los nombres, de esa parcialidad que ha de evitarse.

diferencia a Sócrates de los sofistas. Ella, la filosofía, constituye el desencadenamiento de la lucha en torno de la verdad. No se trata ahora de decidir nada acerca de la verdad y los problemas que ella suscita; lo que importa señalar en este momento, es que ése es el plano de la filosofía y no otro.

La filosofía no refleja nada, no copia ni es producto de cultura o época alguna. (La infaltable referencia a "la realidad" requiere ulteriores consideraciones, cuyo lugar no es éste).

El hablar de la filosofía como "ideología" tiene en su base el hacer depender la verdad de la historia, tiene en su base una teoría sobre la verdad.

Ninguna época histórica está más cerca o más lejos de la verdad; todas le son equidistantes. La verdad no depende de la cultura, de la historia, de la clase o del sujeto. La "historicidad" de la verdad, consiste en que al darse ésta, y sólo por ella, una época llega a ser tal, llega a ser "histórica", lo cual no significa que sea fechable. Sólo se puede hablar de algo "histórico" en la medida en que es digno de ser recordado. Las "variaciones" de la filosofía se producen al efectuarse transformaciones en la esencia de la verdad.

La búsqueda de la verdad es el elemento esencial de la filosofía. Si es preciso buscarla, ello equivale a reconocer que ella nos falta, que partimos de la no posesión de la verdad; si partimos de la no posesión de la verdad, ¿quiere decir ello que nuestra situación original es la errancia? Hablar del "error" equivale a una comprensión tácita de la verdad y recíprocamente. Su mutuo juego constituye para Heidegger aquello que hay que pensar.

La búsqueda de la verdad es, hasta Nietzsche, lo más elevado a que un hombre pueda aspirar. Es solamente con Nietzsche que la verdad comienza a perder su privilegio y la mentira comienza a elevarse de rango.

Mentir es en-cubrir, verdadar es des-cubrir, y quizá sea mejor en-cubrir, ya que la verdad significaría, como lo dice Jaspers en *Von der Wahrheit*, un "peligro". La verdad aparecería como algo insoportable.

Esta voluntad de verdad constituye el camino del filósofo. Buscar la verdad, interrogarse por ella, constituyen aquello que lo define.

Desde Parménides, buscar la verdad implica dejar de lado el camino de las opiniones, dejar de lado "lo que se dice". Y desde entonces quien llega a la verdad es aquel que sabe. Conocer la verdad es un sinónimo de saber. Des-cubrir, ver, saber, son, sinópticamente, los momentos de la verdad.



Esta voluntad de saber constituye el "proyecto", la "genealogía", que se hallan en la base de la filosofía. Ello enlaza esencialmente a la filosofía con las ciencias.

Estas se mueven dentro del proyecto matriz de la filosofía, se articulan en él. Toda ciencia opera dentro del ámbito de la verdad, abierto por la filosofía.

Un físico, un sociólogo, un médico, son filósofos. La ciencia se articula en la filosofía. Los filósofos que miran despectivamente a la ciencia no saben lo que hacen, se desprecian a sí mismos, ignoran eiegamente quiénes son y qué es la filosofía.

La oposición ciencia-filosofía no tiene sentido, simplemente porque son lo mismo. (Lo mismo, no lo idéntico).

En nuestros días se suele hablar de la derrota de la filosofía ante el avance arrollador de la ciencia. Ello constituye una ingenuidad. Si hay un triunfo de la ciencia es justamente el triunfo de la filosofía<sup>1</sup>. No asistimos a la derrota de la filosofía, sino a su victoria, asistimos a la puesta en marcha de una voluntad de saber sin límites.

El hecho de que poco a poco lo reconozcamos así<sup>2</sup>, hace que, ante los problemas que ello plantea, nos preguntemos extrañados si era eso lo que se buscaba, si ésa era la meta tras la cual se iba.

Lo primero que hay que afirmar es que si bien las ciencias son esencialmente filosofía, ésta no se agota, ni depende, ni se identifica con ellas. No hay dos verdades, una científica y otra filosófica; sólo hay una, y su búsqueda constituye la filosofía; como no hay tampoco un "pensamiento filosófico" y otro que no lo fuese. Igualmente, hablar como lo hace Jaspers de una "lógica filosófica" es redundante, no hay otra. Igualmente lo es la expresión "filosofía científica".

No es posible considerar la filosofía como un estado transitorio de las ciencias sino que, a la inversa, éstas forman un modo de la filosofía<sup>3</sup>. Filosofar es conocer y preguntarse qué es conocer, y ambas cosas no son lo mismo. Por eso la pregunta puede darse en cualquier momento del conocimiento. Lo que hicieron los griegos, aunque fuese en la época de los balbuceos de la ciencia, de ningún modo era ciencia balbuciente.

Tanto las ciencias como la filosofía buscan saber. Aparentemente

<sup>1</sup> Dejo de lado ahora la consideración de si se trata de un triunfo del que haya que alegrarse.

<sup>2</sup> Las indicaciones de Heidegger y de Szilasi en esa dirección tienen su antecedente en Nietzsche.

<sup>3</sup> La filosofía ha engendrado las ciencias al pasar, buscando otra cosa.

los saberes que se buscan no son los mismos, pero se hallan articulados por el elemento común, la voluntad de saber. Y, ¿qué es saber?

Llamamos saber al no-ignorar; decimos de algo que es sabido sea cuando estamos al tanto de los mecanismos o leyes que lo rigen, como cuando estamos frente a lo que se suele llamar su "ser". Se dice de alguien que sabe cuando puede p. ej., orientarse, distinguir, reconocer, clasificar, prever. "Saber" no significa primariamente "saber científico" en sentido moderno.

¿Y cómo es posible saber? Para decirlo de una manera neutra y rápida, porque se da una apertura fundamental.

Constatar esta apertura es algo relativamente posible: si ella no se diese, ni siquiera podríamos plantearnos el problema<sup>1</sup>. Lo grave comienza al preguntar por qué se da ese movimiento que comienza con la ignorancia, que termina en un saber, y que recomienza al comprender la precariedad de tal saber. Lo grave comienza al tener ante la vista el horizonte in-definido del saber, ya que no sabemos siquiera dónde comienza ni dónde termina la ciencia. Es de ello de que hablaba Einstein al decir que lo enigmático del mundo residía justamente en su comprensibilidad. Al llegar a ese punto, Einstein se aproximaba al momento en que comienza la filosofía en sentido propio, al comienzo de eso que Aristóteles, y en nuestros días Husserl, han denominado "filosofía primera".

Hay quienes gustan de regodearse con las fallas o ignorancias de la ciencia, para concluir de allí una actitud anticientífica. Al hacerlo así, dejan de lado completamente el problema. Este consiste en preguntar cómo es que hay que hacer ciencia, preguntar por qué hay que saber, por qué hay que buscar. Lo fundamental comienza al extrañarse ante ese destino peculiar que hace que la vida, ser, no consista en algo ya prefijado, sino en un aprendizaje, una memoria, un riesgo.

Y lo abrumador de todo ello es que frente a esto que se nos torna enigma, el simple ser, estamos inertes. En efecto, ¿cómo plantear la pregunta por lo simple de una manera adecuada?

Es por aquí, ante esta indeterminación de lo más cercano a nosotros, el vivir, el simple ser, que puede comenzar a pensarse en un dios, como lo hace p. ej., de manera definitiva para Occidente, Aristóteles, en su "Física". Pero no es posible aceptar un dios que se manifieste como respuesta al enigma que constituye ser; no es dable recurrir al

<sup>1</sup> La pre-comprensión del ser a que se refiere Heidegger, el análisis de los instintos hecho por Merleau-Ponty, o esos conocimientos *a priori* que según Kant poseemos, hablan de ella.

dios porque nos hallamos sin respuesta. Ello equivaldría a subordinarlo a nuestra perplejidad, a convertirlo en servidor nuestro<sup>1</sup>.

Hablar del "fin de la filosofía" es una expresión que, así lanzada, se pierde en la ambigüedad. Las más de las veces significa que se rechaza una cierta idea de la filosofía, basado en otra filosofía. Ello confirmaría entonces la afirmación de G. Bachelard: "El espíritu puede cambiar de metafísica, pero no puede prescindir de la metafísica" (*La philosophie du non*, p. 13).

Pero esa expresión puede también designar otra cosa. La crítica de la filosofía puede ser más radical y suele constituir entonces la autocritica de los filósofos.

No se trata en ella de cuestionar la filosofía avergonzándola ante los triunfos de la ciencia, sino del enjuiciamiento de su proyecto. No se trata de hacer un balance de sus resultados, sino una crítica de sus intenciones.

La "intención" de la filosofía es la verdad. Cuestionar la filosofía, o para utilizar la terminología orteguiana, justificarla, equivale a cuestionar la búsqueda de la verdad. La única crítica pertinente de la filosofía comienza al preguntar ¿por qué la verdad? ¿para qué la verdad?

Con tales preguntas lo que se busca es mirar la búsqueda de la verdad desde detrás de ella, desde su reverso, y no simplemente desde su opuesto. Desde ahí es dable preguntar si es posible seguir llamando filósofo a quien cuestiona el supuesto de la verdad.

La búsqueda de la verdad aparece ligada esencialmente a la elaboración de teorías. El hecho de que oponemos la teoría a la práctica o a la experiencia, proviene de que hemos olvidado que para los griegos "experiencia" significaba rutina, lo usual, y que el conocimiento científico constituiría precisamente un choque con la costumbre. La teoría significa entonces un corte con los hábitos.

La teoría ha gozado y goza en Occidente de un gran prestigio. Desde Platón teorizar es el acto máximo y supremo. Su conflicto actual muestra que nos hallamos en presencia de una de tantas perplejidades que hemos heredado de los filósofos griegos<sup>2</sup>. Experiencia y

<sup>1</sup> El enigma lo traduce para nosotros Kant en las palabras con que comienza el prefacio de la 1ª edición de la *Crítica de la razón pura*: "Tiene la razón humana el singular destino... de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas... y que no puede resolverlas porque a su alcance no se encuentran".

<sup>2</sup> Ello se ve en intentos para superarla, como p. ej., el de Marx, que no hizo sino agudizarla, y los marxistas generalmente no comprenden ya el problema. Otros intentos, tales como p. ej., el "rationalisme appliqué" de G. Bachelard, son un eco del estado del problema alcanzado por los griegos, y constituyen un movimiento de elasticidad para capear el temporal.

teoría no son los nombres de una oposición. En ellos se entrega la formulación de eso que Aristóteles llamaba un "problema", es decir, el suspenso ante lo indeterminado.

La elaboración de teoría no es arbitraria. Lleva a obtener una concepción adecuada, justa, consistente. La consistencia de una teoría engendra la felicidad del sabio. La felicidad, como la definía Aristóteles en su "Retórica", equivale a llegar a la meta. Y la meta del sabio es la verdad. Lo propio del sabio es haber visto bien.

La hipótesis, el supuesto que moviliza la ciencia, es la necesidad de la verdad. Como ya había dicho Platón, las ciencias son destruidas al ser destruidas sus hipótesis, ya que ellas constituyen sus bases, sus supuestos.

Al cuestionar el por qué de la verdad, dejamos en suspenso el movimiento entero de la ciencia, ya que queda ésta privada de su dinamismo esencial.

La búsqueda de la verdad era considerada por los filósofos como lo último, lo supremo; pero podemos discernir un movimiento, un elemento más originario que ella.

En un primer momento a esto más originario es casi fatal denominarlo "voluntad de verdad", pero ésta es una expresión engañosa, ya que hablar de "voluntad" nos coloca en un ambiente subjetivista, y no es el sujeto quien decide acerca de la verdad.

Ese movimiento hacia la verdad, que se preocupa por ella, que la reclama, la necesita o añora su ausencia, constituye su reverso, su espalda, su proveniencia.

Esta necesidad de la verdad es la que engendra al hombre teórico, el socrático, y con éste se desencadena la dominación de la naturaleza, de los instintos.

El hombre teórico estaba constituido por tres elementos: el saber, la virtud y la felicidad. Ellas forman lo que se ha definido como la ecuación socrática. En ella se puede resumir el estilo de vida más elevado que puede formar el género humano. Quien logra ese estado es el sabio, y quien procura llegar a él constituye precisamente eso que llamamos filósofo.

El sabio es el "ideal" del filósofo, siendo este último título de humildad y aprendizaje. La crítica de la filosofía sólo alcanza su meta al criticar el proyecto de ésta, es decir, al criticar la formación del sabio. La filosofía es de por sí un estadio intermedio, el nombre de una formación.

El nombre de Nietzsche evoca la destrucción de los diversos elementos de la ecuación socrática. En el origen de la verdad se halla-

ría, según Nietzsche, la necesidad de dominar, de preservar, de restablecer una salud, una armonía que se ha perdido.

Desde entonces reina entre los filósofos un malestar respecto de su misma tarea, y es entonces que surge, p. ej., Heidegger, con su esfuerzo para llevar al pensamiento occidental a sus fuentes, con su esfuerzo por lograr eso que él denomina un "ursprüngliches Denken", un pensar que brota de lo esencial.

Desde Nietzsche, filosofar es algo que va asociado a la búsqueda de una "nueva forma de vivir". Pero el peligro de concebir el filosofar como una propedéutica radica en que toda la vida puede insumirse en ella. (Eso es quizá lo que indican las miradas que ciertas mujeres dedican a los filósofos).

La filosofía consiste en eso que tradicionalmente denominamos la búsqueda de la verdad. Como tantas otras, esta expresión es ya un tópico, un lugar común: algo que se da como evidente de suyo y que no necesita ulteriores justificaciones.

Como desde Sócrates filosofar es sorprenderse y deshacer justamente esos "lugares comunes", un filósofo comienza por revisar aquello que se da como lo propio suyo.

La filosofía entonces, pasa por ser búsqueda de la verdad; si ella es búsqueda, quiere decir que ella no constituye una situación definitiva, sino transitoria. Es una marcha hacia... en este caso hacia la verdad. Una vez llegada la verdad, la filosofía, dejaría de tener sentido, o lo conservaría únicamente a título de "camino", de "etapa". La filosofía, entonces, no es la verdad, sino su búsqueda. Se puede decir entonces que, en la medida en que hay filosofía, no hay, todavía, verdad.

Y, ¿qué es esa verdad tan buscada, tan aguardada? Verdad quiere decir aquí, aquella apertura, aquella transparencia que haría innecesaria la búsqueda y las preguntas.

¿Hablar entonces, como se suele, del "fin de la filosofía", significaría que la filosofía ha llegado a su meta, que ha conseguido su finalidad? ¿Es que acaso ha aparecido la verdad, y ya no hay que pensar más? ¿Es que acaso la filosofía llega, como quería Hegel, al "Saber Absoluto", y debe dejar de existir, dejar de llamarse filosofía, simplemente porque ha llegado a ser?

Filósofo es el nombre de una continua insatisfacción; de un movimiento continuo. El nombre de un hombre que no se resigna a haber nacido.

Es el hombre que se da siempre, una y otra vez, metas más altas; un hombre para quien ser dios es poco.

Para un filósofo, estar conforme es sinónimo de estar muerto.

Hegel ponía el desgarramiento como origen de la filosofía; Aristóteles habla de la melancolía. En ambos casos se habla de lo mismo. El filósofo parece ser el único que se acuerda, el único a quien todavía le duele la herida, el desgarrón que significa ser. Y ese dolor es sagrado.

Es él quien forma, modela; es él quien indica hasta dónde es posible alzar para cada uno el velo. Ese dolor es el iniciador, el pedagogo, en el camino que lleva al corazón del enigma<sup>1</sup>.

Dolor es el precio que se ha de pagar. Dolor es aceptar lo relativo, que no se justifica sin el absoluto, y ello sin saber si éste va a hacerse presente. Dolor es mudez, ausencia de referencias; la pérdida de la significación; el vacío total.

Quien va más lejos en esa ruta, es aquel que parece el más perdido de todos.

Filosofar es irse, tan lejos que los otros se pierden de vista. Los otros lo llaman filósofo; él no sabe cómo llamarse.

Filosofar es irse, pero desde Platón es también volver. El despierto, el iluminado, vuelve a la caverna; y ¿para qué volver?, ¿por qué vuelve?

Con el regreso del despierto a la caravana, comienza el enlace entre la verdad y el bien; la verdad es algo "bueno" y "deseable"; como tal algo que tiende a la universalidad; la verdad comienza a ser algo que debe ser comunicado.

Es en ese momento en que el filósofo funda la Academia, enseña, escribe. El momento en que comienza eso que Borges ha llamado certeramente "el culto de los libros".

Pensar es desde entonces, sinónimo de enseñar, escribir, publicar, comunicar.

Desde entonces el irse, el perderse del filósofo, suele consistir en perderse en los laberintos de las bibliotecas. (No se note en ello una aprobación a los detractores de los libros, una aprobación a esos que dicen que los libros son "letra muerta", lo opuesto al "espíritu viviente", a la "vida". Un diálogo platónico, o el Zaratustra nietzscheano están más "plenos de vida" que muchos de esos que andan alrededor, y a quienes se da en llamar ingenuamente "contemporáneos", "próximos").

Pero el libro no se abre a cualquiera. Y no tiene por qué hacerlo.

<sup>1</sup> La medida de los filósofos es el dolor que han podido soportar; y es también la medida de su alegría.

## DE LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA

Una obra sólo se abre a sus iguales. Y lo que hermana a los filósofos es la búsqueda, es la interrogación.

Para muchos los libros son como fardos que se soportan. Son un elemento extraño, simplemente "cultura", información. Sólo para los fundamentales son compañeros de ruta, hermanos, testigos de hasta dónde ha llegado aquel que un día decidió dejar un rastro, una huella de su itinerario. La obra sólo se abre a quien está en marcha, y ello según el itinerario ya recorrido.

Filosofía no es leer, ni leer determinados libros "especializados" con exclusión de otros. Es sabido que, p. ej., Descartes, leía poco, y podemos preguntarnos qué leía el primer filósofo. ¿No se repite acaso que la erudición es una forma elegante de no pensar? ¿No sabía acaso ya Lao-Tsé que el camino del estudio es infinito? La lectura o la escritura, la medida de su dosis, sólo puede ser regulada por quien en ellas se ha perdido. Sólo a partir de esa pérdida en la cultura es posible para nosotros abandonarla, llegar a los fundamentales, y de ahí a lo esencial.

La escuela filosófica tiene sus familias, tiene sus gradaciones. Hay los maestros que indican el camino, y los operarios que lo siguen con minucia y dedicación. Los hay dedicados a la transmisión de un lenguaje cuyo significado desconocen<sup>1</sup>.

Esas gradaciones son necesarias y positivas; no dependen del dinero, de la "inteligencia personal" o de la cultura. Aquel que es tomado ignora por quién lo es, e ignora también por largo tiempo, para qué. La gradación no es un privilegio; está hecha a base de pruebas e iniciaciones; cada uno se prueba a sí mismo, y resulta de ello hasta dónde puede llegar. Lo supremo es para todos y para ninguno. (Quien en todo esto ve simpatía hacia la lucha o la competencia en la sociedad capitalista que lea de nuevo, o se ocupe con otra cosa, ya que mostraría no haber comprendido nada).

La filosofía no se limita a eso que aparece en las facultades en que se pretende enseñarla, o en los libros en que se va a hablar de ella. La filosofía no se tiene como objeto, como tema, a sí misma. Filosofía es el "lugar" en que todo lo que hay se hace palabra, significación. Filosofía es el lugar en que lo que hay llega a ser descubierto.

Las preguntas tienen su ritmo. Hay momentos en que las preguntas palidecen, es como si se diluyesen piadosamente, como para no hacer daño.

<sup>1</sup> Hay filósofos dedicados a describir, analizar. Y hay los otros, los pocos, a quienes es dado penetrar en el qué y el por qué del conocimiento.

Conquistar las preguntas, y jugar con ellas. Jugar quiere decir guardar su ritmo, y no pretender denodadamente imponerles una respuesta. Preguntar no es sinónimo de dudar. No cualquier cuestión o problema es una pregunta.

Pregunta es aquello que brota desde donde vivir, ser, dejan de constituir una duración más o menos breve, más o menos cómoda.

Ante la palidez y neblina en que va desvaneciéndose lo esencial, se pone a prueba para el filósofo su radicalidad, vale decir, la potencia de su pregunta.



## ESTÉTICA Y LINGÜÍSTICA

Por Rosa María Ravera

SI hoy no resultaría fácil desconocer la vigente actualidad de la investigación semiológica o semiótica de las artes, heredera del "estructuralismo" —implícitamente auspiciada por Saussure en un párrafo de su *Curso*—, tampoco debe resultar difícil reconocer en esa contemporaneidad, que poco tiene que ver con la trivial actualidad de lo puramente novedoso, una razón de ser que responde a expectativas muy reales y profundas, actuantes en diversificadas áreas de estudios interdisciplinarios. En verdad, sería imperdonable olvidar que la relación entre arte y lenguaje tiene en estética una larga y brillante tradición y que la noción de estructura —no muy distante, podría argumentarse, de ciertos conceptos de forma— está presente implícita o explícitamente en prestigiosas orientaciones estéticas del siglo, pero lo que caracteriza a los estudios semióticos y es de alguna manera la clave de su ejercicio, de su amplia aceptación y divulgación es lo siguiente: la necesidad de postular el carácter cultural e histórico de toda experiencia humana —y por ende de la artística— en su aspecto convencional y codificable, y asimismo la exigencia de abordar la investigación con un espíritu analítico que pueda dar cuenta del proceso universal de una ilimitada semiosis, en la articulación de sucesivos códigos. El lenguaje del arte, la espontaneidad y creatividad artística, la singularidad única, irrepetible y ejemplar de las obras, las reglas del arte y otros conceptos igualmente familiares en dominio estético requieren hoy más que nunca redefinición, confirmación o desmentida, que hay que buscar también —si bien no solamente— fuera de la filosofía, aunque más no sea para volver a ésta con renovada convicción. Entre las ciencias del hombre, es indiscutible que la lingüística asombra hoy por la extraordinaria vitalidad y rapidez con que replantea su problemática y reconstruye su área, formalizándola rigurosamente en una ajustada tarea de delimitación y circunscripción como asimismo de amplificación a veces en violenta oposición a la cerrada autonomía lograda; de ahí que no extrañe su influencia en el panorama mucho menos movimentado de los estudios estético filosóficos, dado el estrecho correlato —para algunos identidad— entre arte y lenguaje. Pero justamente por lo expuesto, es necesario precisar esa "influencia", que muy fácilmente puede asumir la forma de "imperialismo" lingüístico. Se debe ante todo advertir que la perspectiva semiótica —la consideración de los fenómenos como sig-

nos y como proceso de comunicación sistematizable— excede el área lingüística (sólo una parte de esa ciencia universal), por lo menos como la pensó Saussure y como conviene seguir pensándola a fin de no depender demasiado de una disciplina ante la cual una actitud matizada parece la más oportuna: aprovechar lo aprovechable, en la convicción de que en arte es mucho lo codificado o convencional (o sea lo semióticamente pertinente) y lo que podría quizá codificarse en analogía con el sistema de comunicación por excelencia, el lenguaje verbal, evitando a la par —esto es fundamental— transposiciones indebidas. Como se ha observado ya repetidamente, no todas las lingüísticas revelan su aptitud para intervenir en un proyecto semiótico aplicable a la estética, pero deberá admitirse que, de no mediar la confrontación continua y polémica con los modelos que esta disciplina elabora, procedimientos que hoy son ya habituales en arte se habrían afinado bastante menos. Entonces simplemente lo que corresponde es, a partir de determinada comprensión del fenómeno artístico, tratar de detectar en los desarrollos de la lingüística lo que pueda aportar luz y eventualmente sugerir líneas metodológicas pertinentes, y proseguir al mismo tiempo una labor paralela con los instrumentos conceptuales y el bagaje derivado de las disciplinas que clásicamente se han ocupado del arte, cotejando sin interrupción los resultados.

En principio, para entrar ya con alguna precisión en la relación que nos importa, dígame que hablar de lenguaje artístico es por ahora una metáfora, y que ulteriores decisiones dependerán lógicamente no sólo de un amplio ajuste de los conceptos estéticos —tarea no demasiado sencilla después de todo, si se piensa en la experiencia artística contemporánea<sup>1</sup>— sino también de un exacto conocimiento de los lenguajes naturales, para lo cual de ninguna manera existe acuerdo unánime. Adelantando desde ya y con prudencia no una identidad, aunque sí una estrecha correlación, nos referiremos muy brevemente a la proyección de algunos aportes de la lingüística contemporánea (y derivados de ella) en la problemática estética, con particular relación a las artes plásticas, omitiendo la específicamente concerniente a las artes del lenguaje, que exigiría capítulo aparte.

Por lo pronto, parece que la dicotomía establecida por Saussure entre lengua y habla, por lo menos desde cierto punto de vista debe necesariamente recordarse, aunque se trate de una oposición que, como se

<sup>1</sup> En torno a la dificultad actual y los límites de una definición general del arte, cfr. UMBERTO ECO, *La definizione dell'arte*, Milano, Muria, 1968.

verá, reclama ser redimensionada. En términos muy generales, el dualismo mueve a buscar el sentido tras el fenómeno pues remite lo dado a "otra cosa" que sí mismo<sup>2</sup>, empresa contemporánea de la que dan ejemplo junto a Saussure, Marx y Freud<sup>3</sup>. Proponer en arte los dos niveles neutraliza de alguna manera cierta orientación de la estética que tiende a acentuar la autosuficiencia de la obra artística, un "estar en sí" que cristaliza en la exclusiva especificidad de la pura presencia. Buscar la comprensión del sentido más allá —o mejor más acá— de lo manifiesto, si bien se presta a peligros reduccionistas que asoman reiteradamente, quiere decir ante todo acceder a las condiciones de posibilidad del objeto (en tal sentido, condiciones trascendentales) que pueden llegar a ser —y es esto lo que nos interesa aunque implique reformar sustancialmente el planteo saussureano y aun más generalmente contradecir ciertas tesis centrales del estructuralismo— la posibilidad misma de la instauración artística como creatividad, por un dinamismo que excede la forma como la estructura lo visible<sup>4</sup>. Todo esto varía ya en

<sup>2</sup> ТОДОРОВ, al aplicar su análisis estructural derivado de la lingüística y antropología a *Las amistades peligrosas*, no deja de transcribir su sorpresa: el resultado de la búsqueda ya no es esa obra literaria sino las propiedades abstractas de la literatura, no lo real sino lo posible, objeto de la ciencia poética. ТЗВЕТАН ТОДОРОВ, *Literatura y significación*, Barcelona, Planeta, 1971. No debe silenciarse una inevitable consecuencia de esta perspectiva: el valor estético o sea la especificidad misma de lo artístico, que sólo aparece en la individualidad concreta de la obra (es el logro de su particular configuración) y en su lectura, se desvanece en los estudios estructurales, circunstancia que lamentan a veces con indisimulada irritación no pocos críticos y teóricos. Sin embargo no parece que esta situación sea irreversible, puesto que si bien la prioridad del problema queda relegada, la exigencia del valor quizá no tarde demasiado en reaparecer cuando, ya planteada la estructura abstracta, se logre recuperar un espacio concreto en que el lector y la obra se integren en unidad dinámica a través de un proceso real de "enunciación". "Si esta última parte de la tarea no es irrealizable... entonces un pasaje será establecido entre la poética y la estética, y la vieja cuestión de la belleza de la obra podrá postularse nuevamente". ТОДОРОВ, "Poétique", en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, p. 163.

<sup>3</sup> En la tríada, ciertamente ilustre, no suele incluirse a Heidegger (muy presente por otra parte en la obra de varios integrantes del grupo Tel Quel), probablemente porque el sentido de su pensar ontológico contradice abiertamente lo que, a nivel óptico, postulan tales sistemas.

<sup>4</sup> La certeza de que el arte es mucho más que lo visible movía a Croce a expresar que lo artístico no es un hecho físico, y a situarlo unilateralmente —de acuerdo con su idealismo— en el proceso esencialmente interior y espiritual de la intuición-expresión. Según Pareyson, que corrige este pensamiento al distinguir e implicar una formatividad interna (relación contenido-forma) y otra externa (relación materia-forma), considerando fundamental para lo artístico la producción a través de la materia, la obra es siempre el logro de un proceso que la desborda, un resultado que concluye e incluye una actividad inventiva. Cfr. LUIGI PAREYSON, especialmente en *Estética. Teoría della formatività*, Bologna, Zanichelli, 1960. De

mucho el dualismo saussureano, pero sólo podía concebirse a través de un orden inteligible que el lingüista ginebrino sistematiza en la lengua. Su dicotomía permite pensar en una concepción estructural y organizada de los fenómenos, pero su propuesta, la lengua como institución social, sistema de oposiciones y diferencias que regula el nivel concreto del habla, acto individual en el que se localiza toda posible espontaneidad y cambio, siempre derivado y subordinado a la base inconsciente y subyacente de carácter homogéneo cuya unidad es el signo, no podía escapar a un concepto estático y clasificatorio, heredero del positivismo.

El camino estaba abierto para que, en la tentación de considerar el arte como lenguaje, se le exigiese una articulación paralela o coincidente con la lengua. Como es notorio, tras la elaboración del modelo lingüístico de la fonología y su aplicación a la antropología, Lévi Strauss cumple este paso de modo flagrante: pretende al lenguaje artístico la doble articulación de fonemas y monemas que según Martinet define el lenguaje, organización a la que muy ostensiblemente no demuestran ajustarse conocidas corrientes artísticas de la vanguardia contemporánea, en particular la música serial y la pintura abstracta, que en consecuencia el etnólogo descalifica sin ambages. Esta sintomática operación no podía pasar inadvertida ocasionando la briosidad y lúcida crítica de Umberto Eco en *La struttura assente*, donde denuncia la directa y abusiva transposición del modelo lingüístico, y a la par que desbarata el mito de la lengua-modelo, abre el camino para una concepción del arte como lenguaje complejamente articulado<sup>5</sup>.

---

modo semejante Francastel, que tiene muy en cuenta la enseñanza de Croce (a su juicio es "la única tentativa original del siglo XX, en materia de estética"), señala permanentemente que una obra artística es la concreción lograda de un sistema imaginario, de un Esquema activo y creador de nuevos órdenes de pensamiento operativo que, en la organización de la experiencia humana, funda una original interpretación del universo. PIERRE FRANCASTEL, esp. en *La réalité figurative*, Gonthier, 1965, y *La figure et le lieu*, Paris, Gallimard, 1967.

<sup>5</sup> Cf. Eco, *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1968. CLAUDE LEVI STRAUSS, *Arte, lenguaje, etnología*, México, Siglo XXI, 1968 y la "Ouverture" de *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964. De la crítica de Eco se derivan los matices reaccionarios de una posición que, mientras establece constantes formales universales como condiciones últimas de todo proceso comunicativo, erróneamente las identifica con codificaciones históricas de la tradición estético cultural, negando la creatividad del "pensamiento" serial y la posibilidad de renovación de códigos en el sistema. Las apreciaciones de Lévi Strauss sobre los movimientos contemporáneos a los que acusa de arbitrio individualista en el uso de pseudo códigos que cada vez dicen menos y para menos personas, sin embargo destacan algo característico que merecería una meditada evaluación: el vaciamiento de sentido en el arte actual, paralelo a la acentuación de la función metalingüística.

Así pues, mientras se extiende la opinión de que el arte no posee una lengua, que su básica complejidad no puede explicarse por el sistema y en cambio delata a cada instante ricos y complicados mecanismos de codificación cuya dinámica requiere ser clarificada, los estudios tematizan con insistencia la discutida oposición de códigos digital y analógico, que involucra la problemática de lo icónico, con los importantes antecedentes de Peirce y Morris. La codificación digital del lenguaje, que opera en un medio discontinuo o discreto (con elementos entre los que no existe transición o pasaje) no tiene mucho que ver en apariencia con la fluida y libre continuidad de la "expresividad" artística que, a diferencia de la arbitrariedad del signo lingüístico, parece traer su sentido de lo real por la natural y espontánea referencia a los objetos, asignándosele a la exploración semiótica la ardua empresa de reducir la analogía y la equívoca noción de "semejanza", que establece relación directa con lo que por definición es un dato exterior y ajeno al universo signico: el referente, lo real.

Por lo que respecta a ambas codificaciones (también en lo analógico, por lo general, se admiten códigos o "modelos"), existe la tendencia de no considerarlas irreductibles. Barthes habla de sistemas impuros y de la impregnación de lo analógico por lo digital. "El encuentro de lo analógico y no-analógico parece entonces indiscutible, en el seno mismo de un sistema único<sup>6</sup>". Agrega, sin embargo, que la semiología no puede reconocer el compromiso sin tratar de sistematizarlo, y se inclina por una suerte de circularidad en los términos<sup>7</sup>. En la compleja problemática, que es en realidad para estos estudios un punto clave muy delicado (la innegable relación con el referente, por más que se la reduzca ofrece residuos probablemente ineliminables que hieren la susceptibilidad semiótica resueltamente

<sup>6</sup> ROLAND BARTHES, "Éléments de sémiologie", *Communications* 4, Paris, Seuil, p. 112.

<sup>7</sup> "hay la doble tendencia (complementaria) de naturalizar lo inmotivado y de intelectualizar lo motivado (es decir de culturizarlo). En fin, ciertos autores aseguran que el digitalismo mismo, que es el rival de lo analógico, bajo su forma pura, el binarismo, es él mismo una "reproducción" de ciertos procesos fisiológicos, si es verdad que la vista y el oído funcionan en definitiva por selecciones alternativas" (ibídem, p. 112). También Eco en recientes puntualizaciones: "Se podría en efecto demostrar que existen fenómenos naturales con estructura digital (probablemente los procesos cerebrales), así como podrían existir fenómenos culturales basados en estructuras analógicas (procesos electrónicos con computadoras analógicas) ... analizando signos icónicos como arbitrarios y convencionales no se demuestra necesariamente que sean digitales y no analógicos; y analizar signos icónicos como digitales no es necesariamente demostrar que son arbitrarios y convencionales". Eco, "Introduction to a semiotics of iconic signs", *Versus* 2.

orientada a no tolerar posibles relaciones "mágicas", "unívocas", "término a término", etc.), la crítica de Eco apunta a dejar sentado con claridad y en forma definitiva e ineludible el carácter convencional de lo icónico, desmontando la noción de semejanza y su ingenua analogía al retroceder hasta la base del mecanismo, es decir, hasta las raíces mismas de la percepción que —ella misma proceso de significación— descubre ocultos códigos perceptivos en superposición compacta con códigos de reconocimiento y gráficos<sup>8</sup>.

Ahora bien, a pesar de la buscada complementariedad de las relaciones, cabe notar que al parecer el digitalismo lleva la ventaja<sup>9</sup>, pues en realidad muy diversas búsquedas se orientan —con el objeto de asegurar la pertinencia semiótica del *approach*— a reducir lo continuo a lo discreto, y también lo motivado a lo arbitrario<sup>10</sup>. Procurar quebrar la continuidad de una línea artística, segmentar sistemáticamente la unidad (aun cuando no se logre la articulación por oposiciones binarias, se efectúa de todos modos un fraccionamiento gradual), posibilitar generalizaciones que ya no permitan suponer una total espontaneidad ilusoria, operando, siempre a nivel de la expresión, en la organizada complejidad de la forma y sustancia (Hjelmslev), es no sólo útil, sino imprescindible en los correspondientes análisis<sup>11</sup>. Evi-

<sup>8</sup> Eco, *La struttura assente*, op. cit.

<sup>9</sup> El hecho de que sea siempre posible reducir una imagen icónica a codificación digital y que todo tipo de mensaje sea en última instancia cuantificable, es una ventaja relativa pues el procedimiento —al que no puede seguramente negársele importancia como operación semiótica —no da pie de todos modos a una definitiva argumentación sobre la "naturalidad" digital o analógica de la imagen. Cfr. por otra parte las observaciones de S. Marchán Fiz a la estética "numérica" o informacional de Max Bense, a la que define como "esencialmente sintética"; preocupada sobre todo por el nivel físico de los soportes materiales, superaría apenas los umbrales inferiores de la semiótica, con el consiguiente descuido de la dimensión semántica y pragmática. MAX BENSE, *Estética de la información*, Comunicación, Madrid, 1972, trad. e introd. de Simón Marchán Fiz.

<sup>10</sup> Para Saussure los signos arbitrarios cumplen el ideal del procedimiento semiótico. Frente a él, Jakobson retoma el aporte del americano Ch. S. Peirce, que al establecer tres clases fundamentales de signos —íconos, índices y símbolos— pensaba en el "predominio" de uno de esos factores sobre los demás, en la "acumulación" de las tres funciones con diferencia de grado en cada uno de los tres tipos de signos, para concluir que "los signos más perfectos" son aquellos en los cuales "se amalgaman en las proporciones más iguales posibles" los caracteres icónico, indicativo y simbólico". JAKOBSON, Roman, "En busca de la esencia del lenguaje", en *Problemas del lenguaje*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 25.

<sup>11</sup> Cf. el consecuente análisis de EMANUELA CORTI, "Oppositions iconiques dans une image de bande dessinée reproduite par Lichtenstein", *Versus* 2, 1972. En un clásico del pop art norteamericano, la autora realiza la búsqueda de rasgos oposicionales en la forma de la expresión, tras adoptar la distinción de Luis Prieto entre figuras, signos y enunciados icónicos.

dentemente no todo queda ahí, ya que se intenta asimismo demostrar, no sin éxito, que también el significado está articulado. Pero de ahí en adelante una pausa, o más bien, un límite. En efecto, discernir la naturaleza del sentido (sea artístico o no), su génesis y la relación con el referente son cuestiones que exceden el plano semiótico (por lo menos en la acepción en que es comúnmente propuesto y aceptado) y cuando se avanza en alguna dirección o cuando el sentido se define sin más por su articulación, ya se practica explícita o implícitamente una reflexión de proyecciones filosóficas indudables, en una fundamentación última que autoriza más de una opción<sup>12</sup>.

Sin insistir en la siempre abierta correlación digital-analógica y en la posibilidad de significar todavía —unilateralmente resuelta— una derivación del imperialismo lingüístico, es necesario recordar que otro orden de relaciones cobra, para lo artístico, interés decisivo. Al considerar las frecuentes y criticadas extrapolaciones, Christian Metz observa que la distinción paradigmática y sintagmática, originariamente impuesta en área lingüística, es totalmente adecuada a los estudios icónicos<sup>13</sup>. El distingo, proveniente de Saussure que lo utilizó para referirse a dos formas indispensables de nuestra actividad mental, correspondientes a relaciones *in praesentia* de las sucesivas unidades de un sintagma y conexiones por asociación mental con otros términos *in absentia*<sup>14</sup>, es elaborado por Jakobson con proyecciones muy amplias: estas dos operaciones primordiales del lenguaje, basadas respectivamente en un mecanismo de combinación según una relación

<sup>12</sup> A la semiótica le cabe proponer alternativas para el origen del significado: "La semiótica puede aseverar que existe una forma de la expresión que ha segmentado la sustancia de modo isomorfo a lo que actualmente, en el interior de determinado modelo cultural, es considerada la forma del contenido, que ha segmentado la sustancia del contenido. Qué segmentación es anterior, es cuestión metafísica... Al máximo se puede decir que a una unidad de forma de la expresión corresponden diversas unidades de forma del contenido". Eco, *Le forme del contenuto*, Milano, Bompiani, 1971, ps. 82-83. Al indagar el investigador por qué el código está estructurado así, señala dos posibles respuestas: o el sistema semántico genera la estructura sintáctica o al revés, es decir, o la cultura determina el lenguaje y el lenguaje la cultura (*ibidem*, p. 153). Todo esto, siempre en relación al lenguaje. Para Chomsky el lenguaje es creador, libre expresión del pensamiento, y el pensamiento sería independiente del lenguaje. Algo semejante piensa un metafísico que se ha ocupado de las relaciones de filosofía y lingüística, Etienne Gilson, y también —lo cual es muy importante para la interrelación del conocimiento estrictamente científico— la psicología genética de Piaget.

<sup>13</sup> CHRISTIAN METZ, "Au-delà de l'analogie, l'image", *Communications* 15, Paris, Seuil, 1970.

<sup>14</sup> FERDINAND DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1967.

externa de contigüidad, y de selección de acuerdo con un principio interno de sustitución, son operaciones de inusitada importancia para los estilos literarios (y artísticos en general) ya que la función sustitutiva coincide con la figura retórica de la metáfora, que prevalece en las escuelas simbólicas y románticas, mientras que el procedimiento combinatorio, de construcción esencialmente metonímica, gobernaría los estilos realistas tantas veces caracterizados por establecer relaciones de contigüidad típicas que van del objeto al contexto<sup>15</sup>. La trascendencia de las funciones no ha sido pasada por alto y da lugar a estudios e interpretaciones variadas, en ámbito estético y otros dominios<sup>16</sup>. Últimamente los dos tipos polares son retomados por E. Verón<sup>17</sup>, quien encuentra la oportunidad para practicar una redistribución de códigos (digital y analógico son enmarcados en la estructura metafórica, fundada como se ha visto en el principio de sustitución, a diferencia del mecanismo metonímico fundado en relaciones de contigüidad) y para distinguir entre "reglas constitutivas" de producción de sentido y códigos, estos últimos ya a nivel de materia significativa investida por un conjunto de reglas, a las que deben sumarse las operaciones de cada sistema particular. En la determinación de las reglas se alternarían cuatro dimensiones: continuidad, semejanza y arbitrariedad (o sus opuestos), y las operaciones de sustitución y contigüidad, cuya combinación conjunta da lugar a estructuraciones diversas en las que encajan signos verbales y translingüísticos<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963.

<sup>16</sup> En *Le forme del contenuto*, Eco realiza la reducción de estupidas e ininterrumpidas metáforas del *Finnegans Wake* de Joyce a una cadena metonímica subyacente, y llega a esta conclusión: "cada explicación que reconduzca el lenguaje a la metáfora o muestre que en el ámbito del lenguaje es posible inventar metáforas, lleva a una explicación analógica (y por lo mismo metafórica) del lenguaje y supone una doctrina de la creatividad artística de tipo idealista. Se puede en cambio apoyar la explicación de la creatividad del lenguaje (supuesta por la existencia de metáforas) sobre las cadenas metonímicas, fundadas a su vez en estructuras semánticas identificables, entonces es posible reconducir el problema de la creatividad a una descripción del lenguaje fundado en un modelo pasible de traducción en términos binarios". *Op. cit.* p. 97. Si se aceptara que no toda relación motivada remite necesariamente a un principio analógico de proyecciones idealistas, sería entonces posible admitir una complejidad signica sólo parcialmente arbitraria, que debe por supuesto fundamentarse.

<sup>17</sup> ELISEO VERÓN, *Conducta, estructura y comunicación*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968, y "Pour une sémiologie des opérations translinguistiques", *Ver. sus* 4, 1973.

<sup>18</sup> El reordenamiento de lo digital-analógico (binomio insuficiente para una exhaustiva sistematización de códigos) según las dos funciones básicas y la correlativa interacción de los cuatro términos asegura algo importante: que los fe-



La utilidad de la tipología esbozada resalta cuando se la aplica a recientes tendencias de las vanguardias artísticas (en nuestro medio, efectuadas en el último decenio). Prescindiendo de la complejidad apuntada en la interrelación de reglas y limitándonos a muy pocos ejemplos de la plástica, se observa de inmediato que el mecanismo metonímico, considerado realista por Jakobson, es indiscutiblemente funcional para las estructuras primarias —explicables por conexiones contiguas en planos “abiertos”<sup>19</sup>—, para happenings de organización compartimentada<sup>20</sup>, algunas realizaciones del nuevo realismo resueltas por unidades de repetición, y el informalismo, que quizá más que otros ejemplos pueda pensarse en relación con lo que se discute en la actualidad como la semiotización del referenté, o sea, lo real que en sí mismo se torna significante, cuya abrupta intromisión irrumpe sorprendentemente en ámbito semiótico. En cambio el procedimiento metafórico, al que responde la pintura abstracta (ya casi tradicional), en los últimos años reaparece periódicamente en la neofiguración, el pop art, el hiperrealismo y otras expresiones vinculadas a tendencias de alguna manera consideradas realistas o figurativas<sup>21</sup>.

A esta altura, y distanciándonos de las experiencias mencionadas, una pregunta surge espontánea: ¿agotan tales codificaciones la con-

---

nómenos artísticos sean reconocidos como objetos semióticamente mixtos, de una heterogeneidad a la vez significante y reglada, pero tal concepción, basada en operaciones intertextuales no debería prestarse a la posibilidad de que la singularidad individual de lo artístico quedase en tal contexto desdibujada, perdiéndose entonces la posibilidad de una creatividad emergente en el fenómeno, si es que las articulaciones fundamentales de la forma —más allá de la intervención de procesos intermedios— remiten sustancialmente a esas operaciones de base que se codeterminan.

<sup>19</sup> Para estos movimientos, cfr. SIMÓN MARCHAN FIZ, *Del arte objetual al arte de concepto*, Madrid, Comunicación, 1971.

<sup>20</sup> Entre nosotros, cfr. OSCAR MASOTTA y otros, *Happenings*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1967.

<sup>21</sup> Puede notarse que pierde todo sentido el concepto habitual de realismo, noción por otra parte tan problemática y propensa a tantos equívocos. Sin embargo no está dicho que una definición “estructuralista” de realismo sea la definitiva. Al referirse a la función poética del mensaje en Jakobson, caracterizada por la ambigüedad y autorreflexividad, C. Maltese anota que, como lógica derivación de tal concepto se llega inevitablemente a un tipo de mensaje que informa sólo sobre sí mismo o sea a un signo que significa únicamente el propio significante. Avalada por las expresiones del arte contemporáneo, esta concepción del mensaje estético revela ser, más que una definición general del arte, una poética particularmente adecuada a tendencias artísticas en las que mensajes “vacíos”, explicados en un contexto dialéctico, asumen muy variadas significaciones metafóricas. CORRADO MALTESE, *Semiologia del messaggio oggettuale*, Milano, Mursia, 1970.

figuración intrínseca de las obras, la "realidad" de la imagen (siempre y cuando de imagen se trate, lo cual no es del todo seguro en varias de las realizaciones apuntadas). Si al dar un viraje brusco reflexionamos, por ejemplo, en una de las obras del Greco, la duda se clarifica un tanto. En este caso las codificaciones previstas pueden, a no dudarlo, adelantar un trabajo analítico fructuoso y un primer encuadre estilístico de base, y sin embargo qué decir de aquellas transposiciones continuas que guardan tan estrecho parentesco, de la desviación obstinada y pertinaz que el artista introduce en el ascendiente despliegue de las formas y que inclusive haría suponer anomalías en orden a la visión normal, en definitiva, de la sistemática transgresión de códigos en cuya organización solidaria las diferencias preteritoria-mente exigen estatuto propio. Como se ha observado<sup>22</sup> se trata de códigos "débiles" ("convencionalmente" débiles), códigos privados o idiolectos, sumamente variables y de incesante reestructuración que al parecer ostentan la estructura orgánica de verdaderas leyes individuales que presiden la organización de los elementos mediante rigurosas operaciones no clasificables de antemano aunque sí a posteriori, en las que prevalecen los llamados (en lingüística) rasgos suprasegmentales y las variantes facultativas, que directamente devienen rasgos pertinentes. Si esto es así, ya es impostergable hablar del uso "creador" de la técnica artística e indagar si la lingüística es capaz de justificar tal noción.

Como es sabido, la creatividad es concepto central en la gramática generativa transformacional de Chomsky y reside fundamentalmente en la capacidad de la gramática de generar, a través de un número finito de reglas, infinitas oraciones adecuadas a situaciones siempre nuevas. Es la idea de la filosofía racionalista del lenguaje, ya expresada por Humboldt: una lengua "usa infinitamente medios finitos"<sup>23</sup>. En su estudio sobre la lingüística cartesiana, al analizar la relación que los románticos establecen entre el aspecto creador del lenguaje y la capacidad artística igualmente creadora, Chomsky hace notar que para Schlegel la poesía exhibe un privilegio único entre las artes siendo en cierto modo la base de todas ellas, precisamente porque su propio instrumento, el lenguaje, es ilimitado y libre. "La pro-

<sup>22</sup> Cf. UMBERTO ECO, *La struttura casente*, ya citada.

<sup>23</sup> Cf. NOAM CHOMSKY, *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (Madrid, Aguilar, 1970). En la gramática, Chomsky considera tres componentes: uno central, sintáctico, y dos "interpretativos", semántico y fonológico.

ducción de cualquier obra de arte va precedida de un acto mental creador cuyos medios son proporcionados por el lenguaje".<sup>24</sup> Los problemas de la creatividad artística no son ajenos a Chomsky. El lingüista distingue entre una actividad gobernada por reglas (rule-governed creativity) y otra que cambia las reglas (rule-changing creativity), que sería la actividad artística. Ahora bien, dado que la performance supone la competence, en la cual lo semántico es sólo componente "interpretativo" de lo sintáctico, es este componente central el verdadero responsable de la capacidad creativa del lenguaje y por ende, del arte. Algunos testimonios artísticos podrían dar cuenta de esto. Cuando Paul Klee explica su proceso de plasmación, se refiere a las relaciones de líneas, colores y claroscuro y a la organización intrínseca y autónoma de esos elementos específicos sin que la dimensión semántica resulte fundante, ya que adviene en un momento dado como interpretación de la estructura gestada.<sup>25</sup> Si observamos una de sus obras nos parece, en efecto, que la construcción es primariamente sintáctica. Pero otros ejemplos bien pueden hacer pensar lo contrario. Cuando Goya ejecuta el retrato de los reales de España, los representa "como son", y en una imagen para la cual los calificativos sobran, percibimos directamente como ante un relámpago, en un todo simultáneo y avasallante, personajes y caracteres, rango, dominación, poder y estupidez de modo tal que quedan pocas dudas: lo semántico es generativo de la forma y del sentido, sentido que invade el contexto y sobrevuela lo sensible.

Los últimos tumultuosos desarrollos de la lingüística —y otras áreas próximas— que arrancan de Chomsky, traen una problemática que repercute inmediatamente en las cuestiones aquí tratadas. En

<sup>24</sup> NOAM CHOMSKY, *Lingüística cartesiana* (Madrid, Gredos, 1969), p. 47.

<sup>25</sup> "Sólo muy gradualmente se insinúa una interpretación objetiva de un contenido —de una estructura todavía "sin objeto"— y se aclara en sus contornos. Cuando una estructura semejante se extiende más y más ante nuestros ojos, es fácil que se agregue una asociación cuyo papel es el del que busca una interpretación objetiva. Porque, con un poco de fantasía, aquella estructura altamente articulada se presta para establecer una relación de comparación con imágenes conocidas de la naturaleza... Estas propiedades asociativas son origen de apasionadas malas interpretaciones entre el artista y el público profano. Mientras el artista se afana todavía por agrupar los elementos formales con tanta pureza y tanta lógica que cada cual sea necesario en su lugar y ninguno perjudique a otro, algún lego que está a sus espaldas pronuncia ya las palabras nefastas: ¡Pobre tío, no está nada parecido!" PAUL KLEE, "Über die moderne Kunst", en WALTER HESS, *Documentos para la comprensión del arte moderno*, Nueva Visión, 1967, p. 121. Obsérvese que lo semántico para Klee no parece enraizar en lo profundo; se da secundariamente, por asociación, y más bien como un pretexto.

convergencia con el original aporte de la filosofía analítica del "lenguaje ordinario" que busca explicitar los "actos del habla", sociolingüistas y semánticos generativos tienden a enriquecer la estructura profunda mediante la performance, investigando el lenguaje en su uso y el uso del lenguaje con la intervención de las variables y el contexto que ahora se intentarán reglar, si bien la empresa peligró recaer en la descripción empírica (en la sociolingüística) por la omisión de una teoría lingüística<sup>26</sup>. Al pretender otro tipo de competencia (en una de las varias acepciones que le otorga Chomsky en *Aspectos*, era prácticamente inaccesible) se trabaja sobre la performance en vista a su entronque con la estructura profunda, procurando despojarla de un universal sintáctico autónomo. La disolución de precisos límites entre sintaxis y semántica, que ya comienza cuando Chomsky incorpora el componente semántico a la competencia, preludia la de semántica y pragmática cuya separación neta no encuentra ahora justificación convincente, de tal modo que la comunidad ideal y homogénea del transformacionalismo se ve reemplazada por una comunidad real y heterogénea que pone la relación de lo lingüístico y extralingüístico, en un lenguaje emitido, en un acto de enunciación, por actores reales y dirigido en circunstancias siempre nuevas a sujetos igualmente concretos y activos, que desmienten la subordinación a que los había sometido con anterioridad la lingüística estructuralista. Un lenguaje que, a nivel de discurso, se realiza en un proceso de comunicación efectivo que difícilmente podrá privilegiar una función exclusiva de la significación, la expresión del pensamiento (en última instancia el cogito cartesiano), aceptándose ahora la inmensa variedad de sistemas significantes en un acto ideológicamente decisivo.

En la bilateral tarea de recuperación de lo real y de reconstrucción de la estructura profunda parecen modificarse sustancialmente y quizá por fin soldarse las relaciones de lo abstracto o inteligible y lo

<sup>26</sup> J. Kristeva recuerda las tentativas de Labov y Searle para superar el objeto abstracto "lengua" que la gramática estudia, y postula al respecto la necesidad de una teoría general de la actividad significativa y una filosofía de su funcionamiento a fin de reencontrar el proceso generador del sistema, proponiendo una ciencia materialista y dialéctica de las prácticas significantes, el *semanálisis*, donde el *fenó-testo* presenta la práctica significativa como sistema (lógica estructural) y el *geno-testo*, en cambio, reconstituye el proceso mismo de producción de la estructura (lógica dialéctica) en un funcionamiento real y objetivo de enunciación cuya base material la daría la teoría freudiana del inconsciente, que permite la articulación heterogénea de materia y significante. JULIA KRISTEVA, "Semanálisi: condizioni d'una semiótica scientifica", *Nuova Corrente*, 59, 1972.

concreto, que ya no es lo heteróclito informe sino la heterogeneidad reglada.

Mucho de todo esto resuena en arte, homológamente. Es también la obra estética un discurso que ha absorbido, materializada pero actuante, una estructura profunda que la vertebra generándola por dentro y por fuera, a través de lo estético y lo extraestético continuamente presentes y evocados en la multivocidad significativa y significativa de la forma. Fenómeno sensiblemente dado que sólo se comprende en totalidad por lo inteligible, la obra es un texto que incluye un contexto, una estructura heterogénea que es "in se" pero no "a se", configurada en el accionar recíproco y entrelazado de estructuras de base y de superficie. Esta forma, en que el ergon y la energeia de Humboldt coinciden, permite menos que nunca la desconexión del sujeto productor y de los usuarios, comprometidos ambos en un mensaje que tergiversa el código reconocido y del que se desprende un apretado manojito de significaciones altamente connotadas. La expresividad artística, mucho menos un simple medio de comunicación que un complejo sistema de significación de múltiples posibilidades funcionales (sagazmente anticipadas por Jakobson) que exigen precisamente la mediación de los sujetos reales<sup>27</sup>, deriva su peculiarísimo carácter de la propia estructura orgánica que al darse sus leyes reposa en sí en un tenso equilibrio dinámico de unidad frecuentemente contradictoria. Como sistema autónomo de signos, el arte quizá podrá revalidar ahora su carácter de lenguaje afirmando no ya aquella prioridad que le asignaba el vuelo especulativo de la filosofía desde Vico hasta Heidegger, sino su complementariedad en relación con las mayores actividades simbólicas del hombre según la esbozaron los pacientes estudios de Francastel. Si hoy la lingüística aspira a teorizar las relaciones de los signos y sus productores en la diversidad de un contexto siempre renovable, intenta no poco: nada menos que la fascinante empresa de explicar el universo. Ahora bien, lo que la lingüística quiere "explicar", el arte logra de golpe "implicar". Que el estudio del lenguaje alcance lo que pretende, no está dicho, y lo que es hoy el arte está cada vez menos claro, pero le

<sup>27</sup> En el mensaje filmico, G. Bettetini insiste en la imposibilidad de separarlo de las intenciones del comunicante, de las finalidades y del uso a que se destina, notando que las muy diversificadas funciones comunicativas raramente son reductibles a un esquema designativo, polarizándose en torno a valores mucho más amplios. GIANFRANCO BETTETINI, *L'indice del realismo*, Milano, Bompiani, 1971. Para la heterogeneidad del signo estético, Cfr. EMILIO GARRONI, *Semiotica ed estetica*, Bari, Laterza, 1968, y *Progetto di semiotica*, Bari, Laterza, 1972.

ROSA MARÍA RAVERA

queda sin duda la posibilidad de lograr de tanto en tanto y como al descuido cerrar lo abierto y congregar la multiplicidad de lo real en un exacto nudo simbólico, la imagen, ofreciendo todavía a la mirada un testimonio de creatividad, en el código imprevisible y rebelde.

## EL LENGUAJE DE LOS FILÓSOFOS

Por Eugenio Pucciarelli

### 1

#### *La proverbial oscuridad de los filósofos.*

CON más frecuencia de lo que podría sospecharse se oye una queja que tiene la apariencia de un reproche dirigido a los filósofos de todos los tiempos. Se aduce que los textos son herméticos o, por lo menos, de difícil lectura, tanto por lo arduo de un contenido que conjuga la profundidad con el rigor, como por la oscuridad de un lenguaje que parece apropiado para ocultar el pensamiento. La crítica, que se apoya en la tortura que experimenta el lector de textos filosóficos, se ensaña particularmente con palabras y frases que se oponen como barreras infranqueables para la intelección de las ideas. El profano se desespera al quedar detenido casi en el umbral de la exposición de teorías de las que esperaba alcanzar claridad para su vida y derroteros seguros para su acción.

No es extraño que muchos hombres se sientan atraídos por la filosofía: sospechan, y en eso están en lo cierto, que los problemas conciernen en gran medida a todos los hombres, y que no constituyen el monopolio de especialistas que se complacen en examinarlos con técnicas apropiadas y en un nivel de análisis que por su índole está lejos de ser popular. La filosofía está constituida por un repertorio de problemas que, en forma de dudas y perplejidades, aguijonean a los hombres de todos los tiempos. A veces, el profano los ha formulado en términos de preguntas más o menos precisas, aunque no dispusiera de recursos intelectuales suficientes para expresarlos con la debida corrección y careciera también de medios idóneos para darles respuesta. Lo cierto es que han surgido espontáneamente, sugeridos por las experiencias de la misma vida o por lecturas de dramas, novelas, poesías y también relatos históricos.

Estas aseveraciones se corroboran fácilmente cuando se enuncian ciertas preguntas que muchos hombres suelen formular. Frente a hechos insólitos por su violencia o su reiteración, acaecidos en el medio en que nos toca vivir, y que los periódicos recogen y difunden en columnas encabezadas por llamativos titulares, ¿quién no se ha preguntado qué sentido tiene la historia? ¿Será cierto que "todo tiempo pasado fue mejor"? ¿Será cierto que la edad de oro de la humanidad queda definitivamente a nuestra espalda sin posibilidad para nosotros de acceder a

ella, o debemos esperar la plenitud de los tiempos en un futuro cuyo advenimiento depende, en parte, de nuestro esfuerzo y, acaso también en parte, del azar? "La vida —decía un personaje de Shakespeare en *La tragedia de Macbeth* (acto V, 5ª escena, v. 24-28)— no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena y después no se oye más... ; un cuento lleno de estruendo y de furia narrado por un idiota y que no significa nada." ¿Suscribiremos las palabras del poeta en nuestro afán por dar respuesta al problema del sentido de la historia? ¿Nos entregaremos a la desesperación después de esa lectura o buscaremos por medio de la investigación filosófica una idea que disipe nuestros temores y alimente esperanzas más optimistas? ¿Qué debemos hacer?, no, por cierto, en esta o aquella circunstancia particular, sino ahora y siempre. La preocupación moral aflora ante cada decisión que hemos de tomar, ante cada acción u omisión. Nadie se libra de este asedio. Más allá de la perspectiva angosta de placeres y utilidades que diviso normalmente, no puedo dejar de interrogarme acerca de lo que sea el bien.

No todos los problemas tienen relación inmediata con nuestra vida. También los hay de subido interés teórico. ¿Qué es la conciencia y en qué se distingue de las cosas materiales? ¿Es posible el conocimiento? Y, en caso afirmativo, ¿en qué condiciones? La belleza y el bien ¿son inherentes a las cosas y a las acciones o son el reflejo de deseos e inclinaciones subjetivas? La vida humana se desliza en medio de un mundo material que parece extenderse en el espacio y cuyos procesos se desenvuelven en el tiempo. No es extraño que sin necesidad de preparación previa, el profano se interrogue por la naturaleza de la materia, la infinitud del espacio y del tiempo. ¿Desde cuando fluye el tiempo y hasta dónde se extiende el espacio?

Estos y otros problemas, que en figura de inquietudes muy concretas preocupan a todos los hombres, encuentran su expresión en las palabras del lenguaje vulgar, en los términos del habla de todos los días. El filósofo recoge esos problemas en las mismas fuentes en que se abreva el profano, pero al trasladarlos a su lenguaje técnico parece descubrir especiales dificultades. El vulgo no vacila en achacar esas dificultades a la lengua en que se exponen los problemas cuando se traspone el umbral de la filosofía y se interna en su complicado laberinto. Palabras que parecían transparentes para el uso vulgar se truecan en términos oscuros, las frases se vuelven abstrusas y no dejan ver a través de su espesor aquello que preocupa espontáneamente a todos los hombres.



*El lenguaje científico y el lenguaje vulgar.*

El examen de las dificultades que entraña el lenguaje de los filósofos, no sólo para el vulgo, sino para los mismos que están comprometidos por razones profesionales en su uso, ganará en claridad si nos disponemos a tomar en consideración los contrastes que existen entre el lenguaje vulgar y el lenguaje científico.

A nadie se oculta que nos valemos del lenguaje vulgar para expresar nuestros estados afectivos —alegría, tristeza, dolor, júbilo, desesperación—, comunicar al prójimo nuestras ideas, por desgracia, no siempre claras, e impartir órdenes a los demás, a veces con la suavidad del consejo, a veces con la aspereza del imperativo que no admite atenuantes. Para cumplir esos fines no necesitamos inventar palabras ni fabricar giros: estamos sumergidos, por así decirlo, en la lengua que nos penetra desde que, al nacer, nos incorporamos a este mundo. Se nos ofrece un caudal de palabras, que nunca llegaremos a dominar en razón de su número, y cuyas significaciones captamos por lo común de manera vacilante. Un repertorio de frases hechas, de modismos en que se ha depositado el saber popular a través de la experiencia de las generaciones que nos precedieron, con su seriedad y su travesura, nos sale al encuentro cada vez que nos disponemos a expresar lo que sentimos. Por momentos tenemos la impresión, sobre todo si ponemos algún cuidado, que nuestro pensamiento fluye sobre carriles trazados de antemano: la lengua, aparentemente dócil a nuestros requerimientos, piensa por nosotros. Por lo general decimos mucho más de lo que creemos ingenuamente haber expresado. Cada palabra tiene pliegues en los que se ocultan matices de pensamiento que sólo un análisis penetrante lograría poner al descubierto.

Nos parece que nada hay más natural que la lengua que hablamos, que es, al mismo tiempo, la atmósfera que nos envuelve y el instrumento que utilizamos. Y, sin embargo, nada hay más confuso que esa lengua. Creemos dominar un instrumento, pero en rigor somos sus víctimas. En la lengua que hablamos se mezclan confusamente palabras que pertenecen a las esferas de la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, que tan pronto designan aspectos de los objetos, como la resonancia que su presencia despierta en nosotros o el deseo de poseerlos o de huir de ellos. Se mezclan palabras que nombran objetos y palabras que nom-

bran palabras. Palabras que son signos de entidades existentes y palabras que simulan entidades imaginarias, y que alimentan discusiones sobre problemas aparentes, creando la ilusión de objetividades que no existen. ¡Hay algo más equívoco que la lengua vulgar! La sentimos como una parte de nosotros mismos o, de una manera más atenuada, como un compañero del que no podemos separarnos y con el cual hemos contraído una deuda infinita. Y, sin embargo, nada hay más pérfido: la mayoría de las ilusiones, errores y contrasentidos tiene allí su guarida. También los mitos hunden su oscura raíz en las entrañas de la lengua vulgar, que se presta para forjar entidades que acaban por dirigir la acción de los hombres. ¡Cuántos se dejan conducir, alucinados por el prestigio de palabras cuyo cabal significado ni siquiera alcanzan a entender!

Las palabras de la lengua vulgar arrastran enjambres de representaciones, no siempre congruentes entre sí; están adheridas a la arcilla de la materia sensible de donde han sido extraídas. De ahí su ambigüedad. Por eso la lengua vulgar es una trampa mortal para la ciencia y la filosofía y, no obstante ello, ninguna de las dos puede prescindir de su colaboración. En su defensa se ha argüido que las confusiones conceptuales a que conduce no son debidas propiamente a deficiencias imputables a la lengua misma, sino, más bien, a aberraciones en el uso, toda vez que alguien, llevado por intereses científicos o filosóficos, se empeña en penetrar en dominios que no corresponden, en plantear problemas que exceden los límites del marco ordinario dentro del cual palabras y frases tienen un empleo legítimo.

Pero la ciencia y la filosofía, cada una a su manera, procuran huir de sus redes. "Una ciencia —ha escrito Condillac— es una lengua bien construida", es decir, depurada de todas las contaminaciones que contribuyen a oscurecer el significado de los vocablos y perturbar el sentido de las frases. Ambas procuran servirse de un instrumento dócil para el pensamiento y de una piel elástica que se ajuste sin violencias al áspero cuerpo de las cosas. La tarea no es sencilla porque el enemigo está en permanente acecho y sin necesidad de mayores descuidos atrapa a sus víctimas.

Aunque la lengua sea el indispensable instrumento para la fijación y la comunicación de las ideas, ni la ciencia ni la filosofía se reducen a ella: son algo más que un vocabulario y una sintaxis. Son sistemas de ideas acerca de entidades no lingüísticas, salvo que se trate de la ciencia del lenguaje, en la cual las palabras nombran otras pala-

bras o se refieren a los enlaces existentes entre ellas o a su referencia a las entidades designadas por ellas o al destino que los usuarios les asignan. Pero aun dirigiendo su atención a las palabras en sus aspectos sintáctico, semántico y pragmático, la ciencia del lenguaje, lo mismo que las otras, es un sistema de ideas construido para hacer inteligibles los hechos que aparecen en todos los dominios del lenguaje. Ciencia y filosofía desbordan, pues, el marco de la lengua, lo que no impide que ésta sea, para ambas y en muchas ocasiones, una cárcel intolerable

3

*El lenguaje de la ciencia.*

El hombre de ciencia, consciente de los peligros que encierra el lenguaje, no puede aceptar confiadamente los medios corrientes de expresión, aunque no se le oculten las virtudes que tienen en otros campos, como, por ejemplo, la lírica, el drama, la novela. Sabe que no puede emanciparse de la lengua, pero soslaya sus defectos sometiéndola a severas reglas, únicas que pueden depurarla de errores y prevenir desviaciones.

Dirige su atención, en primer término, a la escritura, es decir, al conjunto de signos que habrá de utilizar: alfabeto, números, puntuación. Determina, después, el vocabulario básico, constituido por los signos elementales que designan palabras y números, y a partir de los cuales estará en condiciones de definir nominalmente los demás signos. Pero una lengua no se reduce a un catálogo de formas muertas ni a una clasificación de las mismas; reclama también una estructura, y ésta tiene que ser necesariamente lógica, lo cual equivale a confesar que se trata de un orden en cierto modo dinámico que habrá de presidir todos los movimientos de la lengua. Semejante exigencia sólo puede cumplirse mediante la aplicación de dos tipos de indicaciones: las reglas de formación que prescriben las combinaciones permitidas a fin de que los signos puedan alcanzar significación, y las reglas de transformación en virtud de las cuales es posible derivar nuevas proposiciones, equivalentes a aquellas que sirvieron de punto de partida. Pero hasta ese momento no se ha superado el nivel meramente formal, no se ha salido del ámbito de la sintaxis. Un paso más, decisivo sobre todo en las ciencias que se ocupan de la realidad, está dado por las reglas semánticas encargadas de determinar la significación empírica de signos y combinaciones

de signos, lo cual se logra mediante la correspondencia entre el vocabulario básico y los datos de la experiencia. Sólo el cumplimiento de estas severas exigencias permite obviar los obstáculos de las lenguas ordinarias, que en virtud de su formación histórica son siempre irregulares.

Las dificultades parecen agravarse cuando de las ciencias formales —lógica y matemática— se pasa a las ciencias empíricas —física y biología—, donde la misma índole de los objetos impone especiales modalidades de conocimiento que obligan a multiplicar el número de factores verbales en juego. La actitud de los empiristas, que no pueden dejar de ser devotos de la percepción, suele ser exigente en materia de vocabulario. En ningún dominio se defiende con más tenacidad el derecho de ahorrar términos innecesarios, sobre todo cuando invitan a alejarse de la experiencia con el peligro de apartarse del camino seguro, que no es otro que el de los datos que proporciona una observación libre de prejuicios.

La aspiración máxima del empirista —tanto en el dominio de la física como en el de la biología— consiste en valerse solamente de dos tipos de términos: los observacionales y los lógicos. Los primeros porque denotan entidades físicas o propiedades de las mismas susceptibles de ser alcanzadas directamente por la percepción o con ayuda de instrumental científico adecuado, que, en el fondo, no hace más que prolongar, extender y afinar la capacidad de los órganos de los sentidos. Los actos de percepción, que pueden repetirse indefinidamente, permiten decidir si un nombre o un adjetivo pueden ser aplicados con fundamento a cierta clase de objetos. Los términos lógicos, cuya presencia es universal en todo discurso, ya que no pueden estar ausentes de ninguna lengua, permiten construir las frases y el discurso entero de la ciencia respectiva. De esta manera, sin más auxilio que las locuciones lógicas —negación, conjunción, disyunción, implicación, equivalencia, incompatibilidad, cuantificación, abstracción, etc.— todas las proposiciones de una lengua científica podrían ser expuestas en términos observacionales, que a las características propias de su connotación, añadirían las que se desprenden de las relaciones que se establecen entre ellos. Léxico, frase, discurso. a eso se reduce la lengua científica. La lógica impera en la frase y el discurso; el léxico, fijado en cada caso por los especialistas, no debiera acoger más que términos observacionales.

¿Será fácil cumplir este programa? Parece sencillo: la experiencia sugiere y avala el vocabulario, la lógica se encarga de la sintaxis. No se admite la presencia de intrusos; el contrabando verbal queda ri-

gurosamente prohibido, y un cuerpo de gendarmes, celoso de su misión, se encarga de hacer cumplir las prescripciones. El hombre de ciencia, sin embargo, se ve forzado, y el éxito de sus predicciones corrobora esta práctica, a valerse también de otros términos, que no son lógicos ni observacionales, sino que desempeñan una función meramente teórica: nombran objetos o propiedades no observables. Indirectamente la experiencia corrobora las previsiones introducidas por este desvío, pero aparte de no incurrir en abusos se requiere una justificación, a fin de que su presencia no comprometa la coherencia de las teorías y el principio que ha inspirado la selección del vocabulario.

No está de más recordar que no es cierto que la ciencia dispone de antemano de un método y tiene también dados de antemano sus objetos. La investigación más reciente, alejada de las simplificaciones de un empirismo que no había superado la ingenuidad a pesar de sus reservas críticas, enseña que el objeto se engendra en el movimiento de la teorización, no sin apoyarse sobre datos de la observación. Ese movimiento aprovecha los recursos que le ofrece la matemática y no renuncia a servirse de la imaginación. De ahí que sólo el contexto íntegro de la teoría, en el cual cada una de sus partes se apoya en las demás, confiere significación a los términos teóricos. Por eso no es tarea fácil separar los aspectos teóricos de los experimentales, ya que la función de los primeros es guiar la investigación y trazar, por así decirlo, el campo en que habrá de realizarse la intervención experimental. Ambos aspectos son solidarios <sup>1</sup>.

## 4

*Pluralidad de vocabularios filosóficos.*

En la ciencia, que aspira a ser un saber impersonal, reina más uniformidad que en filosofía, donde los problemas afectan de más cerca a las personas y en donde no puede dejar de apelarse a experiencias que, por lo heterogéneas, son difíciles de comparar. En este dominio las palabras preferidas delatan la orientación del filósofo: ellas acuden ca-

<sup>1</sup> Cf. CARL G. HEMPEL, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, trad. de A. Pasquinelli (Milano, Feltrinelli editore, 1961), esp. pp. 27-50, 104-111, 121-145, 151-160. JEAN LADRIÈRE, "Langage scientifique et langage spéculatif", *Revue philosophique de Louvain* (Louvain, 1971), t. 69, n° 1, pp. 92-132; n° 2, pp. 250-282. Sería ingenuo suponer que la correspondencia entre los datos sensibles y los términos observacionales es sencilla y fácil de establecer. Basta

da vez que se dispone a dar cuenta de algún hecho, ya sea de la experiencia más trivial o de una experiencia más profunda que pone al pensador en presencia de ciertas claves, que habrán de permitir ulteriores interpretaciones.

Es suficiente leer u oír pocas palabras para saber inmediatamente de qué filósofo se trata. Ejemplo: vemos sucederse las palabras 'vida' (en sentido biológico), 'duración', 'intuición', 'libertad' y no necesitamos más para saber que se trata de Bergson. Esos pocos términos pertenecen a su vocabulario que con alguna licencia podríamos llamar básico, ese conjunto de términos avalados por la experiencia interna a la que nos quiere arrastrar su autor. Después aparecerán otros términos: todos los dualismos con que tropieza la inteligencia cada vez que se esfuerza por entender los aspectos contradictorios de la experiencia, y que se desvanecen cuando se desciende a los datos inmediatos, justamente aquellos para los cuales ningún vocabulario resulta idóneo. El filósofo opone la materia y la vida, la intuición y el análisis, la duración y la simultaneidad, el instinto y la inteligencia, el espacio y el tiempo, la fabricación y la creación, la mecánica y la mística. Con auxilio de esos medios verbales iluminará las dificultades que salen a su encuentro todas las veces que procura traducir su intuición, es decir, su experiencia vivida, al lenguaje de la inteligencia a que lo obliga la necesidad de comunicarse con los demás.

En otro contexto, no ya biológico, sino biográfico, aparece la palabra 'vida' en las obras de Dilthey, cuya experiencia, de índole histórica aunque intensamente saturada de reminiscencias psicológicas, le lleva a acuñar otro vocabulario básico. Lo integran términos como 'vivencia', 'totalidad', 'estructura', 'desarrollo', 'historicidad' y, en relación con ellos, 'cosmovisión', 'sentido', 'valor', 'espíritu', 'comprensión', 'hermenéutica'. La filosofía, que también en este caso se apoya sobre la experiencia interior, no desdeña tomar en consideración las expresiones de la cultura. Y la exaltación de la historia, lo mismo que la concepción del hombre como ente histórico, le sugieren una oposición entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y en

---

pensar en el elevado número de entidades que "sólo pueden ser identificadas por procedimientos que implican complicadas cadenas de inferencias y gran variedad de asunciones generales", por lo cual muchas leyes científicas están lejos de expresar relaciones entre datos inmediatos de los sentidos, lo que autoriza a sostener que "el significado de los términos de una ley... implica tácitamente un cúmulo de otras leyes." Cf. ERNEST NAGEL, *The Structure of Science* (New York & Barlingame, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961), p. 82.

el ámbito de éstas la elaboración de un método hermenéutico adecuado para aprehender la dimensión histórica de la vida, tal como aflora en los distintos sistemas culturales.

Y para no salir del ámbito del pensamiento contemporáneo, casi en la misma época en que discurrían Dilthey y Bergson, otra corriente se abría paso con la obra temprana de Husserl que, a semejanza de los anteriores, también tenía la pretensión de mantenerse dentro de los límites de una experiencia no deformada por preconceptos. Y con Husserl se impone otro vocabulario cuyos términos más característicos son 'conciencia', 'intencionalidad', 'nóesis' y 'nóema', 'fenómeno' y 'esencia', 'evidencia', 'reducción eidética y trascendental'. A la vilipendiada inteligencia de Bergson, esclava de las limitaciones de la materia, opondría más tarde Dilthey la exigencia de una 'razón histórica', adecuada para seguir las variaciones temporales de los acontecimientos humanos, y, en un esfuerzo por superar los relativismos, Husserl se apresuraría a esbozar el programa de una 'razón lógica' apta para adueñarse del mundo de las esencias y liberarse de las contingencias de los fenómenos.

Ese mismo vocabulario había de sufrir considerables variantes al pasar por las manos de Heidegger. Aquí encontramos un esfuerzo titánico para crear una nueva terminología, surgida en la lucha por apresar aquello que desde los días de Kierkegaard había sido abandonado como una pretensión inalcanzable: ¿cómo encerrar la existencia, que es siempre individual y concreta, en moldes conceptuales que no desnaturalicen su concreción y su singularidad? ¿Cómo encontrar para una nueva experiencia del tiempo, que arroja por la borda los viejos esquemas de su imagen vulgar, palabras que reflejen con fidelidad los matices originales arduamente conquistados? Con una audacia que pocas veces se ha dado en la historia de la filosofía, Heidegger acomete la empresa de forjar un nuevo vocabulario y no retrocede ante términos insólitos cuando considera que se ajustan a las intenciones de su pensamiento y a los matices de la existencia misma. Así comparecen términos que, en unos casos, han sido arrancados al contexto de la teología protestante y secularizados al ponerlos al servicio de otras ideas; en otros casos apela a la plasticidad de la lengua alemana que favorece la introducción de familias enteras de neologismos. Y, así, echan a rodar expresiones como 'ser-en-el-mundo', 'estado-de-abierto', 'cura', y todos los vocablos vinculados al tiempo: 'temporalidad', 'temporación', 'intemporal', 'atemporal', 'supratemporal', 'intratemporal', 'temporo-

so, 'temporero', 'temporario', 'temporariedad', y en relación con las clásicas dimensiones del tiempo —futuro, presente y pasado— la noción de 'extasis' de la temporalidad, que, a su vez, toman los nombres de 'advenir', 'presentar' y 'sido'. ¿Y qué decir de términos como 'existencialidad', 'facticidad' y 'caída'? ¿Y la irrupción de la 'angustia', al lado de otros templos de ánimo, como experiencia privilegiada que pone al existente humano en presencia de la 'nada'? Y, luego, términos de innegable resonancia axiológica como 'autenticidad', 'banalidad', 'propiedad', 'impropiedad', que aparecen en contextos ontológicos sin referencia al orbe de los valores de donde parecen haber sido desgajados.

Frente al afán de novedad se da también la actitud conservadora, que se complace en volver la mirada al pasado. Ocurre, por eso, que términos que habían sido desalojados por las corrientes modernas, en nombre de nuevas experiencias del mundo y de la vida, reaparecen remozados en orientaciones que aspiran a infundir vitalidad, y con ello, frescura y lozanía a líneas tradicionales, amenazadas por el olvido. Es lo que ha ocurrido con expresiones como 'grados de abstracción', distinción entre 'abstracción formal' y 'abstracción total', clasificación de las intelecciones en 'noéticas', 'perinoéticas' y 'ananoéticas', términos como sujeto 'cisobjetivo', conocimiento 'por connaturalidad', 'saber de verificación' y 'saber de regulación', etc., que corresponden al léxico utilizado por Jacques Maritain. Su intento de revitalizar la concepción aristotélico-tomista, sostenido por la convicción de que está destinada a actualizar con su propio progreso el progreso mismo de la filosofía, le ha llevado a pensar que podría injertarse en sus cuadros conceptuales lo más valioso de nuestra época colocándose también en actitud abierta para acoger futuras aportaciones. Esta actitud de remozamiento de lo tradicional y de apertura a lo nuevo le ha estimulado a reclamar para su orientación el título, siempre prestigioso aunque no por eso menos discutido, de *philosophia perennis*.

Muy distinto es el vocabulario básico que emplea Louis Lavelle, quien no ha necesitado apelar a neologismos, ni ejercer ninguna violencia sobre la lengua ordinaria, cuyas palabras se prestan para expresar toda la riqueza de su mensaje, que es, por otra parte, la plenitud de una vida interior que no se privó de ninguna de sus posibilidades. 'Ser', 'acto' y 'participación' son los tres términos fundamentales, en relación con los cuales comparecen el 'tiempo' y la 'eternidad'. Y puesto que el acento recae sobre la interioridad ¿cómo no habían de apare-



cer términos como 'ipseidad' e 'intimidad', 'soledad' y 'comunidad', 'finito' e 'infinito', 'querer', 'pensar' y 'amar'. Y con ellos 'instante' y 'libertad'. Sin buscarlo de manera explícita, sin declinar ninguna de las responsabilidades del pensamiento y de las técnicas de la lógica, pero también sin abandonar el terreno de la experiencia interior, en que lo psicológico y lo metafísico se dan la mano, una aureola de religiosidad parece envolver todo el itinerario intelectual recorrido por Lavelle y ello explica muchas de sus preferencias lingüísticas.

En los antípodas de esta orientación, lo mismo que de las anteriores, se encuentra el vocabulario fundamental de las corrientes neopositivistas. Su recelo de la psicología y su repudio de la metafísica los lleva, ante todo, a elegir los términos que provienen del arsenal de la nueva lógica: constantes y variables, expresadas en notación simbólica, en los cuadros de proposiciones, funciones proposicionales, clases y relaciones. En toda teoría, concebida como un sistema deductivo, se apea a términos primitivos, definiciones, axiomas y teoremas. Y aunque se aprovechen los métodos de la lógica y no se renuncie a ninguna de las ventajas de su léxico, el significado de los términos es, en última instancia, empírico. De ahí el esfuerzo, no siempre logrado, por expresar mediante el lenguaje la relación entre los signos y la realidad. Expresiones como 'enunciados protocolarios' y 'leyes' integran el vocabulario de esta orientación que, en forma extrema, ha adoptado el nombre de 'fiscalismo'. Los enunciados protocolarios describen el contenido inmediato de la experiencia y lo registran en términos individuales, mientras que las leyes son proposiciones generales de carácter hipotético. El lenguaje de la ciencia, que es concebida como un sistema de proposiciones válidas intersubjetivamente, adopta la terminología de la física, ya que se admite que toda proposición es susceptible de ser traducida a sus vocablos.

El lector no dudará que se halla en presencia de un texto de Whitehead si encuentra términos como 'prehesión', 'concrecencia', 'objetos eternos', 'creatividad' y 'conjuntividad' en una exposición compleja pero coherente, que su autor calificaba de filosofía del organismo. En ella aspiraba a presentar un sistema de ideas generales, que siendo lógico y necesario, permitiera, a la vez, interpretar nuestra experiencia, es decir, aplicarse con provecho a cualquier caso que se presente. Sus términos procuran satisfacer dos exigencias: la que proviene de la razón y que confiere a la filosofía el carácter de especulativa, y la que surge de la experiencia y da a los conceptos la posibilidad de una

aplicación a lo concreto, que de paso vendría a otorgarles, si el éxito acompañara siempre al intento, la garantía de universalidad.

Un paso más en las direcciones filosóficas vigentes en nuestro tiempo, aunque no necesariamente nacidas en él, nos pone en presencia de otro vocabulario en que se contraponen la 'especulación' y la 'praxis', para asignar una significación dominante a la segunda; se distingue una infraestructura económica, constituida por la evolución de los medios de producción, y una superestructura que agrupa a todos los restantes aspectos de la cultura, que pasan a depender de las variaciones que acaecen en ese nivel subyacente; se concibe la conciencia como un fenómeno derivado; se asigna al trabajo un papel mediador; la historia se concibe como abierta lucha de clases sociales, y se pone en el centro de toda consideración el problema de la alienación. La relación entre los factores que mueven la historia se concibe de modo dialéctico, como oposición de contradictorios, y en la controversia entre individuo y sociedad se asigna el primado a la segunda. Con el nuevo vocabulario —'dialéctica', 'praxis', 'trabajo', 'alienación', 'sociedad', etc.— aparece una nueva concepción del hombre y de la historia que concede el primado a los factores materiales y que aspira a barrer con las otras orientaciones filosóficas que califica despectivamente de 'ideologías', frutos de una falsa conciencia que, sin saberlo o a sabiendas, se complacen en enmascarar la realidad para mantener la vigencia de un orden social injusto que sólo favorece los intereses de la minoría que detenta el poder. La palabra 'revolución' añade un estremecimiento especial, y el afán de apresurar su advenimiento imprime un dinamismo acelerado a procesos que antes parecían transcurrir con ritmos menos premiosos.

## 5

*Múltiples significados del mismo vocablo.*

Esta vertiginosa excursión a través de las orientaciones filosóficas del siglo XX parece una visita a la torre de Babel con su conocida confusión de lenguas. Vitalismo, historicismo, fenomenología, existencialismo, neopositivismo, marxismo, con sus léxicos distintos, intraducibles entre sí, ¿serán índices de la anarquía intelectual de una época desgarrada en lo íntimo de sí misma o ilustrarán una situación que es normal en filosofía y, por lo tanto, inseparable de su propia naturaleza?

'Impulso vital', 'historia' y 'cultura', 'fenómeno' y 'esencia', 'existencia' y 'temporalidad', 'enunciados protocolarios' y 'praxis', 'trabajo' y 'alienación' son vocablos que pertenecen a mundos heterogéneos, difíciles de conciliar. Sólo en la conciencia lacerada del hombre de nuestros días se dan cita, pero la convivencia no parece ser siempre amistosa.

La palabra-clave no ha sido tomada al azar, sino cuidadosamente seleccionada en cada caso porque su denotatum o referente es aquel aspecto de la realidad —material, anímica o histórica— que ha cobrado máximo relieve para el filósofo respectivo, en virtud de la particular orientación de sus preferencias intelectuales. Podría argüirse que las diferencias obedecen al divorcio que existe entre la aspiración máxima de toda filosofía, las concesiones siempre magras de la experiencia y los resultados del esfuerzo inquisitivo y sistemático del pensador. Un interés vivo y sostenido por asir intelectualmente la totalidad, sin omitir ningún aspecto parcial importante, alienta en todo filósofo. Pero la vida humana, que sólo existe en figura de individuo, se desenvuelve en medio de un proceso cósmico e histórico que ha empezado hace mucho tiempo y a cuyo desenlace, tan remoto como su lejano comienzo, nos está vedado asistir. Colocados en una posición intermedia no podemos alcanzar una experiencia del todo, y apenas un fragmento, por lo común infinitesimal, nos es concedido. A partir de él cada filósofo se esfuerza por reconstruir el resto alentado por la esperanza de vislumbrar el todo desde la perspectiva parcial que le ha tocado en suerte. Los distintos sistemas pretenden encerrar, cada uno en los términos de su propio lenguaje, la totalidad reconstruida aunque en sí misma inaccesible en su plenitud. Las perspectivas son múltiples, heterogéneas como las mismas experiencias, e imponen las diferencias de los contenidos de cada sistema. No ha de sorprender que las discrepancias verbales nazcan de esta fuente. La importancia de las divergencias se aprecia ya en el simple hecho de que cuando el lenguaje remite a experiencias visuales, el acento recae sobre el sustantivo y la realidad es representada como cosa, sustancia, entidad constante, mientras que cuando se apoya sobre experiencias dinámicas se otorga privilegio al verbo y la realidad aparece como proceso.

Detrás de las palabras asoman distintas concepciones de la realidad, métodos opuestos de trabajo intelectual, afanes prácticos divergentes. Acaso también se escondan preferencias cuya raíz haya que buscar en el tipo humano encarnado en la figura de cada uno de los

filósofos representativos de esas tendencias, o en la índole de la cosmovisión o en el espíritu de la época. El hecho de las divergencias no es nuevo: se ha dado en todos los tiempos, especialmente en aquellos en que orientaciones filosóficas muy distintas se han disputado las preferencias del público. Pero el hecho opuesto —la uniformidad terminológica— no está exento de dificultades.

Una misma terminología empleada por dos pensadores puede sugerir, a primera lectura, la existencia de afinidades profundas que un examen más atento obliga a descartar. Es el caso de Leibniz que adopta el vocabulario de Descartes, pero lo incorpora a una filosofía muy distinta, cuya diferencia puede apreciarse evaluando la distancia que separa al intuicionismo, que se apoya en la evidencia reconocida como inapelable criterio de verdad, y el formalismo que, al prescindir de la evidencia, pone énfasis en la lógica y, por lo tanto, en la coherencia del razonamiento que se ajusta al principio de no contradicción<sup>2</sup>.

Expresarse en iguales términos no compromete a adherirse a la misma cosmovisión: de ahí el dualismo cartesiano, con su rígida oposición de las sustancias pensante y extensa, espontánea y libre la primera e inerte y opaca la segunda, frente al pluralismo de Leibniz que reconoce sólo diferencias de grados de claridad entre los dos extremos de la autoconciencia y la materia, unidos por el dinamismo de un proceso incesante. De ahí la oposición entre el mecanicismo del primero, cuando se refiere al dominio de la sustancia extensa, y el esfuerzo del segundo por conciliar el juego de las causas eficientes con la finalidad. Oposición que se repite en el voluntarismo de uno, que le lleva afirmar la existencia de un Dios omnipotente y creador de las verdades eternas, en sí mismas contingentes, y el intelectualismo del otro, para quien Dios no puede eludir las reglas de la lógica. Absolutismo de la verdad asentada en una intuición que se acompaña de evidencia, compatible, sin embargo, con una teoría que acepta la limitación del entendimiento y la intervención de la voluntad en el acto de juzgar, en el caso de Descartes; perspectivismo y posibilidad de integración de los conocimientos parciales en una concepción que tiende a completarse, en el caso de Leibniz.

Y si ambos muestran un interés vivo por la ciencia y se destacan

<sup>2</sup> Se encontrará un análisis pormenorizado del contraste entre los dos pensadores en la obra de IVON BELLAVAL, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, Gallimard, 1960), pp. 26-83.

en el campo de las matemáticas —el primero como inventor de la geometría analítica, y el segundo del cálculo infinitesimal—, difieren en la concepción del papel asignado a la teología. Descartes aplica su método a los dominios de la ciencia y la filosofía, asigna a la metafísica el papel de fundamentar el saber científico y aparta cuidadosamente de su consideración las creencias religiosas, delegando a otras manos su examen. Pero Leibniz, que estudiara las matemáticas sostenido por la convicción de que permiten avanzar por el camino de la piedad, no creía que la verdad revelada debía repugnar a la filosofía, y volcaba parte de su esfuerzo en la solución del problema de la conciliación de la razón y la fe. Una misma atmósfera religiosa —el cristianismo, en su doble faz católica y protestante— envolvía a los dos pensadores, que no sólo no osaban negar a Dios, sino que han construido pruebas que deponen en favor de su existencia; intereses científicos los unían lo mismo que igual preocupación metodológica; un mismo léxico les permitía expresarse, pero sus filosofías son diametralmente distintas, y en el curso de la historia tendrán también una posteridad que se separa en orientaciones opuestas —Husserl, que se proclama neocartesiano aunque rechaza casi todo el contenido de las doctrinas de su antecesor, pero que infunde nueva vida a los problemas del método, de la evidencia, de la subjetividad; Bertrand Russell, que vuelve la mirada a Leibniz, atento a avanzar por el camino de una característica universal y un arte combinatoria, y que contribuye decisivamente al progreso de la lógica—. Los viejos términos vuelven a repetirse en otros contextos, pero las divergencias filosóficas, tan notables ahora como en su fuente histórica, se tornan aun más claras. La similitud verbal no debe inducir a engaño.

Las desinteligenacias se agravan cuando los mismos términos exhiben significados diferentes en distintos contextos filosóficos. ¿Existe alguna palabra rodeada de más prestigio que libertad? ¿Cuántos han dado su sangre y aun su vida en defensa de la libertad! ¿Qué se entiende por libertad?

Libertad se opone a coacción y, en tal sentido, implica el rechazo de toda traba, impedimento, obstáculo que cohiba la espontaneidad de un hombre, que ponga frenos o límites a sus iniciativas, que coarte su desenvolvimiento. Al hombre libre se le contraponen el esclavo, y hay, por desgracia, muchas formas, suaves y ásperas, de esclavitud,

desde aquella que no deja sentir el peso de sus cadenas hasta otras en que la opresión se vuelve intolerable y estalla en movimientos de protesta y de franca rebelión.

La gama de significados de la palabra libertad es muy amplia. Mientras para unos no es más que una idea que, a lo sumo, puede encerrarse en una definición que la circunscriba a efectos de tornarla inteligible —es el caso de Kant—; para otros es una experiencia íntima que se resiste a dejarse traducir en palabras que nunca podrían expresar el matiz del acto en que se manifiesta en su forma más original una personalidad —es el caso de Bergson—; y, finalmente, para otros no pasa de ser una ilusión que se funda en la ignorancia de las causas que nos mueven a obrar —son los casos de Hobbes y de Bayle—. Su prestigio radica, en el último caso, en la insensibilidad para percibir las ataduras que nos sujetan, por dentro, a factores anímicos irracionales, por fuera, a la coacción de la sociedad o del Estado. De una diferencia de matiz en el significado de la palabra depende que la libertad se regatee o se entregue a manos llenas: ¿se quiere mayor contraste que afirmar, por un lado, que muchos hombres "nacen y mueren sin haber conocido jamás la libertad" (Bergson) y, por otro, que el hombre "está condenado a ser libre" (Sartre)?

No podría negarse, por otra parte, que las experiencias de la libertad están condicionadas por la posición que cada individuo o grupo humano ocupa en la sociedad. Así ocurre que para el conservador la libertad consiste en el derecho de cada hombre de gozar de sus privilegios; para el idealista se agota en la aspiración de cada individuo a desenvolverse sin trabas su propia personalidad, desplegando sus mejores posibilidades; el liberal la concibe como emancipación de todo privilegio y le asigna carácter igualitario, ya que todos los hombres tienen por naturaleza los mismos derechos fundamentales; para el socialista consiste en deponer los egoísmos del individuo en beneficio de la sociedad, única depositaria de todos los valores, e implica, por lo tanto, la sumisión, sin resistencias interiores, al orden social o a las directivas de un partido político. Podría darse el caso que hombres pertenecientes a grupos tan heterogéneos y que en la acción se hostilizan entre sí se encontraran un día confundidos en una manifestación de individuos iracundos que salen a la calle para luchar por la libertad. El efecto aglutinador de la palabra prevalece sobre las divergencias doctrinales que la pasión contribuye a oscurecer.

*¿Existe una lengua filosófica universal?*

Cada experiencia, en la medida en que se aspira a comunicarla a los demás, reclama palabras adecuadas, y éstas designan entidades, propiedades, relaciones o acciones, que acaso no entren en otras esferas y se sustraigan a la percepción de otros hombres dedicados al menester filosófico. Pero la lengua de los filósofos no se reduce a las proporciones modestas de sus preferencias por un léxico, como podría darlo a entender lo expresado más arriba.

Al lado del léxico figura la sintaxis, y ésta puede consistir en la generada por los usos de las lenguas corrientes, registradas en sus respectivas gramáticas con sus muchas reglas y su abundante séquito de excepciones, o ajustarse a las prescripciones más severas de la lógica convertida en instrumento del saber riguroso. Preocupado por forjar un lenguaje filosófico a la altura de su difícil misión, Hegel se vanagloriaba de haber descubierto la estructura de la proposición dialéctica y en ella volcaba un pensamiento que pretendía ser la realidad misma en su movimiento de autodespliegue. Su prosa, oscura para el lector más intrépido, afronta la empresa de elevar lo singular al rango de lo universal, y el lenguaje resulta ser el vehículo más adecuado. "Siendo el lenguaje obra del pensamiento —dice Hegel— no hay nada en él que no sea universal" (*Enc.* § 20), confesión que implica la subestimación de lo individual, de los rasgos singulares, muchas veces efímeros, de la propia vida anímica, de los procesos naturales y aun de los acontecimientos históricos, que "no pueden ser nombrados ni comunicados" (*Ibid.*), para exaltar el momento de universalidad que registra el lenguaje y que es, para Hegel, lo que interesa propiamente a la filosofía.

La filosofía no es un cálculo de conceptos que, mediante un conjunto de signos neutros, pudiera resolverse en operaciones mecánicas que condujeran a resultados inobjetables. Tiene, en cambio, el carácter de un pensamiento objetivo que, a la luz de la reflexión, pone de manifiesto la naturaleza genuina de la realidad: su producto es lo universal, que constituye "el fondo mismo, la esencia íntima y la realidad del objeto" (*Enc.* § 21). La palabra de que se vale el filósofo no puede considerarse independientemente de los contenidos que expone, porque el lenguaje tiene la doble virtud de ser expresión de cer-

tidumbres sensibles, es decir, hechos de experiencia, y expresión de lo universal, que es, por así decirlo, la sustancia común del pensamiento y de la cosa. De ahí el privilegio del lenguaje y su inalienable función filosófica.

Con un poco de inocencia, que no disimulaba una porción de soberbia, Hegel estimaba que su lenguaje era el único que ostentaba carácter filosófico, y que los demás, tal vez por no alcanzar la plenitud de lo universal, resultaban insuficientes para cumplir la misión filosófica. Pero también consideraba que su prosa no era inteligible para el vulgo. ¿Acaso no había enseñado que la filosofía, contemplada desde el ángulo del sano sentido común, "es el mundo vuelto del revés"? ¿Cómo no había de producir desconcierto?

Hegel ha tenido conciencia como pocos autores de la naturaleza del lenguaje filosófico. Advirtió desde temprano que la exposición de las ideas invita a recorrer un itinerario verbal que es distinto del que suele practicarse en la conversación de todos los días y en la creación literaria. El discurso filosófico no puede eludir las exigencias de la verdad, y su estructura le impone la doble condición de sistematización y totalidad, a la vez que es parte esencial de sí mismo someterse a constante crítica. El lenguaje, que es inseparable del hombre, no puede desprenderse del pensamiento, ni éste del lenguaje.

Hegel no desdeñaba la lengua vulgar como medio expresivo de la filosofía. A esa preferencia lo empujaba la convicción de que la lógica, en tanto que "reino del pensamiento puro", no es más que la explicitación científica de las conexiones contenidas inmediatamente en la lengua ordinaria. Llevado por un impulso crítico, que es una de las condiciones del ejercicio de su actividad, el filósofo realiza un trabajo de depuración, que desplaza los aspectos representativos sensibles de la lengua vulgar y permite que sirva para expresar sin obstáculos el concepto concreto. Y siendo la lógica, en última instancia, el autodesenvolvimiento del concepto, aprovecha el vehículo de las formas lingüísticas para manifestarlo plásticamente en la forma del discurso especulativo de la razón.

Consideraba como una ventaja el hecho de que el lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas aptas para manifestar las determinaciones del pensamiento, y creía que la lengua alemana sobrepaja a otros idiomas modernos en ese aspecto. No veía inconveniente en que, en su uso vulgar, muchas de sus palabras no sólo admitan varias significaciones distintas, sino que también encierren significacio-



nes opuestas. En esto se complacía en reconocer al lenguaje un espíritu especulativo, que el filósofo ha de aceptar con alegría, ya que la unión de los contrarios, meta de su esfuerzo intelectual, aparece registrada de manera ingenua en muchas palabras que albergan significados que se rechazan. De ahí que la filosofía no se viera en la necesidad de crear una lengua propia, distinta de la ordinaria, renovando, así, el programa de la característica universal y el arte combinatoria de Leibniz, que había de recibir amplia acogida en la lógica de nuestro siglo. Hegel se refugiaba en su lengua materna, no sin reconocer que todas las categorías lógicas —ser, nada, devenir, existencia, finitud, infinitud, etc.— le son ofrecidas por ella, y que la misión del filósofo se reduce a seleccionarlas, distinguiendo en ellas el aspecto representativo, válido en la vida corriente, y el núcleo conceptual que habrá de exponer en su movimiento dialéctico<sup>3</sup>. No pasaba por alto tampoco el hecho de que el lenguaje, que tiene por contenido la esencia y que es su forma, permitiera la exteriorización del espíritu y el advenimiento del reino de la cultura y, con ello, desplegara ese gran escenario que es la historia universal<sup>4</sup>.

Pero Hegel no se había preguntado si la lengua alemana no impone ya una lógica, y si los hombres de otras comunidades cuya mentalidad se ha plasmado bajo la influencia de idiomas distintos, llegarían a los mismos resultados. Tampoco se ha preguntado si las categorías que la lengua parece ofrecerle y que el filósofo articula dialécticamente, no son solidarias de su cosmovisión personal, y que ésta, sur-

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, herausg. von G. Lasson (Leipzig F. Meiner Verlag, 1970), I, pp. 9.10; *Phänomenologie des Geistes*, herausg. von J. Hoffmeister (Leipzig, F. Meiner Verlag, 1949), pp. 362.376. THEODOR BODANER, *Hegels Deutung der Sprache* (Hamburg, F. Meiner Verlag, 1969), § 13, pp. 218-238. JEAN HYPPOLITE, "La estructura del lenguaje filosófico según el 'Prefacio' a la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel", en RICHARD MACSEY y EUGENIO DONATO, *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, trad. de José M. Llorca (Barcelona, Barral editores, 1970), pp. 177.204.

<sup>4</sup> En oposición a Hegel, Marx había partido del divorcio entre el mundo del pensamiento (campo de las ideologías, consideradas como otras tantas ilusiones) y el mundo real (teatro de la acción histórica concreta de los hombres), pero en el momento de señalar la necesidad de "descender" del primero al segundo, advertía que "el lenguaje es la realidad inmediata del pensamiento", lo cual aparejaba también "el descenso del lenguaje a la vida". Para alcanzar este fin era menester la reducción del "lenguaje filosófico" al "lenguaje corriente", que Hegel ya había aprobado y realizado, y que para Marx obligaba a reconocer que lenguaje y pensamiento, lejos de constituir "un reino aparte", no eran más que "expresiones de la vida real". Cf. KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, herausg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), tomo II, pp. 542-543.

gida en un momento histórico, esté condicionada por factores temporales y locales que comprometan su universalidad. Hegel estaba tan convencido que su exposición del autodespliegue de la Idea a través del sistema completo de las categorías era nada menos que el movimiento de la razón infinita y, por lo tanto, omnicomprendivo y necesariamente verdadero, que el hecho de haberse expresado en alemán y, más concretamente, en la lengua de una comunidad cultural en una época determinada, no afectaba en lo más mínimo la pretensión de universalidad de los resultados. Su lengua valía como la lengua filosófica universal. Esto parece extraño en boca de un filósofo que había prestado preferente atención al pasado de su propia disciplina y que había escrito la primera historia de la filosofía pensada con criterio genuinamente filosófico.

La pretensión de elaborar un lenguaje universal en el dominio de la filosofía, adecuado para su empleo en el planteo y solución de sus problemas específicos, más allá de las divergencias de orientación que separan a los sistemas, tropieza con serias dificultades no advertidas en su momento por Hegel.

Tal pretensión presupone la idea de la filosofía como ciencia, que no era ajena a las inclinaciones de Hegel, aunque éste no ignoraba la existencia de varios tipos de científicidad, el más exigente de los cuales correspondía a su filosofía. El deseo de que la filosofía se constituya definitivamente como ciencia es muy viejo, y con matices distintos, no siempre compatibles entre sí, se ha dado antes y después de Hegel. Entre sus más recientes expresiones, por lo demás muy heterogéneas, cabe recordar las de Husserl, desde la fenomenología, Reichenbach, desde el neopositivismo, y Scholz, desde la lógica matemática. La idea de ciencia que sirve de norma a cada uno es distinta, y también lo son los contenidos que se atribuyen a cada una de esas orientaciones. A ninguna de ellas podría aplicarse el lenguaje de Hegel: ni el vocabulario, ni la sintaxis, ni, mucho menos, los giros personalísimos de su prosa. Pero tampoco existe una lengua común para las tres orientaciones nombradas, entre otras razones porque se parte de experiencias distintas que ponen en presencia de entidades también distintas, que reclaman designaciones adecuadas y un tratamiento sintáctico a tono con la índole de los enlaces que cabe imaginar entre las mismas.

No es lo mismo afirmar la existencia de nexos dialécticos que permiten superar las oposiciones en síntesis precarias que encierran nue-

vas contradicciones, que admitir una racionalidad inmanente en los fenómenos que se patentiza al aprehender por vía intuitiva las correspondientes esencias y sus nexos propios, o sostener una contingencia radical que procura racionalizarse a través de leyes estadísticas, o caer en un determinismo causal más o menos rígido. Tampoco es indiferente emprender la construcción científica apoyándose sobre la evidencia o hacerlo con mecanismos operatorios regidos por las leyes de la lógica. Puesto que las bases son distintas cabe sospechar que los medios expresivos no podrán ser iguales.

Sería ingenuo invocar la experiencia como piedra de toque para juzgar sobre las pretensiones de verdad de sistemas colocados en orientaciones distintas. Lo que es accesible a unos no lo ha sido a otros que, lo mismo que los primeros, invocan el testimonio de la experiencia. ¿Quién ignora que para los idealistas la experiencia privilegiada es una conciencia que, inclusive, puede suponerse aislada del resto del mundo? Para los realistas, en cambio, la física detenta ese privilegio, ya que asegura la posibilidad de una comprobación intersubjetiva. ¿Cómo hablar en ambos casos el mismo lenguaje?

Aun suponiendo que se acallaran las divergencias y se lograra un acuerdo sobre la manera de concebir la ciencia —ya sea tomando como modelo una de las existentes (matemática, física), ya sea partiendo de las exigencias contenidas en la idea de ciencia, más rigurosa que cualquiera de sus expresiones históricas— el proyecto de construir un lenguaje universal para la filosofía no haría más que renovar la tentativa que con grandes esperanzas y mucho rigor procuró llevarse a efecto en el ámbito de la ciencia contemporánea. Todavía están vivos los ecos del debate que comprometió los esfuerzos de figuras tan responsables como Rudolf Carnap, partidario de un lenguaje único como instrumento de la ciencia unificada, y Karl R. Popper, empeñado en demostrar el carácter ilusorio de esa pretensión. Carnap confiaba en separar radicalmente los dominios de la ciencia y de la metafísica, mediante el afianzamiento del saber en el primero y la revelación de la falta de sentido de las expresiones metafísicas condenadas a carecer de toda verificación empírica posible.

Pronto se descubrió que el proyecto de lenguaje universal, llevado a cabo con todo el rigor del caso, no alcanzaba a satisfacer los requerimientos de una ciencia, ya que no permitía, con sus solos recursos, construir las pruebas de aquellas afirmaciones que pueden intentarse con éxito en otros lenguajes. Gödel ha probado la impo-

sibilidad de demostrar la consistencia de un lenguaje si nos obstinamos en permanecer dentro de sus límites y no apelamos a medios extraños al lenguaje en cuestión. La distinción de lenguaje de objeto y metalenguaje, rápidamente adoptada desde su introducción por Tarski, permitía apreciar con más claridad las limitaciones del primero y la incomodidad de referirse a sus signos o a sus estructuras dentro de sí mismo. Inútil fue alegar que por lo menos un aspecto del metalenguaje, su sintaxis, cabía en el lenguaje de objeto, porque esto no eliminaba las dificultades que surgen de la autorreferencia, es decir, cuando un signo, destinado a indicar algo distinto de sí mismo, se empleaba para referirlo a sí mismo, lo cual era fuente de paradojas. ¿Cómo insistir después de esto en la necesidad de atenerse a un lenguaje único?

Por otra parte, el esfuerzo del filósofo no se endereza simplemente a alcanzar una correspondencia directa entre su vocabulario y las entidades extralingüísticas que orientan su búsqueda. Las ideas de la razón aspiran, sin duda, a trascender la experiencia, superar sus contradicciones y colmar sus lagunas, alcanzando una totalidad que, como tal, no está nunca dada ni podría estarlo. El uso de las ideas se justifica si se logra comprender lo que excediendo los límites de la experiencia está, sin embargo, indicado por ella como parte de un movimiento de totalización que abarcaría, no sólo lo que se muestra efectivamente, sino lo que se sustrae a la limitación de la sensibilidad y el entendimiento del hombre. El carácter de proceso abierto, que exhibe la realidad allí donde es aprehendida correctamente, permite presumir la existencia de regiones vedadas a la captación directa y, por lo tanto, explica el esfuerzo de la razón por penetrarlas conceptualmente. Allí donde se logra comprender lo que excede del límite —y hay varias maneras de orientarse en el pensamiento, según la índole de los sistemas filosóficos— está justificada la introducción de expresiones como las señaladas más arriba.

La pluralidad de lenguajes, que invita a recordar que la historia de la filosofía muestra una multiplicidad de sistemas irreductibles entre sí, no invita a adoptar la actitud simplista de juzgarla según el modelo de la ciencia, proclamando la verdad de una y la falsedad de las restantes. En este dominio no es posible aplicar el criterio de verdad válido en la esfera de la ciencia. La irrefutabilidad de los sistemas filosóficos, aunque se aliente la sospecha de su falsedad, se funda en el hecho de que si son consistentes no pueden ser invalidados por

procedimientos lógicos, y si sus enunciados existenciales no están restringidos y se aplican a todo el universo, no hay método empírico adecuado para rechazarlos. Esta certeza, como lo ha señalado Karl R. Popper, no elimina la discusión crítica de las teorías, que celebra el descubrimiento del problema, aunque esté condenada a no hallar nunca una prueba definitiva ni una definitiva refutación<sup>5</sup>.

Las consideraciones anteriores —imposibilidad de alcanzar un lenguaje único en el dominio de la ciencia y pluralidad e irrefutabilidad de las teorías filosóficas— contribuyen a invalidar la realización del proyecto en el ámbito de la filosofía, dada la diversidad de las maneras de entenderla, lo mismo que las experiencias sobre las que se pretende apoyarla y los fines que se le asignan. Si, para unos, la filosofía ha de ser lisa y llanamente ciencia, aunque este vocablo admita varios significados que, pese a todo, no dejan de estar emparentados, otros aproximan la filosofía a la poesía y hasta llegan a sostener que no es más que “una rama de la literatura”, no faltando los que se esfuerzan por empujarla hacia el sendero de la mística, y los que pretenden convertirla en ideología y hacerle servir los fines concretos de la acción política. ¿Y qué decir de los que se aferran a la esperanza de convertirla en “saber de salvación”? ¿Y los que limitan su actividad al análisis lógico de los enunciados científicos, únicos que encierran genuino conocimiento?

Con estas divergencias a la vista parece agravarse el problema de un lenguaje universal en el dominio de la filosofía. A fin de hacer más patente las discrepancias piénsese en la diferencia que va de asignar un significado a un término valiéndose de una regla semántica que establece la correspondencia con hechos observables, y, en el extremo opuesto, hurgar en la etimología del mismo término esforzándose por descubrir la significación primigenia, oculta bajo la capa formada por la sedimentación de significaciones más recientes depositadas sobre las más antiguas. Estos dos procedimientos, lícitos en sus respectivas orientaciones, muestran que sólo por accidente sería posible alcanzar un acuerdo en este punto.

Tal vez lo que no alcanzó a advertir Hegel en su momento fue que su preferencia por la lengua alemana y, en otro orden de cosas, la afirmación del primado de lo universal, entendido como concreto, eran inseparables de su estilo de filosofar y de los resultados de sus esfuerzos especulativos. Pero el mundo de las ideas de Hegel no es todo el

<sup>5</sup> Cf. KARL R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of the Scientific Knowledge*. (London, Routledge and Kegan Paul, 2nd. ed., 1963), pp. 193-200.

universo. Con ser muy grande no pasa de ser un fragmento. En esto comparte el destino de todas las filosofías. Su limitación se percibe tan pronto como se ingresa a otros climas filosóficos, especialmente aquellos que ponen el acento en lo concreto entendido como lo inmediatamente dado, anterior, si cabe, a la elaboración lingüística de los datos. Esta situación se pone de relieve en las diferentes formas de nominalismo, posición que rechaza la existencia de entidades abstractas, que admite que los nombres son simplemente signos que se aplican a individuos, únicos que ostentan existencia real. Captar la realidad en su concreción es lo mismo que eludir los estratagemas del lenguaje, que introduce subrepticamente una dimensión inexistente, la generalidad, que sólo sirve para desviar la atención de la realidad.

Así lo afirmó en gran estilo Bergson para quien la filosofía invita a practicar un golpe de sonda en el corazón de la realidad, tarea que sólo puede cumplirse a espaldas del lenguaje y del concepto. Ambos instrumentos —concepto y lenguaje— empobrecen la realidad: la despojan de lo que tiene de singular, de las cualidades concretas siempre cambiantes, de la infinita riqueza de matices inexpressables en los moldes siempre rígidos de cualquiera de las lenguas. El concepto como herramienta intelectual y la palabra como su ropaje sensible participan de la condición neutra del espacio, repiten su rigidez y carecen del momento creador de la vida, que es esencial novedad. A ella conduce la intuición, que es simpatía, gracias a la cual es posible adquirir un conocimiento por coincidencia con la realidad misma, que no se mantiene a distancia de las cosas ni se encierra en símbolos extraños, sino que se funde con alborozo en las cosas mismas. El lenguaje es, en este caso, un obstáculo, una barrera, un impedimento. Si, a pesar de todo, nos vemos forzados a exteriorizar el mensaje que proviene de las entrañas de la vida, hemos de imitar el ejemplo del artista y valernos de los recursos de la literatura —imagen, metáfora— que nos ayudan a sugerir o, en el mejor de los casos, a colocar al prójimo en la actitud propicia para repetir nuestra propia experiencia y ganar la realidad por el camino de una coincidencia con lo que tiene de propio y de original.

El asedio del lenguaje es tan intenso que ni siquiera aquellos que aborrecen de la palabra y se esfuerzan por liberarse de sus equívocos logran emanciparse de ella. Queda, pues, en pie la pregunta por la posibilidad de una lengua filosófica válida para todas las orientaciones intelectuales. Ya que los léxicos, que responden a experiencias distintas, no son equivalentes y no pueden traducirse entre sí, cabe preguntar

si se dejan comprender como especies de un género más alto que las contiene como clases distintas, vinculadas sólo por algunos rasgos comunes.

No es fácil responder a esta pregunta. Toda filosofía, incluso aquellas que se constriñen a investigar sobre problemas aislados, imitando en esto la actitud de las ciencias particulares, aspira, secreta o confesadamente, a alcanzar una visión de la totalidad. Pero el todo, susceptible de ser anticipado en idea, no se muestra nunca y sólo se entrega por fragmentos siempre mezquinos. Cada filosofía otorga una perspectiva parcial del todo. Lo hace en una experiencia humana, la del hombre de una época determinada. Reclama, por eso, una expresión acorde con la índole de la perspectiva. De ahí las disonancias verbales, los desajustes terminológicos, la anarquía de los léxicos.

Desterrar las contradicciones, sobre todo cuando provienen del significado ambiguo de los términos en uso; evitar las paradojas lógicas y semánticas, que acechan en todos los dominios del saber; respetar la univocidad de las palabras, a fin de superar las vacilaciones que comprometen la coherencia del discurso, son aspectos de un programa nunca plenamente realizado pero tampoco abandonado en el dominio de la filosofía. Al denunciar los paralogismos, las antinomias y los sofismas, que invalidaban las conclusiones de la metafísica racional, Kant se había adelantado a cumplir una parte importante de este programa. Ampliarlo, sin omitir ningún sector del lenguaje, es tarea que incumbe a la filosofía contemporánea. Pero no puede ignorarse que un programa de esta índole es solidario de una manera muy determinada de entender la filosofía. ¿Qué conducta adoptar frente a otras maneras acaso igualmente legítimas de practicar el quehacer filosófico?

¿Qué pasa cuando el pensador se halla en presencia de experiencias ambiguas? El deseo de ser fiel a sus revelaciones puede justificar muchas audacias lingüísticas. Nadie ignora la subestimación en que Heidegger tiene a la lógica frente a un pensar que considera más originario, correlativa del retroceso que impone al entendimiento ante la función patentizadora de los templos de ánimo, con lo cual reedita, en cierto modo, la actitud de muchos filósofos, no necesariamente irracionales, que han puesto énfasis en la intuición (entendida como simpatía, Bergson), en el sentimiento (como revelador de significaciones alógicas, Scheler), en la lectura de las cifras (Jaspers), en la vida ("sólo la vida comprende a la vida", Dilthey), en la participación (Lavelle), en el conocimiento por connaturalidad y en la intelección ananoética

(Maritain), en el instinto, en el éxtasis... A tono con aquellas preferencias, el lenguaje de Heidegger, que en muchos casos se destaca como una creación personal, adquiere modalidades especialísimas. Ni la paradoja, ni el círculo, ni la coincidencia de los opuestos, ni la tautología, que han detenido a otros pensadores más respetuosos de la lógica y de la gramática, arredraron a Heidegger, que también ha enriquecido la lengua alemana con abundantes neologismos, a la vez que ha revitalizado palabras de uso corriente gracias al análisis etimológico, y de manera atrevida ha construido giros sintácticos desconcertantes inclusive para el lector más avezado a toda suerte de audacias verbales<sup>6</sup>. El análisis etimológico, no desdeñado por otros filósofos, adquiere un impulso especial en manos de Heidegger, no sólo por la frecuencia con que apela a su concurso, sino por la libertad con que lo realiza al apartarse de muchas pautas tradicionales, lo que ha despertado más de una vez recelos y críticas entre los filólogos de profesión. Su justificación es obvia: los términos de la lengua de una comunidad encierran algo que todos dan por sabido sobre la base de la familiaridad de su empleo; utilizados miles de veces por personas de cultura heterogénea se han gastado y han perdido su inicial fuerza expresiva. ¿Qué destino podría esperar la novedad de un mensaje recogido dentro de las cáscaras vacías de un léxico anémico y envilecido? Para depurar las palabras de la lengua corriente, limpiándolas de su significación vulgar, es menester hurgar en la etimología, penetrando hasta sus raíces ocultas bajo la carga semántica trivial y rescatar un tesoro de significaciones dormidas que el uso ha sepultado en el olvido. Si cada palabra ha sido en su origen una reacción verbal original ante la realidad o, por lo menos, ante el modo como ésta apareciera al sujeto hablante, no es extraño que con el andar del tiempo y a fuerza de insertarse en contextos distintos del que la viera nacer, haya atenuado su primitiva fuerza expresiva, y significaciones secundarias se hayan depositado sobre el núcleo inicial y terminaran por oscurecerlo. En más de un caso, al remontar el camino que conduce a las fuentes, la palabra exangüe y afecta de atrofia expresiva, parece reanimarse con su significado más recóndito y recuperar el vigor perdido. De ahí la razón del método etimológico practicado por más de un filósofo.

En presencia de situaciones tan heterogéneas parece dudoso que sea posible pensar en la realización del ideal de una lengua filosófica

<sup>6</sup> Un registro de estos procedimientos podrá hallarse en la obra de ERASMUS SCHÖFFER, *Die Sprache Heideggers* (Pfullingen, Neske Verlag, 1962), pp. 181-226.



universal. ¿Cómo olvidar que la filosofía exhibe una dimensión personal? Y lo muestra doblemente desde que sus problemas afectan al hombre entero, quien está comprometido no sólo en las soluciones, cuando éstas son accesibles, sino en la manera misma de plantearlos. Cada filosofía, por otra parte, se apoya sobre un tipo de experiencia, que a su vez reclama su propia expresión. No hay modo de eludir la pluralidad. Quizá el mayor encanto resida en ella: en la posibilidad de asomarse a universos heterogéneos, de participar en experiencias distintas, de hablar en lenguas diferentes<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Otros aspectos de estos temas han sido examinados por mí en estudios publicados anteriormente: "La filosofía y los problemas de su expresión", *Cultura* (La Plata, 1949), nº 2, pp. 21-36; "La filosofía y los géneros literarios", *Cuadernos Filosóficos* (Rosario, 1960), nº 1, p.p. 9-21.

El texto, ligeramente ampliado en su parte final, que se publica ahora con el título de "El lenguaje de los filósofos", ha sido leído el 29 de junio de 1973 en el Instituto Popular de Conferencias, como parte del programa de actos culturales realizado ese año en Buenos Aires.

•

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

NIDDITCH, P. H. (ed.), *The Philosophy of Science* (Oxford University Press, 1968).

En este libro se reimprimen artículos publicados desde 1958 la mayoría de los cuales pueden ser caracterizados como exámenes de la lógica de las ciencias. Aunque sus temas pudieran parecer restringidos (construcción de teorías y su evaluación; la estructura de las explicaciones científicas; el nuevo problema de la inducción; la posibilidad de explicaciones causales de la acción humana, entre otros), los tópicos considerados son relevantes para la solución de problemas en otras esferas. La epistemología, la filosofía del lenguaje, la antropología filosófica son algunas de las ramas para las que este libro será de interés. Las limitaciones de espacio nos obligarán a seleccionar el material que será objeto de nuestro comentario considerando tres artículos de indudable mérito que ponen de relieve las relaciones entre la filosofía de las ciencias y la filosofía del lenguaje.

En "How to be a good Empiricist-A plea for tolerance in matters Epistemological", Feyerabend critica el tipo de empirismo corriente en nuestra época que con el propósito explícito de eliminar a la metafísica ha producido una metafísica dogmática. Su autor examina los fundamentos de esta metafísica que según él se encuentran en los principios aceptados por los filósofos de las ciencias tales como el requerimiento que los mismos términos sean utilizados con el mismo significado en todos los contextos en los que se los usa y que una teoría es admisible en un dominio dado sólo cuando contiene las teorías ya aceptadas en el dominio o cuando al menos es consistente con ellas.

Estos requerimientos imponen condiciones restrictivas que limitarían considerablemente el desarrollo del conocimiento. Sin embargo una vez que el problema ha sido formulado en estos términos no es difícil establecer que estas restricciones no están justificadas

y limitan el campo de análisis y las posibilidades de crítica. La exclusión de una explicación de un dominio dado por contradecir otras explicaciones aceptadas en dicho dominio tendría como consecuencia que una teoría podría ser eliminada no por su desacuerdo con los hechos sino por su novedad.

En el artículo se sugiere sin mayor elaboración una teoría del significado que implica la negación del principio de la constancia del significado de los términos al que nos hemos referido anteriormente. De acuerdo a ella el significado es considerado como una dimensión teórica (... "el significado de todo término depende del contexto teórico en el que sea utilizado", p. 33). Como el mismo término puede ser usado en diferentes contextos teóricos este punto de vista permitiría concluir que el término posee diferentes significados. Feyerabend propone una metodología de las ciencias empíricas que está plenamente justificada: para ser un buen empirista se debe trabajar con teorías alternativas y no con un solo punto de vista y "experiencia". Estas teorías alternativas deben ser elaboradas en el mayor detalle antes de realizar una aserción acerca de su ventaja. Análogamente en la filosofía de las ciencias la elaboración de alternativas es de provecho indudable. Sin embargo si este punto de vista fuera aplicado a las tesis sugeridas por Feyerabend en el presente artículo, su plausible aserción que el empirismo ha fracasado en sus intentos de proponer una teoría adecuada de los términos teóricos nos llevaría a concluir que la teoría del significado basada en su carácter teórico planteará al menos todas las dificultades que el carácter de estos términos plantea. En consecuencia una aserción final acerca de las ventajas de la teoría del significado sugerida tampoco puede efectuarse en el estado presente. A pesar de estas dificultades, este artículo contiene una

variedad de sugerencias de gran interés que recomiendan su lectura.

En "The Terms and Sentences of Empirical Science", Schlesinger examina el problema considerado por muchos filósofos de ofrecer un criterio que permitiría determinar cuando una expresión lingüística es significativa y cuando no lo es. En el se examinan los criterios propuestos por Carnap y las objeciones de Barker contra ellos. Este examen revela que estas objeciones no tienen el éxito que se espera de ellas. Por supuesto de esto no se puede concluir que el criterio de Carnap es inobjetable. El examen de Schlesinger apunta a que la noción de tipo utilizada por Carnap es restringida. Mientras que el mecanismo formal propuesto permite determinar que en ciertas circunstancias una combinación de símbolos expresa un concepto no hay modo de determinar qué ocurre cuando estas circunstancias cambian. Por otra parte como el cambio entre los contextos corrientes y los que no lo son es gradual, este hecho hace imposible una regla para determinar cuando un término ha perdido su sentido originario. Como una consecuencia de estas consideraciones se concluye que una regla mecánica para distinguir entre expresiones significativas y no significativas es imposible.

La pregunta de Wittgenstein "¿Qué queda si substraigo del hecho que levanto mi brazo el que mi brazo se eleva?"<sup>1</sup> es el problema central considerado por May Broadbeck in "Meaning and Action". Esta pregunta, que interpreta como una interrogación acerca de la naturaleza de la acción huma-

na, ha recibido diferentes tipos de respuesta. En este artículo su autor argumenta que las respuestas que distinguen entre un mero movimiento corporal y una acción humana por el significado de esta última aunque correctas envuelven un *non sequitur*. De acuerdo a su autor una respuesta de este tipo sería la que distingue entre la acción de levantar mi brazo y el movimiento de elevar mi brazo es que la acción es realizada intencionalmente o con un propósito. Una descripción completa requiere caracterizar que es lo que se hizo, es decir cuáles fueron los motivos y propósitos de la acción. Broadbeck distingue cuatro usos diferentes de la palabra 'significado'; las dos expresiones 'levantar el brazo' y 'el brazo se eleva' tendrían diferente significado en los cuatro usos del término 'significado'. El autor argumenta correctamente que la distinción considerada puede ser construida de una manera objetiva sin recurrir a la posesión de un conocimiento privilegiado de los seres humanos. Broadbeck también sugiere que el vocabulario utilizado en el contexto de los seres humanos no difiere crucialmente del empleado en relación con los objetos físicos. Sin embargo esta sugerencia no se concluye de las distinciones y análisis propuestos en este trabajo. Una consideración más detallada de las características de los conceptos aplicados a los seres humanos sería esencial a este argumento. El análisis del concepto de intención cuya naturaleza no es totalmente clara es importante. Como en los artículos anteriores en el presente se plantean cuestiones de mucha relevancia filosófica y se las examina de manera iluminante.

Juan Carlos D'Alessio.

KLEMKKE, E. D. (comp.), *Essays on Frege* (Urbana, Chicago y Londres, University of Illinois Press, 1968), 586 pp.

Gottlob Frege es considerado, habitualmente, el lógico más importante del siglo pasado. Sin embargo, durante la primera mitad de nuestro siglo eran

pocos los filósofos y matemáticos que tenían contacto directo con sus obras. Sus ideas principales eran conocidas a través de las referencias de Ber-

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), n° 625, p. 161.

trand Russell, que en distintas oportunidades, reconoció la prioridad de Frege en el intento de reducir la aritmética a la lógica. Pero las obras del mismo Frege no eran muy leídas y se escribía poco acerca de sus doctrinas. La situación cambió radicalmente en los últimos quince o veinte años, gracias a la traducción al inglés de las partes más importantes de la obra de Frege. Especial resonancia tuvo la publicación, en 1952, de *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, una antología de trabajos fregeanos seleccionados y traducidos por Peter Geach y Max Black. Anteriormente había aparecido una traducción de *Die Grundlagen der Arithmetik*, debida al profesor Austin y luego fue publicada una traducción parcial de los *Grundgesetze der Arithmetik*, realizada por Montgomery Furth. Otros artículos de Frege fueron traducidos y publicados en revistas. El fácil acceso a la parte más importante de su obra, reavivó enormemente el interés por Frege y dio lugar a la aparición de numerosos ensayos sobre distintos aspectos de sus doctrinas. Muchos de estos ensayos son de gran valor para el estudio de Frege, y surgió así la idea de reunir algunos de ellos en una antología, tarea que fue llevada a cabo por E. D. Klemke, dando como resultado el volumen que aquí comentamos. El libro contiene casi todos los artículos importantes publicados hasta ese momento e incluye también dos trabajos inéditos: "Frege, Concepts and Ontology", del profesor M. S. Gram y "Frege's Ontology: Realism" del propio compilador. Se agregan además, como apéndice, tres traducciones de artículos de Frege que habían aparecido antes en revistas, pero no estaban incluidos en la antología de Geach y Black. Son ellos: "The Thought: A Logical Inquiry", "Compound Thoughts" y "On the Foundations of Geometry". Klemke ha agrupado los ensayos en tres secciones: *La ontología de Frege* (Parte I), *La semántica de Frege* (Parte II) y *La lógica y filosofía de las matemáticas de Frege* (Parte III). Naturalmente, la clasific

cación se hace teniendo en cuenta cuestiones de énfasis, ya que, aclara Klemke, un trabajo puede tocar temas de distintas secciones.

La parte I se abre con "Frege's Ontology", un extenso e importante ensayo de Rulon Wells. Su propósito principal es explicar e integrar en un sistema las doctrinas e implicaciones ontológicas de la obra de Frege. Frege mismo no sistematizó sus concepciones ontológicas, a pesar de que formuló explícitamente algunas de ellas y de que su semántica y su filosofía de las matemáticas son ricas en consecuencias ontológicas. La tarea no tentó tampoco a otros autores, más atraídos, en general, por sus doctrinas semánticas. Por tal razón, el intento de Wells es importante y llena un vacío en el estudio de Frege. Después de una sección introductoria, Wells dedica la segunda parte del artículo a la tarea aludida. Construye primero una tabla en la que se presentan esquemáticamente los distintos tipos de entidades del "sistema ontológico" de Frege: objetos por un lado, funciones por otro, estando subdivididas ambas categorías en distintos tipos. Luego analiza sistemáticamente las doctrinas ontológicas de Frege acerca de las funciones, los *wertverlaufe* de funciones, los conceptos y relaciones, el dualismo fundamental función-objeto y las entidades introducidas en su semántica (sentidos y valores de verdad). La exposición es cuidadosa y está ampliamente fundada en el análisis de numerosos textos de Frege. Sin embargo, deben mencionarse dos errores de interpretación. En primer lugar, Wells considera (ver pp. 15-6) que los *wertverlaufe* de funciones son conjuntos de pares ordenados, o en general, conjuntos de  $n$  — tuplas. Esta es la interpretación usual. Pero en otra parte<sup>1</sup> he demostrado que no puede haber una reducción conjuntiva del concepto fregeano de *wert-*

<sup>1</sup> Ver el cap. III, § 1 de mi trabajo *La ontología de Frege* (Cuadernos 3 y 4 de la serie de Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de la ciencia, de la Facultad de Humanidades de La Plata).

*verlauf*. En segundo lugar, Wells piensa (ver especialmente pp. 20-1) que la distinción fregeana entre sentido ordinario y denotación ordinaria es absoluta y que ninguna entidad puede ser a la vez sentido ordinario y denotación ordinaria. Esto es erróneo, porque 'sentido ordinario' y 'denotación ordinaria' son términos relativos y una entidad puede ser denotación ordinaria de otra. Por ejemplo, el sentido ordinario de la expresión 'caballo' es el denotado ordinario de la expresión 'el sentido ordinario de 'caballo''. Veremos luego que Jackson ha criticado un error similar de Klemke.

La sección II del artículo analiza los rasgos extraños y antiintuitivos del sistema ontológico de Frege. La sección IV estudia los métodos de argumentación de Frege y señala interesantes afinidades con métodos de Kant. La quinta y última sección examina una falacia implícita en la argumentación de Frege. Klemke señala que, con sus métodos, Frege hubiera podido mostrar, *a lo sumo*, que su sistema era adecuado para la fundamentación de la aritmética; pero en algunos párrafos de su *Grundgesetze*, parece extraer la conclusión ilícita de que el suyo es el único o el más adecuado de los sistemas posibles.

En conjunto, el trabajo de Wells representa un valioso y útil esfuerzo. La parte expositiva brinda un panorama claro y bastante completo del "sistema ontológico" de Frege; las observaciones críticas son oportunas y útiles para la comprensión y evaluación de sus doctrinas.

Habitualmente, se considera que la ontología de Frege es platonista; pero en el segundo ensayo del volumen, "Frege's Hidden Nominalism" Gustav Bergmann desarrolla una tesis heterodoxa: según él, Frege fue "por lo menos implícitamente" un nominalista. Obtiene esta sorprendente conclusión de la siguiente manera. Considera nominalista a quien no acepta la existencia de características. Recuerda que para Frege las características son funciones y éstas nunca pueden ser objetos.

Interpreta luego que Frege otorga existencia solo a los objetos. La conclusión deseada se sigue, si uno acepta la última interpretación. Pero ésta es sumamente discutible y en el artículo siguiente, "Professor Bergmann and Frege's 'Hidden Nominalism'", Klemke la ataca eficazmente, reuniendo elementos de juicio para demostrar que las características no tienen menos realidad que los objetos para Frege. Sus argumentos, enriquecidos con muchas citas relevantes, descansan especialmente en la concepción fregeana de los predicados, entendidos como nombres de conceptos o características. Klemke concluye que Frege es un realista. Pero al exponer sus propias ideas, comete un error similar al de Wells: piensa que para Frege, los sentidos no pueden ser referencias. Howard Jackson señala este error de Klemke en "Frege's Ontology", una breve nota que se inserta a continuación.

En otro artículo de la serie, "Ontological Alternatives", Gustav Bergmann trata varios temas, e insiste en una tesis similar a la de "Frege's Hidden Nominalism". Afirma ahora que si bien Frege no es nominalista, la estructura misma de su sistema muestra una tendencia al nominalismo. Esta afirmación es objeto de una nueva réplica por parte de Klemke, en el ensayo "Frege Ontology: Realism". Klemke afina sus argumentos anteriores y se aproxima a la opinión de Quine, según la cual la filosofía de Frege es platonista.

Aparte de los trabajos comentados, se insertan también en la primera parte del volumen los ensayos "Frege's Ontology" de Grossmann, "An apparent difficulty in Frege's Ontology" de Caton y "Frege, Concepts and Ontology" de Gram.

La segunda parte de la antología comprende una gran cantidad de artículos (16 en total), razón por la cual me es imposible dar cuenta aquí de todos los temas tratados en ellos. Me limitaré, pues, a señalar algunas de las cuestiones que se discuten en estos trabajos.

En el ensayo "Frege's Sinn und Bedeutung", Paul Wienpahl expone una tesis interesante, si bien muy controvertible. Acepta los argumentos de Frege que prueban la necesidad de distinguir entre el sentido y la denotación de un signo. Pero considera que no es necesario entender los sentidos como entidades subsistentes, y afirma que "es compatible con los datos de la discusión de Frege" identificar el sentido de un signo con la combinación de sus propiedades físicas. Richard Rulmer examina algunas dificultades de esta tesis en "On Sinn as a Combination of Physical Properties", ensayo que figura a continuación.

Especialmente interesantes son una serie de trabajos en los que se examina críticamente la concepción fregeana de las funciones. Frege indicó la diferencia entre funciones y objetos, usando a veces, un criterio lingüístico y otras, algunas metáforas bastante oscuras, según las cuales los objetos son completos y saturados, en tanto las funciones son incompletas y no saturadas. Max Black, en el ensayo "Frege on Functions" y William Marshall en "Frege's Theory of Functions and Objects" atacan el uso fregeano de estas metáforas, tan centrales en la concepción que Frege tiene acerca de las funciones. Black, después de un minucioso estudio de algunas de las metáforas, concluye que no se puede disipar su oscuridad y que es absurdo afirmar que una función es un objeto incompleto. Similares conclusiones negativas obtiene Marshall. Los análisis de ambos autores permiten advertir diversas dificultades en la forma fregeana de trazar la distinción función-objeto.

Milton Fisk llega a conclusiones más demoledoras en su ensayo "A paradox in Frege's Semantics". Demuestra aquí que las ideas de Frege acerca de objetos, conceptos, nombres propios y predicados llevan a una contradicción. Se puede generalizar su análisis y mostrar que la inconsistencia surge de los criterios lingüísticos con que Frege

distingue entre funciones y objetos<sup>2</sup>. Así considerado, este interesante trabajo se enlaza con los de Black y Marshall para mostrar las graves inconvenientes que subyacen a la forma en que Frege traza su distinción básica.

También resulta de gran interés una comunicación de Jackson, "Frege on Sense-Functions". Basándose en la lectura de textos inéditos de Frege, el autor trata de dirimir en forma afirmativa el problema de si Frege extendió a los nombres de función la distinción sentido-denotado. El problema había sido bastante discutido; pero era difícil de resolver utilizando solamente el material publicado de Frege.

La tercera parte de la antología sólo consta de seis trabajos. El primero de ellos, "The Logical and Arithmetical Doctrines of Frege" es el apéndice A que Russell agregó a *The Principles of Mathematics*, después de descubrir y estudiar la obra de Frege. Russell expone rápidamente una gran cantidad de temas centrales de la semántica y la filosofía de las matemáticas de Frege, reconociendo que el matemático alemán ha anticipado algunas de sus propias concepciones (por ejemplo, su definición de número cardinal). Por momentos, el texto parece ser el fruto de un análisis demasiado apresurado y pueden localizarse algunos errores en la exposición. De todas maneras, el apéndice es de gran utilidad para el estudio de las semejanzas y diferencias entre las filosofías de la matemática de uno y otro autor. En opinión de Russell, los puntos de desacuerdo son "leves y escasos", comparados con los puntos de acuerdo.

La serie se cierra con dos trabajos de Quine y Geach. Ambos responden al mismo título, "On Frege's Way Out" y están dedicados al examen de la solución que dio Frege a la paradoja descubierta por Russell en su sistema. El artículo de Quine compara instructivamente el intento de solución fregeana con las soluciones arbitradas en otras

<sup>2</sup> Véase mi trabajo "Una paradoja en las doctrinas filosóficas de Frege", incluido en este mismo volumen.

teorías de conjuntos más modernas, inclusive la de *Mathematical Logic*. El artículo de Geach expone una forma generalizada de la prueba de Lesniewski, según la cual el intento de solución fregeano sólo engendra nuevas contradicciones.

Al final del libro se incluyen una bibliografía seleccionada y un índice alfabético de los temas tratados.

A pesar de que hemos dejado sin

comentar muchos artículos, puede advertirse por lo expuesto la variedad de aspectos fregeanos tratados en los ensayos del volumen. Esta circunstancia, y la calidad de los trabajos incluidos en esta antología, harán de ella un libro indispensable para el lector que desee profundizar en el estudio de la obra de Frege.

Raúl Orayen.

E. NAGEL y R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*. Traducción de Adolfo Martin (Madrid, Tecnos, 1970), 140 pp.

En el año 1931 el matemático austriaco Kurt Gödel publicaba en el volumen treinta y ocho de los *Monatshefte für Mathematik und Physik* un breve trabajo (25 páginas) con sorprendente título: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* (Acerca de proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas relacionados). Sólo los iniciados pudieron sospechar la importancia del trabajo, aunque es difícil conjurar que esperaran encontrarse con el acontecimiento más revolucionario dentro de las ciencias formales en lo que va del siglo.

Comprender el significado de este trabajo de Gödel —tanto para la matemática como para la filosofía— importa recordar previamente el programa de Hilbert para la fundamentación de la matemática. Los puntos centrales de dicho programa eran la formalización total de los sistemas formales, incluidos sus metalenguajes, y la exigencia de métodos finitistas de prueba. Dicho programa es autosuficiente para ciertos subsistemas de la aritmética y para cálculos lógicos sencillos, como el cálculo proposicional y ciertas regiones del cálculo funcional. Lo que va a demostrar el primer teorema de Gödel es que la aritmética formalizada según el programa de Hilbert es indecidible y que dicha indecidibilidad es inevitable dentro de un programa finitista y formalizado. Consideraciones similares se pueden realizar para la completitud y

consistencia de la aritmética. Además el isomorfismo que se puede construir entre la lógica funcional y el algoritmo de Gödel condenan a la lógica formalizada a las mismas limitaciones que tiene la aritmética. Obviamente, todos los cálculos formales que se construyen sobre la aritmética y la lógica funcional (que son los cálculos con importancia teórica) padecerán de esas mismas limitaciones. Lo dicho hasta aquí no impide pensar en la posibilidad de una demostración finitista de la decidibilidad o de la consistencia, pero ello fuera del marco de una metamatemática formalizada.

Esto nos indica la importancia filosófica de los trabajos de Gödel y de los restantes teoremas de limitación que pronto aparecieron en la literatura matemática y lógica. Si bien son un asombroso ejemplo de la potencia de un paradigma de pensamiento formalizado, que es capaz de descubrir sus propios límites, sin embargo nos decepcionan cuando se comparan esos resultados con el proyecto originario de ese pensamiento formalizado, que ambicionaba darse a sí mismo sus propios fundamentos. Ni la matemática ni la lógica son autosuficientes dentro del rígido proyecto de una absoluta formalización. El nominalismo subyacente muestra sus propios límites y este descubrimiento es definitivo. Hay que repensar el status ontológico de los objetos de las ciencias formales y el carácter de su conocimiento.

Lo dicho nos muestra la importancia



filosófica de un conocimiento adecuado del meollo del trabajo de Gödel. Lamentablemente cualquier versión completa será siempre sumamente técnica y erizada de dificultades matemáticas. La solución consistirá en una versión parcial, no técnica, que sin embargo no desnaturalice el texto original y que sea capaz de plantear correctamente los problemas que afrontaban las ciencias formales antes de la aparición de los teoremas de limitación. Todos estos méritos, y otros más de índole específicamente didáctica, deben serle reconocidos al libro de Nagel y Newman. Publicado originariamente por la New York University Press en el año 1958, luego por Routledge & Kegan Paul en 1959, tuvo su primera traducción castellana durante ese mismo año, cuando fue publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su excelente calidad, junto con el creciente interés en temas de tal índole entre el público de habla castellana, aseguraron su éxito editorial. No tardó mucho tiempo en agotarse. Afortunadamente esta carencia bibliográfica ha sido resuelta por esta nueva traducción que, comparada con la primera, reúne muchos méritos. La nueva versión es en términos

generales más satisfactoria que la anterior. Su principal mérito sin embargo consiste en la eliminación de las muchas erratas y/o errores de traducción que tapizaban las páginas de la versión mejicana.

Merece también un comentario el cambio en la traducción del título. El título originario —Gödel's Proof— fue traducido primero como "La prueba de Gödel", y en la presente edición como "El teorema de Gödel". Aunque ambas son correctas creemos preferible la presente traducción porque, en primer lugar, respeta el carácter de la obra de Gödel, luego conserva dentro del léxico actual de las ciencias formales uno de los sentidos reconocidos de la palabra "teorema" en castellano (conjunto de transformaciones realizadas conforme a reglas), sentido que, finalmente, coincide con el contenido semántico de la palabra "proof", según la define Alonzo Church (vid. *Introduction to Mathematical Logic*, pp. 49 y 51). Esta nueva traducción será pues bien recibida, por tratarse de un excelente texto introductorio al problema de las limitaciones internas de los sistemas formales.

Jorge Alfredo Roetti.

KILGORE, WILLIAM J., *An Introductory Logic* (New York, Holt, 1968).

El autor de este libro, profesor en la Universidad de Tejas y en la Baylor University, debería ser conocido en los medios intelectuales argentinos, no sólo por sus trabajos filosóficos, sino también por ser uno de los organizadores del comité que brindó apoyo a los profesores universitarios de nuestro país en julio y agosto de 1966. De formación estrictamente filosófica, ha cultivado con preferencia ciertos temas que ayudaron a difundir su nombre en los medios académicos de habla hispana, de tal modo que revistas y publicaciones de América Latina le cuentan entre sus colaboradores.

Este texto, similar en muchos as-

pectos al célebre de I. Copi (traducido al castellano durante la primera etapa editorial de EUDEBA), tiene sobre este último, la ventaja de una mayor sistematicidad, y, sobre todo, un mayor esmero en la redacción de los ejercicios y ejemplos, y en la formulación de leyes, y exposición de "demostraciones". Por otro lado, a pesar de realizar un enfoque muy amplio de la lógica, que incluye el análisis de su relación con otras disciplinas, no está afectado de esa "ingenuidad filosófica" muy corriente en los libros introductorios de autores de formación humanística que no trabajan simultáneamente en lógica matemática, y que, además, se encuentran

condicionados por el estilo propio de los medios intelectuales anglosajones.

La primera parte se ocupa de lógica y lenguaje. Kilgore introduce el tema con una serie de explicaciones amenas, sencillas, fácilmente inteligibles y adecuadamente ejemplificadas, estudia las divisiones tradicionales de la lógica, y luego realiza un breve examen del lenguaje desde una perspectiva pragmático-semántica, que rebasa las necesidades de la lógica misma, e ilustra incluso algunos aspectos de psicología del lenguaje. Sin embargo, tampoco faltan referencias a la categorización de los símbolos y las expresiones, aunque sin poner énfasis en lo formal, ni adoptar un carácter técnico, lo cual no conviene evidentemente a un libro introductorio.

Particularmente interesante es el capítulo relativo a definiciones, tema sobre el cual hay abundante material publicado, y que permite comparar las ventajas de este texto, una de las cuales es la facilidad para anticiparse a las posibles dificultades de comprensión del lector. Sobre todo por la abundancia de ejemplos, algunos de ellos muy pintorescos, es oportuno el par de capítulos destinado a falacias informales, un tema que sólo por tradición está ligado a la temática de la lógica, pero que, de todos modos, es a veces demasiado relegado en los textos de semiótica o análisis filosófico.

La segunda parte (Lógica deductiva) comienza con el silogismo, su reducción a forma propia, y un análisis detallado del "sorites", sigue con temas cardinales en la lógica elemental: inferencias mediatas e inmediatas, proposiciones compuestas, demostraciones de diverso estilo, uso de tablas de verdad, y lógica de cuantificadores elemental.

Toda esta parte se caracteriza por la forma dinámica en que el autor presenta el problema, circunscribe claramente (de manera accesible pero rigurosa), las propiedades del objeto a estudiar, y ejemplifica abundantemente, de manera gradual y escalonada, que conduce al lector de los casos

más obvios hasta aquéllos que requieren cierta astuteza, justificando en todos los casos el criterio sobre la base del cual se realizan las definiciones, demostraciones, etc. Esta forma de tratamiento contrasta con la casi totalidad de los manuales introductorios que conocemos, en los que procedimientos, "recetas" para resolver ejercicios, definiciones, etc., son mostrados de manera abrupta, sin continuidad con el contexto.

Los capítulos relativos a lo que a veces se llama "lógica moderna", entroncan perfectamente con los restantes, a diferencia de lo que sucede con Copi, p. e., para el cual, parecería que la lógica simbólica aparece como un "apéndice". El estudio de proposiciones y formas proposicionales, se realiza, desde luego, desde una perspectiva totalmente informal (vale decir, sobre el *background* del lenguaje natural y no dentro de sistema axiomático alguno), pero el autor logra justificar un gran conjunto de "leyes" que permiten al lector tener una clara idea del comportamiento de conectivos y cuantificadores. Más aún, la información acerca de lógica de predicados es mucho mayor y más racional que la de la mayoría de los textos de lógica elemental, con la excepción (entre otros que ahora no recordamos), del *Symbolic* de Copi, y del *Introduction* de Suppes.

La tercera parte está dedicada al estudio lógico de la investigación científica. En ella son presentados los temas cardinales de la epistemología contemporánea, con un sentido tan crítico como puede permitir un manual elemental, pero con profunda preocupación didáctica y sin hacer ninguna concesión a la "facilidad" que pueda ir en desmedro del rigor: el concepto de generalización y analogía, el método hipotético-deductivo, las explicaciones, especialmente las de carácter causal, las concepciones de tipo probabilístico, y la metodología estadística, están presentados con sobriedad, sencillez y ejercitación lúcidamente elegida. Sobre todo deben destacarse los aciertos del capítulo

sobre estadística, campo éste en donde la tradición norteamericana (y también la argentina, calcada sobre la misma, como puede comprobar el lector si lee algunos manuales recientemente aparecidos) ha oscurecido la parte conceptual, limitándose a proponer algunas prescripciones mecánicas, muchas de ellas erróneas o triviales.

En general, las ventajas sobresalientes de este manual, respecto de los que ya conoce el lector en lengua inglesa, son la excelente elaboración de datos que no siempre son presentados elementalmente, la gran cantidad de ejercicios (una larga lista al final de cada uno de los 21 capítulos), muchos de ellos con sus respuestas, lo adecuado de los diagramas, y la co-

recta selección de fórmulas, ejemplos y definiciones. Así mismo, es encomiable la división del texto en capítulos y párrafos, que no es demasiado analítica (lo que transformaría al libro en una especie de caótico diccionario) ni demasiado amplia (lo cual tornaría muy pesada cada sección).

La obra está destinada, según consta en el prólogo, para cursos introductorios en universidades, pero creemos que, en nuestro ambiente por ejemplo, podría ser útil al lector medio, interesado en estos temas, ya que su aprendizaje no requiere prerrequisitos de ningún tipo.

Carlos A. Lungarzo

GEOFFREY J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, New Series in Ethics (Londres, Macmillan, 1967), Pp. vi + 81.

*New Series in Ethics* es el título de un colección de monografías, dirigida por W. D. Hudson, que tiene por objeto presentar las principales tendencias y los problemas más importantes que se han desarrollado y discutido en el seno de la filosofía moral. La calidad de los trabajos publicados es óptima y la diversidad de temas abordados revela un criterio de elección encomiablemente amplio. Así, por ejemplo, junto a la discusión del punto de vista ético implícito en el existencialismo (Mary Warnock), de la ética marxista (E. Kamenka) y de la ética hegeliana (W. H. Walsh) se presentan discusiones sobre la ética griega (P. Huby), Tomás de Aquino y la ley natural (D. J. O'Connor), la filosofía moral de Kant (P. Winch) y las doctrinas éticas deraigambre pragmatista (G. Kennedy). Uno de los primeros trabajos de esta serie —primero, tanto desde el punto de vista cronológico como del cualitativo— es el de G.

Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*.

El título de la obra sugiere más de lo que ella realmente abarca. Warnock se propone presentar de modo crítico la filosofía moral contemporánea escrita originariamente "en inglés", no la totalidad de la ética de nuestro tiempo. Y si bien esta decisión excluye importantes aportes, deja un margen amplio para considerar algunas de las contribuciones más novedosas que se han hecho en ese campo en los últimos setenta años. (Es de lamentar, sin embargo, que Warnock no se haya decidido a completar el cuadro con alguna referencia a las posiciones naturalistas defendidas por J. Dewey y por R. B. Perry, por ejemplo). Acotadas así las cosas; Warnock reconoce como hitos fundamentales en el desarrollo de la filosofía moral contemporánea, el *intuicionismo* (encarnado en la obra de G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), y *Ethics* (1912), de H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy

Rest on a Mistake?', *Mind*, (1912) y de W. D. Ross, *The Right and the Good* (1930) y *Foundations of Ethics*, (1939), el emotivismo (presentado en su versión madura por C. L. Stevenson en *Ethics and Language* (1944)) y el prescriptivismo (desarrollado por B. M. Hare en *The Language of Morals* (1952) y *Freedom and Reason* (1963)), y dedica a cada una de estas posiciones un capítulo en el que presenta sus respectivas tesis fundamentales y ofrece un balance crítico de las mismas.

La agudeza analítica, la claridad de ideas y el uso impecable y elegante del lenguaje como medio de expresión de esas cualidades, son dotes ampliamente reconocidas a Warnock.

Por ello, no debe sorprender que la tarea que se propone en *Contemporary Moral Philosophy* sea llevada a cabo exitosamente. Hay, por cierto, puntos dudosos. Pero creo injusto querer desmenuzar lo que sólo debe ser visto con la óptica del muralista. Sin perjuicio de las cuales me parece conveniente llamar la atención. La primera es que Warnock atribuye a Moore —sin atenuante alguno— la tesis de que el hecho de que A, por ejemplo, sea moralmente bueno es totalmente independiente de cualquier otro hecho acerca de A. Y si bien es posible rastrear esta posición extrema en algunos párrafos de *Principia Ethica*, también se encuentran otros pasajes (para no mencionar la teoría de los todos orgánicos) que permiten ofrecer una versión más atemperada y, en consecuencia, más plausible de dicha tesis. H. H. Cox ha argumentado en esta dirección, creo que adecuadamente, en contra de la interpretación de Warnock (Cf. H. H. Cox, "Warnock on Moore", *Mind*, 79 (1970), 265-269; Cox agrega otras críticas que no me parecen fundadas). La segunda observación es que Warnock, al hablar del emotivismo, incluye a Moritz Schlick como uno de sus representantes; en particular, cita el

capítulo I de su *Fragen der Ethik*. Pero es dudoso que del capítulo I de *Fragen* se infiera una posición emotivista, en un sentido más o menos estricto del término. Es más. Algunos autores se inclinan —creo que correctamente— por atribuir a Schlick una posición de tipo naturalista (cg. D. Rynin y C. Wellman). La tercera observación es que Warnock ofrece como una de las dos versiones en que puede presentarse el prescriptivismo, lo de que "Existe una clase de palabras, que incluye la clase de palabras que aparecen de manera característica en contextos morales, cuyo significado se debe explicar (al menos en parte) en base a la realización de un 'acto lingüístico' particular, a saber, prescribir" (34), sin aclarar específicamente de qué textos de Hare surge tal versión. El punto tiene importancia. Por un lado, Hare ha negado sistemáticamente haber sostenido alguna vez tal cosa. Por último, al frecuentar *The Language of Morals* no escapa a uno que una tesis de esta naturaleza ha estado rondando permanentemente los argumentos de su autor. Más aún. Creo que es posible reconstruir algunos de los argumentos de Hare de modo de dar fundamento a una versión de este tipo. Por ello parece criticable que Warnock no haya intentado llevar a la práctica tal empresa. Al menos para cubrirse de la crítica inmediata de Hare en tal sentido (Cf., R. M. Hare, "Critical Notice" a *Contemporary Moral Philosophy*, *Mind*, 77 (1968), 436-440).

El balance crítico que Warnock formula respecto del intuicionismo, del emotivismo y del prescriptivismo es, en líneas generales, correcto. Reconoce a los intuicionistas el mérito de haber insistido en el carácter peculiar de los juicios morales o, lo que quizá sea lo mismo, en la índole autónoma del orden moral. Pero les endilga el haber roto, teóricamente, la conexión entre lo moral y el comportamiento moral. Al emotivismo le reconoce el mérito de

haber sentado las bases para establecer, a nivel teórico, un nexo adecuado entre la teoría ética y el comportamiento moral; pero le critica haber desarrollado un enfoque unilateral del funcionamiento del lenguaje moral, en especial, haber otorgado excesiva preeminencia a la "influencia" que se puede ejercer en los demás mediante su uso. En cuanto al prescriptivismo, tacha de absurda la primera versión (es decir, la que he mencionado antes). En cuanto a la segunda versión, a saber, que "el lenguaje moral es prescriptivo en el sentido de que, el lenguaje de este tipo permite producir una conexión especial entre palabras y acciones" (36) su crítica es, básicamente, que los juicios morales no son prescriptivos (en ningún sentido interesante) y que su *universabilidad* no posee ni la importancia ni la peculiaridad que Hare le atribuye.

Cuando se llega a la crítica al prescriptivismo —al promediar el trabajo— se descubre que Warnock no sólo se ha propuesto ofrecer un panorama de la filosofía contemporánea de origen anglosajón: hay otro objetivo que en un principio está oculto tras esa faz expositiva y crítica. Concretamente lanza un ataque a fondo contra el prescriptivismo y presenta una especie de "programa" que permite, según su criterio, sacar a la ética de "la este-

riudad" teórica en que se encuentra. Una parte esencial de dicho programa consiste en identificar los rasgos típicos de lo moral, en formular criterios que permitan distinguir como tales a los principios *morales* y al lenguaje *moral*, en especificar el contenido específico de la moral, en reconstruir los rasgos peculiares de los razonamientos y de las argumentaciones que se dan en contextos morales. Es interesante señalar que Warnock no está solo en esta posición, ni que es el primero en manifestarse en contra del prescriptivismo y a favor de una revisión de la manera como se han ido desarrollando los estudios éticos en la época contemporánea. Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot, entre otros han formulado posiciones similares —aunque impulsados no siempre por idénticas motivaciones. Lo interesante del "programa" que ofrece Warnock es, *prima facie*, su plausibilidad. Pero como en filosofía no siempre lo plausible va de la mano de lo realizable habrá que esperar su presentación sistemática para medirlo en todos sus méritos. La espera no será muy prolongada. La reciente aparición de *The Object of Morality* ubica a Warnock en el camino de las realizaciones concretas.

Eduardo A. Babossi

FUNKE, GERHARD: *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?* (Bonn, Ed. Bouvier, 2ª ed., 1972), 272 págs.

En razón de su positivo aporte para la investigación fenomenológica de los fundamentos del saber, resulta un acierto la reedición de esta obra (aparecida por primera vez en 1966) del profesor Gerhard Funke, catedrático de la Universidad de Maguncia, en la República Federal de Alemania. El libro constituye el tomo I de una colección filosófica, "Mainzer Philosophische Forschungen" (Investigaciones

Filosóficas de Maguncia), dirigida por el mismo autor, y de la cual han aparecido hasta la fecha unos quince títulos, a cargo de diversos investigadores vinculados a la mencionada Universidad.

La obra que ahora comentamos ha sido dividida por Funke en tres partes principales: La primera es una breve *Introducción*, referida de modo muy general a "La Fundamentación

del saber en el siglo XX", y representa una denuncia a la escasa atención que la época contemporánea ha dedicado a la investigación filosófica de los fundamentos, pese al inmenso caudal de doctrinas elaboradas. El pensamiento fenomenológico, tal como lo entiende Funke, es el único orientado conscientemente hacia dicha investigación, o sea, hacia la elucidación de "las condiciones de posibilidad de algo en cuanto algo". Se trata de un filosofar esencialmente antidogmático, acorde con la exigencia husserliana de "ciencia rigurosa". La segunda parte del libro es la más extensa, y consta de ocho capítulos. En el primero de éstos se replantea la vieja pregunta acerca de "qué es la filosofía", desartándose las concepciones que la presentan como "posición", ya que constituye precisamente una actitud que problematiza los supuestos de toda posición. La filosofía no puede ser confesión religiosa ni sueño poético ni compromiso social, sino tan sólo ciencia; una ciencia consagrada a la permanente reflexión crítica. Debe ser una perpetua vuelta, un "regreso", un replanteamiento de los fundamentos en que se apoya todo saber. Las otras ciencias se ven obligadas a trabajar con determinados supuestos, que aceptan sin someterlos a crítica. Aquí radica justamente la labor propia de la filosofía: la búsqueda constante de una fundamentación, mediante la pregunta por las "condiciones de posibilidad". Este es el criterio central con que se maneja Funke a lo largo de los diversos análisis que aquí realiza.

Se parte en cada caso de los fenómenos, o sea de lo que se da con validez a la conciencia, y se procede interrogando por las condiciones de posibilidad de lo dado y del "darse", condiciones que por su parte no están dadas en ese sentido. La filosofía es entonces el proceso racional de reflexión regresiva a tales condiciones, y ello la obliga a ser cada vez más compli-

cada y más sutil, y a traer "desilusiones" (cf. p. 23). En el cap. 2 contraponen Funke el "saber dogmático" y la "ciencia crítica de los fundamentos", y, a continuación, en el cap. 3, analiza más detalladamente la "conciencia reflexiva" y el "regreso iterativo a las condiciones de posibilidad", mostrando que la fenomenología no puede convertirse en metafísica sin traicionar su tarea de controlar los supuestos que se tienen por comprensibles de suyo (cf. p. 79). La afirmación de que la fenomenología (y la auténtica filosofía es para Funke fenomenología) es "método" y no "metafísica" constituye el hilo conductor de esta obra y justifica su título. El cap. 4 estudia los diversos sistemas de concepciones de la fenomenología en su desarrollo histórico, indicando el sentido de las "fases" que atraviesa el pensamiento de Husserl, así como el de las distintas líneas fenomenológicas ulteriores, e insistiendo en señalar la importancia de la "reflexión crítica". "La disolución crítica de los horizontes de convicción" constituye el tema del cap. 5, desarrollado a partir de la definición de la fenomenología crítica como "el intento de tratar las cuestiones de los fundamentos de un modo científico, es decir, metodológico-crítico" (p. 109). Ella opera mediante una vuelta a los datos proporcionados por determinados "horizontes de convicción" (*Überzeugungshorizonte*) y se interesa exclusivamente en las condiciones de posibilidades de tales datos. En el cap. 6 analiza Funke la "conciencia tópica" y el "regreso utópico a las experiencias últimas del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*)". El cap. 7 está dedicado a las relaciones entre "métodos fenomenológicos" y "ciencia estricta", y el 8 al sentido de "lo que aparece", o sea, el "fenómeno" (*Erscheinung*), en su propio "aparecer" (*Erscheinen*). La tercera parte del libro, finalmente, es un estudio sobre "el saber acerca de los fundamentos", en relación con una

"filosofía de la conciencia". Dicho estudio sirve de corolario a los análisis anteriores. Sostiene Funke que, si bien la antropología filosófica y la ontología fundamental han constituido aspectos muy característicos en el pensamiento propio del siglo XX, no representan por eso la cuestión filosófica fundamental, sino justamente algo condicionado por la época (cf. p. 219). Toda reflexión sobre temas filosóficos semejantes sólo será científica en la medida en que se apoye en una filosofía fenomenológica de la conciencia, es decir, una filosofía que trabaje con los ya mencionados "regresos iterativos", así como con "reducciones", etc.

La obra establece, en síntesis, la necesidad de una filosofía radicalmente racional y crítica, opuesta a toda "posición", ya que su *modus operandi* es precisamente el cuestionamiento de todas las posibles "posiciones". Funke procura recuperar y consolidar la dirección *trascendental* de la fenomenología husserliana, en la que ve el único posible modo de superación de los diversos irracionalismos imperantes en nuestro tiempo. La problematización de las "evidencias" que las posiciones aceptan ingenuamente, y el

procedimiento rigurosamente científico en cada uno de sus pasos, hacen de la filosofía así entendida una permanente revisión de la metafísica, y, aun cuando ella misma implique inicialmente una determinada posición metafísica, también esta posición ha de convertirse en objeto de su propia reflexión crítica. No significa esto un rechazo sistemático de todo "punto de vista" en cuanto tal (cuya imprescindibilidad para la vida y la acción, por el contrario, lo es reconocida), sino tan sólo del pretendido carácter "definitivo" que suele asignársele. La filosofía crítica admite el derecho provisorio de cada posición, y a partir de allí realiza sus análisis, para sólo ulteriormente descartar lo que éstos revelen como meramente doctrinario.

El libro se complementa con un índice alfabético de nombres propios y otro, extenso y muy bien elaborado, de temas y conceptos. Este último resulta de gran utilidad para el manejo del texto, y fue confeccionado, según indica el autor, por dos discípulos suyos, actualmente catedráticos, Wolfgang Orth y Thomas Seebahn.

Ricardo Maliani

MAX SCHELER, *Conocimiento y trabajo*, traducción de Nelly Fortuny, revisión de Herbert Wolfgang Jung (Buenos Aires, Nova, 1969), 400 pp.

Uno de los objetivos metodológicos fundamentales ha sido en todas las épocas la unificación de las ciencias, partiendo del supuesto que no obstante su aparente diversidad todos los objetos de un saber posible se reducen a lo mismo y que todo conocimiento tiene en última instancia una misma finalidad y una misma meta. Sin duda, fue el positivismo el que llegó más lejos en este sentido, particularmente en la forma que toma en el pragmatismo que si bien contrapone

la capacidad constructiva de la razón a la simple aceptación de lo empíricamente dado de la filosofía "positiva", coincide con ésta, entre otros muchos aspectos, en el reconocimiento del valor esencialmente práctico del saber. Pero el pragmatismo no se limita a reconocer el sentido utilitario del conocimiento sino que de hecho identifica lo verdadero y lo útil. Las célebres formulaciones de Peirce: "el sentido y el significado de una idea consiste en el modo de actuar que esa

idea es capaz de producir", o de W. James: "la verdad de las ideas equivale a su capacidad de actuar", no dejan lugar a dudas, aunque no siempre se ha de entender lo útil en el sentido vulgar que frecuentemente se le atribuye y que hace del pragmatismo una fácil presa de la crítica racionalista.

¿Hasta qué punto se puede admitir que la verdad de una proposición deriva de su aplicación o, en otros términos, que su verdad no depende de su correspondencia con la realidad sino del éxito, de las consecuencias prácticas, inclusive cuando se entiende por éxito el ser "bueno" o ventajoso para la existencia, como es el caso en James que da al pragmatismo cierta proyección al dominio ético? ¿Son verdaderos los motivos que aduce el pragmatismo? O sí, por el contrario, se afirma la falsedad de la filosofía pragmática, al menos en sentido general, ¿qué parte de razón le corresponde, si alguna tiene, para determinada ciencia y determinada esfera de lo real?

Esta es la fundamental cuestión que Scheler se plantea en *Conocimiento y Trabajo*, una de sus obras más importantes por la naturaleza misma del tema, por su extraordinaria riqueza de ideas y por la variedad de problemas parciales que contiene o que suscita en el amplio y sugestivo marco de una consideración histórico-social del saber estrechamente vinculada, como su fundamento, a una interpretación del ser del hombre y de su relación con el mundo.

*Conocimiento y Trabajo* pertenece al último período en el desarrollo de la filosofía scheleriana, íntimamente ligada a las investigaciones que reúne en *Sociología del saber* acerca de las relaciones que gobiernan el desarrollo histórico-social de los tipos superiores del saber y del conocimiento humano, y junto a *El puesto del hombre en el cosmos*, *El saber y la cultura*, *Cosmovisión filosófica* y otros escritos de pareja importancia, todos ellos etapas

preparatorias y convergentes a la *Antropología filosófica* y a la *Metafísica*, obras de gran aliento que no alcanzó a completar en vida. El objetivo principal de *Conocimiento y Trabajo*, aunque de inmediato desbordado por infinidad de cuestiones afines, es separar lo verdadero y lo falso del pragmatismo, y el solo hecho de plantear este problema revela las profundas transformaciones que se han operado en su pensamiento como resultado de una actividad creadora que no encuentra reposo ni aun en las convicciones más firmes y aparentemente inmovibles.

Una nueva problemática aparece ahora en Scheler, muy lejos ya de su anterior personalismo espiritualista que le cerraba el camino para una mejor comprensión de la vida humana y de su relación con el mundo. Sin duda, el hombre es un ser de espíritu mediante el cual accede al mundo de las ideas y de los valores que orientan y dan sentido a la vida. Pero, en la plenitud del ser humano, tan esencial y originario como el espíritu es la vida misma constituida por un sistema unitario de impulsos que da al espíritu la energía necesaria que por sí no posee y que pone al hombre en una relación con el mundo distinta de la puramente teórica. El mundo en su existencia contingente—inaccesible al espíritu y sus ideas— es, como hecho subjetivo, una experiencia del principio instintivo no espiritual existente en nosotros, una experiencia para la cual la realidad se da como resistencia y, en cuanto tal, como aquello en lo cual el hombre actúa.

La acción, el enfrentamiento práctico del hombre con el mundo, en suma, el trabajo alcanza así una significación ajena por completo al pensamiento anterior de Scheler pero que constituye la raíz de la teoría pragmática de la percepción de lo real. "El pragmatismo —dice Scheler— seguramente tiene razón cuando señala la enorme significación de los impulsos de acción, del enfrentamiento práctico del hombre con el mundo, para el co-



nacimiento perceptivo y su desarrollo. Aquello que a partir del predominio original de sus mundos de fantasía de todo tipo, hizo del ser humano, en el desarrollo paícuico e histórico, un ente que vive (en el predominio de la totalidad de su mundo perceptivo) dentro de la esfera de la realidad perceptible, no fue una conducta contemplativa, sino en primer lugar, su trabajo en el mundo, el poder ejercido y el tesón en la lucha con la naturaleza y en el siempre renovado triunfo sobre sus resistencias".

La ciencia positiva, cuyo primordial objetivo es el dominio y el aprovechamiento de la naturaleza, arranca, pues, del trabajo del hombre frente a las resistencias que la naturaleza presenta a sus impulsos originarios. Tal como lo afirma el pragmatismo, para Scheler el trabajo y no la contemplación es la raíz más esencial de toda ciencia positiva, de toda inducción, de todo experimento. En este sentido, es preciso reconocer que el pragmatismo está en lo cierto. Pero se equivoca fundamentalmente cuando sostiene que la relación primaria del hombre con el mundo, esencialmente práctica y no teórica, es también la única de que es capaz y que, por lo consiguiente, la "verdad" de cualquier conocimiento es medible tan solo por su eficacia, por sus resultados prácticos.

Una exacta valoración del pragmatismo, que implícitamente contiene una idea del hombre: ser de acción más que de razón, sólo puede lograrse en el marco general de todas las formas posibles del saber. Esto presupone a su vez una determinación del concepto mismo del saber, como meta de todo conocimiento, prescindiendo de los tipos especiales del saber que oscurecen o dificultan su definición. Ontológicamente, el saber es una relación de ser, una relación de participación de un ente en el "ser así" de otro ente. de tal modo que ese "ser así" no sufra una modificación correlativa. Pero, si el saber es relación de ser, lo que constituye su meta o su "para qué"

no puede ser otro saber —saber por saber no tiene sentido alguno— sino algo que justifique la necesidad de conocimiento, algo que el hombre puede y debe llegar a ser. Todo saber sirve a un devenir.

Considerado en la plenitud de su ser, tres son las metas del devenir del hombre y, por lo tanto, tres también las formas posibles del saber que sirven al devenir: el saber cultural o de esencias orientado hacia el cultivo o realización personal del hombre; el saber de salvación referido al fundamento último de la realidad y del propio existir del hombre que sabe; el saber de rendimiento cuyo fin es el dominio práctico y la conformación voluntaria del mundo para adaptarlo a las necesidades y conveniencias del hombre. El pragmatismo sólo tiene en cuenta esta última forma del saber; de ahí su error básico, no obstante su legitimidad y su justificación en el particular dominio del hacer humano y del conocimiento vinculado a la acción.

Establecer lo que hay de verdadero y de falso en el pragmatismo es por sí una importante contribución al problema del conocimiento y, sobre todo al esclarecimiento de una posición muy extendida en el pensamiento moderno, aunque también muy combatida desde el punto de vista de un racionalismo estricto. Pero la importancia de esta obra se acrecienta mucho más por el significativo aporte que, para justificar su teoría, hace Scheler a la filosofía de la percepción y al problema de la naturaleza de la realidad, sistematizando y profundizando con apreciaciones muy personales la idea del mundo como "resistencia" ya enunciada, entre otros, por Maine de Biran, Frischheim-Köhler, Jaensch y, especialmente, por Dilthey en su notable *Contribución a la solución del problema del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*.

Por muchas razones *Conocimiento y Trabajo*, esencialmente conocida o

totalmente ignorada, es una de las obras de mayor jerarquía en la filosofía de nuestro tiempo y una de las más apropiadas para comprender el pensamiento de Scheler, no sólo en su última etapa sino en su totalidad, con mejores fundamentos que cuando se lo estudia en forma parcial, como es frecuente, o con la idea preconcebida de que ha sido definitivamente superado y nada queda en él que pueda considerarse fecundo para la filo-

sofía contemporánea. Su influencia, aunque inadvertida, es claramente manifiesta en muchos pensadores muy actuales, aparte de que su ética material de los valores, sus luminosos análisis de la vida emocional y su importante sistematización de los problemas de la antropología filosófica son ya conquistas definitivas del pensamiento de nuestro tiempo.

Rafael Virasoro

O'BRIEN DENYS, *Empedocles' Cosmic Cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*. Cambridge, At the University Press, 1969, 459 págs.

Los hexámetros de Empédocles describen la realidad como sujeta a un ciclo cósmico, eternamente repelido, que parte de lo Uno o el *Sphairos*, fase en la cual los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) se hallan indiferenciadamente mezclados bajo el reino absoluto del Amor. La otra fuerza elemental, el Odio, penetra desde afuera quebrando la armonía del *Sphairos* y comienza su obra progresiva de disociación de los elementos. Cuando el Odio se impone totalmente, manteniendo a los elementos separados en cuatro círculos concéntricos, el Amor retorna a exigir su privilegio y, paulatinamente, va operando la reunión de los elementos hasta reconstruir el *Sphairos* y aislar al Odio. El ciclo cósmico posee, pues, cuatro fases: dos de ellas polares (el triunfo total del Amor y el triunfo total del Odio) y dos fases transicionales que reproducen dos cosmogonías de curso inverso (la fase del Odio que avanza y la del Amor que avanza). El mundo, en su estado actual, está ubicado en la fase del Odio creciente.

Esta versión del sistema físico de Empédocles —que es sostenida en el libro que comentamos— ha constituido, en nuestro siglo, la interpretación clásica, aunque con diversas variaciones. En algunas de sus líneas funda-

mentales fue sistematizada por primera vez en la segunda edición de la gran historia de Zeller (1856), quien desarrolló un feliz descubrimiento de Panzerbieter. Luego fue mantenida por Burnet, Miller, Bignone (que la expresó en su forma más acabada en su libro de 1916), Cornford, etc., y recientemente por Raven y Guthrie. Las objeciones contra esta teoría de la "doble cosmogonía" fueron más o menos aisladas y no lograron conmoverla hasta la pasada década. En efecto, en 1965, F. Solmsen se quejaba de que "... the reconstruction of a dual cosmogony in his 'cycle', originally a theory which had to contend with others, is now often regarded as established, treated as though it were a fact, and used as premise for further inferences" (*Phronesis*, X, II, p. 109).

Pero esta interpretación es puesta en tela de juicio en la década del 60 por varios helenistas. La obra de O'Brien se constituye, entonces, en el paladín de la teoría de la doble cosmogonía, ante los embates de Solmsen, Höltscher y otros, pero sobre todo de J. Bollack, quien en 1965 publica el primero de sus tomos sobre nuestro filósofo.

Intentaremos enumerar muy sucintamente algunas de las tesis que sostiene O'Brien y que completan y desarrollan el esquema antes enunciado. Algunas de ellas es probable que queden casi definitivamente establecidas, en virtud del acopio de argumentos y de fuentes doxográficas presentadas.

1. La duración del *Sphairos* es equivalente a la del mundo de la pluralidad y movimiento (la argumentación parte del *diáikon khronon* de Arist. *Phys.* 252a32).

2. El reino total del Odio (la "fase" tercera) es sólo momentáneo.

3. Al acercarse el triunfo del Odio (fin de la fase segunda) el Amor es empujado hacia el centro de los elementos y no hacia afuera.

4. Los cuatro estadios zoogónicos mencionados en Aecio V, 19, 5 (DK 3LA72) se producen, todos ellos, tanto en una fase transicional como en la otra, pero en sentido inverso.

5. A lo largo de todo el ciclo, el Amor está extendido en forma de esfera, rodeado por el Odio en similar disposición.

6. El principio de la atracción entre los semejantes no debe ser equiparado al poder del Odio (Burnet, Cornford) ni al del Amor (Krans). Tampoco es un principio independiente (Bignone) sino que describe la actividad de ambas fuerzas elementales.

7. Los *daímones* del frag. 59 son los mismos que los del frag. 115. La concepción de Cornford de los *daímones* de los *Katharmoi* como fragmentos de Amor parece tener el soporte de Aristóteles y Plutarco. Recordemos que mediante esta tesis, Cornford superó la alegada incompatibilidad entre los dos poemas de Empédocles, el físico y el religioso.

Finalmente, el libro de O'Brien ofrece una reconstrucción firme y completa de este sistema físico. Más eficazmente establecida, sin duda, que la audaz interpretación de cuño opuesto que adelanta Bollack en sus varios tomos. Pero, de cualquier modo, en ambos autores encontramos las muestras más sobresalientes de la exégesis contemporánea de la cosmología de Empédocles.

Ernesto La Croce

*Hegel et la pensée moderne*, publicación a cargo de JACQUES D'HONDT (París, P.U.F., 1970).

Jean Hyppolite murió en 1968, poco después de haber participado en la dirección del Coloquio sobre Marx dentro del marco del XIV Congreso internacional de filosofía en Viena. Su nombre se asocia con una renovación de los estudios hegelianos de ningún modo confinada al ámbito francés. La experiencia efectiva de la filosofía, y no la mera erudición, fue el motivo de su aproximación a Hegel. No es casual, pues, que buena parte de su esfuerzo lo haya consagrado a difundir aspectos relevantes del pensamiento contemporáneo. Contó para esto con su cátedra del Colegio de Francia y con la famosa colección (Epimeteo) que creó en la editorial universitaria fran-

cesa. A esta última pertenece el volumen que comentamos, publicado en memoria de Hyppolite por su discípulo Jacques D'Hondt (otro tomo de ensayos en su homenaje apareció también en esta colección en enero de 1971 y estuvo a cargo de Michel Foucault, que lo sucedió en el Colegio de Francia).

*Hegel et la pensée moderne* reúne los trabajos presentados entre abril de 1967 y marzo de 1968 dentro del ámbito del seminario libro sobre Hegel creado por Hyppolite en el Colegio de Francia. El propósito de éste fue erigir un foro de libre discusión donde los investigadores pudiesen exponer sus trabajos acerca de Hegel o ajustar sus

propias ideas confrontándolas con la filosofía hegeliana. Advierte D'Hondt que Hyppolite estaba dispuesto a estimular el pensamiento actual aunque esto implicase los mayores riesgos, incluso para la propia perspectiva hegeliana. (Algunas indicaciones acerea del efecto que semejante consigna pudo haber tenido sobre el desarrollo de su reflexión privada, se encontrarán en el artículo de François Dagognet "Vie et théorie de la vie selon Jean Hyppolite" - cf. *Hommage à Jean Hyppolite* - cf. *Hommage à Jean Hyppolite*, París, P.U.F., 1971).

El trabajo de aquel primer seminario (otro estaba programado ya para el año universitario 1968-1969) se tradujo en los siguientes textos: "Téléologie et praxis dans la *Logique de Hegel*" por Jacques D'Hondt, "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel" por Jacques D'Hondt, "Sur le rapport de Marx à Hegel" por Louis Althusser, "Logique formalisante et logique hégélienne" por Dominique Dubarle, "Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme" por Dominique Janicaud y "Logique et théo-logique hégélienne" por Marcel Régnier. Una ausencia significativa: el texto de las tres conferencias que diera Hyppolite sobre el Saber absoluto, cuyas notas no pudieron ser halladas.

Aunque el tema del seminario fue la *Ciencia de la lógica*, basta una recorrida por los textos para comprobar que sólo algunos autores (D'Hondt, Dubarle y Janicaud) se atuvieron a ella. Los demás se orientaron hacia otras obras de Hegel (Derrida principalmente a la *Enciclopedia* y Régnier a la *Filosofía de la religión*) o prefirieron abordar ciertos aspectos de la filosofía hegeliana desde un punto de vista ajeno a la misma (Althusser, desde su propia lectura de Marx).

Sería un error, sin embargo, pensar que esta circunstancia divide el libro en dos porciones inoportunas. Por el contrario: una red de alusiones, que van desde la referencia crítica apenas marcada hasta la tajante impugnación

(y cuyo rastro debe ser buscado a veces más allá de las páginas de este libro), vincula los distintos ensayos entre sí.

El propósito de Dubarle, por ejemplo —que consiste en "... estudiar como matemático, es decir como hombre del entendimiento, una obra de la razón, su discurso, que por la fuerza de las cosas resulta ser objeto para el entendimiento..." (pág. 117)— choca con la perspectiva más fiel al espíritu de la filosofía hegeliana que adoptan D'Hondt, Régnier y Janicaud.

Aunque ese proyecto resulte más afín al pensamiento de Derrida y Althusser, enrolados ambos en una empresa de "des-construcción" de los motivos metafísicos que llevan a la subordinación del pensamiento formal, tampoco se identifica con la perspectiva de éstos, cuyas opciones epistemológicas se apartan del concepto de lógica como ciencia formal y de la propia noción de *episteme*.

Pero a pesar de estos rasgos comunes, las posiciones teóricas de Derrida y Althusser están lejos de coincidir. El primero admite que su lectura de Hegel lo conduce "... hacia el análisis de todo un sistema de metáforas..." (pág. 61n) y con esto designa el tema de su propia tarea reflexiva. El segundo sostiene que "... no se puede hilar indefinidamente con una metáfora..." y que "... las costuras provisionales que es preciso hacer para coordinar entre sí todas esas metáforas..." tienen que ser reemplazadas por "... una teoría de la historia de la producción de los conocimientos..." (pág. 89). (Las complicidades entre ambas posiciones teóricas se tejen principalmente en el ámbito de la revista *Tel Quel*. Para un examen de estas relaciones puede verse "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme" de François Wahl —en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1967).

No acaban aquí las diferencias. La lectura humanista de Hegel que propone D'Hondt —desarrollada principal-

mente en sus libros *Hegel, philosophe de l'histoire vivante* (París, P.U.F., 1966), *Hegel en son temps* (París, Ed. Sociales, 1968) y *Hegel secret* (París, P.U.F., 1968)— se opone nítidamente a la interpretación de Althusser. Para éste, la "...categoría de *proceso sin sujeto*... representa sin lugar a dudas la mayor deuda teórica que vincula a Marx con Hegel..." (pág. 107). Por cierto, D'Hondt discierne más allá de una primera "astucia de la razón" por la cual "...el hombre hace que el mundo natural trabaja para él, a través de la mediación de los instrumentos y de las máquinas..." (pág. 23), una segunda "astucia de la razón" por la cual "...son los hombres quienes se agitan y giran como molinos, mientras la razón, sentada tranquilamente sobre la colina, los mira trabajar para ella, los hace marchar..." (pág. 24). Pero esto no debe hacernos olvidar, según él, que "...si bien los hombres son conducidos por las relaciones, éstas resultan activamente sostenidas y originariamente creadas por aquéllos..." (*ibidem*). Basta evocar el sentido de un texto marxista como el de la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* para advertir que esta última afirmación de D'Hondt entraña una interpretación de las relaciones entre Hegel y Marx totalmente opuesta a la que sostiene Althusser. (Esto lo muestra suficientemente D'Hondt en *Hegel en son temps* y en un trabajo reciente acerca de "L'histoire et les utopistes selon Hegel et Marx" —en *Hegel et Marx: la politique et le réel*, Poitiers, 1971—. Para una crítica al marxismo de Althusser, cf. otro texto de D'Hondt: "La crise de l'humanisme dans le marxisme contemporain" —*Revue internationale de philosophie*, 1968, fasc. 3-4—).

Otro enfrentamiento con la posición de Althusser se esboza en las páginas finales del ensayo de Janicaud. Según el primero, el único gesto le permite a Marx desentrañar el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana (pág.

99), liberarla de toda ganga ideológica, y salir abruptamente de la metafísica. Janicaud, en cambio, se pregunta si "...la dialéctica, incluso "revolucionaria y crítica" en el sentido de Marx, es pensable fuera de toda substancialidad..." (pág. 189). Y concluye que "...incluso en una dialéctica que se ha liberado de la substancialidad idealista, *subsistiría* un vínculo irreductible entre la ley dialéctica y el fondo de permanencia que ésta supone y exige en la realidad. Se volvería a encontrar, transformado, difícilmente reconocible, ese colmo de substancialidad que, en Spinoza y en Hegel, era la perseverancia en el ser..." (pág. 190). Para apreciar el alcance de este enfrentamiento, es preciso tener en cuenta dos hechos: 1, la relación que existe entre el marxismo de Althusser y cierta lectura de la filosofía de Spinoza; 2, el tema antropológico designa para Althusser una misticación del pensamiento marxista que lo compromete indebidamente con la metafísica; para Janicaud, en cambio, este tema constituye una indicación hacia un más allá de la metafísica, en la medida en que —frente a la substancialidad de lo real— propone al hombre como algo "insubstancial no dialectizable" (pág. 191). Para atenernos a la interpretación del pensamiento hegeliano, habría que recordar por último que ese vínculo entre dialéctica y substancialidad señalado por Janicaud, lo había marcado ya Hyppolite al comienzo de su viejo libro sobre *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel*—1946— (cf. pág. 20).

Efecto, pues, todos estos ensayos de una misma convocatoria junto a Hegel, quedan insertos sin embargo en una trama de interpretaciones que difícilmente hubiese podido ajustarse a las pautas con las que el propio autor de la *Ciencia de la lógica* estructuró su concepción de la dialéctica filosófica. Quizás en esto haya pensado Hyppolite al admitir que el tema "Hegel y el pensamiento moderno" podía en-

trañar incluso el peligro de que Hegel "se perdiese"... Acerca de esta periclitación —la de que un texto de la filosofía "se pierda" o "consERVE" o "se recupere"— puede resultar productiva

la lectura del ensayo de Jacques Derrida. Así creemos, por lo demás, que sucederá con las restantes páginas de este libro.

*Ricardo Pochtar*

DAVID ROSS, *Fundamentos de ética*, traducción de Dionisia Rivero y Andrés Pirk (Buenos Aires, Eudeba, 1972), 284 pp.

El punto de partida de este trabajo lo constituye, tal como lo dice su autor, lo que habitualmente entendemos por "conciencia moral", con lo cual se ubica dentro de la línea metodológica tradicional de la filosofía moral.

Analizar las creencias y opiniones cristalizadas en el lenguaje, en el hacer, en el pensar cotidianos, buscando y señalando para cada una de ellas su fundamento, o su falta de fundamento, su solidez, su ambigüedad, su contradicción. Este es el objeto de la obra de D. Ross.

La descripción de la ética como ciencia normativa le parece insatisfactoria. La tarea de la filosofía moral no puede consistir en resolver o intentar resolver los problemas particulares concretos con que cada uno de nosotros nos enfrentamos en nuestro diario vivir. En cambio, puede y debe hacer algo más: eliminar dos tipos de dificultades más profundas. La primera se refiere a las contradicciones que manifiestan muchas veces las reglas morales que habitualmente damos por aceptadas. La segunda surge del conflicto entre reglas admitidas distintas. Podemos conjeturar, ge del conflicto entre reglas admíricas distintas. Podemos conjeturar, dice Ross, que ambas dificultades están en el origen mismo de la indagación ética y en esta indagación encuentra dos nociones que parecen desempeñar papeles importantes: 1) la noción de "corrección" y con ella, aquellos juicios mediante los cuales afirmamos que ciertos actos son correctos; 2) la noción de bondad y pa-

rulelamente los juicios en que juzgamos acerca de la bondad de ciertos actos o cosas.

Dichas nociones, ¿son definibles? ¿En qué términos? ¿Cuál de ellas es primera y condición de la otra? ¿Existe tal relación entre ellas? ¿No son una y la misma cosa? ¿O bien, siendo diferentes, convergen?, etcétera. Estos interrogantes preocupan a Ross y los examina a través de un análisis minucioso, detallado, lleno de ejemplos tomados de lo cotidiano, ejemplos que estudia desde diferentes perspectivas y puntos de vista, desmenuzándolos, volviendo sobre ellos una y otra vez.

Sus primeras consideraciones se refieren a las características éticas que designamos con los nombres de "correcto", "obligatorio", "deber". Para revista (Cap. II) a las teorías "naturalistas" que intentan definir el término "corrección" en relación con la actitud mental de alguien, algunos o el agente mismo que adoptan frente a una determinada acción.

Otro intento de explicación lo constituyen las teorías causales en las que se encontraría el hedonismo bajo sus diferentes formas. Las posiciones de Carnap y Ayer son incluidas por Ross dentro de las naturalistas. Su inclusión se debe, aclara, a que poseen "ciertas" afinidades con estos intentos y no una total semejanza. Ve en la posición positivista la falta de una "reflexión desinteresada" sobre los juicios éticos y esto porque parte de una idea preconcebida acerca de los juicios en general.

Una vez expuestas y refutadas las concepciones naturalistas considera (Cap. III) los intentos no naturalistas de concebir la noción de "corrección". Reconoce un solo intento valioso en este sentido que es el que lleva a cabo Moore en sus "Principia Ethica". A pesar de ello Moore parece haber terminado por adoptar la opinión de que "correcto" es un término indefinible. Conclusión a la que el mismo Ross se ve "llevado por los fracasos de los intentos de definirlo".

La idea de la "corrección" como adecuación específica y no analizable en términos no morales se abre paso en la argumentación de Ross. La adecuación resulta ser "un auténtico género del que la corrección moral es una especie. Ella (la corrección moral) incluye la cualidad genérica de la adecuación e incluye en sí la diferencia que la separa de toda otra forma de corrección.

El Cap. IV se ocupará de las teorías acerca, no ya de la esencia de la "corrección" sino acerca del fundamento de la misma. Nuevamente examina las teorías evolucionistas, psicológicas, etcétera.

El análisis de las dificultades con que se enfrenta el utilitarismo ocupa buena parte de dicho capítulo y se extiende en el siguiente en el que Ross asume su propia defensa frente a la "más severa de las críticas que ha debido enfrentar", crítica formulada por W. A. Pickard-Cambridge, referida básicamente al método intuicionista sostenido por Ross. Ross no admite una sola intuición que se correspondiera con un único principio moral. Sino que afirma una pluralidad de principios morales que a su vez se corresponden con los diferentes aspectos o caras que cada acto, que cada situación concreta nos presenta. Un acto puede ser correcto bajo uno de esos aspectos e incorrecto al mismo tiempo visto desde otra perspectiva. Estamos "obligados" a llevar a cabo una acción si intuimos la pre-

ponderancia del primer aspecto respecto del segundo.

¿A qué nos referimos, se pregunta Ross (Cap. VI), cuando decimos de un acto que es obligatorio? ¿Es el motivo de mi actuar lo que hace que ése sea mi deber?, ¿o es el movimiento o cambio físico consiguiente? Ni una ni otra alternativa resultan suficientes para aclarar el concepto de "obligatoriedad". Hay un tercer término: "la postura de ese alguien que ha de producir el cambio en cuestión". Se trata de una actividad mental, diferente del motivo y que consiste en el hecho de "proponerse", "disponerse" a llevar a cabo ese cambio en el mundo exterior.

La obligatoriedad de un acto es independiente del motivo, la bondad moral es una consecuencia del motivo. Con esto cree Ross haber explicitado lo implícito en la teoría ética desde Aristóteles.

El Cap. VIII toma en consideración el "conocimiento de lo correcto". No por inferencia ni por deducción sino por una intuición análoga a la del matemático accedemos a lo correcto.

También el proceso psicológico de la acción moral es analizado por Ross (Cap. IX). Examina una serie de nociones tales como "motivos", "deseo de un fin", "elección de medios", "deliberación", "esfuerzo", "resolución", etc.

El viejo problema del "libre albedrío" ocupa un capítulo de la obra de Ross. Analiza los argumentos que generalmente se esgrimen a favor del libertarismo (intuición de la libertad, la moralidad implica la libertad, etc.) y concluye afirmando que la creencia libertaria no puede ser verdadera. Si yo soy yo con mi propio y concreto sistema de creencias y deseos y además mis circunstancias externas con tales no me es posible llevar a cabo indistintamente un acto A o B. Sólo el que realizo es el que me fue posible realizar. Las acciones no surgen de una voluntad aislada e

independiente sino de una "continuidad de carácter", lo que lo lleva a Ross a insistir en que lo moral no son las acciones sino el carácter. Sin embargo no desconoce las dificultades con que se enfrenta la tentativa de reconciliar determinismo con responsabilidad.

Para completar su largo, denso y detallado trabajo, los capítulos siguientes dan cuenta de aquella segunda noción: la bondad.

Examina y rechaza las perspectivas relacionales de la bondad. Dos clases de cosas, sostiene, son buenas y que entran en el dominio ético: aquéllas que son adecuados objetos de admiración y otras que son adecuados objetos de satisfacción. En el primer sentido la bondad no resulta ser una propiedad relacional. La admiración incluye el pensamiento de que la cosa admirada es buena independientemente de nuestra admiración. No ocurre lo mismo con la satisfacción, ésta no entraña el pensamiento de que lo que nos produce satisfacción sea bueno independientemente de nuestra reacción frente a ellos y por lo tanto, los bienes del segundo tipo no son en sí moralmente buenos. Pero, tampoco son todos los del primer tipo "moralmente" buenos. Ciertas actividades, por ejemplo, dignas de admiración (arte, ciencia) carecen de contenido moral.

¿Qué tipo de acciones son moralmen-

te buenas? Frente a esta cuestión, dice Ross, inmediatamente pensamos en acciones procedentes de ciertos motivos que calificamos de buenos y por lo tanto no podemos dejar de adscribir bondad moral a los mismos motivos cuando por circunstancias extrañas no se verifica la acción.

La bondad o maldad de los motivos es por tanto el fundamento principal pero no el único para determinar la maldad o bondad de una acción.

Juzgamos la acción no sólo haciendo referencia a su motivo sino comparando y confrontando toda la escala de motivos del agente con las de un hombre idealmente bueno, preguntándonos qué experimentaría ese hombre enfrentado con los cambios ocasionados por dicha acción.

Al llegar a este punto Ross observa cómo la bondad y la corrección, lejos de ser independientes, convergen. Si bien una depende del motivo y la otra de la intención (entendiendo por intención el "disponerse"), no marchan separadas. El agente de una acción buena ha sopesado toda la gama de motivaciones que idealmente podrían darse en una determinada circunstancia y si ha actuado obedeciendo a esa consideración su acto será al mismo tiempo una acción correcta.

Nora Stigol de Hagelin

*L'infallibilità. L'Aspetto Filosofico e Teologico* (Padova, Archivio di Filosofia, CEDAN, 1970), 625 pp.

Se recogen en esta abultada obra treinta y nueve comunicaciones de diferentes autores más el discurso introductorio del director responsable de la publicación, Enrico Castelli Gattinara, trabajos que giran en torno del tema de la infalibilidad, el que ocupó a más de sesenta estudiosos de la filosofía, teología e historia de las religiones, de diversas orientaciones de pensamiento, desde los días 5 al 12 de

enero de 1970 en la Universidad de Roma.

Los artículos aquí reunidos son, ante todo, una muestra de la pluralidad de enfoques que aspiran a dar una fisonomía propia a estas reuniones internacionales que, año tras año, se llevan a cabo en la ciudad de Roma. Y así comprobamos que con mayor o menor ajuste al objeto de reflexión del congreso, el tema de la infalibilidad



ha podido ser abordado desde 1) una perspectiva filosófica: E. Castelli, "L'aspetto filosofico e teologico del concetto di infallibilità", C. Brusiere, "Le problème de Dieu dans l'explication de l'erreur", H. Gouhier, "Infaillibilité et Nature", J. Brun, "Libérations et délivrance. Le seuil de l'infalible", X. Tilliette, "La vérité de Giordano Bruno", E. Agazzi, "Fede nel Verbo o fede nella proposizione?", D. M. Mackinnon, "L'irrévocabilité en métaphysique, en éthique et en théologie", A. Vergote, "L'infalibilité entre le désir et le refus de savoir", A. De Waelhens, "Réflexions philosophiques sur l'infalibilité", R. Panikkar, "Le sujet de l'infalibilité. Solipsisme et vérification", J. Lotz, "Problématique du *semel verum semper verum*", y G. Girardi, "Infaillibilité et liberté"; 2) filosófico-jurídica: S. Cotta, "Le droit à l'infalibilité et la faillibilité du droit" o lógico-jurídica, V. Mathieu, "L'infalibilité e il problema dell'autofondazione dei sistemi giuridici"; 3) teológica: K. Rahner, "Quelques considérations sur le concept d'infalibilité dans la théologie catholique", R. Manselli, "Il caso del papa eretico nelle correnti spirituali del secolo XIV", R. Aubert, "Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infalibilité du Pape à Vatican I", P. De Vooght, "Les dimensions réelles de l'infalibilité papale", E. Jüngel, "L'autorité du Christ suppliant"; J. L. Leuba, "L'infalibilité, nécessité de la foi et problème de la raison", S. Breton, "Lumen naturae et Lumen gratiae dans le concept théologique d'infalibilité" y G. Pattaro, "Infallibilità e Fede"; 4) evangélica y del cristianismo primitivo: J. Jeronias, "L'attente de la fin prochaine dans les paroles de Jésus" y E. Benz, "Vision et infalibilité"; 5) hermenéutica y hermenéutica bíblica: R. Maré, "Dogme infalible et herménétique", G. Vanhoy, "Ecriture et Infallibilité", L.

Alonso-Schökel, "L'infalibilité de l'oracle prophétique" e I. Mancini, "Ha senso un'ermeneutica infalibile?"; 6) de historia de las religiones: K. Kerényi, "Problemi intorno alla Pythia" y G. C. Answati, "Le problème de l'infalibilité dans la pensée musulmane" y 7) metafísica o de la fenomenología religiosa, E. Grassi, "L'infalibilité: un problème philosophique. Langage et vision".

Considerando prácticamente imposible hacer referencia a cada uno de los resultados de tan diversos tratamientos, del concepto de la infalibilidad, comentaremos sólo brevemente, aquellos trabajos que consideramos representativos de cada una de las subdivisiones casi convencionalmente realizadas, sin que ello signifique desmerecimiento ni vaya en desmedro del valor crítico y reflexivo de las restantes presentaciones.

1) En este grupo debemos mencionar en primer lugar las cortas palabras inagurales de E. Castelli que llevan por título "Docetismo lingüístico ed ermeneutica dell'infalibilità", por lo que tocan al planteamiento general del problema bajo su doble aspecto filosófico y teológico y a los diferentes planos de complejidad en que posteriormente fue abordado por los varios conferenciantes: a) los diferentes modos o ámbitos espirituales por los que se ha encauzado la revelación de lo sagrado, bien se manifieste por medio del oráculo, a través de una alianza dada en la historia, o se considere que el herigma haya sido confiado a un pueblo para su interpretación o bien se juzgue que los misteriosos caminos de Dios se encuentran abiertos a todos los hombres de buena voluntad. b) La expresión propia de esta revelación —¿Tiene este lenguaje una naturaleza característica?—, y ante esta pregunta se abre la doble dimensión del lenguaje de la revelación que supera el significado obvio y material (por ello docetismo lingüístico) y exige su interpretación en la apertura esperanzada hacia la infabilidad inagotable de lo

escro (hermenéutica de la infalibilidad).

Raimundo Panikkar del que se conocen de antigua data sus ágiles intervenciones en estos coloquios, en un aporte de madura reflexión que él mismo ha resumido así: "La tesis de este estudio es la siguiente: la noción filosófica de infalibilidad es sólo coherente en un sistema cerrado; o en otras palabras: la afirmación racional de la infalibilidad conduce al solipsismo; o en forma más simple: la infalibilidad es incomunicable. Lo que nos llega a decir que la infalibilidad es inverificable, o aún que no existe otro fundamento de la infalibilidad que el que ella se da a sí misma, es decir, su autoafirmación. La conclusión de esta tesis es todavía más simple: en el mundo sublunar, la humanidad es el sujeto último de la infalibilidad", se ha esforzado por poner en claro tanto en el texto leído como en el subsiguiente diálogo, ideas como éstas: a) la noción de infalibilidad no se confunde con la verdad del juicio; b) la infalibilidad de preferencia reside en el sujeto dotado para emitir el juicio; la necesidad de la adhesión del sujeto destinatario del juicio expresado como infalible; d) la infalibilidad reside, en realidad, en la comunidad eclesial; e) esta infalibilidad pertenece a la humanidad entera; f) ella se expresa en la *orthopraxis* más que en la ortodoxia y es la que nos encamina al Hombre Perfecto, cósmico y escatológico.

En este mismo apartado, y hacemos excepcional mención a ello por el interés filosófico de estos trabajos que estrictamente exceden el marco de la reflexión sobre lo religioso, A. De Waelbens y H. Gouhier, han colaborado con sendos aportes en los que el horizonte de infalibilidad ha sido entrevisto a través de la noción heideggeriana de verdad y el conocimiento infalible en algunos aspectos del pensamiento cartesianiano y de J. J. Rørdseau.

2) Sergio Cotta ha subrayado en su ponencia el fundamento infalible sobre el que tiende a apoyarse todo sistema

de derecho y en torno a ello ha hecho ostensible tres posibilidades: la fuerza reglada que da sus reglas y que llega a consagrar un estado de inmovilidad y contra las que reaccionan los conatos revolucionarios y dinámicos en una doble orientación. La fuerza no reglada, pero reglante, que aspira a dar asimismo inmovilidad a un nuevo orden y aquella otra que carece de todo sentido hacia la organización y no desemboca en estado alguno de derecho —la revolución por la revolución— la fuerza no reglada ni reglante.

3) P. De Vooght en un iluminador artículo en el que se entrelazan las ideas y declaraciones teológicas oficiales sobre la infalibilidad del Sumo Pontífice y la realidad de estas determinaciones conceptuales encarnadas en la historia de la Iglesia Católica, ha ido mostrando algunos de los no escasos ejemplos en que tan altas ideas han carecido de aplicación concreta, hecho que confrontado con algunas formulaciones dogmáticas, ha llevado al autor a mostrar la necesidad de la comprensión en inabarcable profundidad de los datos de la fe y la toma de conciencia de que éstos desorbitan toda posible caracterización racional.

4) J. Jeremías a través de una sintética presentación de los *logia* evangélicos concernientes al fin inminente de los tiempos, escalonados en sentencias que versan sobre el anuncio del Reino, la preparación espiritual para su recibimiento, la proximidad del acontecimiento escatológico y la falta de cumplimiento del mensaje perentorio, ha mostrado que la dificultad de tales *logia* no reside tanto en la no realización escatológica —predicación de expectativas inmediatas que recubre la realidad espiritual de que toda existencia terrestre vive del plazo que la gracia de Dios le otorga y que Jesús bien comprendía—, como en el hecho de que Dios pueda cambiar los plazos por él establecidos, verdad esta última que sólo puede reposar en la manifestación de un Dios que modifica su propia voluntad por misericordia

hacia el hombre y del que toda la Biblia da testimonios.

E. Bent por medio de textos del Antiguo y Nuevo Testamento y de los Padres Apostólicos comparados con escritos de iluminados posteriores, ha ido examinando como la visión e inspiración divina, fundamento de la infalibilidad eclesial no contradice, sino que fortifica la tradición normal de la Iglesia auxiliada por el Espíritu Santo de cuya libre decisión participa.

5) R. Marlé ha señalado la importancia que reviste la comprensión del dogma cristiano no como una imposición autoritaria e injustificada de una verdad impenetrable, sino como la manifestación de una verdad que se da en el tiempo y que exige su permanente reconocimiento, a modos de apoyos para la inteligencia y el lenguaje de la fe que les permitan un desarrollo ajustado y fecundo. Al mismo tiempo Luis Alonso-Schükel, ha dedicado unas cuantas páginas a la infalibilidad de la palabra profética anunciadora de liberación y castigo, relacionada con el carácter falible del ser humano que enuncia el oráculo. Consecuentemente se aborda la cuestión del falso y verdadero profeta y se insiste en la necesaria interpretación de ese mensaje al que garantiza la infalibilidad de su procedencia y que se cumple en un contexto de designios espirituales.

6) G. C. Anawati en forma resumida ha presentado la cuestión de la infalibilidad en el Islam. Para ello ha caracterizado a la religión musulmana como una religión "profética". En segundo lugar ha hecho notar la carencia de un magisterio oficial en el Islam, lo que le resta el carácter de institución eclesiástica. Se ha mostrado posteriormente como esta libertad prodigada al creyente en la interpretación se ha llegado a repartir "tipológicamente" en dos grandes unidades, la mayoría *sunníta* y la minoría *shí'íta*. Finalmente sobre la base de esta distinción se ha estudiado las ideas opuestas sobre la infalibilidad dadas en cada una de tales orientaciones. Así, en

el primer caso, se ha analizado la 'isma ("preservación del error"), infalibilidad e impecabilidad del profeta y la *ijmá* (infalibilidad del *consensus* comunitario) y entre los segundos la infalibilidad del *Imám*. De esta manera, el problema así presentado históricamente, ha permitido examinar la cuestión de la infalibilidad e el Islam bajo dos perspectivas: lo el problema de la autenticidad del mensaje divino en la relación con la 'isma del profeta y 2º la cuestión de la transmisión y conservación del mensaje en las futuras generaciones en base a la *ijmá* o al *imám* infalible.

7) Hemos asignado voluntariamente el último lugar para su comentario al notable trabajo de E. Grassi, el que es anticipado en parte en su temática histórica por el corto artículo de K. Kerényi, a causa de la profunda penetración metafísica con que el autor ha abordado el tema de la infalibilidad vinculado a la visión o intuición metafísica, a través de las figuras de Cassandra en el *Agamenón* de Esquilo y de la Sibila de Cumas en la *Eneida*. En ambos casos se ha dejado analíticamente establecido el ámbito de lo sacro u ontológicamente otro, en que los dos personajes asientan representativamente las bases del mensaje de que son portavoces y se ha aclarado la distinción del lenguaje metafísico, semántico o indicativo, correspondiente a aquel decir verdadero de sabia ambigüedad y la ruptura, el desnivel y el fracaso significado por la transerencia del lenguaje de lo sacro al racional, apodíctico o demostrativo. La parte final del artículo que aplica tales claves hermenéuticas a la inspiración apolínea, incomunicación, diálogo de fracaso con el coro (representante de la formalidad y lo profano) y posterior locura de Cassandra por desviación de la divinidad, constituyen un modelo de exégesis simbólica que recupera para la tragedia de Esquilo, la alta sabiduría metafísica en que hunde sus raíces.

Artículos como los citados podrán ser consultados fácilmente con prove-

cho en este libro, tanto por los interesados en la historia de las religiones y la filosofía, como por los teólogos y estudiosos de la doctrina del cristianismo.

A tan valiosa colección de colaboraciones sólo debemos hacer una observación. La del predominio casi abrumador de las ponencias que abordan el tema de la infalibilidad desde una perspectiva cristiana (en sus dos Testamentos, católica y protestante), que

puede entrañar el riesgo del bizantinismo estéril y por el lado opuesto, la escasez de trabajos que como el de G. C. Anawati puedan mostrar al lector la problemática con los diferentes matices que implica, en otras dimensiones religiosas o espirituales, en las que a fuer de menos conocida, no deja por ello de tener menor existencia.

*Francisco García Bazán*

## INFORMACIONES

### NUEVO CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

La *Academia Nacional de Ciencias*, consecuente con la finalidad de su creación, encaminada a estimular la investigación científica y la labor interdisciplinaria en problemas que por su índole reclaman la colaboración de especialistas procedentes de distintos campos del saber, ha organizado un *Centro de Estudios Filosóficos*.

Sus fines serán: a) propender al desarrollo de la investigación filosófica, mediante la realización sistemática de tareas, individuales y colectivas, dedicadas al esclarecimiento de problemas actuales e históricos; b) contribuir al mejoramiento de la información, a la aplicación de técnicas modernas de investigación, al examen crítico de las orientaciones más recientes del pensamiento actual; c) analizar las cuestiones filosóficas con objetividad científica y al margen de todo compromiso partidario; d) valorar las aportaciones de figuras del pasado filosófico, en especial argentino y latinoamericano; e) mantener, a través de la Academia Nacional de Ciencias, intercambio con instituciones similares, oficiales o privadas, del país y del extranjero.

La nueva institución organizará reuniones (públicas o privadas, según la índole de los temas), en que podrán participar, aparte de los miembros de la Academia, los integrantes del Centro y aquellas personas que se juzgue necesario invitar en razón de que hayan demostrado vocación filosófica, conocimiento especial del tema o experiencia en tareas de investigación o en la enseñanza especializada de la filosofía. Los resultados de la labor de investigación aparecerán en la revista *Escritos de Filosofía*, que se ha fundado para servir de órgano de difusión para los trabajos que se emprendan.

El Centro de Estudios filosóficos, cuya dirección ha sido confiada al doctor Eugenio Pucciarelli, desarrollará sus actividades en la sede de la Academia Nacional de Ciencias, calle Junín n° 1278, Buenos Aires.

### PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE HUMANIDADES

En la ciudad de Atlanta (Georgia, U.S.A.) se realizó, entre el 27 de agosto y el 3 de setiembre de 1974, el primer Congreso Internacional de Humanidades, que contó con el auspicio de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía y de la Asociación de Filosofía Jurídica y Social. En los temas previstos para los debates de las sucesivas sesiones plenarias prevalecía la inclinación por las cuestiones prácticas, sin desmedro de la teoría, y estaban vinculados con la preocupación humanística. Iban desde la filosofía y los valores humanísticos hasta la ciencia y la tecnología, poniendo énfasis en las cuestiones concernientes a la sociedad, el derecho, la justicia, el gobierno. Animaba a sus organizadores la intención de establecer las bases para un diálogo fecundo entre intelectuales y hombres de acción preocupados por llevar un poco de claridad a la confusión que reina actualmente en el mundo de la cultura. No se estimulaba la construcción de teorías atrevidas acerca de la naturaleza del humanismo y su función en la sociedad de hoy, sino la posibilidad de un entendimiento franco entre hombres movidos por convicciones distintas y lanzados hacia metas opuestas en la acción. Han enviado comunicaciones los profesores argentinos Egidio S. Mazzei (*Humanismo y medicina antropológica*), Luis Noussan-Letry (*El sentido de humanidad en América Latina*), Eugenio Pucciarelli (*Humanismo y masificación*).

## SOCIEDAD INTERNACIONAL DE METAFISICA

Con motivo de la celebración del XIV Congreso Mundial de Filosofía, que tuvo lugar en Viena en 1966, y como resultado de los contactos intelectuales realizados entre distintos especialistas, se fundó la Sociedad Internacional de Metafísica. Su comisión inicial estuvo presidida por el profesor Paul G. Kuntz (Atlanta, Georgia, EE. UU.).

En la actualidad, las nuevas autoridades preparan el calendario de las futuras reuniones, habiéndose sugerido tres temas: "Hombre y naturaleza", "Hombre y sociedad" y "Hombre y religión", estrechamente afines, para ser examinados en sucesivos encuentros que tendrían lugar en Santiniketan (India), una ciudad de EE. UU. y la ciudad de Jerusalén.

La nueva comisión directiva, encargada de la realización de las tareas que posibilitarán los encuentros referidos, está presidida por el profesor R. D. Lewis (Inglaterra), esperándose confiar la secretaría al profesor George F. McLean (Washington). La integran, además, los siguientes profesores Santosh Sengupta, Paul G. Kuntz, Masao Abe, Agustín Basave, W. Norris Clarke, Mohamed Labbahi, Nicolás Lobkowicz, Michailo Markovic, Richad McKeon, Eugenio Pucciarelli, Paul Ricoeur y Emmanuel Trépanier. En oportunidad próxima se darán a conocer las fechas de las reuniones previstas en el calendario que se está preparando.

## NUEVO CONGRESO INTERNACIONAL KANTIANO

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Ottawa, con la colaboración de intelectuales vinculados a otros centros de enseñanza superior de Canadá, organizará, hacia octubre de 1974, un congreso internacional de filosofía destinado a conmemorar el 250 aniversario del nacimiento de Kant.

Se ha propuesto como tarea principal el tema: "Kant en las tradiciones continental y de lengua inglesa". Han enviado comunicaciones los profesores Y. Beval, L. Guillermit, G. Lebrun y J. Vouillemin (Francia), J. Taminioux (Bélgica), Gerhard Funke (Alemania occidental), W. H. Walsh (Inglaterra), L. W. Beck, J. N. Findlay, G. Schradet, J. R. Silber y A. W. Woods (U.S.A.), R. Butts, B. Carnois, D. P. Doyer, J. D. McFarland, J. Robinson y T. C. Williams (Canadá).

## KANT EN EL INSTITUTO GOETHE, DE BUENOS AIRES

Las autoridades del Instituto Goethe, de Buenos Aires, han dispuesto conmemorar el 250 aniversario del nacimiento de Kant con la organización de un Simposio que versará sobre "La filosofía crítica: proyecciones actuales del pensamiento kantiano", y que se desarrollará de acuerdo al siguiente temario: I. *Kant y la epistemología actual*: 1. Crisis de las ciencias y transformación crítica del discurso filosófico: la "revolución copernicana" como modelo epistemológico; 2. La teoría del conocimiento como crítica del lenguaje: Kant y el neopositivismo; 3. La crítica de la razón como analítica de la finitud: Kant y el estructuralismo. II. *Kant y el problema de la libertad*: 1. Universalidad ética y libertad: Kant y el existencialismo; 2. Kant y la "teoría crítica" de la escuela de Francfort; 3. Kant y la filosofía del derecho actual. III. *Kant y la historia*: 1. La filosofía de la historia de Kant y la concepción dialéctica del proceso histórico; 2. Crisis real y filosofía crítica: Kant y la Revolución Francesa; 3. La filosofía crítica de la historia y la historia como crítica de la filosofía: Kant y el problema del Tercer Mundo. IV. *La filosofía como crítica*: el legado de Kant. Mesa redonda.

El ciclo se realizará en la segunda quincena de octubre de 1974, en el Instituto Goethe, Corrientes 319, Buenos Aires.

INFORMACIONES

LA FILOSOFIA EN LA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD  
DE LA PLATA

Durante quince años, desde 1957 hasta 1972, la *Revista de la Universidad de La Plata*, bajo la dirección del doctor Noel H. Sbarra, recientemente desaparecido, se ha destacado por la excelente calidad de sus colaboraciones, unida a una decorosa presentación gráfica y a la preferencia por la unidad temática de sus entregas. Sus números contienen estimables ensayos de filosofía que, por su utilidad para el lector de esta revista, señalamos más abajo, indicando el año de su aparición, el tomo y las páginas.

Luis Aznar, "Alejandro Korn y la Universidad argentina" (1960, XII, 11-28); Armando Asti Vera, "Objeto y métodos de la filosofía de las ciencias" (1960, X, 31-45); "El tiempo en la religión" (1964, XVIII, 127-150); Manuel A. Claps, "Significación hispano-americana del pensamiento de Carlos Vaz Ferreira" (1958, VI, 93-99); Rubén Córscico, "La actividad psiquiátrica de Alejandro Korn" (1960, XI, 77-88); Roberto Ciafardo, "Alejandro Korn, alienista eminente" (1962, XVI, 177-193); Alwin Diemer, "¿Dónde está hoy la fenomenología?" (1961, XV, 169-183); Emilio Estiú, "Arte y destino" (1958, III, 33-44); "Korn y Alberini frente al positivismo en la Argentina" (1961, XIII, 11-22); Luis Farré, "La filosofía" (1966-67, XX-XXI, 285-298); Manuel García Morente, "El cultivo de las humanidades" (1970, XXII, 209-219); Carlos Manuel Herrán, "La integración de filosofía y religión en el nuevo humanismo" (1970, XXII, 45-70); Inés Korn, "Mi padre, Alejandro Korn" (1958, V, 125-128); Jacobo Kogan, "El tiempo metafísico" (1964, XVIII, 79-97); Ricardo Maliandi, "Límites y aportes del relativismo axiológico de A. Korn" (1960, XI, 89-98); "El carácter conflictual de los valores" (1961, XV, 9-27); Juan Mantovani, "Alejandro Korn, bases para una filosofía de la educación" (1960, XI, 99-115); Guillermo A. Maci, "El tiempo psíquico" (1964, XVIII, 99-125); Narciso Pousa, "Filosofar y vivir" (1959, VII, 19-27); Eugenio Puciarelli, "La situación actual de la filosofía" (1959, IX, 19-32); "Alejandro Korn y el pensamiento europeo" (1960, XII, 29-55); "El tiempo en la filosofía actual" (1964, XVIII, 7-45); "Pedro Henríquez Ureña y la filosofía" (1966-67, XX-XXI, 422-433); "La filosofía en la era de la técnica" (1970, XXII, 93-112); "Francisco Romero y su actitud filosófica" (1972, XXIV, 373-376); Norberto Rodríguez Bustamante, "Aspectos sociológicos y filosóficos del Faundo" (1957, II, 9-22); "Problemática de la cultura de masas" (1965, XIX, 7-21); "Las humanidades modernas y la sociología" (1970, XXII, 11-27); José Rodríguez Cometta, "9 de octubre: presencia de Korn" (1960, XII, 138-142); Waldo Ross, "La filosofía en la Argentina" (1962, XVI, 189-195); Elías Tabernig, "El tiempo en la novela" (1964, XVIII, 151-171); Delfina Varela de Ghioldi, "Alejandro Korn, historiador del pensamiento argentino" (1960, XII, 143-147); Roberto J. Walton, "Lenguaje hablante, humanismo y técnica" (1970, XXII, 29-44).







Este libro se terminó de imprimir  
el 30 de Julio de 1975, en  
FRIGERIO *Artes Gráficas* S.A.C. e I.,  
Perú 1257, Buenos Aires.  
Tirada: 1.500 ejemplares.





**Precio: \$ 30**

**m\$. 3.000.—**