



CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EL PLURALISMO EN FILOSOFÍA

Eugenio Pucciarelli

LA COMUNICACIÓN

Harald Weinrich

KANT Y EL MÉTODO TRASCENDENTAL

Dina V. Picotti

EN LOS ORIGENES DE LA ÉTICA KANTIANA

Martín Laclau

LAS ANTI NOMIAS Y EL PROBLEMA DEL INFINITO

Graciela Fernández de Maliandi

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA Y EL IDEALISMO

Jorge E. Dotti

EL NUEVO MUNDO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL

Ansgar Klein

RAZÓN Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Julio de Zan

LAS DOS VERTIENTES DE LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE HORIZONTE

Roberto Walton

EL LENGUAJE LÓGICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE TEORÍAS FORMALES

Carlos A. Lungarzo

EL HUMANISMO RENACENTISTA AYER Y HOY

Bruno Londero

SER Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE ÁNGEL VASSALLO

Rodolfo Gómez

CONSIDERACIONES SOBRE LA IDEA DE LIBERTAD EN SPINOZA

Angel Vassallo

LA LIBERTAD EN LOCKE

Hugo Biagini

RESEÑAS

Ricardo Maliandi, Raúl O. Sassi, Elbio H. Caletti, Angel F. di Rísio, María C. Galati, Enrique Barbieri, Gustavo Marqués, Hipólito Rodríguez Piñeiro, Guillermo Kaunitz, Silvia Fridman, Carmen Balzer, Vicente A. Biolcati, Beatriz von Bildeberg, Mercedes Riani, María Lojo Calatrava, María E. Suárez, Armando Porratti, Irene Cufre, Coriolano Fernández, Silvia Codesido, Guillermo Alas, Raquel C. de Larran, Angélica Lacunza, Francisco García Bazán, Nora Stigol de Hagelin, Luis Wainerman, Sergio Vera

THE HISTORY OF THE

REIGN OF

CHARLES

THE SECOND

BY

JOHN

WELLES

OF

THE

UNIVERSITY OF

OXFORD

Director

EUGENIO PUCCIARELLI

Secretarios de Redacción

HUGO E. BIAGINI

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección Postal:

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

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



AÑO XVIII ● NUMERO 28-29 ● ENERO - DICIEMBRE 1978

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

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

EL PLURALISMO EN FILOSOFÍA *

Por *Eugenio Pucciarelli*

1

UNIDAD Y PLURALIDAD. Entre las consideraciones más elementales que cabe hacer, al comenzar este examen, figura la oposición —por momentos, exclusión, y por momentos, convergencia— de la unidad y la pluralidad. Los dos términos —que parecen antagónicos, aunque sólo lo son bajo ciertas relaciones— tienden a rechazarse, lo que no impide que uno y otro afirmen su originalidad, gracias a su relación recíproca. Ambos, cada uno a su manera, obseden a la mente humana incapaz de pensar uno de los términos sin que inmediatamente haga su aparición el antagonista.

La unidad está siempre amenazada de disgregarse en múltiples fragmentos, cada uno de los cuales puede ser considerado con independencia de los otros; y, a su vez, la pluralidad, integrada por gran número de unidades, no deja de presentarse también como totalidad, en cuyo caso exhibe una fisonomía unitaria que parece corresponderle por derecho propio y que la preserva de la disolución y dispersión que acechan en su seno a toda multiplicidad.

Estas reflexiones inducen a suponer que ninguno de los términos —unidad, pluralidad, totalidad— tiene carácter absoluto, y que pueden ser considerados desde perspectivas diferentes que modifican sustancialmente su condición. Así ha ocurrido en el curso de la historia de la filosofía. No es inoportuno recordar que hacia fines del siglo XVIII se acostumbraba a asociar los tres términos a propósito de la organización del sistema de los conceptos fundamentales —aquellos que han de

* Comunicación leída en las *II Jornadas de Filosofía* de Buenos Aires, realizadas en el Centro Cultural San Martín entre los días 5 y 9 de noviembre de 1979, con el concurso del Centro de Estudios filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias, el Centro de Investigaciones filosóficas y la Sociedad argentina de Análisis filosófico.

intervenir necesariamente en la construcción de toda teoría científica y sin cuyo concurso el saber se expone a carecer de rigor y de validez universal—. Desde el punto de vista de la cantidad era dable vincular los tres términos, señalando, por ejemplo, que la unidad era la condición de la pluralidad, puesto que ésta sólo adviene con la concurrencia de varias unidades, y que la pluralidad, a su vez, podía considerarse como unidad contemplada desde el ángulo de la totalidad que resultaba ser la síntesis de la unidad y de la pluralidad. Estas consideraciones, expuestas por Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781), no dejaron de ejercer influencia sobre los pensadores que habían de recoger su herencia, superar sus limitaciones y abrir nuevos horizontes a la filosofía. No es extraño, pues, que Hegel, que no ahorró críticas a su predecesor, recogiera en el primer libro de su *Ciencia de la lógica* (1812) destinado a desarrollar la doctrina del ser, el tema de lo “uno y lo múltiple”, sin olvidar el antiguo adagio de que “lo uno es múltiple y lo múltiple es uno”, ya que ninguno de los dos términos puede susstraerse a una dialéctica que por la vía de la negación establece un vínculo indestructible entre ellos. No había de transcurrir una centuria para que los mismos problemas fueran recogidos y examinados a nueva luz por un filósofo francés, Octavio Hamelin, en cuya obra *Ensayo sobre los principales elementos de la representación* (1907), la tríada unidad-pluralidad-totalidad reaparecía en el ámbito del concepto de relación. Al hacerlo no se olvidaba la recíproca dependencia de los conceptos, que hace que ninguno de ellos pueda ser plenamente él mismo desprendido de su nexa con el otro. Y para desarrollar ese pensamiento con acento original, Hamelin se apartaba de Hegel en tres aspectos fundamentales: en primer lugar, sustituyendo la contradicción por la correlación, luego, desplazando el problema del plano de la razón al del entendimiento, retrocediendo de esta manera hasta Kant, y, finalmente, en lugar de progresar por la vía de la negación prefería hacerlo mediante afirmaciones destinadas a complementarse.

No obstante estos antecedentes, y algunos más que podrían alegarse, no ha sido siempre clara la relación entre unidad y pluralidad. Ciertos prejuicios tenaces, no exentos de apreciaciones axiológicas implícitas, se han interpuesto y han enturbiado la visión del nexa existente entre ambos términos. Al acometer el examen del problema, en su *Ontología*, III, *La estructuración del mundo real* (1939), Nicolai Hartmann alude a la supuesta incompatibilidad entre los dos términos

y, sobre todo, a la preeminencia óptica acordada a la unidad, dos pre-conceptos inveterados que es menester aventar para que el nexos se ponga de manifiesto. Al subestimarse la pluralidad se corre el peligro de volver irrepresentable la unidad, que parece desvanecerse en una abstracción, y, por otra parte, la pluralidad sin la unidad resulta incoherente. Y como no hay modo de referirse a uno de los términos sin convocar inmediatamente al otro, su conexión parece inevitable. ¿Cómo pensar la pluralidad sin apelar a la concurrencia de diferentes unidades, que no tienen que pertenecer forzosamente a la misma especie? Y, por otro lado, ¿cómo concebir la existencia de distintos tipos de unidad, si se ha proscrito la pluralidad que los hace posibles? Empeñarse en permanecer encerrado en la unidad es exponerse a caer fuera del mundo, ya que no hay entidad —estructura, naturaleza, formación—, que no requiera para existir por lo menos alguna diferenciación interna, a través de la cual haga su aparición el concepto de pluralidad. Eleatismo, neoplatonismo, panteísmo no pueden evitar ciertas incongruencias internas, aparte de la simplificación del mundo, rayana, a veces, en el acosmismo, al exaltar inmoderadamente la unidad y asignarle un primado indiscutido, que además de concederle preferencia óptica añade, aun sin proclamarlo expresamente, calidades de índole axiológica que refuerzan su prestigio. Sólo la conjunción de lo uno y lo múltiple da por resultado algo. Prosiguiendo este análisis más allá de los dominios de la lógica y de la ontología se llega a conclusiones equivalentes. La distinción de dos planos —unidad y pluralidad metafísicas, por un lado, y, por otro, unidad y pluralidad numéricas— no altera la relación, casi podría afirmarse, la imbricación de los dos términos, aunque haya rasgos diferenciales que separen uno y otro nivel. Así, por ejemplo, Louis Lavelle (*Del acto*, 1946, *Del ser*, 1947) destaca que, en el plano metafísico, el espíritu, concilia los dos términos: es, a la vez, diversificador y unificador, en perpetuo diálogo consigo mismo y con los resultados de su actividad; no es una unidad puesta y susceptible de ser comprobada por inspección externa, sino una unidad que se realiza produciendo sin cesar su propia interioridad y, a la vez, el intervalo que le permite, a través de la reflexión, llegar a ser objeto para sí misma. No produce una pluralidad quebrando su propia unidad, sino que ésta se realiza a través de la pluralidad. La unidad metafísica, indivisa, engendra la pluralidad; la totalidad matemática se constituye como unidad acogiendo en sí la pluralidad.

Una nueva expresión de la solidaridad, en este caso intrínseca, de los dos términos se repite en autores como Karl Jaspers (*Filosofía*, 1932, *De la verdad*, 1947) al reconocer la imposibilidad de pensar la unidad sin referirse a la vez a otra cosa que niega el carácter exclusivo de la primera e introduce de hecho la noción de pluralidad. Si es propio del pensar moverse a través de dualismos es dudoso que le sea dable constatar lo puramente uno en el reino del ser y, mucho menos, en el dominio de la realidad empírica. Todo ha de ser aclarado, en la medida en que le es posible hacerlo al pensar, mediante contraposiciones. Como oponiéndose a su desintegración, todo lo que es aspira a la unidad, pero lo que es uno no puede evitar la pluralidad para patentizarse y poder ser pensado. Pero la pluralidad no anula la unidad y, a su vez, aquélla no podría ser concebida sin ésta. Dificultades de esta índole asedian a los filósofos desde los días del *Parménides*, de Platón, en cuyas páginas despunta, con plena conciencia de los problemas que encierra, la sospecha de que admitir la existencia de la pluralidad equivale a adjudicar a la misma entidad determinaciones opuestas, que no pueden menos que excluirse, pero encerrarse en la unidad es condenarse a ignorar las distinciones y suprimir las partes, el reposo y el movimiento en todas sus formas: rotación, traslación, alteración.

No se requieren más ejemplos para mostrar la solidaridad de los términos unidad y pluralidad y de los esfuerzos, realizados en algunos casos, para lograr su síntesis en un complejo más amplio que, sin desnaturalizarlos, los conserve y enriquezca sus respectivos contenidos.

2

La búsqueda de la unidad. De la consideración meramente abstracta de la unidad y la pluralidad y de las relaciones recíprocas en los planos de la lógica y de la ontología, puede pasarse sin violencias a las proyecciones del problema en el ámbito de la vida humana y en sus dos vertientes, la teórica que concierne al saber y la práctica que se inspira en los requerimientos de la acción.

En la primera —tanto para la mentalidad arcaica como para la mentalidad científica— el espectáculo de la pluralidad, normalmente unido a la incesante variación de todas las cosas, ha estimulado la búsqueda de la unidad oculta. Al hombre inmerso en un mundo complejo, donde lo heterogéneo pulula por doquier, le resulta difícil soportar el asedio de la multiplicidad agravado por la variación: se extravía en la

selva de los hechos que lo rodean y que parecen proporcionarle enigmas cada vez más extraños y reacios a toda solución y, a la vez, sufre ante la incesante transformación, impotente para asir el verdadero rostro de cosas que cambian constantemente. Se afana, por eso, en buscar la unidad tras lo múltiple y lo constante más allá de lo variable. La razón le conduce hasta un primer principio situado ya sea en el origen de todas las cosas o ya sea en el corazón de las mismas, y al cual, en definitiva, todo se reduciría. Remontar el curso del tiempo para llegar a los orígenes y asir en su pureza e independencia el principio del que deriva la multiplicidad es un modo de sustraerse al asedio de lo desconocido e inabarcable. Penetrar hasta la esencia de las cosas para atrapar lo que es común a todas y se manifiesta a través de expresiones heterogéneas es lo mismo que descubrir el rostro oculto tras la máscara que lo disimula. Y es una manera de proporcionarse reposo y, al mismo tiempo, de dominar por el conocimiento lo que perturba el ánimo. Y frente a la variación, en el curso de la cual todo muda de figura y de color a cada momento y en la forma menos previsible, el hombre se esfuerza por descubrir lo constante en medio del cambio, y si el cambio lo arrastra todo, descubrir la ley que lo rige, que es un modo de dominarlo.

La búsqueda de la unidad se ha intentado desde dos posiciones que asientan, respectivamente, sobre el libre juego de la imaginación y sobre la actividad regular de la razón. En su esfuerzo por retroceder hasta el origen, la mitología ha elaborado, no sin el auxilio de una imaginación no contenida por ninguna prudencia, los mitos etiológicos que pretenden dar cuenta de la abigarrada multiplicidad de la experiencia. Sólo en un pasado inmemorial podrá encontrarse la anhelada unidad y, a la vez, el principio de explicación de la pluralidad. Con no menos vigor, valiéndose en este caso de los recursos que suministra una razón obediente a las reglas de la lógica, la filosofía ha construido también sus propias cosmogonías, destinadas a resolver idéntico problema. Caos y cosmos son los dos extremos de ambos itinerarios: huir de la opresión del primero, motivada por el desconcierto ante lo desconocido y el aparente desorden con que se presenta la multiplicidad, para encontrar refugio y seguridad en el segundo, donde reina un orden que permite comprender el sentido del todo y el puesto y la función de cada parte dentro del conjunto. ¿Cómo ignorar, sin embargo, que los mitos etiológicos son muchos y que cada uno reclama para sí toda la verdad y

niega implícitamente ese privilegio a los demás, y que lo mismo ocurre con las cosmogonías? La pluralidad vuelve a renacer en el mismo instante en que se aspiraba a superarla, y nuevamente el hombre se siente perplejo, aunque es cierto que esta vez en un plano más alto que el de la experiencia primaria de lo cotidiano.

En el orden práctico se repite idéntica experiencia: la variedad de costumbres, cada una de las cuales encierra un doble repertorio de actos, los que acepta como lícitos y los que rechaza como prohibidos, no desconcierta menos al individuo que, en el fondo de sí mismo, anhela seguir una conducta coherente, al margen de arbitrariedades y de contradicciones. El temor de sucumbir por ignorancia a estas últimas no sólo lo desorientan en la acción, sino que multiplican sus angustias morales y acaso comprometen su destino. Si todo fuera relativo a las costumbres de un medio y de una época, no habría principios fijos ni normas generales adecuadas para gobernar una conducta. Se impone, pues, la necesidad de apelar a una autoridad —llámese Iglesia, Estado o Razón— que sea idónea para garantizar un orden moral, fundado en principios universales, que permita realizar una vida plenamente humana. Pero las iglesias son muchas, y sus doctrinas, preceptos y ritos están lejos de coincidir; entre ellas se avivan, generación tras generación, rivalidades y luchas que en muchos casos no han conocido piedad. Los Estados son productos históricos, siempre heterogéneos por sus sistemas de gobierno y a menudo sometidos a presiones que suelen atentar contra la equidad de las decisiones oficiales: imponen normas por una ley que, con el andar del tiempo y a veces en períodos brevísimos, son canceladas por otra ley tan efímera como la primera. Y, por su parte, la razón, en manos de científicos y de filósofos, no ha dejado de ofrecer soluciones difíciles de armonizar y cuyos partidarios también se han hostilizado sin tregua, a veces, en el terreno de la discusión, a veces, a través de la institucionalización de principios o leyes en la esfera más torpe e intolerante de los gobiernos. Otra vez vuelve a renacer la pluralidad allí donde se buscaba con afán la unidad capaz de acabar con desinteligencias y contiendas.

Sin desdeñar la búsqueda, siempre recomenzada, de la unidad en los dos campos del saber y de la acción, ¿no habrá que aceptar el pluralismo, no ya como resultado fatal de todo esfuerzo intelectual o moral, sino como ley que salvaguarda la diversidad entre los hombres? ¿No será ésta, la diversidad, el factor que asegura mejor el desarrollo

de la persona que, en definitiva, supone la existencia de diferencias individuales, que no excluyen, sin embargo, la coincidencia en principios que se refractan sobre cada uno de una manera que es propia de su idiosincrasia?

3

Pluralismo de contenido. La filosofía brota de exigencias profundas del espíritu humano: afán de saber insaciable y siempre renovado y necesidad de obrar moralmente y de tomar decisiones en los dos órdenes de la vida privada y de la vida social. La teoría y la acción son dos intereses que desencadenan la actividad filosófica y ésta, al orientarse por itinerarios diferentes, no deja nunca de ser teoría. En tal carácter se propone ofrecer una imagen de la realidad en que la naturaleza y la historia se tornen inteligibles y en que, al mismo tiempo, se aclaren los valores y los fines que han de conferir sentido al obrar moral de los hombres. No es imposible, por otra parte, que los resultados de la acción que ha transformado el mundo natural y humano obliguen a replantear los viejos problemas en un contexto histórico que la misma filosofía ha contribuido a crear y a modificar. De ahí la renovación de los planteos y la marcha de la filosofía a través de la historia, que pone de manifiesto la existencia de una pluralidad de enfoques y, correlativamente, de tendencias.

El pluralismo aflora en dos niveles: en la entraña misma de los sistemas, y se revela cuando se toma en cuenta el número de factores fundamentales a que se apela para hacer inteligible la realidad, que invitan a aplicar los términos de monismo, dualismo, pluralismo. Pero también se revela en la perspectiva de la historia cuando se contempla la sucesión de los esfuerzos que ha cristalizado en una multiplicidad de sistemas, que permiten apreciar las divergencias de orientación y la dificultad extrema para reducirlos a la unidad.

En lo que concierne al primero cabe señalar que aflora en cada sector de problemas: lógico, metafísico, gnoseológico, axiológico, ético, estético, etc. En el orden metafísico nunca ha habido acuerdo acerca del número de principios fundamentales que ayudan a entender la realidad. A los monistas, partidarios del principio único, se oponen los dualistas y, con mayor razón, los pluralistas que se complacen en multiplicar el número sin fijar, en muchos casos, límites prudentes. El monismo puede ser materialista o espiritualista, según las cualidades que

se atribuyen, por lo demás nunca arbitrariamente, al primer principio, y tanto en un caso como en otro puede imaginárselo rígido o dinámico. Las dificultades internas, que acechan a toda posición monista, suelen solventarse apelando a distinciones que reintroducen el dualismo en el seno de la unidad más rígida. Aun en pensadores cuya coherencia no podría discutirse, como es el caso de Spinoza, no se vacila en distinguir una 'natura naturans', en sí misma única e indivisible, alma y vida del proceso, y una 'natura naturata' que exhibe la pluralidad de sus partes en el espejo del universo cuando se lo contempla como un todo. Pero también el dualismo tropieza con dificultades análogas que provocan la perplejidad entre sus mismos partidarios. Bastaría recordar los esfuerzos, nunca del todo logrados, de Descartes que, después de separar el alma y el cuerpo y de asignarles cualidades opuestas, no acertaba a encontrar el vínculo que explica su acción conjunta en el hombre que percibe, quiere y siente. Y no han sido menores, por otra parte, las dificultades que acechaban a Leibniz, que al tomar partido por el pluralismo en su intento de superar los escollos que habían detenido a sus predecesores, debía enfrentarse con el problema de la comunicación de las sustancias. En cada sistema concreto, aun en pensadores colocados en la misma línea racionalista y animados por idéntica voluntad de sistema, parece que unidad y pluralidad no pueden disociarse sancionando el triunfo de una y la derrota de la otra.

El monismo metafísico no es incompatible con el pluralismo gnoseológico: lo que es uno en el orden del ser y se resiste a admitir divisiones internas acaso pueda ser accesible al conocimiento por diferentes vías, con grados variables de idoneidad que aseguran mayor o menor éxito en la empresa. La existencia de una primera causa —materia, vida, Idea, Dios— en el orden metafísico no excluye que, al lado del esfuerzo cognoscitivo de la razón humana para apresarla, se admita y aun se reclame la colaboración del sentimiento o de la voluntad cuando no de la misma vida o de una intuición que no se limite a ser mera aprehensión intelectual, sino que llegue al extremo de coincidir con la realidad que aspira a conocer.

Menudean los ejemplos: la filosofía griega es pródiga en intentos. La esperanza de reducir la pluralidad, tal como se exhibe en la experiencia, a un primer principio metafísico no ha abolido las maneras heterogéneas de concebirlo y las vías de acceso a él, así como el dinamismo que lo lleva a manifestarse en la multiplicidad de cualidades

que muestran la razón y los sentidos. El primer principio ha sido concebido como material y en figura muy determinada —agua (Thales), aire (Anaxímenes), fuego (Heráclito), átomos (Demócrito)— o en figura indeterminada como el apeiron (Anaximandro). Esto no ha impedido que en el desarrollo ulterior de la filosofía se pasara del monismo al pluralismo asociando cuatro elementos —tierra, agua, aire y fuego (Empédocles)— unidos y separados por las fuerzas del amor y del odio. El tránsito del reino de la metafísica al de la experiencia sensible se ha imaginado de múltiples maneras: evolución (Anaximandro), imitación (Pitágoras), participación (Platón), emanación (Plotino), creatio ex-nihilo (Agustín). La conexión entre los distintos elementos, en la orientación pluralista, se ha representado a través del juego de las causas eficientes (mecanicismo), que desde el presente promueven la aparición de los nuevos eslabones de la serie causal, o como la acción de la causa final (teleología) que orienta hacia una meta conocida todo el proceso de la realidad, no faltando los intentos de conciliar ambas explicaciones, en cuyo caso solía subordinarse la primera a la segunda, otorgando a ésta la primacía.

La lógica, que parecía el sector inmune a los cambios y reacio a admitir la pluralidad, no ha escapado al destino de la metafísica, y en la actualidad se presenta como el campo más fértil para las divergencias. La vieja sistematización de Aristóteles que, si se exceptúa el intento de los Estoicos escasamente comprendido en el curso del pensamiento hasta nuestros días, experimentó escasas modificaciones de detalle, parece haber cedido al empuje de nuevas y radicales aportaciones. Disponemos hoy de un amplio surtido de lógicas: ortodoxas y heterodoxas, todas ellas al servicio del saber y con capacidad de adaptación a los sectores más diversos. Disponemos de lógicas bivalentes, trivalentes, probabilistas, topológicas, métricas, modales —aléticas, epistémicas, deónticas, existenciales—, de modalidades superpuestas, erotéticas, combinatorias, etc. Y aunque pueda alegarse que no se excluye el tránsito de unas a otras por procedimientos a determinar en cada caso, el pluralismo parece incommovible. No se menoscaba esta afirmación al sostener, por ejemplo, que las modalidades clásicas —necesidad, posibilidad, imposibilidad— son estructuralmente idénticas a las relaciones entre las nociones del cálculo cuantificacional —todo, algo, nada—, lo que parecería autorizar a expresar una lógica en el lenguaje de la otra y, al mismo tiempo, a utilizar métodos mecánicos iguales para probar la validez, por ejemplo, de los silogismos (comunes y modales).

Análogas consideraciones podrían hacerse en los dominios de la teoría del conocimiento, la axiología, la ética, la estética. En todos ellos el intento de apresar la unidad última acaba por desembocar en una pluralidad que nuevamente invita a recobrar la unidad perdida.

4

Pluralismo de los sistemas. La mentalidad filosófica se caracteriza por varios rasgos solidarios: una actitud de crítica radical que no se detiene ante ninguna certeza aparente y que todo lo pone en cuestión, no renunciando a volver a cuestionarlo cuando parecía asegurado; una sensibilidad despierta para los grandes problemas que no sólo surgen de la opacidad de las cosas sino que también afectan al mismo que los plantea; la exigencia de métodos de investigación al servicio del descubrimiento y la demostración, que eviten el error mediante la aplicación consciente de severas reglas; la conciencia del vínculo de cada problema particular, por limitado que parezca, y la totalidad del saber; un impulso práctico que lleva a traducir las ideas en acción moral. Todo esto intenta realizarse a través de los distintos sistemas filosóficos.

La historia de la filosofía semeja una procesión de sistemas de pensamiento, cada uno de los cuales pretende ofrecer la clave de la verdad. Examinados desde cerca, sometidos a la prueba de la crítica apoyada en el análisis de sus elementos constituyentes se advierten diferencias y analogías. Las primeras se refieren a la estructura y al contenido, lo mismo que a la orientación general. Las analogías descansan sobre el núcleo de problemas que se repiten en todos los sistemas, pero no logran suprimir la heterogeneidad que los distingue y separa. Esto explica las discusiones, las disputas interminables que se renuevan en cada generación y que, por momentos, engendran una impresión de escepticismo en el crítico que desespera de la posibilidad de llegar a verdades válidas para todos. Pero este aspecto negativo no debe hacer olvidar que los estímulos para la renovación del pensamiento, la ampliación del campo temático y la rigorización de los intentos que se suceden, no pueden provenir más que de una crítica que no sea complaciente y oculte las fallas, lo que acabaría por obstruir la vía del progreso en el orden del saber más alto. Todo esto invita a suponer que la verdad última y definitiva no es más que un ideal, una meta distante que espolea la curiosidad del hombre y contribuye a mantenerla siempre despierta. Lejos de encerrarse en una fórmula definitiva, la filosofía se presenta como una tarea abierta.

No han faltado, sin embargo, intentos de reducir la pluralidad de los sistemas a un número mínimo. Desde que las divergencias nos desconciertan se procura atenuar esta impresión buscando una fórmula que permita alcanzar una unidad que parece sustraída a los primeros esfuerzos de los filósofos. El dogmático opina que sólo es verdadera una doctrina, y que las restantes, afectadas de innegable falsedad, han de rechazarse. El escéptico, más sensible a los contrastes y a la oposición, prefiere admitir que ninguna doctrina alcanza la verdad, y que ésta excede la capacidad de las fuerzas del hombre y, por lo tanto, invita a renunciar a su búsqueda. Entre ambos extremos suele aparecer una actitud mediadora: en todos los sistemas, por heterogéneos que parezcan, se hallan contenidos fragmentos de la verdad total. ¿Sería imposible reunirlos para devolver a la verdad el esplendor que sólo puede ofrecerle la unidad total?

5

Pluralismo de la investigación abierta. Para que el pluralismo se torne patente no es necesario que la filosofía adopte la figura cerrada del sistema —quizá más por exigencias de la razón que es arquitectónica por naturaleza que por imposición objetiva de la estructura de una realidad que el pensador se dispone a esclarecer—. Igual experiencia de la disonancia de las orientaciones y, por lo tanto, de su pluralidad se advierte cuando se elude deliberadamente la forma del sistema. Y aunque no todos lo hacen movidos por idénticos motivos, el resultado es el mismo.

Hay casos en que la emancipación de la forma del sistema proviene de la libertad que reclama el pensador para no distorsionar la índole de los problemas, derivada, por ejemplo, de los rasgos inestables y no siempre asibles de la existencia humana, que se resiste a dejarse encasillar en moldes conceptuales tan rígidos por sus elementos, que no pueden dejar de ser universales, como por su no menos inflexible estructura, afectada también por parecida índole de universalidad. La verdad objetiva, que resulta de la concordancia de un pensamiento con situaciones exteriores a él, es forzosamente una representación intelectual que se impone a todos los que aspiran a informarse y que no están movidos más que por motivos estrictamente teóricos. No ocurre lo mismo cuando se cae en la cuenta que hay una verdad existencial, que se resiste a dejarse introducir en esquemas representativos, porque con-

siste en el existir que se hace a sí mismo en el curso imprevisible de un proceso necesariamente temporal, y que no está animado por un interés limitadamente teórico, sino que compromete desde su raíz al individuo mismo, sobre todo cuando aspira a encararse con lo infinito. No es un objeto que pueda contemplarse desde afuera, como si se tratara de un espectáculo ajeno a la vida concreta, sino, por el contrario, es algo inobjetivable por principio. Lo que por su índole más profunda se sustrae a la objetificación no puede encajarse sin más en los cuadros de un sistema, aunque los elementos y relaciones que intentan apresarlos broten de la entraña misma de aquello que es existencia y no objeto. Pero la existencia misma no deja de ser un proyecto, en cada caso individual y, por lo tanto, incanjeable, lo que abre de par en par las puertas de la pluralidad para no abandonar nunca este dominio necesariamente abierto. Ejemplos tan heterogéneos como Kierkegaard, Jaspers y Marcel, para no recordar el más discutido de Sartre, bastan para ilustrar esta tesis.

No siempre el desahucio del sistema brota de esa raíz; también se da el caso de que el tipo de investigación que no renuncia a la esperanza de objetificarlo todo, pero que adopta la forma monográfica y se realiza con perseverancia sobre un haz limitado de problemas sin averiguar sus conexiones con el resto, justifica el abandono de la forma del sistema. Presiente que no es prudente anticipar los lineamientos generales del sistema hasta no haber agotado con indagaciones sostenidas el conocimiento de cada sector de problemas. No renuncia a rever los resultados, a rectificar en sucesivas aproximaciones a los objetos la consideración inicial de datos e hipótesis, pero se compromete a perseverar en el itinerario elegido y, sobre todo, a no desviarse prematuramente hacia otros sectores distintos del que explora. Así lo entendieron, por ejemplo, figuras tan distintas como Dilthey, en el campo de las ciencias del espíritu, y Husserl en el dominio más amplio de la fenomenología. El pluralismo se justifica, en estos casos, no tanto por la índole de los sectores a explorar como por las consignas metodológicas que reclaman la mayor fidelidad y respeto a los hechos.

6

Pluralismo en la reconstrucción histórica. A las divergencias que acusan las ideas de los pensadores originales, y que corroboran la tesis del pluralismo, han de sumarse divergencias equivalentes entre los ex-

positores e historiadores. No importa que, en estos casos, la originalidad no alcance el brillo y la altura que ostenta en la producción de los creadores que han logrado abrir nuevas rutas al pensamiento humano. Pero es justo advertir que tampoco los intérpretes caen fuera de la filosofía, ya que sólo un interés legítimo por sus problemas los induce a interesarse por desentrañar el contenido y el sentido de las obras originales, y tal vez explorar sus virtualidades con la esperanza de descubrir aspectos que no habían sido suficientemente destacados y, en los casos más modestos, valerse de las ideas para resolver, en la medida de lo posible, las dificultades que la experiencia de todos los días ofrece al hombre con sensibilidad para captar los problemas.

Expositores e historiadores integran la legión de los que participan en el uso público de la filosofía: la enseñanza, no sólo en su nivel superior, sino ya en el secundario reclama información filosófica. Por un lado ayuda a sistematizar los conocimientos científicos, múltiples y heterogéneos, y juzgar acerca de su valor a la luz de la crítica del conocimiento, y, por otro lado, procura desentrañar el sentido que tiene el saber para la vida humana en su totalidad y, por ende, para el obrar moral de cada minuto de la existencia personal. Pero además la filosofía es una de las dimensiones de la cultura, y ésta tiene una trayectoria histórica que ha de ser explorada en cada uno de sus momentos y en la totalidad de su curso. Cada época aspira a asimilar, en la medida de sus necesidades, la herencia del pasado, sin renunciar a renovar, actualizándola, la visión de los idearios de hombres y generaciones anteriores. Unas veces la mueve el propósito de ilustrarse acerca de las vicisitudes de las ideas de otros tiempos, y otras veces el propósito de aprovecharlas para entender las situaciones del presente y allanar los senderos de la acción individual o colectiva. De ahí la necesidad de disponer de una imagen histórica de la filosofía. ¿Cómo negar, por otra parte, que la historia no es nunca neutral y se escribe desde las inquietudes y necesidades del presente? Y puesto que la realidad humana cambia constantemente en el tiempo y las situaciones que se suceden modifican el número y la fuerza de los factores que las integran, ¿cómo olvidar que la imagen del pensamiento filosófico válida para las generaciones anteriores pierde vigencia y deja de satisfacer los requerimientos de los nuevos tiempos? No bastan, a veces, los reajustes y las correcciones sustanciales, sino que se impone la necesidad de rehacer desde sus cimientos el edificio entero de la historia de la filosofía.

Los criterios que inspiran la selección, periodización y evaluación de las ideas son múltiples: el historiador que asocie estrechamente las ideas a la vida personal, que las haga depender de la condición del hombre que las profesara, tenderá a construir una historia de la filosofía como serie de monografías centradas en torno a las peripecias de cada vida personal. Por este camino la filosofía se aproxima a la biografía, constituye la cara intelectual de una vida, solidaria de las otras instancias que integran la unidad de la persona. Distinta será la imagen en el caso de que el intérprete se empeñe en mostrar que las ideas son la expresión de factores económicos y sociales de una época determinada, que se valen de los hombres para manifestarse públicamente, pero que arrastran con fuerza incontrastable todas las posibles resistencias interiores del individuo. Completamente distinta a las dos anteriores será la imagen que habrá de trazar del pasado filosófico aquel que tenga razones para suponer que las ideas llevan una existencia más o menos autónoma frente a lo individual y lo social y se mueven con una dinámica propia, en cuya virtud unas ideas promueven la aparición de otras, cancelan la vigencia de las anteriores e imponen su predominio en épocas enteras. Primado de lo individual, primado de lo social, primado de lo intelectual son tres criterios que condicionan la elaboración de las historias de la filosofía, y que, también en este terreno, corroboran el pluralismo.

7

Pluralismo en la idea de filosofía. En el seno mismo de la idea de filosofía conviven tres tendencias que se han disociado en el curso de la historia, unas veces para contraponerse ásperamente, otras para complementarse, compensando, por así decirlo, la unilateralidad propia de cada una de ellas.

Nadie ignora que desde antiguo los filósofos aspiraban a manifestar sus pensamientos en la forma de la ciencia, es decir, como sistema de conocimientos al mismo tiempo necesarios y válidos para todos los hombres en todas las épocas y, llevados por cierta vocación imperialista que no se resignaba a dejar nada fuera de los cuadros intelectuales de ese saber, quisieron que abarcase la totalidad de los objetos. Perseguían menos la suma aritmética de los elementos baseados que el todo omnicompreensivo que los abarea. Pero en todos los casos el afán que los movía reconocía raíces racionales y no retrocedía ante la crítica

a sí mismo en cada uno de los pasos intelectuales y en el conjunto del sistema cuando la filosofía adoptaba esa forma. No estaría de más recordar que en época reciente, con la conciencia no siempre tranquila del fracaso de esa ambiciosa aspiración, no se ha renunciado a la esperanza de organizar la filosofía, de una vez por todas y ahora definitivamente, como 'ciencia rigurosa'.

Al lado de esta tendencia, siempre renaciente en el curso de la historia, se ha perfilado otra, no menos ambiciosa, que ha preferido poner el acento sobre la acción humana, concretamente sobre el obrar moral, con la mira puesta en la perfección de la persona, entendida como el despliegue de sus mejores posibilidades espirituales. En lugar de resignarse a quedar enclaustrada en la figura de un sistema de pensamientos, la filosofía ha pugnado por constituirse como sabiduría, es decir, como un saber encarnado en una conducta, un estilo de vida, un comportamiento que caracteriza decisivamente a un tipo humano. Lejos de abandonarse a los impulsos del momento, no siempre controlados, o de ceder a los requerimientos de una circunstancia histórica, el filósofo procura organizar su acción inspirándose en un conjunto de normas que al dar coherencia a su conducta confieren un perfil inconfundible a su persona. No ya ciencia, es decir, saber impersonal, sino sabiduría, esto es, configuración de la persona por virtud de ideas a las que se ha prestado adhesión desde lo más íntimo de la conciencia.

Las decepciones experimentadas por los partidarios de una y otra tendencia, que han dejado hondas huellas en la historia, aconsejaron una prudencia máxima que condujo a la exacerbación de la tendencia crítica, que nunca abandonó a la filosofía y que después de ejercerse sobre las presuntas certezas del sentido común y sobre los enunciados mejor fundados de la ciencia, acabó por volverse sobre la misma filosofía, uno de cuyos caracteres esenciales es ponerse siempre en crisis a sí misma. Después de abandonar el mundo moral al capricho de las costumbres sometidas siempre a los vaivenes de la historia y el reino entero del saber al cuidado de las ciencias particulares que a su hora se fueron desprendiendo de la filosofía, ésta consintió en reducirse a una actividad encargada de examinar la estructura de las proposiciones científicas, y desaparecer, sin cristalizar previamente en doctrina, una vez terminada esa modesta tarea crítica.

Las tres tendencias —ciencia, sabiduría y crítica— coexisten desde siempre en la idea de filosofía; las preferencias individuales de

los pensadores llevan a exaltar una en detrimento de sus compañeras. El pluralismo anida en la misma idea de filosofía y no es lícito extrañarse de que reaparezca en sus productos.

8

Justificación del pluralismo. La filosofía parece resignarse a aceptar una paradoja que se desprende de la actividad misma de los pensadores y se refleja en la serie de sistemas que se suceden en la historia. La filosofía se eleva por encima de las contradicciones de la experiencia, aspira a salvar la multiplicidad que agobia el esfuerzo por conocer en su esencia la realidad material y la anímico-espiritual. Para lograr ese fin procura alcanzar un principio unitario del que derivarían por evolución, emanación o creación los múltiples aspectos de la realidad que desconciertan por su número y su heterogeneidad. Pero el resultado a que se llega, contemplado en la perspectiva de la historia, es una nueva multiplicidad tan irreductible, al parecer, como aquella de que había partido. Y todos los intentos para suprimirla, incluso aquellos que orientan a la filosofía hacia el camino de la ciencia y aspiran a que se constituya como "una ciencia rigurosa", repiten la experiencia de la pluralidad.

¿A qué se debe este resultado extraño? Las razones son varias: en primer lugar el contraste entre la aspiración a un saber de la totalidad, que nunca está dada como tal, y la limitación de la experiencia humana, tanto subjetiva como histórica. La totalidad ha de reconstruirse con un fragmento, y la índole de éste se refleja sobre la imagen del todo, que no puede ser más que una construcción. Otros fragmentos, correspondientes a la experiencia de otros hombres en otras o la misma época, inducirán a producir otras imágenes de la totalidad, que se enfrentarán con las conocidas y pretenderán ocupar su puesto.

En segundo lugar, toda filosofía es personal y, por mucho que el pensador se ajuste a los preceptos de un método y respete las reglas severas de la lógica, no podrá evitar la incidencia de sus propias experiencias, que constituyen el punto de partida de sus reflexiones. Unos hombres son permeables para estímulos que otros no alcanzan a percibir; en unos prevalecen los intereses del conocimiento en la esfera de la naturaleza, mientras que en otros los intereses morales ocupan el puesto central. ¿Cómo lograr concordancia entre los resultados?

Ciencia y sabiduría, que no siempre son excluyentes, constituyen dos tentaciones para el filósofo. Responden a las exigencias de dos tipos humanos que se repiten en todos los tiempos —el hombre en que prima el afán de saber y la esperanza de satisfacerlo dentro de los marcos de una ciencia impersonal, y el hombre que aspira a realizar una plena existencia humana y no a pasar por una experiencia meramente cognoscitiva—. Para el primero, la filosofía no puede ser más que ciencia movida por intereses estrictamente teóricos; para el segundo, empeñado en realizar “un concreto modo de existir”, la filosofía habrá de cristalizar en sabiduría.

No son menos hondas las diferencias que imponen los métodos, y cada familia —especulativa, empírica, trascendental, fenomenológica, analítica, etc.—, es inevitablemente parcial, pese al esfuerzo de todas por acercarse a la totalidad y recogerla en sus mallas, porque sugieren una dirección a la investigación, concediendo mayor relieve a unos aspectos en detrimento de otros, limitando el interés a sectores que se consideran más importantes. La metodología se organiza siempre sobre una comprensión previa, nunca del todo explícita, del objeto al que se dirige la indagación, lo cual la convierte en factor que alimenta el pluralismo.

La vida humana tiene una dimensión histórica, y en el curso de su desenvolvimiento, tanto el individuo como la especie, atraviesan por situaciones del medio ambiente constituidas por variables constelaciones de factores que inciden, en diversas medidas, sobre los hombres y que no siempre son favorables para mantener el equilibrio que se había conquistado. Esta constante alteración, más acentuada en épocas de crisis, obliga a revisar la imagen del mundo y del hombre, que alguna vez pudo considerarse como definitiva, y a examinar el repertorio de ideas fundamentales que facilitaban la adaptación al medio. Cuando la inquisición desciende hasta el estrato más hondo de la existencia individual y social, la filosofía ha de pronunciar la última palabra. De ahí la imposibilidad de detener la marcha del pensamiento filosófico: la realidad misma impone su constante revisión, y de ella brotan las críticas a los sistemas del pasado y la necesidad de su reconstrucción.

El reconocimiento del pluralismo como un hecho, que la historia se complace en corroborar en todos los tiempos y a lo largo de su recorrido, no ha de inducir a error en el sentido de suponer que la hetero-

geneidad es radical y afecta a todos los aspectos de la problemática y del sistema de la filosofía. Hay, por el contrario, un núcleo constante que se repite inclusive en las posiciones más opuestas, y está constituido, en primer término, por el afán de saber unido al anhelo de perfección personal, y, en segundo término, por la actitud crítica que no depone su acometividad sin darse nunca por satisfecha definitivamente. A ello habría que agregar la exigencia de una metodología cada vez más ajustada a la índole de los problemas y el deseo de acallar las inquietudes que asaltan a los hombres tan pronto como se disponen a reflexionar sobre su saber y su destino moral. ¿Cómo ignorar, finalmente, que trozos enteros de pensamiento elaborado pasan de un cuerpo a otro de doctrina sin modificar a veces sus relaciones internas, pero conservando un aire de familia que permite integrar todos los resultados en el mismo género llamado filosofía?

El pluralismo no es un azar en filosofía: responde a la dinámica propia de esta actividad; es estimulado por los cambios económicos, sociales y políticos e, igualmente, por las revoluciones científicas; es aceptado como un hecho positivo por los pensadores empeñados en renovar la imagen de sus propios resultados y hacer posible nuevas formas de vida humana a tono con las modificaciones del saber. En una palabra, el pluralismo, que es fruto de la actividad libre, es también la condición de la existencia de la libertad y de su ejercicio sin trabas. La diferenciación de los individuos y la expansión plena de la persona no serían posibles sin la existencia de esta condición. Cerrar la aventura del pensamiento humano en un sistema filosófico correspondiente a una época determinada, negando la posibilidad de su revisión crítica, equivaldría a decretar la muerte de la filosofía y, con ella, la de la libertad humana **.

** Algunos aspectos complementarios del tema han sido expuestos en ocasiones anteriores. Cf. EUGENIO PUCCIARELLI, "En el umbral de la filosofía", *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1939), VII, n° 7-8, pp. 691-702; "La antinomia inicial de la filosofía", *La Nación* (Buenos Aires, 14 abril 1946), sec. II, p. 1; "Ciencia y sabiduría", *Cuadernos Universitarios* (Caracas, Venezuela, 1955), n° 7-8, pp. 22-27; "El acceso a la esencia de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1969), IX, n° 11, pp. 13-28; "La filosofía como expresión de un tipo humano", *Ibid.*, (1972), XII, n° 17, pp. 7-40; "La historia de la filosofía y sus problemas", *Ibid.*, (1977), XVII, n° 26-27, pp. 151-172; "Integración y diversidad cultural en América Latina", *Revista Nacional de Cultura* (Buenos Aires, 1978), I, n° 1, pp. 67-74.

LA COMUNICACION - PROBLEMA CLAVE DE LAS
CIENCIAS SOCIALES *

Por *Harald Weinrich*

ESTOY muy poco familiarizado, hasta ahora, con el lenguaje empleado en la Argentina, para saber con exactitud lo agradable o desagradable que resulta a los oídos de ustedes la palabra comunicación. En Alemania, esta palabra se ha convertido muy pronto, durante los últimos decenios, en un socorrido vocablo de moda, y conozco a muchos que reaccionan a esta palabra no sólo con extrema sensibilidad, sino incluso ya con alergia. En tales casos, por regla general resulta mejor retirar la palabra de la circulación por un cierto período de tiempo, a fin de evitar que acabe por establecerse en los pagos de los lugares comunes.

Por desgracia, no es posible hacer tal cosa con el término comunicación: no veo forma de eludir esta palabra. En mi calidad de lingüista, me resulta imposible evitarla, y creo que tampoco puede ser eludida por completo en los dominios de las ciencias sociales, dado que se haya de hablar de sus fundamentos. Porque los aspectos epistemológicos de las ciencias sociales son a la vez aspectos teórico-comunicacionales y, en tal sentido, lingüísticos, de dichas ciencias. Esta es la tesis que desearía defender seguidamente con algunos argumentos.

Sin embargo, quisiera que ustedes no consideraran en la formulación de este tema la ingenua arrogancia de un lingüista tan convencido de las excelencias de su ciencia que se propusiera estilizarla a la categoría de superciencia y panacea universal. Por desgracia, no tengo una opinión tan sublimada de la lingüística. Es muy poco adecuada como superciencia, y mucho menos como panacea universal, aunque sólo fuera por la simple razón, una razón fatal para una ciencia especialmente rigurosa, de que cualquiera que en la escuela ha aprendido

* Disertación leída en Buenos Aires, en el ciclo sobre Lingüística y comunicación, en setiembre de 1976, con los auspicios del Instituto Goethe, traducida del alemán por el señor José Domínguez, colaborador del Instituto Goethe de Munich.

algo de gramática está plenamente convencido de conocer de pe a pa todos los secretos de la lingüística. Por lo demás, en el marco de la lingüística me es imposible comprobar en todo el mundo un consensus de que el concepto de la comunicación figure realmente en el centro de esta ciencia. Al contemplar la literatura lingüística, veo que predominan en ella conceptos distintos, tales como, a título de ejemplo, estructura, sistema, distribución, así como competencia y performance de un "native speaker". Pues bien, alguien podría afirmar que, en utilización de tales conceptos como los citados, siempre se había presupuesto su referencia a actos de comunicación, y que se hallan alejados de ellos por el margen impuesto por una mayor o menor abstracción. No soy de tal opinión. Yo creo más bien que para una lingüística supone una diferencia muy grande, imposible de volver a nivelar, el que empiece en *un* locutor, el conocido "native speaker", o proceda del modelo (al menos) de *dos* personas que, en el acto comunicacional, encarnan los roles comunicacionales de locutor y de oyente, intercambiando dichos roles al hablar y operar. Una lingüística monológica y una lingüística dialógica: en mi opinión, no se trata de dos variantes de una lingüística, sino que se trata ya de dos lingüísticas. Según las experiencias que he obtenido en mis relaciones con el hablar y las hablas, tan sólo me es posible votar por una lingüística dialógica, y soy del parecer de que sólo una lingüística dialógica puede constituir una oferta teórica útil para el sector de las ciencias sociales.

Las ciencias sociales: ¿qué ciencias se reúnen en este grupo? ¿Es que, a fin de cuentas, existe este doble campo diverso de ciencias, y acaso constituyen, conforme a la formulación del escritor inglés C. P. Snow en 1959, dos culturas distintas ("two cultures")?

Y, finalmente: ¿de qué manera hemos de distinguir entre ciencias sociales, ciencias del espíritu, ciencias humanísticas (humanas), ciencias de la acción, y ¿qué sé yo cuantas otras denominaciones de las ciencias no naturales? Vacilo en aventurar una nomenclatura más o menos canónica. Pero, no sólo en consideración a nuestro tema, sino por potísimas razones científico-teóricas y al menos por motivos heurísticos, opino que deberían considerarse entre las ciencias sociales todas aquellas ciencias y sectores de ciencias que no sólo en su funcionamiento como ciencias dependen de la comunicación, sino que explícitamente tienen la comunicación humana como materia o la presuponen como su propio objeto.

En este sentido es, por ejemplo, la lingüística una ciencia social. Ahora bien, también son ciencias sociales la sociología, naturalmente, la ciencia histórica, la ciencia jurídica, la ciencia política, la filosofía, la pedagogía, la ciencia económica, las diferentes ciencias de la literatura y del arte y otras más. Intentaré fundamentar lo dicho con algunos argumentos ejemplares, pero antes quisiera describir más de cerca el modelo de comunicación para el que aquí se exige una fundamental significación.

Cuando los lingüistas describen el modelo de la comunicación, a menudo trazan en la pizarra un punto para el hablante y otro punto para el oyente, y entre ambos, una línea doble, el canal de la comunicación, por la que discurre el mensaje del hablante al oyente, unas veces más, otras veces menos obstruido por el ruido ("noise"). En tal modelo se presupone además que el hablante y el oyente participan de un código común. Este, en el caso concreto, es el habla natural, en la que son competentes. El modelo citado no es falso, claro que no. Pero, en mi opinión, es casi inservible en esta forma tan simple y trivial, a no ser que precisamente se pretenda explicar en una clase de gramática el paradigma de las personas gramaticales yo-tú-él/ella/ello, cuya imagen teórica es el modelo de la comunicación. Los aspectos interesantes de este modelo aparecen, sin embargo, sólo cuando se diferencia el modelo. Pues, por ejemplo, constituye una idealización de la realidad casi inaguantable el hecho de que en este modelo en su forma más simple se suponga que el hablante y el oyente que participan en el acto de la comunicación participen en la misma medida en el código lingüístico que sirve de base, es decir, que dispongan de idéntica competencia, de manera que bien podría suponerse, *verbi gratia*, junto al concepto de un "native speaker", sin más ni menos, también el "native hearer". Significaría entender muy poco de la situación comunicacional el no presuponer, ya en lo más fundamental, una participación diversa en el código, es decir, una competencia distinta en el hablante y en el oyente. Aquí radica precisamente la gracia del "juego del habla", empleando el célebre concepto de Ludwig Wittgenstein¹. Dado que siempre la competencia del hablante y la del oyente son iguales tan sólo en parte—desde luego, esta igualdad puede alcanzar un grado muy alto en grupos homogéneos, por ejemplo, dentro de una familia—, el hablante se ve precisado a elegir una estrategia determinada para su

¹ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Philosophical Investigations*, Oxford 1958.

enunciado. En esta estrategia se hallan contenidas sus hipótesis sobre la competencia más o menos divergente de su interlocutor. Estas hipótesis determinan, además, qué premisas (“presuposiciones”) pueden omitirse y cuáles tienen que ser aclaradas explícitamente en el discurso. Finalmente, sabemos también en qué medida la diferente competencia de los “jugadores del habla” (comunicantes) no sólo depende de casualidades individuales, sino que forzosamente resulta de pertenencias a grupos y estratos sociales de los que procede el hablante y el oyente, con todas las consecuencias específicas de los distintos estratos para entender o malentender. Aquí se encuentran los problemas centrales de la sociolingüística. Y mi opinión es, que igualmente podrían ser problemas centrales de la sociología, dado que sea exacta la definición de la paz social en una unidad en que todos los grupos de dicha sociedad puedan dialogar, en el doble significado del verbo poder. Sobre esto, se podría hablar mucho; al final de esta conferencia volveré sobre este problema.

He dicho más arriba que no sólo pretendía reclamar ciencias, sino también sectores de ciencias, como ciencias sociales, dado que para el “juego del habla” comunicativo pudiera comprobarse una posición central. Trataré de explicar esto brevemente con el ejemplo de la medicina, bien que dejando sin decidir si mi consideración se refiere a una medicina tal como ahora es o tal como debería ser. De todas formas, opino que no perjudicaría a la medicina ni a la investigación médica el que, como fruto de la vecindad y en la colaboración interdisciplinaria, a ser posible estrecha, con las ciencias sociales, se derivara un serio interés por los procesos comunicativos entre sanos y enfermos, y especialmente entre médicos y pacientes. La conocida situación en la sala de consulta médica, cuando un paciente angustiosamente sumiso se aproxima a un médico sublimado a un cuasi sacerdocio, y luego es examinado por éste más o menos concienzudamente, y por fin —generalmente tras una raquítica, atrofiada fase comunicativa— es despedido irremisiblemente con un objeto cuasi mágico, la receta, esta situación, pues, podría muy bien merecerse una mayor atención por parte de la investigación médica. Y yo, no titubearía en catalogar esta investigación entre las ciencias sociales, dado que tiene como objeto específico procesos comunicacionales, en extremo asimétricos por cierto, asimétricos en un solo sentido.

Algo parecido cabe afirmar del derecho. La ciencia jurídica tiene su “código”, y la lingüística, incluso ha sacado su concepto de có-

digo sobre algunas estaciones intermedias, como metáfora, de aquél. Empero, probablemente no perjudicaría a la ciencia jurídica el proponerse ser no tanto "ciencia del código" cuanto una amplia ciencia de la comunicación jurídica. Me refiero aquí también ante todo a los actos comunicacionales estructuralmente asimétricos, pertenecientes a la jurisdicción, y que tal vez se hallan insuficientemente abarcados por el sobrio concepto del "procedimiento judicial". Pienso, pues, en las condiciones de la comunicación, tal como resultan determinantes, por ejemplo, cuando un sospechoso tiene que comunicarse con el funcionario de policía que le interroga, un inculpado con su abogado y un acusado con el tribunal. Hace un par de años que pude ver con toda claridad lo necesaria que es una profunda investigación de estas condiciones de comunicación jurídicas, siendo director del Centro de investigación interdisciplinaria de mi universidad. Habíamos formado entonces en dicho centro un grupo interdisciplinario de estudios, por el espacio de un año, cuya finalidad era indagar las implicaciones científico-sociales, apenas conscientes para las personas implicadas, que determinan la praxis diaria de los juristas. Los juristas alemanes tienen para esto el término característico de "saber cotidiano" ("Alltagswissen"). En el curso del trabajo de este grupo de estudio se puso de manifiesto que este "saber cotidiano" resulta en lamentable medida deficiente, no sólo en relación a la ciencia jurídica, sino también frente al horizonte de conocimientos del que, a fin de cuentas, se ha hecho una ley determinada. Resulta casi imposible rechazar la sospecha de que este ominoso "saber cotidiano" de por sí constituye un producto de determinados hábitos comunicacionales en una clase profesional, a saber, que procede de haberse acostumbrado a lo largo de los años a formas de comunicación asimétricas en un solo sentido.

Insisto: asimétricas *en un solo sentido*. Contra una asimetría en sí, nada cabe oponer fundamentalmente en la comunicación. Pues resultaría casi innecesario intercambiar informaciones, dado que ambas partes de la comunicación no contarán, de acuerdo con la situación, con competencias diferentes, de manera que, precisamente mediante los actos de la comunicación, resulta procedente establecer un equilibrio de las competencias. Esto forma parte de las realidades fundamentales de los "juegos de rol" comunicativos y, en ello, también sociales. Ahora bien, a ser posible debería tratarse de roles alternos: exactamente esto es lo que se pretende significar con el concepto de "rol" o "papel", que mediante su origen metafórico en el teatro, viene a

señalar claramente la vigencia limitada y la limitada duración del comportamiento de roles. También el concepto de persona, como es sabido, constituye originariamente una metáfora del teatro y alude a la máscara que por algún tiempo se colocan los actores, pero que luego se vuelven a quitar o cambian por otra máscara. Dicho de paso, se alude aquí precisamente a la máscara para hablar, a través de la que se habla ("personare"). Bien, todo esto alude —primero metafóricamente, luego conceptualmente— al hecho comunicacional de que, en el diálogo, adoptamos roles alternos. Así como en el diálogo tan pronto se es hablante ("yo"), como oyente ("tu") y hasta un tercero ("él/ella/ello"), de la misma manera tan pronto es uno destacado en información como deficitario de la misma, y este "status" se halla igualmente sujeto a una continua alteración. En este sentido, el "juego del habla" es a la vez un juego de asimetrías alternantes. El anquilosamiento de este juego empieza sólo allí donde la asimetría se hace siempre en un sentido de manera que este intercambio de roles y el equilibrio de competencia se entumece o es impedido.

Ahora bien, los procesos de aprendizaje institucionalizados, como, por ejemplo, en nuestra enseñanza oficial, ofrecen escasas oportunidades para intercambiar a menudo los roles de docentes y discentes en un animado juego de roles. Como todos sabemos, aquí radica precisamente la problemática del aprendizaje en el marco de una institución fija. Algunos reformadores, como, por ejemplo, Ivan Illich, han sacado de esto la extrema consecuencia de que deberían suprimirse las escuelas en su forma actual, y en su lugar —con una especie de sistema de crédito público— poner en marcha a ser posible muchos procesos informales de aprendizaje². Esto constituye una buena porción de utopía, que, si bien no podrá convertirse en realidad, sin embargo, abre los ojos, por ejemplo, al hecho de que las escuelas institucionalizadas, en realidad, sólo pueden verse libres de insostenibles coacciones comunicacionales mediante el grandioso invento de la ironía socrática, es decir, mediante fictivas inversiones de los roles de comunicación bajo el signo de la pedagogía. Por lo demás, en estas condiciones de la comunicación radical probablemente también el motivo por el que todos los "currícula" oficiales son tan ineficaces relativamente, y ello explica a su vez la enorme eficacia, antes subestimada con frecuencia, de los currícula

² IVAN ILLICH: *Deschooling Society*, New York 1971 - cf. HARTMUT V. HENTIG: *Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule*, Stuttgart, 1971.

ocultos ("hidden curricula") que tanta influencia tiene en los respectivos "peer groups", es decir, grupos informales de la misma edad. "Peer groups" —como el nombre lo dice ya— son grupos pares en los que, en principio, existen las mismas oportunidades comunicacionales, y dado que para un miembro de tales grupos no existan o dejen de existir, el interesado mismo sabe dónde radican sus propias fallas, y le es posible orientar adecuadamente su comportamiento.

Pero, naturalmente, entre todos los roles sociales de la comunicación existe por lo menos un paradigma de roles que resulta irreversible. Me refiero a la relación entre los roles de padres e hijos. En tanto que el proceso secular de ilustración, emancipación y democratización ha conducido con el tiempo a casi todos los paradigmas de roles que hoy podamos imaginarnos tales roles como reversibles desde el punto de vista de las oportunidades comunicacionales, el desnivel de competencias existente durante un cierto lapso de la vida entre las generaciones está impuesto por la naturaleza y resulta, a fin de cuentas, irrevocable. Podría decirse que la socialización comunicativa en la familia, al final del proceso educativo, conduce en el niño a medida que se hace hombre, a que desaparezca en todo o en casi todo el desnivel citado. Ahora bien, el niño no ha sido socializado tan sólo por la familia, sino al menos en idéntica medida, por sus iguales, precisamente a lo que antes aludí al citar los "peer groups". Es decir, en el mismo período en que el niño ha alcanzado en competencia a sus padres hasta el punto de poder intercambiar con ellos sin dificultad el rol de la comunicación, vuelve a abrirse otro desnivel de competencia entre ambas generaciones, en favor de la generación joven, que cuenta con una ventaja creciente de información nueva y novísima, de manera que a los de más edad, y pronto viejos, ya no les es posible estar a su altura, y les resulta imposible "entender a la juventud".

Este elemental malentendido entre las generaciones, dije antes, es irrevocable. Constituye el último motivo por el que tenemos historia. Historia: tras esta palabra se esconde igualmente un problema comunicacional. Será imposible comprender el fenómeno de la historia, mientras se entienda abreviadamente como compendio de lo que ha ocurrido. Por qué, habría que preguntar, no se deja lo ocurrido como ocurrido, ya que resulta imposible cambiarlo. Para comprender el fenómeno de la historia, habría que recordar —esto es de por sí una reflexión histórica— que el singular colectivo "la historia" no existe en el lenguaje de las ciencias sino desde hace unos 200 años. Hasta en-

tonces, dominaba el plural "las historias", que eran siempre las historias contadas de un narrador de historias (teniendo "verdadero" y "falso" una diferencia mucho menor que la que en la actualidad le damos). Incluso cuando se empleaba la palabra en singular, se refería a una de las historias narradas. En una palabra, durante muchos siglos de nuestra tradición, la historia no era considerada hipostáticamente como suma de todo lo ocurrido, sino que se hallaba vinculada al acto comunicacional del narrador³.

Si uno se imagina —preferentemente con ayuda de la literatura— situaciones de narración características, pronto caerá en la cuenta de cómo estaba formada la estructura de la ronda narrativa. Si uno se acomoda por un instante entre dicha ronda, tendrá ciertamente la impresión de que el narrador es uno solo y los demás son oyentes, y, por lo tanto, la ronda de la narración es también asimétrica. Ahora bien, quien sigue escuchando algo más tiempo, se da cuenta de que el rol del narrador "hace la ronda", según quien, conforme a su experiencia, tenga algo que contar. Piensen ustedes en la clásica ronda narrativa de Boccaccio en su *Decamerone*⁴.

Ahora bien, con todo, si bien en una sociedad abierta pueden contar historias todos aquellos que han vivido algo digno de contarse, no obstante, con más harta frecuencia cuentan los viejos algo a los jóvenes que al revés. En la narración, conservan frente a los jóvenes una ventaja comunicativa, que al avanzar los años no tienen ya en la acción. Parece ser que a las generaciones les resulta más fácil encontrarse en el mundo narrado que en el mundo de la acción.

Se podría fundamentar esto aún más con algunas consideraciones de tipo lingüístico. Las narraciones, incluso las narraciones "verdaderas" de la historia, por lo general se hallan vinculadas a una determinada presentación lingüística, prevista a tal efecto por la gramática. Se narra empleando los tiempos de la narración. En castellano, son éstos ante todo el pretérito imperfecto y el pretérito indefinido. Estos tiempos —por lo común unidos a otros morfemas sintácticos— son, de acuerdo con las reglas gramaticales, a la vez señales de que el objeto narrado es pretérito y no parte constitutiva de la situación actual, y,

³ Véase REINHART KOSELLECK/WOLF-DIETER STEMPEL (eds.): *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, Munich 1973; sobre todo el artículo de R. KOSELLECK: "Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen", págs. 211-222.

⁴ Por más detalles véase mi artículo: "Structures narratives du mythe", *Poétique* 1 (1970) págs. 25-34.

en este sentido, no provoca inmediatamente reacciones del oyente. Estos tiempos le señalan que puede escuchar con una cierta relajación y no necesita comprometerse inmediatamente durante tal narración. Es decir, que si algo ardía (pretérito imperfecto) o ardió (pretérito indefinido), el oyente puede escuchar tranquila y despreocupadamente: puesto que nada arde⁵. Los dolores sufridos, los tengo a gusto, dice a este propósito un escritor humorista alemán. Más exactamente, debería decirse —lo cual puede leerse ya en la *Odisea* de Homero—: los dolores contados, los tengo a gusto⁶.

Porque narrar, descarga. El psicoanálisis del cuño de Sigmund Freud sabe esto muy bien. El célebre sofá del psiquiatra es un lugar de narración. Podría decirse también: narrar, reconcilia. Claro que sé muy bien que se dan situaciones sociales y políticas en las que no es apropiada la reconciliación. En Alemania por ejemplo, la Escuela de Franfort, encabezada por Horkheimer y Adorno, no ha cesado de denunciar la falsa reconciliación (“afirmativa”)⁷. Pero, al menos entre las generaciones, a las que les es imposible vivir sin conflicto padre-hijo natural, biológico o como quiera apellidarse a cualquiera de sus variantes, debe darse también un principio de la reconciliación, si no se quiere romper la continuidad de las generaciones. Y esta misión la cumple, si bien lo considero, el acto de narrar. No veo la manera de reemplazarlo en esta función por otras formas de comunicación.

Y ahora, me pregunto, pensando en la praxis actual de la ciencia histórica, si esta disciplina hace bien en dejar notar lo menos posible que, en su sustancia, es una ciencia de narraciones. Basta hojear cualquier revista de historia o asistir a cualquier congreso de historiadores para notar al punto que todas estas narraciones de los acontecimientos ocurridos, rápidamente y a ser posible sin dejar huella, son transformados en no-narraciones, es decir, en complejos lingüísticos de un status comunicativo totalmente distinto. Y hasta incluso me pregunto si la desaparición, muchas veces diagnosticada, de conciencia histórica en

⁵ He desarrollado una teoría de los tiempos verbales en los diferentes tipos de textos orales y escritos en mi libro: *Estructura y Función de los Tiempos en el Lenguaje*, Madrid 1968.

⁶ HOMERO, *Odisea* XXIII, versos 300 sqs. La réplica humorística es de WILHELM BUSCH: “Gehabte Schmerzen, die hab ich gern” (*Abenteuer eines Junggesellen*, 1875).

⁷ MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. THEODOR W. ADORNO: *Negative Dialektik*, Francoforte, 1966.

nuestra época no se deberá, tal vez, que el historiador —excesivamente preocupado por el “rigor científico” de su disciplina— ha olvidado el arte de la narración⁸.

Claro que sería utópico opinar que los historiadores pudieran declararse dispuestos sin más, en las actuales condiciones científicas, en vez de interpretar, de criticar la historia (mejor diría las historias) y a teorizar sobre ella, simplemente a seguir contándola, a “recontarla”, lo cual, naturalmente, también constituye una legítima forma de tratar la historia y las historias, como nos enseña el próximo y el lejano Oriente. Creo, pues, que la ciencia histórica actual, si debe continuar adaptándose a las reglas de juego de las ciencias occidentales, ha de seguir siendo intelectual-discursiva, es decir, no narrativa, lo cual, sin embargo, no significa necesariamente que sea antinarrativa. Pero desearía de cualquier modo que esta ciencia orientara su atención, más que hasta el presente, a sus fundamentos comunicativos, y no se empeñara en seguir negando su base narrativa. Porque la ciencia histórica considerada como ciencia social, naturalmente colma sólo una parte de sus tareas aclarando o explicando a ser posible exactamente los hechos históricos. Como ciencia social, debe explicar también siempre en qué radica el interés de tales historias, siendo así que se trata de historias sobre acontecimientos ya pasados. ¿Hemos de aprender de la historia (“historia vitae magistra”), o al menos hemos de aprender de ella cómo no se debe proceder?⁹ En mi opinión, esta vieja idea ya no basta (las no-narraciones de los historiadores no bastan), precisamente si se examina desde el punto de vista comunicativo. Porque con esa idea jamás podrá probarse por qué la historia resulta irremplazable por su quintaesencia o, en casos conflictivos, por quintaesencias concurrentes. Sí se sabe, por ejemplo, que la Revolución Francesa nos trajo las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, ¿no podría aprenderse entonces con idéntica exactitud y mucho más económicamente las máximas de libertad, igualdad y fraternidad directamente, sin tener que dar el largo rodeo por los enrevesados pormenores de la historia de la Revolución? ¿De qué sirve la prolijidad de la historia? La mo-

⁸ He tratado de este tema, con particular atención a la tradición narrativa de la teología en mi artículo: “Teología narrativa”, *Concilium* 5 (1973) 210-221.

⁹ REINHART KOSELLECK: “Historia magistra vitae”. “Über die Auflösung des topos in Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte”, en H. BRAUN/ M. RIEDEL (eds.): *Natur und Geschichte*, Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1967, págs. 196-219.

derna ciencia histórica, dado que no quiera diluirse en mera sociología o en ciencia política, debe dar a conocer con toda claridad que la prolijidad de los hechos históricos y de sus innumerables contingencias debe seguir siendo necesariamente narrativa, si es que la historia no quiere poner en juego sus oportunidades comunicativas. Pues las contingencias de la historia constituyen los refrendos de su humanidad. Tan sólo con estas contingencias puede conservar la historia narrada su potencia de identificación en nuestros actos de comunicación.

Tengo que explicar esto con mayor exactitud, con lo que entra en juego el concepto de identidad, que desde hace años ha vuelto a ocupar un lugar central de la discusión científica. Estoy convencido también de que la identidad de la persona y de los grupos constituye, ante todo, un problema de comunicación. Pues, si yo quisiera (y pudiera) pensar exclusivamente para mí, la identidad no constituiría problema alguno. Si bien cambio de continuo en mi existencia, ya sólo por el mero hecho de envejecer, sólo puedo pensarme idéntico (si no me es posible pensarme a mí mismo). Mi identidad se torna en problema sólo debido a las expectativas, esperanzas y temores que despierto en los demás. Se documenta esto de forma especialmente llamativa mediante el papel que todas las personas han de llevar consigo en los países altamente civilizados como signo de nuestra identidad, y que oficialmente se denomina "cédula de identidad", o, en Francia "carte d'identité"¹⁰.

En las antiguas sociedades, anteriores a la administración social, desempeñaban un papel correspondiente las características corporales; piensen ustedes, p.ej., en los estigmas de Cristo resucitado (es decir, en un momento en que su identidad con el Cristo muerto era puesta en duda por el escepticismo de los discípulos), o en una célebre cicatriz de Ulises, por la que le reconoce la sierva al regresar a Itaca (o sea, en un momento en el que su identidad era igualmente puesta en duda, debido a la larga duración de su ausencia de la patria). Por consiguiente, entre las condiciones de nuestra convivencia en la sociedad, figura el que podamos hacer creíble nuestra identidad, y, a la vez, hasta demostrarla.

Ahora bien, pensando formalmente, podría afirmarse que todo esto viene a coincidir, tras algunos rodeos, con el principio lógico de la identidad =yo soy yo. Empero, la lógica no da aquí, como en tantas otras ocasiones, con los verdaderos problemas pragmáticos de la iden-

¹⁰ HERMANN LÜBBE: (Zürich), Información oral.

tidad. Porque esta identidad formal, nadie la puede presentar como "carte d'identité", y nadie puede identificarse con ella. Y así, no sirve mucho a los demás, y, en consecuencia tampoco a mí. En su lugar, sin embargo, existe una manera adecuada para confirmar a los demás, y por ende a mí también, una identidad, dado que sea cuestionable. Puedo, sencillamente, contar mi historia. El curriculum vitae es una forma esquematizada de esta historia de mi vida. La consistencia de esta historia, en formulación lingüística me atrevería a decir: la textualidad de esta historia, representa mi identidad.

Posiblemente sea suficiente en algún caso individual limitar esta historia al curso de mi propia vida. Pero cuando está en juego algo más que mi mera existencia como ciudadano, ya no basta. Entonces, mi historia, si quiero demostrar la identidad de mi apunte biográfico personal, debe conectarse con la historia general de mi reducido o amplio entorno, y se hace parte de la historia general. La paradoja de la identidad o, más exactamente, de la demostración de la identidad, radica en que mi identidad individual puede ser demostrada tanto mejor cuanto mayor número de elementos históricos generales contenga mi historia biográfica personal. Piensen ustedes, por ejemplo, en los grandes héroes del españolísimo "puntillo de honra", por ejemplo en Calderón, que siempre sueltan la célebre fórmula "soy quien soy", precisamente en el momento en que se enfrentan con la superindividual ley del inexorable honor¹¹. Con ello, se confiesan formar parte del "orden" de los que tienen en su ser algo más que su ser.

Es paradójico: la identidad individual, de ninguna manera se hace tan fidedigna como mediante identificaciones (parciales) con otras personas. A esto se debe que, para asegurarnos de nuestra identidad, necesitamos la historia como potencial de identificación. Ante los ojos de los demás, comulgamos, a través de la historia, con nosotros mismos.

En las reflexiones expuestas, he introducido diversas diferenciaciones del concepto de comunicación, a fin de extraerlo de la abstrac-

¹¹ Así habla por ejemplo Don Gutierrez en la comedia calderoniana *El médico de su honra*: "Y así acortemos discursos, pues todos juntos se cierran en que Meneía es quien es, y soy quien soy...!" (verso 631 sqs.). Cf. AMÉRICO CASTRO: "L'espagnol chrétien était comme il était parce qu'il se sentait exister dans une croyance opposée belliqueusement, socialement, a d'autres croyances. C'est dans cette situation intime, élémentaire et fondamentale qu'il puisait la conscience de sa force et de son identité" (*Le drame de l'honneur dans la vie et dans la littérature espagnoles du XVI. siècle*, Paris 1965, pág. 41 sq.).

ción de la mera técnica de la comunicación. Ahora bien, todavía me queda por diferenciar a lo menos los medios de la comunicación. No he diferenciado todavía, por consiguiente, si se trata de comunicación oral, pictórica, escrita u otra forma técnico-electrónica. En realidad, siempre que se ha de hablar de la comunicación en general, es posible orientarse, sin peligro alguno, a la comunicación oral. La comunicación oral, o digamos: el medio palabra, debe ser considerado como fundamento de toda teoría de la comunicación. Todos los demás medios de comunicación son traducciones de la comunicación oral. Afortunadamente, esta convicción parece ser que se impone desde hace años en diversas ciencias sociales. No sólo vale esto para la lingüística, que con no pequeños esfuerzos se ha desligado de las letras ("grammata") de la gramática, sino en medida creciente también para la sociología, que en los últimos años se ha habituado a inquirir exactamente sobre el origen de sus datos primarios¹². ¿Se derivan de una entrevista? Pero, ¿bajo qué leyes de comunicación está, en realidad, el acto de hablar de la "entrevista"? Estas y semejantes consideraciones han conducido a que la lingüística y la sociología empiecen a interesarse por una serie de objetos de investigación sobre las condiciones en que se halla una comunicación "cara a cara" (face-to-face-communication)¹³. Puede calificarse a la comunicación "cara a cara" de la única comunicación natural, pero sin olvidar, sin embargo, que la expresión "cara a cara" procede de la Biblia y, en su sentido primigenio, se emplea para la comunicación entre Dios y el hombre¹⁴. Si reflexionamos en todos los rasgos de la comunicación "cara a cara", nos hemos de fijar en la corporeidad de la comunicación oral, y nos hemos de dar cuenta de que en esta situación, no sólo participan la boca y los oídos como órganos de la comunicación, sino todos los demás órganos sometidos a la voluntad, desde los ojos, que establecen el primer contacto visual, hasta los pies, que mediante su movimiento son, en realidad

¹² Véase por ejemplo A. W. SIEGMANN/B. POPE (eds.): *Studies in dyadic communication*, New York, 1972.

¹³ Véase JOHN J. GUMPERZ/DELL HYMES (eds.): *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communications*, New York, 1972. H. LAVER/S. HUTCHESON (e.): *Communication in face-to-face interaction*, London, 1972.

¹⁴ Cf. particularmente los lugares siguientes: *Vidi Deum facie ad faciem* (Gen. 32, 30); *Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum* (Ex. 33, 11); *Dominus Deus noster (...) facie ad faciem locutus est nobis in monte de medio ignis* (Deut. 5, 4); *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem* (1 Cor. 13, 12).

los que crean la necesaria proximidad de los dialogantes. Un papel muy importante desempeñan en esta situación también las manos, no sólo subsidiariamente, para subrayar con gestos el discurso, sino igualmente en su función de dar y tomar. También el cambio, cuando una mano da y la otra toma, constituye una forma de la comunicación; podría decirse que es una comunicación mediante cosas. Diversas categorías importantes de la gramática se refieren inmediatamente en sus significados a estos órganos de la comunicación y sus actividades características en la comunicación dinámica, así, por ejemplo, la preposición *a*, referida a la acción de la mano al tomar o agarrar, en general, la mano derecha (compárese “un martillo a mano”), la preposición *en*, referida a lo que ambas sostienen o sujetan con las palmas vueltas hacia sí (compárese “tener algo en custodia”), la preposición *por*, referida a las manos que cambian algo (compárese “un libro por un dólar”), la conjunción *si*, referida a la dependencia del dar y el tomar en el proceso del cambio (compárese “si me das, te daré”), etc. No me propongo aquí entrar en detalles, sino sólo indicar que la lingüística y la sociología de la comunicación, por la vía de un análisis antropológico de la comunicación oral, fácilmente lograrían derivar formas elementales del comportamiento social, extraídas del modelo de esta comunicación. Las categorías fundamentales de una gramática comunicativa sobre una base antropológica podrían después ser consideradas a la vez como sillares elementales de una teoría del comportamiento social¹⁵.

La comunicación “cara a cara” es, pues, comunicación oral. Pero, como es natural, existen otros medios de comunicación, que obtienen logros diferentes. Desearía exponer esto seguidamente con cierta minuciosidad, porque, aprovechando la ocasión, quisiera exponerles a ustedes una reflexión histórica con el fin de presentar la historia de la comunicación como un aspecto esencial de la historia de la cultura. De ello resultarán también algunas conclusiones para nuestro actual comportamiento comunicacional.

Permítanme, pues, afirmar en una sumaria retrospectiva a la historia de la cultura como historia de la comunicación, que la civilización, tal como hoy prevalece en el mundo, es una cultura de tres medios. Por medios —como ya he dicho— entiendo medios de comunicación. Si se

¹⁵ Véase por más detalles mi escrito *Für eine Grammatik mit Augen und Ohren, Händen und Füßen - am Beispiel der Präpositionen*, Opladen, 1976.

echa una ojeada brevísima a la historia medieval europea, puede decirse que la edad media conocía los medios de comunicación palabra, imagen y escritura, dicho de otro modo: la comunicación oral, pictural y escritural. Lo específico de la sociedad comunicacional del medioevo radicaba únicamente en que sólo el medio palabra y el medio imagen eran accesibles sin limitación a todos los hombres, en tanto que el medio de la escritura constituye el monopolio de un grupo, de los clérigos. Este grupo lo formaban los sacerdotes y los monjes. El arte de la lectura y de la escritura estaba vinculado, según el canon de la formación medieval, al conocimiento de la lengua latina. Leer significaba casi siempre, pues, leer latín, escribir significaba casi siempre escribir latín. Naturalmente, todos los laicos eran, en consecuencia y en cuanto no sabían latín, también no-lectores, "illitterati". Esto se refiere, nótese bien, no sólo a las gentes sencillas, es decir, campesinos y artesanos, sino a todas las clases de la sociedad feudal, en tanto no se tratara de señores (y algunas damas) de la clase eclesiástica. También los más caballeros, condes y príncipes, e incluso varios reyes y emperadores del medioevo cristiano, eran, por tanto, en la acepción actual de la expresión, analfabetos¹⁶.

La cultura de los tres medios de la Europa medieval ofrecía, pues, como nota especial, la existencia entre el medio palabra e imagen y el medio escritura de una estricta frontera, a saber, el límite entre la comunicación popular en las lenguas nacionales por una parte, y la erudita comunicación latina por otra. De una parte están los laicos —del siervo de la gleba al rey o el emperador—, y de otra, los clérigos —del monje en el monasterio al obispo y el papa—: una barrera comunicacional de extraordinaria importancia para la totalidad de la reforma cultural del medioevo.

¿Y qué decir de la edad moderna? De seguro que no necesito pormenorizar en qué etapas de la historia de la cultura y la educación fueron los laicos desmontando, y, finalmente, eliminando el monopolio cultural de los clérigos. Pero, además, ante las consecuencias que más adelante sacaremos, he de hacer notar que los tres medios de comunicación tradicionales recibieron en la edad moderna una intensificación

¹⁶ HERBERT GRUNDMANN: "Litteratus - Illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter", *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1958) págs. 1-65.

y ampliación de su alcance mediante la técnica, desde la imprenta hasta la televisión, pasando por la radio.

En esta cultura de los tres medios, técnicamente revigorizada, se viene a interpolar en nuestra generación otro medio de comunicación, la computadora. En mi opinión, hay que considerar claramente que las calculadoras electrónicas, de las que hoy nos servimos con la mayor naturalidad, no son simples aparatos o máquinas que, en relación con las informaciones, sea sólo un mejoramiento cuantitativo. Se trata de un salto cualitativo. Mediante el invento y la divulgación de la computadora, nuestra tradicional cultura de tres medios se convierte en una cultura de cuatro medios. El que este cuarto medio de comunicación llegue tan tarde, históricamente considerado, se debe a que la computadora es entre estos medios que presupone la más complicada tecnología electrónica. Correlativamente a la construcción, también es un extremo difícil el manejo de estos instrumentos. Hay que hacer un aprendizaje específico, y luego, se es un especialista para muy determinados lenguajes de programación, en muy determinadas instalaciones de la elaboración electrónica de datos. Se es especialista en informática, como hoy se llama a estos nuevos profesionales.

En este punto puedo explicar por qué en mis consideraciones sobre la situación comunicacional en la moderna sociedad he intercalado una retrospectiva histórica de la cultura de los tres medios de la edad media. A mi parecer, el especialista en informática y el programador de una instalación de elaboración de datos ocupa en el mundo actual una posición semejante a la que en el mundo medieval estaba reservada al clérigo que escribía en latín. Quien pertenece a la clase de los especialistas en informática, es conocedor de una lengua y de una escritura especiales, veladas a la mayor parte de los miembros de la sociedad. Es *the modern clerk*, el clérigo moderno, único que está en condiciones de traducir nuestros pensamientos, expresados por la palabra, la imagen o la escritura, al lenguaje eminentemente erudito de la instalación electrónica de elaboración de datos. O sea, que en nuestra moderna cultura de cuatro medios, tenemos una barrera ante el cuarto medio de comunicación semejante a la existente en el medievo "latino" ante el tercer medio de comunicación. Y sería obrar a la ligera el no ver en esto, si no un peligro político, al menos un riesgo cultural. Por tanto, creo que vale la pena hacer una consideración sobre la manera de enfrentarse con tal riesgo, bien que sin querer prescindir en seguida

de las manifiestas ventajas del nuevo medio. Pues, ciertamente, ni podemos ni queremos seguir el ejemplo de los iconoclastas de las distintas épocas históricas haciendo un llamamiento de asalto a la computadora.

Quisiera recordar en este lugar que, en un Estado democrático de impronta occidental, existen algunas reglas peculiares de comunicación que a menudo hasta se hallan ancladas en las legislaciones o constituciones. Son del tenor de que para determinados procedimientos de importancia pública, se hallan prescritos determinados medios de comunicación y otros quedan excluidos. Expongo esta situación seguidamente, de acuerdo con las condiciones vigentes en la República Federal de Alemania. Pero también son vigentes de forma semejante en otros países occidentales, con los que Alemania comparte un considerable trayecto de la historia política y cultural. Tomemos en primer lugar el ejemplo de la justicia. Por potísimas razones se ha ido formando un código procesal; que manifiestamente da preferencia al medio natural de la palabra frente a los demás medios tradicionales. La "vista oral", es decir, la negociación oral "cara a cara", ocupa un lugar central en cada procedimiento judicial. El acusado tiene que mirar al juez, y el juez al acusado, cara a cara. Y, si bien el procedimiento judicial es público en un Estado de derecho, de manera que los observadores del mismo no sólo pueden ver cara a cara al juez, a los letrados y a los testigos, sino incluso a los acusados, no obstante, el medio imagen se halla excluido, en todas sus manifestaciones técnicas, por el código procesal. Durante la "vista oral", no está autorizado ni fotografiar ni filmar. Sin embargo, un informador puede manejar el lápiz de dibujo sin incurrir en ninguna pena. Es decir, que tan sólo está permitida la entrada en la sala de audiencia al medio imagen en la antigua forma del dibujo a mano.

A semejantes limitaciones se halla sujeto ante el tribunal el medio escritura. Cierta que —tomando como ejemplo el proceso penal— al inicio del proceso se halla el escrito de acusación, y al final también tiene que redactarse por escrito la sentencia. Sin embargo, la totalidad del proceso de indagación de la verdad, aunque se oriente a leyes fijadas por escrito, es en principio de naturaleza oral el término de *jurisdicción*. Por tal motivo, el código penal determina explícitamente que los escritos de importancia relevante para el proceso, tan sólo pueden ser utilizados para indagar la verdad y para la jurisdicción si son leídos en alta voz ante el tribunal. El ordenamiento de la lectura ha

de ser entendido, desde puntos de vista comunicacionales, como una orden de traducir del medio de la escritura al medio de la palabra para fines de jurisdicción. Para distribuir ambos medios de comunicación, el medio palabra y el medio escritura, nos proponemos fijar aquí que el código procesal, en fases importantes entre el interrogatorio oral y el pronunciamiento oral de la sentencia, se decide, en principio, por el antiguo y arcaico medio palabra contra el medio más moderno de la escritura.

Semejantes observaciones pueden hacerse en el campo de la política, tomando como base la situación de un Estado democrático. La institución política más importante e imprescindible de un Estado democrático es el parlamento.

El mismo nombre (compárenlo con la palabra francesa *parler*) deja entrever un lugar destinado a hablar. Prosigue, bajo condiciones de la democracia representativa, la asamblea popular ateniense, con sus discursos y réplicas. También en el parlamento predomina el medio palabra, y los diputados actúan políticamente, al menos en principio, mediante el ejercicio de hablar. A su vez, resulta muy interesante observar la manera cómo están distribuidos los medios de comunicación de acuerdo con las reglas de procedimiento parlamentario. Por lo que en primer lugar se refiere al medio imagen, sus derechos en los parlamentos de los diversos Estados se hallan diversamente regulados. Mientras, por ej., en el Bundestag Alemán se admite la televisión en los debates plenarios, el Parlamento inglés no tolera esta tele-publicidad. . . por razones muy poderosas, me atrevo a añadir. Pero más importante es la observación de que el medio escritura, en el parlamento como en la sala de audiencia, tan sólo goza de derecho limitado. Ciertamente, al comienzo de los debates vuelve a hallarse la proposición de ley por escrito, o bien otros impresos parlamentarios, y al final se coronan los debates generalmente con una ley redactada por escrito. Sin embargo, entre los escritos inicial y final, tiene lugar lo que podríamos calificar de leollo democrático, la formación democrática de la opinión política en discurso y réplica orales, y consideramos como signo de democracia vívida el que en tales debates se discuta acaloradamente. Y el público, que también se halla presente en los debates parlamentarios, tiene un oído muy fino para distinguir si en el parlamento las discusiones son auténticas o sólo aparentan. La contraprueba: Hitler, desde los inicios de su agitación política, presentó al parlamento como "charlamento"

“Schwatzbude”, y, en cuanto se vio con el poder suficiente, eliminó los debates y, con ellos, paralizó el parlamento.

¿Qué aspecto nos ofrece el cuarto medio de comunicación, la computadora? Hace algunos años, fue instalado en el Bundestag Alemán una computadora, con el fin de abreviar el proceso de las votaciones y eliminar cualquier error en el recuento de votos. Algún tiempo después, fue suprimida. ¿Es que se había equivocado? No, en modo alguno, pero los diputados no podían librarse de la sensación de que este medio no pertenece al ámbito parlamentario. Si ya el medio escritura se halla proscripto de este decisivo lugar de la formación de la voluntad política, a fin de no eliminar por completo el medio palabra, mucho más antiguo en comparación, tampoco debía permitirse que el medio de comunicación más moderno, la computadora, asumiera cada vez más funciones.

Empero, significaría abreviar si tan sólo se pensara en el mecanismo de la votación parlamentaria. La política no se agota en este acto visible. Por lo tanto, una vez que se ha vuelto a alejar la computadora de la sala de Bonn, no resulta indiferente el hecho de que cada vez sea mayor el número de instalaciones electrónicas que hacen su entrada en los ministerios y en otros organismos de la administración, tanto en la República Federal de Alemania como en otros países, sean de la ideología política que sean. Se trata de un desarrollo en extremo problemático, considerado ante el fondo de la clásica doctrina de separación de poderes. Los sistemas de información sobre la base de la elaboración electrónica de datos no resultan sin más ni más beneficiosos para la comunicación política y democrática, sino en primer lugar para el poder ejecutivo y sus órganos administrativos. Otorgan a este poder una ventaja enorme y siempre creciente de información con respecto a los otros poderes del Estado democrático, el legislativo, o sea el parlamento, y el judicial, es decir, el tribunal supremo del Estado. El principio de la separación de poderes, continuamente recomendado por los teóricos de la política para asegurar al Estado contra apetitos dictatoriales, no se ve con esto ante el menor peligro¹⁷.

¿Qué hacer? ¿Volver a suprimir las computadoras y prohibir a la administración seguir adquiriéndolas? Con seguridad, no resulta via-

¹⁷ Véase GERT E. HOFFMAN/BARBARA TIETZE/ADALBERT PODLECH (eds.): *Numerierte Bürger*, Wuppertal 1975, y mi artículo “Computer für die Laien”, *Merkur* 29 (1975) págs. 425-442.

ble esta medida, pues en la historia no es posible jamás huir al pasado. Otro camino es muy discutido en los Estados Unidos. Los políticos y jueces de este país han sopesado seriamente el proyecto de equipar, paralelamente al "rearme electrónico" del poder ejecutivo, también el legislativo y el judicial con instalaciones y aparatos igualmente eficientes de elaboración electrónica de datos. El modelo en que se basan estas consideraciones resulta fácil de identificar. Es conocido de la historia de la política exterior, bajo el término clave de "equilibrio de poderes" (balance of power). Y así como la política exterior de las grandes potencias ha surgido, por este principio, la carrera general de armamentos, de manera que, por precaución, todos incrementan el rearme y nadie el desarme, del mismo modo puede el Estado, en lo más íntimo, sufrir las consecuencias de que algunos de los poderes institucionales del Estado empiecen a porfía a armarse electrónicamente.

Por mi parte, recomiendo una tercera vía. En el público, ha de despertarse una conciencia de que un Estado democrático vale tanto cuanto sea la calidad de su comunicación institucional. Por consiguiente, no debe dejarse al azar o solo en manos de intereses comerciales de firmas nacionales o internacionales el papel que han de desempeñar en la sociedad cada uno de los medios de comunicación. De la misma manera que ante el tribunal y en el parlamento no es permitida la presencia de cualquier medio de comunicación para cada acto comunicacional, tampoco deberán las calculadoras electrónicas conquistar cualquier terreno de la sociedad. Tienen que existir cotos reservados a determinados medios de comunicación. Mientras que ante el tribunal y en el parlamento se trata ante todo de mantener los derechos del medio palabra frente al medio escritura, en la administración se trata más bien de defender los derechos del medio escritura frente al nuevo medio, la computadora. Así como ante el tribunal es leído un escrito, es decir, se hace hacer una traducción al medio palabra, dado que haya de dársele importancia jurídica, de la misma manera se podría determinar, por ejemplo, en un reglamento de procedimiento democrático ampliamente concebido, en qué forma y en qué ritmo deben ser re-traducidas las operaciones de la elaboración electrónica de datos al medio escritura o a otro medio "antiguo". En otras palabras: las disposiciones del texto no han de dejarse al arbitrio de la oportunidad ocasional, sino deben tener el carácter obligatorio de las disposiciones jurídicas. El lego en la materia, ha de tener la oportunidad de derecho de comulgar con la computadora en cualquier momento.

¿Es ésta una propuesta realista? ¿No significará precisamente la renuncia a las ventajas por las que son introducidas las computadoras? ¿Y cuál es el precio de este lujo del texto en claro? Bueno, algunos gastos sí que implica. Ahora bien, también aceptamos en nuestro Estado de derecho, por potísimas razones, algunos gastos suplementarios, al exigir que los testigos no sean interrogados en su respectivo domicilio, por ejemplo mediante un formulario escrito, sino que en todo caso se presenten personalmente en el lugar del proceso, para ser allí interrogados y oídos sobre el asunto, naturalmente, pagándoles las dietas correspondientes. Este procedimiento, no sólo es el más complicado, sino también el más caro. Empero, lo tomamos por mor de la justicia, desconfiando de cualquier procedimiento judicial que quiera ahorrar en perjuicio de la comunicación. Muy a menudo se ahorra también en perjuicio de la verdad.

En este sentido, también hemos de afrontar los gastos pertinentes, al determinar las prescripciones para el texto en claro en relación a las instalaciones de elaboración electrónica de datos. Por consiguiente, no deberíamos aceptar el vernos confrontados en cualquier ocasión con formularios, ya de por sí preparados para ser valorados mediante computadora, es decir, con preguntas que tan sólo admiten las decisiones sí o no. En las complejas interacciones de la vida privadas y aún pública, se dan muy pocas situaciones que puedan admitir sin inconveniente alguno la simple alternativa del sí o el no. La mayor parte de las situaciones son diferenciadas. Además, deberíamos exigir que, en relación a las computadoras, no sólo sean abarcados por las prescripciones del texto en claro los resultados ("output"), sino también los datos ("input"). Ello ayudará a los políticos, lo mismo que a todas las personas que se ven confrontadas con resultados de computadora, a desear una fuerte consciencia frente a estos aparatos tan costosos e imponentes, y a no caer presos por la magia electrónica: orgullo crítico ante los "cerebros electrónicos", orgullo democrático ante nuestros nuevos clérigos y su latín de computador. Porque democracia, y no es la peor de las definiciones de este concepto, no significa otra cosa que: soberanía de los "legos"¹⁸.

Las reflexiones precedentes han puesto ciertamente de manifiesto que los actos de comunicación no se agotan con el intercambio de noti-

¹⁸ La fórmula es de HARTMUT V. HENTIG: "Die Sache und die Demokratie", *Neue Sammlug* 2 (1969) págs. 101-129.

cias por las personas. El concepto técnico-noticiero de la información, en modo alguno agota, pues, el concepto de la comunicación. Es unidimensional, en tanto que el concepto de la comunicación es pluridimensional. Contiene, ante todo, además de la dimensión del hablar, también la dimensión del obrar. En algunas situaciones simples, en las que conversamos y charlamos queda esto oculto por la insignificancia misma de la situación. Pero, al menos siempre que hablamos en público, las dimensiones del hablar y del obrar se hallan íntimamente correlacionadas. La comunicación corresponde a la interacción. La gramática de las lenguas naturales contiene, por ende, no sólo un modelo de los roles de la comunicación, a saber, en la figura de las personas gramaticales, sino también un modelo de los roles de la operación, a saber, en la figura de los casos, o, como hoy suele decirse con mayor frecuencia, de los "actantes" (Aktantes). El nominativo, pues, como caso sujeto, indica el que lleva la acción; el acusativo, como caso objeto, indica el fin de la acción, y también los demás roles posibles de acción en una situación cualquiera se hallan tipificados mediante determinadas formas gramaticales¹⁹.

En esto, como esquema fundamental, se fundamenta siempre nuestra comprensión de la acción. Por eso, algunos lingüistas y sociólogos han troquelado en los últimos años, para subrayar esta íntima solidaridad de la comunicación y la interacción, el concepto de "acción comunicativa", por ejemplo, en Alemania, Jürgen Habermas sobre todo, dicho de paso, en relación con el tan citado concepto de Wittgenstein del "juego del habla"²⁰. Habermas fundamenta esta solidaridad, sin embargo, no con la evidencia de la gramática, sino con una teoría comunicativa de los valores sociales. Pues si las acciones surgen de intenciones, entonces, tenemos que aceptar a la vez valores a los que se orienten esas intenciones. Esto constituye ya de antiguo un presupuesto en la ética filosófica. Pero desde que los valores del obrar individual y social no son ya prefijados por una autoridad admitida y aceptada, los valores se han convertido necesariamente en objeto de discusión. No vamos a lamentarlo, sino que lo aceptamos como signo de esta época. Empero, si esto es así, tiene que constituir una tarea natural y esencial

¹⁹ Por más detalles véase mi libro *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976 (traducción española en preparación).

²⁰ JÜRGEN HABERMAS/NIKLAS LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971.

de las ciencias sociales investigar las condiciones en que es posible la comunicación sobre valores.

Esto lo ha visto muy claramente Habermas. Ha llamado sobre todo la atención sobre el hecho de que, en las condiciones de comunicación asimétrica en un solo sentido, apenas es posible llegar a un acuerdo sobre valores. Empero, la sociedad humana es de tal índole, que en el ámbito de los valores apenas existe otra forma de comunicación que la asimétrica. Alguna instancia autoritativa o autoritaria ha puesto ya la mano sobre los valores y ha dictado más o menos autocráticamente nuestro obrar. No obstante, Habermas ha considerado procedente desarrollar los principios de una comunicación simétrica perfecta, en la que todas las partes de la comunicación tengan exactamente los mismos derechos y las mismas oportunidades. Según Habermas, una comunicación tal se llama "discurso libre de soberanía" ("herrschaftsfreier Diskurs"). El discurso libre de soberanía debe servir, según Habermas, para revisar valores vigentes y dar con nuevos valores. Una idea hermosa, demasiado hermosa. Naturalmente, nada puede decirse en contra, y quién no daría su voto de todo corazón a un semejante areópago de los valores, si pudiera ser implantado y si uno mismo pudiera tener la oportunidad de pertenecer al mismo. Pero probablemente se trata de una utopía, que no se hará más plausible por el hecho de que en algunos lugares de algunos países existan zonas protegidas en la que círculos limitados puedan conferenciar libérrima e impunemente sobre valores.

Pienso, por ejemplo, en los seminarios filosóficos o sociológicos de algunas universidades. Empero, estos discursos "libres de soberanía" son naturalmente, tan carentes de consecuencias como libres de coacción. En el momento en que tienen consecuencias, es decir, en que han de tener eficacia política, entran también en colisión con la situación real del poder en la sociedad. En tal situación, me parece mejor que la discusión, naturalmente insoslayable, sobre valores no se espere a concebir y ejercitar en condiciones utópicas, sino que se realice inmediatamente en las condiciones reales y realistas que nos ofrece la sociedad.

En su libro más reciente, Habermas se muestra también partidario de esta opinión²¹. La forma como esto podría realizarse depende

²¹ JÜRGEN HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976.

de las circunstancias. Muchas posibilidades ofrece una prensa libre: no necesito pormenorizar esto. Empero, más importante me parece la advertencia de que la eficacia mayor, también en las modernas urbes, sigue teniéndola la palabra hablada. Claro que es imposible hacerse oír individualmente; uno tiene que solidarizarse. En la República Federal de Alemania, se ha desarrollado a este fin, en los últimos años, una nueva forma de acción política, que se remonta a la clásica burguesía de las antiguas ciudades-estados. Me refiero a las llamadas "iniciativas de ciudadanos" ("Bürgerinitiativen"), que en distintas ciudades surgieron espontáneamente para representar intereses ciudadanos concretos, por lo general contra la arbitrariedad o la irreflexión de una administración burocrática, habituada solamente a la comunicación por "papeleo". Las metas de estas iniciativas de ciudadanos no apuntan, por lo general, a cuestiones de política estatal o internacional, si bien a veces son desviadas a tales cauces. De lo que se trata es las más de las veces de finalidades próximas y concretas: por ejemplo: problemas del saneamiento de la parte vieja de la ciudad o peligros de la contaminación ambiental, ante todo, peligros que amenazan de centrales nucleares insuficientemente protegidas. Tales actividades, como fueron también fomentadas por el antiguo presidente federal Heinemann, han devuelto a muchos ciudadanos una conciencia de democracia inmediata, directa, y los ciudadanos en ella participantes han vuelto a aprender a hablar políticamente entre sí. En algunos barrios residenciales anónimos de las modernas urbes, han aprendido por primera vez en su vida a hablar unos con otros sobre algún tema común, lo que a las veces ha conducido a establecer una situación de vecindad y de cordialidad sin precedentes, aunque no se lograra la meta propuesta por la iniciativa ciudadana. Hasta la administración ha tenido que hacer una experiencia de democracia en tales ocasiones. De un organismo público sé, que ha organizado cursos de retórica para sus funcionarios, a fin de que estén al menos a la altura de las iniciativas de ciudadanos.

Por consiguiente, y en términos generales, soy de la opinión de que la atención de las distintas ciencias sociales debería orientarse en medida incrementada al dilatado campo del comportamiento lingüístico social, y, en este marco, incluso debería concretarse en el núcleo del lenguaje políticamente eficaz. Por que un Estado constituido democráticamente depende decisivamente del lenguaje público. En consecuencia, re-leemos no sin emoción la célebre oración fúnebre de Peri-

cles, que nos legara Tucidaides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, donde se dice de los atenienses: "Porque no vemos en la palabra un peligro para la acción, sino al contrario en el no tomar consejos por palabras, antes de proceder a la acción"²².

Si no nos damos por satisfechos, pues, con que la autoridad del Estado se derive del pueblo tan sólo en el rito aclamatorio de la tarjeta electoral (¡o ni aún en ella!), sino que incida permanentemente en la comunidad como exhortación y réplica políticas, entonces, el lenguaje del ciudadano políticamente emancipado que lucha con la palabra por los valores de la existencia individual y social, constituye el aglutinante político más importante de una sociedad libre. Porque el status de emancipación política al que deben ser conducidos el mayor número de ciudadanos posible mediante un permanente trabajo de ilustración, constituye un postulado necesario de la razón democrática. Ahora bien, el lenguaje adecuado con el que puede hacer uso de la palabra un ciudadano emancipado en el seno de su comunidad —es de esperar que sin peligro para su integridad física y para su vida—, no es entonces mero componente de aquel postulado, sino, posiblemente, una de las condiciones previas indispensables para que pueda convertirse en realidad.

Valga el término retórica como colofón de estas consideraciones. En la actualidad, entendemos erróneamente la retórica al considerarla como un arte de la pulcra elocuencia, hasta del hablar bellamente. Pero en las democracias de la Antigüedad, las primeras que dieron forma a la retórica, era ésta el arte de hablar públicamente en la forma adecuada, de hablar políticamente.

Esta retórica desapareció con las antiguas democracias, y jamás ha vuelto a ser resucitada enteramente, tampoco en las democracias parlamentarias. Empero, esta retórica la estamos necesitando hoy urgentemente, para ponernos a la altura, también lingüísticamente, de una forma democrática de la sociedad.

Porque la democracia no muere sólo en el punto en que los ciudadanos son obstaculizados para obrar políticamente, sino ya cuando son impedidos para hablar políticamente.

²² TUCIDAIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso II*, 40.

KANT Y EL METODO TRASCENDENTAL

Por *Dina V. Picotti*

La cuestión del método

EL hablar de método trascendental nos pone en inmediata referencia con una doble consideración: la del método en sí y la del método trascendental, éste en la doble perspectiva de su facticidad histórica y del sentido filosófico que él involuera.

La palabra griega ἡ μεθοδος, seguir un camino, dedicarse a, perseguir, es empleada para significar el itinerario a seguir para el logro de un fin, el procedimiento más o menos planeado para alcanzar un objetivo, la manera de proceder. A través de toda la historia del pensamiento el hombre parece buscar y querer determinar una manera adecuada de acceso cognoscitivo a la realidad. Nos preguntamos qué significa ello en el fondo. Advertimos que la búsqueda y determinación de un método del conocer implica nada menos que la esencia y sentido mismos del conocimiento y del ser.

Buscar y determinar un acceso cognoscitivo a la realidad y acceder a ella de alguna manera supone una tensión y una dialéctica sobre la base de una comunidad óptica, entre un ente que posee la facultad de conocer la realidad que él es y aquella en medio de la cual él es, y tal realidad que conoce y a la vez se le sustrae. Conocer significa, empleando una metáfora, transparencia, en el grado de la propia realidad del cognoscente y de su comunicación con otras realidades. Ello supone una comunidad óptica que permita tal transparencia o conocimiento, dado que no puede serme transparente lo que de alguna manera no está en mí y a la vez, como individuo, me trasciende.

La diversidad con que el acceso gnoseológico, es decir, el método del conocer, se fue dando en el curso de la historia del pensamiento corre pareja con una determinada manifestación de la realidad. De allí el significado histórico de un método y su vigencia a través de los tiempos, no como algo que pueda ser retomado indistintamente, sino como algo dado con la revelación misma de la realidad. De allí tam-

bién que sea preciso, en toda consideración de un método determinado, ubicarlo y valorarlo históricamente, entendiendo la historia en su sentido originario: la realidad que se va manifestando¹.

Con este criterio se considerará aquí el método trascendental kantiano.

El planteo metódico kantiano

Al final de la *Crítica de la razón pura* Kant hace una rápida consideración de lo que él mismo denomina "la historia de la razón pura", desde un punto de vista que llama "trascendental", es decir, de su naturaleza, bajo la triple perspectiva del objeto del conocimiento racional, del origen de tal conocimiento y de su método. A este último determina como "un procedimiento según principios" (A 855, B 883)², distinguiendo a su respecto al naturalista de la razón pura y al científico: el primero estima que la razón común, sin ciencia, o sana razón, puede allegarse mejor que la especulación a las cuestiones más elevadas que constituyen la tarea de la metafísica; el segundo, por el contrario, procede sistemáticamente. El método científico se presenta, a su vez, como dogmático o como escéptico, posiciones que fueran bien representadas por Wolff y Hume. Sólo un camino científico queda abierto, expresa Kant; el crítico, el suyo propio, hacia el cual invita al lector:

"El lector que me haya seguido hasta aquí, se halla en situación de juzgar si debe contribuir por su parte a ensanchar ese camino, para lograr lo que durante siglos no pudo realizarse y que acaso pueda hacerse en éste, vale decir, satisfacer por completo la razón humana en una materia que siempre ha despertado su curiosidad, aunque inútilmente hasta ahora" (A 856, B 884).

A tal método crítico adjetiva, al determinar sus características, de trascendental. En el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* expone la necesidad, de acuerdo a la madurez de juicio alcanzada por la época que quiere someterlo todo a razón, de una crítica de la razón misma. La que emprenderá, no será

¹ La visión heideggeriana del pensamiento como historia de la verdad o del desocultamiento del ser, en lo cual radica la historia misma, descubre, sin duda alguna, la dimensión originaria de ambos, pensamiento e historia.

² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1956 [*Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente (Madrid, V. Suárez, 1928)].

“una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que ésta puede aspirar *independientemente de toda experiencia*; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad e imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no sólo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios” (A XII).

A esta crítica de la razón pura así explicitada la caracteriza expresamente como método:

“Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior” (B XXIII).

Y lo fundamenta a continuación en el hecho de que la razón especulativa pura tiene de particular el poder y el deber medir su propia capacidad según el modo en que piensa sus objetos y enumerar exhaustivamente las varias maneras en que se presenta tareas y por lo tanto todo el plan en un sistema de la metafísica. La crítica de la razón pura es, a la vez, trascendental, en cuanto

“... se ocupa en general no tanto de objetos como nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*” (B 25)³.

Es decir, el método kantiano pretende dar razón de, fundamentar el conocimiento a través de principios *a priori* de la experiencia y se condensará luego en la pregunta:

“¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?” (B 19), “.. por la cual toda la crítica está aquí” (A 14, B 28).

Tal decisión de aprioridad emana de lo que Kant da en llamar “revolución copernicana”. El explica cómo en su tarea no evitó las preguntas por la razón pura bajo la disculpa de simple incapacidad de la misma, sino que las especificó enteramente según principios, después

³ El adjetivo “trascendental”, que en la Escolástica había significado: lo que sobrepasa toda categoría y concepto genérico y caracteriza en cambio las determinaciones fundamentales del ente (trascendentales), que siguen inmediata y necesariamente a su esencia y lo acompañan inseparablemente, adquiere en Kant todo otro significado, el cual sigue siendo determinante en tiempos posteriores. En nuestros días, tomó en Heidegger un nuevo significado, que no se relaciona ya con la subjetividad, ni con la conciencia, sino que se determina desde la extática temporalidad del ser del *Dasein* (*Sein und Zeit*, §69 b,c).

de haber descubierto el punto de mal entendido de la razón consigo misma. Las ciencias han alcanzado tarde o temprano su propio camino, mientras que la metafísica, que caracteriza como

“...un conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo...” (B XV),

ha sido hasta el momento, sin duda alguna,

“...un mero tanteo y lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.” (B XVI).

¿Por qué sucede ello? se pregunta, ¿es ella imposible o simplemente se ha equivocado? Las matemáticas y las ciencias naturales alcanzaron su éxito a través de un cambio en la manera de pensar; tal vez un procedimiento análogo favorecería también a la metafísica, es decir, al conocimiento racional. Hasta el presente se consideró que nuestro conocimiento debe regirse por los objetos, pero bajo este presupuesto, todas las tentativas de decir algo *a priori* sobre ellos, emprendidos por la metafísica, fracasaron. Podrá intentarse entonces un mejor resultado bajo el presupuesto inverso, o sea el de que son los objetos quienes se rigen por nuestra manera de conocer, lo cual ya concordaría mejor con la pretensión de querer decir algo *a priori* sobre ellos. Y este intento se muestra eficaz, afirma Kant, dado que con él se hace posible un conocimiento *a priori*, y lo que es más, se alcanzan las leyes que yacen en el fondo de la naturaleza como la esencia de los objetos de la experiencia, con sus pruebas satisfactorias.

Kant emprende entonces la tarea de fundamentar todo nuestro conocimiento a partir de principios que preceden la experiencia, es decir, con método trascendental.

La fundamentación del conocimiento

Reconoce en el conocimiento humano dos fuentes primigenias, la receptividad de las impresiones o sensibilidad y la facultad de reconocer un objeto a través de tales representaciones, dada en la espontaneidad de los conceptos o entendimiento.

“...por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es éste *pensado* en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento” (A 50, B 74).

En la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, que denomina “Estética trascendental”, se ocupa Kant de las formas *a priori* de la sensibilidad, las cuales, como principios aprióricos, explicarán esta fuente receptiva del conocimiento. La intuición empírica, que depende de la afección externa y cuya procedencia es *a posteriori*, se opone como materia a aquello que ordena la diversidad del fenómeno bajo ciertas relaciones y que constituye la forma. Dado que ésta no puede ser a su vez afección, sino que debe acusar procedencia apriórica, es una forma pura de la intuición sensible e intuición también. Aislado lo trascendental, es decir, la forma de la sensibilidad, de su materia, distingue Kant una forma del sentido externo, el espacio, y otra del sentido interno, el tiempo. De ambos ofrece una exposición metafísica y una exposición trascendental. La primera, como exposición, significará

“...la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto”

y en cuanto metafísica

“...la exposición, cuando encierra aquello que representa al concepto como dado *a priori*” (A 23, B 38).

La segunda significará

“...la explicación de un concepto como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*” (B 41).

para lo cual se exige que tales conocimientos surjan realmente del concepto dado y que sean posibles sólo bajo el presupuesto de un modo de esclarecimiento presentado por ese concepto, como sucede con los conocimientos geométricos.

Ante la exposición metafísica aparece que el espacio no puede darse como concepto empírico extraído de la experiencia externa, porque antes bien, es él quien condiciona los objetos en su relación recíproca y con el sujeto. Es, por lo tanto, una necesaria representación *a priori*,

y no discursiva, dado que todos los espacios y diferencias espaciales sólo aparecen en realidad como limitaciones *a priori* de la forma pura del espacio, sino intuición pura, que lo representa como una magnitud dada infinita. El tiempo aparece como una representación necesaria *a priori* que yace en el fondo de toda otra intuición. No es un concepto empírico que pueda ser extraído de la experiencia, puesto que el ser al mismo tiempo y el ser sucesivo no podrían darse en la percepción sin un fundamento temporal. Y también como el espacio, no puede darse discursiva sino intuitivamente; los distintos tiempos se dan como su limitación y ello significa su infinitud, el que toda determinación de tiempo tenga lugar a través de una limitación del tiempo fundamental. La exposición trascendental señala, a su vez, cómo el tiempo posibilita los conceptos de cambio y movimiento. Tanto espacio como tiempo poseen entonces una realidad subjetiva de principios que explican la percepción de los objetos en su posibilidad.

En una segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, en la "Lógica trascendental", se ocupa Kant de los principios que explican la segunda fuente de nuestro conocimiento: el pensar. La sección correspondiente a la "Analítica trascendental" trata de

"...los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales no se puede nunca pensar un objeto" (A 63, B 88),

mientras la sección denominada "Dialéctica trascendental" es

"...una crítica del entendimiento y de la razón, respecto de su uso hiperfísico" (es decir, más allá de las fronteras de la experiencia posible) "para descubrir la falsa ilusión de sus infundadas arrogancias y rebajar esas sus pretensiones de descubrir y ampliar, pretensiones que pisan alcanzar mediante principios trascendentes" (A 64, B 89).

Kant especifica que la "Analítica trascendental" llevará a cabo una desarticulación de nuestro entero conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento intelectual puro, no a través de un agregado de ellos obtenidos por inducción, sino bajo la guía de una idea del todo del conocimiento intelectual. De este modo, en la "Analítica de los conceptos" no se tratará de un análisis de conceptos hallados, sino de la desarticulación de la potencia misma del entendimiento, para investigar a través de ello la posibilidad de los conceptos *a priori*, perse-

guidos en el entendimiento como en su lugar nativo, y analizar su uso puro⁴.

Un "hilo conductor trascendental" lleva al descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento: la función de unidad que representan los conceptos en los juicios. El concepto no es intuitivo sino discursivo y así como las intuiciones en cuanto sensibles descansan en las afecciones, los conceptos lo hacen sobre las funciones, entendiéndose por función

"...la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común" (A 68, B 93).

Los conceptos se fundan, entonces, en la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones.

El uso que puede hacer el entendimiento de tales conceptos es solamente el de juzgar. Juicio es el conocimiento mediato de un objeto, la representación de una representación; en cada juicio un concepto vale para muchos y entre éstos una representación se relaciona inmediatamente con el objeto. Por lo tanto, los juicios son funciones de unidad entre nuestras representaciones y podemos, afirma Kant, retroceder todas las acciones del entendimiento a juicios, de tal manera que éste pueda ser determinado como la facultad de juzgar. Pensar significa entonces conocer a través de conceptos que se relacionan entre sí, como predicados de posibles juicios, a una representación de un objeto todavía indeterminado. En consecuencia, las funciones del entendimiento pueden ser en conjunto halladas cuando se representa en forma completa las funciones de unidad en los juicios. Bajo este hilo conductor Kant distingue en la función lógica del entendimiento en los juicios, cuatro títulos, de los cuales cada uno contiene tres momentos (véase A 70, B 95).

El mismo entendimiento, a través de las mismas acciones por las cuales el concepto trajo a través de la unidad analítica la forma lógica del juicio, trae también en sus representaciones, a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición en general, un contenido trascendental, los conceptos puros del entendimiento, que van *a priori* sobre objetos. Kant les confiere el nombre aristotélico de "categorías"

⁴ Son conocidas las objeciones referentes a la verdadera génesis de la fundamentación kantiana, en cuanto ésta obedecería más bien a una toma de posesión previa, de influencia newtoniana (ej. Cohen). Sin embargo interesa destacar aquí el trascendentalismo de la filosofía kantiana.

(A 79, B 105). Dada la diversidad de la intuición y sintetizada ella por la facultad de la imaginación, los conceptos otorgan unidad a tal síntesis y consisten en la representación de esta unidad sintética necesaria, constituyendo así el último elemento para el conocer. La síntesis reposa sobre un fundamento de la unidad sintética *a priori*. Se da el ejemplo del contar, cuya síntesis según conceptos sucede conforme a un fundamento común de unidad: la década.

La división de las categorías, aclara Kant, es lograda sistemáticamente a partir de un principio común, la potencia de juzgar, y no rapsodísticamente tras una búsqueda de conceptos puros emprendida a la buena suerte y de cuyo número completo no se podría estar nunca ciertos por haber sido concluida por inducción.

Las categorías son los verdaderos conceptos originarios del entendimiento. Puesto que ellas tienen su origen *a priori*, es necesario justificar su relación a los objetos. Kant llama a tal justificación "deducción trascendental", empleando el término deducción en el sentido que tiene en lo jurídico en cuanto relacionado al *quid juris*, dado que distingue la deducción trascendental de la deducción empírica referente al hecho, en este caso a la manera en que un concepto puede ser obtenido de la experiencia y la reflexión al respecto (A 86, B 118).

La categoría supone un enlace, es decir, "una representación de la unidad sintética de lo diverso" (B 131) que lo posibilita y que entonces es necesario buscar más arriba, en lo que contiene el fundamento de la unidad de diversos conceptos en el juicio y con ello la posibilidad misma del entendimiento. Kant lo denomina "unidad sintético-originaria de la aperccepción" y también "unidad trascendental de la propia conciencia", en cuanto designa la posibilidad del conocimiento apriórico a partir de ella (B 133). Por ello, la deducción trascendental de las categorías aparece como el núcleo mismo de toda la fundamentación kantiana.

El mismo método trascendental continúa aplicándose en la "Analítica de los principios". Ésta será el canon de la facultad de juzgar, dice Kant, que le enseñará a aplicar los conceptos del entendimiento, los cuales contienen la condición de reglas *a priori*, a fenómenos. Se desarrolla bajo la denominación de "Doctrina trascendental del juicio", entendiendo por éste

"...la facultad de *subsumir* bajo reglas, es decir de distinguir si algo se halla o no bajo una regla determinada (*casus datae legis*)" (A 133, B 172).

La doctrina trascendental del juicio contemplará dos casos: la condición sensible bajo la cual conceptos puros del entendimiento podrán ser empleados, o sea, el “esquematismo del entendimiento puro”, y los juicios sintéticos que surgen de conceptos puros del entendimiento bajo esta condición *a priori* y como fundamento de todos los demás conocimientos aprióricos, es decir, “los principios del entendimiento puro” (A 136).

Por “esquema” entiende Kant un tercer elemento que guarda parentesco, por una parte con el fenómeno y por otra con la categoría, y que posibilita entonces la aplicación de ésta al primero. En cuanto principio debe ser puro, es decir, no empírico, y sin embargo, por su afinidad con los otros dos elementos, debe ser por una parte sensible y por otra intuitivo. Estas condiciones las reúne la intuición *a priori* del tiempo, la cual por una parte es homogénea al fenómeno, en cuanto condición formal de la diversidad en el sentido interno, y por lo tanto en el enlace de todas las representaciones conteniendo una diversidad *a priori* en la intuición pura; por otra, lo es a la categoría, en cuanto es general y descansa sobre una regla *a priori*. Esquema son los conceptos puros del entendimiento,

“...síntesis pura, conforme a una regla de la unidad, según conceptos en general y que expresa la categoría; es un producto trascendental de la imaginación, que se refiere a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de su forma (el tiempo), respecto de todas las representaciones, en cuanto éstas en conformidad con la unidad de la aperecepción, deben ser comprendidas *a priori* en un concepto” (B 181, A 142).

A la teoría del esquematismo sigue la consideración de los principios del entendimiento puro. Se llaman ellos *a priori*, explica Kant, no sólo porque contienen los fundamentos de otros juicios, sino porque ellos mismos no están fundados en conocimientos más elevados y generales (véase A 149, B 188). Distingue juicios analíticos, de los cuales aparece como principio superior el de contradicción, y juicios sintéticos, de los cuales trata más propiamente, centrándose en la pregunta por su posibilidad toda la *Crítica* (A 14, B 28). Su principio superior reza

“...todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible” (B 197, A 158).

De tal manera, concluye Kant, son juicios sintéticos *a priori* posibles

“cuando las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma, en una aperecepción trascendental, son referidas por nosotros a un conocimiento de experiencia posible en general y decimos: las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son el mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*” (A 158, B 197).

Puesto que los principios no son más que reglas del empleo objetivo de las categorías, la tabla de éstas sirve a Kant de indicador para la tabla de los principios (véase A 161, B 200). La exposición de cada uno de ellos sigue el criterio trascendental de una explicación a partir de la realidad subjetiva.

La “Analítica” da como resultado la distinción entre *phaenomena* y *noumena*, es decir, la restricción de nuestro conocimiento a los límites de la experiencia, trascendiendo lo demás el objeto de nuestro conocimiento posible, sea en sentido negativo, es decir, en cuanto trasciende, o positivo, en cuanto objeto de una intuición distinta de la humana.

En la segunda parte de la “Lógica trascendental” Kant se ocupa de la “Dialéctica trascendental”, es decir, de la razón en tanto tiende a sobrepasar esos límites experimentales del conocimiento humano, dando lugar a lo que él denomina “espejismo trascendental”.

“Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento” (A 299, B 356).

La razón es

“la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios” (B 359).

En este concepto común Kant distingue del uso lógico conclusivo de la razón, la razón pura como fuente de propios conceptos. Por concepto racional o idea entiende un concepto a partir de nociones, que sobrepasa las posibilidades de la experiencia (véase B 377). Las ideas comprenden todo conocimiento de la experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones, por lo cual las denomina “ideas trascendentales”. No son concebidas arbitrariamente, sostiene, sino da-

das por la naturaleza misma de la razón, y se relacionan necesariamente con todo el uso del entendimiento. Las enumera en un "sistema", siguiendo el mismo método que en la deducción de las categorías, o sea, descubriéndolas a través de la consideración de la forma lógica del conocimiento racional, según las respectivas funciones de la razón (véase A 330, B 387). Refiriéndose a la unidad sintética incondicionada de toda condición en general, las clasifica entre tipos: la absoluta unidad del sujeto pensante o idea del alma, la absoluta unidad de la serie de condiciones del fenómeno o idea del mundo, la absoluta unidad de todos los objetos o idea de Dios. No es posible para ellas una deducción objetiva como en el caso de las categorías, por cuanto no pueden referirse a objeto alguno, pero una derivación subjetiva desde la naturaleza de la razón las explica. Son conceptos heurísticos, no ostensivos; no son principios constitutivos de la extensión de nuestro conocimiento por sobre las fronteras de la experiencia, sino principios regulativos de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico, el cual, a través de ellos, alcanza mayor establecimiento y justificación en sus propios límites, que sólo por medio del mero uso de los principios del entendimiento.

La teoría del método trascendental

Al término de la investigación trascendental del conocimiento, Kant dedica todavía una última parte de su *Crítica de la razón pura* a la consideración expresa de una "Doctrina trascendental del método".

Después de haberse ocupado de los materiales del conocimiento, es necesario determinar ahora su plano, no ciegamente, sino en relación con las existencias descubiertas y conforme a nuestras necesidades. La doctrina trascendental del método se presenta entonces como

"la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura" (A 708, B 736).

Se concreta en una "Disciplina de la razón pura", que aparte la tendencia de ésta a la extensión por sobre las fronteras de la experiencia posible y la detenga ante el desorden y el error (véase A 711, B 739), en un "Canon de la razón pura", que se refiere a la esencia de los principios *a priori* del recto uso de ciertas facultades del conocimiento

en general (véase A 796, B 824), en una "Arquitectónica de la razón pura", que toca el arte del sistema, la doctrina de lo científico (véase A 832, B 860), y en una "Historia de la razón pura", en la cual

"desde un punto de vista trascendental, a saber, de la naturaleza de la razón pura, arrojo una rápida mirada sobre el conjunto de las elaboraciones de la misma hasta el momento, las cuales naturalmente presentan a mis ojos edificios, pero en ruinas" (A 858, B 880).

Kant distingue su doctrina trascendental del método de aquella de que mal se ocupa la lógica práctica en las escuelas refiriéndose al uso del entendimiento, dado que la lógica general, no estando limitada a ningún tipo especial del conocer y tampoco a ciertos objetos y sin tener conocimientos de otras ciencias, no puede hacer otra cosa que encabezar posibles métodos y expresiones técnicas usadas en las ciencias y que da a aprender. La doctrina kantiana del método surge del esclarecimiento trascendental del conocimiento, el cual ofrece las posibilidades a las que hay que restringirse y aquéllas que se deben explotar.

"La disciplina de la razón pura" se ocupa de la parte negativa de restricción, que por su gran utilidad adquiere un significado muy positivo. Así, en la que Kant llama el uso dogmático de la razón pura, difiere el conocimiento filosófico del matemático, por cuanto éste construye conceptos a partir de una intuición, mientras en aquél se trata de una síntesis trascendental a partir de meros conceptos, que no puede superar los límites de la experiencia, y que por lo tanto no puede ofrecer definiciones, axiomas y demostraciones como las matemáticas. Estas pueden definir, o sea, "presentar originariamente el concepto detallado de una cosa en sus límites", dado que ellas construyen el concepto, mientras la filosofía puede solamente exponer conceptos, analizarlos y nunca exhaustivamente, por lo cual puede también errar. Tampoco puede enunciar axiomas, es decir, "principios sintéticos *a priori* en tanto inmediatamente ciertos", porque su contenido racional se da según conceptos, de los cuales no puede surgir axioma alguno. Los "axiomas de la intuición", mencionados por Kant en su "Doctrina elemental", pretenden sólo referirse a los principios de la posibilidad de la intuición. Igualmente no puede dar la filosofía ninguna demostración, o sea, "pruebas intuitivas apodécticas", dado que sus conceptos *a priori* son conocimientos discursivos, por lo tanto no de certeza intuitiva; sus pruebas serán meramente acramáticas o discursivas. La razón pura

no contiene dogma alguno, es decir, "juicios sintéticos *a priori* a partir de conceptos, del que pudiera darse un uso dogmático.

Respecto a un uso polémico, tampoco encuentra referencia la razón pura, para "la defensa de sus proposiciones contra las negociaciones dogmáticas de las mismas". La razón pura debe someterse sólo a la crítica. No posee ella una verdadera antítesis, se trata más bien de un mal entendido que toma los fenómenos por las cosas mismas en sí presentándose entonces contradicciones; sobre cosas como Dios o el alma la razón no puede afirmar ni negar nada, puesto que le falta materia para ello. Una cierta antinomia descansa en su propia naturaleza y litigioso es solamente el tono, pero no puede darse una verdadera polémica, dado que sus ideas no corresponden a realidad alguna. Sin embargo, la solución escéptica desconoce también ella la realidad de la razón pura misma, por lo cual, tras el primer paso dogmático que dio la filosofía en su historia conereta y el segundo escéptico, que despierta del sueño dogmático, es necesario hacer seguir el paso crítico, que descubre a la razón pura en su capacidad de conocimiento apriórico y trace los límites de su empleo.

No se revela tampoco la razón pura capaz de verdaderas hipótesis como ocurre en el caso de las ciencias, dado que en su uso especulativo nada puede saber. Las podrá pensar pero no afirmar. Y ninguna otra hipótesis que quiera salvar los límites de nuestra experiencia es admisible, dado que la razón sólo puede actuar bajo las condiciones de la posibilidad de la experiencia, sin lo cual los conceptos no tendrían objeto alguno. Las ideas de la razón actúan como meros principios regulativos del uso sistemático del entendimiento. Si en el uso polémico las hipótesis son viables para mostrar el que también la posición contraria carece de fundamentos, y en el uso práctico no requieren pruebas suficientes, en el uso especulativo no poseen validez como opiniones en sí mismas sino en relación a las pretensiones trascendentes que se eleven.

En lo que toca a la posibilidad de pruebas, afirma Kant que las indirectas o apagógicas, es decir, las que me llegan a la fuente del conocimiento, y que son utilizadas por las ciencias, no caben en cambio en la filosofía trascendental. Las suyas sólo pueden ser directas u ostensivas y se refieren exclusivamente a la validez objetiva de los conceptos y a la posibilidad de la síntesis *a priori* de los mismos.

"El canon de la razón pura" no se aplica a su uso especulativo, dado que éste no se da, sino únicamente a su uso práctico. La intención última hacia la cual se dirige la especulación de la razón pura en su

uso trascendental toca a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La importancia de los mismos se muestra en el terreno práctico, en lo que "es posible a través de la libertad" (A 800, B 828). La razón pura es origen de leyes prácticas puras, cuyo fin es dado por ella *a priori* y no empíricamente condicionado. Tales son las leyes morales, que pertenecen al uso práctico de la razón pura y que permiten un canon.

"La arquitectónica de la razón pura" considera a ésta como sistema, es decir, "la unidad de conocimientos diversos bajo una idea" (A 832, B 860), que convierte un conocimiento común en científico.

"Bajo el gobierno de la razón", dice Kant, "nuestros conocimientos deben constituir no una rapsodia sino un sistema, en el cual puedan sostener y auspiciar los fines esenciales" (A 832, B 860).

Y después de discurrir sobre las diversas disciplinas racionales acaba expresando acerca de la filosofía que

"la metafísica, tanto de la naturaleza como de las costumbres, sobre todo la crítica de la razón sobre sus propias alas, la cual procede propédeuticamente, constituyen en realidad aquello que con auténtico entendimiento podemos llamar filosofía" (A 850, B 878).

La posición filosófica del método trascendental kantiano

La manera como Kant aborda el problema de la fundamentación del conocimiento estaba inmediatamente condicionada por los planteos metafísicos y empiristas de la época, a los cuales él mismo alude en los prefacios e introducciones a su *Crítica de la razón pura*. Con tal punto de partida intenta fundamentar aquellas pretensiones metafísicas de universalidad y necesidad en el conocimiento, que el empirismo desecha, influido a la vez por la ciencia moderna. La fundamentación se desarrolla sobre el condicionamiento subjetivo del conocimiento, concretándose en su reconocimiento, análisis y puesta en valor.

El empirismo había considerado que la discusión sobre el problema del conocimiento debía ser llevada al terreno de los hechos concretos de la experiencia sensible y ser reducida a los simples datos de la experiencia. Ya no se halla aquí la posición más comúnmente compartida del hombre antiguo y medieval que suponía un paralelismo entre ser y pensar garante del conocimiento, en cuanto verdad significaba desocultamiento del ser, o bien, participación de la verdad absoluta

divina. Luego Descartes había hecho un planteo crítico buscando un criterio de certeza absoluta, que halló en una verdad resistente a toda duda —*cogito, ergo sum*—, extensible a los cogitata y con ellos a la realidad externa. Leibniz había fundamentado el conocer en la naturaleza misma del entendimiento, en sus disposiciones, aptitudes y potencias naturales que denominó ideas innatas, y que los objetos externos no hacen más que excitar. El empirismo rechaza esta posición y reduce las pretensiones, hasta el momento imperantes, de necesidad y universalidad cognoscitivas, al comportamiento subjetivo como última instancia, más allá de la cual es imposible remontarse. Kant será heredero de este planteo, hasta tal punto que conservará la independencia del conocer respecto a la acción.

Una valoración histórico-filosófica nos permitirá ver en ello no una parcialidad subjetivista, sino una determinada revelación de la realidad: la realidad en cuanto se muestra, el fenómeno. Conocer no significa ya para Kant desvelamiento sino mostración, la realidad se convierte para el sujeto en un objeto por él determinado. El método trascendental kantiano se aplica a su análisis, al descubrimiento de las estructuras funcionales subjetivas, a lo trascendental, que deja ya de lado lo trascendente de la metafísica como lo incognoscible. Verdad ya no es para Kant la simple conformidad del conocimiento con la cosa, sino con el objeto, y se encuentra sólo en la relación del objeto a nuestro entendimiento, dentro de las condiciones de la experiencia posible.

EN LOS ORIGENES DE LA ETICA KANTIANA

Por Martín Laclau

AL concluir su *Kritik der praktischen Vernunft*, expresa Kant la admiración y respeto suscitados no sólo por la contemplación exterior de la infinitud del cielo estrellado, sino, también, por la visión de la ley moral que encuentra en su interioridad. Sabido es que, en la filosofía kantiana, luce una marcada valorización de la voluntad humana, a la cual se concibe como fuente autónoma de la ley moral; circunstancia que sirve para asignar al hombre la calidad de ente libre, de fin en sí, que no debe ser comprendido como simple medio puesto al servicio de un móvil ajeno.

Ahora bien, quienes han estudiado la evolución del pensamiento kantiano suelen señalar, en los escritos iniciales de nuestro filósofo, distinta escala valorativa, llegando incluso, en el caso de Paul Menzer, a adjudicarle una visión pesimista del mundo y una manifiesta falta de interés por todo aquello concerniente al hombre¹. Con todo, una atenta lectura de las obras de esta etapa no permite sustentar, a mi juicio, tal opinión, si bien es evidente el acento puesto en la consideración de los problemas involucrados en las ciencias físico-naturales².

En su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, publicada en 1755, Kant intenta explicar racionalmente el origen del ac-

¹ MENZER: "Des Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785" (*Kant-Studien* II, 290-322 y III, 41-104). Cfr. PAUL ARTHUR SCHLIPP, *La ética precrítica de Kant*, (Universidad Nacional Autónoma de México, 1966), págs. 32 y sig.

² En idéntico sentido, expresa LEWIS WHITE BECK: "Kant's writings in the 1750's and 1760's were almost all in the field of the natural sciences. But his interest in them was genuinely philosophical, and he was concerned most of all with questions of the method and scope of the sciences. Even in these works, however, when occasion offered, he commented freely upon ethical and religious questions which had become involved in the cosmological speculations of the day". (*A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, 1966), pág. 5.

tual sistema planetario³. Si Newton había indagado las leyes que rigen al universo tal como se encuentra actualmente constituido, su investigación habíase detenido ante el origen del sistema, debido a no haber percibido causa material alguna de los movimientos de los cuerpos celestes, razón por la cual entendía que la mano de Dios hallábase siempre presente en el origen de todas las mutaciones. En cambio, Kant, anticipándose a Laplace, va a explicar la formación de los cuerpos siderales y el origen de sus movimientos en base a las mismas leyes mecánicas que conservan el mundo.

El prefacio de la obra sale al encuentro de las posibles objeciones que podría formular un creyente en el sentido de que si las armonías siderales fuesen explicables sobre la base de tendencias naturales de la materia, la naturaleza se mostraría independiente de la divinidad. Kant reconoce que su postura guarda relación con la sustentada en la antigüedad por autores materialistas —tales Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio—; pero se aparta de ellos porque, aún cuando estos filósofos explicaban también los movimientos de la materia en base a leyes inherentes a ella, deducían el orden perceptible del ciego azar, en tanto él verá en el orden existente la mejor prueba de que la naturaleza ha sido proyectada de acuerdo con designios preestablecidos, esto es, siguiendo un plan concebido por Dios⁴. Negar aptitud a la naturaleza para regirse según sus leyes implica menoscabar la existencia de Dios toda vez que, cuanto mayor sea la perfección de la obra, en mayor medida exhibirá ésta las huellas de la divinidad de la cual procede.

La inteligencia humana constituye elemento apto para la aprehensión de estas leyes. Según Kant, es más fácil conocer lo infinito y lo que pasó en la naturaleza antes de existir un mundo que el surgir de

³ Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, en *Immanuel Kant Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, Band I, págs. 225-396.

⁴ "In meiner Lehrverfassung hingegen finde ich die Materie an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, dass natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen" (*op. cit.*, pág. 234). Para él, no cabe duda que el mundo tiene el origen de su formación en leyes generales de la naturaleza: "die Welt eine mechanische Entwicklung, aus den allgemeinen Naturgesetzen, zum Ursprunge ihrer Verfassung, erkenne" (*op. cit.*, pág. 358).

una simple hierba o de una pequeña oruga ⁵. Y ello en virtud de la extrema simplicidad de los cuerpos siderales y de las leyes que rigen sus movimientos, por cuanto aquéllos son masas redondeadas y éstas no constituyen más que el libre desenvolvimiento de un impulso inicial que, merced a la ley de atracción, adopta forma circular. Por otra parte, el espacio donde se mueven estos cuerpos se encuentra vacío y las inmensas distancias existentes entre unos y otros impiden perturbaciones en sus mecánicos movimientos rotatorios.

En un principio, existía una masa informe, fluída, de variable densidad. Esta masa fue sometida a las leyes mecánicas de atracción y repulsión. Las partes más densas atraieron a los elementos más ligeros, formándose partículas de materia, unas más densas y voluminosas que otras. La más livianas fueron atraídas por las más densas, pero no con un movimiento vertical, sino con uno circular, en el cual se combinaron las mencionadas leyes mecánicas. De esta suerte, las partículas livianas entraron en movimiento giratorio que las aproximó gradualmente a su centro. El Sol se ha formado de esa manera, siendo su calor producto del roce de incesantes partículas que, merced a la ley de atracción, continuamente acrecientan su masa. Hay cuerpos —los planetas— en los cuales las leyes de atracción y repulsión se equilibran y que por tal razón, continúan girando en forma permanente alrededor del Sol. El origen de los anillos de Saturno y los satélites se explica de idéntica forma. En cuanto a los cometas, trátase de cuerpos cuya débil densidad hace que se alejen más del Sol. Las estrellas fijas que contemplamos en el firmamento son soles cuyo movimiento, para nosotros imperceptible a raíz de la distancia, se produce en torno a un centro que nos es desconocido.

Para Kant, la creación es un conjunto abarcador de todos los mundos y sistemas, los cuales llenan el espacio infinito y se relacionan con un centro común. Alrededor de este centro, se ha iniciado la creación, acumulándose los sistemas en densidad decreciente conforme nos alejamos del mismo. En el espacio infinito se produjo, en un momento dado, una más densa acumulación de materia, constituyéndose, de esta suerte,

⁵ "Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursach ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues, werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einr Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird". (*op. cit.*, pág. 237).

te, la masa que sirvió al universo de punto de apoyo. Esta masa central posee la más fuerte atracción y hacia ella desciende la restante materia originaria. La naturaleza comienza formándose en este centro y, poco a poco, va extendiéndose hasta llenar de sistemas el espacio infinito en el decurso de la eternidad. Kant habla de un perfeccionamiento sucesivo de la creación⁶. Esta nunca finaliza, es un proceso que ha comenzado una vez para nunca acabar. Ante el espectáculo de infinitos mundos en perpetuo nacimiento, Kant hace suyos los versos de Haller, donde se expresa la imposibilidad de medir la infinitud, desde cuya perspectiva los mundos sólo existen un día y los hombres no pasan de ser simples visiones momentáneas:

Unendlichkeit! Wer misset dich?
Vor dir sind Welten Tag, und Menschen Augenblicke⁷.

La acentuada preocupación por los problemas naturales, perceptible en esta obra al igual que en las anteriormente publicadas, hizo que varios autores hablaran del pesimismo kantiano durante este período de su producción. Menzer, quien —como recordamos— es uno de los principales sostenedores de esta postura, la fundamenta en tres razones: la educación pietista de Kant habría acentuado el cariz pecaminoso del hombre; en la *Allgemeine Naturgeschichte* se señalan los aspectos deficientes del hombre al compararlo con los supuestos seres que habitarían otros planetas; y, por último, el estado de salud del filósofo en esos años era precario en extremo. La reunión de estas circunstancias adversas explicaría la carencia de interés en el hombre exhibida por Kant en sus primeros escritos⁸.

Entiendo que dicha interpretación no resiste un análisis detallado del problema. En efecto, si bien Kant compara al hombre con un pijo y, refiriéndose al mismo, en cierta ocasión destaca que es la criatura menos importante, estas aseveraciones ocasionales no bastan para destruir el fundamental optimismo que se desprende de una lectura cuidadosa del texto. Así, en el apéndice a la *Allgemeine Naturgeschichte*,

⁶ "Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als diesen Teil der Theorie, der die sukzessive Vollendung der Schöpfung betrifft". (*op. cit.*, pág. 333).

⁷ KANT: *op. cit.*, pág. 335.

⁸ Cfr. SCHILPP, *op. cit.*, págs. 33-36.

traza un cuadro del engrandecimiento futuro de la condición humana, cuando vayan despertando las fuerzas ocultas que yacen escondidas en su seno.

Por otra parte, el interés en las ciencias físicas no implica desconocer la importancia del problema ético. El europeo del siglo XVII creía que, como primer paso para regular nuestra conducta de acuerdo a la razón, tenemos que conocer el mundo, y que, una vez vislumbrada por el hombre su correcta ubicación entre los demás seres del universo, podrá dirigir su voluntad acorde con los principios de la moral racional. Este optimismo respecto a la posibilidad de una moral basada en el conocimiento del universo era propio de la centuria, y es parte fundamental del sistema filosófico propugnado, en los días de la formación de Kant, por Christian Wolf y sus discípulos.

Bastaría, para descartar de plano el pesimismo atribuido a Kant durante estos años, recordar su "Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", de 1759, donde, retomando una tradición cara al racionalismo leibniziano, expresa el regocijo que experimenta por ser ciudadano de un mundo que no puede ser mejor⁹. Y en el informe que preparara para el curso de 1765-1766, señala su propósito de convertir el estudio de las ciencias físico-naturales en un compendio agradable y fácil que sirva de introducción a la razón práctica¹⁰.

En suma, los progresos del conocimiento científico determinan los progresos de la vida moral. En esta etapa no existe aún separación entre los mundos del ser y del deber ser, entre el mundo de la física y

⁹ Cfr. "Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" en la edición de Immanuel Kant *Werkausgabe*, (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977), Band II, págs. 587-594.

¹⁰ "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766", en I. Kant *Werkausgabe*, Band II, págs. 907-917. Refiriéndose a la geografía física, expresa: "Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte: dass eine grose Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernet, ohne gnugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrungheit vertreten können, zu besitzen: so fasste ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darinnen angefangene Kenntnisse immer mehr auszubreiten" (*op. cit.*, pág. 915). Sobre la vinculación que establece Kant entre la geografía y la metafísica práctica, puede consultarse GERHARD KRÜGER: *Critique et morale chez Kant*, (Beauchesne, París, 1961), págs. 62-63.

el propio de la ética. Ambas esferas encuéntranse íntimamente unidas. El hombre debe poseer el conocimiento de la realidad del mundo para poder cumplir, acabadamente, con la finalidad ética que le es inherente. Podemos advertir, de esta suerte, cómo las dos principales ocupaciones de la indagación kantiana —la teórica y la práctica— hállanse estrechamente vinculadas desde los escritos iniciales de su trayectoria intelectual.

LAS ANTINOMIAS Y EL PROBLEMA DEL INFINITO

Por Graciela Fernández de Maliandi

Las famosas "antinomias" incluidas por Kant en la Dialéctica Trascendental representan, como se sabe, contraposiciones, no sólo de afirmaciones (tesis y antítesis), sino también de argumentos. Ciertamente es que con ello trata Kant de apoyar una de las aseveraciones centrales de la *Crítica* —la de que la razón se enreda consigo misma e incurre en contradicciones cuando pretende transgredir sus propios límites—; pero cabe preguntar, de todos modos, hasta qué punto las referencias históricas introducidas a propósito de dichas contraposiciones son fieles a polémicas que realmente han tenido lugar, y también hasta qué punto, expuestas de la manera en que él lo hace, tienen relevancia para los propósitos concretos con que han sido introducidas.

Conviene recordar, ante todo, a grandes rasgos, el planteamiento presentado por Kant para mostrar de dónde salen, según él, esas antinomias. Afirma que, al abordar las cuestiones cosmológicas, la razón humana "cae" por sí misma y sin remedio en una antinomia natural, una especie de pantano en el que se hunde inevitablemente. Se siente entonces impulsada a dejarse arrastrar por la tentación de abandonarse a un desesperado escepticismo o a un dogmatismo tenaz. Parecería que, frente a las ideas trascendentales, ella es naturalmente extremista, por haber perdido su característica medida. Se revela entonces "testaruda", haciéndose sorda a todo cuanto contradiga la actitud adoptada.

Por cierto, advierte Kant, resolverse por el escepticismo o por el dogmatismo no es una actitud del todo arbitraria. La elección del dogmatismo suele estar determinada por un *interés práctico* (aun cuando haya también "cierto" *interés especulativo*). Dicho interés "práctico" de los "dogmáticos" —que defienden las "tesis" de las antinomias— consiste en buscar un fundamento para la moral y la religión, y, con esto, gozan de la ventaja de la *popularidad*. Los empiristas, por el contrario, no persiguen intereses prácticos, y justamente por eso son

impopulares: pero ofrecen, en cambio, excepcionales ventajas al interés especulativo de la razón. Su inconveniente reside en que caen en el defecto de la exageración, negándose a investigar lo que sobrepasa el plano de lo intuitivo.

Esta situación de conflicto, la falta de consideración —por parte de ambos bandos—, de las razones ajenas, la incapacidad manifiesta de los contendientes para someter a examen los propios juicios, entraña, como puede suponerse, la “muerte de una sana filosofía”, o la eutanasia de la razón pura”. ¿Qué salida oculta habrá para ese atolladero, para esa “escena de discordia y discusión” en la que la razón se compromete? Aparentemente, ninguna, ya que los oponentes, como “bien armados caballeros” se aprestan al combate sin oírse mutuamente, sin que nada pueda apartarlos del “torneo dialéctico” al que se entregan gustosos.

Las antinomias, verdaderos callejones sin salida, tienen su origen, según Kant, en la estructura de la razón y no en la realidad de los objetos. El no intenta, en ningún momento, “resolver” el problema a partir de los datos que posee, sino “superarlo”, mostrando las contradicciones de una cosmología pura, “no para hallarla valedera y apropiársela, sino... para exponerla en su apariencia deslumbradora pero falsa, como una idea que no se puede poner de acuerdo con los fenómenos”¹. Debe tenerse en cuenta que la razón elabora las ideas cosmológicas por obra de una peculiar condición suya, que le hace exigir, para un condicionado dado, la totalidad absoluta de las condiciones. Allí aplica las categorías, válidas únicamente en el terreno de la experiencia posible, a lo incondicionado. Las ideas trascendentales no son propiamente nada más que “categorías extendidas hasta lo incondicionado”².

Aunque el pensamiento cosmológico puede verificarse en el transcurso de la historia de la filosofía, no se trata sólo de un hecho histórico contingente. Las cuestiones cosmológicas son, para Kant, problemas con los que “toda razón humana debe necesariamente tropezar... una ilusión natural e inevitable”³.

La doctrina dialéctica se refiere a la unidad de la razón en meras ideas; esta unidad, cuando se adecua a la razón, es *demasiado grande*

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 408, B 435.

² A 409, B 436.

³ A 422, B 449.

para el entendimiento, y, cuando lo hace con el entendimiento, resulta *demasiado pequeña* para la razón. “Estas afirmaciones —asegura Kant— abren pues un torneo dialéctico en donde obtiene siempre la victoria la parte a quien es permitido hacer el ataque, y en donde es derrotada seguramente la parte que se ve obligada a proceder a la defensiva”⁴.

Por qué sólo en la cosmología pura ha advertido Kant el pensamiento antinómico, es una cuestión que queda por resolver, sobre todo si se tiene en cuenta que la historia de la filosofía presenta una pluralidad de sistemas que se contradicen no sólo en lo cosmológico, sino también en otros ámbitos, como el teológico y el psicológico (también considerados por la Dialéctica Trascendental, aunque sin alusión a antinomias). Pero, para Kant, es solamente al pretender elaborar los conceptos cosmológicos, cuando la razón cae en antinomias inevitables. Ellas tienen su origen en la peculiar estructura de la razón, que la hace, partiendo de la totalidad, aplicar las categorías de la experiencia allí donde no le es lícito. Ese punto de partida desconoce el hecho fundamental de la restricción de las categorías. Ahora bien, no todas las categorías sirven para explicar las antinomias. Estas aparecen, únicamente, por la aplicación de aquellas categorías donde la síntesis constituye una serie, que habrá de ser la serie de condiciones subordinadas para un condicionado dado. Esto, porque para la comprensión de un fenómeno, se necesitan los fundamentos y no las consecuencias; luego, la serie irá *in antecedentia* y no *in consequentia*⁵.

En esta lucha de oposiciones Kant se presenta a sí mismo como un “juez de campo imparcial”: a él le despreocupa la cuestión de verificar a quién pertenece la buena o la mala causa. El “torneo dialéctico”, que representa gran parte de la historia de la metafísica, queda sólo a cargo de sus verdaderos protagonistas: los dogmáticos —partidarios de las tesis— y los empiristas —defensores de las antítesis—. El lado izquierdo de esta oposición intentaría reproducir, pues, una línea de pensamiento que se extiende de Platón a Wolf, pasando por Leibniz, y en el lado derecho estaría vertido el pensamiento de Epicuro, Demócrito y los modernos empiristas. Las “cabezas” de los dogmáticos y empíricos son Platón y Epicuro respectivamente⁶, a quienes Kant

⁴ A 422, B 450.

⁵ A 412, B 439.

⁶ A 471, B 499.

considera los más célebres filósofos, representantes, el primero, de la intelectualidad, y el segundo, de la sensibilidad. En relación al origen de los conocimientos es Aristóteles "jefe de los empiristas", seguido por Locke en los tiempos modernos. Platón lo es de los "noologistas", seguido por Leibniz. Pero ninguno de los seguidores ha aportado algo nuevo en este debate ⁷.

A propósito de esta interpretación ligera de la historia de la filosofía, Hans Leisegang ⁸ ha elaborado una crítica, a veces en términos duros, sobre los malentendidos y la falta de comprensión kantiana por los demás sistemas filosóficos. En esto se hace eco de Herder, quien dijera: "Cuán mal comprendido ha sido Spinoza en esta 'filosofía crítica' lo demuestra Jacobi en su escrito sobre idealismo y realismo. Pero, ¿quién fue comprendido por esta filosofía crítica? Todo sistema ajeno es '*ins Bessere gedetet*', es decir, matado" ⁹.

Según Leisegang, la desfiguración kantiana de los sistemas se hace más evidente con los dogmáticos, a quienes Kant coloca dentro de una "bolsa" donde es difícil discernir quién es quién. No tan apresuradas son, sin embargo, sus interpretaciones de la filosofía empírica, por la que da muestras de mayor simpatía. En efecto, él dice, refiriéndose a Epicuro: "que en la explicación de los fenómenos haya querido proceder como si el campo de la investigación no se hallara limitado por ningún comienzo del mundo; que admitiera la materia del mundo, como debe ser si queremos ser aleccionados por la experiencia, que no debe tener otro origen de los conocimientos más que el determinado por las leyes inmutables de la naturaleza, y que, en fin, no hay por qué recurrir a ninguna causa distinta del mundo, estos son aún principios justos, pero de poca observancia, que permiten extender la filosofía especulativa y descubrir los principios de la moral independientemente de todo extraño auxilio" ¹⁰.

Leisegang se ha encargado de "desmenuzar" tesis, antítesis y demostraciones buscando los pensadores que habría intentado representar Kant. En su opinión, el lado derecho de la tabla (empirismo) es

⁷ A 854, B 882.

⁸ HANS LEISEGANG, *Denkformen*, Berlín, W. de Gruyter, 2e. Aufl., 1951, cap. VII, p. 316 sigs. En su estudio de las diversas "formas del pensar", Leisegang se vale de los planteamientos de Kant sobre la cosmología racional para ejemplificar la forma "antinómica".

⁹ *Ibíd.*, p. 336.

¹⁰ A 472, B 500.

fiel, hasta la segunda antítesis, a la doctrina de Epicuro; pero, en el lado izquierdo, no se puede encontrar ninguna coherencia histórica. La afirmación “el mundo tiene un comienzo en el tiempo” —dice Leisegang— es totalmente no platónica, ya que para Platón el tiempo no existía antes del mundo, sino que comienza justamente con el cosmos. La materia prima, para Platón, existe desde la eternidad, y es infinitamente extensa. El mundo comienza en el instante en que esa materia es animada y configurada en un ser vivo; un “*zoon*” que nace a una determinada hora, es finito y cerrado. En opinión de Leisegang, la primera tesis de Kant no se puede comprender ni a la luz de la filosofía de Platón, ni tampoco a la de ningún otro sistema, y probablemente se vincule a la idea popular de la creación *ex nihilo* que surge del Viejo Testamento. La segunda antinomia revela, a su vez, una confusión de la historia de la filosofía mucho mayor. Si se toman en cuenta las tesis, las antítesis, las pruebas y las notas —sostiene Leisegang— resulta que en el lado izquierdo se afirma y se prueba que la divisibilidad tiene su límite en el espacio. Esto es, históricamente, insostenible, ya que Platón, que diferenciaba claramente el mundo sensible del inteligible, admitía la corrupción de la materia cuando ésta se separa de la forma hasta disolverse en la nada. Lo que Kant atribuye a Platón es, en realidad, doctrina de Demócrito y Epicuro. El dogma idealista, que debía haber aparecido en el lado izquierdo, figura en el derecho, entre los principios del empirismo. Allí, afirma Leisegang, Kant atribuye una teoría a los empíricos a la que ya el primer materialista se opuso violentamente. En efecto, según el propio Aristóteles, Demócrito sostenía la tesis de que si un cuerpo era dividido al infinito, esto contendría una dificultad, pues ese cuerpo, en la división infinita, llegaría a componerse de nada. Demócrito sostenía, pues, la divisibilidad limitada de la materia; los átomos son indivisibles e inmutables, y, gracias a ello, la realidad no se diluye en la nada.

Kant tampoco parece haber entendido el concepto de mónada en Leibniz, y asimila esta noción a la de “átomo”. Sin embargo, la materia, como explícitamente lo dice Leibniz en la *Monadología*, es divisible al infinito: “Y el autor de la naturaleza ha podido practicar este artificio divino e infinitamente maravilloso porque cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito, como lo reconocieron los antiguos, sino también que está actualmente subdividida sin fin en otras partes, cada una de las cuales tiene movimiento propio, de lo contrario sería

imposible que cada porción de materia pudiera expresar el universo"¹¹.

El error de Kant, originado en una lectura muy superficial de Leibniz, según Leisegang, fue tomar en cuenta sólo los primeros párrafos de la *Monadología* y, desde ellos, inferir consecuencias que nunca hubiera podido adjudicar a Leibniz si lo hubiera leído mejor. Su tesis dogmática "inventa", pues, un Leibniz que nunca ha existido; algo así como un personaje fictivo que dice precisamente lo contrario de lo que sostenía el Leibniz histórico: se lo ha despojado de los rasgos místico-panteístas que lo caracterizaban.

En esta discusión cosmológica hay también un gran ausente: Spinoza. Afirma Leisegang que "Kant no comprendió a Spinoza... e incluso probablemente ni siquiera lo había leído"¹². Efectivamente, en una carta de Hamann a Jacobi del 3/12/1785, aquél escribe: "Kant me ha confesado no haber estudiado nunca correctamente a Spinoza y que, preocupado por su propio sistema, no tiene ganas ni tiempo para introducirse en los ajenos"¹³. Kant, el "pulverizador" de teorías, como lo llama aquí Leisegang, ha pasado frente al verdadero enemigo sin siquiera advertir su presencia e importancia.

Resumiendo, según Leisegang, los argumentos que presenta Kant en la defensa de las tesis y las antítesis están sacados: 1) de la historia de la filosofía, en forma fiel, pero parcial; 2) de algunas interpretaciones incorrectas; y 3) de sus propias ideas. En estos dos últimos casos se pierde incluso toda fidelidad.

Las consideraciones precedentes se refieren, en general, a las cuatro antinomias. Las que siguen se concentrarán en la primera, que constituye el objeto específico del presente trabajo. Se trata de analizar esta antinomia del "infinito", no ya desde la perspectiva histórica, sino de la argumentación como tal, y limitando dicho análisis particularmente a lo que se refiere a la "tesis", es decir, a lo que Kant considera el punto de vista "dogmático". Hay allí, por lo pronto, una afirmación doble: /

- A) El mundo tiene comienzo en el tiempo.
- y B) Con respecto al espacio, está encerrado también en límites.

¹¹ LEIBNIZ, *Monadología*, parag. 65.

¹² LEISEGANG, op. cit., p. 335.

¹³ J. G. HAMANN, *Briefwechsel mit F. H. Jacobi*, citado por H. Leisegang, op. cit., p. 335.

Las respectivas demostraciones son expuestas por Kant en forma separada:

Para (A):

1. Admítase que el mundo no tenga comienzo.
2. Luego, habrá transcurrido una eternidad hasta cualquier momento dado.
3. La eternidad es una serie infinita de estados subsiguientes unos a otros.
4. La infinitud de una serie consiste en que ésta nunca puede ser completada.
5. Luego, es imposible una serie cósmica infinita ya transcurrida, y, por tanto, un comienzo del mundo es necesario.

Para (B):

1. Admitamos que el mundo sea un todo infinito de cosas existentes a la vez.
2. La magnitud de un *quantum* que no está encerrado en límites sólo puede pensarse por adición de las partes.
3. Para pensar un todo infinito, la síntesis de las partes debería ser considerada como completa.
4. Luego, debería haber transcurrido un tiempo infinito, lo cual es imposible. Por tanto, una limitación del mundo en cuanto al espacio es necesaria.

En sus observaciones, declara Kant “no haber buscado una de esas pruebas de abogado... sino que cada una de esas pruebas se derivan de la naturaleza de la cosa”¹⁴. Para la demostración, parte de lo que él considera “verdadero” concepto de infinito, o sea, la “síntesis sucesiva que nunca puede verificarse por completo”. El infinito actual queda absolutamente excluido en la argumentación, ya que para Kant éste no se justifica ni empírica ni lógicamente, y representa un concepto vacío, al que no pertenece ninguna intuición.

En ambas pruebas (A y B) se comienza por negar las tesis, y de allí se extraen las consecuencias. En A se procede a conceptualizar la infinitud; la conclusión se extrae a partir de la respectiva definición. Es obvia la debilidad de esta argumentación, porque de ninguna manera es lícito pasar de la definición de serie infinita a la necesidad de un comienzo del mundo.

¹⁴ A 430, B 458.

En (B) se conjugan las nociones de espacio, tiempo y número. El espacio no es ya una "serie", sino un "agregado" de cosas coexistentes a la vez. La síntesis de un todo que no está dado a la intuición, sostiene Kant, es decir, que no está encerrado en límites, sólo puede pensarse por adición de las partes. Luego, si el agregado careciera de límites, se necesitaría un tiempo infinito para la enumeración de las cosas coexistentes. "Como esta síntesis tendría que constituir una serie imposible de completar, no se puede pensar, antes de ella ni por medio de ella, una totalidad. Pues el concepto de la totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis íntegra de las partes, y esta integridad, y por ende también el concepto de ella, es imposible"¹⁵. Así, pues, se concluye que es necesario que el mundo tenga un límite según el espacio.

En esta forma de razonar, advierte Leisegang, se evidencia el pensamiento discursivo de Kant, que va paso a paso componiendo las partes. A esta manera de pensar se debe también el hecho de que Kant haya rechazado la posibilidad de un infinito actual, el que, sin embargo, ha sido tema considerado por la filosofía. En efecto, se puede pensar una serie infinita ya transcurrida, como ocurre con los infinitos puntos de un segmento de recta, posibilidad en la cual se basan las famosas paradojas del movimiento.

Kant no pretende resolver las antinomias de este "torneo dialéctico" y las pruebas que presenta no convencen ni desde el punto de vista lógico, ni menos aún del histórico. La crítica que le dirige Leisegang es fácilmente cotejable a la luz de la historia de la filosofía. Pero, lo que es más importante, aunque él no haya sido fiel a la historia, no puede decirse que no haya intentado una auténtica superación del problema del infinito, un camino nunca antes transitado. Si espacio y tiempo no pueden ser tomados como cosas "en sí" y son tan sólo condiciones de posibilidad de la experiencia, tampoco es lícito atribuirles predicados de finitud o infinitud. El problema del infinito cósmico queda fuera de las posibilidades del conocimiento.

En el tratamiento de las antinomias, el juego dialéctico, ese "combate de bien armados caballeros", no aporta ninguna luz nueva, y no puede entenderse más que como una ficción dentro del desarrollo expostivo de la crítica. Al respecto, no pasa inadvertido que Kant se ha puesto a pensar en esta cuestión "como si" fuera un metafísico. La

¹⁵ A 433, B 461.

metafísica lo atraía lo suficiente como para intentar dramatizar una discusión que en la realidad nunca tuvo lugar, por lo menos en la forma en que él la expuso. A propósito de este rasgo de la personalidad de Kant dice Jachman: "Kant daba pruebas de un arte especial en la formación y la definición de los conceptos metafísicos en el sentido de que quienes le escuchaban tenían la sensación de que él mismo hacía esfuerzos por meditar sobre el tema de que se trataba como si reflexionase acerca de él por primera vez, añadiendo poco a poco nuevos conceptos o notas determinantes, corrigiendo gradualmente anteriores explicaciones o intentos de explicación y procediendo por fin a redondear los conceptos ya totalmente analizados e iluminados en todos sus aspectos"¹⁶. Quizás esta pretensión de "redondear" teorías sea la responsable de la mala interpretación, confusión y "pulverización" de sistemas de que lo acusan Herder, Leisegang y otros. Sin embargo, puede argüirse en favor de Kant, no es menor el reproche que debería hacerse a Aristóteles en relación a los presocráticos. Que la historia de la filosofía haya sido "reinterpretada" en beneficio propio, es casi una constante entre los grandes creadores de sistemas.

La crítica histórica no "alcanza" los verdaderos argumentos kantianos en cuanto a la aprioridad del espacio y el tiempo, como tampoco la aprioridad del espacio-tiempo sirve para refutar los argumentos vertidos en las antinomias. El único "servicio" que hacen las antinomias en la crítica es permitirle a Kant desarrollar tesis propias en cuanto a los principios reguladores de la razón, y no, como pretendió Kant, refutar argumentos dogmáticos o escépticos. El tono de este "torneo" es dramático, y, si se quiere, novelesco; los aquí representados no son los auténticos sistemas a que se alude, pero lo que se dice está muy lejos de necesitar confrontarse en un combate dialéctico.

Finalmente, si el cosmos es finito o infinito, o si hablar de ello es hablar de nada, una "ilusión deslumbradora pero falsa", un "mero problema de la razón", es una cuestión que permanece abierta. A Kant le queda el indudable mérito de haber dado una "vuelta" desconocida al problema. Quizás la crítica más oportuna a todos los intentos de superación sea la de Hartmann cuando dice que en estos intentos se expresa el "prejuicio del postulado de armonía", el prejuicio racional.

¹⁶ REINHOLD BERNHARD JACHMANN, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg*, 1804; citado por E. CASSIRER, *Kant, Vida y doctrina*, México, F.C.E., 1968 (2ª ed.), p. 173.

lista que ha predominado en los pensadores que, desde Heráclito, han puesto su mirada en las oposiciones. En efecto, Heráclito, que pone a la guerra como madre de todas las cosas, postula, sin embargo, la armonía de los opuestos. Zenón, al advertir la imposibilidad de la demostración del movimiento, se decide por la negación del mismo. Kant rechaza tanto tesis como antítesis, y niega que ellas sean antinomias de la realidad, es decir, niega los datos. El "prejuicio racionalista", del que habla Hartmann¹⁷, consiste en no poder soportar una antinomia no resuelta, es decir, en la necesidad de olvidar el problema como problema, una intolerancia a lo insoluble.

A una tradición finitista o infinitista Kant propone una salida nueva, pero ésta consiste, precisamente, en el abandono de lo que es sólo una pretensión desmesurada. Sin embargo, sus sucesores estuvieron muy lejos de seguirlo en este camino ya que el idealismo poskantiano retomó prontamente el tema del infinito, que es de una importancia capital en la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel. El problema ha subsistido, pues, históricamente, y esta persistencia habla más en favor de su autenticidad como dificultad que en el de las diversas soluciones ensayadas.

¹⁷ HARTMANN, NICOLAI, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlín, W. de Gruyter, 1940, cap. 17, p. 163 sigs.

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA Y EL IDEALISMO

POR Jorge Eugenio Dotti

I

LA piedra de toque del pensamiento hegeliano está constituida por la identificación de filosofía e idealismo, expresada en la proposición según la cual “lo finito es ideal”: se trata de negar la autonomía ontológica de lo finito frente al (“verdadero”) infinito, es decir, de “no reconocer lo finito como un verdadero existente”; al igual que la religión, la filosofía destruye la creencia —compartida por el sentido común, el empirismo y aun la filosofía crítica— de que lo empírico es algo “no-puesto, inengendrado, eterno”¹.

Consecuentemente con su profesión de fe idealista, Hegel entiende que la tarea de la filosofía consiste en demostrar no sólo que lo finito, en virtud de su íntima contrariedad, *no es*, sino fundamentalmente que el no-ser de lo finito es el ser de lo infinito. Lo particular (lo empírico, objeto de la certeza sensible) es “puesto” por lo universal; éste, por su parte, no es ya el “muerto” universal del entendimiento, sino Idea, “universal concreto” que contiene en sí la particularidad como uno de sus propios momentos, precisamente el de su auto-aliación.

La misma idea rectora está expresada en la famosa ecuación entre lo racional y lo real: lo racional se “realiza” (deja de estar confinado en el “más allá” y pasa al “más acá”) y vivifica lo que de otro modo

¹ Para el texto hegeliano hemos utilizado *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt a.M. 1969, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (que reproduce la edición 1832-1845), volúmenes 5 y 6 (*Wissenschaft der Logik I/II*). Lo señalaremos *WL., I ó II*, seguido del número de página. Agregaremos entre paréntesis las páginas de la edición castellana *Ciencia de la Lógica*, Bs. As., Ha-chette, 1969.

Cfr. *WL., I*, 172 (136 y 137); *WL., I*, 139 y 140 (115); *WL., II*, 79 y 80 (389); §§ 60 y 95 de la *Enciclopedia* (volumen 8 de la citada edición alemana). Véase, asimismo, L. COLLETTI, *Ideología e Società*, Bari, Laterza, 1970; N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli, 1961.

sería mera contingencia; a su vez, lo real es precisamente la manifestación, el vehículo de expresión de tal racionalidad dinámica. La consagración del pan como hostia testimonia la presencia de lo divino en lo terreno; el Estado es "*der Gant Gottes durch die Welt*"².

Hegel llama a tal proceso la "mediación que se elimina a sí misma"³. Con ello quiere indicar que, por un lado, la conciencia fenoménica que accede a la verdad especulativa necesariamente debe partir de lo particular dado para ascender a lo universal que da razón de aquél. En tal sentido hay "mediación", pues lo universal o Absoluto no puede ser la obscura identidad a la cual se accedería por algún tipo de intuición irracional místico-estética. Pero, por otro, se trata de un pasaje o mediación que "se elimina a sí misma" porque en verdad, su significado especulativo, reside, no en sí mismo, sino en el movimiento que se cumple en sentido contrario, en el tránsito dialéctico de lo universal a lo particular. Precisamente el Absoluto es tal porque, lejos de hallarse condicionado por el punto de partida fenoménico (lo empírico dado), es él mismo: la condición de lo particular. Aquello que "para nosotros" parecía como condicionante (lo finito) es, en realidad —o sea, "según el concepto"— un condicionado, y viceversa⁴. El proceso *real* (desde el punto de vista especulativo de Hegel) es aquel por el cual lo universal se muestra dotado de la capacidad demiúrgica de generar ontológicamente lo particular; lo finito, que aparece como firme existencia externa a lo infinito o ideal, en verdad es algo "puesto"; más precisamente: es lo universal mismo que se pone como lo otro de sí para manifestar, en tal modo, su interna riqueza (su condición de Absoluto); es el "verdadero" infinito que se "finaliza" para recomponerse como totalidad o identidad que, en tanto la instancia de la alienación o *diferencia* acontece en su seno, se presenta como la unidad especulativa de la unidad y de la no-unidad. La naturaleza es la Idea auto-alienada, la Idea que en razón de su peculiar movimiento dialéctico "sale" de sí y se configura como lo otro de sí, para recomponerse como espíritu y lograr la *Versöhnung* en su final absolutez⁵.

² Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (volumen 7 de la edición alemana), *Zusatz* al § 258.

³ Sobre este problema de la mediación entre lo particular y lo universal en Hegel, véanse, por ejemplo, los §§ 8, 12, 50 y 51 de la *Enciclopedia*.

⁴ Cfr. WL,II, 259 y 260 (520 y 521) y WL,II, 263 y 264 (523).

⁵ Conocida es la crítica hegeliana a las tentativas de demostrar la existencia

Reconocemos la insuficiencia y defectos de una exposición tan sumaria de lo que, a nuestro juicio, constituye el armazón conceptual de la "onto-teo-logía" hegeliana. Nuestro propósito ha sido simplemente destacar la importancia que tiene para la "realización del idealismo" la eliminación de la independencia ontológica de lo particular frente a lo universal, de lo finito-empírico frente a lo infinito-ideal. Ello es evidente ya en la exigencia misma de un comienzo carente de todo presupuesto, propia de la lógica hegeliana, y se va concretando a lo largo de la Doctrina del Ser. Objeto del presente trabajo es tratar de poner en evidencia algunos momentos de la Doctrina de la Esencia que indicarían cómo en ella se lleva a cabo tal "realización del idealismo". Juzgamos también que esta línea interpretativa, clásica y respetuosa del texto hegeliano, ofrece un hilo conductor y arroja luz en la densa arquitectura idealista del filósofo de Stuttgart.

II

El núcleo de la cuestión es el siguiente: el movimiento reflexivo (la dinámica propia de la Idea como esencia) permite "realizar el idealismo" ya que, al insertar la instancia de objetividad (el ser externo) en el marco de la relación reflexiva, aquélla pierde definitivamente su condición ontológicamente autónoma y pasa a ser, en cambio, uno de los términos de una relación de *alteridad sólo aparente* entre la cosa y su razón de ser. El ser es reducido a mero momento de la esencia, de su fundamento ideal.

En la Doctrina de la Esencia, Hegel no se limita a describir la actividad del entendimiento, sino que busca especialmente demostrar cómo las aporías y antinomias a las que éste llega revelan la interna vitalidad de la totalidad de la cual es parte, y cómo, por consiguiente, dichas antinomias manifiestan —vistas con los ojos de la razón— la superación del "dualismo" que el empirismo y la filosofía crítica asumen "dogmáticamente". De tal modo, Hegel puede llevar a cumpli-

de Dios que pretenden alcanzar lo Absoluto sin disolver lo finito, del cual parten en la demostración. La misma objeción hegeliana vale en relación al "universal abstracto" del entendimiento: "abstracto", no porque disuelve y separa lo que forma un todo orgánico (crítica hegeliana a Kant cuya injusticia no mereció la fortuna que tuvo entre numerosos intérpretes), sino porque presupone lo particular-empírico como el contenido real dado, en vez de representarlo especulativamente como algo *puesto* por el universal mismo.

miento la "disolución de lo finito" iniciada en la esfera del ser-determinado⁶. Verdad es que, para Hegel, en la esencia nos encontramos aún en un ámbito viciado de "subjetividad", o sea que en ella se realiza "un enlace aún imperfecto entre la inmediatez y la mediación"; sin embargo, es en la esencia donde "la contradicción es explícitamente puesta, la cual, en la esfera del ser, es sólo en sí", la contradicción que es el motor del movimiento especulativo de la Idea⁷. Los desarrollos sucesivos de la lógica enriquecerán el significado de la Idea como totalidad que incluye en su seno el momento de la alteridad o diferencia, siendo el concepto la figura culminante del proceso. Pero entendemos que el aniquilamiento de la finitud (repetimos: de la realidad material entendida como ontológicamente autónoma frente a lo universal-ideal) ha sido ya obtenido en el ámbito de la esencia. Ha resultado así una "unidad" en la cual la negación del ser externo equivale a su ser reproducido o "puesto" por obra de la esencia dentro de sí misma. Es anulada toda exterioridad u oposición dualista entre términos que "parecían" diversos; la alteridad del ser frente a la esencia es ahora una figura interna a la totalidad misma: representa el momento de la "diferencia", necesario para distinguir en el Absoluto las vacas negras de las que no lo son.

III

"La verdad del ser es la esencia"⁸, la esencia como negatividad absoluta consistente en la eliminación de lo determinado (cualitativo-cuantitativo): "el ser se determina como esencia, esto es, como un ser tal que en él está negado todo lo determinado y finito"⁹. Es preciso observar que en este nivel (la "Esencia Determinada") nos encontramos tan sólo al comienzo del proceso de la reflexión, en una situación de unidad-esencial respecto a la cual lo "determinado" permanece to-

⁶ Las dialécticas del "algo-otro" y de lo "finito-infinito" son insuficientes para realizar el principio de la filosofía (el idealismo) porque en el ámbito cualitativo la consistencia del límite marca la exterioridad recíproca de los términos en cuestión. Pero el ser prosigue su auto-desarrollo, (se) profundiza en sí mismo negando la propia figura de ser-determinado y se da la de esencia.

⁷ Cfr. *Enciclopedia*, § 114. Para las relaciones entre la Doctrina del Ser y la de la Esencia, véanse también WL,II, 260 (521), las Anotaciones a los §§ 114 y 116, los §§ 160 y 161 (en especial su *Zusatz*) y el § 527 de la *Enciclopedia*.

⁸ WL,II, 13 (339).

⁹ WL,II, 14 (339).

davía como algo externo, ya que no ha sido completamente eliminado (tarea que se cumplirá sucesivamente). “De esta manera es la unidad simple, *carente de determinación*, de donde lo determinado ha sido eliminado de *manera extrínseca*. Para esta unidad, pues, lo determinado mismo era algo extrínseco y después de haber sido eliminado de ella, queda todavía frente a ella”. Lo determinado no ha sido totalmente absorbido en la unidad “pues no ha sido eliminado en sí, sino en modo relativo, vale decir, sólo en relación con esta unidad”¹⁰. Pero la esencia debe abandonar esta “simplicidad para consigo misma” y “debe darse una existencia”; mejor aún, debe presentar la existencia como interna a sí misma. “La esencia es unidad absoluta del ser-en-sí y del ser-para-sí; su determinar queda, por consiguiente, en el interior de esta unidad, y no es ni devenir ni transitar, así como tampoco las determinaciones mismas son un *otro* como un otro, ni relaciones respecto a *otro*; son independientes, pero sólo como las que están en su propia unidad recíproca”¹¹. Esto es, las determinaciones del ser son negadas por la esencia, en cuanto autónomas frente a ella, y son “puestas” como la existencia o ser-para-sí de la esencia, por obra de ella misma. “Puesto que la esencia es primeramente *simple* negatividad, ahora tiene que establecer en su esfera la determinación que contiene sólo *en-sí*, a fin de darse una existencia y después su ser-para-sí”¹², con lo cual la esencia supera su condición inicial de “indeterminación” y pasa a las figuras sucesivas de su auto-desarrollo.

La potencia de todo el proceso, la fuerza que anima el movimiento esencial, es la reflexión: “La negatividad de la esencia es la reflexión, y las determinaciones de la esencia son *reflejadas*, establecidas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas”¹³. La esencia se presenta, entonces, tanto como proceso o dialéctica operativa de la negatividad absoluta, cuanto como unidad o totalidad articulada en la cual tiene lugar la reflexión misma.

¹⁰ WL, II, 14 (339).

¹¹ WL, II, 15 (340).

¹² WL, II, 15 (340).

¹³ WL, II, 15 (341). En la página 16 (341) leemos: “Su movimiento consiste en poner en sí misma la negación o determinación, con lo cual se da existencia y deviene, lo que es en sí, como infinito ser-para-sí”. El concepto intentará restituir objetividad al ser (como indica Hegel a continuación), pero, a pesar de los esfuerzos hegelianos, la objetividad en cuestión no será sino la especulativa “exteriorización” (o devenir para-sí) de lo que ya ha sido absorbido en la totalidad en el ámbito de la esencia, habiendo perdido el ser toda autonomía y consistencia.

El paso siguiente pone en evidencia la polaridad interna a la esencia: "La esencia, como el ser que se media consigo mismo por medio de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto referencia a otro /.../, como a algo puesto y mediado"¹⁴. Acá se destacan los dos términos de la dualidad interior a la esfera de la esencia. Vista como el lado "esencial" (es decir, como la *vis negativa* que anima el proceso), la actividad de la esencia consiste en "ponerse" a sí misma como lo otro de sí —en este caso, como lo "inesencial"— mediante la reflexión o auto-referencia negativa (la negación de sí). "Pero la esencia es ser-en-sí, es esencial, sólo en cuanto tiene en-sí la negación de sí, la referencia a otro, la mediación. Por consiguiente, tiene lo inesencial como su propia apariencia en sí"¹⁵. Lo "inesencial" (el otro término de la relación, que luego adquirirá jerarquía y se presentará como "apariencia", "fenómeno", "realidad") es, entonces, algo "puesto" o "reflejado" por la esencia; más aún, el lado del "aparecer" es la esencia misma que se ha dado a sí la forma del "ser-puesto". El ser, que para la "segunda posición del pensamiento frente a la objetividad" (Hume y Kant!) es "otro", para la filosofía especulativa es el producto del desdoblamiento de la esencia en el interior de sí misma, gracias a la dialéctica negativa que la caracteriza. "*En la esfera de la esencia, al ser-determinado corresponde el ser-puesto*. Este es igualmente un ser determinado, pero su terreno es el ser como esencia o como pura negatividad; es una determinación o negación que no se presenta como existente, sino directamente como eliminada. *El ser-determinado es sólo ser puesto*; ésta es la expresión de la esencia del ser determinado"¹⁶.

La potencia del proceso, repetimos, está dada por la esencia en cuanto fuerza negativa y sujeto único de todo el movimiento: la reflexión no es otra cosa que "intro-reflexión" (referencia negativa de la esencia a sí misma) consistente en su auto-rechazarse y consecuente generar un "otro" sólo aparente (una alteridad ficticia), porque se trata de la totalidad sin salir jamás de la esfera de la esencia misma. La función, si así podemos llamarla, de este *aparentemente otro*, es la de representar la "manifestación" (la explicitación de lo implícito) de la esencia entendida como la "verdad más profunda" de su propio

¹⁴ *Enciclopedia*, § 112.

¹⁵ *Enciclopedia*, § 114.

¹⁶ WI,II, 32 (355).

aparecer. “La apariencia —dice Hegel— es, por ende, la esencia misma, pero la esencia que se halla en una determinación, si bien de una manera tal que ésta es solamente un momento, y que la esencia es su propio parecer en sí misma”¹⁷.

Pero también el ser-puesto sufre la fuerza de la negatividad: es negado como tal y la esencia restaura, así, la unidad aparentemente rota. El “poner” se resuelve en el “retorno en sí” del sujeto del proceso. “Por consiguiente, lo *puesto* es un *otro*, pero de manera tal, que la igualdad de la reflexión consigo misma está mantenida en absoluto; en efecto, lo puesto existe sólo como algo superado, como referencia al retorno a sí mismo”¹⁸. Todo lo que el ser-determinado posee, o sea su aparente consistencia y autonomía ontológicas, lo posee en virtud de “lo que ha sido” (ge-wesen). La reflexión es, entonces, este contemporáneo salir-de-sí y retornar-a-sí de la totalidad esencial: la afirmación de una instancia de alteridad (como “apariciencia”, “manifestación fenoménica” y demás) encuentra su verdad en el movimiento más profundo por el cual la totalidad se vale del *poner* para demostrarse o extrinsecarse y, en tal modo, ser consciente de su propia naturaleza omni-comprensiva.

Lo que hace más ardua la comprensión de la intranquilidad absoluta que caracteriza a la esencia, es la simultaneidad de los procesos del *poner* y del *presuponer*, así como el hecho de que el movimiento acontece desde el punto de vista, por así decir, de cada uno de los términos de la relación y desde el de la totalidad en la cual la relación está inserta¹⁹. La esencia *presupone* el ser inmediato que niega, aquello de lo cual “proviene”. Pero además, dado que ella es representada como negatividad absoluta, el ser o lo “otro-de-sí” a partir de lo cual se mueve la esencia se demuestra no ya como un presupuesto sino como algo *puesto* por la esencia misma (“puesto como presupuesto”) a través de su auto-negación: negándose, la esencia “se pone” como lo “otro-de-sí”. Pero asimismo la esencia es, por un lado, *presupuesta* como potencia negativa, a la vez que, por otro, es *puesta* por el movimiento on-

¹⁷ WL,II, 23 (349).

¹⁸ WL,II, 32 (355).

¹⁹ Véase G. MURE, *A study of Hegel's Logic*, Oxford 1967, p. 87. Para lo siguiente, véase también G. DI GIOVANNI, “Reflection and Contradiction”, *Hegel-Studien* n° 8, 19, páginas 131 a 161; y D. DUBARLE, “La logique de la reflexion et la transition de la logique de l'etre a celle de l'essence”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1972, t. 56, pp. 193 a 222.

to-lógico de la totalidad o Idea, que tiene en el ser-determinado la "etapa previa" (permítasenos la expresión) a aquella de la esencia. El resultado final es que la alteridad del ser respecto a la esencia desaparece, reducido a mera "apariciencia" o "manifestación" de la esencia misma. "El otro aquí no es, por tanto, el ser con la negación o límite, sino la negación con la negación"²⁰ o, más poéticamente, "el ser existe sólo como movimiento de la nada hacia la nada"²¹: esto es, el ser desaparece porque la esencia, que es pura negatividad, al afirmarlo como tal (negándose a sí misma), simultáneamente lo niega y retorna a sí, con lo cual se reafirma como unidad totalizante. El "dualismo dogmático" del empirismo y del criticismo ha sido especulativamente "superado". La esencia es el presupuesto de sí misma y ambos términos de la relación son una trama de "puesto-presupuesto" en el seno de un universo totalizante cuyo único elemento estable es la inestabilidad del movimiento mismo.

Si el proceso se detuviera en este punto, sin llegar a la perspectiva de la totalidad que comprende en su interior la relación reflexiva, no se alcanzaría la unidad o identidad idealista de la identidad y de la diferencia. Hasta ahora tenemos sólo términos o "lados" (de una parte la esencia como fuerza negativa; de la otra, la esencia como lo aparentemente "otro") que tienen una idéntica configuración estructural y, por consiguiente, la misma valencia lógica. Cada uno de los miembros de la oposición ha *reduplicado*²² en sí el otro término (los hemos definido como una "trama de puesto-presupuesto") y la racionalidad del proceso reside en el hecho de que todo acontece en el interior de la esencia como unidad totalizante. El peligro de fijar una nueva forma de dualismo o de "mala infinidad" lo evita Hegel mediante el artificio especulativo consistente en hipostatizar la cualidad o predicado de los sujetos a entidades ontológicamente existentes y superiores a los sujetos mismos. En este caso, el nexo entre los términos en cuestión (o sea el movimiento continuo de uno al otro, el pasaje recíproco de cada opuesto a su contrario) es entendido como la "unidad superior" o "verdad" de los miembros de la oposición; éstos, por su parte, son reducidos a meros momentos o lados de tal hipóstasis. Esta superior

²⁰ WL,II, 24 (349-350).

²¹ WL,II, 24 (350).

²² Para este problema de la "reduplicación" de los opuestos, véase ENRICO DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni 1969.

identidad de los lados contrapuestos los “supera” y al mismo tiempo conserva la oposición porque ésta se presenta como una oposición “puesta” por la identidad misma²³. “Pues la esencia es lo que está por sí y existe como lo que se media consigo mismo mediante la propia negación, que ella misma representa; y por tanto, en la idéntica unidad de la absoluta negatividad /N.B.: esto es, de sí misma como la *vis negativa*/ y de la inmediatez /N.B.: es decir, de sí misma como la “aparición” o “manifestación” puesta, etc./...”²⁴.

Resumiendo: la esencia, en cuanto “reflexión”, se configura como la superior identidad de los términos opuestos (uno de los cuales es el ser) que comprende en su seno la oposición misma; ello es posible porque el momento de la “diferencia” (u oposición) se presenta —Hegel lo presenta— como generado por la esencia misma cual sujeto único y totalizante. De tal modo, se produce la “conciliación” de la diferencia en la unidad. Pero, debemos observar, semejante “síntesis” no es sino el resultado de la hipostatización con la cual el pensamiento especulativo cree poder conferir a lo “ideal” una *status* ontológico privilegiado y una consiguiente función conciliadora.

IV

El ser ha sido reducido a mero lado o momento de la diferencia interna a la esencia como unidad totalizante, una unidad internamente dialéctica. Las “determinaciones de la reflexión” (*Reflexionsbestimmungen*) son las diversas figuras en las que se va presentando la unidad de los términos opuestos, actos reflexivos considerados en su pureza, momentos gradualmente sucesivos de la absoluta mediación que

²³ Como ocurre en general en todos los pasajes “dialécticos” de la lógica hegeliana, también en esta ocasión se reproponen el pecado original acontecido en el paraíso de la indeterminación: el Devenir, con el cual Ser y Nada pierden su pureza y tiene comienzo el movimiento de la Idea. Se trata del procedimiento especulativo consistente en considerar las cualidades o predicados como la instancia superior a los mismos sujetos de ellas, o sea la hipostatización del nexo o relación entre términos a “totalidad” en la cual los miembros de la relación misma son asimilados como lados o momentos internos de una oposición que la totalidad misma ha generado dialécticamente en su seno.

²⁴ WL, II, 22 (348). Hegel ya ha dicho que “estos dos momentos, la nulidad, pero considerada como subsistencia, y el ser, pero considerado como momento, es decir, la negatividad que existe en sí y la inmediatez reflejada, que constituyen los momentos de la apariencia, son, por lo tanto, los momentos de la esencia misma”. id.

la esencia opera consigo misma. “Ella /la *Reflexionsbestimmung*/ no existe como determinación existente, inmóvil, que se relacione con lo otro, de modo que lo relacionado y su relacionamiento sean diferentes entre ellos /N.B.: o sea, tal que permanezca una escisión entre la relación y el objeto puesto en relación, como si éste fuera algo “otro”/ y aquél sea algo subsistente en sí, algo que excluya de sí su otro y su relacionamiento con este otro”. En cambio, “la determinación de la reflexión ha recuperado en sí su ser otro. Ella es *ser puesto*, negación, que sin embargo dobllega en sí su relación con otro, y es negación que es igual a sí misma, vale decir, que es unidad de sí misma y de su otro, y sólo por este medio es *esencialidad*. Es, por ende, ser puesto, negación; pero, como reflexión en sí, es al mismo tiempo el ser eliminado de este ser puesto, infinita relación consigo misma”²⁵. El sentido último de este movimiento ya lo conocemos: toda instancia de independencia ontológica de lo existente (lo “otro”) respecto a la esencia ha desaparecido; lo particular es absorbido por y dentro lo universal; la esencia como totalidad es “infinita relación consigo misma”: Las esencialidades, por consiguiente, se presentan como *modus operandi* reflexivos, que el entendimiento pretende fijar y contraponer en la forma de “proposiciones absolutas” —cada una de las cuales aspira a agotar en sí toda la realidad²⁶—, pero que la razón (que, para Hegel, no es sino el movimiento de la cosa misma) disuelve, llevando a la luz su mutuo reclamarse y la consiguiente imposibilidad de aislar unas de otras²⁷.

Esta dialéctica que el Logos o Idea juega consigo mismo encuentra en la *contradicción* la forma paradigmática de la relación reflexiva, donde desembocan las otras figuras. “La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos*; en la *diversidad* estos lados se separan entre sí *de modo indiferente*; en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos; pero están determinados del mismo

²⁵ WL_{II}, 35 (357).

²⁶ WL_{II}, 35 y 36 (359), en especial cfr. la Nota “*Die Reflexionsbestimmung in der Form von Sätzen*”.

²⁷ WL_{II}, 73 (384), donde leemos: “Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua y, por consiguiente, sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía”.

modo en sí mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las determinaciones reflexivas independientes”²⁸. Pero es en la contradicción donde los términos de la oposición son reducidos finalmente como momentos de la unidad que los comprende y, simultáneamente mantiene la distinción entre ellos. “Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye la otra en el mismo aspecto que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí, en su independencia, su propia independencia; en efecto, ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco, pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma y excluir de sí la determinación que es negativa a ella. Así ella es la contradicción”²⁹. En ella, los opuestos (que han “reduplicado” en sí lo otro-de-sí) transitan uno al otro en una recíproca circulación dialéctica, “desaparecen en sí mismos”.

Hemos llegado a un punto decisivo, a la fase de superación de la independencia de los términos de la relación y, en consecuencia, de “retorno” a la identidad que los sostiene, a aquella “unidad superior” respecto a la cual Hegel presenta las determinaciones contrapuestas como sus “lados”. Tenemos la oposición misma (en la figura de “contradicción”) como interna a la unidad. Hegel lo expresa ahora diciendo que la oposición, reflejándose en sí misma, regresa a su principio, a la esencia como *totum* o *fundamento*. “La contradicción solucionada es así el fundamento (*Grund*), la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo /.../, la oposición y su contradicción, por consiguiente están tanto eliminadas como conservadas en el fundamento”³⁰. Se trata de una razón-de-ser que contiene en sí la negatividad, una unidad en la cual el papel de la “determinación” (de la “diferencia”) es tal que “los opuestos independientes se eliminan cada uno a sí mismo y se transforman en el otro de sí”, siendo el resultado final de este movimiento “sólo la esencia reflejada en sí idéntica consigo misma”³¹. O, para decirlo con la sinteticidad de la *Enciclopedia*: “La razón-de-ser es la unidad de la identidad y de la diferencia...” —esto es, la unidad de la inmediata referencia a sí y de la auto-negatividad, de la “atracción” y de la “repulsión”— “la verdad de aquello

²⁸ WL,II, 64 (379).

²⁹ WL,II, 65 (379).

³⁰ Cfr. el Punto 2 “*Der Widerspruch löst sich auf*”, WL,II, 67 (380) y también las tres Notas en WL,II, 70 y ss. (382 y ss.).

³¹ WL,II, 69 y 70 (382).

que la diferencia y la identidad producen —prosigue Hegel— /es/ la reflexión en sí que es igualmente reflexión en otro, y viceversa. *Es la esencia puesta como totalidad*"³².

Concluyendo: la esencia como fundamento asume todas las prerrogativas "mediadoras" propias de la figura que logra mantener conciliados los términos antitéticos porque éstos no serían más que momentos o lados de una oposición que la unidad misma ha generado o *puesto* en el curso de su auto-desarrollo; una oposición interna a la esencia, distinta del dualismo dogmático y de la indiferencia irracional. Es en la esfera reflexiva de la esencia, y particularmente como la contradicción, donde es vencida la resistencia de los opuestos a ser unidos o conciliados (idealmente); ellos están inmersos en un fluir dialéctico por el cual, implicándose recíprocamente, remiten al propio fundamento esencial como a su verdad superior. Pero ello es posible porque a la esencia se la hace valer como unidad o totalidad en un modo típicamente especulativo (propio de Hegel): el nexo o relación entre los miembros de la oposición es hipostatizado, entificado, como si se tratara de una identidad onto-lógicamente superior a los sujetos de los cuales se predica; éstos últimos, por su parte, pasan así a depender de ella (por la cual son "puestos"), transformados en predicados de su propio predicado. La arbitrariedad del proceso acentúa la importancia que éste tiene para la "realización del idealismo" hegeliano.

³² *Enciclopedia*, § 121. Podemos recordar este paso de Hegel como epílogo de los puntos principales que hemos intentado señalar: "La reflexión es la *pura mediación* en general, el *fundamento* es la mediación real de la esencia consigo misma /.../, la *pura mediación* es sólo pura referencia sin términos referidos..." — o sea, la relación hipostatizada y considerada como una realidad en sí superior a los sujetos mismos de dicha relación. Hegel prosigue haciendo más "concreta" esta "relación pura": "...Al contrario, el fundamento es la mediación *real* porque contiene la reflexión como reflexión eliminada; la esencia que por medio de su no-ser vuelve a sí y se pone...". Esto es, la esencia, al conservar la mediación reflexiva como *aufgehoben*, se enriquece con la diferencia comprometida en su seno. Proseguimos: "Según este momento de la reflexión superada, lo puesto consigue la determinación de la inmediación, es decir, de algo que es idéntico consigo mismo fuera de la relación o de su apariencia. Este inmediato es el ser, restablecido por medio de la esencia, el no-ser de la reflexión, por cuyo medio la esencia se divide...". El ser, lo "otro", no es sino algo puesto o mediado por la esencia, un momento interno (el de la determinación o diferencia) al *totum* esencial. Se garantiza así la unidad. "La esencia —concluye Hegel— vuelve a sí como lo que niega; se da, por ende, en su retorno a sí, la determinación, que precisamente por esto es lo negativo idéntico consigo, el ser-puesto eliminado que, por consiguiente, es tan existente como la identidad de la esencia consigo misma como fundamento..." WL, II, 82 (392).

EL NUEVO MUNDO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE
HEGEL Y LA DIALECTICA DE LA NO-SIMULTANEIDAD *

POR Ansgar Klein †

La filosofía de la historia de Hegel —en tanto interpretación válida de la historia universal— pretendió tener vigencia permanente. La meta de la historia universal es la realización de la libertad. Su suelo es el mundo antiguo, que dispuesto en torno del Mediterráneo —el ombligo del mundo— abarca a Africa, Asia y, en tanto “unidad espiritual”, a Europa. De esto resulta una doble limitación. Una en dirección al futuro, pues según Hegel en la Europa post-napoleónica se habría alcanzado la meta de la historia: en el estado racional se hizo realidad la libertad. Por otro lado en el sentido espacial: el Nuevo Mundo tiene que “eliminarse del suelo de la historia universal actual”, pues “América es el país del futuro”. De este modo, ambas limitaciones —la que se refiere al tiempo y la del espacio— se reducen a una sola: el Nuevo Mundo constituye el límite de la filosofía de la historia de Hegel.

Al partir de ella, no intento seguir el camino que se me ofrece, en tanto latino-americano, de un modo inmediato: de reprocharle a Hegel sus limitaciones y, hablando *pro domo*, cortar también nosotros el cordón umbilical para la “unidad espiritual”. La prueba de la efectiva particularidad de su pensamiento llegaría desde afuera y demasiado tarde. Pues dichas limitaciones se reflejan en la filosofía misma de Hegel, y el límite es reconocido como tal. Y la afirmación de Hegel: reconocer un límite, significa trascenderla; y aplicada a él mismo, podría demostrarse que el texto suprime las autolimitaciones que le impone el autor y por eso mismo rescata la pretensión de validez universal.

Como límite objetivo que separa al Mundo nuevo del Mundo anti-

* Comunicación enviada al Congreso Internacional de filosofía en ocasión del segundo centenario del nacimiento de Hegel (1970).

guo y que le permite excluirlo de la historia universal, Hegel reconoce la no-simultaneidad de ambos. Esto constituye una definición histórico-dialéctica, de varios niveles, por medio de la cual, podría decirse hegelianamente, el Nuevo Mundo es llevado al concepto. Trataremos de desarrollarlo siguiendo el texto que fue compuesto en base a los escritos póstumos de las conferencias de Hegel sobre la filosofía de la historia universal¹.

II. Los americanos y los europeos no viven en el mismo tiempo. Es más, y se podría preguntar ¿los americanos —queremos significar a los indígenas— realmente viven en el tiempo? Hegel cree tener que responder negativamente a esta pregunta, ateniéndose al material etnográfico de que disponía. Los relojes de América marchan de otro modo, a saber, no marchan en absoluto. Inclusive el tiempo biológico-inmanente de la procreación requiere el auxilio europeo. Según lo refiere Hegel, los padres jesuitas en el Paraguay tienen que recordar el cumplimiento de las obligaciones conyugales de los indios haciendo sonar las campanas a medianoche. Gracias a la benevolente previsión en cierto modo se evita que los indígenas que escaparon a las masacres de los conquistadores se extingan por su propia indolencia.

En base a esta imagen, de rasgos casi grotescos, de los habitantes indígenas de América, no resultaría difícil mostrar la de la autojustificación colonial. Pero no queremos discutir sobre esto con Hegel. Por un lado, por cuanto la investigación ya demostró en detalle², de que esta imagen no representa una imagen específicamente hegeliana. He-

¹ Todas las citas, salvo en los casos expresamente indicados, se refieren a G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo 1955, p. 198-212 y a los párrafos 339, 392, 394 de la *Enciclopedia* inclusive los agregados.

² ANTONELLO GERBI, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Lima, 1944, ampliado en *Disputa sobre el Nuevo Mundo*, México-Buenos Aires 1960 y la bibliografía incluida. Gerbi demuestra cómo la tesis sobre la "debilidad de la naturaleza del americano" fue desarrollada por Buffon, fundada en la falta de barba de los indígenas, testimonio de su impotencia sexual, y en el clima húmedo y pantanos del continente en que pululan los cocodrilos— y recogida por los escritores de la Ilustración (Voltaire, Raynal, sobre todo por Corneille de Pauw) y popularizada luego en su momento por la muy difundida *Historia de América* de ROBERTSON (Londres 1777-8).

Puede encontrarse un remoto derivado de esta "explicación erótica-hidráulica" (Gerbi) de la inferioridad americana, en las *Meditaciones Sudamericanas* (1932) del CONDE DE KEYSERLING, a quien el "continente del tercer día de la Creación" lo reveló el temperamento "flemático" a través de la "mirada viperina" de sus habitantes.

gel la resume afirmando que los americanos se presentan como “niños irrazonables que viven de día en día”. Según esto la diferencia esencial entre la humanidad europea y la americana reside en la *conciencia del tiempo*. Aun en la actualidad la palabra “mañana” suele ser una de las primeras palabras españolas que aprende el recién llegado a América latina, a más tardar cuando entra en contacto con una oficina pública. Por lo tanto, la definición antropológica de Hegel no deja de tener cierta justificación empírica. Pero lo que ella contiene, se podría desenvolver exclusivamente de la teoría hegeliana del tiempo y, lo que es lo mismo, de su teoría de la subjetividad. Pues, de acuerdo a lo que él mismo formula con particular énfasis en la *Estética* (ed. Lukacs, Berlín, 1955, p. 822): “El tiempo es el ser del sujeto mismo”.

Aquí sólo recordaremos brevemente que corresponde distinguir entre el tiempo en sí en tanto determinación de la naturaleza inmanente en todo ser que, como tal, es decir, finito cae “en” el tiempo en tanto exterioridad, y la temporalidad como estructura de la autoconciencia que se constituye en la práctica intersubjetiva y, a saber, como superación de la naturalidad. La sucesión, abstracta por carecer de dirección y articulación, del tiempo se hace de esta manera una línea nodal ligada al ansia que abre la dirección hacia el futuro y anudada por el trabajo que, en tanto propósito teleológico y realización de fines, se liga de acuerdo a su medida. Lo que sugerimos, lo desarrolló Hegel en especial en la *Fenomenología del espíritu*³, y a partir de esto el ser americano, que no conoce fines y cuyas necesidades aún tienen que ser despertadas, aparece sin más ni más como *atemporal*. La subjetividad americana, que aún no ha superado la unidad con la naturaleza —esto quiere decir el estado infantil es en ella misma histórica—. En realidad habría que decir, que ni siquiera llegó a la subjetividad. Pues es sujeto el que se hace él mismo su tiempo (v. *Encicl.* p. 392. Zus.).

III. Es así que esa subjetividad tiene que serle hecha, imponiéndole trabajos serviles, homologándola por la fuerza a la subjetividad europea. Pero al justificar la misión civilizadora de los colonizadores y de su paternalismo, Hegel de ninguna manera traduce la intemporalidad del ser americano a una constitución natural de la

³ Esta problemática fue elaborada particularmente por A. KOJEVE, *Introducción a la lectura de Hegel*, París 1947, p. 336-343, 364-365 y 503-511. Una exposición equilibrada de la teoría hegeliana del tiempo, apoyada en la bibliografía más reciente, se encuentra en E. PUCCIARELLI, “Hegel y el enigma del tiempo” en *Cuadernos de Filosofía*, X, 14, Buenos Aires, 1970, p. 257-290.

humanidad americana. Se queda en una determinación histórico-práctica. Para el heredero de la Ilustración no puede existir una raza de amos. En sí todos los seres humanos son racionales. Pero no todos han superado el estado de infancia, de la no razonabilidad. Para los americanos existe un motivo objetivo, que Hegel no deriva de la constitución natural antropológica, sino de la constitución geográfica de la naturaleza. Quiere decir que Hegel de ningún modo recurre a una llamada mentalidad, es decir, a un carácter popular racial estático, para simular una aparente explicación. Los americanos no viven en el día por cuanto serían ladrones del día, sino porque todavía pueden extender su vida espacialmente. Por complicadas que sean las especulaciones simbólico-naturales a las que Hegel vincula la constitución del continente, cuya impotencia e inmadurez objetivas cree comprobar, resulta ilustrativa la referencia al espacio —o mejor a la *relación espacial*— como fundamento real de la no-simultaneidad del Nuevo Mundo.

Al definir Hegel en la *Enciclopedia* al tiempo como superación del espacio, es decir, como el devenir-para-sí de la negatividad del estar-fuera-de-sí, esto tiene un buen sentido histórico-concreto que aquí aparece explícitamente. Sólo cuando se ha llenado el espacio, es decir, cuando la población de una nación ya no tiene la posibilidad de tomar nuevos territorios, y su necesidad de actividad tiene que dirigirse hacia adentro, se constituyen no sólo ciudades, o sea, una sociedad burguesa, sino la diferencia entre las clases agudiza una tensión —hacia la contradicción fundamental entre pobreza y riqueza— sólo en virtud de la cual se constituye, como dice Hegel, un “verdadero Estado”. Los Estados Unidos de Norteamérica no lo son, por cuanto en tiempos de Hegel todavía no ofrecían espacio para la colonización interior ilimitada y el verdadero proceso de urbanización todavía no había comenzado. Por eso mismo tampoco la tensión social llegó a un antagonismo social ni se concentró el poder político en un soberano. Por eso la constitución republicana de los Estados Unidos de América no es una prueba contra la monarquía, pero sí su *no-simultaneidad objetiva*.

Esta está condicionada por otras circunstancias geopolíticas. Si todavía hubieran existido los bosques de Germania, afirma lapidariamente Hegel, evidentemente no se hubiera producido la Revolución Francesa. Por lo tanto, si en Europa el espacio —llenado por la población y realizado por su praxis— se revirtió en la negatividad interior

del tiempo como la de la verdadera historia, América le pertenece a la prehistoria y esto quiere decir justamente: a la geografía. Bajo este título trató Hegel al Nuevo Mundo, y no sólo al precolombino, sino inclusive la América contemporánea creada después del descubrimiento por los europeos, la que en rigor no lo es, sino la América objetivamente no-simultánea.

IV. Si sacamos la conclusión, que América todavía no se ha constituido como sujeto histórico, esto quiere decir asimismo que todo lo que allí ocurrió y ocurre, no tiene significación histórica universal, y también que no parte de la misma América. Pues el Nuevo Mundo, como "eco de vida extraña" fue y es sólo el objeto de la actividad europea. Debido a su hábito, afirma sobriamente Hegel, sucumbió la vida autóctona, y no resulta en absoluto que dicho hábito obró realmente de un modo pestilente. Después de haber exterminado, de acuerdo a lo que cita Hegel, a siete millones de indígenas, en América en rigor Europa se quedó sola consigo misma. De allí habían llegado los conquistadores, que vaciarón el continente, pero también llegó la "población activa", que comenzó a llenar nuevamente el vacío. De allí también llegaban los investigadores que lo describieron y que trataban de comprenderlo⁴. Lo que se fue configurando en América fue y es el *principio europeo*. Hegel lo define como el "interés teórico infinito" y la "voluntad práctica" de someter el mundo. Pero, nos preguntamos, ¿el Nuevo Mundo no es más que un "anexo" o, dicho menos eufemísticamente, una "presa" del Viejo Mundo? ¿Acaso no existe entre el Viejo y el Nuevo Mundo más que una "relación externa"? Acá debemos corregir a Hegel con Hegel, y oponer a la errónea noción no-dialéctica y ahistórica la noción correcta. Pues, de acuerdo a las propias palabras de Hegel: "en América el Viejo Mundo se constituye en Nuevo Mundo".

⁴ Aquí debemos mencionar ante todo el gran nombre de Alejandro von Humboldt, que desmistificó como acientíficos los mitos circulantes desde Buffon sobre América (v. nota 2.) y que no dejó de ironizar cuando volvió a encontrarlos en Hegel (v. carta a Varnhagen de Ense del 27 de julio de 1837). Humboldt tampoco cayó en los "ensueños", como los llama Hegel, que con Rousseau vinculaban a los románticos con la "juventud" de América, y con los que en cierto modo renacía el primer entusiasmo espontáneo sobre el descubrimiento de América. (V. MONTAIGNE, *Essais*, I, III, Cap. VI, ed. Pléiade, París 1950, p. 1018-1025).

Alguien que pudo saberlo, a saber Simón Bolívar, dijo de Humboldt "que había hecho más por América que todos los que la habían conquistado". Habría que agregar: y también por Europa. Pues al devolverle la dignidad a los americanos del Sud, volvió a restablecer el honor del cientificismo europeo.

Esto implica por una parte la referencia simple pero decisiva de la idéntica originariedad de ambos mundos. El principio europeo, tal como lo define Hegel, no está ligado a un continente o a un carácter racial, sino que es lisa y llanamente el *espíritu de la edad moderna*. A partir del mismo y a través de él se constituyeron Europa y América.

Pero aunque el origen histórico sea común a ambos, en rigor sólo el Viejo Mundo se configuró como Mundo Nuevo. Sólo Europa se desarrolló como Mundo moderno, es decir, como sociedad capitalista-burguesa, en cuyas instituciones políticas cobró realidad la libertad general. El Nuevo Mundo, en cambio, no cumplió lo que prometía su nombre, pues no alcanzó este estado último, según Hegel, de la historia. ¿O no correspondería decir más acertadamente: todavía no? América representa ahora un anacronismo, debido a un proceso, que por cierto puede ser comprendido como una europeización inhibida, que se demoró justamente porque no se vio impedido por una resistencia del espacio o de la población primitiva. No ha terminado porque el espíritu de la edad moderna —para emplear una metáfora de Hegel— todavía no llegó a medir con sus botas de siete leguas el incommensurable espacio de América. América sería por lo tanto la Europa inconclusa, y Europa la América del futuro. Con esto, la definición de Hegel de América como “país del futuro” se tornaría irónica⁵.

V. Pero el texto habla también otro lenguaje. El origen común de ningún modo compromete un futuro común, simplemente aplazado en el tiempo. Pues los “europeos van a iniciar en América una *nueva cultura*”, lo que más bien señalaría un proceso contrario: la americanización de Europa.

Retrocedemos a la proposición de Hegel: “En América el Viejo Mundo se configura en Mundo Nuevo”, para referirla por ahora no sólo al principio de la configuración misma, y esto quiere decir siempre en Hegel, a la existencia exterior. Desde el punto de vista puramente geográfico América no se presenta como unidad, sino dividida en dos partes. La realidad de Nuevo Mundo es en sí la de una *polaridad*, o, como

⁵ Esta interpretación la representa, por ejemplo, I. FETSCHER, *Hegel-Grösse und Grenzen*, Stuttgart 1971, p. 109.

Cabe mencionar también el trabajo “Hegel y América” de ORTEGA Y GASSET (1928) (en *Obras Completas*, Madrid 1950, II, p. 563-576), gracias al que muchos intelectuales latinoamericanos recién descubrieron la actualidad de la filosofía de la historia de Hegel para la comprensión de América.

dice Hegel, lo de un "asombroso contraste" entre norte y sud. El norte fue colonizado y esto quiere decir que a partir de Inglaterra se creó una sociedad regida por el principio de la industria y del comercio, sin impedimentos de imposiciones y restricciones europeas, en que cada individuo sabe que están representados libremente sus intereses particulares y asegurados gracias a un orden estable estatal, aunque éste no sea más que exterior. Pero el lazo interior que los une es la confianza mutua entre los individuos, que, según Hegel, emana de la mentalidad protestante, aunque por otra parte también, debido a la preponderancia de los intereses particulares y a un estado de derecho meramente exterior, la situación jurídica de los comerciantes norteamericanos dejaría mucho que desear. Resumiendo, podría decirse desde nuestra perspectiva, que los Estados Unidos, nacidos de la *ratio* capitalista y la mentalidad protestante, lo que según Hegel quiere decir simplemente, del espíritu de la Edad moderna, se presentan como perfectamente simultáneos, o sea como un "anexo" de Europa. Sólo que su Estado todavía no es racional, puesto que la voluntad general es sólo la de una generalidad empírica, la de "individuos como átomos".

El elemento no-simultáneo en ellos es, por lo tanto, el *principio democrático-liberal*.

Frente a esto, América del Sud ofrece una imagen completamente distinta. No fue colonizada sino conquistada. Aun en la actualidad, afirma Hegel, el poder desnudo, es decir, militar es el único poder real que une y tiene que unir a los Estados que van surgiendo y que vuelven a decaer. No sólo porque todavía no han conquistado su independencia exterior, sino porque la relación interior de los individuos entre sí es de mutua desconfianza. Frente a esa situación nada pueden hacer las constituciones siempre renovadas. Pero esta imagen se mantiene en primer plano y recuerda los suspiros estereotipados y conocidos hasta el hartazgo por todo americano del sur, de los comerciantes europeos frustrados, sólo mientras que no se reconozca con Hegel, que la anarquía política de América del Sud sólo es la manifestación objetiva, así como la desconfianza no es más que la expresión psicológica de un principio, que bien puede llamarse, con Hegel, con el nombre histórico-universal del catolicismo. Bajo esta denominación también ha de comprenderse un tutelaje clerical, una ideología dogmática, y en tanto forma social, un feudalismo rudimentario. Pero en tanto figura histórica universal el *principio católico* es el de la no identidad de la mentalidad subjetiva y de la realidad objetiva, o dán-

dole una formulación abstracta, la del no suprimido contraste, por ser insuprimible, entre interioridad y exterioridad. En su conciliación está justamente la razonabilidad que, por consiguiente, como también lo señala Hegel, todavía no se ha producido en América del Sud. Por eso también es no-simultáneo, pues el espíritu universal pasó por encima de este principio y, al secularizarse el protestantismo, se constituyó en mundo moderno. Ese es el curso de la historia universal. Pero aun en Europa en rigor todavía no se llegó a la conciliación. En los estados no-protestantes el principio católico sigue actuando como principio de una permanente subversión, lo que Hegel demuestra con la tumultuosa historia de Francia postrevolucionaria.

VI. Si bien, según Hegel, se llegó al último estadio de la historia esto de ninguna manera quiere decir que están resueltos todos los problemas. Al contrario, sigue en pie una "colisión": la de la voluntad subjetiva, que todavía no se superó en la generalidad —o el principio católico— y por otro lado, la voluntad colectiva, que además debería ser la voluntad empíricamente colectiva, o el principio del liberalismo. Tal como lo vimos, uno corresponde al Sur, el otro al Norte de América. Es decir, junto al istmo de Panamá no sólo se enfrentan polarmente dos mundos, sino dos principios que históricamente todavía no se han realizado (*unabgegoltene*). En él justamente se ata el nudo, que Hegel renuncia a desanudar al final de su filosofía de la historia universal del futuro. En una palabra: América es la *autocontradicción* aun no superada de Europa. Tendrá que ser resuelta en su suelo. Y por eso "América es el país del futuro", cuya "importancia histórico-universal" tendrá que manifestarse en la "lucha entre América del Norte y América del Sur".

Por clausurada que parezca la formulación de Hegel, y lo que él cree tener que volver a retirar como profecía insostenible, esta perspectiva sobre "los tiempos que se hallan delante de nosotros" resulta en forma indestructible de su visión inclucablemente realista sobre el tiempo que es. Y ese tiempo se hizo insípido para sí mismo. El espíritu universal desgastó sus botas de siete leguas. Es por eso que el protagonista de la última etapa de su marcha que transforma el mundo ya sólo puede sentir tedio. El *taedium Europae* napoleónico se encuentra al final de una época que, según Hegel, comienza con la experiencia de los Cruzados de que la tumba de Cristo está vacía. Puesto que lo divino o infinito no puede ser encontrado materialmente en un lugar, es preciso llevarlo a una imagen partiendo de la subjetividad en

sí mismo, es decir, con racionalidad activa. Con esta inversión de la conciencia europea se inició otra cruzada, la de la razón autoconsciente, que al mismo tiempo que iba hacia el exterior, para someter al mundo, también iba, con Lutero, hacia adentro. Pero, como lo reconoce lúcidamente Hegel, ambos caminos son heraclíticos, parecidos a los caminos modernos. Con el protestantismo el trabajo, la usura, la industria "se hicieron éticos"⁶. Pero en el mundo capitalista que ellos crearon, la divinidad apenas si está presente. De ella más bien se abre el vacío de la finitud. Al final de las campañas de conquistas modernas aparece, por eso, lo mismo que al final de las cruzadas medievales, una desilusión práctica.

En la *Estética* Hegel ha denominado realidad prosaica la vida reificada en un mundo racionalizado y desencantado, contrastándola con el estado épico, oponiendo a la paralización de la historia la historia universal *in statu nascendi*. Es así como el triunfo del Occidente sobre el Oriente produjo a un Homero. A continuación Hegel apunta lo siguiente: "Ahora bien, si en este sentido... quisiera pensarse en las epopeyas que tal vez podría haber en el futuro, entonces éstas sólo podrán representar la victoria de la futura viviente racionalidad americana sobre el encarcelamiento en un medir y particularizar que va hasta el infinito" (*op. cit.*, p. 956).

Esta afirmación adquiere un profundo sentido premonitorio y excitante para un sudamericano, si se la ubica en el contexto de la filosofía de la historia de Hegel y se intenta comprenderla desde nuestro presente. En él la república norteamericana no se ha convertido formalmente en una monarquía; pero se ha transformado en un imperio. Los Estados Unidos que, en palabras de Marx, representan "la forma de existencia más moderna de las sociedades burguesas"⁷, no sólo han

⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart (Reclam) 1961, p. 565-566.

Sobre el carácter del trabajo y del dominio de la razonabilidad contemporánea ver la excelente exposición de M. RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965, especialmente p. 73-89.

⁷ Lo que podría parecer una construcción esquemática, es, como casi siempre en Hegel, una determinación perfectamente densa, que puede ser verificada directamente en el fenómeno mismo. Ver p. ej. las *Memorias póstumas* del escritor norteamericano WALDO FRANK, recientemente aparecidas (Boston 1973), que de un modo totalmente no-especulativo, pero motivado por su "malaise in Paris" y su "dissent at home, in America", descubrió en la subjetividad latinoamericana aquello que Hegel enuncia como principio: "The Western European had a completeness... that left something out: something I had felt live, in however obsolete

llegado a ser sincrónicos. Como lugartenientes de la racionalidad tecnológica-capitalista —es decir, de un “infinito medir y particularizar”— han invertido más bien la relación de anexión con Europa. Sudamérica, en cambio, sigue siendo un auténtico anacronismo que asume positivamente el principio de “ser inacabado” y de “no acabarse” que, con gesto imperial, Hegel asigna a América⁸. Se opone como un mundo aun nuevo al viejo mundo. Es esta oposición que tratamos de comprender en su dialéctica multidimensional con la categoría de la *contradicción asincrónica* desarrollada por Ernst Bloch en la discusión sobre el fascismo de los años treinta⁹.

VII. La *contradicción subjetivamente asincrónica* es la de la autoconciencia criolla. Sólo en América del Sur llegó a formarse, como observa Hegel, por la mezcla de los europeos con los aborígenes una verdadera población autóctona. Lo importante no es, empero, la mezcla de las razas, sino el “superior sentimiento de sí mismo” que Hegel adscribe a los criollos, pero que también tiene que herir profundamente en su tratamiento —impenitentemente europeocéntrico— de la realidad sudamericana. El sentimiento criollo ofendido, se torna hacia sí mismo y trata de afirmar así su propia identidad haciendo valer precisamente aquello que se le critica como retrógrado, oponiendo, por ejemplo, su propio estilo de vida lento a la insulsa eficiencia de los norteamericanos, la latinidad a la barbarie yanqui (“Arielismo”). O va hacia atrás y, como el así llamado revisionismo histórico, descubre su sepultado origen propio en la vida pacífica de los aborígenes, masacrados por los despiadados buscadores de oro españoles para erigir un sistema de explotación sobre las ruinas de una comunidad organizada en forma socialista y de cuya elevada cultura los pocos monumentos que lograron sobrevivir son un elocuente testimonio.

Por la identidad no reconocida se genera la contradicción subjeti-

a form, in Spain, and something I needed in order to live and that America needed. The Hispano American I had met also did have it, and its lack, like mine, was their positive incompleteness”.

⁸ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1962, p. 104-126.

⁹ Esta posición corresponde al llamado “arielismo”, que deriva su nombre y su ideología del libro *Ariel* (1900) del uruguayo ENRIQUE RODÓ y que, en la época de la pre-guerra, alcanzó en América Latina cierta importancia. En nuestro contexto cabe observar que en las antítesis establecidas por Rodó, que a menudo recuerdan a la de cultura y civilización, las que suelen emplear ideólogos alemanes, se trata fundamentalmente de la de “otium” y “negotium”, es decir, de la conciencia del tiempo.

vamente asincrónica como un resentimiento, que al llevar a la conciencia la cultura autóctona, se transforma en *objetivamente asincrónica*. Los hemos tratado de comprender con Hegel como el principio católico ante el cual la prosa del mundo moderno —es decir, la sociedad burguesa capitalista y la vida que ella administra— aparece como lo que es; a saber: como la cárcel de la finitud. Irreconciliada con ella la subjetividad latinoamericana se rebela en un arte aun viviente y en una conciencia religiosa que ha aprendido nuevamente a no ver hegelianamente “el Dios terrenal” en el Estado, es decir, con los poderosos, sino a buscarlo entre los pobres y oprimidos. Las campanas de las iglesias ya no llaman a los aborígenes al trabajo y al rito. Su repiquetear anuncia una nueva era que bien podría llamarse la post-constantiniana. Siempre que no se olvide, sin embargo, que la tempestad que mueve las campanas y los ánimos no sopla desde el pasado, sino desde el futuro o mejor dicho, empleando una expresión de Bloch, de un futuro que, reprimido, está contenido en el presente.

Es cierto que el despertar de la autoconciencia, la nueva función del arte y de la religión en América latina, aparentemente se legitiman por un pasado propio. Pero esta contradicción asincrónica no por eso se torna reaccionaria sino, por el contrario, despliega un potencial revolucionario, porque es sostenida y activada por la *objetivamente sincrónica*. Hegel la llama la contradicción fundamental entre la pobreza y la riqueza. De ella no sólo deriva la formación del Estado moderno, sino también, como Hegel no deja de advertir, genera la colonización que la expande a todo el universo. De este modo el antagonismo social se expande en un sistema global, el del imperialismo. De él rinden testimonio no sólo los monumentos derruidos de pasadas culturas, sino también las venas abiertas de nuestro continente. Si bien es cierto que el imperialismo ha desatado las adormecidas fuerzas productivas de Sudamérica, la conciencia latinoamericana también ha despertado del adormecimiento y conoce las ataduras que atan, eternizándolo, a un sistema mundial de explotación en el que la creciente riqueza de los unos produce la pobreza de los otros como condición de posibilidad. De este modo la contradicción se transforma en *subjetivamente sincrónica* de la lucha revolucionaria de los pueblos latinoamericanos que sólo podrán emanciparse de la explotación y de la dependencia suprimiendo el sistema del imperialismo como tal.

Sólo en este sentido, como construcción de un mundo realmente nuevo, la oposición entre América del Norte y América del Sud adquie-

re el significado universal que Hegel le atribuyera. En la lucha entre el representante de la racionalidad tecnológica-capitalista que sólo reconoce la temporalidad que se mide por el progreso técnico, y el lugar-teniente de la conciencia subversiva, irreconciliable con la modernidad, ha de constituirse la "futura", es decir, postmoderna, "viviente racionalidad" que sólo como universalmente humana sería en verdad "americana".

Su triunfo puede parecer remoto. Hasta que la lucha no sea entablada verdaderamente. Como señala Hegel, ella no puede ser sólo la de algunos héroes, sino la de los pueblos, es decir, de las masas. Tampoco se ha escrito aun la epopeya prevista por Hegel.

Una epopeya, así define Hegel (*op. cit.*, p. 937), es la palabra que dice lo que es la "cosa misma". La "cosa misma" es nuestra lucha, pero la palabra la podremos arrancar todavía del "arsenal histórico" europeo, del viejo armero Hegel y de su gran discípulo.

RAZÓN Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

POR Julio De Zan

EN la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel desarrolla el concepto de libertad al final de la Sección sobre el Espíritu subjetivo, y este concepto sirve de transición para la Sección siguiente sobre el Espíritu objetivo. Es decir, que la libertad se presenta en el despliegue sistemático de la autocomprensión del Espíritu solamente después que se ha desarrollado lo que Hegel llama la "fenomenología" de la conciencia y de la autoconciencia, así como la ontología del espíritu teórico y el espíritu práctico; por lo tanto, después que en el ámbito de la autoconciencia ha madurado el pensamiento racional. No es accidental que la libertad aparezca en este lugar dentro del plan de la obra que refleja la estructura del sistema, ni obedece a la exigencia de un criterio extrínseco de ordenamiento y clasificación de los elementos. En el sistema de Hegel las diversas formas del ser no vienen simplemente las unas después de las otras, porque en su realidad óptica no están simplemente yuxtapuestas en una coexistencia independiente, sino que esos diversas formas, como en este caso la conciencia, la autoconciencia, el ser pensante y la libertad, son determinaciones que van surgiendo las unas de las otras, de tal manera que las ulteriores se engendran o se desarrollan a partir de las primeras¹.

La libertad sólo tiene sentido y realidad en la esfera del espíritu que es conciente de sí, que no es un mero ente, sino que ha devenido verdadero sujeto, tal como lo muestra la fenomenología de la conciencia².

¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Fr. am Main, 1970 (3 Bände). Cfer. par. 387, pp. 38-42, T. III. Todas las citas son de esta edición más manual de las *Hegels Werke*.

² *Enzycl.* par. 413-439, T. III, pp. 199 ss.

Pero además la libertad presupone también, como su fundamento inmediato más próximo, el desarrollo del sujeto autoconciente a través del pensar racional, es decir, “*es espíritu teórico*”, el saber de lo universal que trasciende las determinaciones inmediatas del ser ahí dado, y se despliega mediante la razón autónoma.

La libertad se funda en la razón. “Sin pensamiento no puede existir la voluntad (libre); aún el hombre menos formado, solamente tiene voluntad propia en cuanto ha pensado; el animal en cambio, puesto que no piensa, tampoco puede tener voluntad”³.

Es la universalidad del pensamiento racional, su aptitud metafísica de trascendencia, la que otorga al espíritu ese poder de indiferencia activa frente a todo objeto determinado y finito, en que consiste la libertad. Por eso, la negación o el olvido de la metafísica destruye la raíz misma de la libertad. La autonomía y la trascendencia metafísica del pensamiento racional es el fundamento de la superioridad del espíritu, que hace posible la superación de la inmediatez de lo dado y su elevación más allá de la particularidad del deseo sensible o del instinto. “Este superar y elevar a lo universal es justamente lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone* en la voluntad (als das im Willen sich durchsetzende Denken). Este es el punto en el que *se aclara* que la voluntad sólo es verdadera, voluntad libre, como inteligencia *pensante*”⁴.

La voluntad es un querer que solamente se determina por lo universal e infinito. Ningún objeto particular puede ser su contenido adecuado y su fin porque el espíritu trasciende o excede mediante la razón pensante toda finitud: “Die Allgemeinheit, sich selbst als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat”⁵.

³ *Enzycl.* par. 469, Zusatz, T. III, p. 288.

⁴ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, Fr. am Main, 1970, par. 21, p. 72: “Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, dass der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist”.

⁵ Este había sido también, como se sabe, el camino elegido por Sto. Tomás de Aquino para establecer, en cierto modo “*a priori*”, la fundamentación de la libertad. Esta demostración que puede prescindir de las consabidas apelaciones a la experiencia interna de nuestros actos puede leerse en: *De Malo*, q. 6, a. 1; *De Veritate*, p. 22 y 24; *Summa Theol.* I, q. 82 y 883; I-IIae. p. 13; *Summa contra Gent.* II, cap. 48. La argumentación de Santo Tomás ha sido resumida del modo siguiente: “La voluntad se ubica entre las ‘potencias racionales’. Ahora bien, según Aristóteles lo propio de las potencias racionales es el extenderse hasta los contrarios: ‘potestates racionales se habent ad opposita’. ¿Porqué? Porque la ra-

El hombre no está determinado por el mundo circundante, no está en cadenado a las cosas, limitado a la inmediatez de lo dado, ni es un prisionero de su propia situación fáctica en el mundo. El hombre es capaz de trascender el dato en bruto de lo que es de hecho, la forma vigente de su propio mundo, para establecer lo que debe ser, y determinarse solamente por sí mismo conforme a sus propias exigencias, a lo que juzga adecuado y mejor para su propio bien, aunque esto signifique situarse en abierta contradicción con las formas imperantes. Esto es la libertad, y esta libertad sólo es posible porque la razón supera esencialmente los límites del conocimiento empírico, atenido a lo fáctico, tal como es de hecho, permitiendo al hombre juzgar críticamente y superar prácticamente la hegemonía de lo empíricamente dado, dominar racionalmente a la naturaleza, configurar libremente el mundo histórico y conducir por sí mismo su propio destino humano.

La libertad verdadera es aquella que no se deja determinar por nada; que permanece soberanamente independiente frente a la exterioridad del mundo sensible, y sólo se da ella misma su propio contenido y determinación mediante el pensamiento racional, "ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit"⁶.

Como contrapartida de todas estas afirmaciones se puede decir que Hegel ha sido claramente conciente que las dos formas modernas del ataque contra la razón, tanto la negación de su universalidad por parte del empirismo (que se prolongará luego en las diversas formas de positivismo), como la exaltación de la irracional, del sentimiento, de la fe o de la intuición, por parte del irracionalismo romántico, (que es la inevitable compensación o escape frente a aquella amputación), conducen igualmente, por diversos caminos, a la anulación de la libertad.

Pero tampoco el racionalismo de las ideas claras y distintas ha

zón es la 'facultad de lo universal' no se limita, como los sentidos y la imaginación, a aprehender tal o cual objeto determinado, sino que es apta para aprehender todas las cosas porque, siendo espiritual, y escapando a la individuación por la materia, ella es, aún según el propio Aristóteles, *susceptible de llegar a ser todas las cosas*. La voluntad, que participa de la razón, es por eso también 'capax omnium'. Por lo tanto, para Santo Tomás, es porque nuestro entendimiento concibe lo universal, que nuestra voluntad desborda toda decisión particular" (JEAN LAPORTE, "Le libre arbitre et l'attention chez S. Thomas d'Aquin", *Rev. de Met. et de Moral.* 1931, pág. 65 y 69. Cfr. la continuación de este mismo trabajo de LAPORTE en la misma *Rev.*, 1932 pp. 199-223; y 1934, pp. 25-57).

⁶ *Phil. des Rechts*, Ed. cit. par. 21, pp. 71-72.

sabido fundar la libertad en la razón porque es incapaz de pensar y comprender la unidad del espíritu. La filosofía del *Verstand* es apta para pensar las diferencias mediante los conceptos abstractos, bien definidos unos a otros. Pero se revela impotente para comprender la unidad de una totalidad concreta, y esa impotencia se convierte en ineptitud absoluta cuando se trata de la unidad de ese concreto compuesto e indivisible que es el espíritu. Los conceptos del entendimiento son como "cápsulas mentales", cerrados sobre sí mismos. Se definen por su diferencia, y la única clase de unidad que puede pensarse con ellos es la unidad extrínseca de las totalidades de tipo mecánico. De ahí que su obra más admirable sea la concepción atomista y mecanicista del universo físico. Pero si ya en este plano el mecanicismo se ha revelado como insuficiente, se torna absolutamente irracional cuando "esta forma de la reflexión es introducida en el mismo espíritu, del mismo modo que en la naturaleza, y se considera al espíritu como un conjunto de fuerzas. Lo que puede ser distinto en su actividad es fijado como una determinación independiente; y de este modo el espíritu reducido a una colección osificada y mecánica (de fuerzas o facultades). No hay tampoco absolutamente ninguna diferencia si, en lugar de facultades y fuerzas, se usa la expresión actividades. Igualmente el aislar las actividades hace del espíritu nada más que un agregado; y lleva a considerar la relación de las actividades como una relación exterior y accidental"⁷.

La diferencia entre inteligencia y voluntad se suele acentuar hasta su completa independencia y separación por motivaciones aún menos filosóficas, que consideran el desarrollo de la una como un riesgo para la otra, como si fueran opuestas o incompatibles; como si un "excesivo" crecimiento de lo intelectual en el hombre llevara entrañada una frialdad del corazón; y a la inversa el cultivo de los sentimientos y la fuerza del querer, fueran perjudiciales para la razón. A esta opinión vulgar dedica Hegel un hermoso párrafo, aunque sin detenerse en su refutación teórica, porque una tal representación carece de todo fundamento. "La distinción de la inteligencia y el querer tiene con frecuencia el sentido incorrecto de que ambos son tomados como existencias fijas, separadas entre sí; de tal manera que el querer pudiera ser sin la inteligencia, o la actividad de la inteligencia sin el querer. La posibilidad de que, como se dice, el intelecto puede ser

⁷ *Ensayo*, par. 445, pp. 241-242.

formado sin el corazón, y el corazón sin el intelecto, y que se den de un modo unilateral corazones ininteligentes o inteligencias sin corazón, solamente demuestra, en todo caso, que en la existencia fáctica se dan lo malo y lo no verdadero en sí. Pero no es la filosofía la que debe tomar la no verdad del ser ahí y de la representación como la verdad, y lo malo como si fuera la naturaleza de la cosa"⁸.

Retomando la tradición clásica de Aristóteles, Hegel ha pensado la unidad de inteligencia y voluntad y ha rechazado la forma que había cobrado la vieja teoría de las facultades como entidades independientes que actúan por sí mismas⁹. El espíritu es una unidad y actúa siempre como un todo¹⁰. En cada operación es la totalidad misma la que está presente y actuante. "El sentimiento que tiene el espíritu de su unidad viva protesta contra el fraccionamiento de éste en facultades diversas, concebidas independientemente la una de la otra"¹¹.

Ya Aristóteles y también Santo Tomás de Aquino, si bien habían distinguido formalmente las facultades, especificadas por sus actos y objetos, se habían cuidado muy bien de no hipostasiarlas advirtiendo que el sujeto de las actividades no son las facultades sino el hombre total. En cuanto a la relación y dependencia mutua entre las facultades, Santo Tomás llega a decir incluso que las potencias proceden unas de otras según el orden de la naturaleza¹².

⁸ *Loc. Cit.*

⁹ En la misma introducción a la "Filosofía del Espíritu" de la *Encyclopædia*, después de criticar severamente el estado en que se hallaba en su época esta parte de la filosofía que hoy llamaríamos "antropología filosófica", dividida entre una "pneumatología o psicología racional como metafísica abstracta e intelectualista", y una "psicología empírica que, basada en la observación y en la experimentación... destierra toda consideración especulativa", declara expresamente: "Los libros de Aristóteles *Sobre el alma*, con sus tratados sobre los aspectos particulares y estados de la misma son por lo tanto aún hoy, como siempre, la obra suprema, o la única de interés especulativo sobre este objeto. La finalidad esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser el introducir de nuevo el concepto en el conocimiento del espíritu, y así también reabrir nuevamente el sentido de aquellos libros aristotélicos" (*Enzycl.* par. 387, T. III, pág. 11).

¹⁰ *Op. Cit.* par. 380, T. III, pp. 16-17.

¹¹ *Enzycl.* par. 379, T. III, 13. Algunos otros textos en los que se reafirma expresamente la unidad o la immanencia recíproca de razón y voluntad son los siguientes: *Enzycl.* par. 387; 443; 445; 468; 471; y 481 - *Phil. des Rechts*, par. 4-5.

¹² "In his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodadmodo causa eorum quae sunt magis remota... Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia" (*Summa Theol* I, q. 77, a. 7).

Hegel parece llegar en ciertos textos hasta la negación de la diferencia entre las facultades, sin embargo, sigue usando de ella, y lo que niega en realidad es su independencia y exterioridad: inteligencia y voluntad libre se suponen y se incluyen recíprocamente la una en la otra. Esto es lo que quiere poner de relieve cuando se complace en jugar con expresiones como la citada anteriormente: "la voluntad sólo es verdadera, voluntad libre, como inteligencia pensante"¹³, y con la atribución de la libertad a la inteligencia, o con el pasaje de la una a la otra¹⁴. "Hegel hace progresar hasta sus últimos resultados el esbozo especulativo que había visto insinuado en Aristóteles cuando, en la *Ética a Nicómaco*, enunciaba esta asombrosa reciprocidad: 'la decisión es, o inteligencia que quiere, o querer reflexivo, y tal principio es el hombre'. Hegel intenta pensar esto: la inteligencia es actividad, y el querer es razón. El espíritu es pensamiento que decide (y actúa), o querer inteligente, y esto es el hombre"¹⁵.

El saber y el querer son diferentes, podemos seguir hablando de dos principios de actividad que tienen, no solamente objetos diversos, sino más aún, una dirección o un sentido opuesto. La actividad del espíritu teórico, el saber, parte del ser ahí dado, como una objetividad fáctica y a-racional, extraña al espíritu, para llevar este objeto a la forma de lo racional y recogerlo en la unidad de lo universal y en la necesidad de las relaciones lógicas del pensamiento. La actividad del espíritu práctico, el querer, toma un punto de partida inverso, no comienza a partir de los objetos dados, independientes, sino de sus propios fines e intereses, por lo tanto de algo subjetivo, y sus pasos se encaminan a poner en la realidad, a hacer que cobren objetividad en el mundo externo estos contenidos que son primero solamente pensados. Pero sin embargo justamente en su diferencia, en cuanto opuestos, el saber y el querer se necesitan mutuamente y se integran constituyendo una unidad dialéctica. "El espíritu teórico y el espíritu práctico se integran por lo tanto recíprocamente, y precisamente porque son diferentes el uno del otro, según la forma explicada. Esta diferencia no

¹³ *Phil. Rechts* par. 21, p. 72.

¹⁴ "Das Denken, als der freie Begriff ist nun dem Inhalte nach frei *Die Intelligenz*, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*" (*Enzycl.* par. 468, T. III, p. 287). Cfer. también, *Op. Cit.* par. 443, pp. 236 y 237, Zusatz.

¹⁵ BERNARD QUELQUEJEU, *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, Ed. du Seuil, Paris, 1972, pp. 157-158. La cita de ARISTÓTELES corresponde a: *Ética a Nicómaco*, VI, 1139 b 4.

es por lo tanto absoluta... Ambas modalidades del espíritu son formas de la razón, pues tanto en el espíritu teórico como en el espíritu práctico se produce, aunque por diferentes caminos, aquello en que la razón consiste: una unidad de lo subjetivo y de lo objetivo"¹⁶.

El espíritu teórico, en cuanto inteligencia es ya un cierto sentido libre. La inteligencia aparece primeramente determinada por lo que es, "der sich seinde"¹⁷, pero en cuanto saber, que supera la inmediatez de lo dado y lo lleva a la universalidad del concepto y de las leyes de la razón, se encuentra en este contenido de su saber como en lo suyo propio (der seinige), puesto por ella misma. Ahora bien, en cuanto el saber desarrolla autónomamente su propio contenido, en tal sentido la inteligencia es ya en sí libre¹⁸.

El espíritu teórico es también activo, es un impulso, una tenden-

¹⁶ *Enzycl.* par. 443, Zusatz, T. III, p. 237.

¹⁷ "Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen" (*Enzycl.* part. 445, T. III, pág. 240).

¹⁸ "Indem das Wissen so als in sich and und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die seinige gesetzt, hiermit als freie Intelligenz ist, ist es Wille, praktischer Geist" (*Enzycl.* par. 443, T. III, pág. 236). Esta atribución de la libertad a la inteligencia tiene también una larga tradición. Hizo fortuna en la Edad Media, a partir de una definición de Boecio que había puesto la libertad en el juicio, amparándose en la autoridad de Aristóteles: "non in voluntate sed in *judicatione voluntatis liberum constat arbitrium*" llega a decir Boecio. Este concepto, retomado por diversos autores escolásticos, tiene uno de sus más firmes defensores en P. Abelardo que define el libre arbitrio como "un decreto de la razón, que se cumple voluntariamente y sin coacción externa". Para toda esta cuestión, Cfer. la serie de artículos de O. LOTTIN sobre las definiciones del libre albedrío en los Siglos XII y XIII, *Revue Thomiste*, 1927, pp. 104-120; 214-230; 350-382. 1929, 235-269 y 401-430. Del mismo autor: *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'a saint Thomas d'Aquino*, Lovaina, 1929; y *Psychologie et Morale aux XII et XIIIe. siècles*, París, 1942.

Este intelectualismo va a encontrar su fórmula de equilibrio en Santo Tomás de Aquino: "raíz de la libertad es la voluntad, como sujeto, pero como causa lo es la razón. La voluntad, en efecto, puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversas concepciones del bien; de ahí que los filósofos definen al libre albedrío como 'el libre juicio de la razón' (Boecio), en el sentido de que la razón es la causa de la libertad" (*Summa Theol.* I-IIae, p. 17, a. 2 ad 2). Las posteriores controversias escolásticas que, frente al voluntarismo de D. Scoto volvieron a acentuar la dependencia de la libertad con respecto a la razón, llegaron directamente hasta Descartes, nutriendo su doctrina de la libertad, y a través de Descartes esta tradición escolástica se proyectó sobre toda la filosofía moderna. Para la historia de esta influencia, Cfer.: E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París, 1913, pp. 186-432.

cia al saber y a la verdad¹⁹. Y el saber teórico no se detiene a su vez en la contemplación especular e impasible de lo verdadero y racional, sino que es un apasionado empeño en que la verdad sea, que lo verdadero y lo racional efectivamente se realicen y se objetiven en el mundo. Por ello puede decirse que para Hegel “*pensar es querer*”.

Con esto la inteligencia abre paso a la voluntad, llega a ser espíritu práctico²⁰.

La libertad del pensamiento es esa superioridad del espíritu frente al ser ahí en su facticidad contingente, que le permite superar y dominar la irracionalidad empírica de lo dado, la dispersa multiplicidad de los hechos, para recogerla en la unidad de lo universal, imponiendo el orden de las relaciones de inteligibilidad y sentido, la legalidad de la razón. Pero esta soberanía de la razón sobre las cosas será todavía una libertad subjetiva, puramente pensada, que carece de verdad mientras no se haya objetivado, es decir, mientras no realice efectivamente lo racional en el mundo mediante la acción. El pensamiento llega a ser efectivamente verdadero solamente cuando la verdad se hace realidad. El descubrimiento de la verdad del ser no es una tarea puramente teórica, sino que es teórica y práctica a la vez, porque la inmediatez de la existencia tiene que ser llevada hasta la realización objetiva de la verdad de su ser, y esta realización de la verdad presupone la independencia y la libertad del espíritu frente a la forma empírica de lo dado, que tantas veces traiciona las exigencias ontológicas de su ser, la verdad de su propia esencia. He aquí la implicación mutua de la verdad y la libertad. “En esta unidad que se da en el espíritu entre el concepto y la objetividad reside al mismo tiempo su verdad y su libertad. La verdad hace al espíritu libre, como ya Cristo lo ha dicho; la libertad, a su vez, lo hace verdadero”²¹.

También el espíritu práctico en su manifestación primera e inmediata es en cierto sentido ya libre, en cuanto querer que se da a sí mismo su propio contenido²². Pero así como la libertad del pensamiento

¹⁹ Muss der Geist als Trieb gefasst werden, weil er wesentlich Tätigkeit ist... In diesem (theoretischer Geist) herrscht der Trieb des Wissens, der Drang nach Kenntnissen” (*Enzycl.* par. 443 Zusatz, p. 237).

²⁰ “Indem er dies tut, reagiert er ebenso gegen die einseitige Subjektivität des in sich verschlossenen *Selbstbewusstseins*, wie der theoretische Geist gegen das von einem gegebenen Gegenstand abhängige Bewusstsein” (*Enzycl.* par. 443, Zusatz, T. III, p. 237).

²¹ *Op. Cit.* par. 382, T. III, p. 26, Zusatz.

²² “Als sich selbst den Inhalt gebend, ist der Wille *bei sich, frei* überhaupt” (*Enzycl.* par. 469, T. III, p. 288).

es abstracta, subjetiva e irreal, mientras no pase a la realidad mediante la acción; del mismo modo la praxis, que se sitúa por sí en el plano de la realidad concreta, mientras tome su contenido y sus fines del mero sentimiento, de las tendencias particulares o del puro arbitrio subjetivo y no del pensamiento, entra en un camino sin salida, se contradice a sí misma, y niega o destruye su propia libertad.

La razón teórica es principio de universalidad y de inteligibilidad, la razón práctica, en cuanto activa, voluntad efectuatora, es principio de realidad²³. Ahora bien, la libertad se predica de ambas ("libre inteligencia" y "querer libre"), pero ésta es todavía una libertad no verdadera, carente de efectiva realidad, que podríamos llamar meramente potencial. "La voluntad verdaderamente libre es solamente la unidad del espíritu teórico y del espíritu práctico"²⁴. Esto es lo que se manifiesta ya en el propio plan o estructura sistemática de la "Psicología" hegeliana, expuesta en el párrafo 443 de la *Enciclopedia* y desarrollada en toda la sección que dedica al espíritu propiamente dicho. Significativamente esta sección se divide en tres partes: "a) El espíritu teórico; b) El espíritu práctico; c) El espíritu libre". La libertad no es ni un presupuesto ni una propiedad particular sino el resultado de la integración de los dos momentos anteriores, la superación de la unilateralidad de ambos²⁵.

Para Hegel la verdadera libertad, en definitiva, no es una propiedad particular de una determinada facultad, ni se manifiesta en una sola dimensión de la actividad humana, en el orden práctico, por ejem-

²³ "Als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs" (*Enzycl.* par. 469, p. 288).

²⁴ *Op. Cit.* par. 481, T. III, p. 300.

²⁵ "... so dass er (der Geist) sich als freier Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist" (*Enzycl.* par. 443, p. 236). También esta posición final del pensamiento dialéctico de Hegel tiene notables antecedentes en una corriente de opinión que se había desarrollado en la Filosofía Medieval y que se negaba a atribuir sin más la libertad a una de las facultades del espíritu, sea la inteligencia o la voluntad. Esta corriente arranca de una ambigua expresión de Pedro Lombardo: "Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis", y lleva a muchos escolásticos posteriores, entre ellos Alejandro de Hales y S. Alberto, a concebir la libertad como una tercera facultad, por encima de las otras dos. Para S. Buenaventura en cambio, no es una facultad, sino el resultado de la unión de razón y voluntad, porque a la esencia del libre albedrío pertenecen ambas. Cfer. E. GILSON, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Emecé, Bs. As., 1952, cap. XV; y O. LOTTIN, *Op Cit.*

plo; sino que la libertad es una determinación universal del espíritu como totalidad concreta, y se manifiesta en todo su actuar. Como lo dice en la Introducción a las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*: “Para cualquiera resulta inmediatamente comprensible que el espíritu posee, entre otras propiedades, la libertad; mas la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu solo subsisten gracias a la libertad”, y ello es en última instancia porque “la esencia del espíritu es formalmente la libertad”²⁶.

El espíritu llega a ser *verdaderamente* libre en cuanto voluntad y acción que realiza objetivamente sus propios fines, no determinado por un contenido dado, objetivo o subjetivo; ni por las cosas exteriores, ni por las inclinaciones o tendencias interiores. Cuando se ha liberado de toda imposición externa y de toda determinación ciega e irracional. Libertad verdadera es solamente aquella que se mueve y se autodetermina a sí misma, que se da su propio fin y contenido universal mediante la razón autónoma, mediante el pensamiento²⁷. Por lo tanto, si es verdadera la proposición anterior, que “pensar es querer”, debemos completarla ahora con esta otra: “*querer es pensar*”, lo cual había sido subrayado ya por la filosofía clásica y escolástica.

“La inteligencia no es pensable sino como inteligencia libre; la voluntad no es concebible sino como voluntad pensante. Pensar es querer; querer es pensar. El pensamiento hace posible el querer, el cual lleva a su acabamiento al pensar. La inmanencia recíproca del pensamiento en el querer, y del querer en el pensar, no impide por otro lado que, según el orden de las razones conceptuales el espíritu práctico tenga que ser desarrollado lógicamente después del espíritu teórico; pensar la voluntad como libre es más concreto que pensar el pensamiento como verdadero”²⁸.

Todo esto es lo que Hegel quiere dar a entender cuando dice que la verdadera libertad es la unidad del espíritu práctico y del espíritu teórico, la síntesis dialéctica de inteligencia y voluntad. En esta unidad de teoría y praxis, que es la libertad concreta, se supera la uni-

²⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 30; *Enzycl.* par. 382, T. III, pp. 25-26.

²⁷ “Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, das der Wille nicht subjektiv, d. i. eigensüchtigen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinem Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken” (*Enzycl.* par. 469, III, p. 288).

²⁸ B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la Phil. de Hegel*, Ed. Cit., p. 212.

lateralidad de ambas: tanto la subjetividad, la abstracción y la irrealidad del puro pensamiento, como la contingencia y la arbitrariedad de la acción ciega e irracional. Esta unidad dialéctica sitúa a *la libertad en el terreno de la verdad*, y la hace doblemente verdadera. Verdadera porque su fin y contenido es la verdad del pensamiento, la racional; y verdadera porque no es una libertad meramente pensada, interior y subjetiva, sino que mediante la acción ha pasado a la realidad, se ha objetivado en el mundo. En tal sentido ha completado Hegel la sentencia evangélica que decía: "sólo la verdad os hará libres", explicitando el otro lado de la cosa: "sólo la libertad hace verdadero al espíritu"; porque el saber, el pensamiento racional sin libertad no rebasa los límites de la pura certeza interior y subjetiva, no alcanza a conquistar su verdad mientras no coincida con la realidad; es decir, mientras la realidad no ha sido llevada hasta la verdad de su propia esencia mediante la acción humana que se cumple en el mundo. Sólo entonces el espíritu llega a estar en la verdad, se torna efectivamente verdadero y verdaderamente libre. Esta realización de la libertad es la mediación a través de la cual se cumple la unidad de lo real y lo racional²⁹.

De esta manera el hombre —diríamos ya *nosotros*—, ha de continuar y completar la obra creadora de Dios, constitutiva del ser y la verdad; este es el sentido metafísico de la libertad, y es lo que otorga su sentido al proceso de la historia.

²⁹ Con esto hemos rozado el núcleo de una de las cuestiones que están en el centro de interés de las investigaciones hegelianas en los últimos años, la cuestión de las relaciones de teoría y praxis en el pensamiento de Hegel. La bibliografía sobre el tema es abundante, solamente queremos citar aquí: MANFRED RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965. IDEM, "Arbeit und Handeln, Hegel und die kopernicanische Revolution der praktische Philosophie" *Hegel-Jahrbuch*, 1971, p. 124-132. M. THEUNISSEN, "Die Verwirklichung der Vernunft: zur Theorie-Praxis Diskussion in Anschluss an Hegel" *Phil. Rundschau*, B6, 1970, pp. 54-61. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* 1963. Cfer. la versión francesa, considerablemente acrecentada, en 2 Tomos, Payot, París, 1975. Estos tres autores representan adecuadamente las tres líneas más caracterizadas en la interpretación de la filosofía práctica de Hegel.

The first part of the book is devoted to a general history of the United States from its discovery by Columbus in 1492 to the present time. It covers the early years of settlement, the struggle for independence, the formation of the Constitution, and the development of the Union. The second part of the book is devoted to a detailed history of the United States from 1789 to the present time. It covers the early years of the Republic, the War of 1812, the expansion of the Union, the Civil War, and the Reconstruction period. The third part of the book is devoted to a detailed history of the United States from 1865 to the present time. It covers the Reconstruction period, the Gilded Age, the Progressive Era, and the modern era.

The book is written in a clear and concise style, and is suitable for use in schools and colleges. It is a valuable source of information for anyone interested in the history of the United States.

LAS DOS VERTIENTES DE LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE HORIZONTE

Por Roberto J. Walton

CARACTERIZA a la metafísica un movimiento de trascendencia que puede entenderse, según la concepción clásica, como un proceso de abstracción y separación que permite ir más allá de la particularidad de los entes en dirección a lo que tienen en común (ontología) o bien acceder al conocimiento de lo que merece por excelencia el calificativo de ente (teología). Que la noción fenomenológica de horizonte no es por completo ajena a este modo de interpretar la metafísica lo testimonia la afirmación de J. de Finance para quien sostener en el nivel del pensamiento que toda la relación inteligible con los entes se funda en una afirmación primaria del ser guarda una analogía con afirmar respecto de la percepción que un objeto particular no es intuido sino en cuanto está referido al horizonte del mundo¹. No obstante, nuestro tema tiene una raíz kantiana que ha sido explícitamente enunciada y tal inspiración está asociada a otro modo de concebir la trascendencia en que este movimiento responde a una insuficiencia de lo dado que como mero fenómeno exige tanto condiciones previas que permiten su manifestación como un completarse por medio de la extensión de nuestro conocimiento. El trascender inherente a la metafísica adopta aquí la forma de un escapar a lo limitado en dirección hacia un horizonte que puede interpretarse de diversas maneras.

Por un lado, el horizonte implica meramente un marco a priori de anticipación que posibilita una experiencia de las cosas sin enlazarse con el concepto de totalidad. Remite a la noción kantiana de las condiciones de posibilidad de la experiencia que son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y que son complemen-

¹ Cf. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Madrid, Gredos, 1971, p. 42.

tadas por ideas trascendentales específicas referidas a las condiciones materiales de ámbitos parciales de la experiencia. A este primer concepto se refieren nociones como las de horizonte interno en la fenomenología de Husserl, y ser en el sentido de horizonte trascendental según Heidegger. Por otro lado, el horizonte se presenta como una totalidad que comprende cualquier dato singular, impulsa a ir más allá de lo aislado, y no es pensada como una suma a partir de lo que queda subordinada a ella. Tiene su origen en la noción de mundo como concepto a priori del conjunto de los fenómenos que no es dado en la experiencia sino que es pensado como complemento de ellas. Esta segunda noción está en la base —a través de sus connotaciones de medio o ámbito que rodea a lo singular y en el que este surge— de la concepción husserliana del mundo en el sentido de horizonte de todos los horizontes, y de la interpretación del mundo como totalidad previa y ámbito originario en que se reúnen las cosas en la filosofía de Heidegger.

En tercer lugar, puede concebirse el horizonte como el conjunto de los vínculos necesarios en que se sitúa lo que es con independencia de su manifestación. Si utilizamos términos kantianos, esta noción queda referida al ideal trascendental, es decir, al conjunto de los objetos del pensamiento más allá, por un lado, de los objetos dados en la experiencia y sujetos a las condiciones de posibilidad de ésta, por el otro, de la totalidad de ellos en cuanto fenómenos. El ideal es el sustrato de todas las determinaciones posibles sobre cuya base y mediante una disyunción cada objeto adquiere sus propias determinaciones en la medida en que excluye todos aquellos predicados que no le convienen. Este pensamiento de que cada cosa es lo que es porque no es todas las demás cosas será desplegado por Hegel a través de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro en virtud de la cual una cosa se caracteriza tanto por ser lo que es como por no ser lo que no es y por eso mantiene con las demás relaciones que al menos son de diferencia. A esta tesis remite la teoría de las relaciones internas con que es posible complementar la noción fenomenológica de horizonte.

Estas tres interpretaciones del horizonte que se basan en temas de Kant y de Hegel han sido desarrolladas por el pensamiento contemporáneo en los planos de la percepción, otros modos no teóricos de acceso al mundo, la construcción teórica y el pensamiento especulativo. Los dos primeros niveles corresponden al ámbito de la fenomenología y a ellos nos limitaremos en este trabajo.

1. *La intuición y sus horizontes*

Aunque la reducción que propone como punto de partida del filósofo pone entre paréntesis la metafísica, la fenomenología no tiende a excluirla sino a pretender una anterioridad y sus resultados son metafísicos si por esta disciplina se entiende el conocimiento último del ser. Se opone al tipo de construcción característico de una "metafísica históricamente degradada"² que con sus aventuras y excesos especulativos se ha apartado del sentido originario de la filosofía primera. Prescinde de toda referencia a cosas en sí porque considera que no hay nada detrás de los fenómenos de tal modo que el en sí es sólo el sentido que existe en relación con la conciencia. Pero no anula la metafísica como tal a la que relaciona estrechamente con la noción de intencionalidad porque estima que todos sus enigmas y los de la razón retrotraen a la peculiaridad de las vivencias de ser conciencia de algo. Por consiguiente, la enlaza con la doctrina de la intencionalidad de horizonte y la razón latente cuya explicitación es "el único camino para colocar una metafísica o filosofía universal en el laborioso camino de la realización"³. En esta autocomprensión de las posibilidades de la razón, Husserl se diferencia de Kant porque en una valoración y ampliación de la Estética trascendental intenta una fundamentación última en la intuición a la que asigna el papel de fuente de derecho de todo conocimiento.

La percepción en su sentido primario es una experiencia de lo individual, pero todo objeto está rodeado de un horizonte de indeterminación que remite a nuevas maneras de darse. Por lo tanto, es el sostén de un "sistema de remisión" (System von Verweisen)⁴ y con él de una teleología que supera la mera individualidad por medio de horizontes en un continuo infinito de visión que pensado unitariamente tiene el carácter de una idea kantiana. Este avance de la percepción por un lado contribuye a determinar el mismo objeto o bien se dirige a los objetos copresentes —horizonte de extensión—, y por el otro se asocia con un horizonte a priori de familiaridad —horizonte de anticipación— que instituye un conocimiento previo del objeto. El horizonte implica no sólo que una percepción remite a otras percepciones

² E. HUSSERL, *Husserliana I*, Haag, M. Nijhoff, 1963, p. 166. Cf. pp. 177-182.

³ E. HUSSERL, *Husserliana VI*, Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 13.

⁴ E. HUSSERL, *Husserliana XI*, Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 5.

sino que establece una asociación entre la percepción presente y similares aprehensiones pasadas que han sedimentado. Así, la experiencia de lo individual está delimitada previamente por un horizonte de posible experiencia en el sentido del primer concepto, es decir, está gobernada por una "trascendencia de sentido", "sentido de ser" o "tipo a priori"⁵ como visión previa de aspectos que aún no se han percibido.

Además de tener un horizonte interno, la cosa tiene un horizonte externo que concuerda con el segundo concepto porque se extiende hasta abarcar el mundo entero. De ahí que Husserl afirme que cuando está dada una cosa singular también está previamente dado el mundo como algo hacia lo cual puede en todo momento orientarse nuestra mirada. Husserl oscila entre caracterizar o no este mundo dado en la experiencia —si bien en forma incompleta— como objeto de experiencia. Junto a la tesis afirmativa que enuncia en contraposición a Kant aparece otro enfoque cuando alude a una diferencia entre el modo de ser de los objetos y el modo de ser del mundo que a su vez implica distintos modos de conciencia ya que sólo se puede tener conciencia de un objeto dentro del horizonte del mundo y nunca se puede tener conciencia del mundo como objeto sino como horizonte.

En suma: en la fenomenología de Husserl se desarrolla una doble concepción del horizonte orientada hacia la totalidad y la anticipación. El horizonte interno del objeto es en un primer momento un horizonte de extensión de la experiencia porque su captación completa es una idea en el sentido kantiano, pero llega a ser cada vez más un horizonte de sentido, un a priori de la experiencia, en cuanto implica un conocimiento previo del objeto que regula la aprehensión ulterior. Por su parte, en el horizonte externo vuelve a reiterarse esta doble estructura con una preponderancia inversa. Participa de la comprensión o determinación a priori de los objetos en razón de que contiene —implicación que le concede primacía— los horizontes internos de otros objetos

⁵ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1964, pp. 30-32. Esta anticipación establece los límites dentro de los cuales puede desenvolverse toda variación imaginaria y por ende la captación de las esencias. De acuerdo con algunas interpretaciones del pensamiento de Husserl no se podría intuir una esencia a menos que el procedimiento de la variación se ajuste al tipo empírico que regula la percepción del objeto. Y si la variación no puede revelar nada más que los límites establecidos por el tipo sólo habría una diferencia de grado entre éste y la esencia, y la ideación sólo proporcionaría lo que ha sido preconstituido en la experiencia. Cf. A. SCHUTZ, *Collected Papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, *Phaenomenologica* 22, The Hague, M. Nijhoff, 1966, pp. 107-15.

de aquel sobre el que se centra la experiencia, es decir, horizontes de cosas conocidas que pueden ser evocadas y determinan nuestra experiencia futura. Pero incluye también, y esta es su característica distintiva, un horizonte vacío de cosas desconocidas, es decir, la totalidad del mundo. El a priori es en este caso el de "la presunción de horizonte", es decir, el de la continuación coherente de la experiencia en la que todo ha de concordar en el descubrimiento de un único y mismo mundo de acuerdo con regulaciones que corresponden a los horizontes internos abarcados: "La experiencia universal en su infinitud no explicitada lleva en sí un 'a priori' y una infinita sucesión escalonada de regulaciones aproximativas apriorísticas"⁶.

La reducción trascendental puede considerarse como una operación que lleva desde las formaciones del mundo, mediante un desvelamiento de los horizontes, a una exploración sistemática de la intencionalidad que está implícita en ellas y permanece oculta en la actitud natural. Así se produce la "inversión copernicana" cuyo resultado es una "metafísica trascendental" que tiene como tarea la revelación del sentido del mundo que "está acompañado de horizontes que necesitan de una aclaración según principios"⁷.

2. *Horizonte trascendental y ámbito originario*

La revolución copernicana que Husserl interpreta como un desvelamiento de los sentidos y horizontes ocultos significa para Heidegger que no todo conocimiento es óntico y que —así como en Kant la verdad empírica presupone la verdad trascendental— la verdad óntica tiene que fundarse en la verdad ontológica. De este modo, el descubrimiento del ente presupone "el mantener abierto el horizonte"⁸ previo del ser del ente. Heidegger interpreta la fundamentación de la metafísica emprendida por Kant a modo de una "metafísica de la metafísica" como una aclaración de la posibilidad de la ontología. Puesto que llama síntesis a priori a todo conocimiento ontológico y concibe el conocer como juzgar, Kant tiene que identificar el problema de la posibilidad del conocimiento ontológico con el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori⁹. En la interpretación de Heidegger,

⁶ E. HUSSERL, *Husserliana IX*, pp. 224-25.

⁷ E. HUSSERL, *Husserliana I*, p. 177. Cf. p. 171.

⁸ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1965, p. 115d.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 22-26, 208bc.

cuyo pensar da un paso atrás “desde la metafísica hacia la esencia de la metafísica”¹⁰, se trata de determinar cómo es posible ir más allá del ente en dirección al ser. El problema trascendental de la posibilidad del conocimiento sintético a priori se convierte en la pregunta por la esencia de la trascendencia ontológica. Es la trascendencia inherente a una comprensión del ser que implica una peculiar “visión” (Sicht) con respecto a la cual la intuición husserliana es un “derivado lejano”¹¹.

Por este camino se pueden reconocer las dos primeras nociones de horizonte bajo la forma de una perspectiva previa en virtud de la cual pueden manifestarse los entes y de una totalidad de referencias que los comprende. Sobre la base de la Estética y la Analítica trascendentales, Heidegger despliega el tema de que el encuentro con el ente es posibilitado por un previo volverse hacia él que proyecta un horizonte como “propuesta” o “espectáculo puro”¹². Y en un terreno que le es más propio señala que la trascendencia del *Dasein* significa que éste es configurador del mundo y que “con el mundo se da un espectáculo (imagen) que no es captada de manera expresa aun cuando opera justamente como imagen previa para todo ente patente... ”¹³. Esta imagen previa u horizonte es el “campo de visión” que “sobrepasa” los entes y “circunscribe” la perspectiva (Aussicht) dentro de la cual nos salen al encuentro con el aspecto (Aussehen) que a ella corresponde¹⁴.

El concepto de horizonte remite también a la Dialéctica trascendental en virtud de una interpretación del concepto kantiano de mundo. No apunta solamente a una visión pura anticipadora sino a una totalidad aun cuando no en el sentido de una suma sino en el de un “cómo” (Wie) o “interpretación” (Auslegung). Por consiguiente, no se refiere a un ámbito del ente que se delimita frente a otro sino a un mundo del ente que se diferencia de otro mundo del mismo ente en total. Así, el “horizonte del comprender” u “horizonte del mundo”

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, p. 41b.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1963, p. 147b. Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1975, p. 29a.

¹² M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 86e-87a.

¹³ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1965, p. 39a.

¹⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, G. Neske, 1959, pp. 38e-39b.

se refiere tanto a los entes en su totalidad como a una interpretación de estos entes, y, por consiguiente, tiene un carácter “anticipativo-abarcador” (vorgreifend-umgreifend)¹⁵.

En *Sein und Zeit*, Heidegger muestra cómo los entes remiten unos a otros y en última instancia al *Dasein*. El ente tiene en sí mismo el carácter de la referencialidad (Verwiesenheit) porque se descubre en medio de conexiones. Y el plexo de referencias —un sistema de relaciones en una consideración puramente formal— tiene el carácter de la conformidad de un ente con otro y se ensambla en una “totalidad de conformidad” que constituye la estructura del mundo. Es una “totalidad originaria” (ursprüngliche Ganzheit) y “previa” (früher) a los entes porque los enlaces de conformidad entre ellos “son comprensibles sólo en el horizonte del mundo abierto”¹⁶.

La cuestión de la primacía de lo anticipativo o de lo abarcador se resuelve —al igual que en Husserl— en favor del segundo concepto de horizonte en cuanto Heidegger concede prioridad a un ámbito originario que “reúne todo entre sí”¹⁷. Por medio de este concepto de reunión se puede establecer el carácter derivado de la anticipación con respecto a la totalidad. Heidegger señalaba en *Sein und Zeit* que el habla articula y deja aparecer lo que la comprensión proyecta y —al esclarecer el término fenomenología— consideraba que sólo a partir de lo que quiere decir habla se puede determinar el sentido del término *lógos*. No obstante, las indicaciones que proporciona resultan esquemáticas, y, por el contrario, una aclaración del sentido originario de *lógos* como reunión (Sammlung) es lo que permite entender tal articulación. El *lógos* es el estado de reunido que reúne (die sammelnde Gesammeltheit) y en él se despliega un unir que retiene los entes sin caer en el mero agregado o mezcla. Se presenta como un imperar a través de lo reunido que impide la dispersión y por eso significa “la relación de uno con otro”¹⁸.

Paralelamente a esta interpretación del *lógos* se encuentra la del ser como el aparecer en que los entes se reúnen del modo descrito. Pero tal surgir en el estado de reunido puede experimentar una transfor-

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, p. 34a; y *Vom Wesen des Grundes*, p. 45b y p. 37b.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 368b. Cf. 84b, 87b, 88b.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, p. 68e.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1958, p. 95e. Cf. pp. 98e, 102ef.

mación convirtiéndose en el aparecer como “ofrecer un plano exterior, una superficie, es decir, un aspecto (Aussehen) como propuesta para la visión (Hinsehen)”¹⁹. En este caso la decisivo es el rostro (Gesicht) que muestra el aparecer y no el aparecer mismo. Y el aspecto se separa de su fundamento: ya no es lo que muestra el aparecer que aparece sino algo que tiene una consistencia y se sostiene por sí solo. Es el espectáculo que se convierte en una imagen previa u originaria. Con esto queda abierto el camino para la determinación de un horizonte como visión previa o perspectiva en el marco de la cual se presentan los aspectos.

En cuanto el aspecto es algo derivado, Heidegger puede señalar que el horizonte que se asocia con él en cuanto “campo de visión” es un dominio abierto cuya apertura no resulta del hecho de que veamos dentro del marco que propone sino de su referencia retrospectiva a una instancia ulterior. Por lo tanto, y éste es el rasgo fundamental de la última fase del pensamiento de Heidegger, el horizonte en cuanto visión previa se presenta como “el lado vuelto hacia nosotros de un dominio abierto que nos envuelve” (ein uns umgebendes Offene). Y tal salir al encuentro como horizonte previo no es la característica primaria de este dominio abierto originario que es otro nombre para el aparecer en el primer sentido. Si se prescinde de esta modalidad, encontramos un ámbito originario (Gegend, Gegnet) que abre los dominios abiertos en que se exhibe y no se despliega como un ámbito entre otros sino como “el ámbito de todos los ámbitos”, o, con otro modo de aludir a esta situación, el aparecer no velado tras los aspectos en que se manifiesta. Resulta así que el horizonte debe entenderse a partir del ámbito originario, y que, más allá de su relación con nosotros por este elemento mediador, se debe indagar “lo que es en sí mismo el dominio abierto que nos envuelve”²⁰.

Sólo puede pensarse en un horizonte de anticipación en razón de que las cosas aparecen. Y el aparecer que es previo está enlazado con un dominio abierto —un ámbito despejado o libre para el venir a la presencia—, que, por consiguiente, es también previo al dominio abierto instituido por el horizonte. A su vez, con anterioridad a toda conexión entre las cosas establecida por el horizonte —es decir, las referencias significativas que un proyecto establece— se da un recíproco abrir-

¹⁹ *Ibid.*, p. 139d. Cf. 138b.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, pp. 39fi, 40ag, 41d.

se una cosa a la otra en una reunión originaria que es "coextensiva" con el aparecer. Cuando el venir a la presencia se oculta tras su aspecto surge también la posibilidad del horizonte como perspectiva previa que regula la presentación de aspectos. Por consiguiente, del mismo modo que el aspecto es el rostro que muestran las cosas reunidas en el dominio abierto del ámbito originario, el horizonte es el lado vuelto hacia nosotros de ese dominio abierto por el que somos abarcados.

En un momento ulterior, pues, Heidegger no se refiere al ser como un horizonte de la trascendencia sino como un dominio abierto que es una "extensión" en que moran las cosas. Pero importa destacar que, si bien no se ocupa ya de una perspectiva previa al modo de la primera noción de horizonte, conserva la segunda noción porque subsiste la referencia a una totalidad que nuevamente tiene primacía en el tratamiento del tema. El ámbito originario es —de acuerdo con el significado del término con que Heidegger lo denomina— lo que opone o presenta (das Gegenende) en el sentido de que nos sale al encuentro a la vez que reúne las cosas poniéndolas en presencia unas de otras de tal modo que en la reunión es "destacada la una frente a la otra" (das eine gegen das andere)²¹. El ámbito originario es el mundo con anterioridad a las perspectivas en que se deja ser a las cosas en su estado pristino sin anticipar nada que implique un dominio sobre ellas. Es el trasfondo sobre el que surge todo aspecto que puede luego ser delimitado y previsto por un horizonte de anticipación. Por eso Heidegger insiste en la necesidad de dejar a un lado la relación trascendental con el horizonte a fin de abandonarse al ámbito originario en un pensar que se confía a él. El proyecto configurador del mundo es entonces simplemente el de dejar ser, sin imposiciones, al ámbito originario.

La relación entre el ámbito originario y las cosas no es ningún producir o causar —relación óptica— ni tampoco un posibilitar el aparecer en el sentido de un horizonte trascendental —relación ontológica—. Es lo que Heidegger llama la *Bedingnis* por la cual el ámbito originario, que implica una suerte de "horizonte" no trascendental de las cosas en el sentido de mantenerlas en reunión refiriéndolas unas a otras, "condiciona" (bedingt) o más bien —puesto que el término no puede tener el sentido óptico de condición (Bedingung)— "cosifica" (be-dingt) la cosa al dejarla desplegarse como tal, o, como dice Hei-

²¹ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 95a.

degger, dejándola "cosear"²². El ámbito originario y las cosas no se encuentran uno al lado del otro sino que se atraviesan en un "medio" en que están acordes y que no es introducido desde afuera para enlazarlos nos posterioridad. No es, pues, una relación externa establecida por nuestro modo de representarlos como si el mundo o ámbito originario y las cosas fueran objetos sino una dimensión que no debe entenderse al modo de un espacio en que puede ingresar una cosa sino como aquello que patentiza el uno-fuera-de-otro y el uno-para-otro (das Aus-und Zu-einander) de mundo y cosas. Así como las cosas se reúnen en tanto se oponen, mundo y cosas se reúnen y a la vez se distinguen en virtud de este medio desde el cual las cosas despliegan el mundo en que permanecen y el mundo concede las cosas²³.

3. Fenomenología y horizonte: convergencias

Observaciones como la de Landgrebe según la cual la conciencia de horizonte es uno de los grandes descubrimientos de Husserl, o la de Levinas para quien toda la fenomenología es una promoción de la idea de horizonte indican la importancia de esta concepción²⁴. Lo que se altera en el desarrollo de la fenomenología no es tanto el tema —que se mantiene con su doble vertiente y la primacía de lo abarcador— cuanto al punto de vista desde el cual se lo enfoca. Heidegger señala que "el *Dasein* se comprende siempre ya" y que el desarrollo de las posibilidades proyectadas por el comprender "no es una toma de conciencia de lo comprendido"²⁵. Por el contrario, Husserl insiste en que el problema fenomenológico trascendental se inicia con la comprensión segunda (Nachverstehen) en que los sentidos deben producirse o restituirse en una actitud reflexiva cuya tarea "no es repetir la vivencia original sino considerar y explicitar lo que se encuentra en ella"²⁶.

²² Cf. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, pp. 54-56.

²³ Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1965, pp. 22a, 23c-24a, 24d-26a.

²⁴ Cf. LUDWIG LANDGREBE, "Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori", en *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt*, México, 1960, p. 58; y E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. *Phaenomenologica* 8, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 15.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 145b, 148c.

²⁶ E. HUSSERL, *Husserliana I*, pp. 72-73. J. Moreau observa que la relación hombre-mundo exige un punto de vista idealista y un comienzo de reducción fenomenológica ya que sólo puede ser captada a partir de una reflexión que descubre la correlación conciencia-objeto, y, por lo tanto, "es abusar del método fenomenológico".

En esta reconstrucción, Husserl se refiere, más allá de las sedimentaciones de sentido adquiridas por los hombres, a un "núcleo del mundo" que constituye "el marco formal en que son posibles las diferencias..."²⁷, y, por consiguiente, tiene en vista ante todo una estructura general según la cual el mundo está dado previamente como fundamento de las cosas y éstas siempre se presentan dentro de ese horizonte total. El concepto heideggeriano de mundo, en cambio, no tiene primariamente este carácter formal por su relación con un determinado horizonte de sentido. En una crítica a esta identificación se ha señalado que es posible distinguir un horizonte previo del mundo de las versiones particulares del ser y el sentido que se presentan en él. Una clara determinación de la relación entre mundo y sentido lleva a considerar que "el" mundo es el último horizonte que incluye todos los ámbitos particulares de sentido. Dentro de este mundo se presentan los sentidos vacíos que no se aplican a ningún ente, los entes mudos a los que no resulta asignable ningún sentido, y los entes cargados de sentido —es decir, aquellos de los que se puede decir con Heidegger que no hay ente sin ser ni ser sin ente—. El mundo mismo debe ser distinguido de las particulares versiones significativas en las que ha de existir siempre el hombre y que pueden ser más o menos adecuadas en su modo de abrirse hacia "el" horizonte previo del mundo que las comprende a todas junto con los entes que son interpretados por ellas o están fuera de ellas²⁸. Sin embargo, esta oposición entre mundo y versiones significativas es válida solamente para una primera fase ya que Heidegger reconoce luego una instancia superior a los horizontes trascendentales de sentido cuando señala que estos son los aspectos que nos ofrecen y bajo los cuales se encubre un ámbito de todos

lógico querer volverlo contra el idealismo trascendental del que ha surgido / J. MOREAU, *L'horizon des esprits*, París, PUF, 1960, p. 132. Cf. pp. 33-38 /. Con respecto a las semejanzas, G. BRAND señala que HUSSERL y sus sucesores han descubierto que hasta ahora en el filosofar siempre se había partido, tácitamente y sin reparar en él, de un presupuesto que en cuanto tal no fue reconocido ni cuestionado ni tematizado: el mundo mismo. El mundo mismo me es dado previamente, y yo me soy dado previamente a mí mismo en el mundo, y precisamente de tal modo que ambos son dados previamente en un ensamblaje indisoluble y enigmático" / G. BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlín, W. de Gruyter, 1971, p. 221/.

²⁷ E. HUSSERL, *Husserliana VI*, pp. 136, 146.

²⁸ Cf. J. WILD, "Being, Meaning and the World", *The Review of Metaphysics*, Vol. XVIII, n° 3, March 1955, pp. 411-29.

los ámbitos en que se reúnen y posas las cosas. Claro está que esta dimensión que tiene una semejanza con el “núcleo del mundo” husserliano —a él remiten todos los horizontes de sentido— no se ofrece a la percepción de un sujeto que adquiere conciencia de tal situación por medio de la reflexión.

Las anteriores presentaciones del tema han confluído en Merleau-Ponty para quien el horizonte de la percepción exhibe un saber habitual del mundo que constituye “el hecho metafísico fundamental”²⁹. Este modo de considerar la metafísica se atiene a la primera noción de horizonte porque su tarea es comprobar un típica a priori (Husserl) que se encuentra ya en el cuerpo propio con anterioridad a toda reflexión. Pero además, y como reverso de esta situación, adhiere a la segunda noción porque se fundamenta en una negación de los límites que proviene de la indefinida prolongación de las intenciones corporales: “Estoy en contra de la finitud... y por eso estoy en favor de la metafísica”³⁰. Las cosas suponen un horizonte total porque surgen por diferenciación en la medida en que cada una se destaca frente a las demás (Heidegger) a partir de una dimensión en que todas se apoyan y que no es una cosa ni una suma de cosas sino la posibilidad o latencia de ellas.

Por otro lado, la oposición de puntos de vista se desdibuja si se tiene en cuenta —en la interpretación de Landgrebe³¹— que la subjetividad trascendental no se manifiesta sólo en la reflexión. Más allá de la correlación revelable en ella entre las operaciones constitutivas y el mundo considerado como guía trascendental, tiene lugar en la subjetividad una captación previa de sí misma que se identifica con la familiaridad con sus capacidades de operar que le permite ejercer la actividad reflexiva. El descubrimiento de estas capacidades que son en última instancia capacidades corporales de movimiento —no hay subjetividad sin tiempo, ni tiempo sin impresiones, ni impresiones sin movimientos de cuerpos— precede a la aprehensión reflexiva. La subjetividad está implícita en ellas y es el presupuesto para que el cuerpo

²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, París, Nagel, 1948, p. 164.

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 305.

³¹ Cf. L. LANDGREBE, “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en *Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen; Bd. 3)*, Freiburg/München, Alber, 1976, pp. 17-47; y “The Problem of Passive Constitution”, en *Analecta Husserliana*, Vol. VII, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 23-36.

pueda experimentar como propio en un sentimiento que se asocia con el "encontrarse" (Befindlichkeit) heideggeriano. En la aprehensión prerreflexiva, la subjetividad se advierte "arrojada" en capacidades que definen su "ahí" y se familiariza consigo mismo como centro de tales funciones constituyentes por medio de su ejercicio. Estas capacidades han tenido su génesis en la historia del ego que en base a ellas, y en una indeclinabilidad que evoca la "condición-de-en-cada-caso-mío" (Jemeinigkeit) de Heidegger, despliega sus propias posibilidades y con ellas sus horizontes. Al respecto puede señalarse que el mismo Husserl ha indicado expresamente que, en el caso del ego trascendental, tiene lugar una implicación de hecho y esencia en que las posibilidades eidéticas dependen de su efectivización: "Al eidos lo constituyo yo, el ego fenomenologizante fáctico"³².

Por último, la convergencia se acentúa si se considera el contexto más amplio y extrafenomenológico en que se presenta la cuestión del horizonte y para el cual la relación cosa-mundo no constituye la única interpretación posible de las ideas kantianas, y además ellas no proporcionan el único modelo para interpretar la relación porque es posible encontrar una guía en la identidad hegeliana del algo y lo otro.

³² E. HUSSERL, *Husserliana XV*, Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 383.

EL LENGUAJE LÓGICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE TEORÍAS FORMALES

Por Carlos Lungarzo

1. Relaciones entre lógica y lenguaje

Proponemos, para comenzar, distinguir tres sentidos del vocablo 'lógica', que corresponden a tres usos perfectamente diferenciables con el margen de incerteza que se tiene, claro está, en toda disciplina cuyos objetivos son tan amplios como los de la lógica. Por supuesto deberá sobreentenderse que estos "niveles" del término 'lógica', se refieren a la llamada *lógica formal* o *deductiva*, (sea en su versión simbólica, sea expresada en el lenguaje natural, etc.), con exclusión de otros tipos de disciplinas que han recibido el mismo nombre (p.e. "lógica" en el sentido metafísico hegeliano, en sentido "transcendental", etc.).

En primer lugar, llamaremos *lógica*(1), o *LG*(1), no a una disciplina, sino más precisamente a un lenguaje particular: un lenguaje que consta de ciertos elementos que constituyen su morfología (signos propiamente lógicos: *variables*, *cuantificadores* y *conectivos*; expresiones bien formadas: *términos* y *fórmulas*) y otros que constituyen su *teoría*: los axiomas, y los teoremas, que son consecuencia de los axiomas a través de la aplicación de reglas meta-lógicas. Lo que determina que ese lenguaje sea lógico, es el hecho de que sus *axiomas* son expresiones en las cuales o bien no figuran símbolos específicos (predicados; constantes funcionales) o bien esos símbolos figuran de manera inesencial, como, p.e., en la expresión " $(x) (P(x) \vee \neg P(x))$ " en donde la aparición de 'P' no es esencial, ya que la fórmula sólo describe una propiedad que liga a los símbolos lógicos (...), \vee y \neg , pero *no* a P. Es muy diferente al caso en que se tiene como axioma una expresión como " $(\exists x)(y) R(x,y)$ ", en la cual la figuración de "R" es esencial. Obviamente, por las propiedades de las reglas de inferencia, lo mismo vale para los teoremas.

Con un criterio algo más sugestivo, podríamos hablar, en vez de "lenguaje", de *sistema deductivo*, o *axiomático*, en donde el término "lenguaje" se reservaría para la parte morfológica del mismo. Recor-

demostramos que un sistema deductivo, es, en sentido amplio, una colección de objetos ($S; Tr; Fr; Ax; Te$), tales que

- (i) S es un conjunto de cardinal arbitrario, cuyos elementos son los *signos* (o constituyen el *vocabulario*) del sistema deductivo.
- (ii) $Tr \cup Fr$ constituye la clase de las expresiones con “sentido” o “bien formadas” del sistema deductivo, donde Tr es la clase de los términos y Fr la de las fórmulas. La clase total, unión de ambas, se obtiene como el monoide (subgrupo con unidad), libre, generado por S , con la operación $*$ de concatenación, en donde el espacio en blanco, es el elemento neutro, y, luego, mediante la selección del subconjunto de ese monoide que contiene las expresiones *balanceadas*. Es obvio que obtenido el conjunto $Tr \cup Fr$, es fácil diferenciar los elementos de Fr de los de Tr .
- (iii) Ax es un conjunto, finito o infinito, de elementos de Fr seleccionados por algún procedimiento, en general constructivo, p.e., haciendo depender a los elementos de Ax de la descripción proporcionada por una cantidad *finita* de *postulados esquemas*.
- (iv) Te es el filtro generado por Ax sobre el reticulado obtenido al adjuntarle a Fr la relación $D(x,y)$, que se lee “De x se deduce y ”. Con esta caracterización se evita acudir al nivel metalógico en que estarían las reglas según el criterio tradicional.

Un sistema deductivo puede ser tanto útil para la lógica pura, como para la matemática, o las ciencias empíricas. Por eso habrá diversas clases de sistemas, de acuerdo a cómo sean sus signos y axiomas. Llamaremos sistema deductivo *lógico puro* a aquél en que los “esquemas” que sirven para la descripción de axiomas, contienen sólo signos lógicos y variables para fórmulas. P.e., “ $(X \& Y) \equiv (Y \& X)$ ” es un esquema lógico puro, ya que intervienen sólo dos conectivos y dos variables para fórmulas. Esto no contradice el hecho de que tenga casos particulares, en que aparezcan signos no lógicos, como, p.e. “ $(P(a) \& Q(b)) \equiv (Q(b) \& P(a))$ ”, pero este axioma es un caso de la “matriz” anterior, en que no figuraba ningún signo específico. O sea, hemos llegado a la definición de lo que se entiende por un sistema de lógica pura. Pues bien, eso será sinónimo de “*lógica en sentido LG(1)*”.

Es en este sentido, *LG(1)* que usamos expresiones como: “la lógica de los Principia Mathematica”; “la lógica funcional del libro de Shoenfield”; “el sistema de Lógica P1 propuesta por Church”; “el sistema de lógica TA de Curry”, etc., etc.

En un sentido más “teórico” y menos “nominalista” por así decir, se usa “lógica”, refiriéndose a una cierta *teoría* o *concepción* de la lógica, que viene expresada por sistemas de lógica (en el sentido LG(1) que son equivalentes entre sí.

Este es el sentido que se utiliza al hablar de “la lógica clásica de predicados”, “la lógica intuicionista” de proposiciones, “la lógica polivalente probabilitaria”, etc. Vale decir, aquí se está hablando no sólo de sistemas deductivos, en particular, sino de *clases de sistemas* (equivalentes entre sí), de las *relaciones* entre los sistemas que forman una determinada clase, y aun de la *interpretación* que se da a los mismos. En este sentido que llamaremos LG(2), se da acceso también a la dimensión semántica, no claramente explícita en el sentido LG(1).

Finalmente, hay un sentido más general que, en cierta medida, “engloba” a los dos anteriores (sería, sin embargo, bastante complicado, explicar en qué consiste el hecho de “englobar” a los otros dos sentidos, ya que no se trata de que éstos sean sub-sentidos del que vamos a definir ahora; tomémoslo como una noción puramente intuitiva, por ahora.) En este sentido, que llamaremos “LG(3)”, la lógica es una compleja disciplina consistente en el conjunto de teorías necesarias para: analizar otras teorías lógicas (en el sentido de LG(2)); analizar lenguajes lógicos (en el sentido de LG(1)); construir nuevos sistemas deductivos; comparar los ya existentes entre sí (interpretación de uno en otro, etc.), y en sí mismos (nociones absolutas de completitud, coherencia, independencia, etc.); como así también comparar los sistemas deductivos de la lógica con sus respectivos modelos, y así por el estilo. Luego LG(1) es lógica como sistema deductivo o lenguaje; LG(2) es lógica como teoría o concepción; y LG(3) es lógica entendida como “ciencia de la lógica” (suponiendo que fuese aceptable plausibilidad hablar de ‘ciencias formales’; personalmente, comparto la opinión de los autores de la escuela inglesa, para los cuales, las disciplinas formales como lógica y matemática, *no* son ciencias, ya que la ciencia tiene que ver con la experiencia).

La *lógica*, entendida como el conjunto de los tres sentidos, admite varias relaciones posibles con el *lenguaje*, tanto el vulgar como el científico, pero nosotros nos vamos a ocupar exclusivamente de los que tienen que ver con la construcción o análisis de teorías formales.

Enunciaremos algunas de las posibles conexiones entre lógica (en cualquiera de los 3 sentidos) y lenguaje en general, sin que esto implique que agotemos las alternativas.

(i) Análisis del lenguaje común, para determinar expresiones “con sentido”, “referentes”, “condiciones de verdad”, “extraer la forma lógica”, etc.

Como tarea rutinaria, ésta es más o menos “automática”, y, aunque los lógicos se resistan a creerlo, se realiza de manera constante, pero no explícita en la tarea matemática y científica.

Por ejemplo, un físico no tiene más remedio, cuando pone a prueba una ley de su disciplina, que verificar si ésta tiene una forma universal o particular, si es o no un condicional, y, en caso afirmativo, cuál es el consecuente, y cómo deben crearse las condiciones experimentales para determinar las características antecedentes. Ahora bien, si se pretende construir toda una compleja doctrina en torno del análisis del lenguaje cotidiano, se cae en una disciplina sumamente árida, cuya fertilidad es discutible, y que se reduce al análisis de trivialidades, muy similar a lo que sería una neoescolasticismo: en esta línea están las escuelas de análisis del lenguaje de Oxford y Cambridge, por ejemplo. (Eso no quita que haya distinguidos estudiosos, uno de ellos argentino, que se dedican a cuestiones conexas con ésta; mi opinión un tanto corrosiva de esta disciplina, no implica ningún menosprecio para algunos de los que la cultivan seriamente).

(ii) Análisis del lenguaje científico; y dar elementos para la construcción de nuevos lenguajes también científicos, y las teorías sobre las cuales éstos están contruidos. Esta labor consiste en destacar las categorías que integran un lenguaje, determinar con precisión su teoría y su morfología, y lo que es más importante, establecer condiciones de “validez” en sentido amplio, para su utilización. De esta segunda misión que atribuimos a la lógica en conexión con los sistemas formales, estudiaremos fundamentalmente la siguiente variante: la construcción de lenguajes que sirvan de “moldes” o “esquemas” para construir formas de razonamiento válidas en ciencia. Aspiramos a mostrar que la única lógica(2), (en el sentido de LG(2)), útil en ciencia, aunque sea de manera implícita, es la lógica “elemental” (funcional de 1er. orden con igualdad, interpretable de manera bivalente).

(iii) Consideración del lenguaje propio de la lógica (p.e., del de la lógica “clásica” de predicados (lo que hemos llamado “lógica elemental”), como modelo de una estructura matemática, la cual, obviamente, es construída, como cualquier estructura, sobre base lógica, con lo cual parecería que se cierra el ciclo (¿acaso dialéctico?)

de la investigación científica: la lógica matemática que sirve de base a la matemática pura, sirve de modelo a algunas teorías de ésta.

Veremos en lo que sigue las dos últimas funciones.

2. *El lenguaje científico y su forma lógica*

Una de las misiones de la lógica (la que designamos como (ii) en el párrafo anterior), es la de proporcionar esquemas o formas lógicas para el lenguaje, tanto vulgar como científico. Nos restringiremos al caso del lenguaje de la ciencia propiamente dicha, y al lenguaje formal de las disciplinas matemáticas.

Por de pronto hay que destacar que el único lenguaje lógico (y el único sistema deductivo LG(1)) relevante a este propósito, es el de la lógica "tradicional", es decir, la LG(2) que consiste en la funcional de primer orden con igualdad, interpretada bivalentemente. La justificación es simple:

(1) Aunque, según sabemos, es posible la construcción de sistemas de lógica de primer orden, cuyo conjunto de signos S sea más que numerable (e incluso que pueda ser ordenado de acuerdo con un tipo de orden cuyo ordinal sea arbitrario), o sea, de cardinal cualquiera, incluso débil o fuertemente inaccesible, sin embargo, semejantes casos no son necesarios en las teorías matemáticas y científicas, como se comprueba sin otro requisito más que inspeccionar cuál es la lógica subyacente a las teorías matemáticas más generales, incluida la teoría de conjuntos y la "poderosa" (o al menos, muy general) teoría de categorías. La razón es comprensible: los sistemas lógicos se diseñan para dar forma explícita a los razonamientos formal-deductivos que en el lenguaje científico y aun matemático, aparecen de manera implícita, o, al menos, con una buena cantidad de "pasos" implícitos. Ahora bien, cuando se trabaja en un sistema formal (sea matemático puro, o susceptible de interpretación empírica), la lógica subyacente sirve para justificar, de manera "abstracta" o "conceptual", el proceso concreto, que el matemático ejecuta sobre el papel, o bien en su mente, de efectuar inferencias concretas, ejemplificables mediante signos, expresables mediante palabras, o pensables mediante conexión de pensamientos. Pues bien, estos objetos: signos, expresiones orales, pensamientos, etc., son *objetos reales*: como tales se dan en el espacio físico R^3 (o si se prefiere, en el espacio cuatridimensional en el que el tiempo es una de las coordenadas). En cualquiera de los casos, en una canti-

dad de tiempo finita, no se puede hacer sino un número *finito* de operaciones lingüísticas o conceptuales, por cuanto no existe un conjunto denso de "actos humanos". Eso hace que el conjunto de expresiones, signos, clases de expresiones, etc., que se puedan usar en la práctica matemática y científica, sea siempre *discreto*, y, por lo tanto, constituya un infinito *numerable*.

Se puede hablar de un conjunto S de signos, que sea más que numerable, pero, en ese caso, los elementos de S deben entenderse como "signos en sentido abstracto", no como signos concretamente ejemplificables sobre el papel. P.e., es obvio que no podemos dar una lista potencialmente infinita de más que numerables símbolos, porque todo infinito potencial es numerable.

(2) Las expresiones de longitud infinita, en sentido estricto, no pueden pertenecer a ningún lenguaje real. En realidad, los que se llaman "lenguajes infinitarios" en la literatura lógica, son lenguajes que, aun conteniendo expresiones con un número finito de signos, designan expresiones que, "plenamente desarrolladas", deberían contar con una cantidad infinita de los mismos. Tal es el caso de la sucesión

$$\sigma; i; \rightarrow p(i)$$

donde el dominio puede ser p.e., el conjunto de los números naturales (también podríamos pensar en un caso infinito no numerable, pero este ejemplo es más claro), y $p(i)$ es la p -ésima proposición dentro de un conjunto dado. En ese caso, la disyunción generalizada de los $p(i)$, p.e., es una expresión finita:

$$\vee (p(i) / i \in \mathbb{N})$$

ya que consta de once signos, de los cuales el primero es un conectivo, generalizado. Empero, esto es una "abreviatura" de una expresión de infinitos *conjuntos*, de los cuales, los primeros son los siguientes:

$$p(1) \vee p(2) \vee p(3) \vee p(4) \vee \dots \vee p(n) \vee \dots \vee p(m) \vee \dots$$

Si bien está claro que no necesitamos, para fundamentar las teorías deductivas de la ciencia y la matemática, un lenguaje con una cantidad más que numerable de signos, en cambio, puede verse la utilidad de usar algunas expresiones infinitarias, p.e., disyunciones y conjunciones infinitas. Estas revisten importancia en la definición de, p.e., límite superior de una sucesión de proposiciones ($p(i)$) i (en donde el límite superior, es la proposición que es verdadera si y sólo si existe una cantidad infinita de $p(i)$ que son verdaderas), límite infe-

rior y entidades similares. A su vez, el uso de estas expresiones juega un papel central en la teoría de la probabilidad formalizada axiomáticamente (aun cuando la lógica misma no sea pensada como polivalente en sentido probabilista). Sin embargo, dada la equivalencia entre la "mayor parte" de los predicados que se utilizan (los cuales cumplen la propiedad de ser "colectivizantes", en el sentido de Bourbaki; p.e., el predicado $P(x) = \neg(\exists x)x$, que conduce a la paradoja de Russell, es, hay que reconocerlo, lo suficientemente exótico como para no aparecer con natural frecuencia en los contextos científicos, por lo cual su carácter no colectivizante no constituye un gran obstáculo), y ciertos *individuos* (los conjuntos), el problema de conjunciones y disyunciones infinitas puede reducirse sin inconvenientes al de intersecciones y uniones infinitas de los conjuntos asociados con sus predicados.

Por lo tanto, podemos dispensarnos de lógicas con bases más que numerables, y hasta con lógicas infinitarias, aunque a veces el uso de estas últimas sea provechoso.

(3) Debemos señalar, finalmente, porqué el lenguaje funcional de 1er. orden con igualdad es suficiente para la construcción de sistemas formales para la lógica. Si nos atenemos a la clásica teoría de los tipos, y establecemos un paralelismo con los "niveles" de los conjuntos (dando por sentado que la teoría de conjuntos es lo suficientemente poderosa como para servir de base al desarrollo de toda la matemática), resultaría que aquellas ramas de la matemática que usan conjuntos de otros conjuntos, ya requerirían el empleo de predicados de mayor nivel y, por lo tanto, llegaría un momento en que estaríamos cuantificando sobre predicados de orden arbitrario, con lo cual la lógica correspondiente se volvería muy compleja.

Esta suposición se elimina observando que tanto las teorías de conjuntos sin clases propias, al estilo Zermelo-Fraenkel, como las que sí contienen esas clases, p.e., Mostowski-Kelley-Morse, o la clásica von Neumann-Bernays-Gödel, pueden ser pensadas como teorías conjuntistas "puras" (es decir, sin elementos que no sean conjuntos), y cuyos términos se pueden generar totalmente mediante la aplicación de la "operación" de "formación de conjunto" aplicada a conjuntos contruidos anteriormente. El eslabón inicial estaría, desde luego, en el vacío \emptyset . En esas teorías, todos los conjuntos no son sino individuos; por otro lado, los únicos individuos existentes, y no existe una diferencia de nivel "lógico" entre un conjunto cuyos elementos son, diga-

mos, a, b y c , y uno que contenga a los conjuntos unitarios de estos elementos, y así sucesivamente. Un especialista en teoría de conjuntos diría que A y $PAR(A)$ (El conjunto de las *partes de* A , o 2^A) solamente difieren en el hecho de que tienen elementos distintos, así como (a, b) difiere de (b, a) , en general, y no tendrá en cuenta en absoluto el nivel al cual pertenezca cada uno (más aún, en una teoría debidamente axiomatizada, ese concepto pierde rápidamente sentido).

Estas consideraciones avalan la creencia de que todo predicado aplicado a conjuntos, es necesariamente un predicado aplicado a variables o constantes *individuales* de la teoría axiomatizada de conjuntos (o bien a términos construidos sobre la base de variables y/o constantes), y de esto se sigue que *todos* los predicados que figuran en una teoría de conjuntos son necesariamente de primer orden, lo cual hace que una teoría de orden superior sea innecesaria. Como la matemática es, al menos, desde el punto de vista de la definición de sus conceptos, íntegramente derivable de la teoría de conjuntos (sin que esto quite, por supuesto, la especificidad y emergencia de ciertos conceptos que van apareciendo en función de necesidades matemáticas o científicas, y que la teoría de conjuntos se limita a formalizar), resulta que la matemática no requiere de una lógica más pretenciosa que la de primer orden.

En lo que se refiere a las teorías fácticas, hay que tener en cuenta que

(1) En la medida en que utilizan matemática, reciben un apoyo lógico mediatizado por la matemática misma, y sus necesidades no pueden exceder a las de aquéllas.

(2) En el aspecto específico de las ciencias empíricas, en que se manejan conceptos no matemáticos pero que aún así son susceptibles de tratamiento lógico, lo que sucede en general, es que se construye un "modelo epistemológico", que constituya una "especie" de diagrama de la configuración empírica que queremos describir. P.e., cuando pensamos un sistema de partículas sujeto a las leyes de la mecánica clásica lagrangiana, estamos actuando en dos etapas: (i) consideramos una configuración empírica de partículas, que es "modelizable" por un conjunto de objetos. Ese conjunto es un objeto abstracto, pero pretende ser abstracción de una colección o sistema concreto de partículas materiales (ii). Ejecutado ese "modelo" epistemológico, se acude al modelo formal, dado por relaciones puramente abstractas entre

esos objetos del modelo formal como son las relaciones que vinculan las coordenadas generalizadas con sus velocidades generalizadas ($q(t)$, $\dot{q}(t)$), a través del principio de minimización de la acción.

Se desprende que la lógica que pudo hacer falta para construir el instrumental matemático con que se tratará el problema empírico, es "más rica" que la lógica necesaria para la ordenación de nuestros primeros conceptos "cualitativos" sobre la configuración empírica (p.e., la clasificación en diversos objetos; el establecer relaciones de interacción, etc., etc.). Está claro que los "conceptos" no cuantitativos, por su menor complejidad, serán, con mayor razón, subsumibles bajo una lógica de primer orden.

Sobre el uso de lógicas con conectivas no extensionales, entiendo que no vale la pena argumentar. Aun si admitimos que puede existir una ética o una sociología científicas, éstas deberían tomar los fenómenos psicológicos y sociales como hechos empíricos, en cuyo caso, la descripción de los mismos puede hacerse perfectamente a través de la lógica ordinaria. Por supuesto las lógicas modales han tenido, y aun tienen, como otras ramas de la semántica filosófica, interés intrínseco para los especialistas, pero *nulo* para el contexto científico. Una contrarréplica a esta afirmación sería la de exhibir (¡si es posible!), alguna teoría científica en que, de manera directa, o indirecta, explícita o implícita, pero aunque más no sea, mínimamente relevante, se use una lógica modal, o, en general, no extensional. Hasta tanto se encuentre este ejemplo, sigamos con otros temas.

Resumiendo lo anterior:

La lógica (en cualquiera de sus sentidos, pero principalmente en LG(2)), relevante para la construcción de sistemas y teorías formales de importancia en ciencia, y que sirva tanto de "molde" para la "fabricación" de conceptos, como de "herramienta de análisis" para ver la adecuación de los mismos, es la lógica funcional de orden 1.

Recordemos que el entusiasmo suscitado por las teorías de *categorías*, han llevado a algunos autores a la creencia de que la lógica elemental es incapaz de dar una formalización adecuada de nuestro razonamiento matemático (a éste se suma el resultado, colateral, extraído por algunos epistemólogos, de acuerdo con el cual, la teoría de categorías es de singular relevancia para la moderna filosofía de la ciencia, afirmación ésta cuya demostración aguardamos). En lo que se refiere al primer punto ("poder" lógico de la lógica elemental), recordemos la existencia de un álgebra categorial sumamente general, basada en

una *lógica de primer orden*. En esta lógica, se proporcionan los elementos para ser usados por la *TC* (teoría de categorías), cuyos signos específicos son: $C(x,y,z)$ "z es la composición de x con y"; $D(x)$ "dominio de x" y $D^*(x)$ "dominio recíproco de x". Los axiomas, bastante conocidos, son:

- (1) $(x) (D(D^*(x)) = D^*(x) \ \& \ D^*(D(x)) = D(x))$
- (2) $(x)(y)(Ez) (C(x,y,z) \ \text{ssi} \ (D^*(x) = D(y)) \quad (*)$
- (3) $(x)(y)(z)(u) (C(x,y,z) \ \& \ C(x,y,u) \ \text{implica} \ z = u)$

y así sucesivamente. (Véanse más detalles en las notas del final).

3. *El lenguaje lógico como modelo matemático*

Empecemos por recordar que la lógica elemental (funcional, finitaria, de primer orden, con igualdad, con base numerable) admite una única descripción esquemática, salvo notación. Es decir, que todas sus formulaciones, sea la de Church, Rosser, Mendelson, Schoenfield, Robinson (*Model Theory*); etc., etc., son todas *equivalentes*, aun cuando los conjuntos de teoremas específicamente considerados, puedan no coincidir. P.e., si una formulación F^* , contiene más símbolos propios que otra, digamos F^{**} , podrá resultar que una expresión como $P(a) \equiv P(a)$, que es teorema en F^* , no lo sea en F^{**} , pero, ambas deben tener, salvo notación, los mismos teoremas (en particular, axiomas) esquemas; p.e., $X \equiv X$ deberá pertenecer a ambas. Por esta razón nos limitaremos simplemente a hablar de la "lógica elemental", a la cual indicaremos por *L*.

Nos proponemos aquí, un análisis en cierta medida recíproco del anterior. No se trata de ver, cómo la lógica fundamenta a la matemática (es decir, sirviéndole de marco de referencia, proporcionándole, además de los signos lógicos, los axiomas lógicos y las reglas de deducción que permitirán obtener teoremas específicos, a partir de los axiomas propios), sino cómo, un sistema matemático (una teoría), ya supuestamente fundamentada por la lógica, puede tener entre sus modelos una entidad constituida a partir del lenguaje lógico. Esto muestra una situación que, aunque no es paradójal, es en cierta medida sorprendente, para el público no habituado a la investigación científica. Se comienza por considerar una disciplina edificada axiomáticamente (la lógica), pero cuyos elementos son lingüísticos, y carecen de una estructura definida; lo único que podemos indicar son reglas para "operar" con ellos, sin que esto signifique que tienen ninguna clase de

existencia conceptual, aunque todos damos por descontada esa existencia, al menos en sentido virtual. Lo que justifica la existencia de esa disciplina, sus reglas, las restricciones en torno del uso de los valores de verdad, etc., es lo que podríamos llamar "nuestro sentido común lógico", que nos dice cosas como: "si una deducción es correcta, nunca puede conducir de verdades a falsedades"; "si una propiedad vale para todos los elementos de un dominio, en particular vale para algunos", etc., etc.

Hecho esto, se está en posesión de una fábrica de "moldes" deductivos que permiten construir cuantos sistemas axiomáticos queramos, a organizar axiomáticamente todas las disciplinas para las cuales esto tenga sentido o resulte provechoso. En particular, tendremos cierta teoría T de carácter matemático que solemos llamar "*algebraico*".

Como sabemos, una teoría es algebraica, si sobre los conjuntos que sirven de componentes de la estructura modelizadora, se pueden definir leyes de composición. O sea, si sus signos propios son esencialmente constantes funcionales. Pues bien, examinemos ahora nuestra lógica L . Podemos pensar que a los objetos ofrecidos al principio como entidades lingüísticas, se los puede considerar elementos de ciertos conjuntos básicos; y que las "operaciones" intuitivas con que manejábamos las expresiones del lenguaje lógico, toman el carácter de funciones o leyes de composición. En ese caso, nuestra lógica L , aparte de ser un sistema deductivo sobre el que se fundamenta la deducción científica, es también, un modelo de ciertos sistemas deductivos particulares algebraicos o *topológicos*. Aunque hay resultados relativamente interesantes en el caso topológico, la mayor parte de ellos pertenecen al campo de las teorías algebraicas, por lo cual a esta rama de la lógica se la denomina "*lógica algebraica*". Nos ocuparemos de unos pocos problemas canónicos propios de esta disciplina.

3.A Formalización algebraica de la lógica proposicional

Sea L la lógica elemental, y llamemos " L^* " a su parte proposicional, es decir, a aquella parte de su vocabulario, fórmulas, axiomas, teoremas, etc., que no involucren el uso de la cuantificación. Nos proponemos estudiar su "estructura", sobre la base de que existen teorías T , T^* , T^{**} , algebraico-topológicas, etc., cuyos axiomas caracterizan diversas estructuras de manera no categórica. Algunas de esas estructuras vendrán provistas por la lógica misma; es decir, la misma actividad

lógica, con las relaciones y operaciones lógicas, constituirán un modelo para algunas de ellas.

En primer lugar, definiremos Fr^* como el conjunto de fórmulas de L^* que es, por supuesto, un subconjunto de Fr^* . Es inmediato que Fr^* va a coincidir ahora con el conjunto de expresiones bien formadas, pues en una lógica proposicional, la clase de los términos Tr^* es una clase vacía.

Damos en Fr la siguiente relación de equivalencia: para todo x e y pertenecientes a Fr decimos que $x \sim y$, si el bicondicional "x ssi y" pertenece a Te^* . Puede probarse, sobre la base de cualquiera de las formulaciones (desde el P.M. de Russell, hasta la más moderna reformulación) de la lógica proposicional, que las siguientes propiedades son válidas:

- (a) $x \sim x$ (b) $x \sim y$ implica $y \sim x$
 (c) $(x \sim y) \& (y \sim z)$ implican $x \sim z$

Indicaremos por $K(x)$ la clase de equivalencia de x , para todo x en Fr^* . El conjunto cociente de Fr^* por la equivalencia señalada, es la colección de dichas clases de equivalencia, que llamaremos C , cuyo cardinal es idéntico al de los números naturales. Por un lado, es obvio que no puede haber más clases de equivalencia que fórmulas en total, las cuales constituyen combinaciones finitas de elementos de un conjunto numerable. Así, el cardinal de C es menor o igual que el de N . Recíprocamente, podemos construir una cantidad numerable de clases de equivalencia distintas. Si seguimos indicando los elementos de Fr^* con variables $x_1, x_2, \dots, x_n, \dots$ entonces, las siguientes clases de equivalencia son todas distintas

$$K(x_1), K(x_1 \& x_2), \dots, K(x_1 \& x_2 \& \dots \& x_n), \dots$$

pues, si dos cualesquiera de ellas, digamos K_j y K_i fueran iguales, entonces, (suponiendo j menor que i), el siguiente bicondicional sería teorema:

$$x_1 \& \dots \& x_1 \text{ ssi } x_1 \& \dots \& x_1 \& \dots x_j$$

lo cual es absurdo, suponiendo que las variables sean independientes.

Es fácil definir un orden en C . Eso puede hacerse tomando las clases de equivalencia, digamos $K(x)$ y $K(y)$, y comparar sus elementos representativos; p.e.:

$$K(x) \leq K(y) \quad \text{ssi De } x \text{ se deduce y en } L^*.$$

Con este orden parcial, resulta que, definiendo el supremo y el ínfimo de dos clases, así:

$$K(x) \vee K(y) = K(x \vee y)$$

$$K(x) \wedge K(y) = K(x \& y)$$

se puede probar que la estructura (C, \leq) satisface los axiomas de la teoría de reticulado. Habría que probar que la definición de supremo e ínfimo de dos clases no depende de los elementos x e y tomados como representantes, pero esto no reviste dificultad.

Está claro que los elementos $K(x \& \neg x)$, para cualquier x , y $K(y \vee \neg y)$, para cualquier y , constituyen elementos ínfimos y supremos recíprocamente, de (C, \leq) . Consideremos ahora el conjunto Ax^* , reducido a los axiomas proposicionales de L , que será en lo sucesivo, el conjunto de axiomas de L^* . Si, como sería lo deseable, dados dos elementos cualesquiera u y v de Ax^* no ocurre que $(u \& v)$ pertenezca a $K(x \& \neg x)$, entonces Ax^* es el generador de un filtro Fl , sobre C . Haciendo las identificaciones necesarias, está claro que un filtro sobre los axiomas coincidirá con la clase de los teoremas, siempre que la lógica sea coherente.

Podemos definir sobre C ciertas operaciones:

Por ejemplo, dado un elemento de C , que es la clase de equivalencia de algún miembro de Fr^* , digamos $K(x)$, entonces, podemos definir:

$$K(x)' = K(\neg x) \quad (\text{complementario de } K(x) \text{ en } C)$$

Con respecto a la conjunción y disyunción de dos clases de C coincidirá con las operaciones de ínfimo y supremo, señaladas para el caso de un reticulado. Como siempre, todas estas definiciones tienen sentido si y sólo si se puede probar que no dependen del elemento elegido como representante, pero esto es inmediato.

Ahora definiremos una "suma" de clases de C , digamos $K(x)$ y $K(y)$:

$$K(x) + K(y) = (K(x) \vee K(y)) \wedge (K(x)' \wedge K(y)')$$

PROPOSICION 1. El conjunto C , munido de las operaciones de *complemento*, *suma* y *producto* (ínfimo), constituye un *anillo de Boole*.
 PRUEBA: La conmutatividad y asociatividad de las operaciones de *producto* (conjunción o ínfimo) y *suma* son inmediatas. Para probar la distributividad, se puede apelar al procedimiento de las funciones características, o aplicar directamente la definición. El elemento neutro para la suma es $K(x \& \neg x)$, cuya unicidad queda garantizada por ser la clase de equivalencia de todas las "contradicciones". Con esto queda probado que C es un anillo.

Además, es un anillo con *unidad* $K(x \vee \neg x)$, y es *conmutativo*,

pues $K(x) \wedge K(y) = K(y) \wedge K(x)$. Finalmente, puede verse que es de Boole, porque, dado un elemento cualquiera $K(u)$ su elemento complementario es el mismo $K(u)$. (Aquí, usamos "complementario" en el sentido de 'inverso respecto de la suma', y no en el de $(K(u))'$.) Efectivamente $K(u) + K(u) = (K(u) \vee K(u)) \& (K(u) \& K(u))'$
 $= (K(u \vee u)) \& (K(u \& u))' = (K(u)) \& (K(u))'$
 $= K(u) \& (K(-u)) =$

$K(u \& -u) =$ elemento neutro para la suma. (C.Q.D.)

PROPOSICION 2. El conjunto C con las operaciones definidas, es un álgebra de Boole.

PRUEBA. Efectivamente, ya se probó que C es un anillo de Boole.

Como además tiene *unidad*, y en ella está definida un *complementario* K' , para cada elemento K (como así también de consideraciones suplementarias sobre $\&$ y \vee), se puede deducir que C es un álgebra. Si L^* es coherente y completa, la unidad del álgebra es exactamente la clase de todos los teoremas.

3.B Esquema de algebrización de la lógica de predicados

Existen varios mecanismos a través de los cuales se pueden algebrizar los sistemas de lógica L^* (lógica funcional de orden 1), sobre la base de la existencia de una previa algebrización de la lógica proposicional subyacente L , en términos de álgebras de Boole. Es natural pensar que los métodos del álgebra de Boole son insuficientes para la formalización de la lógica de predicados, ya que la morfología de esta última es esencialmente más compleja que la de la primera. Pero, justamente, como la lógica proposicional sirve de base a la funcional, habrá que esperar que el álgebra de Boole construida para aquélla, sirva de fundamento a la construcción de una nueva estructura algebraica destinada a ésta.

La mayor complejidad que aparece en las lógicas de predicados, se debe a la presencia de *términos*, elementos que no juegan papel alguno en la lógica proposicional y a los cuantificadores que gobiernan estos términos. Básicamente, se han dado tres tipos de respuestas al problema de la algebrización de L , que son:

- cl de las álgebras monádicas
- cl de las álgebras poliádicas
- cl de las álgebras cilíndricas.

Los primeros procedimientos han sido desarrollados fundamentalmente por Halmos. La paternidad de las álgebras cilíndricas puede asignarse, con un máximo de justicia a Tarski, aunque muchos otros autores, como Henkin, Skolem, Hasenjager, etc., han intervenido en la misma.

Por razones de longitud y complejidad, en esta memoria que es especial, vamos a dar una visión simplificada por nosotros, de lo que se suele llamar un "álgebra monádica". Su conexión con la lógica L de predicados será tan obvia como lo era la conexión de la lógica L^* de proposiciones con las álgebras y anillos de Boole.

Por empezar, sea L la lógica de predicados de primer orden a algebraizar. L^* es su lógica proposicional subyacente. $B(L^*)$ es el álgebra de Boole asociada con L^* , *via* la natural identificación de los elementos "isodeducibles" en una misma clase. (O sea, $B(L^*)$ es el álgebra de Boole del cociente de Fr^* por la relación de equivalencia enunciada en 3.A). Sea A una subálgebra de $B(L^*)$ que puede elegirse "adecuadamente", teniendo en mente la interpretación de L que se intenta.

Sea D un conjunto fijo, que, en una interpretación natural, será pensado como el dominio de los predicados monádicos, y consideremos L' , como L restringida de tal manera que sus únicos predicados específicos (i.e., excepto la igualdad), son "monádicos" (o sea, de un solo lugar en blanco, como " $P(-)$ "). Queremos asociar L' con alguna álgebra generada a partir de A (que está inmersa en $B(L^*)$) y D .

Consideramos ahora el conjunto $M(L') = A^D$, en donde, como de costumbre, esta notación indica el conjunto de todas las funciones con dominio en D y codominio en A . Como A es un álgebra de Boole, $M(L')$ también puede ser convertida en una tal álgebra, mediante las definiciones:

Si F y G son elementos de $M(L')$, entonces

$$\begin{aligned} (F \&^* G)(x) &= F(x) \& G(x) && \text{para cualquier } x \text{ de } D \\ (F \vee^* G)(x) &= F(x) \vee G(x) && \text{para cualquier } x \text{ de } D \\ (-^*F)(x) &= (F(x))' && \text{para cualquier } x \text{ de } D \end{aligned}$$

Definidas así estas tres nuevas operaciones, podemos verificar sin dificultad que se satisfacen todos los axiomas del álgebra de Boole, debido a que la estructura co-dominio es ella misma un álgebra de Boole. Por lo tanto podemos definir:

$$N(L') = (M(L'); \&^*, \vee^*, -^*)$$

como un álgebra de Boole con conjunto básico $M(L')$ y operaciones de conjunción, disyunción y complementación para funciones de D en A .

Se puede ver sin dificultad que el elemento O , es la función constantemente nula, a saber, la H tal que $H(x) = K(u \& \neg u)$ y que el elemento 1 , lo constituye la función idénticamente igual a $K(u \vee \neg u)$.

Finalmente, para hacer justicia a los aspectos "cuantificacionales" de la lógica L' , vamos a pasar a considerar una función de M en M , que llamaremos E , tal que:

- (1) $E(O) = O$.
- (2) Cualquiera sea F , resulta $F \leq E(F)$
- (3) $E(F \vee^* G) = E(F) \vee^* E(G)$
- (4) $E(E(F)) = F$
- (5) $E(\neg^* E(F)) = \neg^* E(F)$.

El objeto constituido por $(N(L'); E)$ es lo que se denomina un "álgebra monádica" y se puede ver, mediante un estudio detallado, que reflejada adecuadamente las propiedades tanto sintácticas como semánticas de una lógica elemental con predicados de una sola variable. Esperamos exponer en una memoria posterior, la teoría algebraica correspondiente a las lógicas L' elementales, pero sin restricción sobre la cantidad de variables del predicado. También en ellas trataremos de explotar al máximo sus consecuencias semánticas.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

(*) “ssi” con dos eses, significa lo mismo que “si y sólo si”.

- a. Sobre lógica de carácter clásico, hay una buena colección de textos, algunos que, pese a su antigüedad, traen una colección de datos muy difíciles de encontrar en textos más modernos.
Sobre el estudio de los diversos sistemas de lógica, de distintos órdenes, trae abundante material el clásico:
CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*.
Sobre lógica, su aplicación a la teoría de la deducción, y su uso en sistemas formales para la aritmética, incluyendo el teorema de Gödel, funciones recursivas, etc., se puede ver también el clásico:
KLEENE, *Introduction to Metamathematics*.
Ultimamente han aparecido algunos libros introductorios de variable nivel, p.e.:
SUPPES, *Introduction to Logic*.
excelente introducción elemental, y el siguiente, un poco más elevado, pero también para principiantes:
MENDELSON, *Mathematical Logic*,
Aspectos sistemáticos en general pueden verse en:
HATCHER, *Foundations of Mathematics*.
Desde un punto de vista moderno, con criterio histórico, está el excelente de:
KNEEDONE, *Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics*.
Un libro todavía no superado hoy en día (febrero de 1975), pese que ha sido escrito hace más de siete años, es el de
SHOENFIELD, *Mathematical Logic*.
- b. Sobre lógicas infinitarias, están, entre otros, los siguientes trabajos:
HENKIN, *In finitistic Methode*, Varsovia, 1959, p. 167.
Un clásico en el tema, lo constituye la monografía de
KARP, *Languages with Expressions of Infinite Length*, Amsterdam, 1964.
También se puede consultar
HANF, W.: *Models of Languages with Infinite long Expressions*. (Standford, 1960).
- c. Sobre lógica y lenguaje, hay algunos artículos, como, p.e.:
KOTARBINSKA, *Pojecie anaku* (STUDIA LOGICA; tomo VI, p. 57).
KUBINSKI, *Nazwy nicostre* (ST.LOG.; tomo VII, p. 115).
SUSZKO, *Struktura syntaktyczna a stosunki semantyczne* (ST.LOG., VIII, 213).
- d. Sobre estructuras algebraicas y su uso en lógica.
MONTEIRO, *Filtros e ideais*.
HALMOS, *Lectures on Boolean Algebras*.
ROSENBLUM, *Los elementos de la lógica matemática*.
HALMOS, *Algebraic Logic*.
BOURBAKI, *Commutative Algebra* (versión inglesa).

Febrero 1975

EL HUMANISMO RENACENTISTA AYER Y HOY

Por *Bruno Londero*

DURANTE diversos decenios del siglo pasado, los conceptos interpretativos fundamentales sobre el Renacimiento y el Humanismo, habían seguido siendo más o menos los de la famosa interpretación "clásica" del romántico Burckhardt, pero hace unos cincuenta años, con Burdach, Piur, Rossi, Walser, Zabughin, Cassirer, Croce, Gentile, Hui-zinga, Renaudet, Febvre, Toffanin, Saitta, Kristeller, Garin, Chabot, Cantimori (para mencionar sólo algunos de los de mayor relevancia), se ha operado una radical revisión, se han recorrido caminos que en un tiempo eran inimaginables e intangibles, se han renovado análisis minuciosos, se han vuelto a la luz elementos antes inobservados, se ha profundizado un examen general, con el resultado de vastísimas disputas y de aclaraciones decisivas.

Campos antes inexplorados fueron desbrozados, retomando el problema desde los fundamentos; se llegó así hasta negar totalmente importancia al Renacimiento italiano, se urdieron nuevas y grandiosas teorías, colocándose en un plano totalmente opuesto al de Burckhardt; en suma el fervor de los estudios en los últimos decenios ha sido vivísimo, y lo es todavía, tanto que se realizan verificaciones y profundizaciones sobre las más significativas disciplinas de la cultura renancista.

Y es natural que hayan surgido polémicas y hayan aparecido opiniones opuestas; indicio éste de libre e intensa investigación, de empeño en abrirse a los diversos aspectos del problema con ojos nuevos e inesperados desarrollos.

Hoy, como nunca, se comprende claramente que el interés surgido en muchas partes de Europa y de América por el Renacimiento, deriva de una necesidad actual e inmediata: retornar a los estudios de los tiempos que corren entre la mitad del s. XIV y la mitad, o más aún, del s. XVI, significa tomar y retomar en examen una edad que tiene, con la actual, vínculos estrechísimos. Europa vuelve a meditar sobre

las razones profundas de su civilización, las pone bajo un duro examen frente a un mundo no más colonial o colonizado, siente que debe tener conciencia de la verdad y de los límites de sus orgullos y de sus errores.

El estudio del Renacimiento constituye, en efecto, un banco de prueba, tal vez el más oportuno, para favorecer una profunda introspección en la propia conciencia, justamente porque el Renacimiento moldeó a la civilización europea entera.

Ese Renacimiento preparó la fractura de la conciencia religiosa europea del s. XVI y provocó de tal modo su propia crisis; pero su espíritu permaneció y permanece fecundando un nuevo movimiento de ideas y de sentimientos en la vida de los hombres.

Hoy Europa siente la necesidad y el deber de reencontrar una unidad suya y es evidente que vuelva a buscar cómo ella fue, cuando estaba espiritualmente reunida; y vuelva a buscar por qué esa unidad se perdió. Es esto tal vez lo que atrae a los estudiosos hacia nuevas indagaciones sobre el Renacimiento, como por una necesidad prepotente de nuestra misma existencia.

Como todos los períodos críticos (y el del Renacimiento fue un período de crisis), el Renacimiento marca un momento de profundo cambio en la historia europea: y de ese cambio no todos los aspectos aparecen fácilmente definibles, no obstante la indiscutida riqueza de motivos de todos los géneros y la extraordinaria fecundidad en los campos del arte y del pensamiento.

Es incontravertible sin embargo que nunca, como entonces, se tuvo la impresión de que un hecho cultural pudiese transformar y dominar la vida entera del hombre.

Las "letras", según los humanistas, son las únicas que generan hombres libres: sobre la base de esta afirmación debemos preguntarnos qué profundo significado se deba al término "estudios literarios".

No podemos por tanto prescindir de buscar qué significaba el retorno al mundo clásico y cómo ese retorno pudiera dar una originalísima concepción de vida, capaz de incidir sobre las posiciones morales y religiosas.

Es sabido que el retorno a la antigüedad de los humanistas fue un orden del día que invadió todos los planos de la vida, influyó sobre el curso mismo de la historia, no sólo en el campo del arte y de las letras, sino también en la política, en la moral y en la fe.

Si está fuera de discusión que, detrás de ese mundo de cultura se

reflejaron actitudes multiformes y exigencias diversas, sobre ese mito, elaborado por los humanistas, de un retorno a la antigüedad contra la Edad Media (que se transfirió luego también a la historiografía posterior), será necesario orientarse y delinear sus caracteres para descubrir sus fundamentos, para controlar la veracidad de las afirmaciones, y sobre todo columbrar su eficacia.

Tal vez sobre este punto ha ocurrido un progreso mayor en las indagaciones críticas más recientes: es decir, nos hemos ido librando de esa interpretación, presentada por los mismos humanistas, y se ha percibido la obligación de afrontar el grave problema del origen y de las consecuencias que, sobre la cultura del Renacimiento, tuvo esa condición espiritual, es decir, la convicción de encontrarse ante un recodo histórico y de erigirse en artífice de una renovación de la humanidad, justamente a través del hecho cultural del retorno a la antigüedad.

La visión simple que hacía derivar el Renacimiento del descubrimiento de los clásicos entonces conocidos o pocos conocidos, fue lentamente sustituida por la concepción de un proceso ínsito en la cultura de la Edad Media, que va llevando al Renacimiento, o mejor a un nuevo Renacimiento, que alimenta y afirma originales valores del hombre, a través de una lectura "diferente" de los clásicos. No se trató por lo tanto de un encuentro con nuevos y desconocidos representantes del mundo de la cultura. Los antiguos, ya conocidos y estudiados, fueron vistos con nuevos ojos, con ánimo nuevo y con exigencias nuevas; el movimiento renacentista en suma no nació de los "studia humanitatis", como si estos fueran demoleedores de la Edad Media y procreadores del Renacimiento, sino que deben verse como salidos del ámbito mismo de la vida y de la cultura de una Edad Media en crisis, en busca, en el mundo clásico, de un feliz tipo ideal adecuado a las propias exigencias y capaz de tornarse "mito": el mito de Hércules, es decir, que se libra con sus fatigas de los monstruos y de las escorias, y puede ascender al cielo.

Se llega así casi a una inversión: el Renacimiento comienza con la filología, para ascender a la filosofía, es decir, a través de una visión del todo humana e histórica del texto antiguo, adquiere una concepción total de la vida.

Evidentemente, no se ha llegado de golpe a este cambio de perspectivas en la valoración del Renacimiento, como se ha dicho hace poco: una lenta elaboración crítica ha ido examinando el movimiento renacentista. Del enfoque trazado por el Iluminismo y por el Romanti-

cismo, se ha cambiado la perspectiva de la cuestión, sin embargo, sin cancelar los significados de las orientaciones originales del mismo Renacimiento.

Se sabe que el tema luz-tinieblas, es decir, el tema de la cultura clásica grego-romana como restauradora de la vida contra las tinieblas medioevales, la "humanista" como forma del renacimiento integral del hombre, aparecen claramente formuladas desde el alba del movimiento renacentista, y cada vez más están claramente presentes, durante todo su iter. Pero no debemos olvidar que los humanistas dieron definiciones claras y eficaces de los "studia humanitatis", entendiéndolos precisamente como restauración del hombre integral a la vida civil. Poggio Bracciolini recordaba que los códices amorosamente transcritos deben tornarse instrumentos para la construcción de una vida nueva; y aún antes, a mediados de 1300, Cola de Rienzo afirmaba que deben ser una sola cosa el estudio de las letras del mundo clásico y el despertar de la nueva vida; el mismo Leonardo Bruni reprochaba a Boccaccio justamente por querer separar la restauración poético-literaria de la renovación total del hombre.

De estas afirmaciones que podrían ser valoradas con numerosos ejemplos, se deduce que está superada la distinción artificiosa entre Humanismo como preparación filológica, y Renacimiento como afirmación del hombre en el mundo. A propósito del mismo mito que expresó y guió al Renacimiento, el renacer del hombre integral está íntimamente ligado a la educación humanística asumida en modo consciente. Esta conciencia, que se traducía en la imagen de la luz que rompe las tinieblas, demuestra que la presunta brusca y radical fractura con la Edad Media debe considerarse como una enseña revolucionaria, y sólo como una enseña, bajo la cual el nuevo movimiento se agitó para afirmar, concretar y acentuar su propia novedad. Decir esto, significa ya sacudir las bases de la reconstrucción histórico-iluminística de Michelet, o romántica de Burckhardt y, en Italia, de De Sanctis. Darse cuenta de esto significa entonces reabrir la cuestión desde los orígenes y preguntarnos una vez más, si con el Humanismo nos encontramos frente a una revuelta violenta y a una imprevista reivindicación de la libertad del hombre, es decir, a una ruptura radical con la Edad Media en todos los campos culturales y prácticos, o si en vez más bien nos encontramos sólo frente a una diversa actitud espiritual, que no se puede reducir a un simple acto negativo y a una fulminea y antihistórica restauración.

El Humanismo, la respuesta es de nuestro Novecientos, marcó un renovado interés, es verdad, por los estudios literarios y por el mundo clásico, pero era sólo la expresión de un proceso íntimo de la civilización medieval italiana, que se había nutrido de los latinos, pero que en el nuevo examen frente a sí, los definía en forma nueva y se afirmaba justamente en el momento en el que proclamaba el mito del retorno. No por casualidad los humanistas nos enseñan que su humano conquistar a los antiguos en la propia genuinidad y sinceridad, era un conquistarse a sí mismos en su propia autonomía. La Edad Media consideraba y trataba a Cicerón y a Virgilio como medievales: es decir, hombres de la Edad Media, también ellos barbarizados en la lengua y en las formas; para conocer a los antiguos y para aprender de ellos, decía Petrarca en "De remediis utriusque fortunae", es necesario verlos como eran; pero, para conquistarlos, es necesario, en primer lugar, conquistarse a sí mismo juntamente con ellos. Este fue el sentido histórico que el Renacimiento tuvo aun en el más antihistórico de los mitos: el retorno a la antigüedad.

El historicismo del Renacimiento fue conciencia de sí y de los demás, conversación moral-civil con hombres, vistos concretamente en las situaciones históricas. Haber comprendido todo esto ha significado, para la investigación histórica, no conformarse, para caracterizar al Renacimiento, con recurrir a indicaciones negativas, que eran justamente vacías, por cuanto ponían en relación términos negativos, es decir, las tinieblas medioevales.

Las dos edades, como tienen una individualidad propia, no se excluyen, sino que se implican: no fractura entonces, pero tampoco identidad de posiciones; una perspectiva diferente, nacida de una nueva larga y compleja experiencia. Cada tentativa, por eso, de comprensión debe ser orientada hacia la íntima "renovatio" de la que surgen formas y significados nuevos para la vida. A la culminación del Renacimiento es necesario llegar para encontrar mejor este sentido; sólo la profundización de su posición espiritual frente a toda la realidad, podrá darnos el secreto de sus expresiones artístico-culturales.

Una vez más se repite que no es posible escindir el tema de la "renovatio" del de los "studia humanitatis", precisamente para no incurrir en el peligro de resolver la primera en los términos de una rebelión y rebajar el otro a mera retórica, como ocurrió en la época de la Contrarreforma.

El de los humanistas, fue el esfuerzo de constituirse a sí mismos

en su propia verdad, preguntando a los antiguos el camino para reencontrarse; como decía Ficino, "per litteras provocati, pariunt in seipsis". Construir, afirmándose en la franqueza individual a través de la imitación de las más potentes personalidades de la historia. No será diverso el concepto de Poliziano o Coluccio Salutati: la poesía, decía este último, si es arte verdadero, cualquiera que sea, pagana o cristiana, restituye el hombre a sí mismo, lo convierte en él mismo, lo lleva a un nuevo plano de realidad y le hace entrever, en lo sensible, un mundo que está más allá de lo sensible. Esta formación humana, que es reconstrucción moral, es precisamente obra de los "studia humanitatis", los cuales se llaman así porque nos hacen más humanos, más armónicos, más individuos. Las "letras", están cargadas de un sentido y de un valor particulares, y la imitación de lo antiguo tiene la función no de sofocar, sino devolver la luz a la humanidad, y permitir construir un mundo autónomo.

Aferrar este valor del estudio de las letras es el único medio para comprender el secreto del Renacimiento, no sólo en el aspecto simplemente filológico, sino en sus exigencias más profundas. El mismo Machiavelli se lamentaba porque a la imitación de los antiguos, tan común en el plano del arte, no correspondía una idéntica en el plano moral-político y añoraba precisamente las operaciones y los ejemplos que las historias nos relataban; pero, agregaba, toda relación humana está basada sobre la humana experiencia conquistada en el pasado, y la naturaleza humana, que es siempre la misma, nos ayuda, a través del coloquio con los antiguos, a reconocer las direcciones del hombre de hoy, y a servirse de ese pasado para una actuación civil contemporánea. Lo antiguo, en suma, es el impulso a reencontrar las leyes antiquísimas del hombre, su verdad interior; ese reencuentro a través del pasado, significará afirmación individual, que resaltará más verdadera, justa-mente por esa relación y esa confrontación

Lo que no quiere decir, sin embargo, que todos los humanistas vieran claro qué debía entenderse por imitación, más aún alrededor de este concepto fueron más vivaces las discusiones, las indagaciones y las aclaraciones. No por casualidad Petrarca volvía con insistencia sobre la similitud de Séneca, que comparaba la relación entre la obra de elaboración personal y lo dado por la actividad ajena, con la producción de la miel por parte de las abejas. Petrarca recorrió justamente las dos direcciones: acogió devotamente e hizo suyo el movimiento creador,

y contemporáneamente conservó y respetó humildemente todo lo que le era ofrecido por la antigüedad.

Se maduraba así en medio de estas discusiones ese concepto de imitación y creación que encontrará la adecuada teorización en las poéticas de 1500, empeñadas en el trabajo de restituir a la mimesis aristotélica todo su valor.

Al lenguaje le será dado un sentido fundamental. La importancia que se le dará a la palabra, se fundará en la convicción que la intimidad y la profundidad del hombre se traducen, se expresan y se encuentran perfectamente en las palabras; de tal modo la palabra adquiere un significado casi religioso.

El Humanismo en el lenguaje, el Humanismo en la comunicación humana, en la expresión, en las letras centrará así toda la visión de la unidad y de la continuidad humanas; hablar será el sello de la humanidad, sólo la palabra constituirá al hombre como ser civil, y sólo a través de la palabra se podrá penetrar en el alma. El milagro de la palabra es el que nos saca del aislamiento de nuestra singularidad y de nuestra situación temporal; será el lenguaje, el que reunirá a los hombres en las ciudades y los estrechará en los vínculos de la vida civil, viva comunicación que reúne a todos los hombres más allá de los tiempos.

* * *

A la reciente revisión histórica del Humanismo-Renacimiento, al nuevo examen de los personajes que intervienen en el gran diálogo de la cultura que abre la edad moderna, debe agregarse una fundamental consideración: nuestra edad, que tiene sus formas características en la crítica y en la discusión, busca un coloquio dialéctico con el pasado y no concibe al artista aislado del público y al hombre separado de la sociedad.

Aun cuando ese coloquio dialéctico se desenfoca históricamente y pretende vestir con mentalidad contemporánea al hombre de otros tiempos, aún cuando la relación hombre-sociedad ha sido, en muchas interpretaciones contemporáneas de obras renacentistas, erróneamente afectada por una compleja problemática actual y llevada a símbolos de protesta social o de libertad licenciosa, nosotros, hombres de hoy, sentimos la dimensión espiritual del Renacimiento, contingente y eterna al mismo tiempo, admiramos la construcción conciente y responsable de

Maquiavelo, la jocunda creatividad fantástica de Ariosto, la prepotente humanidad de Miguel Angel, la sutil insatisfacción de Petrarca, la triste heroicidad de Torcuato Tasso.

Si el Renacimiento, con todos sus acentos y sus vetas pluriformes, ha sido un mensaje que se extendió de Italia a Europa, más allá de distinciones conceptuales, de divisiones cronológicas y de caracteres comunes o no comunes, el Renacimiento es siempre cultura viva, porque es profundización de nosotros mismos en la lección histórica del pasado, es búsqueda de una auténtica verdad humana, es encuentro o reencuentro de valores en la profundidad de la conciencia, más allá y por encima de la historia contingente.

SER Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE
ANGEL VASSALLO

Por Rodolfo Gómez

EL intento de aproximarnos al curso de la reflexión de Angel Vassallo sobre la relación entre "ser y libertad", responde al propósito de *hacer nuestro* ése, su pensamiento, aunque, como es el caso, no pueda ser sino por temas y aspectos que estimamos importantes.

El carácter multifacético y a la vez unitario de filosofías como la que nos ocupa, imprime a todo análisis el riesgo permanente de infligir mutilaciones, por definición deformantes.

Estamos a salvo de ese peligro. Nos *sentimos* partícipes del todo, Nos reconforta la paradójica vanidad de estar trabajando con cuestiones, cuya sistematicidad nos excede, pero que, sin embargo, consideramos nuestras.

Tenemos una sola respuesta para esta suerte de dilema: el maestro Angel Vassallo no ha muerto. De no ser así el sentido de lo que denominamos "homenaje" es un contra-sentido, un absurdo, un mero gesto externo y formal.

El hombre, nos enseña Vassallo, es libertad que se aferra al *ser*, que es su *existencia*. Construye su destino desde su hechura finita y en los lindes de la trascendencia que entrevé como misterio ontológico.

Pero el misterio del ser, proyectado ontológicamente en la trascendencia, revierte sobre él como imperativo moral. El *sentido* de nuestra *existencia* depende de la valentía de asumir la responsabilidad que implica a nuestra *existencia*, un *sentido*. El hombre es problema que se resuelve en la inmanencia de una finitud grávida de trascendencia y eternidad.

Angel Vassallo encaró ejemplarmente esa sublime y heroica exigencia. Por ello su biografía es su filosofar. Por ello, aunque fallecido, es *eternamente viviente*. Por ello tiene sentido el homenaje. El nuestro, por pobre que sea, reflexionando sobre su pensamiento, entraña complicidad. Por ello, a aquella vanidad, de suyo innecesaria, se suma una cuota de orgullo.

I

En *Nuevos prolegómenos a la metafísica*¹, el Dr. Vassallo destaca la importancia programática resumida en su expresión: "necesidad de una conversación de la metafísica en ética"².

A la luz de la profusa temática abordada y profundizada desde la cátedra, como en su obra escrita, nos permitimos transmitir la convicción personal del carácter de principio fundante —en el sentido filosófico de premisa, índole de la meditación y meta— que aquel requerimiento reviste en el pensamiento del maestro Vassallo.

En este sentido, Vassallo representó, con prístina fidelidad, al hombre filósofo según la caracterización bergsoniana que a él mismo le resultaba cara, por su precisión y riqueza apreciativa: "un filósofo digno de tal nombre no ha dicho nunca más que una cosa, más aún, se ha esforzado por decirlo antes que haberla dicho efectivamente".

A la par de la indicada apelación, Vassallo sostiene³ que, desde una perspectiva histórica, es posible deslindar dos grandes concepciones de la filosofía: filosofía científica, filosofía ético-antropológica.

El carácter antinómico de tales consideraciones constituye el incentivo que promueve en el filósofo una toma de posición acerca de la esencia de la filosofía. La conciencia del problema reclama claridad sobre el significado de este peculiar ámbito del saber humano. Pero, si bien el filósofo, supuestamente, debe intentar una respuesta a la cuestión planteada, importa, tanto o más, el grado de su compromiso con esa suerte de invitación que se le hace, invitación irrecusable a la elevada tarea de filosofar.

Ambos modelos filosóficos han sido sintetizados en expresiones de cuño clásico y uso académico. Traducen, por otra parte, conceptualizaciones legítimas en su propósito metodológico y didáctico: saber-sabiduría, conocimiento-vida, metafísica-ética, ser-libertad. No obstante, filosofar sobre ellas supone ahondar en el significado de su polaridad, así como de su recíproca implicación.

Vassallo lo hizo mediante una hermenéutica histórica y sistemática, no sólo en la filosofía, sino inclusive en los más relevantes dominios de la cultura: la ciencia, el arte, la religión.

¹ *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, Buenos Aires, Losada, 1938.

² *Ob. cit.*, pág. 37.

³ En *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica*, Buenos Aires, Losada, 1954, cap. IV.

Por nuestra parte, intentaremos seguir los lineamientos fundamentales de su reflexión, en el terreno exclusivo de la filosofía.

Convocados a efectuar una "conversión de la metafísica en ética" e impelidos a una resolución especulativa respecto de la opción ser-libertad, *parecen* perfilarse rasgos falaces en esta antinomia. De lo contrario, si la apariencia manifiesta la realidad, revelando la condición verdadera de la alternativa, aquella propuesta se cancela abruptamente y la expectativa se transforma en frustración. Si es así, debemos sin más trámite conceder legalidad al intelectualismo en sus distintas y polémicas manifestaciones: metafísicas, positivistas empíricas, positivistas eidéticas, etcétera.

Ni una cosa ni la otra. La antinomia existe meramente en términos de perspectivas externas. Reparamos que subyace a ella, identidad material. En efecto, el contenido de los dos "tipos de filosofía" es el mismo en todos los casos: el ser. "La cuestión de Hamlet —afirma Vassallo— es todavía y siempre para nosotros hombres (si hombres filósofos, más y mejor) la cuestión primera"⁴.

Consecuentemente, invalidar la metafísica como ciencia del ser resulta un desatino epistemológico. Se manifiesta, a la vez, desde el punto de vista histórico como una crítica pueril, dada su impotencia ante una tradición que va desde Platón hasta Kant. *Hasta* Kant, porque justamente con Kant, la atribuida trivialidad del planteo se desvanece. Adquiere fertilidad merced al descubrimiento de la estructura trascendental de la razón y de su vulnerabilidad dialéctica. Asistimos al nacimiento de una metafísica práctica, acusada prontamente de formalismo y disimulada discrecionalidad subjetiva. No obstante, Kant deja la impronta de una circunstancia sin precedentes e irreversible: el surgimiento de la *experiencia* metafísica. La ciencia del ser deviene experiencia de la libertad. La subjetividad se erige en juez implacable del status ilusorio del realismo tradicional. El optimismo de la razón se revela ingenuo y, sin remedio, perimido. Alumbró la "mayoría de edad" de una filosofía que asume sus limitaciones y la primacía de una voluntad *libre* en virtud de su asidero racional.

A Vassallo le interesa subrayar que la experiencia metafísica no es de naturaleza psicológica. Constituye, por el contrario, una experiencia fundante de un peculiar conocimiento objetivo, noético. En

⁴ "Invitación al sondeo inicial en la cuestión del ser", en *Elogio de la vigilia*, Buenos Aires, Emecé, 1950, pág. 59.

ella, el sujeto no es mero espectador de la verdad. Es, en cambio, el centro de un problema no teórico, diríamos, existencial, porque se halla instalado en el dominio fácticamente resolutivo de su drama y de su destino.

La metafísica tradicional, de corte científico, creyó equivocadamente en la posibilidad de acceder mediante conceptos a las configuraciones trascendentes en que el *ser* adquiriría contornos objetivos y de fundamentación universal.

Dios, libertad e inmortalidad expresan, en tiempos de Kant, los epígonos de una antigua vocación metafísica de raigambre platónica. Al respecto, el aporte fundamental de la filosofía crítica no es gnoseológico, lugar común de difundidas y conspicuas interpretaciones. Kant, enseña Vassallo, caló en su esencia, desenmascarándolos, los frágiles principios de la ontología tradicional, basada en la ilusoria correspondencia entre concepto y realidad.

II

Estamos ubicados en los umbrales de la filosofía de la subjetividad, según un estudio específico del Dr. Vassallo⁵. En la inmanencia del yo corresponde ahora indagar por el ser y la libertad. La ingénita como inveterada vocación ontológica del hombre por el ser, torna perentoria una analítica de la subjetividad. La gran transformación impresa por el "giro copernicano" en el seno de la metafísica nos traslada, en proceso ascendente al plano de la ética. La imbricación del ser y la libertad impone progresar en el análisis fenomenológico (en sentido hegeliano) e histórico de la *persona*, es decir, de hombre como agente *consciente* de la moralidad.

La justificada relevancia de la filosofía crítica se debe a una apreciación histórica, obviamente retrospectiva. Es incontrovertible nuestra deuda con Kant. Su filosofía es tributaria de un mérito imponderable: la clausura de una extensa y pertinaz tradición ontológica. Hasta él, la filosofía (o metafísica), atragantada de realismo racionalista, no fue ni ciencia ni sabiduría. Algunas excepciones (Sócrates, Platón en algunos aspectos, San Agustín) no alteran un dictamen negativo del cual ni siquiera puede evadirse el método cartesiano o la estética de Leonardo, al menos en sus enunciados explícitos.

⁵ "Ensayo sobre la subjetividad, y de sus tres transformaciones", en *Elogio de la vigilia*, ed. cit.

Kant inaugura la nueva metafísica de la subjetividad. Es su turno someterse al juicio del futuro, que es nuestro presente. La subjetividad trascendental, si bien ha subvertido el imperio de un realismo intrépido, candoroso en sus aspiraciones, se petrifica en un formalismo de categorías y principios ordenadores, cuyo rigor testimonia la persistencia insidiosa de una concepción de la conciencia acorde con la preceptiva racionalista.

En el contexto de las consideraciones modernas de la subjetividad, Vassallo destaca el pensamiento de Fichte, quien a semejanza de un Sócrates moderno⁶, avanza sobre Kant, colocando a la filosofía sobre bases prácticas en forma concluyente. El hombre deja de ser "ciudadano de dos mundos", teóricamente excluyentes. Se afirma la subordinación de la naturaleza a la libertad, del mundo al yo.

Sin embargo, subsiste aun el formalismo característico de la filosofía crítica. El yo, fundamento metafísico de la libertad, valoriza el momento práctico del idealismo. El mundo sensible se somete al mandato moral, pero ello no implica un ahondamiento en el ser de la subjetividad.

La metafísica de la experiencia supone actividad de la conciencia. En y por la acción, el hombre esclarece y realiza su destino. El ejercicio obligado de la libertad nos enfrenta con la responsabilidad ontológica de ser artífices del valor moral de nuestra existencia.

La filosofía es, entonces, por excelencia, ciencia práctica. A ella compete el estudio de la acción. La obra de Blondel sobre el tema constituye un aporte de destacada importancia. Vassallo difundió e hizo apreciar los méritos del pensamiento de Blondel en los países de habla española. Este hecho sea, quizás, el que ha llevado a filiar el pensamiento de Vassallo con la filosofía de Blondel.

En su artículo *Testimonio*⁷, Vassallo afirma: "...las obras de Blondel que siguieron a *L'Action* no tuvieron para mí la misma significación; ni su valor filosófico, a mi entender, puede compararse al de su primer libro".

De Blondel importa, para Vassallo, su lógica de la acción. Ella muestra la condición existencial del hombre como ser actuante por excelencia. A semejanza de Kierkegaard, el filósofo francés revela el

⁶ En *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, ob. cit., pág. 53-54.

⁷ "Testimonio" en *Retablo de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Universidad Nacional, 1968, pág. 124.

contrasentido intrínseco de las diversas posiciones y formas que adopta el nihilismo moral, desde la actitud complaciente ante la vida, propia del *esteticismo*, hasta el rigorismo nihilista de Nietzsche.

El hombre no puede evadirse de la acción porque él *es* acción. Por eso la ciencia de la práctica podrá conformar una legislación ética al margen de toda normativa y desde el seno mismo de la acción.

Desentrañando los principios subyacentes de nuestra conciencia moral originaria, advenimos a una metafísica, la cual, a su vez, revierte sobre aquélla para proporcionarle legitimidad científica.

La acción transita un itinerario en cuyo transcurso adquiere distintas y peculiares fisonomías. Es una suerte de dialéctica antropológica que parte de la acción como realidad primera, la más certera por su índole subjetiva, y en cuyo proceso la dimensión objetiva de lo real se muestra, ante todo, como término de la acción. Al itinerario volitivo corresponde una estratificación jerárquica del mundo, subjetivamente relativo a la acción pero, sin embargo, autosubsistente.

La realidad no se reduce, como en Berkeley, a los contenidos de la conciencia. Por el contrario, el desenvolvimiento evolutivo del obrar supone la *preexistencia* de un mundo, metafísicamente ordenado, que orienta su curso.

La identidad y diferencia entre el ser y la libertad permite sostener, con fundamento, que nuestra acción arraiga en un orden objetivo, trascendente al yo. El mundo, en sus diversos planos —fenoménico, científico, social, divino—, ontológicamente autónomo, se hace manifiesto al hombre merced al obrar. Por su parte, la realidad atesora justificación ética mediante el ejercicio de nuestra libertad.

El ser habita en los dominios de la interioridad, en una inmanencia subjetiva que, sin embargo, no disminuye su autosuficiencia ni atenta contra su autarquía ontológica.

III

La metafísica de la subjetividad tiene en Kant su precursor. La filosofía crítica y las variadas concepciones que le sucedieron, afines por los menos en esa perspectiva de principio, supieron de la sabiduría del viejo Sócrates: devenir virtuosos merced al saber. El saber implica, sabemos, hacernos cargo de nuestra ignorancia respecto del *todo* rebasante de nuestra subjetividad finita. Que, por caso, con Blondel, reconozcamos la trascendencia en los estrechos marcos de nuestra concien-

cia, no nos hace olvidar que ha sido superada y sepultada la metafísica intelectual. Simplemente, nos hace presente que ese privilegio le cabe a nuestro destino humano e individual en tanto experimentamos el *ser* por obra de nuestra innata *libertad*.

Pero es demasiada la tentación como para evitar una progresiva e inexorable exaltación del yo, hasta catapultarlo al cielo del absoluto.

Efectivamente, en Hegel, como en Platón, la realidad toda se acredita como manifestación de la *idea*. Aunque, a diferencia del sabio griego, la idea hegeliana involucra a la realidad en magnitud absoluta y, por ello mismo, es, a la vez, *subjetividad infinita*.

A la luz de una lógica, insospechada hasta Hegel y única hasta nuestros días, el filósofo alemán reivindica la dialéctica en el ámbito del ser y de la conciencia. Que "todo lo real es racional" y viceversa, diluye el problema de la verdad porque en la conciencia universal las alternativas, finitas y parciales por definición, están condenadas a manifestarse como absurdas, en su pretensión de rechazar el absurdo o imposibilidad de la contradicción.

Es, por así decir, una tautología que para la subjetividad hipostasiada al infinito, el saber devenga autoconciencia. El saber absoluto repulsa la condición meramente legisladora de la razón en que fue confinada por el idealismo trascendental. El conocimiento universal se autolegitima, en tanto se evidencia como re-conocimiento.

La dialéctica de la *idea* es correlativa con la fenomenología de la conciencia. En su virtud, la *idea*, deviene *espíritu*. El ser y la subjetividad conforman una metafísica de la libertad sometida al imperio de la necesidad lógica. La filosofía cobija al ser y a la libertad porque ella es el *contenido universal* y la *conciencia* del mismo.

La existencia, para Vassallo, no puede desembarazarse de su impronta personal y del compromiso que encierran sus decisiones. ¿Cómo conciliar esta convicción con el planteo hegeliano? La pregunta es errónea porque el filosofar no opera atisbando alianzas o propiciando conjuros.

Hegel elevó la metafísica de la experiencia subjetiva a su nivel máximo, pero al costo de subrogar, con la lógica, a la subjetividad misma, en su peculiar naturaleza personal y finita.

La importancia del sistema hegeliano consiste en haber iluminado, bajo el lema "todo lo real es racional", a la realidad en sus múltiples dimensiones y matices.

Tras un rodeo, que supera la timidez de un Kant que no supo reconocer que, si la razón se contradice, se debe a que la realidad es contradictoria, Hegel llevó a cabo la inmensa proeza de recorrer y exponer el proceso de esa contradicción en el mundo y en la subjetividad.

Con Hegel, estima Vassallo, la metafísica adquiere su rango insuperable. Pero, junto con el reconocimiento de ese aporte, imponderable en la historia de la filosofía, Vassallo, con Kierkegaard, sigue el curso —o contracurso— de la conciencia más allá de la clausura que Hegel impone a su sistema, con la autoridad que le confiere la instancia especulativa de su razón dialéctica.

Hegel agota la filosofía porque su filosofar, en su aspiración y realización científica (primer tipo de filosofía), lo es sólo del pasado. Toda prospectiva teórica está reñida con la concepción hegeliana del saber como sistema dialéctico-fenomenológico en que el mundo y la conciencia alcanzan su unidad, conservando sus diferencias.

La razón teórica presenta una faceta formal y gnoseológica por la cual ella es saber absoluto, es filosofía. Pero lo sabido por la razón es la *idea*, o sea, la razón misma en su plasmación real, ontológica⁸.

Que el "buzo de Minerva levante su vuelo al caer del crepúsculo", no responde a un gesto discrecional del pensamiento de Hegel. Es, por el contrario, rigurosamente coherente con su concepción de la realidad, es decir, con su filosofía. Esta, en tanto *sistema*, implica la identidad de realidad y conocimiento. Precisamente por ello puede reconocerse que lo racional es real en igual medida en que lo real es racional.

Lo que todavía no es, no es real porque su racionalidad es meramente abstracta. Y la filosofía es ciencia en la medida en que cómo saber tiene que habérselas con pensamientos concretos. Ellos no aluden únicamente a la *presencia efectiva* de ambos miembros de la alteridad: sujeto-objeto, sino y fundamentalmente a la síntesis dialéctica (*Aufhebung*) última, cuyo proceso de gestación y resultado expone la filosofía del espíritu absoluto.

La "astucia de la razón" dialéctica consume todos sus recursos en un acaecer destinado a culminar en una meta que es absoluta porque es inexpugnable en su reclusión temporal: el pasado como proceso real, el presente como resultado filosófico.

⁸ El tema es desarrollado por Vassallo en la parte dedicada a Hegel de su obra *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel*, Buenos Aires, Pucará, 1945.

De este modo, el idealismo filosófico de Hegel anquilosa a la antropología en los fueros de una lógica del devenir ya transcurrido.

Es justamente por esa circunstancia que, como afirmaba Kierkegaard, "con toda su filosofía, un hegeliano no puede comprenderse a sí mismo, porque sólo puede comprender lo pasado y acabado; pero es el caso que alguien que aún vive no es todavía un muerto"⁹.

Paradójicamente, la mayor metafísica, como ciencia del absoluto, que la historia ha ofrecido, cancela el acceso al absoluto porque se olvida de la subjetividad. El panlogismo hegeliano la tiene presente como categoría lógica y a través de las distintas configuraciones de la conciencia, fenomenológicamente expuestas. Pero la subjetividad reclama respeto por su determinación esencial: su intransferible y circunscripto carácter personal. Ello no implica convalidar individualismos estrechos, en los que se desvanece el sentido mismo de la existencia humana.

La existencia, en la filosofía de Vassallo, es el ámbito de la libertad y del ser. Ser "en ciernes", diríamos.

Ser y libertad se conjugan en el uno y dual compromiso ético-ontológico de enlazar el yo personal y la trascendencia. De ello, la subjetividad experimenta una especie de presagio en la tribulación y la angustia.

IV

La ética de Spinoza y la metafísica de Bergson, de origen y tesitura distantes, son, para Vassallo, antecedentes limitados pero relevantes en la gestación histórica de la nueva y verdadera ontología, cuya originalidad consiste en pronunciar y desenvolver la pregunta por el ser en el campo de la subjetividad.

La metafísica científica de Spinoza intenta disfrazar su encarnadura moral. Con el propio Spinoza o a pesar de él, Vassallo divulga su "secreto". Secreto, en todo caso, a medias, porque la obra máxima de Spinoza no se llama *Ética* caprichosamente. El secreto consiste en la fuerte conexión entre "la concepción de la sustancia y el género supremo del conocimiento puesto en proposiciones existenciales. La inte-

⁹ Citado por Vassallo en "Reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel", *Cuadernos de Filosofía*, año X, n° 14, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1970, pág. 256.

rioridad, traducida a términos de exterioridad; el valor proyectado en ser o existencia”¹⁰.

Con Bergson, asistimos al descubrimiento de la conciencia como fundamento de la realidad.

Bergson enseña Vassallo, asume frente a la historia de la metafísica una actitud refractaria de las soluciones consagradas. Logra desmontar el supuesto irreductible y secular de la historia de la filosofía: el prestigio de la razón merced al descrédito de la percepción.

Por medio de la *intuición*, esa suerte de inefable simpatía con el ser, se nos revela la característica esencialmente temporal de lo real. El ser es el tiempo concreto o duración real. En su manifestación más pura, el tiempo se revela como el ser de la conciencia y la persona.

Tiempo y libertad son patrimonios de la subjetividad y principios metafísicos del absoluto, sometidos a la fuerza, “biológicamente” creadora, del “élan-vital”.

La experiencia ética y religiosa conforman las expresiones supremas de la libre *participación* del hombre en el ser.

Instalado en la “duración creadora”, el hombre de Bergson es libre como los dioses. Lamentablemente, el optimismo “vitalista” de Bergson no está en condiciones de precisar el sentido existencial de la *participación* en el ser.

Advenidos a la “metafísica de la experiencia” u “ontología de la subjetividad”, se torna imprescindible en la filosofía de Vassallo, sabernos exigidos, no por el *conocimiento* del ser, sino, de acuerdo con Gabriel Marcel, por directa apetenencia del ser. Mediante ella, nos adentramos en una comprensión vívida del sentido de la participación en el ser.

En la dirección apuntada, Marcel satisface, desde preocupaciones distintas a las de Bergson, exigencias especulativas tácitas de la naciente ontología. El “acto de fe” y experiencias existenciales como el amor, esclarecen las modalidades de la relación entre el ser y la subjetividad.

Respecto de las significaciones implícitas en dicha relación, Vassallo es categórico al afirmar que no estamos frente a un problema teórico de corte científico. Ser y libertad, como ser y subjetividad, constituyen precisiones teóricas equivalentes de lo que corresponde

¹⁰ “El secreto de Spinoza”, en *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, ob. cit., pág. 214

denominar "misterio ontológico". Misterio ontológico porque el ser es huésped del yo o es una misma cosa que la existencia, dramáticamente aceptada, que constituye mi persona.

La libertad reside en mortificar nuestra esencial finitud en procura de avizorar, desde nuestra restringida condición, el horizonte de la trascendencia.

V

La existencia propia es, para Vassallo, el terreno genuino en que la reflexión puede y debe ahondar el sentido de la relación entre el ser y la libertad.

La tarea es permanentemente impostergable, porque en ella está en juego el hombre como persona, como entidad moral arquetípica. Se trata, con sus palabras, de "hallar un nuevo estatuto de la relación existencia-trascendencia, en el lugar dejado vacante por la conciliación hegeliana"¹¹.

Al respecto, vale provisoria y secundariamente, la asimilación del ser y la libertad en los términos de la analítica de la existencia sartreana.

Se colige, con obviedad, que en el supuesto de la orfandad absoluta: metafísica, científica, teológica, el hombre está ineluctablemente comprometido a devenir hacedor ético de sí mismo.

De allí en más, el planteo es arrogante y de corto alcance. El hombre de Sartre, según Vassallo, no puede avanzar desde su desamparo original. A lo más, construye un "precario tinglado" como supuesta morada ética. La despreocupación ontológica, de la cual se envanece, encubre un crudo positivismo, paradójicamente existencial. Si la cuestión del ser se indaga exclusivamente en los estrictos y reducidos límites de nuestra existencia —cuya analítica puede constituir, en cambio, el punto de partida de la ontología; así es en Heidegger—, inmediatamente se desvirtúa el valor de la libertad¹².

La ética —en el caso de Sartre— se seculariza al extremo de propiciar un individualismo desolador, que no logran superar las consideraciones sociales y políticas, dirigidas a fortalecerlo.

¹¹ En "Reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel", art. cit., pág. 256.

¹² El tema es desarrollado por Vassallo en *El problema moral*, Buenos Aires, Columba, 1957.

En torno a concepciones afines entre sí, donde son destacables las de Kierkegaard y Jaspers, Vassallo afirma la necesidad de retornar a nuestro origen y éste es el ser. El ser habita en nuestra existencia, en nuestra ontológica finitud. No obstante, en nuestra ontológica finitud reside el absoluto, porque la subjetividad es libertad y apertura a la trascendencia. La libertad, en que consiste la existencia, vincula a ésta con aquello que es en ella y más que ella. La trascendencia es inmanente a la existencia, porque ésta es la residencia del ser.

En la necesidad espiritual que experimentamos de procurar la trascendencia se delata nuestra oculta vinculación con ella. Con Pascal, dice Vassallo en variadas oportunidades de su meditación: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado, no me buscarías si no me poseyeras".

Al hombre, en tanto *filósofo*, le cabe iluminar teóricamente el vínculo entre el ser y la libertad, entre la existencia y la trascendencia. El *filósofo* Vassallo lo hizo. Al filósofo, en tanto *hombre*, le cabe ordenar, sin descanso en su vigilia, el sentido trascendente de su existencia ética. El *hombre* Vassallo lo hizo.

DOCUMENTO

CONSIDERACIONES SOBRE LA IDEA DE LA LIBERTAD
EN SPINOZA *

Por Angel Vassallo

EL pensamiento fundamental de Spinoza se encuentra contenido en su obra principal, la *Ética*, que se publicó después de la muerte del filósofo.

Aunque la *Ética* está dividida en cinco partes, se compone en realidad de sólo dos. La primera expone su metafísica, la doctrina del Dios de Spinoza la segunda, compuesta de las restantes cuatro partes, desarrolla una teoría del hombre y una iniciación a su vida eterna y bienaventurada, que es también la consumación de la verdadera libertad.

Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, en el seno de la comunidad judía de la ciudad y murió en La Haya, el 21 de febrero de 1677, a los 44 años de edad.

La lectura de Descartes no le hizo filósofo; pero lo corroboró en la gallardía propia de la actitud filosófica y en la señorial libertad de pensamiento que campea en toda su obra, igual que en su vida. Descartes lo confirmó también en la exigencia de una robusta racionalidad, que se expresa en el ideal de un saber claro y distinto. En este sentido, Spinoza llevó más lejos que el mismo Descartes la peligrosa convicción que el modelo matemático es el arquetipo de un conocimiento filosófico racional; lo que lo llevó a escribir la *Ética more geometrico demonstrata*.

Aun en esta forma literaria seguramente poco feliz, por ese palacio de duro cristal que es la *Ética* discurre un pensamiento que adivinamos más profundo que la parte que alcanzamos a comprender con el puro saber conceptual —y mucho menos todavía con el hábito del razonamiento matemático—. Un pensamiento, por otra parte, que aun expresado en aquella extraña forma, se nos aparece como una isla solitaria en medio de la filosofía moderna occidental.

* Notas que sirvieron de guía para una disertación pronunciada por el doctor Angel Vassallo en la residencia del Embajador doctor Jorge Dellepiane, en Buenos Aires en octubre de 1977, ante un grupo de personas interesadas por la filosofía.

(Afortunadamente para nosotros la forma geométrica sólo impera en unas dos terceras partes de la *Ética* (...). Las otras obras...).

Ahora bien: el tema de la libertad circula por toda la obra, y para que sea hacedora esta exposición tenemos que aislarlo en lo posible, ejecutando algo así como una operación quirúrgica en el cuerpo del sistema espinociano. Pero por mucho que nos esforcemos por aislarlo, no podemos menos que asomarnos a la primera parte de la *Ética*: "De Deo" (o sea, la metafísica de Spinoza).

Podemos entrar a la doctrina de la Primera Parte por el pensamiento central enunciado en la Proposición 15: "Todo lo que es, es *en* Dios y sin Dios nada puede ser ni ser concebido". *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*

(Es la gran afirmación del Panteísmo, como se dice. Aunque nunca le ha habido "a la letra"). ¿Cómo lo sabe? Radicalizando el concepto de sustancia y otros que Descartes acogió de la tradición escolástica, haciéndoles sufrir una nueva inflexión. (...).

Definición VI: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".

(De ellos conocemos el pensamiento y la extensión; por lo tanto Dios es cosa pensante *res cogitans* y cosa extensa *res extensa*).

Va de suyo que es evidente que tal Dios existe. Al menos así lo reitera la Definición I: "Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve (*involvit*) la existencia; dicho de otro modo, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente".

Tales definiciones, que en abreviada forma reiteran el argumento ontológico de la existencia de Dios... debieron tener en el espíritu de los que lo repensaron, desde el viejo S. Anselmo (s. XI) hasta Descartes que lo reitera (Va. *Meditación*), otras resonancias coadyuvantes que las tornaban convincentes...

Ahora, en cuanto al panteísmo que proclama la Proposición 15, Spinoza parece haber tenido conciencia de las dificultades que suscita.

Citaré sólo dos confesiones que tengo registradas para mi uso particular.

En carta a su amigo Oldenburg (nov.-dic. 1675): "Pero si algunos creen que el *Tratado Teológico-Político* se basa en que Dios y la naturaleza (entendiendo por ésta cierta masa o materia corpórea) son una sola y misma cosa, se equivocan completamente".

A Tschirnhaus (15 de julio de 1676): "A lo que usted me pregunta, si a partir del solo concepto de extensión se puede mostrar *a priori* la variedad de las cosas, creo que ya he mostrado bastante claramente que ello es imposible, y que por tanto la materia ha sido definida erróneamente por Descartes por medio de la extensión; pues debe ser explicada necesariamente por un atributo que exprese una esencia eterna e infinita. [¿Cómo?] Pero de esto hablaré quizás con usted más claramente alguna vez, si me queda vida, pues hasta ahora no me ha sido posible poner nada en orden" [acerea de esto].

Lo mismo respecto de la *res cogitans*.

La gran cruz del monismo: ¿Cómo de lo Uno surge lo Otro? ¿Cómo conciliar la Unidad (el Uno *sin segundo*) con la multiplicidad?

Observación:

Desde el *Breve Tratado*... Spinoza parece haber dudado de la eficacia o suficiencia de una prueba racional de algo con la Proposición 15.

De todos modos, la Prop. 36 (Vº Escolio) dice claramente que conocía otra vía para acceder al enunciado de la Prop. 15 (Iº).

La libertad (en Dios)

La idea de la libertad en Spinoza (siguiendo el orden de la *Ética*) nos sale primero al encuentro como referida a Dios.

En la definición VII (Iº): "Se llama libre lo que existe por la sola necesidad de su naturaleza (o esencia) y es determinado a obrar por sí sólo; es necesario, o mejor, coaccionado (*coaeta*) lo que es determinado a existir y obrar por otra cosa bajo una condición cierta y determinada". (*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coaeta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*).

De aquí saca Spinoza la consecuencia que sólo Dios es causa libre de todo cuanto hay; porque Dios "sólo existe por la sola necesidad de su naturaleza" (o esencia) [según cree haber establecido]; y que "no hay fuera de Dios ninguna causa que lo incite a obrar, como no sea la perfección de su propia esencia" [es decir, la plenitud de su ser]. (Corolarios I y II de la Prop. 17, Iº).

Se advierte que Dios no es libre porque posea en grado eminente el *libre albedrío*. Concepto reelaborado brillantemente por Descartes en la 4ª y 5ª Meditación, y contra el cual aquí Spinoza polemiza con vehemencia. (Escolio de la Prop. 17, y todo el Apéndice).

¿Cómo procede entonces la causalidad divina, que es la libertad misma?

En el Escolio citado, después de afirmar “que otros piensan que Dios es libre porque puede... haber hecho el mundo de otro modo, etc.”, dice: “Pero yo creo haber demostrado claramente (Proposición 16) que del *soberano* poder de Dios o de su *naturaleza infinita*, una infinidad de cosas en una infinidad de modos, es decir todas las cosas (*hoc est, omnia*) han dimanado necesariamente (*necessario effluxisse*) y se siguen siempre”. Y todo ello sin finalidad alguna, o para usar la magnífica expresión de Osvaldo Spengler, “en una sublime carencia de fines”.

Y cuando nos creemos embarcados (al menos poéticamente) en un *emanatismo* del tipo plotiniano, nuestro pensamiento se congela en la geometría: “Lo mismo que eternamente y por toda la eternidad se sigue de la esencia del triángulo que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos”.

(Y me acuerdo de Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*)...

De aquí deriva también el determinismo, el determinismo espinoziano. Lo formula en la Proposición 29 (I^a): “Nada hay de contingente en la naturaleza, sino que todas las cosas están determinadas, *por la necesidad de la naturaleza divina*, a existir y producir algún efecto (*ad operandum*) de cierta manera”.

Natura naturans: Dios como causa libre.

Natura naturata: las cosas que son en Dios. Escolio Prop. 29 (I^a)

La libertad humana

El concepto de la libertad humana no difiere, en el fondo, del de la libertad divina.

Quiero decir que también para el hombre la libertad consistirá en obrar por la sola necesidad de su esencia. Y como su esencia es el entendimiento (*intellectus*), la libertad vendrá a ser el desarrollo o despliegue acabado [autodespliegue] del conocimiento adecuado, hasta la

conciencia de la unidad con Dios (o para los oídos filosóficamente más púdicos, de lo Absoluto).

Del Prefacio de la Vª Parte resulta que Spinoza distingue dos aspectos de la libertad:

- a) un sentido de la libertad como liberación, que designa los medios de que el alma (*Mens, Ratio*) dispone como potencia para gobernar las pasiones;
- b) el sentido final de la libertad, que en vía preliminar podemos caracterizar con estos términos extractados del Apéndice, Capítulo IV de la Parte IVª: "Perfección del entendimiento o razón; en ello consiste la felicidad suprema (*summa hominis felicitas*) o bienaventuranza (*seu beatitudo*). Porque la felicidad consiste en el contento interior (*ipsa animi acquiescencia*) que nace del conocimiento intuitivo de Dios".

Pasemos a considerar ahora brevemente estos dos aspectos de la libertad; y en primer término la libertad como *liberación*.

El hombre es una parte de la naturaleza (universal). Hay seres y cosas individuales exteriores a él. Por un lado los necesita para conservar su ser (Postulado IV (IIª)); por otra parte, sufre sus influencias que repercuten en él.

Spinoza designa a esas influencias y repercusiones *affectiones* (que seguramente no tiene un equivalente exacto en castellano). Con el término nombra en general la vida afectiva (emociones, pasiones, sentimientos) y deseos.

Unas "afecciones" ponen al alma en estado de pasividad (pasiones); otras permiten y aún favorecen su actividad propia: el conocimiento adecuado (*actiones*).

He aquí una breve descripción del hombre librado al juego de las afecciones o pasiones:

"Somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos [o vacilamos], ignorando lo que sobrevendrá y cuál será nuestro destino". (Prop. 59, IIIª Escolio).

La libertad como liberación consiste en el gobierno de las pasiones, en términos que permitan la actividad propia del alma: el entendimiento o ideas adecuadas.

La moral de Spinoza no es ascética. El gobierno de las pasiones tiene por resultado reducirlas y ponerlas en su sitio, a fin de que no estorben la realización de la esencia del hombre.

Para tal gobierno de las pasiones, el alma (*Mens*) sólo dispone del conocimiento; la libertad es una liberación por el conocimiento.

Su principio general está dado en la Prop. 2 (V^a): "Si separamos una emoción (*commotionem*) o afección del alma del pensamiento de una causa exterior y la unimos a otros pensamientos, quedan destruidos el amor y el odio con respecto a esa causa exterior, como asimismo son destruidas las fluctuaciones del alma que nacen de esas afecciones".

Los remedios contra las pasiones se resumen en el Escolio a la Prop. 20 (V^a). Pero el pensamiento que subyace a todos ellos es el de la divina necesidad con que todo acontece.

Veamos un breve texto ilustrativo (Prop. 20, Escolio; V^a):

"Es preciso observar, además, que los pesares o infortunios tienen su principal origen en un amor excesivo a cosas sujetas a numerosos cambios y que no podemos poseer enteramente. Nadie, en efecto, experimenta tormento o ansiedad más que con respecto a lo que ama; y las ofensas, las sospechas o las enemistades nacen sólo del amor hacia las cosas cuya completa posesión nadie puede tener realmente. Concebimos por esto con facilidad lo que puede sobre las afecciones el conocimiento claro y distinto, principalmente el tercer género de conocimiento [del que luego hablaremos] cuyo principio es el conocimiento mismo de Dios. [Comentar]. Si las pasiones no quedan destruidas así, de un modo absoluto, ocurre al menos que constituyen la menor parte del Alma".

Del mismo modo (dicen otros textos) el orgullo y la ambición pueden llevarnos a desear que los demás vivan como lo quiere nuestro humor o compleción particular.

Pero esa pasión se hace *acción* del alma, y virtud, si sustituimos a la idea del amor de nosotros mismos la del bien común de todos los hombres.

Llevados de la mano del ejemplo que acabamos de traer, es cosa sorprendente notar cómo, en conexión con este camino de la libertad como liberación, surge en la *Ética* la fundación del Estado.

No podría yo decirlo con mayor concisión que leyendo un pasaje de Spinoza elegido al efecto. Está en el Escolio 2^o de la Prop. 37 (IV^a):

"Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza y, por consiguiente, cada uno hace por derecho supremo de la naturaleza lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza propia. Así cada uno juzga por derecho supremo de la naturaleza qué cosa es buena o mala y sirve a su propio interés con arreglo a su compleción; se venga y se esfuerza

en conservar lo que ama o en destruir lo que odia. Si los hombres vieran bajo el gobierno de la razón, cada uno poseería el *derecho* [natural] que le pertenece sin perjuicio ajeno alguno. [Comentar *razón*]. Pero como los hombres están sometidos a afecciones que exceden en mucho su potencia o la humana virtud, son arrastrados en diversos sentidos y son contrarios unos a otros, aun cuando estén necesitados de un socorro mutuo.

A fin, pues, que los hombres puedan vivir en la concordia y ayudarse unos a otros es necesario que renuncien a su derecho natural y se aseguren mutuamente que no harán cada nada que pueda dar lugar a un perjuicio ajeno... Se ve en qué condiciones esto es posible [refiriéndose a varias Prop. anteriores], a saber: que los hombres sometidos necesariamente a las afecciones, inconstantes y veleidosos, puedan darse esa seguridad mutua y tener fe unos en otros. Dije, en efecto, en las citadas Propositiones que ninguna afección podía ser reducida a no ser por una afección más fuerte y contraria, y que cada uno se abstiene de hacer daño, ante el temor de sufrir un perjuicio más grave. Por tanto, una sociedad podría establecerse por esta ley si reclama para sí el derecho que tiene cada uno de vengarse y juzgar de lo bueno y de lo malo, y tenga de este modo el poder de prescribir una regla de vida, de instituir leyes y mantenerlas, no con el auxilio de la razón, que no puede reducir las afecciones, sino por medio de amenazas.

Esta sociedad sostenida por las leyes y el poder que tienen de conservarse se llama *Civitas* (Estado) y los que se hallan bajo la protección de su derecho *cives* (ciudadanos) ¹.

Habíamos distinguido dos acepciones de la libertad:

- a) negativa: liberación
- b) positiva: realización acabada de la esencia del hombre que culmina en un conocimiento de Dios, que es un saber unitivo, esto es, que nos lleva a la conciencia de la unidad con él.

Esta consumación de la libertad es también la realización de la felicidad y de la eternidad como bienaventuranza (*beatitudo*).

Es lo que nos toca sugerir ahora: "Este supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud". (Prop. 25, Demostración, V^a). (...)

"Nosotros concebimos las cosas como reales [actuales] de dos maneras o bien en tanto existen en relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en tanto las concebimos como contenidas en Dios y como

¹ Cfr. *Tratado teológico-político*, Caps. 16 y 20.

siguiéndose de la necesidad de la naturaleza divina. Las que son concebidas como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos con una especie (clase, no aspecto) de *eternidad* (*sub aeternitatis specie*) y sus ideas envuelven la esencia eterna o infinita de Dios". (Prop. 29, Demostración, V^a). (Notemos que eternidad, eterno, no dice relación al tiempo. Existencia eterna quiere decir según la Definición VIII (I^a), existencia *necesaria*, absoluta).

Cuanto más uno se eleva en este género de conocimiento, más conciencia tiene de sí mismo y de Dios y se concibe con una especie de eternidad.

O como lo dice el Escolio de la Prop. 23 (V^a): "sabemos y experimentamos que somos eternos" (*sentimus experimurque nos esse aeternos*).

Esto es lo que Spinoza llama un *conocimiento intuitivo* (*quod Scientiam Intuitivam vocabimus*); el cual procede de ciertos atributos de Dios al conocimiento de la esencia de las cosas singulares.

Aquí procede de Dios mismo al conocimiento de la esencia del alma individual como divina y eterna.

Un contemporáneo de Spinoza, Pascal...
 espíritu de geometría (discurso, deducción)
 espíritu de fineza

"un sólo golpe de vista, pero hay que tenerla buena (il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne)".

"No es que el espíritu no los haga (los razonamientos) pero los hace tacitement, naturellement, et sans art".

Del conocimiento que nos hemos esforzado por sugerir nace un "amor intelectual de Dios" (*amor Dei intellectualis*), goce en que consiste la perfecta felicidad y eternidad.

En efecto: el amor (*amor*) es definido por Spinoza como un gozo (*lactitia*) concomitante de una causa exterior. (Def. VI, III^a). (Y en Descartes, como en el *Breve Tratado*, deseo de unirse a su objeto).

Y es *intelectual* porque no lo imaginamos como presente en la percepción "sino en tanto que concebimos a Dios como *eterno* —según antes dijimos—.

Concluiremos con las afirmaciones más estrechamente ligadas a nuestro tema, contenidas en el Escolio de la Prop. 36 (V^a): "Conocemos claramente por aquí en qué consiste nuestra *beatitud* o nuestra

libertad (qua in re nostra salus, seu Beatitudo, seu Libertas consistit), a saber en un Amos constante y eterno hacia Dios...”

“Como la esencia del alma consiste sólo en el conocimiento cuyo principio y fundamento es Dios, percibimos por aquí con claridad de qué manera se sigue nuestra alma de la naturaleza divina, en cuanto a la esencia y la existencia...”

“Aunque he demostrado en general en la primera parte, que todas las cosas y en consecuencia el alma humana dependen de Dios en cuanto a la esencia y la existencia; nuestra alma, sin embargo, no es afectada de la misma manera por esa demostración —aunque sea legítima y libre de toda duda— que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de una cosa singular, que decimos depende de Dios.”

Hace 45 años... afirmé con seguridad juvenil que aquí estaba el resorte de la Prop. 15 (I^a), y ahora, con humildad, así lo sigo creyendo.

Esta idea final y última de la libertad en el pensamiento de Spinoza, coincide plenamente con la que se enuncia en el primer escrito del filósofo: el *Breve Tratado sobre Dios, el hombre y la salud de su alma* “De todo lo que acabo de decir se puede concebir fácilmente que es la libertad humana: la defino diciendo que consiste en una sólida realidad que logra nuestro entendimiento —por su unión inmediata con Dios— para producir en sí mismo ideas y sacar de sí mismo efectos que responden a su naturaleza...” (*Breve Tratado...*, 2^a Parte, Cap. XXVI, párr. 9, trad. Ch. Appuhn).

LA LIBERTAD EN LOCKE

POR Hugo E. Biagini

Para Locke la libertad existe y posee pleno significado sólo si se conjuga con la obligación de ejecutar un orden razonable y moral... ¿Ha habido hasta ahora una enseñanza más preciosa que la filosofía política puede ofrecer? - *Raymond Polin* *

ME propongo exponer un sentido de la libertad lockiana distinto al de las frecuentes interpretaciones¹ que resaltan el cariz negativo de la misma, o sea la falta de restricciones e impedimentos externos, la no interferencia.

Locke declara que el hombre ya aparece en el mundo dotado de un derecho a la libertad "para su persona" y siendo "naturalmente libre de sujeción a cualquier gobierno". Aunque no nos hallamos inicialmente preparados para el ejercicio de nuestra razón y de la libertad, "nacemos libres del mismo modo que nacemos racionales"².

Sin embargo, cabe advertir cómo se vincula la noción básica de libertad con el concepto de ley. Si bien en la paradigmática condición originaria nadie se encuentra subordinado a la voluntad ajena, pudiéndose disfrutar holgadamente de los bienes particulares, ello no supondría libertinaje alguno sino un comportamiento atento a las obligaciones impuestas por la divina ley de naturaleza: v. gr., tratar a los demás como a iguales, sin utilizarlos para los propios designios. En oposición a Robert Filmer, se descartará por infrahumana la idea de una libertad ilimitada e irracional, que consista en realizar lo que a uno le plazca al margen de lo normativo³.

Los conceptos de ley y razón son elementos consustanciales a la visión lockiana de la libertad:

* "John Locke's conception of freedom", en J. W. Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge, U.P., 1969), p. 18.

¹ Interpretaciones como las de: H. MOULDS, "John Locke's four freedoms", *Ethics* 71:121-6, 1961; M. CRANSTON, *Freedom* (Londres, Longmans, 1954), pp. 23-5; I. BERLIN, *Four Essays on Liberty* (Oxford, Clarendon, 1958), p. 6 y s.

² *Two Treatises of Government* (Cambridge, U.P., 1967) II, secs. 190, 191, 87, 61.

³ *Ibidem*, secs. 4, 6, 22, 54.

La independencia del hombre y su libertad de obrar según propia voluntad se basan en el hecho de que posee uso de razón y en que ésta puede instruirlo en la ley por la cual ha de gobernarse, haciéndole saber hasta qué punto queda librado a su propio arbitrio⁴.

Gracias a la vigencia de la razón se llega a ser auténticamente libre, pues ella permite conocer y acatar lo que indica la ley para ubicarse dentro del orden y “fuera de la restricción y violencia de los otros”. De allí se desprende que “la finalidad de la ley no es suprimir o mitigar la libertad sino lo contrario, protegerla y ampliarla”⁵. La libertad reposará así sobre la razón y la ley.

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pese a insistirse en la libertad de obrar y de elegir, también aparece la libertad como un poder que adquiere su mayor sentido en relación con la razón y el bien⁶. Podría obtenerse así la siguiente formulación: libertad para el bien y la felicidad (paz, amistad, seguridad personal) por la razón bajo la ley.

¿Qué sucede con el derecho primitivo de libertad en el dominio considerado como específicamente político? En su *opera prima* Locke aseveraba que el poder civil —sin el cual no existe sociedad ni Estado— sólo se configura cuando cada individuo haya renunciado en bloque al derecho natural de libertad. Además, las resoluciones oficiales poseen carácter incuestionable, pues constituyen un deseo divino que los hombres se supeditan a la jurisdicción del magistrado —cuya mismas leyes trasuntan una procedencia sobrenatural⁷.

Siete años después, se observa una reorientación en el pensamiento de Locke que se refleja en su *Ensayo sobre la tolerancia*, donde reivindica una apreciable libertad de conciencia; con lo cual se perfila el Locke de mayor divulgación, mucho menos estatista y con el acento puesto en las individualidades:

⁴ *Ibid.*, sec. 63.

⁵ *Ibid.*, sec. 57. Juicios que marcan un hito en la tradición liberal y constitucionalista: “ley en su verdadero concepto, no es tanto limitación como dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés; y sólo prescribe lo que más le conviene al bien general de quienes se hallan bajo ella... donde no hay ley, no hay libertad”; *ibidem*.

⁶ *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford, Clarendon, 1975), libro II, cap. XXI, seccs. 48, 51-2, 71. El bien —la búsqueda de la auténtica felicidad— y el mal serán “la conformidad o el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con alguna ley...”, libro II, cap. XXVIII, sec. 5, p. 351.

⁷ *Two Tracts on Government* (Cambridge U.P. 1967), pp. 125, 138, 227-8, 230 y ss. Sobre esta obra y la concepción inicial de su autor, cfr. mi trabajo “Las primeras ideas políticas de Locke”, *Rev. Estudios Pols.* (Madrid), 211: 247-53, 1977.

si los hombres pudieran vivir tranquila y pacíficamente juntos, sin unirse bajo ciertas leyes... no habría ninguna necesidad de magistrados o políticos, que fueron establecidos sólo para preservar a los hombres en este mundo del fraude y la violencia.

Las atribuciones de los gobernantes, que derivan su poder del consentimiento general se hallan dirigidas a "garantizar la paz civil y la propiedad de sus súbditos"⁸.

En su madurez, Locke habrá de reiterar dichos enunciados y añadirá que, con el objeto de recobrar la existencia agradable y segura disfrutada en los comienzos del estado pre-político, cada uno acuerda despojarse de su libertad natural en la proporción requerida por el bien común, colocándola bajo la custodia de preceptos jurídicos y autoridades competentes. La libertad primitiva no es recuperable excepto que se produzca un uso ilegítimo del poder, lo cual implica la desaparición del gobierno hasta tanto éste quede restablecido sobre genuinas bases⁹.

Empero, el que alguien decida unirse a una sociedad determinada y sujetarse a sus leyes —"que coartan en muchas cosas la libertad natural"—, no supone que deje de ser libre sino que, por lo contrario, adquiriera con ello un nuevo tipo de libertad:

la libertad de los hombres bajo gobierno es la de tener una regla permanente para vivir conforme a ella, común a cuantos forman parte de esa sociedad y hecha por el poder legislativo erigido en ella. Una libertad para seguir mi propia voluntad en todas aquellas cosas no prescriptas por la regla, y sin estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre. De la misma manera que la libertad natural es la de no estar bajo ninguna restricción excepto la de la ley de naturaleza¹⁰.

Para permitir el pasaje a la nueva comunidad debe aceptarse la legalidad imperante en aquélla, al menos mientras la sociedad política no sea disuelta¹¹.

⁸ En C. Viano (ed.), *Scritti editi e inediti sulla tolleranza* (Turín Taylor, 1961), p. 81.

⁹ *Two Treatises of Government*, II, secs. 128, 123, 130-1, 137, 212. Afirma-se también, quizás con la mirada puesta en la nueva realidad ultramarina, que el hombre vuelve a disponer de su libertad natural en cuanto hace abandono de un Estado cualquiera o antes de formar otro nuevo "in vacuis locis", *ibid.*, s. 121.

¹⁰ *Ibid.*, secs. 22, 19, 57, 116.

¹¹ *Ibid.*, secs. 95, 97, 119, 234, 243.

Tendríamos por fin que la libertad de un ciudadano radica en disponer de una ley segura y válida, que lo oriente y proteja, resultante de un poder representativo que debe también prestar su obediencia a la legislación. Queda librado al propio arbitrio todo aquello que la ley no prohíba y no se reconoce ninguna autoridad fuera de la lícitamente instituida.

Si se coteja la libertad natural y la política, compruébase que, aun con diversas proyecciones y desenvolvimiento, en ambas se subraya como requisito *sine equa non* la sumisión a la ley. El rasgo de la seguridad resulta algo esencial en la plasmación de la libertad política lockiana y el hincapié en la legislación positiva denotaría una respuesta a los marcos sociales del momento.

En modo global y categórico se ha indicado que, en el núcleo de los planteos sobre la libertad, han abundado las "racionalizaciones de demandas particulares de alguna clase, raza o credo", señalándose asimismo el carácter abstracto de las fundamentaciones impresas al Estado liberal: las libertades personales se deducían de una naturaleza ideal, sin tener en cuenta que éstas carecían de coherencia para la mayor parte de la población¹².

Tales dificultades resultan en buena medida aplicables a Locke, quien, sin poder sustraerse a dicha óptica sectorial, no sólo pensó en la libertad en términos de adquisiciones materiales y permaneció ajeno al problema de la disparidad de oportunidades sino que alentó pautas conquistadoras y esclavizantes¹³.

Con todo, no es menos cierto que su propuesta puede valorarse, como se ha pretendido insinuar aquí, desde un costado diferente y más allá de las conexiones ambientales; por ejemplo en el plano de un renovable ideario legalista con sostenida aquiescencia. Esta variedad de perspectivas no debe soslayarse abruptamente como intentan ciertos enfoques hartamente simplificadores y prejuiciosos¹⁴.

¹² Cf. H. LASKI, "Liberty", *Encyclopaedia of the Social Sciences* (N. York, Macmillan, 1944), v. IX-X, p. 442 y F. AYALA, *El problema del liberalismo* (Las Piedras, Univ. de Puerto Rico, 1963), pp. 127-8, 134.

¹³ V. nuestro trabajo "El liberalismo lockiano", *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) 194:223-31, mar-abr., 1974.

¹⁴ P. ej., los de S. F. KECHERIAN y G. I. FEDKIN en *Historia de las Ideas Políticas* (B. Aires, Cartago, 1958), pp. 197-9. Traduce. por M. B. Dalmacio.

NUEVO APOORTE A LAS BIBLIOGRAFIAS LOCKEANAS
DE HALL Y WOOLHOUSE

POR Hugo E. Biagini

He suministrado anteriormente (*Cuadernos de Filosofía*, B. Aires, 24-5:99-108, 1976) una nómina de obras sobre Locke que refuerzan las que, para el período 1929-1969, publicaron Roland Hall y Roger Woolhouse en *Philosophical Quarterly* (20:258-63, 294-6) y en *The Locke Newsletter* (1:5-11, 2:5-6, 4:8-24 y 6:16-22). Adiciono aquí otros títulos, conservando un asterisco para anteponer a las fuentes primarias con apreciables estudios previos y las iniciales 'L' y 'JL' para designar al filósofo inglés.

1929

- OLGIATI, F. 'Il concetto di sostanza', *Riv. di Fil. Neoscolastica*, 22:esp.229-32, 1.
PILLSBURY, W. B. *The History of Psychology*, 75-81, N. York.

1930

- KUYPERS, M. S. *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, esp. 45-53. Minneapolis.
LOVEJOY, A. O. *The Revolt against Dualism*, esp. 82-5. N. York.
SELSAM, H. T. H. *Green: Critic of Empiricism*, esp. 5-28. Univ. de Columbia (tesis Ph. D.).

1931

- HECKSHER, E. F. *Merkantilismen*, esp. 177-9, 183-4, 215-21, 224-5, 227-8. Estocolmo.

1932

- DAHRENDORF, W. *L's Kontroverse mit Stillingfleet und Shaftesbury...* Univ. Hamburgo (tesis).
LAING, B. M. *David Hume*, esp. 253-6, 258. N. York.
LAIRD, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*, passim. Londres.
VIALATOUX, J. 'La philosophie liberale de L', en *Philosophie Economique*, 117-56. París.

1934

- ORR, J. *English Deism*, esp. 83-109. Grand Rapids, Michigan.

1937

- LE ROY, G. *La psychologie de Condillac*, passim. París.

1938

- BARNES, H. E. - BECKER, H. *Social Thought from Lore to Science*, esp. 390-6. Boston.
- ELLWOOD, C. A. *Story of Social Philosophy*, esp. 129-37. N. York.
- HUDSON, W. S. 'JL preparing the way for the Revolution', *J. of Presbyterian Studies* 42:19-38.

1940

- LAMPRECHT, S. P. 'Empiricism & Natural Knowledge', *Univ. of Calif. Publications in Philos.* 16:esp. 71-5.

1941

- CARLYLE, A. J. *Political Liberty*, 132-42. Oxford.
- JONES, W. T. *Masters of Political Thought*, v. 2, 151-216. Boston.
- KERNER SMITH, M. R. *The Philosophy of JL as embodied in his correspondence*, Univ. de Queensland (tesis M.A.).

1942

- DAL PRA, M. *Condillac*, esp. 25-49, 124-30. Milán.
- PITT, A. S. 'The sources, significance & date of Franklin's "An Arabian Tale"', *Publications of the Modern Lang. Ass. of America* 57:esp.158-60.

1946

- COMMON, I. F. S. *The Philosophy of JL as embodied in his Correspondence. A Study of the Philosophical Thought of JL in the Light of his Letters. Journals & Commonplace Books*. Univ. de Queensland (tesis M.A.).

1947

- GARIN, E. *Storia dei generi letterari italiani. La filosofia*, v. 2, esp. 336-7, 388-90, 425-6, 458-9, 476-7.

1948

- BONNO, G. 'La culture et la civilization britanniques devant l'opinion française de la Paix d'Utrecht aux Lettres philosophiques', *Transactions of the Amer. Philos. Soc.*, 38:esp.80-96.
- CORWIN, E. S. *Liberty against Government*, 45-61. Baton Rouge.

1949

- ELLIOT, W. Y. - McDONALD, N. A. *Western Political Heritage*, 541-50. N. York.
- HIRSCH, E. *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, v. 1, 271-92. Gütersloh.
- NEIL, T. P. *Makers of the Modern Mind*, 102-31. Milwaukee.
- SHIRLEY, F. J. *Richard Hooker & Contemporary Political Ideas*, esp. 215-21. Londres.
- WOOLEY, A. D. *Theory of Knowledge*, 14-15, 30-5. Londres.

BIBLIOGRAFÍA LOCKEANA

1950

- HALLOWEL, J. H. *Main Currents in Modern Political Thought in the West*, 97-110. N. York.
 HUBNER, W. *Die Stimmen der Meister*, 226-33. Berlín.

1951

- BRETT, R. L. *The Third Earl of Shaftesbury*, esp. 35-8, 79-80, 83-5, 205-6, 213-4. Londres.
 HEGELAND, H. *The Quantity Theory of Money*, esp. 26-30. Gotenburgo.

1954

- STROMBERG, R. N. *Religious Liberalism in England in 18th Century England*, esp. 17-20. Oxford.

1955

- GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico*, v. 2, 136-47. Turín.
 GRIMES, A. *American Political Thought*, 53-64, N. York.

1957

- HEINEMANN, F. H., 'The importance of manuscripts', en *Estudios de Historia de la filosofía*. Univ. Nac. Tucumán, v. 1, 51-66.
 TANAKA, S. 'Jon Rokku no shizenhu shizo ni tsuite' (JL y la ley de naturaleza), *Yokohama Siritu Daigaku kiyo* (Rev. Universidad Municipal de Yokohama), n° 67, serie B-12.
 VIANO, C. A. Comentario a J. W. Yolton *JL & the Way of Ideas*, *Riv. di Filos.* 48:308-15.

1958

- DEBORIN, A. M. *Sotsial'no-politicheskie uchenia novogo i noveilego uremeni* (Las doctrinas político-sociales de la época moderna y contemporánea), 195-210. Moscú.

1959

- ROBBINS, C. *The Eighteenth Century Commonwealthman*, esp. 58-67. Cambridge, Mas.
 SALMON, J. H. M. *The French Religious Wars in English Political Thought*, 136-7, 164-8.
 THOMAS, C. M. D. *James Forte...*, Wilmington, Carolina del Norte.

1960

- HORSEFIELD, J. K. *British Monetary Experiments, 1650-1710*, esp. 57-60. Cambridge, Mass.
 * RAGHUVIRA, S. *JL Sadana para do nibandha* (Tratado sobre el Gobierno), Varanasi, Benarés.

- SCHMANDT, H. T. *History of Political Philosophy*, 250-65. Milwaukee.
 TUCKER, G. S. L. *Progress & Profits in British Economic Thought, 1650-1850*, 26-8, 34-6. Londres.

1961

- BLACKHAM, H. T. *Political Discipline in a Free Society*, 19-20, 75-6. Londres.
 MURRAY, J. C. *We Hold these Truths*, 303-9. N. York.

1963

- CAPONIGI, A. R. *History of Western Philosophy*, v. 3, 299-315. Chicago.
 MCCOY, C. N. R. *The Structure of Political Thought*, 203-12. N. York.
 MING-HSUN, L. *The Great Recoinage of 1696-1699*, 87-8, 90-2, cap. 6. Londres.
 PARKER, M. E. E. *North Carolina Charters & Constitutions*, 128-9. Raleigh, Carol. del Norte.

1964

- HARMON, M. J. *Political Thought from Plato to the Present*, 238-62. N. York.
 ISLAM, A. *Jün Lük*. Egipto.

1965

- KRAL, J. Comentario edic. P. Laslett *L's Two Treatise of Government*, *Filosoficky Casopis* (Praga) 1:325-32.

1966

- ASHLEY, M. P. *The Glorious Revolution of 1688*, esp. 103-6. Londres.
 BRACKEN, H. M. 'Sustance in Berkeley', esp. 85-8, en W. E. Steinkraus, *New Studies in Berkeley's Philosophy*, N. York.
 JESSOP, T. E. 'Berkeley as religious apologist', esp. 101-3, *ibid*.
 NARDON, P. *Histoire des doctrines politiques en Grande-Bretagne*, 54-64, Paris.
 WATSON, R. A. *The Downfall of Cartesianism*, esp. 105-11, La Haya.

1967

- COATES, W. H. - WHITE, H. V. - SCHAPIRO, I. S., *The Emergence of Liberal Humanism*, v. 1, esp. 83-5, 110-3, 183-6. N. York.
 KLOCKER, H. R. 'L', en *New Catholic Encyclopedia*, v. 8, 950-2. N. York.
 VEREKER, C. *Eighteenth Century Optimism*, esp. 30-4, 41-3, 77-88. Liverpool.

1968

- FASSO, G. *Storia della filosofia del diritto*, v. 2, 191-223. Bologna.
 HARRIS, R. W. *Reason & Nature in the Eighteenth Century*, 53-61, 70-89. Londres.
 KLOCKER, H. R. *God & the Empiricists*, 37-56. Milwaukee.
 NAULTY, R. A. *L's Philosophy of Mind*, Univ. Nac. de Australia (tesis M.A.).

1969

- CAPALDI, N. *Human Knowledge*, esp. 43-7, 94-9. N. York.
 CUMMING, R. D. *Human Nature & History; a Study of the Development of Liberal Political Thought*, v. 2, esp. cap. 12, 155-8, 182-3, 198-9. Chicago.
 VITOUX, P. *Histoire des idées en Grande-Bretagne*, 58-64, Paris.

RESEÑAS

I. FILOSOFÍA GENERAL

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Sobre la razón histórica* (Madrid, Alianza, 1979), 237 págs.

Don Paulino Garagorri, editor de la obra inédita del fundador de la *Revista de Occidente*, compiló aquí dos cursos que el filósofo español dictara en Buenos Aires (1940) y en Lisboa (1944), incluyendo otro escrito anterior donde también se bosqueja la recurrente cuestión orteguiana de la razón histórica. Se trata de una temática cuyo *descubrimiento*, salvo antecedentes de poca gravitación, suele datarse en el siglo XIX, cuando adquiere relieve el problema de la historicidad, del carácter peculiar y constitutivo del devenir humano. Es que tanto la razón clásica, centrada en el orden objetivo, como la moderna, fascinada por el pensamiento, había erigido un tipo de universalidad que soslaya las relaciones y los procesos, dificultando la conciencia cabal del pasado. Ortega, sensibilizado por los estudios de Dilthey, parte del perspectivismo y desemboca en una posición racio-vitalista que sienta escuela en la península ibérica y accede a diversos requerimientos latinoamericanos para plasmar una filosofía con visas propios.

¿Qué enseñanzas profesaba Ortega tras la República y durante la Segunda Guerra? En estas lecciones fragmentarias se refiere a la crisis identificatoria de crecimiento que las nuevas verdades le han provocado al hombre, cuya condición, retomando una imagen formulada durante su primera visita a la Argentina en 1916, resultaría la de "una flecha que hubiera en

el aire olvidado su blanco". Ello plantea un desconcierto integral que afecta desde el ser y la conducta al conocimiento y sus diferentes regiones.

Pese a reconocer las variedades y limitaciones de la racionalidad y pese a criticar minuciosamente al cartesianismo, Ortega no deja de ver en aquella a un imperativo íntimo e inexorable, mientras desestima las modas oscurantistas —tanto o más en boga entonces como ahora—. Anuncia en términos de "nuevo principio", de realidad por excelencia, a la razón vital, reinterpretoando un célebre adagio latino: "La teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida... pero, a la vez, no se puede vivir sin teorizar... sin construirse una orientación sobre ese elemento que... llamamos 'mundo en el cual se existe'". Es así como termina también por aquilatar el valor del *cogito*: "Descartes ha muerto y con él la Edad Moderna ¡Viva Descartes y con él el porvenir!".

Frente a la mentalidad visionaria primitiva, subsistente según Ortega en la mayoría de la humanidad, privilegia la claridad metodológica del entendimiento; sin que se lo pueda asociar a esos formalistas del lenguaje que rechazan por contradictorio al saber vulgar sin percibir la rica y honda experiencia que el mismo contiene. Los "haceres" del hombre son innumerables y todos poseen aspectos comunes entre sí.

Empero, Ortega se muestra inclina-

do a entronizar la filosofía, minimizando el papel de la ciencia y de la opinión pública. Subestima además no sólo a los políticos —“hombres que lo ignoran todo”— sino a la propia política en sí —enjuiciada por O. en 1931 como un poder “misterioso” e “instintivo” que todo lo penetra y que durante su prolongado abstencionismo posterior llegará a ser para él algo fundamentalmente negativo y secundario, ajeno a los intereses y obligaciones de un auténtico pensador, que debe “retirarse de las alturas sociales” y replegarse dentro de sí mismo.

Cuesta admitir hoy, por otra parte, que la evolución del género humano pueda tomarse, como aduce Ortega, independientemente de los pueblos sumidos en el atraso y con una vida “botánica y vegetal”. Una apreciación de José Gaos acaso permita comprender mejor a su maestro: “le faltó paciencia histórica... capacidad de... comulgar con los más...”.

Es que cabe preguntarse, más rai- galmente, si la misma noción orteguiana de vida, al soslayar hasta lo biológico y al describir al hombre como carente de naturaleza, ¿no parece a la postre deshacer a éste en una plasticidad angelical? Merecen más fácil reparo algunos excesos de inmodestia cometidos por el autor, cuando declara haber abordado antes que ninguno los “grandes temas” que informarían luego a la filosofía, cuando asegura que ha “elaborado una ontología no elástica como Einstein ha creado una

física no arquimédica y no euclidiana”, o cuando anuncia que ha dado “las bases de una sociología absolutamente nueva”.

Junto a la problemática central del libro se alternan otras cuestiones, *et gr.*, la firmeza de las creencias y la índole dubitativa de las ideas, el avance científico rectilíneo y la irrestricta circularidad de la filosofía, las diferencias entre la reflexión lógica y el carácter inconexo de lo real, la necesidad humana de padecimiento y de actuación, la quasi divina misión del intelectual, la inautenticidad de las profesiones, etc. Reaparece asimismo sucintamente la amplia concepción orteguiana de la universidad, cuya actualidad conviene poner de manifiesto: “Toda la nación debe vivir... la vida universitaria... Cuando una Universidad se reduce a los estudiantes y en ella no acontece nada nacional y en este sentido, nada popular, es que la Universidad ha degenerado y en deplorable involución se ha convertido de nuevo en un colegio de párvulos”.

No se halla presente en cambio un asunto estructuralmente vinculado en Ortega a la razón histórica: el tópico de las generaciones. Es de mencionar por último las posibilidades conceptuales que insinúa Ortega sobre el tango y su reconocimiento a diversas figuras del quehacer humanístico argentino (Emilio Ravignani, Coriolano Alberini, Máximo Etheocopar, León Du-jovne).

HUGO E. BIAGINI

BAGOLINI, LUIGI, *La Simpatía nella Morale en el Diritto. Aspetti del pensiero di Adam Smith e orientamenti attuali.* (Turín, Giappichelli, 1975), 167 págs.

La noción de simpatía cuenta con una larga tradición filosófica y ha recibido un tratamiento preferencial en la escuela del *common sense*, a la que Adam Smith se halla en cierto modo ligado. De éste no siempre se valora su importancia filosófica, debido tal vez al eminente relieve que alcanzó en los estudios económicos con su obra sobre la *Riqueza de las Naciones*; la cual se dio justamente a conocer hace 200 años, mientras estallaba la Revolución Norteamericana y fallecía otro ilustre escocés: David Hume.

Mucho antes de esa fecha clave de 1776, Smith no fue un mero aficionado a la filosofía, habiéndose desempeñado en las cátedras de Lógica y de Moral en la Universidad de Glasgow, que lo llegó a tener luego como rector.

Luigi Bagolini es un profesor de la Universidad de Bolonia que posee cuantiosos antecedentes bibliográficos en el dominio ético e iusfilosófico. Su preocupación hacia el pensamiento británico la comparte en buen grado con sus compatriotas, quienes se han interesado frecuentemente por aquél.

Este libro, que se presenta aquí ya en su tercera edición —la primera es de 1952—, ha visto una traducción al portugués y ha obtenido incluso una considerable acogida dentro del orbe académico no latino.

El autor no se limita a describir la doctrina sobre la simpatía de A. Smith sino que intenta reivindicar en parte a la misma como síntesis superadora de una problemática actual: esencialmente, el enfrentamiento entre lo que

se califica de dos actitudes dogmáticas —intelectualismo y activismo.

Tampoco se reduce a efectuar una exégesis intrínseca de la tesis morales y jurídicas smithianas ni de las críticas que aparecen en éstas a otras posiciones (Hobbes, Hutcheson), sino que además se procura filiar sus parentescos y diferencias con respecto a las tesis de importantes pensadores sobre el particular (Shaftesbury, Butler, Hume, Bentham), insinuándose de paso un desfile de la prolífica filosofía inglesa moderna.

Bagolini dedica también varios capítulos a ciertas cuestiones de corte contemporáneo. Así analiza la relación simpatía-justicia distributiva e impugna a quienes ven excluyentemente en ésta a un ideal o racional o irracional. Objeta el examen emprendido por Paul Ricœur de la simpatía, el respeto y la distancia fenomenológica. Propone una solución a las posturas encontradas de Leonard Nelson y Alf Ross sobre el vínculo entre decisión e interpretación jurídica.

Adam Smith distinguiría sutilmente al principio solidario de la simpatía —que facilita la comprensión imparcial y objetiva— del principio egoísta del *self-interest*. Acaso hubiera sido descabido encontrar mayores conexiones entre la filosofía moral de A. Smith y su ulterior teoría económica. Explorar, p. ej., en esta gravitante concepción pan-individualista qué pasa entre la armonía competitiva y la simpatía como expresión psicológica de esa armonía de bienes personales y genera les.

En vista quizá de tal observación es que se acompaña una extensa sección suplementaria donde se revisan las principales interpretaciones que, desde el siglo XIX, se han llevado a cabo sobre distintos aspectos del pensamiento de A. Smith. Cabe añadir empero algunos trabajos bastante representativos: el libro de Joseph Cropsey *Polity and Economy: an Interpretation of the Principles of AS.* (M. Nijhoff, 1957);

el ya clásico de Eli Ginzberg *The House of AS.* (Columbia U.P., 1934) y, más recientemente, el *Adam Smith* de E. G. West, quien esboza un sugestivo paralelismo entre las derivaciones sociales producidas por la simpatía y las fuerzas "naturales" del mercado (N. York, Arlington House, 1969).

HUGO E. BIAGINI

KILGORE, WILLIAM J.: *An Introductory Logic*, 2ª edic. (Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1979), 530 págs.

William Jackson Kilgore es un filósofo estadounidense bien conocido fuera y dentro de su país, puesto que resulta un serio expositor de las ideas americanas, tanto del norte como del sur.

Su tesis doctoral versó precisamente sobre el pensamiento de Alejandro Korn. Por lo tanto, Kilgore guarda entre nosotros un apreciable sitio, habiendo disertado no hace mucho en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, ciudad ésta que contribuyó a su formación profesional.

El autor ha incursionado asimismo en el terreno especulativo. La primera edición de su libro sobre lógica fue ya oportuna y ventajosamente comentada por *Cuadernos de Filosofía* (21: 168-9, 1974).

Esta nueva versión, que se ha esmerado por contemplar los aspectos didácticos de tan árida disciplina, no

sólo presenta una reestructuración integral sino que se han desarrollado en ella otros puntos marginados en la anterior; puntos tales como la aplicación de la lógica en el análisis del lenguaje y en la investigación científica. También se ha recurrido a figuras de primera magnitud en el ámbito angloparlante, para cubrir las aproximaciones filosóficas generales, para la lógica inductiva y para la sección sobre lógica y moral.

Cabe aguardar entonces que este esfuerzo de actualización, no siempre igualado como se debiera en los medios universitarios, obtenga una satisfactoria utilidad. Resonancia que cabe descontar casi de antemano, dado el rigor con que se encará la edición de la obra, sujeta a diversos enjuiciamientos autorizados previos a su aparición.

HUGO BIAGINI

JOSÉ MARÍA MÉNDEZ, *Valores éticos.* Madrid, Estudios de Axiología, 1978, 623 págs.

Existen algunos importantes tratados de axiología que ya se han convertido en clásicos, como la *Ethik* de

Nicolai Hartmann, el *Traité des valeurs* de Louis Lavelle o la *General Theory of Value* de Ralph Barton Pe-

rry, por citar tres manifestaciones particularmente heterogéneas. Sigue siendo escasa, sin embargo, la bibliografía axiológica en lengua española, al menos en forma de tratados sistemáticos. Obras como las mencionadas siguen sin traducir, y los tratados escritos directamente en español constituyen verdaderas excepciones. Este hecho hace tanto más meritorio el esfuerzo de José María Méndez, quien ha volcado en su obra *Valores éticos* los resultados de arduas investigaciones acerca de las cuestiones axiológicas centrales, contribuyendo así a posibilitar y estimular ese tipo de estudios en el mundo de habla hispánica.

Méndez se ubica en la filosofía expresamente cristiana (aunque no escolástica) y defiende un peculiar objetivismo axiológico. El libro está dedicado a la memoria de Manuel García Morente, pensador que, sin embargo, sólo aparece citado una sola vez en el contexto, ya casi al final. Hay una neta elaboración sistemática, aunque se utilizan también esbozos históricos cada vez que ello parece oportuno para aclarar el planteamiento de un problema. Las referencias bibliográficas son abundantes y heterogéneas, y Méndez expresa en cada caso sus acuerdos o desacuerdos con ellas, así como sus propias concepciones. Algunas de éstas, así como ciertas interpretaciones de autores tratados, presentan sin duda aspectos discutibles. Pero también es indudable el positivo aporte que la obra, en su conjunto, entraña para la comprensión de los problemas axiológicos y para la orientación en los principales textos en que se tratan dichos problemas.

Valores éticos se compone de cuatro partes, subdivididas en capítulos que hacen un total de 29. La Parte Pri-

mera tiene carácter introductorio, abordando de manera general la cuestión de los límites del conocimiento humano. Considera la verdad como un *valor*, es decir, "algo que el hombre desea, ama, busca, y que de hecho alcanza parcial y fugazmente, aunque nunca plena y completamente" (p 4). El conocimiento lógico es según Méndez puramente formal, basándose en el principio de no-contradicción y quedando limitado por la incapacidad humana para dominar la no-contradicción o el infinito, y por la dicotomía formal-material del conocimiento. El conocimiento material parte de alguna intuición: el conocimiento físico, de la intuición sensible; el metafísico, de la intuición del ser; el axiológico, de la intuición valor. Cada una de estas tres formas de conocimiento tiene a su vez un elemento formal, representado, respectivamente, por la causalidad física, la causalidad metafísica y la finalidad. En el conocimiento físico, las limitaciones se expresan esencialmente en el teorema de Church, el principio de indeterminación de Heisenberg, la incoherencia lógica de la inducción y la provisionalidad propia de las teorías físicas. En el conocimiento metafísico, la "metafísica de esencias" es imposible, y sólo la "de existencias" brinda algunas certezas (sobre la existencia de Dios y sobre las bases ontológicas de lo moral). En el conocimiento axiológico hay que distinguir la "axiología espontánea" de la "axiología ilustrada", y tener en cuenta la limitación representada por la dualidad "a priori - a posteriori".

La Parte Segunda es una investigación específica sobre el conocimiento axiológico, insistiendo, por lo pronto, en su carácter irreductible, con alusión, entre otras cosas, a la "falacia natu-

ralista" denunciada por Moore. Méndez critica también el viejo adagio escolástico "*ens et bonum convertuntur*", que implica un desconocimiento de la realidad del mal (cf p. 102). La axiología o conocimiento de los valores discierne las conductas buenas de las malas. Su elemento material está en la "intuición material de los valores", que Méndez analiza sobre la concepción de Scheler y que considera, en definitiva, como equivalente a la llamada "voz de la conciencia" (cf. p. 133). Establece lo útil, lo bueno, lo bello y lo santo como valores "fundamentales o de primer orden", cada uno de los cuales contiene valores "de segundo orden". La difícil cuestión de la jerarquía axiológica es considerada también en relación con las ideas de Scheler, aunque interpretándolas de un modo *sui generis*. Lo mismo ocurre al ocuparse de la concepción de Hartmann sobre la "fuerza" de los valores. Resulta interesante, sin embargo, la "primera ley axiológica", que extrae de ambas consideraciones y que alude a la interdependencia entre "fuerza" y "altura". Propone interpretarlas como una dimensión "horizontal" y otra "vertical", respectivamente, las cuales "se integran y se complementan" (p. 152). La "fuerza" axiológica se "viola" cuando se desprecia la jerarquía (pretensión de realizar valores elevados sin tener asegurados los más bajos y más fuertes); la "altura" es violada por una especie de "pereza" para llegar a la cumbre, cuando ya se tienen asegurados los valores inferiores. Una "segunda ley axiológica" —que Méndez extrae de una consideración de la ética de Bergson— afirma que "la socialidad de los valores crece si se baja en la escala, y decrece si se sube en altura

axiológica. El carácter personalista de los valores camina en sentido contrario: crece en los valores más altos y decrece en los más bajos" (p. 171). Las "violaciones" de esta ley se dan en el egoísmo y en el gregarismo. Méndez analiza luego la finalidad en cuanto elemento formal de la axiología, y desarrolla teoremas lógicos que permiten generalizar los valores en cuanto fines. Todo ello le sirve para reforzar su propia posición objetivista, desde la que estudia también las relaciones entre medios y fines, y dedica un capítulo a la economía entendida como ciencia de los medios.

La "metaxiología", referida no ya al conocimiento, sino al *ser* de los valores, constituye el tema de la Parte Tercera. Tras esbozar una "historia breve de la axiología" (pp. 279 sigs.), analiza, partiendo de Platón, el "valor de los valores", de carácter divino e identificable con el "*Ipsum esse*". Los valores concretos y finitos son definidos como "perfecciones divinas participantes"; los valores en sí o infinitos, como "nombres de Dios", "perfecciones reales, actuales e infinitas que sólo a Dios corresponden" (p. 318). La tradicional oposición entre éticas deontológicas y teleológicas se resuelve, según Méndez, en una axiología que hace de Dios tanto el bien supremo como el fin último, y en la cual la meta del hombre consiste en la coincidencia entre el ser y el bien, de acuerdo con el modelo divino. Un estudio de la libertad humana, confrontada con la causalidad y con la finalidad sobre la base de ideas de Kant, Hartmann, Santo Tomás y otros, le sirve a Méndez para abordar el decisivo tema de la persona, en la que destaca, por de pronto, su carácter de noción axiológica, no ontológica. En

vinculación con esto analiza los problemas de la subjetividad, el espíritu, el mal, etc. Nuevamente se encuentran aquí interpretaciones e ideas que pueden no compartirse, pero a las que es preciso reconocer el mérito, precisamente, de su carácter polémico.

En la Parte Cuarta la investigación se concentra en la concreta cuestión de los valores éticos, a los que Méndez llama también "obligatorios". Parte para ello de las "virtudes formales", es decir, las que son aplicables a todos los valores. La sumisión del hombre a Dios, al reconocerlo como su fin último, da lugar a las virtudes formales de la humildad, la constancia y la prudencia. El "deber-ser" ético es discriminado por Méndez del estético y el ascético, que carecen de obligatoriedad estricta. Sigue a esto un interesante capítulo sobre las relaciones de la axiología con el Derecho, y luego otro, particularmente importante, sobre la "tabla de valores éticos". Señala Méndez las dificultades que entraña la elaboración de esta última, así como su necesario carácter "provisional e hipotético". Antes de presentar su propia tabla, expone comparativamente las de Hartmann, Aristóteles y Santo Tomás. La tabla propuesta por Méndez se deriva, según aclara, de las dos "leyes axiológicas". Los valores éticos aparecen allí vinculados por la "altura" y por la "fuerza" y tienen su contraparte simétrica en los antivalores correspondientes. Hay tres grandes grupos: los del respeto, los de la justicia y los del autodomínio. El análisis de estos valores ocupa los últimos seis capítulos del libro, en los que el autor

procede metodológicamente, comenzando en cada caso por la descripción de cada valor y su ubicación en la tabla, indicando luego los correspondientes antivalores, así como también los "subvalores" en que el valor se manifiesta, y exponiendo finalmente sus formas de generalización y socialidad. Se trata de un análisis muy esclarecedor de los más finos matices de la moralidad.

La obra combina, en suma, aspectos didácticos y de investigación. La inclusión de numerosos cuadros gráficos permite la rápida comprensión visualizada de las ideas y de las cuestiones centrales. La tabla de valores éticos, quizá excesivamente sistemática desde el punto de vista de la realidad moral, representa, por otro lado, un admirable intento clasificatorio. Hay que atender allí más al "espíritu" que a la "letra", y compartir la actitud crítica del propio Méndez cuando admite que se trata de un esquema "abierto a toda clase de correcciones y rectificaciones" (p. 478). Algunas ideas que representan hilos conductores del libro obligan a una reacomodación de las maneras habituales en que se abordan los problemas axiológicos y éticos. Así ocurre, por ejemplo, con la ubicación de los valores éticos *po debajo* de los estéticos (aunque indicando la mayor "fuerza" de aquéllos).

Una extensa lista de la bibliografía citada en el texto, otra de bibliografía complementaria sobre el valor, un índice de autores y otro de materias completan este volumen, verdadero tratado de axiología en lengua castellana.

RICARDO MALLANDI

ANTONIO PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*. Estudio de su Antropología Filosófica, Madrid, B.A.C., 1978, 410 págs.

Aunque el pensamiento de Max Scheler incide relevantemente en casi toda la filosofía contemporánea, es obvio que ostenta una importancia particular en la ética y la antropología filosófica. Esta última disciplina se suele considerar como inaugurada por él, al menos en la forma característica asumida en nuestra época. Antonio Pintor Ramos, profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca, ha trabajado desde hace tiempo en diversos problemas correspondientes a ese ámbito y realiza en este libro —como lo indica en el subtítulo— un examen de la concepción antropológica de Scheler. El tema es abordado con criterio sistemático e interpretado con auténtica originalidad. Se trata de un estudio esmerado, movido por dos “intereses complementarios”, el de conocer en detalle los aportes de Scheler al tema del hombre y el de determinar el puesto que dicho filósofo ocupa dentro de la reflexión contemporánea sobre ese tema. Con muy buen tino, no se limita Pintor Ramos a analizar los textos tradicionalmente considerados como “antropológicos” (*Sobre la idea del hombre* y *El puesto del hombre en el cosmos*), sino que ha recorrido pacientemente la totalidad de la extensa producción filosófica scheleriana, no sólo detectando allí todas las ideas referidas expresamente a esa problemática, sino también señalando el fondo de interés antropológico en pensamientos dedicados a otras cuestiones. Logra, de tal manera, una imagen completa, integral, que ilumina inesperados aspectos de esta importante filosofía. Consciente de su propio método, que combina el procedimiento sistemá-

tico-formal con el genético-histórico, consigue también poner de relieve la *continuidad* del pensamiento de Scheler a través de su evolución: ésta ha consistido en un proceso de “radicalización” de los intereses básicos que existieron desde el comienzo.

El libro está dividido en tres partes. La primera (“Presupuestos sistemáticos”) tiene carácter introductorio: ubica a Scheler en el marco de la filosofía alemana y muestra cómo surgió y se elaboró el esquema antropológico básico dentro del pensamiento scheleriano. La segunda (“Antropología descriptiva”) configura al cuerpo de la obra y da cabida a la consideración de los problemas antropológicos en la “esfera de la vida”, en la “corporeidad” y el “psiquismo”, en las distintas formas del “saber”, en las relaciones interhumanas y en lo que atañe al “espíritu” y la “persona”. La tercera (“Radicalización del problema antropológico”) constituye un peculiar enfoque de la “antropología metafísica” y abarea también las conclusiones generales del autor.

Ya desde el comienzo se perfila claramente una de las ideas centradas de la obra: la problemática antropológica no se limita en Scheler a un interés contingente junto a otros, sino que representa una especie de hilo conductor de toda su vasta reflexión filosófica. Incluso su metafísica está pensada desde tal perspectiva y tiene, por eso, carácter de “*metaantropología*”. Las distintas esferas ontológicas reconocidas por Scheler (“vida”, “corporeidad y psiquismo”, “mundo exterior”, “mundo interhumano” y “Absoluto”) le sirven a Pintor Ra-

mos para organizar su exposición analítica, en la que va aclarándose paulatinamente el sentido de la concepción scheleriana del hombre como un "microcosmos".

Los conceptos de la biología evolutiva permiten localizar al hombre en la esfera vital. Scheler considera, además, que los límites de la vida y los del psiquismo coinciden. Su visión de la vida es estratigráfica: entiende que hay cuatro grados de lo vital —impulso afectivo, instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica—, que definen a su vez conductas muy distintas. Entre esos grados o estratos existe siempre una correlación constitutiva, de modo que el ser vivo se configura como totalidad orgánica. Pintor Ramos estudia también las reflexiones schelerianas acerca de los fenómenos de la relación del ser vivo con su "mundo circundante" y de la "identificación afectiva", poniendo en duda, sin embargo, la justificación del alcance que había otorgado Scheler a esta última.

"Corporeidad" y "psiquismo", por ser *objetivables*, contrastan con la "persona", que no lo es. La corporeidad constituye un dato unitario, original e irreductible, que acompaña a todas las sensaciones orgánicas. Pintor Ramos la interpreta como la "forma" general de dichas sensaciones. El "yo" se encuadra en el "psiquismo", y esto lo distingue de la "persona" que, en razón de su *inobjetivabilidad*, resulta inaprehensible a toda psicología naturalística. Interesa resaltar, precisamente, que, para Scheler, el ser humano no se agota en sus características biológicas. La naturaleza es uno de los "polos de referencia" del hombre. El otro polo es el del espíritu.

Los problemas del "mundo exte-

rior" y la "realidad" también son abordados por Scheler como complicaciones de la cuestión antropológica. Lo que se trata de averiguar en qué consiste la *objetividad* del "mundo exterior" y, por tanto, cómo está condicionado el conocimiento. A través de un cuidadoso análisis de la percepción, Scheler había concluido que la relación hombre-mundo es esencialmente *práctica*. Su investigación del modo de darse la "realidad" implicaba a su vez la distinción de varias "formas del saber". Contra la interpretación habitual, sostiene Pintor Ramos que "Scheler no defiende un realismo volitivo", ya que el punto de referencia no está en la voluntad, sino en el centro activo de la personalidad. El estudio de las diferencias entre ciencia y filosofía desemboca, por su parte, en la búsqueda de una *estructura supra-vital* en el hombre.

En las reflexiones de Scheler sobre el "mundo interhumano" se advierte, según Pintor Ramos, que no se trata de una antropología "individualista". Los importantes análisis schelerianos de la vida emocional, en fenómenos como la "empatía", la simpatía, el amor, etc., destacan en definitiva el carácter decisivo del *ordo amoris* como aquello a través de lo cual se capta lo que cada hombre tiene de único e irrepetible. Pero la relevancia de la convivencia se manifiesta en las ideas sobre el "espíritu" y la "persona". No es la *inteligencia* lo que define la esencia del hombre, sino algo que está por encima de lo vital, y que Scheler llama "espíritu", entidad caracterizada, entre otras cosas, por su "apertura al mundo". El espíritu se concretiza a su vez en el hombre como "persona". No hay en ésta "funciones", sino "actos"; pero Scheler quería aquí evi-

tar tanto el "actualismo" como el "sustancialismo", buscando un punto de vista ubicado *más allá* de esa clásica antítesis. La interpretación más acertada es para Pintor Ramos la de Dupuy: la persona como *forma* que da concretez a los actos y los unifica. Una distinción clave es la que hace Scheler entre persona singular y persona común. También en lo que respecta a lo social ha buscado el filósofo una salida a la antítesis, en este caso, entre "individualismo" y "colectivismo", encontrándola en una especie de "organicismo", derivando luego a una visión "personalista". Ello se advierte, según Pintor Ramos, en la teoría scheleriana sobre las formas de sociabilidad, cuya culminación sería la "comunidad personal".

La "radicalización del problema antropológico" tiene lugar en la elaboración de una "antropología metafísica" o "*metaantropología*", donde Scheler aborda la cuestión de las relaciones entre el hombre y lo Absoluto. Pintor Ramos destaca con respecto a esto la idea scheleriana de la tensión originaria entre "espíritu" e "impulso", atributos esenciales del fundamento del mundo. Así extiende Scheler, precisamente, su dualismo antropológico al plano cósmico. Todo el pensamiento de Scheler "se ordena en tor-

no a dos grupos de factores, originales e irreductibles", según Pintor Ramos, que tienen su modelo en la oposición entre la vida y el espíritu. En los primeros trabajos la dualidad se da entre el método psicológico y el trascendental; en la concepción de la fenomenología, entre el plano real y el ideal (o entre el "fáctico" y el apriórico"); en la axiología, entre el *ethos* concreto y el "reino puro" de valores; en metafísica, entre "esencia" y "existencia"; en antropología, entre "naturaleza" y "espíritu". Este dualismo adquiere carácter "metaantropológico" en los últimos trabajos. El hombre aparece entonces como "una epifanía del cosmos en su totalidad que reproduce la tensión existente dentro el cosmos". Pintor Ramos cree que el intento de síntesis general que hace Scheler es "apresurado y poco convincente"; pero reconoce los inigualables aportes que este filósofo ha hecho a la antropología filosófica. Esta singular visión de todo el pensamiento scheleriano a través de su preocupación por aclarar la esencia del hombre justifica el título del libro, un libro que sin duda enriquece la ya amplia bibliografía existente sobre este singular y discutido pensador de nuestro tiempo.

RICARDO MALIANDI

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN, *Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart* (Frankfurt-Zürich, Muster Schmidt Göttingen, 1977), 96 pp.

Podría decirse que la tarea principal del pensamiento de von Rintelen se ha concentrado en destacar la fuerza propia de los valores del espíritu, como antídoto contra las tendencias destructivas y nihilistas de nuestra época. De ahí su permanente esfuerzo

por hacer patente el hecho de que el espíritu no se agota en abstracciones, sino que constituye, ante todo, algo concretamente real y "viviente".

Esta "filosofía del espíritu viviente", desarrollada en numerosas obras, encuentra ahora, en el 80º aniversario

de su autor, un cabal compendio en este libro breve, presentado a manera de "testamento filosófico". Se trata de una "autoexposición" (*Selbstdarstellung*), dividida en tres partes principales: I) Reseña biográfica; II) Desarrollo intelectual, y III) Exposición de la propia filosofía.

En la primera se sintetizan algunos episodios significativos en la vida de este pensador alemán, nacido en Stettin (Pomerania) en 1889. Pasó su infancia y su adolescencia en diversas ciudades de Alemania y Francia. Situaciones especiales lo vincularon tanto a la confesión protestante como a la católica, a la cual se adhirió. Después de la Primera Guerra Mundial cursa estudios universitarios (Filosofía, Psicología y Pedagogía) en Berlín, en Innsbruck y en Munich. Entre sus maestros se cuentan Alois Riehl, Adolf von Harnack, Clemens Baumker, Erick Beeher y Aloys Fischer. Culmina esos estudios con una tesis doctoral sobre Eduard von Hartmann en 1924. Obtiene una cátedra en Munich, luego es llamado a Bonn, y más tarde de nuevo a Munich, con titularidad y como sucesor de Joseph Geysler (1936). En 1941 fue expulsado de la Universidad por el régimen nacionalsocialista, y casi por milagro se salvó de ser recluso en un campo de concentración. Después de la guerra se lo reintegró a la Universidad, en la entonces reabierto Universidad de Maguncia. En 1948 presidió el Primer Congreso de Filósofos Alemanes, en el que el libre pensamiento filosófico volvía a encontrarse consigo mismo. Funda entonces, juntamente con Theodor Litt, la "Sociedad General de Filosofía". El mismo año, en Amsterdam, es designado Director de la Federación Internacio-

nal de Sociedades de Filosofía. A partir de aquí siguen intervenciones activas en innumerables congresos y jornadas de Filosofía en países de todo el mundo, incorporación a numerosas instituciones internacionales, vinculación con muchos filósofos alemanes y de otros países, y continuo ejercicio de la docencia universitaria, también en Alemania y en el exterior, incluyendo varios países de Latinoamérica. Las Universidades de Santiago (Chile), Lima (Perú) y Córdoba (Argentina) le confirieron el título de *Doctor honoris causa*. Fue invitado como representante de Europa a las "East-West Philosopher's Conferences" celebradas en Honolulu (Hawai). Enseñó también en Universidades de Estados Unidos, India y Japón. A lo largo de todas estas referencias, narra von Rintelen anécdotas y aspectos de su vida privada que ponen de relieve su personalidad afable y cordial.

La segunda parte alude especialmente a sus principales publicaciones y a cómo fueron ellas gestadas, incluyendo en esto también aquí algunos elementos biográficos. Experiencias vividas en pleno frente durante la Primera Guerra Mundial determinaron su inclinación a ocuparse con la problemática de los valores. También nació así su "realismo" axiológico. Cierta tendencia escéptica y pesimista de su juventud pronto dejó paso a una actitud positiva, afirmativa de los valores de la vida. El estudio de la obra de Eduard von Hartmann le infundió disposición "realista"; pero reaccionó contra la actitud "pesimista" de aquel pensador y se propuso poner de relieve los contenidos positivos de la realidad. En tal sentido trabajó, por ejemplo, en una superación del historicis-

mo de Troeltsch. En este mismo nexo desarrolló también sus investigaciones sobre el pensamiento axiológico en la historia intelectual europea, que dieron por fruto su libro más importante. De este sólo llegó a publicarse el tomo I (Antigüedad y Edad Media), del cual apareció en 1973 una nueva versión en inglés, muy aumentada, editada por la Universidad de Navarra. En obras posteriores desarrolló el tema de la superación de un voluntarismo unilateral y del irracionalismo que de allí suele derivar. Tal superación puede lograrse por la confianza en el orden real y válido proporcionado por el espíritu. La existencia humana obtiene así conciencia de su misión, y la voluntad puede ponerse al servicio del bien, superando al mismo tiempo lo trágico de la existencia. No obstante, sostiene von Rintelen que es preciso reconocer, con Nietzsche, que "Apolo no podría vivir sin Dionisio". En su libro *Filosofía de la finitud como espejo del presente* (1951) realiza su principal crítica a la "filosofía de la existencia", particularmente la de Heidegger y la de Jaspers. La afirmación de lo positivo de la existencia tiene que coincidir con la del espíritu. Von Rintelen estudió por eso la obra y el pensamiento de Goethe, al que dedicó varios trabajos importantes. Encuentra en Goethe una síntesis entre la plenitud subjetiva y el sentido objetivo (o sea, entre la "vida" y el "espíritu"). A partir de aquí fue configurando su "filosofía del espíritu viviente", que cree compartir con otros movimientos filosóficos contemporáneos. Sostiene que la superación de la unilateralidad propia de las tendencias positivistas es una amplia tarea de nuestro tiempo que debe encomen-

darse a la juventud y ha de lograrse sobre todo por medio de replanteamientos axiológicos y por la constante búsqueda de un "sentido de la historia".

La tercera parte, que es la más extensa (pp. 27-76) está subdividida en varios capítulos, que von Rintelen ha titulado "La tarea de la filosofía", "Caminos del conocimiento y Ontología", "La pregunta por el sentido", "El aspecto del valor", "Ámbitos axiológicos", "Resultado general" y "Filosofía del espíritu viviente". Tales títulos reflejan los principales temas de sus reflexiones.

La filosofía tiene que ser acceso a lo "supratemporal" del mundo y de la vida. Pero "supratemporal" no significa "ahistórico", sino que alude a una realidad que no se agota en lo histórico. Concordante con el llamado "realismo crítico", sostiene von Rintelen la necesidad de afirmar una realidad independiente de nuestro conocimiento. Esto no debe interpretarse, sin embargo, como una actitud positivista, la cual resulta insuficiente para superar la actual crisis de la humanidad, evidenciada en la alienación, la desesperación o el nihilismo que ya han hecho presa de gran parte de la juventud. Von Rintelen rechaza, así mismo, todo pluralismo relativizante. Confiesa que sus visitas a los países asiáticos le permitieron advertir la existencia de fundamentales valores humanos generales que el hombre oriental comparte con el occidental. Llama "núcleo de sentido" (*Sinnkern*) a ese importante elemento común.

La problemática del "sentido" está estrechamente vinculada a la del valor, y a la concepción del hombre como un ser capaz de realizar, en gra-

dos diversos, aquello que es valioso e tiene sentido. Y es particularmente relevante el hecho de que sólo tales logros pueden proporcionar al hombre una satisfacción auténtica.

La "filosofía del espíritu viviente" que defiende von Rintelen procura poner en evidencia la profunda vinculación que tiene el espíritu con la vida. A diferencia de la actitud puramente ontológica, que se remite a conceptos generales (leyes, principios), y a lo meramente efectivo, la actitud *axiológica*, requerida por esta filosofía, concentra su atención en la realización concreta y viviente de lo valioso en diversos grados de "elevación" (*Steigerung*), que es siempre lo más "actual" (aunque no lo "moderno").

Toda realización de valores es incompleta, fragmentaria. Pero justamente por eso señala hacia una *trascendencia*. Un mundo "perfecto" no tendría lugar ni ocasión para una "realización de valores". La "filosofía del espíritu viviente" propone una comprensión de la vida concreta sobre la base de Dionisio. Propone también la unión de lo general y lo individual, así como la de lo histórico y lo supratemporal, evi-

tando toda actitud de unilateralidad.

Se trata, en definitiva, de una filosofía optimista, que, en medio de las muchas actitudes nihilistas y las no menos abundantes actitudes fanáticas los valores gradualmente "realizables", y un reconocimiento del espíritu como "unidad interior", lo que equivale a una síntesis de Apolo y de nuestra época, representa una perspectiva a la vez "crítica" y que propende a reemplazar la angustia y el odio por la alegría y el amor. Este es el aporte que, según von Rintelen, la filosofía puede hacer especialmente a los jóvenes de hoy. Se requiere una actitud *realista*, atenta a los resultados de las ciencias naturales, pero a la vez orientada hacia el contenido axiológico del ser y de la vida. Mostrando la presencia concreta del espíritu en la vida práctica se proporcionará a la juventud, afirma, una manera de salir de su desorientación y de su escepticismo respecto de los grandes fines culturales. La posición ha de ser "crítica", precisamente para evitar todo extremismo.

RICARDO MALIANDI

ROMEU DE MELO, *Ensaio sobre a cultura*, Lisboa, Moraes, 1978, 109 pp.

La presente obra —de prescindible lectura—, fue publicada originariamente en 1963 y reeditada sin ninguna modificación, pues, según confesión del autor, en ella están todas las ideas desarrolladas en obras posteriores. Estas ideas, expuestas a través de "una conversación desprovista de pretensiones eruditas", estructuran los cinco capítulos del libro: Sobre la esencia de la cultura (1), Cultura e in-cultura (2), Cultura y evolución (3), Cultura

y sociedad (4) y Cultura y circunstancia (5).

El término "circunstancia" produce, inevitablemente, la referencia a Ortega y Gasset. Y precisamente, la influencia del pensador español es la que está presente a lo largo de todo el libro, no sólo por las explícitas y abundantes referencias bibliográficas, sino también por el tono informal impreso a las conversaciones. También es explícita la influencia de Dilthey, cuya te-

sis de la autonomía de las ciencias culturales constituye el punto de partida de las reflexiones del autor.

La cultura es inseparable del espíritu, es el aspecto intencional del espíritu, que se caracteriza por ser un principio de organización de la realidad; la intencionalidad creadora del espíritu se objetiva en la cultura, definida como la voluntad de conducirse para lo trans-vital. Esta concepción de la cultura —elaborada a partir de una base orteguiana (cfr. p. ej. *El tema de nuestro tiempo*) permite a R. de Melo oponerse a Francisco Romero, para quien toda la vida del hombre es cultural (no sólo lo espiritual). (Señalemos, de paso, que estas afirmaciones de R. de Melo dejan abierto el camino para la polémica, que exigiría, por ej., un análisis más exhaustivo del pensamiento del filósofo argentino).

Para que exista cultura, son necesarios: ante todo, un conocimiento, pero no cualquier conocimiento, sino fundamentalmente el de "tipo teórico", "de las esencias y los valores"; en segundo lugar, un método, ni exclusivamente reflexivo ni exclusivamente experimental, pues el conocimiento no es homogéneo, y la tentativa de aplicar un único método a las distintas materias culturales, conduce al dogmatismo, cuyos exponentes filosóficos son el escolasticismo y el racionalismo, junto con el positivismo y el naturalismo en la ciencia; en tercer lugar, se requiere una intención creadora, entendiendo por tal, individualmente, la voluntad de autonomía respecto de los condicionamientos exteriores, la curiosidad desinteresada, el impulso crítico; y colectivamente, la voluntad y necesidad de comunicación. La intención creadora caracteriza al sujeto cultural, definido mediante la categoría orteguiana del "intelectual", "el que pone el mundo en duda", y esto "fatalmente", pues el intelectual lo es a pesar de sí mismo. Esto significa que el sujeto cultural, creador —y éste es un tema recurrente en R. de Melo— no es necesariamente, aún más, ni siquiera es primariamente, el Erudito. A la cultura, en definitiva, corresponden las mismas características que K. Jaspers atribuye a la filosofía: la búsqueda de la verdad, no su posesión. El último elemento requerido para que exista cultura es la madurez, es decir, la capacidad de comprenderse y discutirse, de ponerse a prueba (con palabras de Toynbee), de espiritualizar lo no-espiritual. Una cultura madura no muere, sino se transmuta, se orienta hacia otros caminos que mejor conduzcan a ese objetivo final de auto-liberación del espíritu.

Pero la cultura es inseparable de la circunstancia (otro término orteguiano que R. de Melo identifica con el de "situación", formulado por Risieri Frondizi). Y la circunstancia actual con la cual se enfrenta la cultura contemporánea—amenazada de muerte, con resonancias spenglerianas—, es la presencia de la in-cultura. In-cultura no significa ausencia de cultura (esto sería lo a-cultural), sino la resistencia activa —por tanto creadora— a la obra de espiritualización —la propiamente cultural—; es, entonces, la afirmación de lo no-espiritual. Si la cultura es acción creadora, la in-cultura es reacción, retroceso hacia el orden natural, pero voluntario, intencional. La in-cultura se caracteriza por el dogmatismo, el autoritarismo, la pérdida del carácter desinteresado por parte de la actividad humana, la consiguiente subordinación del esfuerzo creador a lo utilitario, el profesionalismo, la informa-

ción en desmedro de la formación. Y la historia muestra un vaivén pendular entre épocas culturales (creadoras) e in-culturales (destructoras). Dentro de las primeras, se hallan la Grecia clásica y el Renacimiento; entre ambas se insertan, como épocas in-culturales, el neoplatonismo, el estoicismo, la Patrística y la Escolástica; al Renacimiento, a su vez, le suceden como etapas destructoras el naturalismo, el romanticismo y el positivismo. La manifestación político-social de la in-cultura la constituye la democracia.

La tarea actual de la cultura debe consistir en ponerse a prueba, desmembrando la in-cultura y construyéndose sobre bases nuevas —por ej., separando lo meramente “profesional” de lo cultural en sentido estricto, promoviendo la libre crítica y la libre expresión, subordinando el Estado a la Cultura—, instituyendo, en definitiva, una nueva “élite cultural” que reemplaza a los “nuevos bárbaros”, es decir, los “profesionales”, los “eruditos”, que pese a ser “más sabios” porque “traen un diploma”, en realidad son los “más incultos”, en la medida en que “no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo” (pág. 106). Estas divagaciones del autor, referentes a la situación actual de la Universidad y sintetizadas en el párrafo transcrito, pertenecen a *El libro de las misiones* de Ortega y Gasset, a quien nos remite prolijamente el conversador portugués.

Una observación final: si bien R. de Melo aclara que el libro fue reeditado sin ninguna modificación, casi a renglón seguido expresa que en los quince años que median entre una y otra edición, ha variado la crítica “un

tanto ligera” a las culturas orientales y la Edad Media europea, crítica que “hoy no podría suscribir”. Desconocemos cuál es la valoración actual de tales épocas; pero si tenemos en cuenta que el escolasticismo, por ej., es mencionado reiteradamente como una época in-cultural, podemos inferir que tal valoración se ha tornado positiva. Si esto es así, ¿qué sucede entonces con el racionalismo, romanticismo, positivismo, etc.? ¿puede seguir aplicándose el calificativo de in-culturales, o un estudio más exhaustivo conducirá también a una revaloración? En tal caso, sería necesario mostrar que la dinámica cultura / in-cultura, cultura madura / cultura moribunda sigue vigente. Por otra parte, puede ser que el cambio de valoración obedezca a que el autor haya modificado sus concepciones acerca de lo cultural y lo in-cultural, en cuyo caso el cambio de perspectiva exigiría una re-definición de las características de uno y otro. De cualquier manera, resulta manifiesta la caducidad de muchas de las ideas expuestas a lo largo del libro. La repugnancia, expresada por el autor, en modificar sus puntos de vista, la fidelidad a su propio pensamiento, ya objetivado, ¿no son expresiones de una resistencia activa a la tarea espiritualizadora, contraria a todo dogmatismo? La aplicación de categorías inadecuadas, que “no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo”, obstaculiza —no promueve— la producción y (auto) comprensión de la cultura.

Preguntamos, entonces: esta 2ª edición del *Ensaio sobre a cultura* ¿no es, en definitiva, una acción in-cultural?

RAÚL O. SASSI

PRINI, PIETRO, *Historia del existencialismo* (Buenos Aires, Editorial 'El Ateneo', 1975), 186 págs.

Como reconoce el autor en el prólogo de esta obra, el término "existencialismo" es tan amplio que incluye corrientes de pensamiento, experimentos literarios, aventuras religiosas, categorías del vivir histórico y hasta vicisitudes de la costumbre. Lo que él se propone hacer es rastrear históricamente este concepto a través de las expresiones correspondientes al plano de las "concepciones del mundo", de las expresiones literarias y de las actitudes éticas y religiosas.

Sin dejar de reconocer que el término "existencialismo" reúne pensamientos y actitudes tan heterogéneas que incluso la palabra "existencia" asume para cada representación significados muy diferentes, el autor parte para su investigación del supuesto de que todos ellos tienen cierto denominador común, el cual estaría caracterizado por lo siguiente: *Primero*, por el hecho de que todos los "existencialistas" niegan la legitimidad de toda distinción rígida de las formas de la vida espiritual, *segundo*, por el hecho de que todos ponen el acento en una cierta "radical negatividad", y *tercero* por la comprobación común de que el hombre moderno está "caído" en un estado de crisis sin precedentes.

Para realizar la ardua empresa de una historia del existencialismo Prini comienza por distinguir lo que entiende que son los tres diversos modos que ha asumido hasta ahora esta corriente, a cada uno de los cuales correspondería a su vez una época distinta. En primer lugar tendríamos un "modo autobiográfico", que fue iniciado por Kierkegaard y, seguido por Nietzsche y Dostoievsky, concluyó con Unamuno y Kafka. En segundo lugar apare-

cería un "modo metafísico", cuyos representantes serían Mareel, Jaspers, Heidegger y Berdiaeff. Por último habría hecho irrupción un "modo humanístico" que se manifestaría en las obras de Sartre y Abbagnano especialmente. La obra de Prini, dividida en tres partes, analiza en cada una de ellas los rasgos esenciales de las concepciones de estos autores, ateniéndose a este orden, y culmina con un epílogo crítico donde el autor aclara cuál es, a su entender, el mérito del existencialismo, y dónde reside su validez actual.

Comienza su investigación con un análisis bastante extenso de los escritos de Kierkegaard, a quien presenta como un espíritu de profundidad excepcional, cuya verdad reside "en su misma inquietud en la conciencia alerta de su propia inadecuación, en la relación excéntrica entre su propia individualidad, finita y por lo tanto suficiente, y la infinitud de Dios" (pág. 3). Su exigencia de que el filósofo renuncie a todo sistema en el cual no incluya su propia vida personal, y su convicción profunda de que "toda la confusión de los tiempos modernos consiste en haber abolido el inmenso abismo de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre", lo llevan a oponerse decididamente a la filosofía de Hegel.

Prini afirma muy acertadamente que no hay que entender la crítica de Kierkegaard a Hegel como una crítica teórica o hecha en el interior de la teoricidad: "Lo que habitualmente los intérpretes no han considerado con suficiente atención es el carácter *francamente retórico* de sus razones. Kierkegaard no ha querido nunca o casi

nunca entrar en el mérito del sistema y de sus justificaciones internas. La perspectiva más constante dentro de la cual lo juzga no es... lo de su verdad o falsedad" (pág. 8). Frente a aquellos que han valorizado como *aportes teóricos y filosóficos* los ataques del teólogo danés a Hegel, se puede afirmar, con Prini, que es imposible realizar "la reducción laica del pensamiento de Kierkegaard, pues ello conduciría a un extravío". Este sólo puede ser considerado a partir de la decisión que ha tomado de llegar a ser un verdadero cristiano, decisión que, según Prini, "ha sido la tarea de toda su vida", y constituye el verdadero núcleo de su obra. También recalca el autor el modo en que la duda, que no sería para Kierkegaard más que "el aspecto intelectual de la angustia", es considerada por éste como "lo demoníaco entre el cielo y la tierra", como culpa y pecado. Otra importante afirmación de Prini es que la desesperación kierkegaardiana, "no puede explicarse por ninguna tara somática o neurótica, por ninguna anomalía sexual", sino que tiene un carácter inequívocamente religioso (pág. 24).

Lo que en cambio no compartimos de su prolijo análisis del teólogo danés es la afirmación de que en la polémica antihegeliana "de parte de Kierkegaard... se pondrán aquellos que se ocupan, como Sócrates, de conocerse a sí mismos" (pág. 9). En efecto, lo que le falta decir a Prini es que justamente es Hegel y no Kierkegaard quien se inscribe en el sentido socrático de la filosofía como indagación crítica que no tiene miedo de la duda y que reflexiona racionalmente sobre los propios fundamentos, explorando la mismidad del filósofo. Prini, a lo lar-

go de su obra, desliza opiniones muy cuestionables sobre Hegel (págs. 6, 8 y 55) y manifiesta admiración por una línea de pensamiento completamente a-socrática (págs. 55, 68-69, 114 a 118, 152). Sigue luego, una breve sección dedicada a Nietzsche y más adelante brillantes análisis sobre Dostoiévsky, Kafka y Unamuno. Con respecto al último concluye Prini diciendo que "su mensaje constituye para nosotros más bien el documento sincero de una crisis que la propuesta eficaz de una idea" (pág. 44).

La segunda parte, dedicada al "existencialismo metafísico", analiza en el primer capítulo cómo desarrollan los pensadores de esta "corriente" los problemas referidos a la verdad y la razón, en el segundo, las cuestiones referentes a la alienación y la muerte y en el tercero, el tema de la historia en su relación con la trascendencia, sometiendo, por último a estas concepciones a una crítica que determina sus límites y sus aciertos interpretativos. Sobresale de todos estos análisis el que el autor realiza sobre la noción de "misterio ontológico" en Gabriel Marcel, autor al que valora muy especialmente, y al que sólo objeta que el obstáculo que su pensamiento ha debido superar "provenía de la condena, en cierto modo indiscriminada, de las estructuras objetivas del conocimiento" (pág. 76). Prosigue luego analizando estos temas en Berdiaev y en Jaspers, de quien afirma que "ha trascrito a términos aconfesionales y teológicamente agnósticos una tensión característica del pensamiento de Kierkegaard", pero en su pensamiento, a diferencia del de éste, "todo sentido se confunde y se hace equívoco en la incógnita indistinta de un radical abandono de la razón" (pág. 104).

Lo menos brillante de esta parte son los análisis que hace Prini sobre algunos aspectos de la obra de Heidegger. El autor debería haber acentuado especialmente el hecho de que el propio Heidegger ha rechazado repetidamente los intentos de considerarlo como un "existencialista" en el mismo sentido que los otros autores tratados en esta parte de la obra. Prini no sólo no destaca especialmente este hecho, sino que compara y relaciona las afirmaciones heideggerianas con las de los otros "existencialistas" como si "a pesar de ciertos enfoques diversos" Heidegger se moviera en el mismo ámbito de ellos.

La tercera parte, dedicada al "existencialismo humanista", se inicia con un estudio extenso sobre Sartre, de quien el autor afirma que ha invertido el sentido de la trascendencia, lo cual constituirá "la fuente primera de todas las aporías en que se envuelve a su pensamiento, hasta perder... toda validez lógica y toda consistencia metafísica" (p. 122). Asumiendo la diferencia establecida por Marcel, Prini sostiene que Sartre consuma una reducción del ser que lleva a éste de *ser a tener*, lo cual no puede desembarcarse más que en un absurdo. Aunque Sartre haya sostenido que "estamos en un plano donde sólo hay hombres", "su punto de llegada es lo subhumano, la bestialidad originaria" (pág. 145).

Después de hacer un penetrante estudio sobre Abbagnano, cuya posición

califica de "existencialismo positivo", afirma Prini en el epílogo crítico que la tarea válida que debe realizar aún el existencialismo es la instauración de una ontología más concreta, la cual deberá enfrentar dos problemas que permanecerían aún como "abiertos". Estos son, en primer lugar, "la consideración existencial y singular de las 'formas' dentro de las cuales todo individuo debe moverse, determinarse y oponerse a sí mismo y a los otros" (pág. 168) y, en segundo término, "la recuperación de la dimensión atómica o terrenal de la existencia", no para que lo humano se reduzca a ella sino, por el contrario, para que se enriquezca con ella. Prini concluye con una incitación a que el cristianismo contemporáneo se enriquezca con los aportes del existencialismo y transite los caminos que se han abierto gracias a él.

La obra, que incluye un apéndice bibliográfico extenso donde se mencionan los mejores trabajos publicados en castellano y en otros idiomas referidos a cada autor, es recomendable especialmente a aquellas personas que desean introducirse en los rasgos salientes del pensamiento contemporáneo y que tienen especial interés por la literatura y otras manifestaciones afines, debido a que sobresale en ella el tratamiento otorgado a significativos escritores como Gabriel Marcel, Kafka y Dostoievski.

ELBIO CALETTI

MARTIN HEIDEGGER, *Scritti filosofici 1913-1917*. A cura di Albino Babilin. (Università di Parma. Istituto di Scienze Religiose. Saggi, 2. Padova, Editrice "La Garangola", 1972).

El presente volumen reúne los escritos filosóficos de menor extensión y

menos conocidos publicados por Martín Heidegger antes de la finalización

de la Primera Guerra Mundial, y es introducido por un estudio en el que Albino Babilon reseña y analiza los principales trabajos que han aparecido hasta la fecha sobre el pensamiento del joven Heidegger.

La parte más interesante y meritoria del libro es, a nuestro entender, la excelente traducción, comentada con notas al pie de página, del artículo de Heidegger titulado "El concepto de tiempo en la ciencia histórica", que coincide, en cuanto al contenido, con la lección que dio el autor en 1915 en la Universidad de Friburgo para la obtención de la *venia legendi*.

Heidegger se propone aquí analizar la "estructura del concepto de tiempo de la historia, a partir de su función en la ciencia histórica" (pág. 213), lo cual lleva a realizar una comparación con la función que desempeña este concepto en la ciencia física. "El objeto de la física moderna es la legalidad del movimiento" (pág. 217). Pero éste se ha determinado siempre en estricta relación con el tiempo. Todos los movimientos y sus conceptos fundamentales (velocidad, aceleración), son definidos a partir de relaciones entre magnitudes espaciales y temporales. En la física, entonces, "la función del tiempo consiste en hacer posible la medición", en especial, la del movimiento (pág. 219). El tiempo es, pues, aquí, una variable independiente, cambia continuamente, fluye sin saltos, uniformemente, de un punto a otro, y representa una serie dirigida en una dirección, en la que cada punto se diferencia de otro sólo debido a su posición, medida a partir del punto del comienzo. Sólo gracias a que el tiempo presenta en la física esta configuración, puede la ciencia exacta de la naturaleza medirlo tal como lo ha-

ce. En ella el tiempo se ha vuelto "una homogénea ordenación de sitios, una escala, un parámetro" (p. 220).

En la ciencia histórica la función del tiempo sólo se puede comprender, también, a partir del objeto de esta ciencia, el cual no es otro que "el hombre, en tanto a través de sus producciones espirituales y corporales realiza la idea de la cultura" (p. 223). Más específicamente el objeto de la ciencia histórica es "la representación del nexo de los efectos y de los desarrollos de las objetivaciones de la vida humana en su unicidad e irrepetibilidad, comprendido en relación con los valores de la cultura" (p. 224). Pero la característica primordial del objeto histórico reside en que éste, en tanto histórico, *siempre ha pasado*, en que existe una distancia temporal que lo separa del presente. Como el pasado tiene sentido sólo en tanto es visto desde el presente, el sentido histórico se despierta solamente cuando la *otro-ridad cualitativa* de un tiempo pasado se abre paso en la conciencia de un presente. "En verdad los tiempos de la historia se distinguen *cualitativamente*; el tiempo no posee aquí el carácter homogéneo del tiempo científico-natural" (pág. 229). Es cierto que también la ciencia histórica trabaja con cantidades, pero mientras que en la física la pregunta por el *cuándo* se refiere en realidad a un *cuánto* en una serie homogénea, la presente por el *cuándo* de un acontecimiento histórico se remite, por el contrario, a su posición en el contexto histórico cualitativo. Los números de los años, por ejemplo, "son cómodas marcas numerales, pero si las consideramos en sí mismas, sin sentido, ya que por cada número podría haber otro número equivalente si sólo se corriera el comien-

zo de la numeración. Pero precisamente el comienzo de la cuenta del tiempo muestra que en todos los casos esta cuenta ha empezado en un acontecimiento históricamente significativo (fundación de Roma, nacimiento de Cristo, etc." (pág. 230). Esto muestra que lo que ocurre en general con respecto al elemento numérico en referencia a la ciencia histórica, está determinado cualitativamente por la forma y el modo de la fijación del comienzo de la numeración. "Se puede decir, incluso, que en este mismo comienzo de la cuenta del tiempo se manifiesta el principio de la formación del concepto histórico del tiempo: la relación con un valor" (pág. 231).

Concluye Heidegger este trabajo afirmando que "el reconocimiento de la importancia fundamental del concepto de tiempo histórico y de su radical heterogeneidad con respecto al concepto de tiempo de la física, posibilitará avanzar más, en el sentido de una teoría de la ciencia, en el conocimiento del carácter particular de la ciencia de la historia, y permitirá fundar teóricamente a ésta como posición del espíritu irreductible a otras ciencias" (pág. 231).

El volumen se completa con la traducción anotada del trabajo de Heidegger "El problema de la realidad en la filosofía moderna", aparecido en el *Philosophisches Jahrbuch* en 1912, y con la del comentario, publicado durante el mismo año, titulado "Investigaciones recientes sobre la lógica", además de las reseñas hechas por el autor en diversas revistas filosóficas sobre una publicación de cartas selec-

cionadas de Kant, y sobre las obras "*Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*" de Bubncff, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, de Brentano, y *Kant und Aristoteles*, de Sentroul.

Babolín incluye en el volumen una extensa introducción titulada "La investigación filosófica del joven Heidegger según la crítica de hoy", en la que se analizan todos los escritos suyos anteriores a la publicación de *Sci y Tiempo*, y en la que se comentan también aspectos fundamentales de las primeras lecciones dada por él en Friburgo, que versaron sobre Fenomenología de la Religión y sobre Agustín y el Neoplatonismo (págs. 101 a 103). Aquí aparecen los más importantes estudios realizados hasta la fecha sobre este período del pensamiento de Heidegger, reseñados y analizados con tal minuciosidad y claridad, que esta introducción resulta una inmejorable guía para quien se dedique a investigar sobre el tema.

Una última observación: el libro no contiene la extensa tesis de Heidegger sobre Duns Scoto ni el trabajo sobre la doctrina del juicio según el psicologismo, pero se cierra con la traducción italiana, seguida del original alemán, de la poesía de Heidegger "Paseo crepuscular en Reichenau", y con dos índices, uno de nombres y otro analítico, que pueden ser de gran utilidad para quien quiera rastrear, en los escritos del joven filósofo, los temas fundamentales que aparecerán desarrollados en la obra del gran pensador.

ELBIO H. CALETTI



LUIGI BAGOLINI, *Mito, Potere e Dialogo* (Giappichelli editore, Torino, 1973).

Bajo el título *Mito, poder y diálogo*, el profesor Luigi Bagolini ha recopilado una serie de ensayos y conferencias sobre el problema del poder, las justificaciones ideológicas del mismo y sobre todo las posibilidades y condiciones para una efectiva comunicación, poniendo al descubierto sus bases metafísicas.

En los tres primeros capítulos, que integran parte de la obra, aborda el tema de la necesidad de una renovación metódica frente a los resultados de la sociología empírica. Por este camino apunta al problema de la esencia del poder, advirtiendo que es una concepción del tiempo como sucesión cuantitativa, condicionando la pregunta misma y sus respuestas, lo que gravita en su consideración filosófica, sectorizándola. Sólo una consideración diferente del tiempo, como "interpretación" de momentos, que abarque también al tiempo objetivo puede alcanzar un planteo correcto del problema.

El fenómeno del poder se caracteriza también por un "telos" y este "telos" apunta al futuro, que lo sustrae así al privilegio del presente, convirtiéndolo en objeto de una fenomenología por su carácter intencional. Esta fenomenología será, para Bagolini, la que posibilitará las nuevas formas de comunicación, abandonando todo dogmatismo y absolutismo pero sin caer en el relativismo escéptico de lo todo aceptable.

Al igual que Buber, aún si por senderos diferentes, el autor de esta obra, afirma el carácter esencial del diálogo para la condición humana, pero, se

pregunta ¿cómo es posible el diálogo en el terreno social y político, entre ideologías encontradas? Este planteo lo lleva a un análisis del significado del término "ideología"; dos son las formas tradicionales que el autor descubre: una negativa, disvalorativa, sostenida tanto por materialistas como por positivistas, que bloquean toda posibilidad de diálogo. Otra positiva "como visión de la vida orientada hacia la realización de ciertos fines y el consiguimiento de ciertos intereses considerados fundamentales para la situación social desde donde provienen" y es en esta forma donde se relacionan mito e ideología, pues mitos no son sino "opiniones de juicios de valor que tienen los hombres y conforme a las cuales viven", dentro de esta forma es posible la comunicación.

Avanzando en su análisis afirma Bagolini que no hay neutralidad ideológica en ninguno de los campos de la investigación social: económico, jurídico o político que sea y que no hay poder sin ideología. Reitera entonces la pregunta: ¿cómo es posible el diálogo —la comunicación— entre ideologías contrarias? Pero a esta pregunta ya no se responde con el análisis sino con la propuesta concreta, propuesta que eleva aún más el alto valor de esta obra del profesor Luigi Bagolini. Para hacer posible la comunicación es necesario: 1º renunciar a la pretensión de neutralidad ideológica; 2º Participar en la situación ambiental (indirecta y comprensivamente) del interés del otro; 3º Evitar el antropocentrismo que se manifiesta en el dogmatismo de la razón y en el absolutismo del

espíritu, común a científicos (tecnocracias) e historicistas; 4º Igualarse frente al misterio —y éste es el fundamento metafísico— para alcanzar la superación de las particulares y concretas diferencias.

Pero este programa "trascendental" del diálogo implica también la consideración de temas tales como la responsabilidad individual y en consecuencia el tema de la libertad, previa a toda responsabilidad. Nuestro autor descubre aquí también que los errores en el planteo de la libertad están asentados en la incorrecta o por lo menos insuficiente consideración del tiempo, haciendo prevalecer la forma presente sobre el pasado y el futuro. Concepción temporal que, como ya vimos, ataca la noción misma de poder. Pero si la concepción objetiva del tiempo como sucesión numerable distorsiona el planteo de los problemas, tampoco ha de caerse en el subjetivismo bergsonian, respecto del problema del tiempo, que impide comprender los "fenómenos-claves de la experiencia social" a la que se remite la responsabilidad individual y por tanto la libertad.

En los apéndices, cuatro, con los que concluye su obra nuestro autor procede a la crítica de algunos autores respecto de los temas tratados en la obra. En el primero de estos trata el tema de la libertad y de aquellos autores que parten del análisis del lenguaje corriente para su tratamiento y llega a la conclusión que si bien la libertad es inexpresable científicamen-

te, pues está en un metalenguaje (tal quizás como la verdad no formal es inexpresable dentro de la lógica) no por ello ha de considerársela ilusoria.

Muy importantes son las críticas que Bagolini lleva a cabo (en el 2º, 3º y 4º apéndice) de los pensamientos de Croce, Ferreira Da Silva y Caraballese. Cuando se refiere a Benedetto Croce, destaca cómo la negación de la trascendencia del misterio deja sin solución el problema social de las libertades particulares. Al referirse a Vicente Ferreira Da Silva, reafirma la importancia de la total y absoluta trascendencia para evitar el antropocentrismo: el hombre no es más que un momento del ser y no lo agota, es trascendido por éste. La ausencia de este reconocimiento es el origen de la crisis actual de valores. Y por fin al analizar el pensamiento de Pantaleo Caraballese, del cual nuestro autor es tributario si bien con algunas diferencias, pone el descubierto el Absoluto, como la presencia divina que es garantía de toda posible comunicación y que ésta además se apoya en el respeto hacia sí mismo y hacia los otros.

Si bien esta obra, como el mismo autor reconoce, carece de un carácter orgánico, resulta de gran valor no sólo por sus agudas críticas sino por sus propuestas concretas, propuestas que adquieren el carácter de vitales para la convivencia humana en el mundo que nos toca vivir. Es una obra de nuestro tiempo para nuestro tiempo.

ANGEL F. DI RISIO

FORMAGGIO, DINO, *L'arte*. (Milán, Instituto Editoriale Internazionale, 2ª edición, 1977), 240 pp.

En la primera parte (que es simplemente introductoria de la segunda,

esto es de su "Teoría del significado del arte"), el autor desarrolla una in-

vestigación sobre las principales figuras fenomenológicas de la conciencia artística, o los momentos intencionales más típicos en los cuales la experiencia artística ha tomado, en la historia, conciencia de sí y se ha configurado según una cierta dirección ideal de significado.

Muestra como en los umbrales de nuestro siglo se desarrolló toda una serie dialéctica de contradicciones románticas, las que a partir del concepto hegeliano de muerte del arte, proponían un arte del arte como reflexión teórica que se mezclaba directamente con el concreto hacerse del arte, de modo de transformar a la obra de arte en manifiesto o proyecto teórico, además de material; y proponían, a la vez, como desarrollo final de las contradicciones mismas a nivel del pensamiento y como desembocadura del camino secular y dinámico de una conciencia artística, lo que Formaggio llama "una altamente irónica ciencia del arte".

Señala que un alto momento irónico —aquél salido tanto del Romanticismo como de Kierkegaard— pone todo el arte y toda reflexión sobre el arte "bajo índice de nada". Así aborda su "Teoría del significado del arte" mostrando cómo del interior del concepto de nada se verifica el nacimiento de lo posible, y encuentra en la posibilidad proyectual la verdadera ley lógica y operativa del mundo del arte. Considera que así se abre la vía para poder controlar en sus niveles mínimos pero fundativos —esto es, en la praxis intuitiva y sensible del cuerpo como sistema perceptivo, memorativo e imaginativo—, el generarse material y concreto de la experiencia estética y artística. De aquí en adelante, en un redescubrimiento de la centralidad an-

tropológica del cuerpo y de la sensibilidad natural, sigue el desarrollo de la experiencia artística sobre el plano de la verdadera praxis concretamente objetivante, histórica y social, a través de un análisis de las relaciones entre necesidad, trabajo, técnica artística y obra.

La novedad que presenta esta segunda edición es el análisis que le dedica el autor a un punto que considera de indispensable tratamiento en el mundo de hoy; y lo denomina el momento de la *contra-praxis*. Se trata de un concepto generalmente no afrontado por las Estéticas y las Teorías del arte, en cuanto aquéllas acostumbraban a partir del presupuesto extremadamente simplista de que tales investigaciones deben considerar la experiencia "lograda" por excelencia. Pero, en arte como en todas las constituciones de organizaciones sónicas (y en general en todo el hacer operativo humano), la historia de las experiencias fallidas no es menos rica en revelaciones y enigmas que la historia de las experiencias logradas.

Explicita en líneas generales el debatido cuadro de la relación arte-naturaleza, o como él gusta llamar, de la presencia agente e ineliminable de una *contra-praxis* en el interior de la praxis humana, y luego, como caso particular, pasa a considerar la presencia del contrasigno en la comunicación sónica y artística.

No es posible pensar siquiera la existencia de una praxis que se mueva en ausencia total de *contra-praxis*, es decir, sin obstáculos o resistencias, directamente hacia adelante, y que proceda con curso unívoco inarrestable hacia la intención a lograr, el fin a obtener o la obra a concluir, y que actúe a la perfección todo esto.

En lo que respecta al arte, Formaggio distingue un discurso externo y otro interno, relativos a la contra-praxis.

El discurso externo consiste en aquello que se daba en llamar relación arte-sociedad. El discurso interno que es más importante y decisivo reviste la forma del problema del signo y de la comunicación.

Una de las direcciones más típicas del desarrollo de la contra-praxis en el mundo contemporáneo es el instaurarse a nivel del cuerpo de una muerte de la sensibilidad natural y de la comunicación. Una y otra —la una conectada con la otra— han actuado de manera determinante también sobre el arte. Existen estudios actuales donde se denuncia una progresiva pérdida de la sensibilidad y una progresiva disociación de la naturaleza y del cuerpo. El destino del arte está ligado al terreno de la sensibilidad y de la corporeidad natural sobre las cuales surge, como ulceración de ellas, en florecimiento de signos y en apertura de comuniones y de comunicaciones. El arte está interesado y comprometido en los procesos de praxis intercomunicativa tanto como en los de contra-praxis autodestructiva del hombre: registra también estos últimos mientras los combate, mientras lucha por mantener viva la sensibilidad que se apaga y abierta la comunicación intersubjetiva que se cierra y acaba.

El arte es esta praxis total, es decir, una praxis de la praxis y de la anti-praxis, que actúa en un nivel proyectal. Una praxis "total" no existe. No se da nunca en la así llamada realidad histórica, se da sólo en el reino

de lo posible. El arte como praxis total encuentra su lógica constructiva en lo que Formaggio define como posibilidad proyectual.

El problema se centra en cómo la contra-praxis puede pasar a contrasigno. Hablar de contra-signo quiere decir apuntar el análisis sobre la dirección contra-comunicativa y en general fracasada (en la comunicación) del signo. El arte es el terreno específico de los signos logrados y de los signos no logrados.

Un contra-signo no es nunca tal en absoluto y por sí mismo. Un signo se hace positivo o negativo, funciona o no funciona, sólo en una relación, en situación en un sistema signico. Distingue entonces, signos que entran en la situación con justa función totalizante y signos que entran con contra-funcionalidad relacional destructiva de la constituyente unidad espacio temporal de significado.

Y concluye ejemplificando muy claramente su teoría sobre el contrasigno, con un análisis de la obra *Guernica* de Picasso, en base a una documentación sobre diseños preparatorios y fotografías que precedieron y acompañaron la ejecución de esta obra de arte.

A lo largo de todo el trabajo se pone de manifiesto el esfuerzo por demostrar que el arte es algo vivo que se hace y se transforma constantemente y que las obras de arte son las que enriquecen y reavivan nuestro mundo, la vida de nuestra sociedad que presenta hoy muchos signos de descomposición y de contra-praxis destructiva.

MARÍA CATALINA GALATI

Los filósofos presocráticos. Introducciones, traducciones y notas por N. L. CORDERO, F. J. OLIVIERI, E. LA CROCE y C. EGGERS LAN. Madrid, Gredos, 1979, tomo II, 421 páginas.

El estudio de los primeros filósofos griegos plantea algunos problemas cuya solución —si de tal puede hablarse— requiere en primera instancia un acercamiento a los textos lo más estrecho y prolijo posible. Los fragmentos presocráticos se destilaron a través de los años en el alambique de la crítica y la filosofía, y aunque el fruto de esa sublimación no haya sido siempre la certeza sino más bien un permanente y casi obsesivo estado de sospecha, libros como *Los filósofos presocráticos* nos indican que esa tradición, lejos de ser vana, no sólo está presente en la obra que nos ocupa sino que también permite el ansiado contacto con un rostro de aquellos filósofos en el cual, con cierto fundamento, podemos creer.

“Filosofía presocrática” es una denominación algo ambigua, ya que incluye pensadores que no actuaron antes de Sócrates y a otros a quienes sólo con bastante imaginación puede considerarse “filósofos”. No obstante esa imprecisión, todos entendemos de qué se trata cuando alguien se refiere a los “filósofos presocráticos”, fenómeno que por cierto no habla de las bondades de la clasificación sino de nuestro acostumbramiento a las periodizaciones estrictas y en el fondo vagas. Y si hago hincapié en esto es porque hablar *grosso modo* de “filósofos presocráticos” o de “filosofía presocrática” introduce la posibilidad de cometer un error de perspectiva: considerar trescientos o cuatrocientos años de reflexión como si se tratara de un bloque absolutamente homogéneo, “parejo” y al cabo misteriosamente reunido alrededor de una categoría histó-

rico-biográfica: el nacimiento o el *floruit* de Sócrates. Entre Parménides y Thales hay sin duda más diferencias que comuniones, y asimismo entre Heráclito y Demócrito. Lo propio del pensamiento, esto es, el ser infinitamente matizado, se desconoce cuando sus frutos se submen en el yugo de clasificaciones que se alzan apoyadas precisamente en la ignorancia del matiz.

Otra cuestión que pone lo suyo para reducir la variedad y riqueza “presocráticas” a uno o dos “factores comunes” es el juicio de Aristóteles. Dicho en forma rápida, los filósofos anteriores a Sócrates —según el libro A de la *Metafísica*— expresan rapsódicamente la doctrina de las causas, baluceo que recién en Aristóteles adquirirá una formulación cabal. El pensamiento de los “fisiólogos” queda así simplificado a un tema, con lo cual se reemplaza la categoría histórico-biográfica por otra temática.

Señalemos por fin un tercer factor “distorsionante”, insito en la noción de “fragmento”. El pensamiento de aquellos primeros filósofos no es arcano sólo por haber llegado hasta nosotros fragmentariamente; en mayor medida lo es por desenvolverse en contextos espacio-temporales alejados de nuestro presente. Lo otro, lo *distante-distinto*, se nos presenta siempre como “fragmento”, y no extraño entonces que al no poder captar en la multiplicidad un sentido que la respete como tal, arrojemos sobre ella esquemas y clasificaciones que cobran sentido solamente si se amputa aquella multiplicidad.

El tomo II de *Los filósofos presocráticos*, a cargo de N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan, está dedicado a cuatro pensadores: Zenón de Elea, Meliso, Empédocles y Anaxágoras. Como en el volumen anterior, la selección y ordenamiento de los textos completan y a veces corrigen con la lectura de otras fuentes la clásica edición de Hermann Diels y Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. En cuanto al orden en que se distribuyen los fragmentos y testimonios, los traductores han elegido un criterio temático, elección que confiere a la lectura del libro una fluidez ajena a otras compilaciones análogas. Las notas y las introducciones, aunque demasiado breves éstas, completan para el lector una función de guía que se había iniciado con la ordenación por temas.

Temo no obstante que la mera reseña del contenido de este libro no muestre su importancia en la bibliografía sobre el tema, especialmente si consideramos la publicada en español. Pero cuidado: que *Los filósofos presocráticos* tenga preeminencia en la desmantelada bibliografía castellana no debe hacernos pensar en una excelencia *relativa*. El rigor de las traducciones, el manejo de los más actuales estudios especializados y el rastreo metódico de fuentes valorizan a esta obra más allá de las fronteras de tal o cual idioma. Si a esto sumamos que *Los filósofos presocráticos* es resultado del esfuerzo de un grupo de profesores argentinos, podemos calificar su aparición como un acontecimiento no sólo *excepcional* (en ambos sentidos de la palabra), sino cabalmente auspicioso.

ENRIQUE BARBIERI

Los filósofos presocráticos, introducciones, traducciones y notas por A. Poratti, C. Eggers Lan, M. Santa Cruz de Prunes y N. Cordero, Madrid, Gredos, 1980, tomo III.

Este último volumen de *Los filósofos presocráticos* está dedicado a Diógenes de Apolonia, Filolao, Demócrito y Leucipo. Armando Poratti, encargado de la primera parte, explica en su introducción (y hacia allí se encamina la traducción de los fragmentos y testimonios) que Diógenes merece un *status* filosófico distinto al que gran parte de la tradición, siguiendo el vasto juicio de Aristóteles, viene atribuyéndole desde hace siglos. No debemos ver en él, pues, a un mero divulgador de tesis ajenas, sino más bien a un pensador con rasgos de originalidad y no discordante con el extraordinario nivel filosófico del siglo V a de C.

La traducción y comentario de los escritos de Filolao está a cargo de Conrado Eggers Lan, quien, con su proverbial erudición, sintetiza en pocas páginas no sólo el perfil un tanto huido del filósofo pitagórico sino también la intrínseca y a menudo desesperante ambigüedad histórico-filosófica que reina en torno de Pitágoras y sus "seguidores". Filolao, según sugiere Eggers, tendría un papel central en la llamada tradición pitagórica, hasta tal punto que "el célebre 'todo es número' que con tanta ligereza y falsa seguridad se suele adjudicar al propio Pitágoras, parecería convenir bastante bien al pensamien-

to que respiran los fragmentos de Filolao" (pp. 81-82). Por cierto los fragmentos 108 al 139 muestran nitidamente la validez del aserto de Eggers Lan.

La última sección del libro contiene fragmentos y testimonios referidos a Demócrito y Leucipo, habitualmente ubicados por los historiadores al final del período presocrático. El alcance del término "atomistas" —escriben M. I. Santa Cruz y Néstor Cordeiro, responsables de esta sección— es difícil de determinar. Si bien no tan graves como en el caso de Pitágoras y los pitagóricos, las imprecisiones cronológicas, clasificatorias y doctrinales abundan asimismo en el terreno de los atomistas. Un hecho basta para demostrar esa indigencia: el único punto en que concuerdan los especialistas es, si se quiere, una suerte de tautológica trivialidad: Leucipo y Demócrito son dos personas distintas; afirmación que sonaría grotesca si no estuviésemos acostumbrados ya al fatigoso ejercicio de la sospecha y la incertidumbre que se impone al que camina el sendero de la filosofía presocrática.

De las muchas calamidades que acechan la tarea del exégeta y traductor de la filosofía antigua se destacan dos, ligadas entre sí: 1) Sepultar bajo la áspera geología de la erudición lo que en un tiempo fue un pensamiento fervoroso, vivo, insinuante y ejemplar, y 2) Incurrir en una especie de amateurismo que pretendiendo esquivar la aridez científica al fin desemboca en una borrosa arbitrariedad. De esos dos fla-

gelos sobran ejemplos en la bibliografía sobre el tema, y sin duda ambos constituyen escollos de importancia análoga para quien desee acercarse con un mínimo de posibilidad de comprensión a aquellos pensadores. Los autores de éste y los tomos precedentes de *Los filósofos presocráticos* sortearon esos peligros —y otros que el lector imaginará— con una habilidad paradigmática. En ningún pasaje las notas entorpecen la lectura de los textos con digresiones filológicas o interminables referencias eruditas, ni distraen del contenido filosófico que aquellos expresan. Muchas de las traducciones, además, se dejan leer sin que obligadamente tengamos que tener presente su carácter de tales. Este es un mérito singular y de por sí bastaría para colocar a *Los filósofos presocráticos* en un sitio de privilegio dentro de la bibliografía circulante en español u otros idiomas modernos. Y hay algo más: a pesar de ser un trabajo escrito en colaboración, el conjunto no es desarmónico ni desparejo. Un mismo y equilibrado tono de rigor, reflexión y lo que en inglés se llama *readableness* sobrevuela toda la obra.

Hace un tiempo saludábamos la *Metafísica* preparada por el profesor Zucchi; hoy, *Los filósofos presocráticos* provoca una nueva bienvenida y señala la atenta vitalidad de un grupo de investigadores y de un ámbito —la filosofía antigua— que se han convertido, en estos tiempos que corren, en una luminosa excepción.

ENRIQUE BARBIERI

VISTAS IN ASTRONOMY, *Copernicus yesterday and today*; Editado por Arthur Beer y K. Aa. Strand, Pergamon Press (Oxford, New York, Sydney, Braunschweig), 1975

Vistas in Astronomy es una revista trilingüe (inglés, francés y alemán) de astronomía que es editada anualmente desde 1955 y distribuida a casi todo el mundo. Si bien los temas que aborda son predominantemente científicos y de exclusivo interés para astrónomos y físicos, sus editores han tenido siempre buen cuidado en dar cabida a artículos y comentarios que arrojan luz sobre la historia de la astronomía y que resultan, en muchos casos, de relevante interés epistemológico.

Dedicado íntegramente a Nicolás Copérnico, el nº 17 de *Vistas* consta de quince artículos que constituyen la transcripción de un simposio realizado en Washington los días 27 y 28 de diciembre de 1972 en conmemoración del 500 aniversario del nacimiento de Copérnico. Por razones obvias nos vemos forzados a seleccionar y comentar unos pocos artículos, limitándonos a ofrecer una breve mención del resto.

Quizá la problemática más rica en consecuencias filosóficas se centra en determinar el carácter de la revolución científica de Copérnico. Si bien es reconocido por todos los participantes que la teoría heliocéntrica constituyó una revolución científica, no existe, en cambio, unanimidad acerca de cómo evaluarla.

Richard Berendzen ("Geocentric to Heliocentric to Galactocentric to Acentric: the continuing assault to the Ego-centric", págs. 65-80) intenta mostrar que la empresa copernicana no provee un modelo arquetípico de revolución científica y para ello procede

a un análisis comparativo de tres revoluciones astronómicas: la heliocéntrica (1543), la galactocéntrica (Harlow Shapley, 1917) y la acéntrica (Hubble, 1929). Berendzen centra su atención en los siguientes puntos:

1) ¿Ocurren las revoluciones científicas en tiempos de crisis? Su respuesta es que ninguno de los tres eventos fue precedido por una situación que autorice a calificarla de "crítica".

2) Rol de los datos empíricos. La revolución copernicana, se nos dice, no descansa sobre nuevos datos observacionales. Fue, más bien, una teoría formulada "por razones filosóficas y estéticas" (72). Por el contrario, las dos cosmovisiones posteriores "dependieron fundamentalmente de nuevos datos observacionales" (72).

3) Rol del progreso tecnológico. La revolución copernicana se produjo en ausencia de nuevas técnicas astronómicas e instrumentos originales. El material a su disposición, salvo algunas mejoras de poca monta, era esencialmente idéntico al utilizado por Ptolomeo. Las dos revoluciones posteriores, en cambio, "dependieron esencialmente de los avances tecnológicos de la fotografía y espectrografía del siglo XIX" (73).

4) La revolución copernicana no consiste en la introducción de nuevos conceptos (74). Sus categorías y procedimientos científicos son, en esencia, los mismos que utilizara Ptolomeo ("No hay nada en sus especulaciones que no pudiera habersele ocurrido a un astrónomo griego", 74). Las revoluciones subsiguientes son, similarmen-

te, más de carácter observacional que conceptual.

Además de los ya mencionados se introducen otros parámetros comparativos: la audacia requerida para enfrentar las estrechas concepciones imperantes, las repercusiones sociales, el grado de simplificación obtenido respecto a modelos anteriores y la rapidez con que la sociedad asimiló las innovaciones. Berendzen concluye afirmando la no existencia de un criterio definitivo que determine las condiciones necesarias y suficientes de una revolución científica y que sea aplicable exitosamente a todos estos casos (78). Las revoluciones del siglo XX fueron, en su opinión, "en unos u otros aspectos, no copernicanas" (78).

Un segundo punto que aborda es el de determinar en qué consiste el mérito de la teoría heliocéntrica. La elucidación es doblemente necesaria cuanto que el mismo autor ha pintado una situación de peligrosa aproximación entre Ptolomeo y Copérnico, lo que puede interpretarse más como una relación de continuidad que de ruptura. Su respuesta es que la significación de la obra copernicana debe buscarse no tanto en su relación con el pasado como con el futuro que inaugura. Coincidiendo con Bernard Cohen (*El nacimiento de una nueva física* considera que "la más grande contribución de Copérnico reside no tanto en el sistema que propone como en el hecho de que éste permitió iniciar las grandes revoluciones físicas de Galileo, Kepler y Newton" (79).

De un modo similar Owen Gingerich ("Crisis' versus Aesthetic in the Copernican Revolution", págs. 85-93) cuestiona la postura kuhneana de que toda revolución científica es precedi-

da por una situación de crisis que consistiría esquemáticamente en a) un desajuste creciente entre la vieja teoría y las nuevas observaciones (apercibimiento de anomalías); b) un esfuerzo, por parte de la comunidad científica, por mejorar este ajuste introduciendo "remiendos" en la vieja teoría y el progresivo reconocimiento de este desajuste como insuperable. Gingerich, haciendo gala de notable rigor científico, apoya sus conclusiones en resultados obtenidos por medio de modernas computadoras y la refinada teoría planetaria actual. El argumento contra a) consiste en la comparación de dos hacedores de efemérides del siglo XVI, Johannes Stoeffler (1452-1530), quien utilizaba con singular éxito para la época los parámetros ptolemaicos y Johannes Stadius (n. 1527) quien fue el primero en utilizar los parámetros copernicanos en sus cómputos. Las tablas de Stadius fueron las "sucesoras" de las de Stoeffler, e incluso Ticho hizo buen uso de ellas. En base a métodos y técnicas modernas, cuenta Gingerich, es posible establecer con gran aproximación las posiciones planetarias ("reales") en el siglo XVI, lo que permite apreciar el éxito de uno y otro sistema en lo que hace a su capacidad predictiva. Su conclusión es la siguiente: "los errores alcanzan aproximadamente la misma magnitud antes y después de Copérnico", por lo que "si la escandalosa crisis de la astronomía ptolemaica fue su fracaso para predecir con seguridad las posiciones planetarias, Urania quedó así con la misma crisis en sus manos después de Copérnico" (86).

El segundo punto (b) es rebatido por Gingerich mostrando que Stoeffler ("el más prestigioso pronosticador de

la época') utilizaba *los mismos* procedimientos de Ptolomeo, es decir, únicamente un deferente y un epiciclo, por lo que a su juicio la teoría de la complejidad creciente del esquema ptolemaico y el uso de epiciclos sobre epiciclos para "salvar" los fenómenos (y la teoría) es un mito. En su opinión la teoría ptolemaica se utilizó *tal cual* hasta la época de Copérnico.

Pero si la teoría heliocéntrica no aporta mayores ventajas en lo que hace a la predicción de las posiciones planetarias, ¿en qué sentido puede calificársela de revolucionaria?: En la medida en que representa "una nueva visión cosmológica, una gran visión estética de la estructura del universo" (90). Según Gingerich la diferencia crucial estriba en que en Ptolomeo las demostraciones son independientes unas de otras y hasta contradictorias entre sí, mientras que en *De Revolutionibus* todas ellas se hallan interrelacionadas. Y en este triunfo de la armonía no han incidido para nada presuntas nuevas observaciones, sino que "fue motivado por la apasionada búsqueda de simetrías (9). Gingerich concluye afirmando que "el degradado positivismo que ha penetrado tan profundamente nuestra estructura filosófica nos urge a buscar datos empíricos en la base de una teoría científica", pero agrega: "la cosmología radical de Copérnico surgió no de las observaciones sino de la especulación (insight)" (90).

Para Dudley Shapere ("Copernicanism as a Scientific Revolution", págs. 97-104) un análisis comparativo de la empresa copernicana y de los últimos logros científicos significativos muestra las dificultades para elaborar un concepto *general* de "revolución científica". Entre otras objeciones apun-

ta que un tal concepto sólo pudo obtenerse al precio de una abstracción tan radical sobre los procesos concretos que significó casi su vaciamiento (99). Shapere propone reelaborar esta noción a la luz de análisis históricos particulares que recobren la especificidad de los acontecimientos.

Indagando la *naturaleza* de la revolución copernicana se pregunta si ésta reside en a) los nuevos problemas que introdujo, o b) la utilización de nuevos conceptos (100). Nuestro autor encuentra que las motivaciones y procedimientos de Copérnico lejos de ser los de un revolucionario fueron los de un conservador: erradicación del equante para restaurar la vigencia del movimiento circular uniforme, revitalización de creencias platónicas, etc. (101). Además, su procedimiento se limita a incorporar el conjunto de técnicas e instrumentos ya conocidos y empleados tradicionalmente. Shapere concluye que el carácter revolucionario del sistema copernicano no se hace visible "cuando atendemos a los problemas cuyo autor dice abordar, o a los recursos conceptuales de la teoría misma" (101)!

A la hora del balance final señala que "en el caso de esta revolución científica, al menos, no hubo ninguna discontinuidad radical con las tradiciones del pasado. Hubo cambio, por cierto, pero no de la clase que (al modo de las innovaciones de Faraday y Planck) pueda ser considerado como una introducción de radicales 'nuevos conceptos'" (104). Y agrega que "la distinción entre las teorías pre-copernicanas y copernicana no está marcada por una tajante, intransitable ruptura entre tradiciones incomparables ('inconmensurables')" (104).

También resulta desorientador, según Shapere, buscar el mérito de la teoría heliocéntrica en supuestas consecuencias físicas a que haya dado lugar. Por una parte, sostiene que Copérnico no opera una ruptura absoluta con el sistema aristotélico, salvo en el caso de que el sistema copernicano sea tomado en sentido "realista" (cosa que no ocurría en la tradición astronómica de la que el propio Copérnico formaba parte). En segundo lugar, el sistema copernicano no exigía una nueva física (cierta física que a través de Galileo culmine en Newton: la física clásica). Por el contrario, según su opinión, ya existía en tiempos de Copérnico una física que satisfacía las exigencias de su sistema, la física del ímpetu de Buridán (102). Además, el sistema copernicano fue defendido por (o incluido en) diversas físicas (Descartes, Galileo, Kepler, Newton). En opinión de nuestro autor, pues, todo lo que puede decirse es que el sistema copernicano exigía (con las reservas ya apuntadas) el rechazo de la física aristotélica y el que alguna nueva física ocupara su lugar.

Rota la continuidad entre Copérnico y la física clásica (en el sentido de que ésta no puede considerarse una consecuencia de la teoría heliocéntrica) Shapere se pregunta por el carácter de la revolución copernicana y halla, coincidentemente con los autores examinados, que ésta consiste en su alto grado de unificación respecto a las teorías anteriores (103).

En el artículo de Stillman Drake ("Copernicanism in Bruno, Kepler and Galileo", págs. 177-190) encontramos un enfoque a la vez polémico y original. Drake aborda el problema de la influencia del copernicanismo en los

tres autores ya citados. El aspecto más interesante de su análisis se focaliza, no obstante, en la relación entre Copérnico y Galileo. Drake se propone refutar la teoría según la cual al tomar conocimiento del sistema copernicano Galileo percibió la caducidad de la antigua física (confeccionada a la medida de una Tierra en reposo) y la necesidad de desarrollar una nueva (adecuada a una Tierra en movimiento) (Cohen, Berendzen). Según nuestro autor el copernicanismo de Galileo recién se vuelve explícito y entusiasta en 1610, mientras que su revolución física ya se había concretado en 1604, por lo que esta última es producida por Galileo en primer término e independientemente del conocimiento del sistema copernicano. Drake concluye que de no haber sido por sus observaciones telescópicas es dudoso que se lo hubiera identificado históricamente con el copernicanismo (187). Es obvio que esta interpretación del curso histórico que, como nuestro autor reconoce, "ofende nuestra convicción en encadenamientos causales en la historia" (187) vuelve problemática toda intención de caracterizar la naturaleza revolucionaria del sistema copernicano aludiendo a su responsabilidad en el surgimiento de la física clásica.

Cerrando este panorama de opiniones controvertidas Robert Palter ("Some Episodes in the History of Copernicanism", págs. 47-59) encuentra que el mérito de Copérnico fue "demostrar de una vez por todas que la astronomía matemática era enteramente compatible con otro punto de referencia que la Tierra para los movimientos celestes" (54), e interpreta que "en ausencia, en tiempos de Copérnico, de una teoría general de tales trans-

formaciones matemáticas sus resultados no podían parecer (y no lo parecieron) triviales" (54).

Por razones de espacio nos limitamos a mencionar el interesante ensayo de Thomas B. Settle ("On Normal and Extraordinary Science", págs. 105-111) en el cual, mediante el análisis de textos galileanos se propone mostrar la inadecuación de la distinción kulneana entre ciencia "normal" y "extraordinaria".

También resulta de interés histórico el trabajo de John North ("The Medieval Background to Copernicus", págs. 3-16) donde se propone rebatir la creencia en la inexistencia de técnicas astronómicas eficientes durante la Edad Media. Puede hallarse en este artículo material documental sumamente interesante.

Importante también, aunque de menor envergadura y sumamente polémico, resulta el trabajo de Edward Rosen ("Copernicus as a Man and Contributor to the Advancement of Science", págs. 193-199). Su objetivo es mostrar, en oposición a autores ya mencionados que integran este volumen, que hay en *De Revolutionibus* una ruptura consciente y radical con la física aristotélica.

La nómina de los restantes trabajos incluidos en esta publicación es la que

sigue: Jorzy Dobrzeki ("The Role of Observations in the Work of Copernicus"); Benjamín Nelson ("Copernicus and the Quest for Certitude: 'East' and 'West'"); Martin J. Klein ("Einstein on Scientific Revolutions"); Jerome R. Ravetz ("The Humanistic Significance of our Copernican Heritage"); Alexander A. Mikhailov ("On the Quest of Direct Proofs on the Earth's Motions"); Victor Szebehely ("The Problem of Three Bodies: Copernicus and Modern Dynamical Astronomy") y Owen Gingerich ("Copernicus and the Impact of Printing").

Por todo lo expuesto puede afirmarse que el volumen 17 de *Vistas* representa un valioso aporte a muchos de los temas que hoy atraen la atención de los epistemólogos. Más allá de la especificidad del texto dedicado a la obra copernicana es posible encontrar enfoques y sugerencias sumamente útiles y aplicables en otros contextos. En otro orden de cosas esta publicación muestra a las claras la existencia de una profunda reacción contra las tesis principales de T. S. Kuhn. Es indudable que su difusión despertará sumo interés en nuestro país donde la obra de este autor es ampliamente conocida y apreciada.

GUSTAVO L. MARQUÉS

BERNARD CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, (París, Editions du Seuil, 1973), 221 pp.

Esta reciente obra de Bernard Carnois, profesor en la Universidad de Québec, ofrece, dentro de un contexto en el cual lucen por igual la claridad y el diligente manejo de las fuentes, un panorama de la problemática de la

libertad en el pensamiento kantiano, referido, especialmente, a su período crítico, si bien no faltan frecuentes alusiones a escritos anteriores. El tema, de por sí, resulta no sólo incitante, sino también relacionado con la

actual indagación filosófica. Superada la interpretación neokantiana, que estudiara el sistema del filósofo germano centralizándolo en la "Crítica de la Razón Pura" —entendida como crítica del conocimiento científico— nuestra época ha volcado su atención a los escritos éticos, donde vislumbra los basamentos de una oculta metafísica. Precisamente, dentro de la moral kantiana, la libertad es la condición que posibilita la existencia de la ley moral.

Sabido es que, en la "Crítica de la Razón Pura", el problema de la libertad se presenta, en la tercera antinomia de la Dialéctica Trascendental, a nivel cosmológico. La conciliación entre la necesidad que exhiben las leyes naturales y la libertad sólo es posible partiendo de la distinción entre fenómenos y cosas en sí, y atribuyendo la libertad a estas últimas. Pero, para la razón teórica, la libertad es un pensamiento vacío, no recibe ninguna determinación; incluso ignoramos si ese concepto se relaciona con un objeto real, toda vez que de la posibilidad del concepto de una cosa —que reside en la ausencia de contradicción— no se sigue la necesaria existencia de la cosa mentada por ese concepto. La razón teórica no puede dar de la libertad más que un concepto negativo, pues ésta, al no ser un fenómeno, escapa a sus categorías.

Ahora bien, enfocada desde el punto de vista de la moralidad, la libertad cobra sentido positivo, a través de la noción de autonomía de la voluntad. Aún cuando la voluntad libre no se conforme a las leyes de la naturaleza, ello no implica que se encuentre exenta de toda regulación. La voluntad libre es, según Kant, una especie den-

tro de la causalidad, y consiste en el poder de actuar en forma independiente de causas extrañas que la determinen. Pero el concepto de causalidad siempre marcha unido al concepto de ley; de allí que la voluntad libre deba sujetarse a algún tipo de regulación, que en el caso es la ley moral, la cual no es impuesta a la voluntad, sino puesta por ella. De esta suerte, se evidencia la relación íntima en que se encuentran los conceptos de libertad, autonomía de la voluntad y ley moral. Si la libertad es "ratio essendi" de la ley moral, ésta es "ratio cognoscendi" de aquélla. La libertad se nos presenta merced a una suerte de "conocimiento práctico": recibe su realidad objetiva, no mediante el uso teórico, sino por el uso práctico de la razón.

Nuestro autor destaca que, para Kant, en el hombre, ser racional finito, la autonomía moral ofrece dos vertientes inseparables. Si, en tanto razonable, el hombre instituye la ley moral, en tanto ente finito, sujeto a las inclinaciones sensibles, ha de imponerse la obligación de obedecer a esa ley moral, que así se nos presenta bajo la forma de un imperativo. Martín Heidegger sostiene que, en Kant, la ley moral es un proyecto; por su parte, Gerhard Krüger, oponiéndose a esta interpretación, señala que es un dato, un hecho ante el cual el hombre se encuentra. Para Carnois, ambas teorías, lejos de excluirse, se complementan: la ley moral es, a la vez, un hecho y un proyecto. La razón asume libremente la ley que porta en sí; si la ley es dada como un hecho, es ella quien la pone como fin supremo de su actuar. Según Kant, la libertad humana se manifiesta en el reconocimiento de una

ley que el hombre encuentra en sí mismo.

Todo ello lleva a distinguir entre dos formas de libertad: la autonomía moral y la libertad de elección. La voluntad pura legisladora (Wille) pone la ley moral como principio formal a priori de determinación de la acción. Ahora bien, la voluntad humana, en cuanto afectada por la sensibilidad, se encuentra siempre en el cruce de dos vías: por un lado es solicitada por su principio formal a priori; por el otro, intenta conducirla su móvil material, sujeto a la experiencia. Esta enervada evidencia el poder de libre elección (Willkür) del cual se halla dotada la voluntad humana. Cuando escoge únicamente en función de la ley formal universal, la voluntad sigue su propio camino y afirma su libertad; en cambio, si se determina de acuerdo a principios empíricos, su libre arbitrio vuélvese heterónomo, toda vez que resulta dependiente de leyes naturales que le son ajenas. El hombre es integrante del mundo inteligible de las cosas en sí; pero, al mismo tiempo, forma parte del mundo sensible, empírico. En cuanto ente noumenal, es plenamente autónomo, y dicta la ley a la cual debe ajustarse el hombre sensible y racional para conquistar la autonomía a la cual tiende.

En el hombre, como hemos visto, la autonomía de la voluntad es un dato; pero a la vez también es objeto de elección: si el arbitrio se deja llevar por motivaciones sensibles, se aleja de ella. En realidad, coexisten dos formas de libertad: la derivada del acto por el cual la voluntad pura pone la

ley moral universal y la que surge de la libre elección entre la observancia y la inobservancia de esa ley. A fin de distinguir estos dos aspectos de la voluntad, Carnois afirma que Wille y Willkür difieren entre sí como el poder legislativo del ejecutivo. La voluntad, en tanto Wille, quiere la ley; como Willkür, puede dejarse llevar por motivaciones empíricas y apartarse de ella. Esto determina que en el hombre, ser racional y finito, la ley moral asuma la forma de un imperativo, cuya observancia ha de traer aparejada la conversión de la Willkür en Wille y la consiguiente adopción de la ley de la voluntad legisladora como ley del libre arbitrio.

Al finalizar su estudio, Carnois expresa que la diversidad de conceptos de libertad exhibida por el sistema kantiano se nos presenta como un todo coherente y armonioso, cuya unidad enéñtrase dada por la noción de autonomía de la voluntad. Los distintos matices de la libertad cobran claro relieve, merced al sutil análisis realizado por el autor, el cual le permite señalar las diferencias que cada modalidad del concepto trasunta, a la vez que destacar la íntima relación entre sí que todas ellas evidencian. El hombre, para Kant, se halla destinado al bien, mas no se encuentra determinado por éste. Ello explica que su actividad moral consista —como se destaca en la presente obra— en superar la distinción entre Willkür y Wille, con lo cual ha de lograr conquistar su total autonomía.

MARTÍN LACLAU

FUNKE, GERHARD, SCHOEPS JOACHIM y otros, *Zeitgeist der Aufklärung*, Im Auftrag der Gessellschaft für Geistesgeschichte. Herausgegeben von Hans-Joachim Schoeps, 199 págs.

Los trabajos contenidos en el volumen reproducen las conferencias pronunciadas en las sesiones anuales de 1970 y 1971 de la Sociedad para la Historia del Espíritu en la Academia Evangélica Hofgeismar, en Erlangen. Son enfoques parciales que tratan de integrar una visión de conjunto de la Ilustración.

La contribución de Gerhard Funke plantea el problema de la índole de la Ilustración en su conjunto, y su tesis resalta en la pregunta del título: *Ilustración: ¿una actitud moral?* que merece respuesta afirmativa.

La actitud moral característica del hombre de la Ilustración está ejemplificada en Lessing, cuando asume la tarea de "salvar" a personalidades más o menos vilipendiadas injustamente por la tradición. Esa actitud consiste en erudición, amor a la verdad histórica, independencia de espíritu; implica la decisión de no aceptar los prejuicios sin examen y la disposición "práctica" a la revisión permanente de los propios puntos de vista.

Funke sostiene que a pesar de la gran cantidad de estudios sobre la Ilustración en conjunto y sobre aspectos parciales de la misma, especialmente a partir de la posguerra, no estamos hoy en condiciones de efectuar la "salvación" de la Ilustración, y esto por dos motivos: El primero es que la Ilustración es la época menos conocida, y esto en todos los ámbitos de la cultura; el segundo es que el espíritu de objetividad y la disposición a la crítica permanente de las propias posiciones ha ido desapareciendo desde el lla-

mado por Kant "siglo de Federico" y ha sido sustituida por dogmatismos de distinta índole.

En la respuesta kantiana a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?": "Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad de la que él mismo es responsable" (p. 16). En la respuesta kantiana que se sintetiza en el "sapere aude", no se trata de un absolutismo o de un dogmatismo de la razón, sino de la decisión moral del individuo de fundar su conducta pública y privada en su propia razón, actitud que está también a la base de la filosofía trascendental. Funke menciona toda una serie de testimonios que muestran la coincidencia en esa apreciación de Kant. Así, por ejemplo, Lessing enuncia claramente el ideal de la razón crítica y dinámica: "El valor del hombre no está en la verdad poseída sino en el sincero esfuerzo por alcanzarla" (cita p. 18: G. E. Lessing, *Ges. Werke*, 1954, Berlín Bd. VIII, (1956), p. 28).

La reflexión trascendental expresa pues lo esencial de esa actitud en qué consiste para Funke la Ilustración: ésta no es un dogma o un absolutismo de la razón, sino una actitud práctica, una tendencia y un esfuerzo. La razón no se impone ni niega lo no racional, sino que como razón crítica fija su propia ámbito al mismo tiempo que el ámbito de lo no penetrable para ella: ese sería el sentido del concepto límite de cosa en sí.

Así como la Ilustración no es el absolutismo de una razón dogmática, tampoco es el "siglo del hombre". No

es una época antropológica que hubiera sucedido al siglo XVII como "época metafísica". Esta concepción de Windelband es, afirma Funke, una mera construcción, pues la Ilustración se ocupó tanto de cosmología, teología, de la cultura y de la naturaleza, como de antropología. Lo específico no está en un contenido o en un ámbito de conocimientos sino en la actitud personal de crítica de todas las posiciones y supuestos.

En ese sentido tampoco la crítica de la religión es lo esencial de la Ilustración. El brillo de Voltaire y el volterianismo han ocultado lo esencial en este caso.

Lo específico de la Ilustración es el esfuerzo moral del individuo, pero el individuo no se concibe tampoco desgajado de su marco social. No es cierto que Rousseau propicie un regreso al estado de pura naturaleza, sino que más bien salva lo adquirido por el hombre en el paso de la naturaleza a la cultura. "Rousseau no es el anti-ilustrado. El proceso de transformación que reclama no "crece" orgánicamente, sino que se plantea y se orienta conscientemente desde la "razón" (p. 26). El desarrollo equivocado o la "corrupción" en la cultura no se corrigen con la vuelta a la naturaleza, sino posibilitando una auténtica cultura: éste es el sentido de aquella decisión en qué consiste el atreverse a "una revolución en el modo de pensar" (p. 29) revolución que de un modo o de otro implica también la revolución en el plano de las instituciones sociales y políticas. Kant cierra el círculo que había iniciado Thomasius en 1689. Este, siguiendo a modelos ingleses, centraba sus críticas en los obstáculos que impiden llegar a la verdad. Kant al de-

rumbar las pretensiones de la razón dogmática transforma la *doctrina de expurgatione intellectus* en *methodus de expurgatione intellectus*.

En una referencia a la metafísica de Leibniz muestra Funke que en ésta se "expresa" o "representa" propiamente la Ilustración como proceso de clarificación, de pasaje de las "petits perceptions" a la representación clara. La actividad representativa de las mónadas es en ese sentido la actitud específica de la "ilustración"; una actividad que no niega el deseo, la afectividad, lo irracional. No es el ejemplo empírico del Leibniz genio universal y enciclopedista, sino su metafísica y su lógica los que expresan esa actitud en que consiste para Funke la Ilustración.

La contribución de Funke es pues, un buen ejemplo de lo que él califica como actitud moral de la Ilustración. En este sentido no sería excesivo afirmar que está en el camino y en el estilo de las auténticas "salvaciones".

La conferencia de Schoeps, *Filosofía y Religión de la Ilustración* presenta un enfoque de los aportes positivos de la Ilustración en el ámbito de las actitudes religiosas y morales.

Lo esencial de la Ilustración está en la actitud moral que tiende a la liberación del hombre del dominio de la Revelación, de la autoridad, del inmovilismo de la tradición, a la desacralización del mundo y a su explicación immanente. Frente a las actitudes desvalorizantes de los teólogos dialécticos, o los que adoptan sus postulados como algo novedoso, Schoeps afirma el valor autónomo de toda época y la necesidad de mantener y defender los valores positivos de la Ilustración, como la tolerancia, contra todos los irracionalismos. Al mismo tiempo la experiencia

histórica transcurrida permite apreciar más objetivamente las limitaciones de la Ilustración.

Los valores de la emancipación de poderes extraños al hombre, el optimismo, el progreso, y a la vez la limitación de estas dimensiones se reflejan en la concepción del hombre, en la filosofía y en las orientaciones religiosas de la Ilustración.

Lo característico de la concepción del hombre de la Ilustración es la creencia en su índole racional, en su inclinación al bien, en la posibilidad de un orden social y una religión fundados en la razón. De ahí el optimismo y la expansión de sus ideales en las masas. Schoeps señala la gran influencia de los "Semanarios Morales" en la formación del gusto y las costumbres del pueblo.

En el plano filosófico Wolff es uno de los principales difusores de los principios filosóficos de Leibniz, cuya influencia en Alemania, fue más grande que la de cualquier otro filósofo. El hecho de que en Alemania la Ilustración no haya adoptado formas tan racionales como en Francia e Inglaterra se debe al influjo de Wolff, y a que éste "ejecutó con el nuevo instrumento la vieja melodía". Schoeps destaca la importancia de Moses Mendelssohn en la difusión de los principios de la Ilustración en las masas: a él le corresponde el mérito de ser el padre de la emancipación judía, que adquiriría forma legal con la Revolución Francesa. También Thomasius ejerció una labor decisiva en la lucha contra la intolerancia. El criticismo es una síntesis de wolffismo y pietismo.

En este plano religioso señala Schoeps la influencia de los supranaturalistas, los "neologistas" y los ra-

dicales. Los primeros utilizaron la nueva filosofía para mantener las posiciones supranaturalistas. Los segundos son los antecesores de la nueva teología protestante, cuyas críticas a los dogmas anticiparon en medida no siempre conocida. Entre los radicales destaca la labor de Mathias Knutzen, sus negaciones de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, etc. Una prueba de su vigencia la ve Schoeps en que en Alemania oriental se volvieron a publicar sus obras en 1965. Lessing ha dejado también honda huella en lo referente a la tolerancia y el valor moral de la educación religiosa.

Como balance final señala Schoeps lo que considera el saldo positivo, de valor permanente de la Ilustración: Sin ella no hubiesen sido posibles, entre otras cosas, la escuela histórica del siglo XIX, incluyendo a Hegel, Ranke, los Grimm, Niebuhr; tampoco hubiese sido posible la emancipación de los judíos, las luchas de liberación, los derechos del individuo. Todos estos son los valores permanentes que hay que mantener. Las limitaciones son: que al no ver los aspectos no racionales del hombre, éste quedó indefenso ante los ataques del irracionalismo, que comenzó con el movimiento de *Sturm und Drang*, se continuó con el nacionalismo del siglo XIX y culminó en el nacional-socialismo. Como raíz de esas limitaciones considera Schoeps al movimiento de desacerualización que florece en la Ilustración, se consuma en nuestra época atómica, pero se había iniciado a fines de la Edad Media.

Para Schoeps, concluyendo, los valores positivos apuntados siguen teniendo su vigencia, pero a la vez disponemos de la experiencia histórica que nos permite justipreciarlos en sus

límites, en el sentido de que hay otros valores, como la vinculación del hombre a lo sagrado, cuya ausencia hace ineficaces e impotentes a los primeros.

El trabajo de Schoeps es un buen

ejemplo de equilibrio frente a las actitudes dogmáticas, positivas o negativas, frente a la Ilustración.

HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO

STAHL, GEROLD, *Estructura y conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1977.

El libro consta de un primer trabajo, "Estructura y conocimiento científico", que proporciona el título del volumen, y de cuatro pequeños artículos que, aunque mantienen cierta relación temática con aquél, pueden ser abordados independientemente.

En el artículo principal el autor comienza por definir en forma precisa su objeto de estudio: su interés recae exclusivamente sobre las estructuras matemáticas y sus posibilidades de aplicación con provecho en diversos campos de investigación. El tratamiento es, según sus palabras, breve y elemental.

Stahl comienza definiendo las nociones de "estructura" (entidad no lingüística) y "sistema" (entidad lingüística), y mostrando la posibilidad de establecer una relación de simbolización R entre un sistema S y una estructura E tal que a cada componente de S (símbolos individuales y símbolos funcionales) corresponda uno y sólo uno de los componentes de E (individuos y funciones proposicionales).

A continuación se muestra que si entre S y E existe una relación R , entonces puede darse el caso de que todo teorema de S (toda consecuencia obtenida de los axiomas de S por medio de las reglas de inferencia válidas en S) rija para E . Se dice entonces que S es un *sistema apropiado* de E , o que E es un *modelo* de S . En este

caso, señala el autor, conocer teoremas de S es conocer relaciones entre los individuos de E .

Con argumentos convincentes Stahl muestra que el objetivo del método estructural es perfectamente realizable ya que se puede *probar* que un sistema S es apropiado a una estructura E con sólo mostrar que los *axiomas* de S rigen en E .

A continuación el autor investiga los alcances del método propuesto. Mediante la importante noción de isomorfía entre estructuras se indica cómo el tratamiento estructural en un campo determinado puede ser fructíferamente empleado en otro u otros dominios aparentemente muy alejados del primero. También se lo considera de utilidad en el estudio de objetos no muy complejos tales como una piedra, una manzana o una familia, e incluso en "casos más complejos, como estados psicológicos, lenguajes, economías y sociedades", si bien se reconoce que en estos últimos "el grado de dificultad aumenta enormemente" (31/2). Finalmente, la flexibilidad de este método se revela en la posibilidad de efectuar un tratamiento temporal del objeto de estudio, circunstancia que permite al autor diferenciarlo del llamado método estructuralista.

Un aspecto destacable del análisis lo constituye el sub-capítulo dedicado a la relación parte-entero, en el cual

el autor señala la existencia de un "hueco" en la teoría de las estructuras. Aunque la omisión de este pasaje no afecta la clara comprensión de la tesis central, su lectura resulta aconsejable pues ilustra los diversos grados de complejidad que debe afrontar la aplicación de este método. Por el contrario, pese a la opinión expresa del autor, parecen francamente prescindibles la gran mayoría (si no la totalidad) de los ejercicios propuestos. De todos modos, si bien éstos no facilitan mayormente la comprensión de la argumentación tampoco puede decirse que la entorpezcan.

En atención a lo expuesto puede decirse que, en cierto modo, el artículo representa los lineamientos generales de un programa de trabajo cuya realización efectiva dependerá, por supuesto, de la acogida que reciban estas sugerencias entre los científicos de diferentes disciplinas. La puesta en marcha de este proyecto en los campos donde aún se halla ausente y su perfeccionamiento en aquellos en que es actualmente utilizado con éxito mostrará, en definitiva, el grado de porvecho extensivo e intensivo con que puede emplearse el método estructural. No obstante estos reparos, el optimismo del autor parece razonable y existen motivos suficientes para otorgarle a sus expectativas un amplio crédito.

En el capítulo 2 el autor utiliza el concepto de "estructura" para aclarar algunos aspectos de la verdad formal, en particular la relatividad de ésta respecto a una estructura determinada, circunstancia a la que no escapan incluso las llamadas "verdades lógicas". La misma noción de "relatividad" es utilizada por Stahl para analizar el problema de la existencia desde el pun-

to de vista formal (capítulo 4). Resulta destacable la crítica a la admisión por parte de la lógica tradicional de un universo de discurso universal (absoluto).

En el capítulo 3 se analizan algunas paradojas semánticas y se ilustra cómo la teoría de los niveles del lenguaje puede utilizarse para obtener una re-formulación más formal y no-paradojal de aquéllas. A continuación el autor enfatiza el hecho de que aunque corrientemente se distingue entre paradojas lógicas y semánticas el tratamiento estructural permite apreciar un "notable paralelismo" entre unas y otras.

El último capítulo está dedicado a la identidad de lo indiseñable. Se analiza un supuesto caso de infracción a tal identidad (señalado por Behman en la teoría de los números complejos) y se encuentra que la presunta excepción se debe, en realidad, a una confusión en la formación del problema. Si bien accesible y no excesivamente técnico este último capítulo responde a intereses más específicos que el resto del libro e interesará al lector ya familiarizado con la lógica matemática y preocupado por algunos de sus aspectos polémicos.

Resumiendo: G. S. ha logrado reunir en este pequeño libro un conjunto de problemas pertenecientes al campo de la lógica y la teoría del conocimiento. Como era de esperar, habida cuenta de las modestas ambiciones del autor, el texto no difiere conceptualmente de la extensa literatura dedicada al análisis de estos temas. Cabe destacar, sin embargo, el carácter didáctico y esclarecedor de muchos aspectos de la exposición. Resulta meritorio que estos logros, contrariamente a lo que puede

observarse con frecuencia en textos dedicados a un círculo de lectores no altamente especializados, no inciden ne-

gativamente sobre el rigor indispensable a este tipo de cuestiones.

GUILLERMO KAUNITZ

ANTONY FLEW, *Dios y la filosofía*, trad. de Marcelo Rivas (Buenos Aires, Librería "El Ateneo" Editorial, 1976), 236 pp.

El libro integra una nueva colección destinada a acrecentar el aún insuficiente panorama de publicaciones filosóficas en nuestro medio. Se ocupa del problema de Dios en la filosofía, entendiendo con ello las respuestas dadas por algunos pensadores occidentales a la pregunta sobre la existencia y características de la divinidad trascendente y personal del cristianismo. Flew se propone examinar la defensa hecha por el teísmo cristiano desde una perspectiva ateísta (limitando el significado del término a la cautelosa condición de "no teísta", más que a la de afirmador de la inexistencia de Dios) partiendo del supuesto —típicamente insular— que es necesario demostrar la racionalidad del compromiso cristiano a través de una discusión crítica sobre la verdad de la creencia religiosa y aspirando a una fundamentación de la misma que descarte la mera fe por absolutamente insuficiente. En tal sentido, toda contradicción que surja en los conceptos de Dios y de su naturaleza, será vista como indicio de incoherencia de un razonamiento humano y no como presunto "misterio divino".

El autor ensaya una "definición mínima de Dios" (—"un ser que es único, uno (unitario), incorpóreo, infinitamente poderoso, sabio y bueno, personal, pero sin pasiones, hacedor y preservador del universo"—) y enuncia cuáles son los principales proble-

mas que ella encuentra: a) identificación de una sustancia personal incorpórea; b) utilización de términos positivos del lenguaje humano para caracterizar a Dios; c) coherencia de las características presuntamente divinas entre sí (atributos que parecen mutuamente excluyentes) y respecto a hechos mundanos (los cuales negarían tales atributos). Este último problema —señala Flew— está estrechamente ligado al del mal y de la libertad del hombre y a la contradicción (no resuelta, en su opinión, por la apologética tradicional) entre la noción de un creador todopoderoso —fundamento ontológico constante y esencial de todo lo que es— y la de otro ser, el hombre, que pese a ser una creatura y como tal depender del Dios trascendente para su subsistencia (al igual que cualquier otra parte del universo), igualmente gozaría de autonomía y libertad en su accionar moral.

Flew ilustra las principales respuestas de la teología natural (argumentos ontológico, cosmológico, de la contingencia, por razones morales) y de la teología revelada. Sus conclusiones son, en relación a la primera: no puede haber argumentos demostrativos que lleguen a la conclusión que Dios existe partiendo de premisas que sean necesariamente verdaderas o evidentes en grado sumo; respecto a la segunda: la experiencia religiosa no se autentifica por sí misma y es imposible ex-

traer inferencias acerca de la existencia y el carácter del Dios cristiano partiendo de las vivencias subjetivas de la fe.

Sin evaluar estos resultados, nos permitimos observar que la meritoria intención de ofrecer "una introducción a la filosofía de la religión y, de este modo, a la filosofía en general" se ve opacada —a nuestro juicio— por el carácter polémico un tanto localista que campea en la obra, lo cual es evi-

dente en la presencia junto a filósofos de la talla de Agustín, Tomás de Aquino, Hume o Kant (y, lamentablemente, no podemos agregar Hegel, prácticamente ignorado por el autor), de figuras absolutamente irrelevantes en el terreno de la filosofía (que es el que Flew ha elegido para dirimir la cuestión), lo cual conspira contra el propósito mencionado.

JORGE EUGENIO DOTI

PARIS, CARLOS, *Mundo técnico y existencia auténtica* (Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1973), 199 pp.

París se propone rastrear, en este trabajo, la dialéctica de opuestos que definen la figura de la técnica en su estadio actual para desmitificar, por esta vía, la raíz ideológica que subyace en todo discurso sobre la técnica ya sea éste un discurso antitécnico o tecnocrático.

Lo aterrador de la técnica reside en que este instrumento que la singular biología humana ha creado como prolongación de sí misma para dominar un medio hostil, se ha independizado hoy de su creador y lo amenaza en su ser. El hombre de nuestro tiempo padece en simultaneidad azorante desde la posibilidad de su súbita desintegración por la bomba hasta el peligro angustiosamente desvalorizador de morir —y no metafóricamente sino de un modo real, lento y concreto— "chapeoteando" en la gran cloaca planetaria en que está convirtiendo a la tierra un error del pensar técnico: la contaminación ambiental.

Este aspecto deshumanizador de la técnica que suscita el discurso antitécnico de falsos humanismos instrumentados por ideologías conservadoras, es,

sin embargo, descubridor de su opuesto: lo técnico como realidad liberadora de lo humano en sus posibilidades más propias. Esta lectura se impone cuando observamos los ingredientes de creatividad, singularidad e irresolución —valores privativos de la existencia auténtica— que el artefacto exterioriza.

París, con pensamiento verdaderamente original, mostrará en la revolución cibernética la modalidad propia de lo técnico: romper con los marcos habituales de comprensión de lo humano y revelar en esta ruptura modos experiencialmente nuevos de aproximación a la relación hombre-naturaleza. Esta praxis desocultadora de un modo nuevo de inserción del hombre en el mundo, en tanto impone en toda relación posible o real, la mediación irsignable de la máquina, es, por derecho propio, origen de todo replanteo reflexivo que el hombre produzca sobre su ser. Sin embargo, desde esta misma praxis y con una categoría también abarcadora de su nueva situación, la de usuario, se desencaliza al hombre al mutilar su libertad mediante un

discurso tecnocrático de pretendida validez universal que enmascara su referente real: nuestra muy histórica sociedad de consumo.

Es en esta dialéctica de alienación y rescate del hombre en el hecho técnico que se recorta la tesis central de París: acotar la esencia de la técnica no significa tematizar la técnica sino al hombre en su más profundo *quien*.

En este hecho, a saber, que la praxis técnica y sus productos son reveladores de modos inéditos de conocimiento que deben justificarse teóricamente, radica la exigencia de una antropología filosófica que asuma en su analítica la peculiaridad de nuestro tiempo tecnológico y en cuyo horizonte el hombre sea aprehendido como proyecto —en oposición al carácter de naturaleza de todo otro ente— y la técnica como su modo propio de irrupción creadora o mistificadora del sentido del mundo. París, “en diálogo con la filosofía de la existencia”, recorta como fundante de la patencia dialéctica de la técnica, el estado de yecto de la existencia y, a partir de la caída, la recuperación de sus posibilidades más propias.

Hasta aquí, su comprensión de nuestro presente pero el “hombre nuevo”, que ha dicho *no* a la posibilidad de suicidio colectivo que entraña hoy la técnica, debe insertar este presente en una visión que coherente, abarcándolos, su pasado y su futuro. Ello no es posible desde la visión trágica de la

soledad ontológica del hombre sino sólo desde una actitud que recupere los vínculos de religación con lo divino. Esta “actitud afirmativa” que París propone con resonancias chardinianas, deberá nutrirse en el re-descubrimiento de la revolucionaria originalidad del pensamiento cristiano que inaugura la idea de creación —acotada como nota esencial de todo proyecto, individual o colectivo— y, en tanto tal, categoría esencial de la técnica, exteriorización expresiva del proyecto.

Sólo en los marcos de la revelación adquiere sentido la unidad del mundo, la bondad de la materia —medio de manifestación de la divinidad— y el proyecto del hombre como libre colaboración en la armonía del todo.

Este trabajo, confesión apasionada de quien cree en la posibilidad de salvación trascendente del hombre desde su inquietante ahora, sintetiza creadoramente concepciones provenientes de la ciencia, la filosofía y la religión, en el hilo conductor de la técnica. Pero, una evaluación que se detenga sólo en el nivel de lo expreso no puede agotar su juicio sobre esta obra pues su planteo, valioso en sí mismo, interesa fundamentalmente por las inquietudes que suscita en sus lectores dado los interrogantes que abre y las distintas vías de profundización que su análisis genera, entre las cuales, pensamos, la elegida por París es, quizá, la más atendida.

II. FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA

STOETZER, CARLOS O., *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, New York, Fordham University Press, 1979, 300 p.

El origen de las investigaciones del autor sobre este tema datan del año 1950 y fueron volcadas en una primera obra titulada *El pensamiento político de América española durante el período de la emancipación* (1789-1825), que la publicó en 1966 el Instituto de Estudios Políticos de Madrid.

En el presente desarrollo, Stoetzer trata de demostrar que el movimiento independentista comenzó en América Hispánica a partir de 1707, se centró en 1810 y continúa en los siguientes años a través de una política anárquica y de confusión intelectual que nada tiene que ver con el Iluminismo de América del Norte o de la Revolución Francesa. Sostiene que la llamada revolución Hispanoamericana es, fundamentalmente, una guerra civil que estalla en nuestro continente como consecuencia de la invasión napoleónica en España, pero que está enraizada en conceptos medievales tales como *tyrannus a regimine* y *tyrannus ab origine* como así también en una institución de ese período que es el cabildo.

La tesis de este historiador se nuclea en torno al concepto de señalar a la invasión napoleónica como el instrumento utilizado por la población americana para mostrar su disconformismo respecto de los cambios producidos en el Imperio español desde el establecimiento de los Borbones. Tanto la introducción de las ideas del Iluminismo francés en la corte de España como la aplicación de las Reformas del siglo XVIII en las colonias, atentaron contra el sentimiento español de libertad e hirieron asimismo, su

espíritu religioso con medidas tales como las del incremento del regalismo y la expulsión de los jesuitas. Además, desde el punto de vista de la filosofía política, los Borbones persiguieron los trabajos de Suárez, Molina y Mariana. Por lo tanto, si bien la reacción de América se produce en defensa de los legítimos derechos de Fernando VII, lo es en igual medida contra José Bonaparte y las "ideas de la Revolución Francesa". De la misma forma, si los procesos de independencia en Hispanoamérica se concretaron hacia la década de 1820 fue, piensa Stoetzer, como rechazo hacia el retorno de los liberales en España y la puesta en vigencia de la Constitución de 1812.

Podríamos decir, interpretando el análisis del autor en términos psicológicos, que el movimiento americano se produce ante una "crisis de identidad" de los europeos americanos y criollos, quienes se lanzarán al proceso en la búsqueda de su propia personalidad. Personalidad, que según Stoetzer, se elabora bajo el influjo de los iluministas españoles y no franceses; considerando que aquéllos se formaron dentro de las ideas de John Locke, en las cuales existen influencias escolásticas y sería por lo tanto el pensador inglés el hilo conductor para establecer una relación con la filosofía de Suárez, Mariana y Vitoria y por ende con la concepción medieval.

Las ideas sintetizadas en este comentario fueron desarrolladas por el autor a lo largo de minuciosos capítulos en los que tiende a replantear la posición historiográfica liberal y a

enrolarse en una línea hispanista; para llegar a tales conclusiones, Stotzer se ha nutrido en fuentes y bibliografía

de las más variadas tendencias.

SILVIA FRIDMAN

Problemas actuales de la Filosofía en el ámbito latinoamericano. III Encuentro ecuatoriano de Filosofía, Quito, Pontificia, Universidad Católica de Ecuador, 1979, 450 p.

En 1978 se realizó en Quito, el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía organizado por el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica. Los temas tratados giraron en torno a los problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano y fueron desarrollados los diversos aspectos a través de más de treinta ponencias de estudiosos de diferentes países. El libro editado el año pasado, contiene los discursos inaugurales pronunciados en esa circunstancia y veinticinco de los trabajos presentados que fueron agrupados en la siguiente forma: *Area I*: Lógica y Filosofía de las Ciencias; Agoglia Volpatti, Rodolfo Mario, "El nexa epistemológico entre lógica formal y lógica dialéctica en la investigación contemporánea"; Moza Alvarez, Douglas, "El proceso de la ciencia"; Rivas I., Ramiro, "Tendencias actuales de la epistemología"; Gómez, Ricardo I., "Bosquejo crítico de la concepción instrumentalista del desarrollo científico"; Malo González, Hernán "Pensamiento mítico y pensamiento lógico"; *Area II*: Filosofía y Ciencias Humanas; Agoglia Volpatti, Rodolfo Mario, "La relación sistemática de antropología filosófica y filosofía de la historia como fundamento de las ciencias humanas"; Freile G., Juan, "Hecho, pasado y ser histórico"; Roig, Arturo Andrés, "La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político"; Zea, Leopoldo, "Crisis del sen-

tido de la historia occidental". *Area III*: Pensamiento Latinoamericano y Ecuatoriano: Cerutti Guldberg, Horacio, "Series y utópicas en el pensamiento cuencano"; Guerra Bravo, Samuel, "La dimensión filosófica en el pensamiento de Eugenio Espejo"; Terzaga, Emilio, "Hegel y el pensamiento hispánico"; Paladines E., Carlos, "Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano"; Cerutti G., Horacio, "Implicaciones filosóficas latinoamericanas en el teatro popular"; Olmedo Llorente, Francisco, "La dialéctica de complementariedad en Miguel Reale"; Escobar, Pedro S. J., "Bolívar: pensador político hispanoamericano"; Roig, Arturo Andrés, "Problemática de la filosofía latinoamericana". *Area IV*: Filosofía y Pedagogía: Aguirre, Manuel Agustín, "La filosofía de la segunda reforma universitaria"; Uzeátegui, Emilio, "La problemática de la filosofía educacional"; García, Ruperto, "La problemática de la filosofía de la educación"; Prieto Castillo, Daniel, "La 'comunicación intermedia' análisis de un proceso histórico y de una experiencia pedagógica". *Area V*: Filosofía y Realidad Histórica: Pucciarelli, Eugenio, "Integridad y diversidad cultural en América latina"; Tinajero, Fernando, "Del discurso ideológico al conocimiento: notas para el estudio de la cultura ecuatoriana"; Rodríguez Castelo, Hernán, "La expresión plástica ecuatoriana del

siglo XX como forma de reflexión filosófica"; Miró Quesada, Francisco, "Filosofía científica y filosófica de la ciencia en América latina".

Dado la vastedad de las ponencias y lo imposible de analizar a todas —por razones de espacio— me referiré en especial a la presentada por el doctor Pucciarelli donde sugiere pautas para poder llegar a la formación de una cultura latinoamericana. El autor centra esta problemática en torno al pluralismo cultural que, de acuerdo con su opinión, no es un accidente en la vida de la humanidad sino que está arraigado en hechos históricos y obedece a imperativos morales vinculados al desarrollo de la persona humana.

La historia nos muestra la existencia de multiplicidad de formas de vida y orientaciones del pensamiento; el hombre es un ser permanentemente insatisfecho y en continua transformación, por lo tanto, los hechos que surgen son múltiples y heterogéneos abarcando todos los campos. Al realizar su obra el historiador se encuentra ante la vastedad de hechos culturales que contemplar y allí es donde pelagra su objetividad pues tenderá a seleccionar "aquello que consueña con su sensibilidad...". De esto se infiere que pueden existir tantas interpretaciones históricas como tipos de historiadores.

El autor insiste en la necesidad de respetar el pluralismo cultural para asegurar la fidelidad a la idiosincrasia de los grupos y contribuir a mantener la diversidad de estilos dentro y fuera de las distintas comunidades humanas. Considera también que su abando-

no acarrearía como consecuencia la desaparición de rasgos peculiares, la uniformidad de gustos e ideas, el empobrecimiento de la cultura y el cese del diálogo.

Si bien desde comienzos del siglo XIX ha existido la idea de la integración de América latina, este proyecto se ha ido posponiendo sin poder lograr concretarse aunque, por supuesto, la actitud de hoy difiera con respecto a la de épocas anteriores. Destaca, asimismo, la presencia de tres figuras claves en la lucha por ese ideal: Simón Bolívar, Francisco Bilbao y Pedro Henríquez Ureña, quien en este siglo actualiza el programa bolivariano.

Pucciarelli sostiene, más adelante, que así como la pintura y la literatura latinoamericana encontraron su camino de expresión e integración lo mismo podrá lograrse en el campo del pensamiento.

Por otra parte afirma que la existencia en América latina de grupos étnicos heterogéneos "ha estimulado el sentimiento de libertad y ha favorecido la diversificación de los productos culturales, las costumbres, los cultos religiosos". Señala de esta forma como enemigos de estos derechos el racismo, el totalitarismo y la masificación porque anulan la espontaneidad de los individuos y los convierten en entes indiferentes e intercambiables. Como conclusión establece que uno de los modos de luchar contra las deformaciones citadas sería la de educar para el pluralismo y en la lucha por la defensa de los ideales.

SILVIA FRIDMAN

TERÁN, JUAN B., *La Formación de la Inteligencia Argentina*. Publicación del Consejo Provincial de Difusión Cultural, Secretaría de Estado de Educación y Cultura. Tucumán, 1976

Es una decisión digna de destacarse, la medida adoptada por la Secretaría de Educación y Cultura de la Provincia de Tucumán, de reeditar esta obra del Dr. Juan B. Terán, hombre de relevancia en el quehacer intelectual local y nacional. Este trabajo es, en realidad, el desarrollo de una serie de ideas expuestas en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires en el año 1933.

La intención del autor, es la de mostrar a "la inteligencia y no a la cultura argentina, es decir, al árbol y no al fruto", como así también la de convencer a sus contemporáneos de que no nos estará reservado ningún "glorioso porvenir" si no luchamos por obtenerlo.

Piensa el autor, que no se puede aplicar a la historia la misma concepción que a la naturaleza; pues mientras la segunda se desenvuelve en forma pausada, la primera se produce a "saltos", encerrando tanto torrentes como remansos, épocas estériles y épocas fértiles. Asimismo, sostiene que "el presente no es una simple dilatación del pasado, como el porvenir no está contenido en el presente". La libertad, afirma el autor, se injerta en la vida para modificar su curso, para trastornar la fórmula geométrica de un sistema de fuerzas cuya resultante sería una diagonal matemática.

En cuanto a la sociedad, ésta sufre una evolución semejante a la vida del hombre, en cuya infancia predomina la vida afectiva, mientras la inteligencia es la última en aparecer. El culto por los jóvenes que existe en la Argentina, es un signo confirmatorio del humor sentimental de nuestro temperamento, pues el ser joven es predominio de ins-

tintos y de efusión pasional. Los argentinos estamos caracterizados por: 1º) falta de vida interior y por lo tanto afán por lo decorativo y lo exterior; 2º) carencia de culto por la verdad. Esto último, sería a su vez una consecuencia de la abundancia sentimental, pululación de prejuicios y de ideas hechas. Dicha situación es la que determinará uno de los rasgos predominantes en la vida política argentina: la *ambivalencia*. Este juicio de Terán, sobre nuestra dualidad, ha sido por otra parte ampliamente reafirmado, en los últimos cuarenta años, a lo largo de distintos trabajos y diversos historiadores.

Una prueba de lo importante que es la inteligencia y cómo ha sido marginada por los pueblos, sin detenerse a pensar que los adelantos materiales requieren el contrapeso de un desarrollo mental y moral. No se deben introducir en países jóvenes, las leyes elaboradas para naciones que poseen una larga trayectoria, pues los resultados no serían los mismos.

Otro rasgo significativo en nuestra sociedad es el sentimiento de repudio hacia el pasado. El autor sostiene que así como no hay memoria social para los bienhechores tampoco existe para los malhechores. Y como consecuencia del repudio al pasado, surge la adoración del presente, provocando de ese modo una esclavitud por las modas literarias, sociales y políticas.

Expresa igualmente, que el proceso de circulación de ideas, no es como el de los productos comerciales que van de la fábrica al consumidor. En este caso, es aconsejable la existencia de distribuidores e intermediarios entre

los filósofos y las masas; puesto que si los conceptos no se decantan y dosifican, pueden ser indigestos y a veces tóxicos.

El autor efectúa una severa crítica hacia aquellas ideas del siglo XX, que predicaban el espontaneísmo y el practicismo. En contraposición afirma que "no hay otro camino hacia la originalidad que la imitación". En lo referente a la escuela nueva, el autor opina que el procedimiento de enseñar todo jugando es un error, pues el verdadero aprendizaje comienza cuando el juego ha terminado. El proceso de "educar en la facilidad es un engaño porque la vida es dificultad". Por lo tanto, la tendencia hacia el espontaneísmo y el practicismo detienen e impiden la formación de nuestra inteli-

gencia porque son enemigos de la reflexión y del desinterés.

Como conclusión, el trabajo establece que el cultivo de la inteligencia es indispensable pero no suficiente para obtener un alto grado de cultura. El papel de la inteligencia es el de transformar los sentimientos, dar saber y lógica, ordenar el caos de las impresiones, analizar y comprender dotándonos así de saber y justicia. La sabiduría se logra en el punto donde se juntan la inteligencia y el sentimiento. Por lo tanto el romanticismo de los países nuevos como la riqueza sentimental de nuestra vida son una fuente de mal si no los corrige y disciplina la inteligencia y solamente aprendiendo a utilizarla lograremos una cultura importante

SILVIA FRIDMAN

DERISI, N. OCTAVIO, *La Palabra* (Buenos Aires, Emecé, 1978).

La Palabra es un nuevo aporte de Mons. Octavio Derisi al pensamiento neotomista contemporáneo del que es uno de los más asiduos exponentes. La originalidad de este tratado que integra la serie ya numerosa de trabajos sobre metafísica, filosofía moral y jurídica y filosofía de la cultura del autor, reside en su peculiar concepción de la palabra. Esta ha sido enfocada como el vehículo expresivo por excelencia, pero no tanto desde el punto de vista lingüístico, semántico o semiótico de la moderna filosofía del lenguaje, sino a partir de su sentido metafísico-teológico. Las bases de una reflexión de tal índole debemos buscarlas sobre todo en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, citada siempre al final de cada capítulo de la obra. El pensamiento se construye, pues, desde

ci rico contenido filosófico de la *Suma*, mediante un transvase a la visión religioso existencial, a veces incluso de alcances poéticos, del pensador neotomista argentino.

La idea central del libro es la de la correspondencia entre ser y palabra o pensamiento. Esta palabra-ser existe y se da de un modo sobreeminente en el plano supremo del Acto Puro y personal de la realidad divina y luego, en grados descendientes, sobre los planos de la realidad mundanal. De aquí se desprende que la Analogía máxima mantenga una relación de participación con todos sus analogados a ella subordinados. El supremo analogado, en tanto que es pensamiento personal, se piensa eternamente a sí mismo, puesto que se da como una realidad sustancial, autosuficiente y perfecta, y

simultáneamente —si es que aquí es posible aplicar las categorías temporales— se “expresa” en un verbo interior e inefable, por el cual Dios no sólo ve y contempla su propia esencia, sino también aquellas otras esencias participables de la suya, ejemplarmente presente a la “inteligencia” divina como meros “futuribles”.

La “primera” palabra, fundamento y base de todas las demás, queda así identificada con la verdad o esencialidad inteligible de todos los seres. Así se pone de relieve el estricto paralelismo que cabe establecer entre ser y logos, entre palabra imparticipada y palabra participada. Sin duda que desde semejantes alturas de la realidad metafísica, se produce como una degradación paulatina de la forma y de la inteligibilidad, en la misma medida en que las creaturas descienden de su fuente creadora hasta los niveles cada vez más bajos de lo mundano. Mons. Derisi recurre a la imagen sugestiva del rescoldo para darnos una idea aun más clara de su pensamiento y dice: “tal como la brasa encendida bajo las cenizas, así la verdad o inteligibilidad, aunque ella está oculta y sumergida en la potencia de la materia”. En efecto, con respecto a la realidad suprema, traducible al Acto Puro y personal, los entes creados poseen un ser limitado debido a una potencialidad intrínseca, que corre paralela con una materialidad creciente.

Además se conjugan en Dios el “decirse a sí mismo” y el “decir las cosas y seres”. Lo segundo añade un acto de amor, esencialmente creativo, a lo que es puro pensamiento, pues Dios va creando las cosas “nominándolas”, es decir, signándolas con una palabra esencial.

Dentro de este cuadro general de las

posibilidades expresivas de la Palabra máxima, encaja una antropología no menos “lingüística”, siempre que la entendamos como relacionada con el verbo. Dentro de su perspectiva, el hombre no sólo es concebido como un vestigio o refejo de Dios, pues en esto no se distinguiría de las demás creaturas, sino como imagen suya, lo que significa que es capaz de alcanzar la conciencia de su propia esencia y de que posee existencia. Es sobre este dominio que aparece la “diferencia específica” del hombre: su cualidad de ser pensante, y juntamente con ello, su aptitud para repetir la emisión del verbo divino, si bien sobre el plano menor de la creatividad segunda. La palabra humana no es, por lo tanto, esencialmente creadora, a lo sumo está destinada a acrecentar o perfeccionar el ser de lo creado, transformando o cambiando tanto los entes mundanos como la propia realidad humana. Todo esto lleva a una renovación del sentido de la cultura que es pensada como una “palabra dicha en las cosas”, tanto en lo que atañe a su realización técnica como a su creación artística o “poética”, término éste que prefiere el autor, confiriéndole su significado más amplio. La actividad poética toma así el alcance de un quehacer “efectivo” que por un lado incide en la transformación de los seres materiales para tomarlos útiles según el poder de la técnica, y por otro, produce cosas bellas, transidas de espíritu, en el caso del arte.

Finalmente, aun desde los grados más ínfimos del ser creado es posible el retorno ascensional al Acto Puro Personal. El principio motor de dicho proceso no es otro que el de la inteligencia humana, capaz de recorrer todos los niveles reales hasta reasumir-

los en su unidad definitiva y trascendente, pues: "las esencias crecen en verdad e inteligibilidad y, correlativamente, en conciencia e inteligibilidad de sí, en la medida de elevación de los grados de inmaterialidad o liberación de la materia, hasta llegar a la inmaterialidad perfecta y espiritualidad en la forma o acto esencial...".

Hay una consecuencia perfectamente lógica en este libro de Mons. Derisi,

hecho que en el fondo traduce una cualidad característica de su forma de pensar. Puestos determinados principios, todo lo demás se deduce indefectiblemente de ellos. El objetivo central que es el de ofrecer una imagen conjunta de la realidad entera en relación con su fuente creadora: la palabra divina que va creando por un desborde de su liberalidad amorosa, se ha logrado plenamente.

CARMEN BALZER

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1978).

He aquí la segunda edición corregida y aumentada de un libro de interés científico y filosófico. Su autor aborda en este estudio una de los temas cruciales en el campo de la historia y filosofía de las religiones, así como en el del arte y de la filosofía. El problema de la "gnosis" corre efectivamente como una banda continua desde los albores del cristianismo hasta nuestros días sin solución de continuidad, preocupando a intelectuales e investigadores.

De hecho se trata de una cuestión, sin duda, fuertemente ligada a las primeras herejías cristianas, o al menos fueron ellas las que la pusieron de relieve. Tampoco es posible ignorar su repercusión e influencia sobre la filosofía, y en especial, sobre el idealismo alemán, pensamos sobre todo en Schelling, y más exactamente en el último Schelling. En lo que atañe al arte, han existido y existen aún muchos artistas, sean poetas, pintores o músicos, que están afiliados a esta corriente, si se nos permite decir "criptica" del pensamiento occidental; tales lo fueron

Morgenstern, Baudelaire, los surrealistas, Paul Klee, Kandinsky, Piet Mondrian y tantos otros. Sin embargo, hasta el momento no han existido estudios realmente exhaustivos y objetivos sobre el origen, sentido y repercusión del "dualismo gnóstico". El profesor García Bazán ha venido a colmar este hueco y lo ha logrado por una confrontación con los documentos originales y la vez por un acopio sin precedentes de textos, traducidos del copto, del griego y del latín. Una de sus fuentes más originales han sido precisamente los manuscritos de Nag-Hammadi.

El procedimiento utilizado por el profesor García Bazán es el estrictamente fenomenológico que requiere una amplísima documentación así como una absoluta "neutralidad" y "objetividad" —por más que ello no excluya la simpatía— con respecto al tema tratado.

El libro consta de dos partes. Una primera, trata de la doctrina y de la historia del dualismo gnóstico; la segunda, en cambio, reúne los testimonios y una antología de textos gnósticos.

Pero ya desde el comienzo, y en virtud de sus numerosas investigaciones, el autor es capaz de asentar algunos principios básicos del fenómeno gnóstico. Por empezar destaca que el gnosticismo es un fenómeno religioso profundo, unitario y autónomo, del que dependen tanto el gnosticismo cristiano como el oriental. Pero lo peculiar del gnosticismo es, sin duda, la "gnosis", palabra que alude a una forma especial de conocimiento, en la que al final de un proceso catártico se identifican la facultad que aprehende y el ámbito aprehendido, o sea que se llega a una verdadera experiencia mística. Desde este ángulo es que el gnosticismo aparece como una "filosofía perennis et universalis", puesto que patentiza una experiencia profunda de lo Absoluto, como Unidad verdadera a cuya luz todo se ilumina. Es así que filosofía y mística quedan inextricablemente unidas, a la vez que resalta el último objetivo de la gnosis, que es el de la "salvación del hombre" por el conocimiento. Por otra parte destaca el autor que el contenido de semejante experiencia religiosa no puede más que expresarse a través de formas simbólicas, más aún, recurre forzosamente al lenguaje del mito —a veces inclusive farragoso— para dar corporeidad a una vivencia y a un pensamiento de por sí inefable, puesto que apunta a una realidad absolutamente trascendente.

La primera dificultad que se presenta al investigador es la de determinar la noción del "dualismo religioso", ya que las opiniones al respecto han discrepado enormemente hasta ahora. Por de pronto este tipo de dualismo no puede ser confundido con el filosófico, y por eso mismo no admite ser captado fuera de la experiencia

religiosa originaria. Los caracteres más sobresalientes del dualismo gnóstico son:

- 1) coeternidad de dioses o de principios esencialmente contrarios: el dios bueno y el malo, el bien y el mal;
- 2) inconvertibilidad de ambos términos;
- 3) actividad creadora o co creadora del mal y dirección interna de lo creado;
- 4) propensión de la mezcla cósmica hacia el bien que la trasciende.

Al esquema así descrito se ajusta, por ejemplo, el Avesta y el maniqueísmo. Su justificación religiosa no es otra que la de la necesidad profunda del creyente de hallar una respuesta al problema del mal. Pero, en realidad, la doctrina gnóstica, por encontrarse en el fondo inspirada por una sensibilidad metafísica, va finalmente más allá del dualismo.

El mal sólo adquiere su verdadera dimensión ante lo Infinito, frente al cual se esfuma y se convierte en nada. En esto debemos buscar la última motivación del gnóstico de su rechazo del mundo ilusorio y de su esfuerzo de trascenderlo gracias a la iluminación del espíritu.

En cuanto al pensamiento gnóstico mismo, sostiene García Bazán, que debe entenderse como un "conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite". Correlato de tal tipo de conocimiento es el Sí-Mismo, por el que se apunta a la intimidad infinita o espiritual de la persona; y, sin embargo, el Sí-Mismo es algo totalmente diferente del hombre. Más bien significa un conocerse a sí mismo en el sentido absoluto de la palabra. Además, este conocimiento es una revelación que coincide con un conocimiento inmediato, directo o intuitivo, distinto, por lo tanto, de la forma racional-deductiva del pensamiento, y mucho más todavía

de la experiencia y el ensamble de los datos sensoriales. El órgano correspondiente a la autognosis, sobre este plano absoluto, será el "nous", desde la perspectiva gnoseológica, y el "pneuma", o sea, lo divino en el hombre, desde el ángulo ontológico. En su sentido más pleno, la autognosis no es así otra cosa que el Sí-Mismo, que se descubre como la única verdadera existencia, ante cuya transparencia lo que llamamos hombre es pura sombra e ilusión. Sin duda que este aspecto del gnosticismo lo aproxima a la mística de la India, que también propone una técnica iluminativa para trascender lo ilusorio y de este modo acceder a lo absoluto. La completa seguridad del gnóstico reside en este descubrimiento del Sí-Mismo, cuya luz ha desterrado su ilusión y al mismo tiempo lo ha salvado. Si la salvación supone el co-

nocimiento, la revelación o la revelación, el mantener al Sí-Mismo en las sombras de lo humano comporta la condenación.

Una vez que el autor ha destacado las características esenciales del gnosticismo, aborda la cuestión de su origen, que él hace remontar al cristianismo alejandrino del siglo II d.C., desde donde irradia a Oriente y Occidente, sin negar por eso una especie de prognosis en el judaísmo.

En todos sus aspectos *GNOSIS, la esencia del dualismo gnóstico* es un libro no sólo de ponderable erudición y buen conocimiento del tema, sino que además posee la virtud de presentar un panorama exhaustivo de los comienzos del movimiento gnóstico.

CARMEN BALZER

LÓPEZ, MARIO J., *El mito político* (B. Aires, Macchi, 1973), 70 págs.

El autor se propone explorar un área de conocimiento muy especial e intran-sitable con los métodos convencionales de la ciencia objetiva: la realidad po-ética. Haciendo mención de las categorías ontológicas analizadas por Nicolai Hartmann y de la crítica esbozada por Ernst Cassirer contra el llamado realismo ingenuo, se nos introduce en el universo del mito, que es aquel en el cual se desenvuelve dicha realidad. López buca en este fundamento raigal para llevar a cabo una lúcida labor interpretativa de los sistemas políticos totalitarios, los cuales, de una manera acentuadamente inquietante y con su invariable carga de enajenación, han ensombrecido el tiempo histórico de nuestro siglo veinte.

Para explicar el mito, abunda en amplias referencias psicológicas, espe-

cialmente en el campo del inconiente y su importancia en la inducción de los fenómenos visibles que aparecen con la levadura de lo colectivo. Explora particularmente ese ámbito profundo del ser humano en el cual predomina lo irracional, representado por un mundo poblado de creencias y pulsiones afectivas.

Tal ámbito profundo es el que se manifiesta en los fenómenos masivos, los cuales irradian volcánicamente su naturaleza aparentemente incomprensible en ciertos periodos de la historia. Los sacudimientos anárquicos y caóticos en el subsuelo de la dimensión social y las muestras caricaturescas materializadas en las dictaduras contemporáneas, son un testimonio irrecusable de tales fenómenos de origen abismal.

López estudia especialmente el mito político, y para ello se detiene en los artículos reunidos en el libro *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel, el cual pretende justificar la necesidad de la violencia instrumentada en la llamada "huelga general" como medio indispensable para destruir un orden social que dicho autor considera repudiable y allanar el camino hacia un mundo de relaciones humanas más justas, y que cree factibles en la organización de un estado moderno.

Considera la denominada "teoría de los mitos" explicitada por Sorel en los antedichos escritos, la clave para acceder a la comprensión del basamento esencial que hace factible la viabilidad de las tácticas transitables en la arena de la decisión de su postura inconformista. En efecto, Sorel conceptúa la "huelga general" un mito, y dice que a ello se debe su poder actuante, al ser una representación que obra en los niveles sensorios y emotivos de las masas y las predispone a la acción, independientemente de la materialidad del contenido latente proyectado hacia el futuro por tal representación.

El mito así concebido, surge para López en las profundidades redivivas como formas arquetípicas de la especie; por lo tanto su particular estructura ontológica es la existencia en ese nivel infraconciente. De allí que la verdad del mito es la creencia obrante en el fondo de nuestro ser y dirigida talámicamente; luego su realidad se halla determinada catátmicamente. Así el mito no puede ser falso, ya que la subjetividad implícita en él condiciona su esencia singular. Por lo tanto un mito político es verdadero al ser potenciado desde los territorios infra-

liminares de la colectividad, y este fenómeno dinamiza su accionar, al mismo tiempo que pone de relieve la extrema fragilidad del pensamiento cortical.

Hace notar más adelante que después de la Primera Guerra Mundial se ha ido desarrollando en medida creciente la llamada "sociedad industrial de masas". Ello sucedió como consecuencia del llamado progreso técnico-económico, el cual trajo así una consecuente inhibición de la responsabilidad individual y una hipertrofia acelerada de los más increíbles desatinos de la razón, concretados en la expansión de diversos mitos políticos cuya misma irracionalidad sustancial permitió canalizar compulsivamente la frustración provocada en la esfera íntima por la excesiva racionalidad funcional. Esta racionalidad así magnificada genera el descontento larvado, ya que en esta forma el ámbito de lo social no provee al hombre un adecuado sustituto a su pérdida dimensión espontánea. Así han surgido el mito fascista de la nación, el mito nazista de la raza y el mito comunista de la clase. Estos han tenido éxito sucesivamente por la misma racionalidad del progreso técnico, el cual proyecta en la esfera interior del ser un mito poco consistente. Paralelamente a tales mitos contemporáneos, y como contrapartida, han surgido otros por los cuales se ha adjudicado a comunidades enteras la supuesta culpabilidad y la expiación consiguiente de la frustración generalizada.

Señala que un peligroso error cuya extensión en los estamentos intelectuales es evidente, consiste en pretender tamizar racionalmente la aparente gratuidad de lo hurafío e incomprensible, y no advertir que la esfera emocional

e íntima del ser humano no puede ser controlada con argumentos racionales. Deseñocer esta verdad lleva a convuldar implícitamente los sistemas totalitarios antes nombrados, sistemas que han cubierto especialmente este último siglo el escenario de Occidente, ante el silencio cómplice de los mismos intelectuales infatuados por la diosa razón.

También el intento de secularizar las doctrinas religiosas es el fruto decadente de los mitos que emergen al pretender absolutizar lo histórico, y en última instancia el pensamiento trasmutado en ideología, que proyecta a través de las técnicas de comunicación de masas, la domesticación de la criatura humana en aras de su fácil manejo e instrumentación por los personajes dramatizados míticamente en el teatro de las naciones modernas. Por ello, dice el autor, debido a la deliberada promoción de la irracionalidad,

los mitos políticos actuales se convierten en totalitarios.

Al final de su trabajo López considera que para destruir los mitos que aniquilan la dignidad del ser humano, no hay que caer en el error de pretender combatir la irracionalidad ereciente con la luz problemática de la razón. Tal esfuerzo está destinado a ser estéril por tratarse de un esquema arbitrario que supone a priori un monismo perjudicioso y un recorte ilusorio de la existencia real. Además implica negar la estructura afectiva, simplificar por pereza mental lo que requiere atención constante y no adecuarse a la visión introspectiva y completa del propio ser total. Es indispensable recurrir al mito del anti-mito, o sea sustituir lo irracional por contenidos emocionales no destructivos. Se trata del mito del hombre humanizado.

VICENTE A. BIOLCATTI

NOUSSAN-LETTY, LUIS, *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften. Apologie und Kriton* (Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1974), 246 pp.

Remarca el autor que, entre las obras de Platón, sobre todo la *Apología* y el *Critón* sirvieron de base al intento de reconstruir la figura de Sócrates. En general, la investigación se ha guiado por un criterio histórico, que establece a estas obras y a la persona de Sócrates como objetos de conocimiento pertenecientes a un pasado real. Las obras se transforman así en documentos históricos, explicables dentro de un contexto fáctico y en base a relaciones externas, con lo cual se aleja la posibilidad de una investigación temática. Noussan-Letty intenta mostrar que tanto el *Critón* como la *Apología* son por sí mismos textos filosó-

ficos, que en ellos se desarrolla un suceso originario de pensamiento. Para ello plantea, en principio, la necesidad de superar el problema de la historicidad y del Sócrates histórico y de situarse en un nivel hermenéutico más alto. Así, a la vez que encamina la investigación hacia un preguntar por lo que en los textos es pensamiento, asunto de la filosofía, deja vigente la cuestión histórica sobre su propio terreno, en la medida en que no se desconoce que los textos, aunque filosóficos, puedan contener al mismo tiempo referencias verídicas sobre la vida de Sócrates.

Los dos textos examinados determi-

nan la división bipartita del trabajo. La primera parte lleva por título "Die spekulative Mitte der Apologie" (El núcleo especulativo de la Apología), núcleo que el autor encuentra en la indagación de Sócrates acerca del sentido del oráculo, que comienza con el relato de la consulta de Querefón al dios de Delfos (20c-23c). Noussan-Letry pasa revista a algunas de las interpretaciones —tanto clásicas como más recientes— de la *Apología*, considerando en particular la exégesis referente al relato del oráculo. Como se ha señalado, la mayoría de los intérpretes se inclinan por un criterio histórico. Zeller, Croiset, Burnet y Hackforth son algunos de ellos. Bajo este punto de vista, la consulta de Querefón, la respuesta del oráculo y la referencia a ello hecha por Sócrates en el transcurso de su defensa son consideradas como acontecimientos de un pasado real. El relato es colocado así en relación a algo que está más allá de él —aquello real que el relato menta— y, al mismo tiempo, se lo desconecta de la totalidad de la obra. Toda explicación del relato que aparezca como necesaria se hará, entonces, fuera del texto como totalidad y en base a algo externo a él; este método representa para el autor una "mediatización" del texto.

Tampoco los intérpretes que niegan la historicidad del relato —como Schanz— y abren la perspectiva a una interpretación temática —como Wolff— logran, según Noussan-Letry, desarrollar un cuestionar temático puro. Este debe cumplir las siguientes exigencias: a) debe ser posible desde la totalidad del texto de la *Apología* misma, sin ingerencia de la tradición o las intenciones literarias o apoloéticas de Platón; b) debe mos-

trar la necesidad del relato, que justifique su admisión dentro del texto total; c) debe revelar una necesidad propia, interna, que ninguna indagación histórica pueda desmentir.

En base a estos postulados y a los presupuestos fundamentales que encierran, Noussan-Letry pasará a recorrer su propio camino interpretativo, que, como él mismo señala, tiene su hilo conductor, su concepto guía, en el concepto de "diálogo". La investigación se desarrolla a partir del profundo y exhaustivo examen del núcleo especulativo; a través de él se irá señalando la necesaria trabazón de cada uno de los motivos que aparecen en el relato, iluminada por una distinción hermenéutica fundamental entre "lo declarado" —la sentencia como proposición— y "lo dicho" —el sentido—. Es este sentido el que, operando desde un comienzo como presupuesto —presente sí, pero no aún explícito—, constituye la posibilidad interna del relato, determina su congruencia y predelinea el horizonte de la búsqueda. Por su parte, es la necesidad de explicitación del sentido la que permite, a través de un "movimiento dialógico" por tres estadios (donde el tercero es "dialéctica" superación y conservación de los otros dos), la transcendencia del orden proposicional, hacia el orden del sentido. En esta explicitación, el sentido se revela como pregunta y, al mismo tiempo, Sócrates, que en la indagación ha asumido el preguntar como su *pragma*, se va develando como el sentido del oráculo, se evidencia como respuesta. Pero no se trata aquí del Sócrates empírico, sino de Sócrates en su "totalidad", en su "sí mismo", y, por tanto, esa pregunta que el sentido es, no es una "pregunta óntica", sino una "pre-

gunta ontológica". El sentido yace, pues, en aquello que es "pregunta(y) respuesta", o sea "diálogo".

Noussan-Letry señala que el carácter dialógico se encuentra justamente allí donde la *Apología*, en su forma, se presenta como monólogo: en el relato del oráculo; en tanto, aquellas partes que presentan formalmente una conversación —el relato de su conversación con Callias (20a-b)— o una disputa —el interrogatorio de Meleto (24b-28b)— no tienen carácter dialógico, sino, por el contrario y particularmente en el segundo caso, "adialógico". Este hecho, que tiende a remarcar la temática dialógica de la obra, frente a la relación jurídica, que le es totalmente opuesta por su carácter transitivo y coactivo, determina que esta interpretación de la *Apología* como diálogo deba superar, por lo tanto, la comprensión de este concepto como discusión entre personas empíricas. "La *Apología* es básicamente un diálogo, porque el núcleo especulativo desarrolla como diálogo el *pragma* de Sócrates —la filosofía— y porque el texto —o sea Platón— adopta una actitud dialógica frente a los acontecimientos de la vida de Sócrates, que hace posible trascender tales acontecimientos hacia un sentido —diálogo" (pp. 116-117).

En la segunda parte *Zum Kriton als spekulativer Text (Acercamiento al 'Critón' como texto especulativo)*, se muestra el similar destino interpretativo que le ha cabido a este texto, considerado en general como documento socrático y fuente histórica. Sirven, a modo de ilustración, las interpretaciones de Zeller, Jowett y Wilamowitz. Tampoco en este caso aquellos trabajos que renuevan la interpretación abriendo otras perspectivas, como los

de Paoli y Harder, logran satisfacer las exigencias de una interpretación temática: mostrar que el *Critón* es un texto filosófico en sentido estricto, con necesaria unidad estructural y temática. Reaparecen aquí los presupuestos fundamentales que hacen posible la articulación temática, y que ésta justifica, a su vez, en su desarrollo: a) prioridad del sentido frente a los hechos; b) unidad de contenido y forma; c) totalidad orgánica a partir de un principio conformador filosófico.

Y es nuevamente la noción de "diálogo" la que, como principio conformador del *Critón*, se constituye en el concepto guía de la investigación. Al *Critón* le cabe un carácter privilegiado entre las obras de Platón, en la medida en que en él la forma es estrictamente su contenido; o sea, se presenta como un diálogo cuyo tema es "diálogo" —el diálogo de Sócrates con el orden común en el cual reside su existencia— y en el que, por lo tanto, la noción de diálogo debe realizarse concretamente. De este modo, una investigación temática bien encaiminada debe poder confirmar dicha noción a medida que avanza en el examen del texto, y debe poder hacerlo tanto en aquello que es diálogo, como en lo que no lo es; de allí el intento de acercamiento al *Critón* como texto especulativo a través del examen de las "introducciones". Partiendo de ellas la investigación se extiende a través de todo el texto, mostrando la totalidad orgánica de introducción y diálogo, donde ambos términos se implican mutuamente. Mediante un atento examen la introducción se revela como la "facticidad primaria" necesaria para que el diálogo sea posible. Pero, por su parte, sólo el diálogo mismo posibilita que la introducción tras-

cienda su carácter de mero conjunto de hechos, para instituirse en las instancias dialógicas —aunque revestidas de elementos adialógicos— que posibilitan el diálogo y configuran su sentido.

Por último, el autor pasa a señalar la relación necesaria, temática e interna que mantienen ambos textos entre sí. Los textos se relacionan mutuamente a través de la temática, temática que consiste en un "suceso de pensamiento en el texto mismo". La *Apología* supone un desarrollo dialógico de su temática dialógica y lo indica. El *Critón* es este desarrollo dialógico de la temática de la *Apología*, que ésta indica y anticipa. De este modo, cada texto refleja la temática del otro, pues se trata, fundamentalmente, de "la misma" (dieselbe) temática, pero esto no significa que se una y "la misma" (die gleiche) temática meramente repetida. Por el contrario, cada texto es una individualidad que se identifica con "su propia" temática. Se da así un estado de cosas singular: "la temática es la misma y, sin embargo, cada texto tiene su temática propia" (p. 231); se dan, a la par, una "mismidad" (Selbigkeit) de la temática y el "ser-otro" (Anderssein) del texto como totalidad orgánica. También esta relación singular surge del cambio operado en la forma de interrogar los textos, pues ella, por su carácter interno, no resulta de lo que en los textos hay de histórico, externo y casual, sino de lo que en ellos "sucede", en sentido dialógico.

A través de todo este minucioso análisis, el intento del autor deviene expe-

riencia realizada. Otras obras tempranas de Platón podrán ser investigadas ahora a la luz de una nueva perspectiva; el primer paso ha sido dado, nuevas experiencias son una posibilidad abierta. Como acotación final, baste señalar que este trabajo se basa en una extensa investigación parcialmente publicada en nuestro idioma. Los textos castellanos que corresponden a la primera parte son: "El núcleo especulativo de la 'Apología' platónica (*Apología*, 20c - 23c)", en *Philosophia* (Mendoza) 29, 1964; también como Apéndice a la traducción al castellano de la *Apología*, Bs. Aires, Eudeba, 1968², Astrea, 1973³; "El interrogatorio de Meleto. Inversión, hipérbole y parodia de la relación jurídico-positiva", en *Estudios Clásicos*, Madrid, XIV, 1970; también como Apéndice a la 3ª ed. de la traducción del texto al castellano, Buenos Aires, Astrea, 1973; "NOMIZEIN THEOUS (*Apología*, 24 e4-d7)", en *Revista de Estudios Clásicos* (Mendoza) X, 1966. Corresponden a la segunda parte: "Acercamiento al 'Critón' como texto especulativo. Las introducciones: 43 al-46a8 y 50 a6-c9", en *Philosophia* (Mendoza) 30, 1965; también como Apéndice a la traducción al castellano del *Critón*, Bs. Aires, Astrea, 1973²; "Hacia el pensamiento del derecho en el 'Critón', Apéndice B a la 2ª ed. de la traducción castellana del texto, Bs. Aires, Astrea, 1973. Dichos trabajos han sido ampliados y, en algunos casos, reelaborados para la presente edición alemana.

BEATRIZ VON BILDERLING

SANTA CRUZ DE PRUNES MARÍA ISABEL, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (thèse de Doctorat). Préface de Pierre Hadot. Paris, Presses Universitaires de France, 1979. (Bibliothèque l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, LXXX). 143 págs.

Que una joven investigadora argentina —miembro del CONICET y profesora de la Universidad de Buenos Aires— publique su tesis de doctorado en una colección tan prestigiosa como la sección *Sciences Religieuses* de P.U.F. ya es de por sí un motivo de legítimo orgullo para nuestro país. Cuando además la obra es el primer estudio exhaustivo sobre un tema que es clave en la filosofía de Plotino, e incluye traducciones directas y altamente polémicas de los textos, y propone una tesis personal largamente fundada, tenemos que decir que estamos ante un verdadero acontecimiento para nuestra cultura.

La autora centra su indagación en el punto preciso en el que Plotino se convierte en fuente de discusión y origen de las mayores polémicas: el sentido de la existencia y la realidad del mundo sensible, expresado con ortodoxo lenguaje plotiniano en términos de una "génesis ideal" a partir de las tres hipótesis divinas: lo Uno, el *Noús* y el Alma. Plotino mismo fue muy consciente de que su pensamiento representaba el último baluarte de la "antigua helenidad" ante el aluvión orientalizante, y de que esta "helenidad" estaba dada sobre todo por el puesto que en él ocupa el mundo sensible, altísimo exponente del orden divino y la belleza, frente a tantas nuevas doctrinas que lo denigraban o lo convertían en un mero símbolo de realidades pretendidamente superiores. Con un ajustado apoyo en textos —nota-

blemente vertidos a un sobrio francés que respeta el curioso estilo coloquial de los originales— desfilan todos los temas clave de la "procesión" plotiniana, donde se destacan como especialmente certeras las exposiciones sobre la materia, el mal, el *lógos*, la contemplación como génesis de toda creación concebible y las distintas articulaciones del descenso del Alma, así como la absoluta sultura con que se maneja la difícil cronología interna de las Enéadas.

El punto de vista de la autora es voluntariamente ahistórico, y en vez de situarse en la prolongación de la mayoría de los estudios clásicos sobre Plotino, que destacan su pertenencia al mundo crepuscular de la *Spätantike*, insiste en la única filiación que el mismo Plotino reconoce —Platón y Aristóteles—, soslayando o redondamente rechazando posibles contaminaciones con estoicos, gnósticos, religiones místicas o de salvación. Todo Plotino puede ser explicado como una cerrada *deducción* dialéctica a partir de la filosofía clásica. Este ascetismo mental veda a la autora explorar un posible origen del "sistema" plotiniano en la experiencia de un universo esclarecido a la luz del éxtasis místico, que en Plotino como en Platón parte de la belleza de lo sensible y el amor a los cuerpos. Este mismo ascetismo de libro para especialistas impide a la autora subrayar todavía con más energía lo que creemos el centro mismo de la cosmovisión plotiniana, la absoluta

intemporalidad de la génesis, la procesión, el descenso o la caída, intuición de la que nos separan hoy tantos siglos de meditación centrada en la "evolución real" y la "duración creadora" —¿acaso el mismo Bréhier no resultó decisivamente influido por los cursos de Bergson sobre las Enéadas?—, que ya es preciso que nos sea recordada a cada paso para que no la dejemos escapar.

Y aunque deliberadamente deje de lado la remanida cuestión del "emanatismo" o "panteísmo" de Plotino, la autora afirma también con energía la Trascendencia total de lo Uno, y a su vez de cada una de las hipóstasis con respecto a la que le sigue en el orden ideal de la procesión, trascendencia que resulta *indispensable* para explicar el "pasaje" de uno a otro plano. Consecuentemente, deben resultar rechazadas sin más todas las interpretaciones de tipo idealista (Bréhier, Rutten), que hacen del sistema plotiniano una cifra de la necesidad de coherencia del intelecto humano, donde Uno, *Noús* y Alma operan casi como Ideas transcendentales destinadas a explicar diferentes sectores de la

realidad, y en última instancia como hipóstasis del universo lógico.

Un índice de textos citados y una bibliografía actualizadísima completan esta pequeña obra maestra de rigor y lúcida simpatía, que ciertas incongruencias tipográficas —transcripciones o transliteraciones prodigadas indistintamente sin un criterio fijo— y algunas erratas salvables en una segunda edición, no desmerecen en lo más mínimo. No es tampoco mérito menor de esta obra la encomiable actitud que evidencia el Prólogo, donde María Isabel Santa Cruz de Prunes, que pudo quedarse en la Sorbona dictando clases magistrales, demuestra su arraigo en la universidad que la formó, y agradece a sus ex profesores argentinos. Pensamos que esta actitud filial quedaría convenientemente retribuida con una pronta traducción de la obra al castellano, que brindaría a los lectores argentinos la primera obra de largo aliento consagrada en nuestro país a un filósofo cuya meditación se revela cada día más insoslayable.

MERCEDES RIANI

ESTRADA, JOSÉ MARÍA DE, *Breve estética filosófica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, 130 págs.

Comienza distinguiendo entre ciencia estética y estética filosófica o filosofía del arte, la cual comprende toda indagación filosófica acerca de la esencia y los principios de lo estético, y de lo que de éstos se deriva. Se trata de un conocimiento que va más allá de lo fenoménico y empírico, para adentrarse en el ser mismo del objeto estudiado, en la sustancia misma de lo estético.

Por lo tanto, el autor procura, en primer término, acceder a los principios y notas esenciales de la obra de arte, y en segundo lugar, señalar las notas de la belleza y la índole de la creatividad artística. Dice Estrada que el ensayo es un intento de estética deductiva, por cuanto se procura dar fundamento objetivo al juicio estético a partir de ciertos principios o supuestos de los cuales se puede deducir enun-

ciados que luego corroboraría la experiencia frente a las realidades estéticas.

Sostiene que la obra de arte no nos presenta la realidad tal como se da en la vida cotidiana; no es una réplica literal de la realidad mundanal, sino que es una reelaboración de ésta por quien, a su vez, deja su sello en la obra. La obra de arte es en este sentido imitación, mimesis. Es la imitación lo que constituye lo específico de lo estético. Toda imitación estética es una trasposición de un modo de ser a otro, de manera que éste último remita al primero y lo muestre en su profundidad. Es propio del ente estético la manifestación como tal, la expresión misma, esa mostración en el ámbito de lo sensible de algo con significación.

El arte estético es expresión, mostración de lo inteligible en lo sensible, de modo que quede lo inteligible penetrado de lo sensible en lo cual se expresa, y lo sensible asumido y clarificado por lo inteligible. De ahí la función preponderante de las imágenes en el arte, ya que son las imágenes el lu-

gar de encuentro entre el puro dato sensorial y la idea intelectual.

Cita a Santo Tomás: "Para que haya belleza se requieren tres cosas, integridad o sea perfección; debida proporción o sea consonancia, y claridad". La belleza es una propiedad trascendental del ser, por lo tanto es también analógica y polivalente como el ser mismo. Es decir que así como el ser se da de muchas maneras, así tam-

bién hay muchas maneras de darse la belleza.

En la creación, la imaginación asume las formas sensibles elevándolas y recreándolas en cierto modo con esa sutil flexibilidad que proviene del espíritu. La imaginación iluminada y dirigida por el intelecto y movida por la afectividad va prefigurando la elaboración de la obra artística hacia sus condiciones concretas y singulares. El arte duplica miméticamente la vida humana, o si se quiere, la realidad a través de la vida humana. Al penetrar en lo que las cosas tienen de significativo y esencial, recreándolas por la imitación, el arte pone la vida misma como espectáculo, constituyendo así en la apariencia fenoménica la representación del ser de las cosas. A diferencia de la intelección reflexiva que presenta la verdad mediante la abstracción de lo inteligible respecto de lo sensible, el arte muestra lo inteligible en lo sensible y fenoménico, de tal manera reconstruido que allí lo verdadero, lo bueno o perfecto, se unifican en lo bello, o dan lugar a la belleza.

A través de estas páginas el autor testimonia, de diferentes modos, su adhesión a la concepción aristotélico-tomista. Consecuentemente con ella, finaliza proponiendo una teología del arte o estética teológica, porque sostiene que el sentido último del arte, en relación con el sentido último de la vida, sobrepasa el horizonte de la reflexión filosófica.

MARÍA CATALINA GALATI

RAVERA ROSA MARÍA, *Cuestiones de estética*, Correo del Arte, Buenos Aires, 1979, 211 págs.

Esta obra consta de tres partes tituladas: I) Estética y Ontología; II) Estética y Semiótica y III) Notas para la comprensión de la pintura argentina.

A través de sus páginas se intenta una correlación original —la de ontología y semiótica— centrada en una disciplina filosófica muy peculiar como es la estética. Pretendiendo la estética asegurarse el conocimiento esencial de la experiencia artística y de sus proyecciones en la vida social, una reflexión que desde su ámbito aspire a inferir definiciones universales a partir de la experiencia histórica y mutable de las artes, considerará imprescindible la correlación con determinadas disciplinas como la historia del arte, la crítica, la psicología y la sociología del arte, entre otras. Será importante, en particular, el cotejo continuo con los resultados de la investigación semiológica, cuya metodología analítica puede convertirse en un instrumento de actualidad y utilidad inapreciable.

Sostiene Ravera que en discusión de ciertos problemas fundamentales es factible estimar de inmediato el interés de un estudio paralelo y complementario; en efecto, el lenguaje del arte, la espontaneidad y creatividad artísticas, la singularidad única, irrepetible y ejemplar de las obras, las reglas del arte y otros conceptos igualmente familiares en el ámbito estético requieren hoy una redefinición que convendrá buscar también fuera de la filosofía, aunque más no sea para volver a ella con renovada convicción.

Para la primera parte la autora eligió a dos filósofos contemporáneos tan representativos como Bergson y Heidegger. Tomemos como ejemplo la investigación heideggeriana. De ella se desprende un concepto importante: la puesta en obra de la obra de arte, es decir, la instauración de sentido cumplida con el advenimiento de la forma. El arte no reproduce, produce su significación, y por ello es un origen, un evento que nos ofrece la oportunidad de acceder a la significación en estado naciente. El excepcional dinamismo del arte posibilita patentizar, a través del producto cumplido, la emergencia del sentido a partir de aquello que no es significación sino tierra, materia. En el proceso de apertura de la significación la tierra pone al mundo sobre su base, fundándolo. Algo impresiona como válido en esta reflexión, y es justamente la acepción productiva del concepto de instauración, que no es sino el acontecer de la verdad lograda en el conflicto y asimismo en la conciliación de materia y sentido. Serios reparos surgen cuando se evalúa la totalidad de significaciones implicadas en el gestarse de la forma estética según Heidegger. En efecto, la profundización del concepto de instauración hace notar que tal fundación proviene de la nada. Pero diversas disciplinas que tematizan el fenómeno del arte dan pruebas contrarias a tal afirmación. La investigación sociológica y semiológica aportan la certeza de que el producto artístico se origina en una trama de convenciones y de saberes institucionalizados sin los cuales la vida social y cultural sería

inexistente. Todo ello redimensiona la noción de creación, la concretiza, la torna histórica, la resuelve en una serie de procedimientos y operaciones cuya historicidad y contingencia es ahora asumida como cualidad definitoria. Pero el reconocimiento de las convenciones del arte correría el riesgo de ser un procedimiento de mera clasificación si no se lograra insertar tales procesos en un dinamismo de origen a la manera de Heidegger. La autora cree que ambas perspectivas pueden fusionarse en una única síntesis.

De la problemática expuesta resulta la utilidad de complementar perspectivas entre la disciplina que en la actualidad intenta analizar los mecanismos de la significación y la filosofía que desde milenios ansía descubrir el fondo de lo real.

El libro finaliza con una sección dedicada a las artes plásticas argentinas. Ravera explica que su inclusión responde básicamente a dos motivos: que la pintura argentina actual exhibe a través de formas ciertos conceptos sustentados en los ensayos y que ellos posibilitan la aplicación de la teoría. Señala, entonces, la importancia en estos estudios, de unir la teoría, la crítica y la expresión concreta del arte.

En síntesis, el libro ofrece al lector un enfoque novedoso de problemas estéticos, mediante el cual se busca correlacionar la propuesta filosófica y el saber científico con el objeto de asentar la primera sobre la base firme que proporciona el segundo.

MARÍA CATALINA GALATI

ANDERSON IMBERT, ENRIQUE, *La crítica literaria y sus métodos*. Alianza Editorial Mexicana, México, 1979.

Se propone el autor el estudio de la "crítica sistemática", o sea, "la ejercida por críticos que se desvelan por comprender todo lo que entra en el proceso de la creación literaria" (pág. 11), desde una rica variedad de puntos de vista. Un primer enfoque atañe a las disciplinas que estudian la literatura (Cap. I): hay un estudio utilitario (realizado por las diversas ciencias cuando acuden a la literatura sólo en busca de materiales para sus propios objetivos), uno filosófico (estética y teoría literaria), uno cultural, que comprende: a) la historia de la literatura; b) la sociología de la literatura; c) la lingüística; d) la pedagogía; e) la erudición y la información; por último, el estudio crítico, único preocupado por el valor de la obra individual

y concreta. Pero todos los demás aportes disciplinarios pueden ser orientados en la dirección de la crítica. Crítica que el doctor Anderson clasifica Cap. II), según el momento del proceso literario donde se centra, en: A) crítica de la actividad creadora; B) Crítica de la obra creada; C) crítica de la recreación por parte del lector. La crítica de la actividad creadora se vale de los métodos: 1) *Histórico* (practicado por Croce, Spitzer, Castro, Auerbach, entre otros), que ubica el valor de la obra concreta en las condiciones originales de su nacimiento; 2) *Sociológico* (examinado desde Marx y los marxistas hasta la socio-crítica y el grupo "Tel Quel"), cuyo error suele ser medir el valor de la literatura según los efectos sociales o según re-

flejo o no lo que el crítico estima como la dialéctica social; 3) *Psicológico*: cuyo aporte legítimo sería la formación de una hipótesis sobre la personalidad creadora, pero extraída de los textos mismos. Objeta, en cambio, el autor la explicación biográfica de la obra y los intentos de "psicoanalizar" al escritor o a sus personajes. Insiste en el carácter libre, espiritual, objetivante, del acto creador, por el cual el artista triunfa de su pasión dándole forma, sin someterse ciegamente a las compulsiones de la inconsciencia. La crítica de la obra creada emplea los métodos: 1) *Temático*, que puede caer en la superficialidad de rellenar con materia literaria abstractos casilleros temáticos previos al análisis, en vez de estudiar los temas dentro de la configuración misma de la obra. Como ilustres ejemplos del método se ponen las obras de María Luisa Lida de Malkiel, Ernst Curtius, Stith Thompson, etc.; 2) *Formalista*, que se ciñe a la estructura, la organización formal de la obra como objeto verbal cerrado y autosuficiente. El autor legitima el uso sinonímico de los términos "formalismo" y "estructuralismo", y traza una breve historia del método, al que opone como reparos: a) la despreocupación por las estructuras y sistemas culturales; b) la prescindencia de los juicios de valor (aunque haya un juicio implícito en la elección de la obra a analizar); c) la sobreestimación de formas y símbolos oscuros porque permiten un lucido despliegue del método; d) el cientificismo que elimina los aspectos psicológicos y estéticos en el análisis; e) el peligro de caer en una tarea mecánica. 3) *Estilístico*, que recupera para la crítica la intención del poeta y el goce estético apartados por el formulismo. Le inte-

resan todos los procesos que desembocan en la obra (psicológicos, históricos, sociológicos, etc.), pero sólo en cuanto desembocan en ella: en especial, las correlaciones entre la cosmovisión del escritor y el estilo. La crítica de la recreación comprende los métodos: 1) *Dogmático*, que busca rigidamente en la obra el reflejo de valores consagrados (estéticos, morales, políticos, etc.); 2) *Impresionista*, que identifica la obra con el proceso mental del lector, quien la continúa en la dirección de su estado de ánimo y sus asociaciones personales; empero, no corresponde al crítico "cantar con el poeta", sino ahondar en la estructura objetiva de la obra; 3) *Revisionista*, que somete al pasado a la prueba del gusto contemporáneo; su riesgo es desdeñar la historia en una desenfrenada búsqueda de valores nuevos. Entre estas tres críticas, el autor ha ido señalando siempre zonas de transición: las de la crítica que opera en áreas fronterizas. En realidad —sostiene en el capítulo III (*La crítica integral*)— no hay crítico que se limite a un solo enfoque, ni hay procedimientos intrínsecamente superiores a los otros. El buen crítico sabe apelar a todos los métodos e integrarlos para una mejor valoración de la obra. En el capítulo IV se revisan los modos de estudiar la crítica, a saber: 1) La "crítica de la crítica", que ganaría ciñéndose a una epistemología definitoria de los límites del conocimiento crítico. 2) La *historia de la crítica*, que habrá de tener en cuenta su carácter "no progresista", individual y cerrado como el del arte. 3) el *examen de las filosofías críticas*, que el autor ordena en tres "bandos" posibles: realismo, idealismo, existencialismo. 4) el *examen de los géneros de la crítica*: la que

busea fuentes, la crítica comparativa, etcétera.

El capítulo V reivindica la función de la crítica como necesaria para la misma existencia de la obra, pues es la más calificada para descubrirla, oírla y defenderla; como tarea rigurosa de la inteligencia frente al mudo hedonismo, como parte del carácter humano, que precisa del diálogo mediador. Refuta, en cambio, la secular adjudicación de funciones que la crítica en realidad no cumple (pp. 215-18), derrumba viejas falacias, como la de la necesaria superioridad del crítico-artista frente al no artista (la crítica es otra actitud que la creativa; el artista puede o no poseerla); niega la posibilidad de una "ciencia literaria" en sentido estricto, dadas la inmensurabilidad del valor estético y la inexistencia de un "termómetro literario" que determine cualidades verifi-

cables, pero señala la conveniencia de aprovechar en lo posible principios y métodos científicos; advierte a la crítica sus propias debilidades y prejuicios, que enumera agudamente, le señala obligación de afrontar el complejo horizonte del problema axiológico.

Este cuadro entusiasta, pero realista, de las metas ideales y la falibilidad de la crítica bastaría para recomendar un trabajo brillante en todos los aspectos: por la sistemática, clara y amena coherencia del tratamiento, por el número y el tino de las inteligentes observaciones, por el dilatado y vivido saber, por su extraordinaria utilidad para el estudiante y el estudioso, por el *buen sentido*, en fin, que no riñe —aquí se demuestra una vez más— con la imaginación y con el talento.

MARÍA R. LOJO CALATRAVA DE BEUTER

ANDERSON IMBERT, ENRIQUE, *Teoría y técnica del cuento*. (Buenos Aires, Marymar, 1979), 406 pp.

Este libro es el resultado de un incesante y sistemático trabajo de investigación sobre los múltiples aspectos del cuento, donde cada tema está desarrollado con amplitud, profundidad y coherencia contextual. Comienza la obra con una concepción de lo que es el cuento, luego se aboca a la tarea de mostrar, no sin establecer posiciones personales, un panorama de la filosofía del lenguaje, la estética, la teoría literaria y la crítica. De esta manera el lector adquiere, desde el principio, una visión del análisis fenomenológico del cuento.

Al hablar de la problemática de los géneros, Anderson Imbert afirma que técnicamente no existe diferenciación

entre ellos, pero que históricamente se torna necesaria, pues pone orden a las miles y miles de obras literarias que se han acumulado a lo largo de los siglos. Después de perfilar las diferentes concepciones que existen para estudiar el género al que pertenece el cuento, parte de la historia semántica de la palabra y establece las diferencias entre lo que es el cuento y el anticuento, entre narraciones largas como la novela y narraciones cortas como la anécdota.

Se distinguen las tres personas que encarnan esta forma de expresión: el escritor, el narrador y el lector. El escritor se comunica con nosotros por medio de un narrador. Hay diferentes

narradores, el que evita la primera persona del pronombre y carece de características personales y el que tiene rostros, que usa tanto el "yo" como el "él". El cuento tiene distintos destinatarios, los externos y los internos. Son externos cuando se dirige a cualquier lector desconocido e internos cuando los conocemos porque están en la obra.

Tampoco falta el análisis de los métodos formalistas y estructurales que se ocupan de analizar los elementos constitutivos del cuento. Este panorama está enriquecido con una exposición del propio método: "Será descriptivo. Descubrir es transcribir lo que se encuentra en la trama escrita por los cuentistas. Pero la descripción supone un análisis, puesto que enumera y caracteriza sucesivamente los componentes del objeto descrito; y tal análisis tiende a una síntesis última, que volverá a unificar esos componentes en una comprensión final del objeto. Con el análisis, pues voy a descomponer la trama del cuento, y con la síntesis voy a recompensar las partes abstraídas de un todo. En realidad no separaré elementos sino que pensaré en ellos por separado... Desde mi perspectiva, las partes del cuento suponen un todo y el total supone las partes. Un cuento no es un artefacto, en el que el todo es un mero agregado de piezas, sino una unidad organizada en un principio artístico" (pág. 159).

De acuerdo a la actitud que adopte el crítico, el cuento será o no indivisible. Si el criterio es estético se constituye unitariamente, si el criterio adoptado es lógico se lo puede dividir en forma y contenido. Según su forma, serán abiertos o cerrados, amorfos o polimorfos. Existe también el

criterio pedagógico, que clasifica a los cuentos según que los sucesos narrados sean ordinarios o probables, extraños o posibles y fantásticos o imposibles. Por ser poéticos, los cuentos escapan para el autor a una clasificación lógica. Las dicotomías sujeto-objeto, pensamiento-realidad, posibilidad-imposibilidad, lo natural conocido-lo sobrenatural desconocido no valen para clasificarlos.

Tales narraciones, creaciones del ser humano, cobran sentido en el tiempo, al cual diversos escritores suelen tematizar. Pero el tiempo de la literatura es ficticio, real es el que vive el hombre en el mundo de todos los días. Las fechas valen únicamente dentro de esa estructura que resulta el cuento. Cuando se lo quiere indicar en una narración, el escritor recurre a cifras o frases adverbiales. Los tiempos verbales si bien no se identifican con el tiempo real, al menos indican dos géneros diferentes de temporalidad: una situación lingüística discursiva y una narrativa.

Asimismo se examina la forma lingüística de los discursos y se estudian los procedimientos literarios que presentan o simulan presentar la subjetividad de los personajes, uno de ellos es el denominado "monólogo interior", recurso contemporáneo para penetrar en la zona no-verbal. Se produce una revolución lingüística, ya que el lenguaje no se organiza desde el punto de vista gramatical, sino sobre lo que la psicología enseña acerca de la personalidad. La narración, afirma el ensayista, entra en laberintos psicológicos y el uso transforma al recurso literario antes citado en una "retórica tan mañosa como vieja".

Anderson Imbert, tras referirse a diferentes procedimientos y técnicas li-

terarias, insistirá en la importancia de lo narrativo y en que el escenario, la descripción, la caracterización, la situación, son elementos estáticos y se dinamizan cuando la trama se apodera de ellos. Esta organiza los incidentes y episodios de manera que satisfaga la expectativa del lector. Evita vaguedades, cabos sueltos, digresiones; es una hábil selección de los detalles significativos.

Cabe mencionar por último la comparación entre el cuento y la oración:

ambas unidades articulan sus elementos con una sintaxis. Tanto en el cuento como en la oración debe existir concordancia entre todos los elementos para que ambos tengan sentido.

Uno de los tantos méritos de este libro es que ilustra a menudo sus observaciones con ejemplos tomados de cuentistas argentinos, sin olvidar que ha basado su teoría en relatos de todo el mundo.

MARÍA EDELMIRA SUÁREZ

CAPPELLETTI, ANGEL J., *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas, Caracas, 1979, 161 págs.

Esta obra se añade a la serie de trabajos que el profesor Cappelletti viene publicando desde Venezuela con una periodicidad enconmiable, y con los cuales sin duda contribuye a "llenar una laguna en la bibliografía filosófica hispanoamericana" —como dice modestamente en la Introducción (p. 8)— y aun supera este propósito al ocuparse (como en el caso de sus trabajos sobre Diógenes de Apolonia) de filósofos antiguos poco frecuentados por la crítica internacional. Es también el caso de este libro, donde el pensamiento de los atomistas se estudia no sólo en sus representantes mayores, sino en nombres menos conocidos, que permiten suponer continuidad y divergencias en la línea que va de Leucipo a Epicuro.

El primer artículo, dedicado a Leucipo, conecta su origen y trayectoria con el surgimiento de la teoría atomista. Entre sus posibles patrias —Abdera, Elea o Mileto— Cappelletti se decide por lo último, y admite la probabilidad de que haya escuchado a Zenón. Ahora bien, "el itinerario in-

telectual de Leucipo, paralelo a su itinerario geográfico, puede representarse como un viaje de ida y vuelta a Jonia, pasando por Elea. Sólo que, en su retorno, ya no se estableció en Mileto sino en Abdera, como quien trae una nueva doctrina y va a fundar —síntesis de opuestos— una nueva Escuela". (p. 21). El problema de la rarefacción y condensación, planteado por Anaximenes desde el hilozoísmo de los milesios —que tras el contacto con Elea, Leucipo no podía aceptar— es transpuesto por él de los términos vitalistas a los mecanicistas, a través de una negación del Ser parmenideo que supone su previa aceptación y que es mediatizada por el pitagorismo. La teoría atomista surge así como una explicación racional del mundo sensible, y en ella el resultado de la fragmentación del Ser eleático —los átomos— poseen determinaciones puramente cuantitativas y matemáticas, únicas verdaderas, de las que dependen los cambios cualitativos y fenoméneos (lo cual le hace ver en Abdera, con Robin, un anticipo de la física

moderna). A continuación se analizan los principales problemas de la teoría —el vacío, el movimiento, la cosmología y la gnoseología— y su posible desarrollo por Leucipo.

Habiendo admitido para éste, en buena parte, las bases de la ontología y la física atomista, Cappelletti analiza en Demócrito los aspectos éticos. El conjunto de la doctrina es una verdadera ética científica y filosófica —no meramente gnomológica—, es decir, apoyada en un sistema teórico. Esta científicidad estaría asegurada más por un paralelismo con la teoría atomista que por una derivación directa de ella. El ser en sí de átomos y vacío se opone al ser de las cualidades, y el conocimiento claro de la razón al oscuro y confuso de la percepción, pero esto no supone una separación, sino que un plano explica y fundamenta al otro; del mismo modo, en lo moral, pedagógico y político, por detrás de lo sensible (placer y dolor) la razón indica un bien objetivo, concepto que aproxima la ética democritea —con las diferencias del caso— a la socrático-platónica. Más aún, su concepto del deber emparentaría a Demócrito con Abelardo y Kant, aunque no haya en él una autonomía de la voluntad en el sentido de este último. Esta afirmación de la objetividad, no sólo gnoseológica sino ética, indica la índole de la educación —determinada por la importancia de la conciencia moral— y de la política, en la que el abderita conjuga la existencia de racionalidad con la defensa de la democracia. Contra el parecer de Guthrie, Demócrito es presentado como un defensor de la *physis* contra lo que existe sólo *nómo*; su doctrina, se sostiene, no es un hedonismo ni un egoísmo o egocentrismo, y se subrayan más bien —con

Mondolfo— la autonomía del sujeto y la interioridad de la ley moral.

Los dos artículos siguientes, dedicados a Metrodoro de Quíos y Anaxarco de Abdera, despliegan y discuten la información que hemos recibido de la Antigüedad sobre estos filósofos y tratan de extraerle el máximo de elementos aprovechables para una interpretación, pese a lo exiguo o poco confiable de la base testimonial. El atomismo presenta, con estos pensadores, una inflexión escéptica en su camino, paralela a la del platonismo con la Academia escéptica. Metrodoro sostiene un escepticismo gnoseológico que toma como única fuente de conocimiento el sensible, negando a la vez que sea criterio de la verdad objetiva; pero —según los testimonios— agrega a ello la admisión de átomos y vacío como realidades últimas. Esto, según Cappelletti, obliga a la hipótesis de que debió admitir también el conocimiento racional —el átomo es inaccesible a los sentidos— pero no el nexo causal, ontológico y gnoseológico, entre el ser en sí y el aparente; con ello el puente democriteo entre ambos planos se transforma en hiato. Esta discrepancia con Demócrito no está testimoniada, pero es una suposición necesaria para dar cuenta de la doble afirmación de subjetivismo y atomismo. Con ella, “el átomo, liberado de toda obligación para con lo sensible, tiende a convertirse cada vez más en una entidad puramente metafísica y racional” (p. 122). Este aspecto emparenta a Metrodoro con el origen elástico del atomismo. Anaxarco —amigo de Alejandro y su acompañante a la India— hace del escepticismo la base de una doctrina moral en la cual aparece la aspiración, luego general en el pensamiento helenístico, a la impasi-

bilidad (conjugada con la búsqueda del placer, lo que lo hace un predecesor de Epicuro). Su conexión con el atomismo carece de base doxográfica, aunque fue conjeturada por Zeller a partir de la anécdota que lo presenta exponiendo al conquistador la doctrina (atomista) de la infinitud de mundos (a lo cual éste lloró por no haberse adueñado siquiera de uno). En su pensamiento —como en el de su discípulo y probable compañero de viaje Pirrón— está presente, según Cappelletti, la influencia de los “gimnosofistas”, que tal vez fueran una secta escéptica atestigüada en el canon budista. La felicidad como, suma del placer y la imposibilidad es el concepto que permite interpretar las presuntas anécdotas del filósofo y su postura política, favorable al absolutismo de Alejandro. Epicuro, por último, es considerado en relación con el problema central de la aceptación de la muerte. En el análisis de Cappelletti pueden sub-

rayarse la interpretación del esquema temporal que subyace al concepto de placer, que supone la extratemporalidad del instante pleno, en el que se hace presente una peculiar forma de la eternidad, y la puntualización —con ecos del pensamiento contemporáneo— del sutil sofisma que constituyen los argumentos ante el temor a la muerte.

Estos ensayos, según el lector, “intentan sólo analizar ciertos aspectos” del pensamiento atomista (p. 8); pero como esos aspectos son fundamentales, pueden servir de muy seria introducción a él —ya que la nada desdénable claridad y amenidad de la exposición la hacen asequible aun al lector no iniciado—. El especialista hallará una segura erudición y la apertura de más de una perspectiva original, que tiene siempre el cuidado de exponer sus bases y afreecerlas para la aprobación o el disenso.

ARMANDO R. PORATTI

CAPPELLETTI, ANGEL J., *Ciencia jónica y pitagórica*, Equinoccio - Ediciones Simón Bolívar, Caracas, 1980, 150 págs.

Este libro reúne cinco artículos, unificados por la intención de mostrar en algunos de los primeros pensadores griegos los orígenes, no sólo de la actitud científica, sino también de las principales disciplinas particulares. La naciente especulación griega puede compararse, en su intuición fundamental, con la que se desarrolla contemporáneamente en la India —dice Cappelletti en el prólogo—, pero en tanto ésta última tendió hacia “el conocimiento y el dominio de la psique, esto es, del mundo interior”, la helénica se dirige al conocimiento del mundo exterior y, también, a su dominio.

En efecto, “este conocimiento de la naturaleza tiende ya a proyectarse hacia el dominio de la misma, en la medida en que, junto con la ciencia, surgen entre los primeros filósofos jónicos ciertos intentos de poner la ciencia al servicio de la técnica” (pp. 5-6). Tales desarrollos están presentes, sobre todo, en los filósofos de raigambre jónica y también —y no sólo en el terreno de las matemáticas— en los de origen pitagórico, o conectados con el pitagorismo. Así son estudiados Anaximandro en relación a la astronomía y la biología; Hipaso de Metaponto, a la cosmología y las matemáticas, y

Alemón de Crotona a la anatomía, fisiología y psicología. Los urbanistas y filósofos políticos Hipodamo de Mileto y Falcaes de Caledonia son presentados —especialmente el primero— como los iniciadores, antes de Platón, de una teoría política que contiene ya un esbozo de las ciencias sociales, y por último se reseñan los testimonios que nos informan de las opiniones anatómicas y fisiológicas de Diógenes de Apolonia (con una valiosa comparación, en algunos casos, con el estado actual de esos conocimientos).

La obra presenta la claridad acostumbrada en el autor junto a su muy solvente manejo de crítica y fuentes —con las cuales, en ciertos aspectos, en especial los relacionados con el pitagorismo, se haría desear quizás una mayor toma de distancia—. De todos modos, las hipótesis propuestas (por ejemplo la naturaleza del alma en Alemón, o los orígenes de la utopía política de Hipodamo) no dejan en ningún caso de ser sugestivos.

ARMANDO R. PORATTI

J. A. GARCÍA MARTÍNEZ, *Arte y pensamiento en el siglo XX* (Buenos Aires, Eudeba, 1973), 130 págs.

Crisis y revolución en el arte de hoy (Buenos Aires, Eudeba, 1976), 80 págs.

La tesis común a ambos libros de García Martínez es la búsqueda de los supuestos ideológicos del cambio que va del arte clásico al arte actual.

En *Crisis y revolución en el arte de hoy* se analiza la diferencia existente entre los conceptos de crisis y revolución; elementos topos de un movimiento pendular que rige, no solamente el arte de hoy, sino más profundamente, el mundo de hoy, del cual el arte actual es expresión.

El concepto de crisis no es nuevo en la historia del arte; surge con el cuestionamiento del concepto de *realidad*. Cómo se defina ésta, marca la diferencia que va de crisis a revolución. Ya que la crisis, o las crisis, son "transformaciones de la sensibilidad artística" que desembocan en la revolución misma, y ésta se nos muestra como el quebramiento del concepto de realidad fundante del arte clásico. La revolución es un salto ontológico precedido por crisis sucesivas.

En *Arte y Pensamiento en el Siglo XX* encontramos con claridad el concepto cuestionado. Es el que identifica naturaleza y realidad. Su producto, el cuadro-ventana, la pintura de caballete "supone: a) algo que se reproduce, sea temático o no; b) la presencia de un ente receptivo, el espectador; y c) la existencia de una teoría —la mimesis— que implica las situaciones anteriores". Es el concepto de realidad del racionalismo, "idolatría de la razón" que "se transfigura en idolatría del método experimental y del progreso indefinido". Su culminación en la historia del arte es el Renacimiento.

La reacción que en "ismos" sucesivos va a dar lugar a la revolución que implica el arte actual comienza en la plástica con el impresionismo y en lo conceptual con una confluencia de corrientes de pensamiento como el psicoanálisis, surrealismo, Bergson, existencialismo y estructuralismo. Frente a la

claridad racional se recalca el lado nocturno del alba, lo dionisiaco que hace "confundir el arte con la vida".

García Martínez señala las notas principales del pensamiento artístico de hoy: anticlasicismo, antirrenacimiento, medievalismo; exaltación del barroco y del manierismo; arte de la rocalla; presencia del romanticismo como ideología; primado del inconsciente; ubicación de la *Einführung* como etapa primaria del pensamiento estético actual; superación de la idea de naturaleza para dar lugar a la valoración de la realidad —concepto éste más abarcatario ya que incluye, entre otras cosas, la técnica, la visión del mundo de las geometrías no-euclidea-

nas, y la concepción del hombre que se elabora a partir de Freud—. También el mundo de los símbolos que hacen llegar hasta el pensamiento figurativo "que es la base del simbolismo visual y sobre el cual puede elaborarse una crítica de la razón estética".

Muy interesante se nos presenta la tesis de García Martínez, que se vale para su exposición del método sincrónico, que tal como él mismo lo señala, "permite el cotejo y ayuda a señalar las coincidencias". Los dos libros traen una bibliografía que es más amplia y variada en *Arte y Pensamiento en el Siglo XX*.

IRENE CUPRÉ

EDUARDO RABOSI, *Estudios éticos*. Cuestiones conceptuales y metodológicas. Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, 1979, 179 págs.

Seis importantes ensayos componen este libro de Rabosi, pensador argentino de clara orientación analítica. Los títulos asignados a los mismos señalan la problemática tratada: (I) "Notas sobre la moral y sus niveles metodológicos de estudio"; (II) "Análisis filosófico y teorías éticas"; (III) "La falacia naturalista"; (IV) "Acerea de una prueba posible de los primeros principios éticos"; (V) "Emotivismo ético, positivismo lógico e irracionalismo"; y (VI) "Relativismo y ciencias sociales". Ya habían sido publicados antes en diversas revistas filosóficas; pero es sin duda un acierto del autor —y de la entidad académica editora— haberlos reunido en un volumen, ya que ostentan indudables interrelaciones y están mo-

tivados por intereses teóricos semejantes. Constituyen, además, un todo orgánico, en el que varios problemas centrales de la ética normativa y de la matemática hallan planteamientos precisos y esclarecedores.

Uno de los principales méritos de la ética analítica ha consistido en hacer conscientes los "niveles metodológicos" distintos en que, tal vez desde siempre —aunque, antes, sin saberlo—, se ha movido la reflexión filosófica acerca de cuestiones morales. En el primer capítulo muestra Rabosi cómo se ha discriminado la ética teórica (o "metaética") de la ética normativa y de la ética descriptiva. Hay al respecto importantes coincidencias entre autores como Hare, Stevenson, Frankena y Brandt. Los cuatro asignan ca-

rácter filosófico a la ética teórica; pero la opinión no es tan pareja con respecto a la ética normativa, ya que Hare se lo niega. De cualquier modo, la dilucidación del carácter filosófico en ciertas cuestiones de ética normativa es uno de los problemas vinculados con la discriminación de "niveles metodológicos". Otros problemas son el de la determinación de los rasgos típicos de la moralidad o el de la "neutralidad" eventual de la ética teórica respecto de la ética normativa. Rabossi desarrolla un minucioso análisis de ellos, proponiendo además algunas tesis originales.

El segundo capítulo presenta una amplia clasificación de las diversas teorías éticas, reconociendo empero su mero carácter instrumental, "perfectible y aun sustituible", para "escrutar las presuposiciones y los objetivos de distintos tipos de teorías éticas y delinear, además, sus rasgos teóricos generales". El criterio utilizado es el de la función y del carácter lingüístico que cada teoría asigna, explícita o implícitamente, a las proposiciones y los términos morales. Distingue así dos grandes clases de teorías: "descriptivistas" y "no descriptivistas". Las primeras se subdividen a su vez en "definicionistas" (que comprenden las "naturalistas" y las "transnaturalistas") y "no definicionistas" ("intuicionistas"). Las teorías "descriptivistas" abarcan por su parte las "imperativistas", las "emotivistas", las "prescriptivistas" y las de "multiplicidad funcional". Mediante ejemplificaciones pertinentes para cada caso y comentarios lúcidos acerca de coincidencias y discrepancias logra Rabossi su propósito, sin desconocer que hay ciertas omisiones, expresamente indicadas al final del capítulo.

Uno de los temas centrales de la filosofía analítica ha sido desde sus comienzos el de la "falacia naturalista" denunciada por Moore, Rabossi le dedica "algunas notas críticas" en el cap. III. Se trata de un artículo que fue totalmente reescrito para esta edición. Tras considerar varias versiones de la famosa falacia, arriba a una conclusión provisional: la disparidad existente entre dichas versiones hace sospechar que la noción de "falacia naturalista" no es suficientemente unívoca.

En el cap. IV el autor aborda la difícil cuestión de la "prueba" de "primeros principios éticos". Lo hace a través del análisis de un discutido texto de Mill. Rabossi propone una original reinterpretación del famoso pasaje de *Utilitarianismo*, en el que Mill señalaba que algo es "deseable" si efectivamente se lo desea. Se trata de una "reconstrucción" de dicho pasaje, tendiente, por lo pronto, a invalidar el tipo de crítica que le han dirigido Moore y otros autores. El objetivo principal, sin embargo, es contribuir a un planteamiento claro de problemas vinculados con aquello, tales como el de la naturaleza de la discrepancia filosófica acerca de la prueba de los principios éticos, el de la contraposición entre el carácter de los principios éticos y el carácter de las normas morales, y el de la concordancia entre los principios éticos y la "naturaleza humana". Tales planteamientos permiten, a su vez, la conclusión de que los principios éticos son susceptibles de prueba, es decir, de algún tipo de justificación racional.

La aclaración de las tesis fundamentales del emotivismo ético, y su distinción de otras tesis semejantes, constituyen el tema del cap. V. Se estudia

aquí el marco histórico que condicionó el desarrollo del emotivismo, se resumen las principales tesis de Stevenson y se consideran algunas polémicas sostenidas en torno a las mismas. Aunque el emotivismo se conecta indudablemente al positivismo lógico, no se identifica con éste. Rabossi discrimina cuidadosamente ambas actitudes. En la exposición de Stevenson, destaca luego conceptos tales como "creencia" y "actitud", "significado emotivo", "función descriptiva y función dinámica del lenguaje", y añade finalmente importantes acotaciones críticas, aunque reconociendo la magnitud de sus aportes.

El último capítulo contiene el análisis de algunas cuestiones planteadas por el relativismo, insistiendo aquí en las distinciones metodológicas y conceptuales, y determinando criterios sobre la viabilidad de distintas variantes de relativismo. Comienza distinguiendo la *moralidad* como fenómeno, del estudio de ella. Distingue luego los tipos de estudio: el descriptivo, el nor-

mativo y el conceptual, y analiza finalmente los tres tipos de "relativismo" correspondientes a tales niveles de reflexión. Las conclusiones aluden a la relevancia que esas discriminaciones implican en la cuestión del compromiso valorativo de las ciencias sociales: relación de dicho compromiso con algún tipo de posición relativista, posibilidad de aceptación del relativismo en algunas posiciones "neutralistas", y necesidad de distinguir entre "absolutismo" y "no relativismo".

La obra, en suma, constituye un exponente de las investigaciones que, sobre cuestiones éticas, realiza actualmente la filosofía analítica en Latinoamérica. Hay que destacar la combinación de agudeza y claridad lograda por Rabossi, lo cual imprime al libro el doble carácter de obra didáctica introductoria a los problemas tratados y de cabal conjunto de propuestas que interesarán al especialista.

RICARDO MALIANDI

EDUARDO RABOSI, *Análisis filosófico, Lenguaje y Metafísica* (Caracas, Monte Avila editores, 1977), 244 págs.

Eduardo Rabossi considera el desarrollo de algunas posiciones de los filósofos contemporáneos calificados como 'analíticos'. Con tal propósito examina el significado de la expresión 'filosofía analítica', valiéndose del concepto wittgensteiniano de "rasgos de familia" o "aire de familia", entre los cuales, según Rabossi, se encuentran: la tendencia a establecer una relación más o menos íntima entre la filosofía y el lenguaje, la adopción de una actitud cautelosa hacia la metafísica, en contraste con una actitud po-

sitiva hacia el saber científico, y el carácter analítico del quehacer del filósofo.

La filosofía analítica, a la que se refiere el autor, es aquella a la que califica como 'análisis filosófico' 'clásico', periodización que no está justificada o aclarada en el texto y que —por ser citados frecuentemente— debe incluir a Russell, a Moore y a lo que describe como "la primera época de Wittgenstein" aunque la distinción entre dos épocas diferentes en la obra

de Wittgenstein, ha sido objeto de amplia crítica en el presente.

El concepto de "rasgo de familia" no es muy aclaratorio, en el presente contexto, porque hay otras actividades, tales como la ciencia, que participan de la totalidad o de la mayoría de las notas mencionadas. La ilustración por medio de ejemplos de análisis filosóficos podría contribuir a la clarificación de esta actividad muy misteriosa cuando se teoriza acerca de ella, y mucho más sencilla en la práctica.

La exposición que Rabossi realiza de la obra de Russell es original y meritoria, como las objeciones que adelanta acerca del uso incorrecto que realiza Russell de la noción de símbolo incompleto. Una de las desventajas de la periodización mencionada, es que su uso excluye obras que tienen relación estrecha con las que considera Rabossi, tales como el trabajo del profesor Strawson acerca de la referencia, autor cuyo debate con Russell también se ha convertido en clásico. Si se argumenta que esta obra no pertenece al período "clásico", la respuesta puede ser que aunque así lo fuera, hacer referencia a los desarrollos posteriores hacen más comprensibles las obras pri-

meras, y permite juzgar más adecuadamente sus ventajas e inconvenientes. Suprimir esta posibilidad, implicaría inhibir de antemano intentos de crítica. El libro comentado no considera indispensable referirse a todos los cambios que han tenido lugar en el campo de la filosofía analítica durante los últimos años. Pero una de sus innegables ventajas, estriba en el contraste que establece entre la filosofía analítica y el idealismo de Bradley. Sería conveniente que estos contrastes se hubieran extendido a debates como el anterior, a Moore y a sus posiciones en el campo de la ética junto con la de sus objetores.

Otra de las ventajas de la obra consiste en la inclusión de útiles notas con bibliografías actualizadas y sugerencias de lecturas posteriores, que indudablemente pueden ser importantes para el lector.

El libro de Eduardo Rabossi tiene indudables méritos y, como él mismo argumenta, puede contribuir a corregir cierta deficiente comprensión de la filosofía analítica en nuestro medio.

JUAN CARLOS D'ALESSIO

JUAN CARLOS AGULLA, *De la sociología del conocimiento a la teoría crítica*. Buenos Aires, (Instituto Torcuato Di Tella, 1978), 58 pp.

Quien abrigue el propósito de introducirse en el estudio de la sociología alemana actual difícilmente encontrará, en nuestro medio, un trabajo tan claro y didáctico como este de Juan Carlos Agulla. Centrado en dos figuras claves, como son Karl Mannheim y Max Horkheimer, el lector logrará una rápida visión de ambas concepciones sociológicas.

La primera parte del estudio expone cómo Mannheim fija las bases de la sociología del conocimiento y sistematiza esta rama del saber, cuyos inmediatos antecedentes pueden hallarse en las doctrinas de Karl Marx, Max Scheler, Lukacs y Max Weber. Para Agulla, Mannheim es figura clave que enlaza la tradición sociológica europea con la innovación sociológica america-

na. Su teoría intenta analizar la correlación entre conocimiento y existencia y las formas que dicha correlación entre conocimiento y existencia y las formas que dicha correlación ha asumido a lo largo de la historia. Aún cuando se reconoce el papel precursor que en este campo ha cumplido el marxismo, el autor destaca la crítica de Mannheim a dicha postura, al no encontrar fundamento alguno para sostener que las ideas del proletariado se encuentren huérfanas de todo condicionamiento social.

La exposición del pensamiento de Max Horkheimer permite al autor dar una información acerca de la postura asumida por la Escuela de Frankfurt. Luego de destacar las influencias que sobre ella ejercieron el pensamiento marxista, Hegel y el hegelianismo de izquierda, al igual que las doctrinas psicoanalíticas, Agulla señala la postura antiaacadémica asumida por estos pensadores en el campo filosófico, por cuanto no pretenden explicar la realidad, sino transformarla. La filosofía es entendida, de tal suerte, como comportamiento político que se inspira en la prospectiva de un mundo mejor, con lo cual se introduce la noción de "razón prospectiva" como concepto básico de esta teoría sociológica. Nuestro autor señala tres ámbitos donde la Escuela de Frankfurt realizó aportes originales a la moderna teoría socio-

lógica. En primer lugar, se intentó la integración de las ciencias sociales con la filosofía, para lo cual se pretendió establecer una relación causal entre un fin racionalmente evaluado y la acción correspondiente. El comportamiento humano fue explicado a partir de una utopía posible y así se introdujo en el conocimiento a la voluntad y se constituyó una nueva razón: la razón prospectiva. En segundo lugar, se concibió a la cultura como fuente de poder y como ideología, esto es, como un factor que incide en forma activa en la conformación de las estructuras sociales. El último aporte se encontraría en la importancia asignada a la praxis. Si los hechos habían demostrado que el proletariado no asumía el papel revolucionario que le confería el marxismo, se intentó explicar esta circunstancia y los fenómenos de autoridad, de familia y de socialización valiéndose de nociones suministradas por el psicoanálisis.

Concluye Agulla que, para los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la función social cumplida por la filosofía consiste en la crítica de lo establecido, partiendo de un modelo prospectivo, esto es, de la idea de una organización racional de la sociedad. Así, la filosofía es concebida como el intento metódico de introducir la razón en el mundo.

MARTÍN LACLAU

MARIO CARLOS CASALLA, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1977, 166 pp.

El autor se propuso un doble objetivo: por una parte, mostrar cómo se opera en Heidegger la comprensión de la tradición filosófica europea a través de la caracterización de la metafí-

sica según el pensador alemán; y por la otra, indicar las condiciones de su superación tal como ello puede ser pensado desde nuestra situación iberoamericana y argentina, esto es, por nos-

otros, hombres alejados del "centro", habitantes de una "periferia" a la que el destino del "centro" toca muy de cerca. Nos encontramos frente a Heidegger un poco como él se encontró en los inicios de su camino frente a Kant: ante la intuición de una problemática decisiva que requiere ser desarrollada. Por esto es que desde la introducción anuncia Casalla la necesidad de un diálogo con Heidegger.

El primer capítulo estudia el acabamiento de la tradición metafísica en relación con el propio Heidegger, que ha visto ese acabamiento como una declinación de la verdad del ser; con Hegel, cuyo pensamiento, para Casalla, no es dialéctico sino escatológico, lo que implica que Hegel se da una síntesis final consumadora de todas las manifestaciones anteriores; y con Nietzsche, que en una breve página de *El ocaso de los ídolos* expone cómo el "mundo verdadero" (platónico) acabó convirtiéndose en una fábula y la metafísica en la historia de un error. Finalmente, se subraya que Heidegger ha descubierto un punto común en Hegel y Nietzsche en cuanto al tema de la consumación: la muerte de Dios.

El capítulo siguiente aborda el concepto heideggeriano de metafísica, sobre todo a través de la *Introducción a la metafísica*, *Qué es metafísica* y el trabajo sobre la verdad en Platón. La metafísica aparece ahora como la historia de un largo olvido, puesto que se ha movido sobre cierta comprensión del ser que no tematiza ni cuestiona jamás y su olvido es el olvido del ser. Casalla gusta de citar una afirmación del filósofo de Friburgo: "Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser". Una suerte de memoria del ser podría advenir a la experiencia del hom-

bre occidental, pero desde nuestra experiencia histórica, sostiene Casalla, es posible otra conclusión. Anuncia que la ensayará más adelante.

En el tercer capítulo se indaga la superación de la metafísica según Heidegger, a partir de un texto de Foucault que rememoró en Casalla la incitación a que nos viene convocando Heidegger. La superación de la metafísica —que sigue el texto homónimo de Heidegger en su versión francesa— desemboca en las consecuencias políticas del final de la metafísica: hundimiento y devastación. Hundimiento del mundo, porque el mundo, al quedar sin fundamento metafísico, se convierte en un gran depósito de mercaderías susceptible de explotación indefinida; devastación de la tierra, pues esto es algo propio de la época técnica impuesta por el cálculo y la organización. Como Heidegger ha escrito que el animal racional de la metafísica clásica es puesto en plaza como bestia de trabajo, Casalla examina la relación Heidegger-Jünger, en base a las referencias a *El trabajador* contenidas en *Sobre la cuestión de ser*; y pasa luego a la relación Heidegger-Marx, donde destaca la alienación del hombre por el hombre según los *Manuscritos*. Y señala que a propósito del acabamiento de la metafísica europea, Heidegger y Marx apuntan en lo esencial a lo mismo. Cierra el capítulo con la referencia a *Serenidad* (1955) —el hombre debe decir "sí" y "no" a la técnica— que emparenta con unas palabras de Saint-Exupéry: Somos jóvenes bárbaros que aún se maravillan ante sus nuevos juguetes.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo, el autor pide un diálogo con Heidegger desde nuestra peculiar situación histórica. Lo intenta desde lo

que él llama una "lectura culturalmente situada". Situar un pensamiento, escribe Casalla, es comprenderlo dentro de aquella estructura histórica (no meramente formal) en relación con la cual éste se expresa y dentro de la cual adquiere especificidad. La lectura culturalmente situada se vale como herramienta clave del pensar crítico-filosófico, que es un pensar que piensa contra lo real dado a favor de lo real dado en cuanto apertura hacia una instauración renovadora. Al aplicarle, pues, la lectura y la herramienta, se percibe que Heidegger es el pensador alemán y europeo del destino de occidente, el más lúcido testigo y al par intérprete de un universo que se derrumba, de una carrera que ha llegado a su fin, pero al mismo tiempo se vislumbra aquello hacia lo cual el mismo Heidegger trata de orientar: volver a escuchar la voz del ser. Un largo rodeo a través de trabajos de Heidegger permite caracterizar la expresión "escuchar la voz del ser": es asumir la finitud de la existencia, retomar el origen europeooccidental para un nuevo comienzo, superar la modernidad, y madurar un pensar más originario que el pensar lógico-científico. Ahora bien, al ahondar con tales categorías en nuestra situación de iberoamericanos y argentinos, vemos que España (una nación cuya hazaña habría sido aprovechada por otros, que se enriquecieron con ella) otorgó a nuestra americanidad algunos rasgos propios: una cultura abierta, un humanismo trascendente, el sentido trágico de la vida y un innato anhelo de libertad. La Argentina guarda relaciones conflictivas con su origen cultural y de allí la escisión entre sus élites y

el pueblo llano, pero ocupa una posición decisiva en el desarrollo de lo americano y está preparada por un diálogo con lo europeo. Apoyándose en una poesía de Marechal distingue Casalla entre lo dado y lo por alcanzar, y es en "lo por alcanzar" donde justamente nuestra particularidad volvería a hacerse universal. Al realizar nuestro ser propio salvaríamos también a Europa. Tras citar a Fannon, ve una similitud esencial entre Heidegger como europeo —alemán y nosotros como iberoamericano— argentinos y propone que instaurando nuestra existencia en el ámbito de la libertad transformemos la situación de periferia en nuestro propio centro.

Hay en el libro que comentamos una evidente desproporción entre los propósitos y el resultado. El intento de pensar la superación de la modernidad desde nuestra situación aparece en forma de generalidades. El otro tema, la agonía y muerte de la metafísica occidental (que termina por ocupar la mayor parte del trabajo), se concreta en la exposición de algunas tesis del último Heidegger. Esto en sí es inobjetable, pero Casalla tiene un estilo ampuloso y parece cautivo de una especie de necesidad de sorprender al lector mostrándole los lados más espectaculares de los temas. Todo ello conspira contra la calidad del ensayo. Además, ha faltado la revisión final; de otro modo no se explica que utilice la edición de *Sendas perdidas* de Losada y la *Metafísica* de Aristóteles de Iberia y en cambio no mencione la versión de Nietzsche por Sánchez Pascual.

CORIOLANO FERNÁNDEZ

RAVAGNAN, LUIS MARÍA, *El Psicólogo y la Psicología*, Buenos Aires, Editorial EUDEBA, 1977, 149 pp.

¿Qué sea el hombre? constituye el interrogante fundamental para cualquier investigación científica, que en nuestro tiempo, se proponga conferirle su verdadera ubicación.

No se trata de una nueva exigencia. En el campo de la historia de las ideas, desde la antigüedad y hasta la época contemporánea, muchas han sido las respuestas que, acerca de su naturaleza, se han pretendido postular.

Sin embargo, la calidad metafísica del problema, y los particulares enfoques desde los cuales se consideró, hicieron que tales respuestas no pudieran constituirse en definitivas soluciones.

Pero, es particularmente en nuestra época convulsionada y cambiante, en momentos en que las ciencias del hombre podrían tener un relevante destino histórico, cuando surge con más fuerza que nunca la impostergable necesidad de abordar su conocimiento de un modo radical e íntegro.

Tal es el propósito que en esta exposición de la labor de la Psicología y de la función del profesional, acomete su autor; que evitando cualquier sujeción o compromiso con una tradición filosófica o científica, se dispone a aprovechar el material de estudio acopiado por todas aquellas investigaciones que se han ocupado de particulares perfiles del hombre, con el fin de elaborar una teoría antropológica "sin residuos, que sea piedra angular para la praxis ulterior" (p. 7).

Delimitando desde el comienzo su tarea, fija los presupuestos que ha de cumplir una disciplina científica en cuanto a la claridad de su objeto, los fines propuestos y la metodología acor-

de a sus contenidos; agregando que la determinación del objeto, de ninguna manera excluye una apertura hacia todos aquellos ámbitos que puedan contribuir a la profundización de su conocimiento.

Es de apreciar como constante que se repite a lo largo de la obra, el valor concedido al aporte interdisciplinario en la investigación, valorización que en nuestra época adquiere carácter ineludible, si se aspira a la elaboración de sistemas de conocimiento científico, que pese a la racionalizada conceptualización de sus proposiciones, no atomen la naturaleza de sus objetos de estudio presentando una visión divorciada de la realidad.

Siendo su preocupación el estudio de la personalidad y las investigaciones referidas a las manifestaciones de la conducta, elige como punto de partida atenerse al fenómeno, no tomándolo como mera apariencia o absoluto, sino adoptando una actitud fenomenológica: penetrando mediante una especial participación intelectual. Evita de este modo arribar a conclusiones a priori y a abstracciones que pierdan de vista su concreción y singularidad.

Haciéndose eco de la necesidad de consolidar una teoría de la personalidad que, en el caso de la psicología, sirva de fundamento para una concepción coherente que facilite la interpretación de la conducta humana en su diversidad de matices, va a examinar el fenómeno humano como "unidad originaria", que permita reconciliar el supuesto dualismo en el que cayeron particularmente, las concepciones filosóficas desde los albores del pensamiento occidental.

Pasa revista así, a una serie de doctrinas que presentaron a un hombre escindido, no solamente en cuanto a su propia constitución sino en cuanto a las relaciones entre él y su mundo; destacando aquellos intentos que tuvieron como fin restablecer la unidad.

En efecto, larga es la trayectoria filosófica que ha instaurado y mantenido el dualismo en lo que respecta a la naturaleza humana, llegándose a afirmar incluso que era un compuesto de dos sustancias de naturaleza diferente. Parejas han sido también, las elaboraciones que lo han disociado de su mundo.

Pero si definitivamente se pretende un conocimiento crítico que lleve a un edificio conceptual sólido y concluyente, no es posible seguir considerando la realidad concreta de su naturaleza "subsumida en un a priori ni aislada del contexto en el cual está integrada" (p. 76).

Las contribuciones de la Filosofía de la Existencia han proclamado la natural inserción del hombre en el mundo y la imposibilidad de separarlo de su situación.

La actitud fenomenológica ha procurado aprehender "lo esencial al ente humano, al mundo, y al ser en el mundo" (p. 7) y ha expresado la sentencia que los reúne: "ser-en-situación" (p. 7).

Ambas orientaciones han proyectado en profundidad una antropología en sentido amplio que no está paralizada en análisis aislados de lo somático, lo filosófico o lo cultural, sino que aspiran a un conocimiento pleno del hombre que sea base de cualquier investigación ulterior.

Precisamente, señala el autor: "...La elaboración de una genuina antropología exige el ensanchamiento

de los límites, en ocasiones rígidos, que se han establecido entre las ciencias del hombre. Es indudable que, en ciertas elaboraciones doctrinales, el acento puede recaer en la relación existente entre el hombre y la cultura, en el hombre considerado desde el punto de vista filosófico o aun en el estudio de su configuración somática y los factores étnicos que afecten a dicha constitución; pero, lo que interesa es la constitución de todos los aspectos y en particular la realidad ineludible de su ser en el mundo que permite superar cualquier perspectiva en aislamiento" (p. 5).

Adopta así como criterio, la natural facticidad del existente, que muestra su perfil esencial; y presenta en ágil sucesión, "aportes positivos de las disciplinas que estudian al hombre y que se resisten a permanecer en aislamiento" (p. 21).

En apretada síntesis en la que enlaza abundantes comentarios procediendo a una revisión temática de las distintas escuelas, y al reconocimiento de instancias que son clave de la psicología fenomenológica y existencial, descubre al ser humano como "fusión originaria" entre lo psíquico y lo vital, y al "espacio vital" como característica urdimbre estructural de su relación con el mundo.

Condensa asimismo los resultados que en Medicina, a través de investigaciones en sus distintos campos, y en Sociología y Psicología Social, han tendido a consolidar la unidad solidaria y constitutiva del hombre con el propósito de superar posiciones unilaterales.

Presentando de este modo a la personalidad en su perfil "pluridimensional", advierte que esta postergada teoría del hombre deberá dar cuenta

de la unidad estructural del ser humano, su ser en el mundo, la significación de su cuerpo, su temporalidad y el permanente rebasamiento que se opera en el existir caracterizado como trascendencia.

Para ello es preciso desarraigar todo intento de reduccionismo que pretenda reinstalar las dicotomías; eliminar los prejuicios, supuestos y actitudes dogmáticas en los que no se haya operado una supresión de lo negativo y rechazar los determinismos que hagan renunciar al privilegio más inalienable de nuestra condición humana: la libertad.

Siendo el ser humano irreductible por naturaleza, todo esfuerzo de configuración de su personalidad que no suprima la imprevisibilidad de sus acciones, no admite ninguna teoría que deje de lado su singular individualidad.

Así también, cualquier exposición centrada en una doctrina que se pretenda erigir en única válida, supone ubicarse en una posición de principio que quiere huir de la natural facticidad de la condición humana.

Teniendo en cuenta estas previsiones, el autor aconseja considerar todos aquellos conocimientos que son fruto del esfuerzo, el estudio consecuente, la consagración de una vida a la experimentación, que no pueden ser desmentidos por una crítica apresurada o la negativa sistematizada. En cualquier orientación existe algo válido y en las confrontaciones honestas se verá el intento de síntesis en favor de la unidad de la Psicología, lo que permitirá un mayor acreamiento a la constitución de una teoría del hombre sin limitaciones.

SILVIA ELENA CODESIDO

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI, *La dimensión teológica del hombre* (Buenos Aires, EUDEBA, colección Ensayos, 1979), 71 pp.

Zubiri es para nosotros un autor raramente leído. Escribe en castellano, con un ceñido vocabulario técnico, y esas dos circunstancias lo han alejado de nuestras citas eruditas. Por eso es de agradecer que la autora haga tres advertencias al comienzo de su breve ensayo.

La primera (pág. 7) señala que Zubiri tiene una posición metafísica nueva, original. Con frecuencia, se quiere hacer del pensador español un repertidor tradicional más, un escolástico en el sentido más reprochado del término.

La segunda advertencia (págs. 9 y 10), es metodológica: el mismo Zubiri ha dado a la imprenta muy poco, in-

elusive tratándose de un tema tan troncal como el de la religación.

Y, en tercer lugar, se advierte algo complementario con lo anterior: es imprescindible leer a Zubiri. Autor, insistimos nosotros, que olvidamos demasiado voluntariamente.

En ese plano de introducción sería a un tema medular, la autora —basándose en textos de Zubiri— nos dice “lo teológico es una dimensión del hombre... acerca de Dios” (pág. 15).

¿Cómo es esa dimensión?

a) la vida del hombre es un hacerse con (cosas, con personas, consigo).

b) el hombre, no sólo realiza actos, sino que se hace como persona.

c) la inquietud proyectiva (¿qué va

a ser de mí?) nos da la esencial ocupación más radical y sustantiva de nuestro ser.

Por ello, la vida se presenta como misión (pág. 19).

No se crea con esto que estamos en camino de un catecismo para uso de los ateos, religados de algo, no por esto podemos responder "inmediatamente" a Dios (pág. 24).

El que no tiene religión vive una opción negativa pero real de la fe. Por eso, el hombre puede *sentirse* desligado. Puede haber un asentarse en la propia suficiencia.

Estoy religado a la realidad en cuanto fundamento último, que posibilita e impulsa. Pero me queda todavía el subterfugio de considerar esto como un simple "carácter de las cosas", no como "una realidad en sí misma".

Esto nos coloca en vías hacia Dios. Pero a través de diversas etapas:

la primera, mostrando ese fundamento de ultimidad de lo real. Mostración que todavía no es prueba, sino un hacer patente.

Luego, comprobar que esta ultimidad es distinta de las cosas. Realidad muy vecina pero trascendente

Finalmente, hallar que esa realidad distinta es a la vez personal y libre.

Insiste Zubiri (como muestra la autora) en que este ser distinto del mundo no está apartado de él. No es un lejano, sí, en cambio, un trascendente. "La trascendencia significa presencia de Dios en el mundo...", pero inserción de éste en Dios" dirá Zubiri y citará la autora.

De ahí que "el ser del hombre es un ser en Dios" (pág. 43).

De ahí, también, que Zubiri entienda la revelación desde la experiencia de la religación, como la presencia real de Dios, en cuanto persona, en el fondo de la realidad humana.

Las reflexivas e insinuantes páginas de la autora se cierran con una pregunta que nos parece en el fondo de toda esta meditación sobre el tema de la religación: ¿Qué función *teologal* tiene Dios en mi vida?; la respuesta —que callamos aquí— sigue llena de sugerencias.

El librito —ágil y profundo— se cierra con una bibliografía zubiriana, útil en estas tierras tan poco memoriosas con lo castellano.

GUILLERMO ALAS

SAZBON JOSÉ. *Mito e Historia en la Antropología estructural*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1975, 95 págs.

El autor reúne en esta pequeña obra tres ensayos a través de los cuales intenta reconstruir el pensamiento del etnólogo francés: Claude Levy-Strauss. En el primero, "Pensamiento Mítico", expone la teoría estructural con todas sus limitaciones, utilizando los textos críticos de varios autores, entre ellos, Paul Ricoeur, quien le atribuye un kantismo sin sujeto trascendental por-

que el estructuralismo exige "que las estructuras existan no sólo en la mente del científico sino también en la naturaleza", es decir, independiente de la conciencia.

Señala el autor el papel que desempeñan, en la teoría de Levy-Strauss, los análisis lingüísticos de Saussure cuando deslinda en el lenguaje dos aspectos: el de la lengua que correspon-

de a un tiempo reversible y el del habla correspondiente al tiempo irreversible, para explicar la dimensión temporal de los mitos, en su doble estructura histórica-ahistórica. La estructura temporal del mito la podemos encontrar en el nivel en que se incluyen ambas, porque el mito es "la máquina que suprime el tiempo", que trastorna las relaciones del pasado y el futuro y mantiene una coherencia que, sin ser lógica, puede ser explicada por una razón estructural. Para explicar un mito es necesario descomponerlo en "unidades constitutivas" invariantes o *mitemas*, que serían las relaciones que formarían un sistema de naturaleza dual: sincrónico y diacrónico, a partir de la estructura interna que los mismos mitos ofrecen.

Sucesivamente enfrentará el pensamiento de Levy-Strauss a otras teorías señalando las analogías e intentando superar las diferencias. Opondrá "formalismo" y "estructuralismo" porque el primero pone el acento en las "formas", únicas capaces de ser inteligibles, frente a la noción de estructura que está formada por elementos indisociables, formales y materiales. Distinguirá entre "hermenéutica" y "estructuralismo" por la interpretación del "sentido" de la primera, en contraposición a la fría explicación estructural; por el triunfo del análisis estructural en la sincronía contra el rescate de "excedentes de sentido" de la interpretación. Termina este primer trabajo con la perspectiva del etnólogo francés sobre la función del mito, único capaz de superar las contradicciones que se encuentran en la vida social.

En el siguiente ensayo, "Sartre y la Razón Estructuralista", Szabón enfrenta la razón estructuralista de Levy-

Strauss, a la razón dialéctica sartriana, para lo que utilizará citas textuales de ambos autores. El primero, en contra de la opinión de Sartre, dice que la razón dialéctica —que es "racionalidad de la praxis"— sólo es pertinente en una etapa subordinada a la investigación y considera a la fenomenología sartriana como un punto de partida de la intelección de un análisis estructural porque, éste, es el resultado del conocimiento antropológico que se sirve de la comprensión como un paso previo, para llegar a un verdadero conocimiento estructurado y, por consiguiente, inteligible. Más allá de una praxis intencional encontraremos inconscientes e invariantes. Este trabajo está centrado en el último capítulo del "Pensamiento Salvaje", donde su autor puntualiza las profundas diferencias de su pensamiento con el de Sartre, porque la razón estructural explicará mejor las producciones del hombre mientras más alejado se encuentre de aquél que produce. Sartre pondrá el acento en la realidad del sujeto histórico que más allá de las invariantes inconscientes, necesita de una praxis que sostenga esa unidad estructural.

En su último trabajo, Szabón, concluye el itinerario del pensamiento de Levy-Strauss subrayando —en contraposición a las duras críticas que soportó el estructuralismo como teoría antihumanista— el "nuevo humanismo" de la antropología estructural, título del capítulo.

Colocará en actitud polémica a Levy-Strauss con las versiones del humanismo histórico del Renacimiento y con el filosófico vinculado al problema de la libertad. Crítica al primero porque, a partir de la universalización del concepto de hombre bajo la característi-

cas del hombre occidental y cristiano, considera el autor de las "Mitológicas" que sería muy ingenuo pensar al hombre en sólo uno de sus modos históricos de ser, porque la verdad del hombre reside en el "sistema de sus diferencias y propiedades comunes". Para rebatir esta versión del humanismo, Levy-Strauss utiliza el pensamiento de Rousseau cuando dice que para descubrir las propiedades es necesario hacerse cargo de las diferencias. El "nuevo humanismo" descañaría sobre la idea de que las diferencias son el fundamento de la unidad. Ser humanista significa tener en cuenta la complejidad de lo socio-cultural.

Contra la idea sartriana de una perspectiva histórica fundamentadora de la realidad se opone la definición de historia como medio, no como fin. Después de haber utilizado la información que esta disciplina nos ofrece y haber recompuesto los datos históricos, recién podremos llegar a las invariantes estructurales que son, en definitiva, el fin del conocimiento del hombre; se acepta la *historia*, pero se rechaza la *historicidad*, consecuente al postulado

estructural de encontrar la verdad del hombre en el sistema de sus diferencias. El nuevo humanismo etnológico se basa en la unidad y mutua relación del "yo" con el "otro", "...indica un camino de retorno a un 'nosotros' primordial en que la diversidad se funda en la unidad y la alteridad en la libre identificación". El nuevo humanismo es dirigir una mirada abarcadora hacia la totalidad, aquella totalidad escindida por el análisis racional; es marcar las diferencias y reconocer la unidad.

Podemos decir, en suma, que la obra de Szabón es un ajustado resumen de algunos aspectos del pensamiento de Levy-Strauss sobre la base de una larga lista de citas textuales y con el valioso aporte del último ensayo, donde nos presenta un estructuralismo humanista, entendiendo este "nuevo humanismo" como la promesa de recuperar la unidad perdida; como diría Gusdorf, por la nostalgia que sentimos de esa unidad.

RAQUEL C. DE LARRAN

ALBERTO VANASCO, *Vida y obra de Hegel* (Barcelona, Editorial Planeta, 1973), 219 pp.

Es un lugar común, teóricamente válido, ordenar el estudio de la obra de Hegel según los periodos de su elaboración. Inclusive, lo impone la concepción misma de la filosofía como sistema dialéctico, inaugurada por el gran pensador alemán.

No obstante, la aceptación de tal criterio en las investigaciones sobre la imponente producción filosófica de Hegel, no se riñe con el requisito inevitable de circunscribir y destacar *contenidos y exposiciones* (obras) sobre el

fondo del *absoluto unitario* que el sistema expone en la doble y convergente perspectiva de la *lógica de la idea* y de la *fenomenología de la conciencia*.

Quedan eximidos de esta condición, las informaciones eruditas generales como es el caso de la disquisición histórico-biográfica que nos ofrece Alberto Vanasco en ésta, su *Vida y obra de Hegel*.

Presentada mediante un sucinto *Prólogo*, la indagación efectuada por Vanasco se desarrolla en nueve capítulos

que se corresponden estrictamente con las etapas de la vida de Hegel señaladas, exteriormente, por sus cambios de residencia. El último y décimo capítulo contiene un *Epílogo* que consiste en una apretada reflexión sobre el significado especulativo del concepto hegeliano de "Espíritu Absoluto", un *Apéndice* que transcribe el poema "Eleusis", escrito en 1796 por Hegel y dedicado a Hölderlin, una *Bibliografía* y un *Índice de personajes y obras*.

El autor logra que su biografía de Hegel se revele como un testimonio viviente de la racionalidad que el *Filósofo* descubre subyaciendo al azar de los acontecimientos personales y a la contingencia de los hechos objetivos. El "plan" que orienta la narración de Vanasco se ciñe a una prolija esquematización, sin perjuicio de una visión integral. Ello redundará en beneficio de la claridad de su informe, evitando caer en un mero anecdótico.

De este modo, consigue el autor conjugar con acierto los dos aspectos que el título del libro indica. El hogar paterno, la vida de estudiante, la amistad de Hegel con los "grandes" del romanticismo germánico: Schelling, Hölderlin, por ejemplo, y respecto de quienes se ofrecen referencias biográficas tangenciales pero de relevante significación en la formación del joven Hegel, la importancia de la teología (Tubinga, Berna, Frankfurt) y de la política (Jena) en la elaboración del pensamiento hegeliano, la vida amorosa y matrimonial, las penurias económicas, los títulos y cargos académicos, etc., son expuestos por Vanasco de modo que el lector va enterándose de cómo vivió el hombre Hegel, a la vez que se interioriza de las líneas fundamentales de su *filosofar*.

En virtud de ello, Vanasco logra

holgadamente satisfacer el primero de los propósitos que procura con su libro, según lo señala en el *Prólogo*: "Esta biografía no tiene otra intención que servir de estímulo para la lectura de las obras de Hegel o de los muchos y admirables ensayos que sobre ellas se han escrito".

Pero, si bien el *filosofar* de un pensador está al servicio de su *filosofía*, es de toda legitimidad deslindar ambos planos. El primer aspecto nos instala en el ámbito espiritual, esto es, en la peculiaridad de la cosmovisión del filósofo en cuestión. En muchos casos el filósofo mismo nos ofrece la posibilidad de ese reconocimiento. La "Primera Parte" del *Discurso del Método*, los "Prefacios" de la *Crítica de la Razón Pura*, la "Introducción" a la *Ciencia de la Lógica*, en Hegel mismo, son algunos ejemplos elocuentes. Esos textos nos permiten intimar con los secretos y signos de una *Weltanschauung* original, de una especial y específica mentalidad.

Sin embargo, ninguno de los textos citados son efectivas *introducciones* a las *filosofías* de los respectivos pensadores, en el sentido de contener un valor propedéutico. De allí que apreciemos la importancia filosófica de tales *introducciones* a posteriori del conocimiento de las teorías correspondientes, puesto que son estas últimas las que les confieren fundamentación, contenido y desarrollo especulativos.

La peculiaridad del *filosofar* de un pensador es su mejor biografía, su *filosofía* nos ofrece una interpretación críticamente fundada de la realidad.

Al respecto, el libro de Vanasco, no satisface su deseo —también expresado en el *Prólogo*, a continuación del párrafo citado— de constituir una *introducción filosófica* a la lectura de la

obra hegeliana, ni siquiera en "algunos aspectos". La ausencia de una problemática ordenadora, así como la brevedad de su comentario, lo impiden.

Desde el período de Jena en adelante, la densidad intrínseca de cada obra de Hegel, constituyen, para exposiciones como la que nos ocupa, un obstáculo infranqueable. Pero además de la dificultad teórica apuntada, se suma otro motivo de mayor envergadura especulativa: la estructura del *sistema* que caracteriza la filosofía hegeliana. Tal razón hace extensivo el inconveniente señalado también a los trabajos juveniles, en algún sentido (el de comprensión intrínseca) más acce-

sibles, como sería el caso de los *Escritos Teológicos*. Una ponderación filosófica valdadera de los mismos nos remite al *sistema*, esto es, al conocimiento del *todo*, al que dialécticamente accedemos desde las partes pero a las que efectivamente re-conocemos en su *verdad concreta*, volviendo sobre ellas a partir del *saber absoluto*. Para Hegel, el "búho de Minerva levanta su vuelo al caer del crepúsculo" en todos los órdenes; desde ya, también la historia de la filosofía, cuanto más, entonces, respecto de su propio curso y discurso filosófico.

RODOLFO GÓMEZ

Escritos de filosofía, publicación de la Academia Nacional de Ciencias.
Año I, números 1 y 2, 1978.

La confrontación de diversos puntos de vista sobre un mismo tema es sin duda uno de los servicios más útiles que un texto puede brindarle a su lector. El hecho tiene varias ventajas: en primer lugar, la pluralidad de opiniones nos transforma en espectadores de una suerte de diálogo polifónico; en segundo, el callado ámbito de la escritura permite la reunión de pensadores y posturas que por disentir a veces enconadamente no consienten otro modo de convivencia que la brindada por las hospitalarias páginas de una antología. Se sabe que los filósofos no siempre discrepan por razones filosóficas, y más bien las reyertas exigen una explicación política o psicológica. La diversidad de puntos de vista, fenómeno potencialmente positivo, puede conducir, enconos personales mediante, a un festival de la esterilidad. Estas desdichadas características son superadas cabalmente en estos dos números

de *Escritos de filosofía*. El primero de ellos está dedicado al *lenguaje*; el segundo a la *ideología*; el tercero, en prensa, versará sobre el *mito*; se anuncia, además, que el cuarto reunirá trabajos sobre la *técnica*.

Aunque es cierto que el tema del lenguaje preocupó desde el comienzo a la filosofía, en el siglo XX el lenguaje alcanzó el rango de *vedette*. No hay disciplina científica o pseudocientífica, humanística o natural, sagrada o profana, que no consuma gran parte de sus esfuerzos en la dilucidación y análisis del lenguaje que en cada caso utiliza. Con una intensidad desconocida en la historia de Occidente, el lenguaje es objeto de disecciones, formalizaciones, sistematizaciones. Los descendientes de Joyce y de Mallarmé se cuentan por legión en la literatura y fervorosamente procrean obras en las cuales, según ellos mismos pretenden, sólo importa el lenguaje. De

intermediario entre nosotros y la realidad ascendió a protagonista principal. Claro que siempre a los escritores y a los filósofos les "importó" el lenguaje, mas nunca se había dado el fenómeno que ahora por doquier advertimos: el hecho de que se aborden numerosísimas "zonas" de la realidad (creación artística, psiquismo, ética, ciencia natural, metafísica, crítica literaria, etc., desde el lenguaje. No es por cierto un "juguete" nuevo, pero sí un "juguete" al que se le descubrieron nuevos botones y perillas e impensadas posibilidades para conquistar la siempre esquiva verdad. (Desde otro ángulo, al lenguaje no le tocó en suerte un destino peor ni mejor que a los mares, el cuerpo humano, la psique, el mito o la naturaleza en general: en su neoplásico crecimiento, la ciencia y el espíritu de ciencia lo desacralizaron y convirtieron en objeto de estudio).

Acorde a esa ubicuidad temática del lenguaje, a la que obviamente no es ajena la filosofía, el primer volumen de *Escritos* nos presenta una visión que, si bien muestra amplitud, no se diluye en generalizaciones y vacuos panoramas. Por supuesto la explicación se encuentra no sólo en la riqueza del tema sino asimismo en la calidad de los ensayos escogidos. Desde el de García Bazán dedicado al lenguaje de la mística al de Eugenio Pucciarelli (acaso el mejor del tomo) titulado *Tiempo y lenguaje*, los trabajos dan cuenta del estado en que se halla la investigación sobre el lenguaje, sea en el terreno de alguna tendencia filosófica específica, sea en la preocupación de algún pensador en particular —así Walton destaca la triple dimensión del lenguaje para Heidegger, Albizu expone las significaciones de la hermenéutica (la filosofía) de Gadamer, García

Canelini nos muestra uno de los centros de la reflexión en Ricoeur, a saber, la inscripción del psicoanálisis en el campo del lenguaje.

Como ya adelantáramos, el n° 2 de *Escritos* está dedicado a la ideología. En los últimos tiempos, y en todo el mundo, esta palabra (para algunos, mala palabra) se cargó de tal ambigüedad y confusas reverberaciones que suele empleársela como reivindicación, como designación más o menos oscura y hasta con insulto. Las palabras necesitan cada tanto que se las alivie del peso que los años y las generaciones de pensadores fueron arrojando sobre sus a fin de cuentas inocentes espaldas. A tal tarea aportan su esfuerzo los colaboradores de *Escritos II*. Eugenio Pucciarelli analiza las relaciones entre ciencia e ideología, concluyendo que "Al haberse descubierto la ingerencia de la ideología en la ciencia, sea cual fuere la vía por la cual se ha deslizado en su cuerpo de doctrina, se ha atenuado el carácter neutral que corresponde al espíritu de la ciencia" (pp. 9-10). Colaboradores de distinta formación aportan también sus opiniones: Félix Luna afirma (y muestra) que durante el siglo XIX no hubo en la Argentina una auténtica lucha ideológica; Garasa, por su parte, señala la honda repercusión que lo ideológico tiene y tuvo siempre en la literatura. Osvaldo Guariglia expone la concepción que de la ideología formularon Sorel y Pareto y el posterior desarrollo que esas doctrinas tuvieron. Son interesantes asimismo los trabajos de Víctor Massuh, de Miró Quesada, de Hugo Biagini y de Rosa Ravera. Reseñas, notas e información especializada cierran el volumen.

Un lector demasiado apegado a la letra podrá decir que en este tipo de

publicación no se asiste a un diálogo *stricto sensu*. Es verdad: falta una nota esencial del diálogo, a saber: la *intervención* de cada interlocutor en los pensamientos y acciones de los demás, las modificaciones a menudo imperceptibles que una serie de razonamientos produce en el ánimo y por ende en el comportamiento de quien los escucha. En el diálogo hay movimiento; el panorama que nos presenta un texto como *Escritos* pertenece, por

la multiplicidad de voces, al diálogo; por la inmovilidad de lo ya concluido, a la armónica yuxtaposición de monólogos. El pensamiento requiere *pólemos*, diálogo, frote, chispas. *Escritos de filosofía* aporta un generoso material para ese proceso: bastará el fervor de un lector interesado para ponerlo en marcha.

ENRIQUE BARBIERI

La conciencia territorial y su déficit en la Argentina actual. Buenos Aires, Oikos, 1978, 326 págs.

Como una necesidad de reafirmar el concepto de "Conciencia territorial", OIKOS, Asociación para la promoción de los estudios territoriales y ambientales, organizó un simposio en Buenos Aires, del que participaron distinguidas figuras del quehacer intelectual argentino. Las comunicaciones presentadas en el mismo se reunieron posteriormente en un volumen que se estructuró del siguiente modo: a) Aspectos filosóficos; b) Raíz cultural; c) Proyección histórica; d) Geografía y política territorial; e) Dimensión social; f) Potencial territorial.

Pertenciente al libro mencionado es el trabajo *Literatura argentina y conciencia territorial* del doctor Antonio Pagés Larraya, que comentamos.

El autor parte de la confluencia entre la literatura argentina y la conciencia territorial e intenta probar que su relación no es "un vínculo ambiguo". Con un lenguaje directo y expresivo, matizado con ejemplos de la misma literatura, se van diagramando las líneas que de frente configuran el gran tapiz de la nacionalidad. Variadas son las estaciones que conducen

sentenciosamente a la conclusión final coincidiendo con el título del trabajo.

Si se separan los párrafos motivadores, hallamos una primera instancia en la que para el ensayista "La palabra habita y es territorio, no como referencia simbólica sino como sustancia de ella misma". A través de la presencia tácita de Heidegger, para quien, por la poesía el hombre hace de esta tierra su morada, son advertibles las premisas literarias que lo prueban. Y es entonces, cuando la patria está en cada lectura recreadora de nuestros clásicos.

Más adelante dice Pagés: "La conciencia filosa, móvil, intensísima, hunde, con la palabra del poeta, la patria en el ser de cada uno". Evidentemente, el trasfondo emotivo y significativo de cada manifestación literaria revela la voz nacional que permite aludir a lo propio, a la "casa" como declara el epistemólogo francés Gastón Bachelard, citado con acierto por el ensayista. En esta circunstancia la referencia toca a la intimidad de un territorio, en especial de nuestra "pampa" abarcadora y metafísica.

Insiste luego el autor: "No creo en una realidad concreta y natural de la tierra separada de una realidad abstracta y formal del lenguaje". En efecto, no existe un arquetipo rescatable sino se funda en elementos definitorios de la realidad que estatuye como modelo. Lo contrario sería una entelequia sin contenido vivificador.

Más adelante se lee: "Extremos de dolor y esperanza, de elegía y celebración, que descubren, en contraste, oposiciones desgarradoras de nuestra conciencia territorial. El poeta surge así como testigo sufriente...".

Ya ha teorizado el autor sobre las dos vertientes aglutinantes, se presenta entonces el personaje que las sintetiza. Ese ser es el poeta. Numerosos ejemplos demuestran cómo a lo largo y ancho de nuestra literatura siempre hubo una voz que dijo la patria...

Su resultado es la concientización: "Lo cierto es que nada sensibiliza y ahonda tanto la conciencia del territorio como la poesía". Transitando de lo abstracto a lo concreto, situado el ámbito teórico, ubicado el protagonista, corresponde señalar las líneas que lo diferencian en el camino seguido. Las corrientes literarias también prueban cómo desde focalizaciones diferentes se dice patria, territorio nacional, aunque los rasgos sean románticos, modernistas o vanguardistas. Por ello la conclusión brota del enunciado, "el país en su totalidad y en su diversidad, su ayer, su actualidad, sus más secretas voces; los seres que en él moran, sufren y anhelan las plantas y las

bestias; los espectros, los símbolos, las fuerzas inaprehensibles; lo superficial y lo trascendente, todo un ancho suelo palpitante está sentido, enumerado, vislumbrado, en nuestra literatura".

Si rastreamos el país en múltiples obras literarias que nos pertenecen, comprendemos que todas ellas, cada una a su medida y en su tono, van señalando, dimensionando o presentando aspectos que configuran el gran mapa interpretativo de "lo argentino". Por ese rumbo también, descubrimos que el territorio es materia y esencia, con él se modela la idea, de que algo más que un apellido común de nación nos une. Somos argentinos conscientes de que nuestro habitat no es sólo físico. La creación literaria atestigua honduras del sentimiento nacional en cada línea con que se compone una anécdota, una poesía, un ensayo, por eso dice Pagés: "Si en la pampa constelan tradiciones, memorias, maneras de ser y de sentir el mundo, es porque la literatura ha ido entendiendo, viviendo, corporizando en palabras sus voces más secretas". Y la conclusión final: "el territorio de la palabra funda en la conciencia el territorio físico".

Como es dable comprobar el artículo desarrolla un tema eandente por lo actual y significativo, y su autor ha manejado los hilos conductores con la habilidad, el conocimiento y la idoneidad que le otorga su condición de creador, de investigador y de argentino.

ANGÉLICA BEATRIZ LACUNZA

RANDLE, PATRICIO H. (Ed.), *La contaminación ambiental* (Buenos Aires, Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales —OIKOS—, 1979), 330 págs.

Existe el orden natural, su constitución refleja el nivel trascendente al que se subordina y en el espacio ontológico que hay entre ambos, el hombre y sus productos vienen a completar esa jerarquía y coordinación universal. Cuando ese agente irregable del cambio que es el ser humano, hace, no obstante, caso omiso de esa organización y normativa que es intrínseca a cuanto es, en forma irreverente, irresponsable y caprichosa, voluntariamente altera o desfigura ese orden general y sus procesos y pervierte la naturaleza propia de los seres y de sus ámbitos correspondientes, bien se trate de la esfera immanente o trascendente. La aludida desnaturalización, que puede abarcar la realidad toda en tanto que entra en contacto con el hombre, revierte, en síntesis, de modo negativo sobre los mismos responsables de la actividad corruptora y la mentalidad contemporánea, tan ilusa como coercitivamente atraída por una cada vez más extendida tendencia utilitaria y pragmática, trata de poner freno a las consecuencias calamitosas, proponiendo las simples medidas periféricas que sus creencias le inspiran y que nada solucionan, puesto que el problema medular de la contaminación no radica en meras dificultades sectoriales, sino en deficiencias universales, como tampoco tiene que ver con atentados epidérmicos a la pureza de los entes, sino con la distorsión profunda de la misma naturaleza que las cosas graciosamente ofrecen a la humanidad.

Con estilo ágil y claro el editor del volumen expone el significado y alcances del concepto de contaminación

ajustándose a la concepción previamente desarrollada. Sus páginas introductorias se constituyen así en una equilibrada presentación del tema del simposio y de su ulterior desenvolvimiento. Aunque Randle no es por profesión un cultor de la filosofía, sus observaciones guiadas por la doctrina tomista adquieren, sin embargo, proyecciones que fácilmente la exceden y de esta manera será posible para cualquier intérprete atento realizar lecturas según proporción desde otros universos filosóficos embebidos igualmente por la dimensión trascendente de la realidad.

Si la mesura intelectual y la amplitud de horizontes caracterizan al trabajo preliminar que sirve de centro y orientación a las actas de este simposio, no puede sostenerse algo idéntico de los aportes individuales y que, ahora, en el plano analítico, tratan de dar corroboración científica a las anteriores premisas en los campos biofísico, psicosocial, cultural y espiritual. Las exposiciones que siguen, siempre sobre puntos de alto interés y actualidad, lejos de ser técnicamente uniformes, son de valor desigual, abrazando un espectro que va desde la franja de excelencia de los conocimientos de primera mano y los comentarios sagaces, hasta las ponencias simplemente prejuiciosas o que no quieren distinguir la distancia que hay entre una presentación de tenor científico y el alegato ideológico. Dejamos al lector la frutiva libertad de juzgar ofreciéndole la nómina de las disertaciones referidas y los nombres de sus autores: "La contaminación del aire", F. L. Bondesio; "Contaminación de las aguas",

L. González Videla; "La contaminación de la naturaleza por la acción modificadora del hombre", M. C. Fuschini Mejía; "La contaminación de los suelos por la explotación agrícola", L. A. Barberis; "Contaminación sonora", F. G. Malvárez; "Contaminación y calidad de vida", Roberto J. Brie; "La contaminación de la esfera interior por la aceleración técnica", A. Pithod; "La contaminación de la intimidad por la 'primacía de la praxis'", A. Fariña Videla; "La contaminación del lenguaje por los medios masivos de comunicación", J. N. Ferrero; "La contaminación de las ciencias sociales por la cuantofrenia", J. C. Rego; "La influencia de las ideo-

logías en el pensamiento económico", M. R. Lascano; "La contaminación del arte moderno por lo disforme", D. Cardozo Biritos; "El deterioro de la vida política por la tecnoidología", A. Falcionelli; "La contaminación de la educación", F. Ruiz Sánchez; "La contaminación de la cultura por lo pseudoespiritual", A. Caponnetto; "La contaminación del pensamiento filosófico en el inmanentismo moderno y contemporáneo", Alberto Caturrelli; "La contaminación de la religión por la secularización", A. Sáenz S. J.

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

GHIRARDI, OLSEN A., *Hermenéutica del saber*, Madrid, Gredos, B. H. F. 94, 1979, 242 págs.

El término hermenéutica, en su más amplia acepción, alude al arte de interpretar textos para estudiar o descifrar su sentido. De allí las múltiples vinculaciones con lo simbólico, lo misterioso, lo hermético que en cuanto es develado, muestra su mensaje, se hace inteligible y comunicable, nos señala el camino y ayuda a decidir. Esta pluralidad de connotaciones puede resumirse en una fórmula: toda interpretación implica una tarea de desvelamiento de un misterio, y el misterio a develar es el ser.

Pero el ser "se nos aparece de muchas formas y puede ser expresado de diversas maneras" (pág. 14). Se trata, entonces, de una hermenéutica de lo sensible: encontrar el ser del ente partiendo de sus distintas formas de aparecer, y al mismo tiempo, de una hermenéutica del conocimiento, particularmente del científico. Esta tarea exige, ante todo, exponer la estruc-

tura esencial de las ciencias —matemáticas, físicas y biológicas—, para luego someterlas a una reflexión crítica en lo referente al modo de adquisición y al valor de los conocimientos adquiridos. Esto constituye la epistemología, pero orientada hacia el ser, objeto formal de la inteligencia, que la metafísica "percibe abstractivamente según su propio misterio" (p. 14, tomado a su vez de "Ciencia y filosofía" de J. Maritain). La tarea crítica supone ir más allá del conocimiento puramente científico y lograr el acceso al saber, gustar el "sabor" esencial de las cosas.

Desde esta perspectiva, adquiere pleno sentido la crítica —ejercida a través de lo que podría calificarse como función demitificadora de la hermenéutica— al modo de conocimiento científico. La ciencia moderna, fisicomatemática, cuya configuración es obra de Galileo, se manifiesta impotente pa-

ra interpretar la realidad y su misterio. Y ello se debe a que todo el esfuerzo de la ciencia tiende a des-ontologizar la naturaleza, a transformarla en un mero sistema de relaciones, donde no interesan las cualidades sustanciales de las cosas, sino la previsibilidad de los fenómenos. Tal es la finalidad que persiguen las leyes naturales, generalizaciones inductivas expresadas mediante relaciones algebraicas, que no pretenden explicar la causa de las cosas —no ya final, ni siquiera consiguen mostrar la causa eficiente. De allí el recurso a la axiomática, que hace posible la predicción científica, en definitiva el dominio de la realidad. Y nuestra época, afirma Ghirardi, se ha pronunciado por la ciencia, negándose el acceso al saber: "Hay una renuncia de nuestra civilización a penetrar en el misterio, porque parece más fácil servirse de la cosa que saber qué es ella" (p. 103).

Las raíces de esta incapacidad interpretativa de las ciencias se ponen de manifiesto en las crisis sufridas por la matemática y la física.

Respecto de la primera, las dos grandes crisis provienen del descubrimiento de los números irracionales y las geometrías no euclidianas, que despojaron a las matemáticas de su contenido ontológico. Los números irracionales trajeron como consecuencia fundamental la distinción entre el número y el ser: el número es sólo el aspecto cuantitativo de la realidad, pero no es el ser de la misma (como sostenían los pitagóricos); por el contrario, adquiere autonomía respecto de aquélla y un sentido puramente operatorio. Las geometrías no-euclidianas, por su parte, aniquilaron el concepto de verdad como adecuación: verdad no es ya la concordancia con la cosa, sino la au-

sencia (lógica) de contradicción. Las cosas pueden ser explicadas en su aspecto puramente relacional, mediante sistemas de proposiciones generales y abstractas, y así se constituye la axiomática, independiente de la realidad.

En cuanto a la física clásica, newtoniana, entra en crisis con la microfísica. Las leyes aparentemente absolutas y rigurosas de la primera, se descubren ahora leyes estadísticas o de probabilidad. La teoría de los cuanta, la de la relatividad y el principio de indeterminación de Heisenberg, apuntan en esta dirección. Pero además —y prueba de ello son los distintos modelos elaborados por la teoría atómica—, se abandona la noción misma de objetividad y se tiende a formular definiciones operacionales; por ej., el átomo, "ente que se comporta según un cierto conjunto de ecuaciones matemáticas" (tomado de J. Bolzán, "Continuidad de la materia").

Tanto en uno como en otro caso, el ser de las cosas no se deja aprisionar. Sigue presente como misterio, indescifrable mediante una lectura puramente matemática, que resbala sobre él sin penetrarlo.

Este intento de matematización de lo sensible, también fracasa finalmente, al ser aplicado al ser vivo. Su imprevisibilidad (misterio), radica en la presencia en él de una forma substancial, que comunica a sus sucesores por información genética. Y en este mensaje reaparece lo hermético, científicamente incomprensible, pues implica una trascendencia, la creación de un ser capaz de distinguir el bien y el mal y de concebir a Dios. Así, la biología conduce hacia otra manera de interpretar el misterio de lo real: lo previsible científicamente cede paso a lo

problemático, la lógica formal culmina en la lógica tópica.

Esta otra manera de interpretar, es la que hace —debe hacer— suya la epistemología, cuyo principio fundamental es el pluralismo metodológico, basado en la distinción entre objeto material y objeto formal. La mera epistemología es inútil si no está guiada por una filosofía de la naturaleza, la cual debe constituir su objeto propio (formal) según el ser trascendental, en tanto que determinado y particularizado en el mundo. Del análisis simplemente empíriológico es preciso ascender al ontológico (de acuerdo con las categorías maritainianas adoptadas por el autor), de la ciencia, al saber (esencial). Y de hecho existe una continuidad natural entre uno y otro tipo de análisis; la ruptura de la misma, con el consiguiente predominio de lo empíriológico sobre lo ontológico y la renuncia a la interpretación en nombre de la predicción, está en el origen de la ciencia moderna. Galileo, con su recurso a la experiencia, desjerarquiza el cielo y lo baja a la tierra, es decir, unifica la materia, sometiendo uno y otra a la misma ley; esa ley es la del número, que conduce a la geometrización de los hechos naturales y a transformar las matemáticas en la llave del misterio. Así, sólo lo mensurable puede ser verdadero conocimiento, pues la medida permite salir de la simple opinión.

Esta manera galileana de interpretar la realidad, produjo una serie de desplazamientos: en primer lugar, desplazamiento del ser por el pensar (en Descartes); en segundo lugar, desplazamiento de la sustancia por el fenómeno (en una trayectoria que arranca del empirismo y culmina en Kant); finalmente, un nuevo desplazamiento

del ser, esta vez respecto del deber-ser. Esta última disociación afecta, específicamente, a las ciencias humanas y se manifiesta en el campo del saber práctico, donde no han faltado intentos de reduccionismo metodológico. Por obra fundamentalmente del positivismo jurídico, se busca fundamentar una ciencia del derecho, objetiva, predictiva, purificada de toda carga emocional e ideológica. El derecho natural es reemplazado por un sistema axiomático de normas, esquemas formales, relaciones del tipo si... entonces, que vacían de contenido al propio objeto del derecho. En esta perspectiva, lo justo se identifica con lo previsible, y no hay lugar para la interpretación; por ej., el recurso a las computadoras para predecir la decisión judicial, que anuncia el surgimiento de una "ciencia de la medida del comportamiento judicial" o jurimetría. La renuncia a la interpretación conduce, nuevamente, a la desontologización de la naturaleza.

Sólo que —retomando conceptos anteriormente vertidos, y a modo de síntesis final—, la interpretación matemática de lo real se muestra impotente para develar el misterio final. Y donde la ciencia deja de ser regulada por las matemáticas, el juicio predictivo se convierte en un juicio hermenéutico. Más allá de ciertos límites, no hay certezas concluyentes, sólo evidencias circunstanciales que proporcionan una certidumbre hipotética. El juicio categórico se torna juicio de prudencia. Ningún método es totalmente puro. Toda la acción del hombre está guiada por un interpretar cotidiano, pues la naturaleza está referida al hombre y éste es un ente co-creador, colaborador de Dios, a quien finalmente está remitido.

Tales son, en apretada síntesis, las tesis centrales sostenidas por Ghirardi. Es preciso aclarar, por otra parte, que la gran riqueza informativa presente a lo largo de la obra, especialmente en su primera parte, exigiría un tratamiento más exhaustivo que el que pue-

de brindar una reseña. Y esta riqueza se complementa —last, but not least— con el rigor y la claridad expositivos, que tornan accesible la obra, incluso al lector no especialista.

RAÚL O. SASSI

ARDAO, ARTURO, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Monte Avila Editores, Caracas, 1978, 221 págs.

El profesor A. Ardao —actualmente docente en la Universidad Simón Bolívar de Caracas—, ha reunido en este volumen una serie de ensayos, diez en total, publicados originariamente en distintos medios y en épocas diferentes. En orden estrictamente cronológico —que no es el seguido por el autor en la recopilación—, son los siguientes:

“Interpretaciones de Rosas” (publicado en 1949), donde Ardao, manteniéndose equidistante de las interpretaciones extremas —sean las de un José Ingenieros, para quien Rosas representa la contrarrevolución, identificándose con un Fernando VII de las pampas; o la de Juan A. García, que ve en el caudillo el espíritu de la revolución proletaria, una especie de Lenin gaucho—, señala con precisión el carácter contradictorio del rosismo: por un lado, representa el triunfo de la sociedad rural y los estratos más bajos de la urbana, imbuidos de un fuerte sentimiento nacionalista y democrático, por encima del europeísmo oligárquico de las clases altas urbanas; por el otro, utilizó el sentimiento revolucionario de las clases desposeídas (proletariado federal), en vistas a conseguir apoyo popular para un régimen que finalmente usufructuó la oligarquía terrateniente de la campaña (de

la cual Rosas era conspicuo representante).

Respecto de “El supuesto positivismo de Bolívar” (1960), resalta particularmente el preciso encuadre del positivismo, como doctrina filosófica general, por una parte, y como positivismo aplicado, por otra, lo que permite hablar de un positivismo religioso y uno político, independientes de la doctrina filosófica general cuyo nombre llevan. La aplicación de estas categorías muestran lo infundado de la adscripción de Bolívar al positivismo: sólo podemos hablar de un pensamiento filosófico práctico, pero no de una conciencia filosófica teórica.

Vinculado temáticamente con el anterior, el ensayo “Asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica” (1962), pone de manifiesto la originalidad del positivismo latinoamericano respecto del europeo, del cual fue no sólo adopción sino también adaptación: no fue una consecuencia del cientificismo, sino precisamente el que introdujo la cultura científica en América. Desde el punto de vista educativo fue una corriente unitaria; las divergencias se observan particularmente en el plano político y religioso: influencia del comtismo en Brasil, de Spencer en Argentina y una síntesis comtismo-spencerismo en Mé-

xico, donde incluso la ley de los 3 estados formulada por Comte fue adaptada a la realidad mexicano.

Pero si grande fue la importancia ideológica del positivismo, no menor fue la del antipositivismo, entre cuyos representantes se cuenta el uruguayo José E. Rodó, a quien Ardao dedica dos estudios: "El americanismo de Rodó", de 1970, y "Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó", de 1971. Ambos apuntan a un mismo objetivo: rescatar lo que el autor llama la militancia americanista de Rodó, por sobre los habituales —e infundados— cargos de intelectualismo abstracto, esteticismo, aristocratismo intelectual entre otros. Esta militancia americanista es expuesta a través de cuatro líneas de análisis, correspondientes a otras tantas fases del pensamiento de Rodó: americanismo literario, ante todo, es decir, interpretación veraz del espíritu americano, sustentada a su vez en una cultura definida cuyas condiciones es preciso establecer; este americanismo cultural es inseparable de la unidad política, y así el viejo tema mirandino y bolivariano de la Magna Patria reaparece como americanismo político: confederación de naciones latinoamericanas para hacer frente a las absorciones imperialistas estadounidenses. Pero la independencia no debe ser sólo política sino también cultural, y para ello América necesita de héroes: de ahí el americanismo heroico, la promoción de los héroes de América, indispensable para lograr la identidad continental. Calibán acecha: desde fuera y desde dentro de cada hombre. El ansia de dominio, el utilitarismo, la renuncia a la razón son también posibilidades individuales, la contraecara de Ariel, la razón, el sentimiento, el desarrollo autónomo e integral.

Y entre los héroes de América, Benito Juárez ocupa un lugar de privilegio, el mismo que le asigna Ardao en "Juárez en la evolución ideológica de México" (1972), destinado a exaltar la figura del Benemérito de las Américas, símbolo de la resistencia mexicana y latinoamericana frente a las agresiones imperialistas, a la vez que ejecutor de la Reforma liberal y punto de enlace entre liberalismo y positivismo.

La importancia de la reacción antipositivista en Latinoamérica se observa también en dos ensayos dedicados al uruguayo Carlos Vaz Ferreira, ambos de 1972: "Génesis de la Lógica Viva de Vaz Ferreira" y "Ciencia y metafísica en Vaz Ferreira". La lógica viva, o psico-lógica, disciplina intermedia entre la estricta psicología y la estricta lógica, se identifica, en ciertos aspectos, con el análisis de las falacias materiales. Y esta reflexión acerca de los factores psicológicos del conocimiento, conduce paulatinamente a una reflexión más pormenorizada acerca de este último, en definitiva acerca de la ciencia y sus relaciones con la metafísica (cuestión que el positivismo había resuelto decretando la caducidad de esta última). Entre una y otra existe una diferencia de grado, consistente en la mayor claridad y precisión de la ciencia, a la vez que una comunidad de esencia: la ciencia es "metafísica solidificada", es el "témpano flotante" que se levanta sobre el "océano" de la metafísica, afirma Vaz Ferreira, retomando con algunas modificaciones la metáfora kantiana de la isla-fenómeno y el océano-noumeno. Pero a diferencia de Kant, la metáfora no es empleada para señalar la imposibilidad de la metafísica como ciencia, sino las limita-

ciones de ésta, derivada de un conjunto sistemático de supuestos no verificables, es decir metafísicos.

Por último, según la ordenación cronológica que hemos adoptado, dos ensayos íntimamente relacionados: "La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos", fechado en 1975, y "Magna Colombia y Gran Colombia en la Carta de Jamaica", en 1976. No es casual que ambos estudios, los más recientes de los que integran el volumen, sean los que el autor haya escogido para iniciar la recopilación. Ellos constituyen, a pesar de la aparente autonomía de los diversos trabajos, la línea vertebral que los vincula: la preocupación por el destino de Latinoamérica. No se trata sólo de una investigación erudita acerca de los vaivenes experimentados por la denominación propuesta para Hispanoamérica como entidad nacional única; se trata de una cuestión que afecta a la exis-

tencia misma: "no saber cómo llamarse es algo más que no saber cómo se es; es no saber quién se es" (pág. 26).

La idea de la Magna Patria no llegó a realizarse en el plano político, pero planteó la impostergable exigencia de una reflexión sobre nuestras necesidades y nuestros medios, la exigencia de una cultura propia y por ello universal, la conciencia clara, finalmente, de que la singularidad requiere el ahondamiento crítico sobre lo que radicalmente somos y lo que radicalmente queremos ser. La exaltación de lo latinoamericano es inseparable de la formación de una cultura así entendida, es un medio para llegar a saber quién se es. Vehicular el acceso a esta inquietud es uno de los méritos, no ciertamente el menor, que distinguen el presente libro.

RAÚL O. SASSI

FRANCOVICH, GUILLERMO, *Filósofos brasileiros*, Río de Janeiro, Presença. Ed., 1979, Trad. N. Nóbrega, 126 págs

Publicada originariamente en español, en 1938 y en Río de Janeiro, "Filósofos brasileiros" —obra del profesor y diplomático boliviano G. Francovich— también vio la luz en nuestro país en el año 1943, en la Colección Estudios y Documentos de la Biblioteca Filosófica, dirigida por Francisco Romero. Esta re-edición, primera en idioma portugués, se publica de acuerdo con la original, a la que se le han agregado un prólogo de Gerardo Dantas Barreto y un breve ensayo, que completa el volumen, sobre la "Situación del pensamiento filosófico brasileño en los últimos años", redactado por Antonio Paim.

La inclusión de este trabajo como apéndice al del profesor Francovich, resulta plenamente justificada, no sólo por la continuidad temática entre uno y otro, sino también porque constituye un reconocimiento al carácter pionero del estudio del filósofo boliviano.

Si bien éste no fue el iniciador de las investigaciones referentes a la filosofía brasileña —existen estudios de Silvio Romero y Leonel Franca, publicados en 1878 y 1921 respectivamente—, sí, en cambio, de acuerdo con el testimonio de Paim, fue el iniciador de una actitud comprensiva que, prescindiendo de todo pre-concepto, intenta ubicar a cada pensador y cada co-

rriente dentro del contexto sociohistórico respectivo, local y europeo. Esta actitud —la misma que orienta algunos estudios ya clásicos en este ámbito, como los de Arturo Ardao y Leopoldo Zea referentes al positivismo, o los de nuestros Alejandro Korn y Francisco Romero, entre otros— permite afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana, no como una simple copia de las “creaciones originales” europeas, sino como un proceso de asimilación y adaptación de esas ideas, en correspondencia con necesidades espirituales y circunstancias históricas específicas. Tal actitud, asimismo, determina que, antes que una exposición sistemática de la filosofía brasileña, el autor intente una visión histórica de conjunto, donde la reflexión filosófica aparece imbricada en un contexto más vasto, un entorno en el cual el pensador actúa a la manera de un “reactivo”, como un “creador de atmósfera”.

La ausencia de una periodización explícitamente formulada no resta, en absoluto, méritos a las indagaciones de Francovich; por el contrario, constituye un punto de partida para ulteriores investigaciones, sumamente fructíferas a juzgar por el breve pero preciso informe de A. Paim en el apén-

dice citado. Tales investigaciones, más exhaustivas, realizadas con una metodología más rigurosa y un criterio más estricto en lo referente a la filiación de los pensadores y corrientes representativas, permite, por ejemplo, apreciar matices diferenciales en el seno de la Escolástica brasileña, hasta ese momento considerada en bloque, o bien la revalorización de otros pensadores y movimientos (caso del Positivismo, respecto del cual se muestra que su influencia fue predominantemente política y que la vapuleada Iglesia Polítivista Brasileña no pasó de una simple secta). Pero estas nuevas perspectivas críticas abiertas al presente, fueron posibles sobre la base de la piedra fundamental colocada por Francovich, fiel a su concepción del filósofo “motivador intelectual”.

Bienvenida sea, entonces, esta nueva edición de “Filósofos brasileños”, que permite el re-encuentro con un insoslayable punto de referencia, no sólo para los estudiosos de la filosofía latinoamericana, sino para todos los empuñados en no dejar perder nuestras raíces.

RAÚL O. SASSI

SOUZA QUEIROZ, PAULO EDMUR DE, *Sociología Política de Oliveira Vianna*. (San Pablo, Convívio, 1975), 142 págs.

Francisco José de Oliveira Vianna, 1885-1951, fue figura de pública influencia y de notoria versatilidad. Con una vasta producción intelectual, incursionó por la sociología, la historia, el derecho, la antropología. Con todo, su obra no ha tenido mayor acogida, tal vez por trasuntar ciertas actitudes corporativo-racistas en medio del huracanado viento igualitario que anda

soplando en los últimos tiempos. Existe empero un núcleo de su reflexión que quizá esté en condiciones de satisfacer, p. ej., al gravitante conglomerado tereermundista, pudiendo hacerse revistar entre los primeros pensadores latinoamericanos que propiciaron una vía independiente ante los sistemas en pugna. Además, pese a provenir Vianna del “patriciado rural

brasileño" —o acaso justamente por ello—, ha insistido en los escollos que supone la hegemonía de ese sector para el progreso de su patria.

Sinteticemos las tesis principales de Oliveira Vianna, según se infieren del presente volumen, cuyo autor no sólo coincide en general con ellas sino que entrelaza frecuentemente sus propias ideas con las del tratadista estudiado. Cabe detectar dos planteos básicos: polémico el uno, de afirmación doctrinaria el otro. El primero viene a sumarse a la ya inveterada literatura sobre los males y agonías del liberalismo, al par que motoriza la prédica menos longeva en torno a la partidocracia.

Se censura al liberalismo brasileño por su carácter utópico, intelectualista, incapaz para "sentir las vivas pulsaciones de la nacionalidad" y reactivo a los "valores irracionales", a las "razones incoherentes" que sirven de "fundamento emocional" a la cultura y a la comunidad autóctonas (pp. 37-9, 70, 103). Trataríase así de un injerto democrático, ficticio y formalista, sin respaldo social ni inteligencia política, que no aporta ninguna modificación sustancial, pese a haber introducido prematuramente (1822) lo que se conceptúa como "una de las más radicales experiencias" en América latina: el voto universal (pp. 60, 63, 90).

Por otra parte, se le imputa a los grandes partidos del Brasil su falta de representatividad, por lanzarse a la prosecución demagógica de prebendas personales, dejando de lado su obligación de organizar el país (pp. 11, 66).

Concomitantemente, señálase una contradicción crucial. Existiría un derecho público que, elaborado por las elites, se enfrenta con otro derecho que expresa al propio pueblo. A dife-

rencia de la antigua tradición democrática europea, Brasil, "nacido del Estado-imperio portugués", respondería a un origen señorial con estructuras patriarcales, latifundistas y burocráticas que dieron lugar a un individualismo plurisecular e impidieron la formación de lazos solidarios (pp. 44, 49 y ss., 56-7).

También se alude al conflicto entre la constitución escrita y la constitución real, entre una declarada igualdad civil y las múltiples prerrogativas imperantes de hecho. La mayoría de la población mostraríase refractaria a los preceptos constitucionales, cuya adopción no debiera acaecer por lo demás en forma repentina; alegándose que en países como los anglosajones —con un pensamiento político "más educado"— se demoró muchas centurias en plasmar a la opinión pública (pp. 37, 78).

En cuanto al modelo alternante, Souza Queiroz procura distinguir el sindicalismo mussoliniano del de Oliveira Vianna; apuntando incluso cierta precedencia teórica en el brasileño, quien, con la revolución de 1930 y la creación del *Estado Novo* de Getulio Vargas, será uno de los gestores decisivos de la legislación laboral y las asociaciones profesionales (pp. 96-7). Tal predicamento culmina en la efímera constitución de 1937, cuya plataforma puede condensarse en los puntos siguientes:

- 1.— abandono del principio de la división de poderes y fuerte centralización presidencial;
- 2.— reemplazo del sufragio universal por un cuerpo electoral en el nombramiento del presidente;
- 3.— incentiación de un sólido aparato sindical;

4.— creación de órganos técnicos consultivos integrados por los sectores productores;

5.— reducción del accionar —estéril y faccioso— del Parlamento;

6.— liquidación de los partidos políticos (pp. 114-5, 121, 127).

Por lo tanto, se postula una suerte de "democracia autoritaria" que conduzca a precizadas metas como la industrialización (pp. 119, 123).

El comentarista insinúa algunas dificultades teórico-prácticas en las proposiciones de Vianna. ¿Cómo compatibilizar el ideal de la participación sectorial en las decisiones estatales y la fortificación del "espíritu asociativo" con la exigencia de un gobierno con facultades casi absolutas? La misma realidad habría desacreditado dicha adecuación, pues se le atribuye, precisamente a la gestión de Vargas, una creciente intromisión en los gremios para colocarlos al servicio de intereses caudillescos y adinerados (pp. 129-31).

Al margen de la significación histórica última del prolongado gobierno de Vargas, corresponde formular varios interrogantes más. ¿Al descalificarse más de 100 años del desenvolvimiento histórico brasileño (p. 82), no se comete un error semejante al de cierta historiografía liberal que ha negado toda relevancia a importantes períodos de la humanidad por no encontrar en ellos ninguna coincidencia con los ideales propios?

Cuando se aduce que el problema de la sociedad brasileña no se resuelve me-

dante votos o "cuadrados de papel", ¿cómo sortear la combatida gramática de iluminados? Es que el propio Vianna ha recomendado recurrir a las "oligarquías esclarecidas"... (p. 92).

¿No se cometería una apreciable consecuencia en tomar a lo político y a lo jurídico como valores derivados o supraestructurales (pp. 116, 80, 36-7) y preconciliar al mismo tiempo una concepción idealista donde prima la faz política? (pp. 82, 136).

En última instancia, se ve refrendada la posición de Oliveira Vianna sobre la necesidad de un gobierno poderoso para alterar las estructuras que traban el desarrollo. Sin embargo no resulta ocioso recordar que no todas las propuestas en boga que se preocupan por subrayar las limitaciones de la democracia clásica, para permitir la evolución de las naciones menos favorecidas, no siempre alcanzan dicho objetivo sino que a veces hasta parecen impedirlo.

Un conocido ensayista, que podría compartir bastante los lineamientos que en este libro se traen a colación, ha advertido otrora sobre un peligro del cual hay que ir cobrando probablemente mayor conciencia: "La gran lanzada con que hoy es fácil hendir al moro del liberalismo puede matar algo tan sagrado como la libertad"... (Luis Sánchez Agesta, *Cara y cruz del liberalismo*, Madrid, Edit. Nacional, 1961; p. 8).

HUGO E. BIAGINI

GALEFFI, ROMANO, *Fundamentos da criação artística*. (San Pablo, Ed. Melhoramentos. Universidad de San Pablo, 1977), 224 pp.

Puede decirse de este libro que es un verdadero tratado de filosofía del

arte, pues aunque sus capítulos nacieron en ocasión de la realización de di-

versos congresos, guardan todos ellos una substancial ligazón y una íntima organicidad. Galeffi agrega, en esta segunda edición, un capítulo final que conforma la III parte del libro, el cual testimonia su contribución a la solución del problema de la creación artística, convirtiéndose además en una síntesis muy útil de sus investigaciones. Aparte del mencionado capítulo, trae la presente edición, un Glosario de palabras y locuciones menos conocidas y de neologismos y una Bibliografía actualizada.

Los capítulos de la primera parte analizan el sentimiento estético en general y demuestran que se trata de una prerrogativa universal, una disposición natural en todo hombre normal. Se observa que la efectiva experiencia del mismo sólo es posible mediante un distanciamiento de toda preocupación extra-estética capaz de anestesiar esa misma sensibilidad.

“ Toda obra de arte es obra del hombre ”, y esta definición lo lleva a la distinción entre las obras de la naturaleza y las obras del hombre, para arribar a la afirmación de que la creación artística sólo puede ser considerada como fruto de una libre actividad humana y debe estar dotada de los atributos de novedad radical y de imprevisibilidad, pero no por eso estará desligada totalmente de la tradición.

Cierra la parte introductoria un capítulo sobre el origen de la estética como ciencia filosófica. Cuando se deja de hacer arte para hablar sobre el arte en general o para justificar nuestra manera de entender o de realizar arte, se ejerce una actividad que es de naturaleza sobre todo lógica y, por lo tanto, filosófica. Comienza entonces la tarea de demostrar la tesis de la auto-

nomía del arte con respecto a las otras esferas de la actividad espiritual, tema central de la obra y contenido de su segunda parte, titulada “ En busca de un concepto del arte ”.

Dedica, allí, catorce capítulos al estudio de las relaciones entre arte-filosofía, arte-ciencia, arte-economía, arte-juego, arte-moda, arte-industria, arte-política, arte-moral, arte-sociedad, arte-religión, arte-educación, arte-naturaleza, arte-comunicación y el problema de la técnica en el arte.

Al establecer la diferencia entre lenguaje y comunicación absolutos (estéticos) y lenguaje y comunicación semánticos (anestéticos) afirma que el arte es palabra absoluta, es decir, toda obra de arte es acogida por el espectador no en virtud de algo que resida fuera de ella, sino por lo que ella vale en sí, estéticamente, por el hecho de ser ella misma *toda* la realidad en que se encarna el mensaje del artista, el cual podrá ser captado inmediatamente por un simple acto de intuición. A diferencia de las otras actividades humanas en que la expresión está ligada a las condiciones económicas, sociales e históricas del momento.

En consecuencia, define el acto artístico como síntesis a priori intuitivo-expresiva-comunicante de naturaleza estética, esto es, caracterizado por un predominante sentimiento de agrado espiritual sin interés y sin concepto, como decía Kant a propósito de lo Bello.

En el capítulo final y adhiriendo a las ideas de Croce considera la tesis de la autonomía del arte como teniendo su fundamento en la admisión de una categoría estética cualitativamente distinta, pero no opuesta y además en continua relación dialéctica con las otras categorías o dimensiones que con-

forman lo que Galeffi gusta denominar el 'estatuto de la naturaleza humana'. La irreductibilidad recíproca de los distintos valores (lo Bello, lo Verdadero, lo Útil y lo Bueno) que fundamentan tales categorías, coincide con su recíproca autonomía, sin la cual nada podría ser calificado de artístico, ni de lógico, ni de económico ni de ético.

Acudiendo también a la teoría erociana de la circularidad del espíritu sostiene que un acto estético nunca está totalmente separado de elementos o experiencia de naturaleza lógica, económica y ética. Razón por la cual el valor estético, para no disolverse y perder su naturaleza específica, tomará en su momento las directrices de acción e informará de sí —elaborán-

dolos en nuevas unidades— todos los elementos provenientes de las correlativas esferas de la experiencia normal. Se trata, entonces, de una relativa autonomía de lo Bello, en cuanto autonomía de su específica capacidad formativa u organizadora o creadora. Y lo mismo se podría decir de la relativa autonomía de los otros valores correlativos y de sus actos respectivos.

Para finalizar, admitimos que una atenta lectura de esta obra nos hace coincidir con el autor en que la Estética es el mejor camino para comenzar a filosofar en el sentido riguroso de esta palabra.

MARÍA CATALINA GALATI

GRANELL, MANUEL, *Del pensar venezolano* (Caracas, Ediciones Catana, 1967), 294 pp.

Esta obra reúne recensiones y artículos pertenecientes a fechas diversas y que responden a distintas motivaciones y enfoques. No obstante, la filiación de ciertos temas le permite al autor nuclearlos bajo tres aspectos en definitiva convergentes: "la venezolanidad, el pensamiento de algunos escritores criollos, las bases óptimas para una reforma a fondo de la educación nacional" (p. 3). Nacidas al calor común de la problemática venezolana, estas páginas conllevan un segundo cariz de unidad; la postura filosófica que las sustenta. Dicha postura se nutre en el pensamiento contemporáneo y, en especial, en el de Ortega, para afirmar la *historicidad* del hombre. Lejos de ser inmutable naturaleza o *physis*, el hombre *se autohace*, asume la eterna condena de ir haciéndose desde cierta *entidad de base*, desde una situación histórica plena de

sentido. Todo hombre participa de cierto *ethos-morada*, de cierto sistema espiritual integrado por creencias, valoraciones, categorías propias para aprehender la realidad, y todo ello dentro de un determinado aquí y un determinado ahora. Y, si bien el hombre necesita previamente de esa morada espiritual para desplegar su libre y, por tanto, responsable *poder-ser*, él mismo la va forjando en diario quehacer. Tampoco ella es una masa inerte e inmutable; la vida de los pueblos, al igual que la de los hombres, es una *vida a hacer*. Por ello, lo humano —hombre o Nación— es, ante todo, *proyecto de ser*, mirada anticipada hacia el *futuro*, desde una cierta tradición y desde un cierto presente, para determinar libremente aquello que desea ser. Y es por esa *libre* decisión que lo humano se obyeata en *ethos-moradas* radicalmente diferenciables en función del

sentido proyectado. En base a estas concepciones, Granell postula una nueva ciencia, la *Ethologia*, como instrumento idóneo para la comprensión cabal de todo espíritu nacional, a la vez que base necesaria de una Antropología. Auxiliar imprescindible de la historia, dicha disciplina está llamada a trascender los límites de la ciencia contemplativa, para desplegar todo su "poder conformador". "Desde la ethología será posible hallar —con garantía y sin errores— el sentido último de los hechos derivados de un *ethos* cultural. Desde la ethología será posible, también, anticipar la orientación que lleva un pueblo, e incluso dirigirle en su continuado hacerse" (pp. 12-13).

Español de origen, pero "jugado a la carta venezolana", Granell dirige sus esfuerzos a desentrañar el secreto que Venezuela, como toda realidad humana, guarda en su historia. Para ello, le es necesario analizar ciertos conceptos propios y específicos de la realidad a estudiar, y así se aboca a la dilucidación de la categoría histórica *colonia*, a través de lo cual llega a otro concepto clave, el de *criollo*. En páginas de lograda expresión, el autor muestra un hondo drama del colono, desposeído de pronto de morada propia, la *vecindad* humana. El colonial primero vive el medio inhóspito cual mera Naturaleza, y, por humana tendencia, se enfrenta a ella con todo su impulso creador. "Sin hipérbole, sentirá exacerbada, a límite casi intolerable, la óptica misión nuestra: el obyeetar humanidad en el ahí" (p. 68). Su designio es la *radical hechura de un mundo nuevo*. Y a esa tarea se aboca, no como un Adán absoluto, sino trayendo consigo valores y categorías de un mundo perdido y de humana he-

chura. Mas, al enfrentarse a la realidad nueva con ese su viejo instrumental, comprueba que, nacido en otro ámbito, éste ya no le es idóneo, y por ello *re-niega* de él, siente el impulso de vivir "en *contra*" lo aportado por la tradición. Y esto ya es lo propio del *criollo*. "Criollo, con ontológico rigor, es el hombre que mora en delgadísima película de mundo propio" (pp. 69-70). Mas no se contenta en ello. En su proyecto de ser está la consecución plena de un hombre y un mundo nuevos, auténticamente nacidos de su propia determinación. De allí la necesidad de autonegarse en su origen, de lograr la *des-influencia* del *ethos* perdido. La meta de su afán es "un *ethos*-morada radicalmente propio". Pero todo este análisis, en principio intemporal y abstracto, sólo es preámbulo para interpretar el concreto y específico hecho colonial de Hispanoamérica, bajo sus aspectos únicos e irrepetibles.

El interés del autor céntrase una y otra vez en América y, específicamente, en Venezuela. Y no sólo en el espíritu colectivo que la anima, sino también en algunas de sus concreciones en el pensamiento nacional. A través del análisis de la obra de cuatro escritores, Granell patentiza aspectos del pensamiento venezolano en la literatura, el humanismo, la política y la filosofía. Especial mención merece aquí el artículo "El problema de la Nada en Mayz Vallenilla"; en sus densas y rígorosas páginas, tras señalar la concepción del escritor estudiado, nacida de enfrentar el problema de la Nada en la *Crítica de la razón pura* con el instrumental *té n i c o* heideggeriano, Granell esboza su posición particular. A su entender, Ser y Nada no son *conceptos*, captaciones de lo real, ni *ideas* construidas en base a conceptos.

Trátase de *supra-categorías* conformadoras de la *estructura categorial* del hombre, con la cual éste aprehende y ordena los datos de la realidad. De allí que, incomprensibles en sí mismas, estas *supra-categorías*, orientan, sin embargo, la comprensión de lo real; la primacía de una u otra determina el rumbo del pensar en toda una edad o *sintagma* histórico. Tras un primer dominio de la Nada, el Ser pasa a primer plano a partir del filosofar griego, y permanece dominante hasta el momento actual, en que, con la crítica del Ser, vuelve a reaparecer la Nada. Pero, según el autor, la nueva *supra-categoría* tal vez tome ahora un perfil propio a la luz del término "*ex-sistir*". El único "*ex-sistente*", el ente humano, se enfrenta con un *Haber* que excluye la pura Nada, aunque no los ano-

damientos producidos por el *in-existir* del hombre. Pero, por ello mismo, por esa constante destrucción de lo que ha perdido sentido y la posterior instauración de un sentido nuevo, el *Haber* excluye también el Ser, en tanto perfecto e inmutable. Por todo esto, frente a Mayz Vallenilla, quien sostiene que la Nada "*existe*" y ha de intentarse pensarla desde el tiempo, Granel sienta su tesis: "*no existen* ni el Ser ni la Nada".

Sería necesario señalar aún otros puntos de especial consideración por parte del autor. Mas baste lo expuesto para ejemplificar la riqueza de ideas que su obra encierra. Justamente es esa abundancia la que impide dar cuenta de todo su caudal.

BEATRIZ VON BILDERLING

VÍCTOR LI CARRILLO, *La "Gestaltpsychologie" y el concepto de estructura*. Separata de *Revista Venezolana de Filosofía*, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1978, 78 págs.

El concepto de "estructura" es uno de los más fructíferos y discutidos de nuestro siglo, pero no por ello claramente comprendido. Su dilucidación es el objetivo de un estudio del profesor Li Carrillo aparecido en la *Revista Venezolana de Filosofía* (nº 8) de la Universidad Simón Bolívar; primera parte de un trabajo más amplio sobre "la génesis y la evolución" de dicha noción.

Aunque el tema de esta obra es la *Gestaltpsychologie* se inserta en un proyecto más abarcador que comprende estudios paralelos sobre lingüística y matemáticas en cuyo desarrollo la noción de "estructura" desempeña un papel determinante. El autor se propone también "examinar las diversas

corrientes actuales que responden a la denominación común de estructuralismo".

La comprensión acabada de un concepto, no puede separarse, piensa el autor (y con razón) del proceso lento y trabajoso de su formación. No por azar, entonces, inicia Li Carrillo sus investigaciones con el estudio de la *Gestaltpsychologie*. En ella se encuentra en germen la noción de "estructura" tal como queda perfilado en el estructuralismo actual.

La *Gestaltpsychologie* es en primer lugar una teoría psicológica que propone una concepción de la vida psíquica, cuya verdad podrá ser discutible o no, pero lo que se destaca de ella es el hecho de ser al mismo tiempo

una "teoría epistemológica", un método descriptivo y, en este sentido, su valor es "permanente e irrecusable".

Lo fundamental en la *Gestaltpsychologie* es haber permitido, al destacar la noción de "estructura", derivar de ella un método que, se ha extendido eficazmente a otros ámbitos: la fonología de Troubetzkoy, la antropología de Lévi-Strauss, la interpretación psicoanalítica de Lacan, la arqueología del saber de Foucault, etc., son testimonios de ello.

La extrapolación del concepto de estructura desde el campo de los fenómenos psicológicos a otros aspectos del universo y desde la psicología a otras disciplinas científicas no significa, como advierte Li Carrillo, "una idea romántica de unidad absoluta ni un factor trascendente e inexplicable, sino un principio metodológico, una hipótesis técnica, cuya validez se funda en su eficacia explicativa y en la fecundidad de sus consecuencias" (p. 74).

En una clara exposición Li Carrillo señala los orígenes de la *Gestaltpsychologie*, que se asocian a la reacción frente a la insuficiencia de la explicación clásica del acto perceptivo. La tesis clásica mecanicista y asociacionista, aferrada a la "ley de la constancia" (afirmación de la relación invariable y constante entre estímulo y sensación) no podía dar cuenta de las cualidades de estructura o cualidades formales (*Gestaltqualitäten*), como las llamara Ehrenfels, y que tienen que ver con la configuración u organización de los rasgos individuales de objetos dados en sensaciones elementales.

La "hipótesis de la constancia" funcionaba como "obstáculo epistemológico" que debía ser superado si que-

rían explicarse fenómenos del tipo del fenómeno phi (percepción del movimiento aparente) tal como Wertheimer, Koffka y Koehler estudiaron hacia 1912. De sus investigaciones se concluyó que era una percepción global e inmediata, conclusión que prefiguraba los principios del estructuralismo. "El todo no se explica por las partes, sino más bien, que las partes se explican en función del todo". "Lo primario no es la parte sino el todo".

El esquema teórico de la *Gestaltpsychologie* no sólo resultó válido para interpretar el percepto sino, que pudo extenderse a otros aspectos de la vida psíquica: memoria, aprendizaje, personalidad, etc. Y lo que es más, resultó eficaz para elucidar procesos biológicos, fisiológicos y físicos, que la psicología clásica no podía interpretar adecuadamente, falseándolos, por su visión elementalista.

A través de la crítica a la concepción clásica del reflejo nos muestra Li Carrillo la eficacia de la extrapolación del concepto de "Gestalt" al dominio de la fisiología, lo que permitió abandonar una explicación puramente mecánica y reemplazarla por una dinámica en la que intervienen factores de organización.

A su vez esta extrapolación permitió dar un paso más hacia los fenómenos físicos en que se apoyan los fisiológicos, siempre que pueda encontrarse en ellos tendencias hacia la configuración, lo que se cumple en más de un sistema físico.

Lo interesante de estas legítimas extrapolaciones a otras disciplinas es la posibilidad de una real unificación del conocimiento que se daría fundamentalmente a partir de un método idéntico. Dichas extrapolaciones se fundamentan, nos dice Li Carrillo en "el

principio del isomorfismo" que establece "la equivalencia formal entre estructuras".

Preocupado por el desarrollo de la noción de "Gestalt", nos muestra el autor que a partir de la *Gestaltpsychologie* dicho concepto se afianzó en la nueva lingüística surgida de la genial obra de F. De Saussure. En ella se asoció a la noción de "estructura" la de "sistema", que a su vez recibió su completa formalización en virtud de modelos lógico-matemáticos. A partir de esta lingüística Levi-Strauss extrajo una nueva metodología de las ciencias antropológicas que repercute en las ciencias sociales en general.

NORA STIGOL DE HAGELIN

TREJO, WONFILIO, *Ensayos epistemológicos*, México, UNAM, 1976, 348 pp.

El presunto volumen reúne 10 ensayos destinados en su mayoría a aclarar el viejo problema que plantea la pregunta ¿qué es una cosa y cómo la conocemos? Son ellos:

El tiempo y la constitución de los objetos temporales en la Filosofía de Husserl: Un conocimiento auténtico del tiempo exigiría saltar por encima del tiempo entitativo de la duración substancial. Ni el tiempo ni las cosas que transcurren en él motivan las indagaciones de Husserl. Antes bien es la conciencia del tiempo lo que demandará sus investigaciones. Pero la "conciencia del tiempo" es un constante transcurso temporal. Como decir un "tiempo del tiempo". En esto reside lo más oscuro del planteo fenomenológico pero también su gran innovación. El tiempo empírico, es el que debe quedar eliminado tras el punto de partida del análisis del tiempo. El primer objeto de análisis debe ser la percepción inmediata, luego a apari-

ción, que ya posee extensión temporal. A través de ella se revela la mención propia de las vivencias.

No es un puro afán de complicar más las cosas el que conduce el abandono de la dirección trascendente del tiempo objetivo en beneficio de un análisis fenomenológico —afirma W. T.— y reproduce el examen husserliano de los modos empíricos tradicionales que dan cuenta del transcurrir substancial efectivo de los objetos, para pasar a su descripción fenomenológica y conducir la reflexión a la esfera de la corriente del tiempo en que se ofrecen las condiciones constitutivas de la conciencia de la duración y de la sucesión. Estos serán los modos transcurivos que configuran la forma originaria y única de la corriente del tiempo immanente: el "aún no" o conciencia protencional, el "ahora" o conciencia inaugural protoimpresional y el "antes" o conciencia retencional. Sobre esta base la corriente del tiem-

po inmanente es dicha como originaria y única, desde cuyo origen absoluto se autoconstituye.

No hay otra universalidad omnicompreensiva que la del tiempo inmanente, cuya estructura formal no cambia, no se acelera, no sucede, o sea, no es temporalmente objetiva. A continuación W. T. pone especial atención en un tópico que los anteriores análisis husserlianos no han abordado con la atención que merece: ¿cómo se constituye la temporalidad de los objetos en el flujo inmanente en la corriente absoluta?, ¿cómo en el traspaso absoluto de la conciencia temporal se origina el tiempo perteneciente a los objetos que duran y se extienden sucesivamente? Husserl distingue entre objeto trascendente y objeto inmanente que reduce a capas de fenómenos pertenecientes a la mirada mentante de una conciencia impresional.

W. T. concluye que en la estructura formal del tiempo nunca puede haber algo así como un punto inaugural. Si lo habría en el "contenido inmanente-trascendente que inicia una corriente de tiempo determinado, pero la conciencia constituyente de aquel punto no puede, a su vez "inaugurarse"; ¿por qué habría de concebirse la corriente absoluta del tiempo a semejanza, bien que lejana, con las corrientes objetivas, como "originándose en un punto de actualidad, punto profonotal, "ahora", etc. . . . ?". La estructura formal del tiempo primitivo, preempírico, ni comienza ni termina, aunque en ella todo comience y tenga su término. Esto significa que tampoco en la forma del tiempo puede haber un lugar privilegiado, un punto ortoidal en cuya posición converjan después un horizonte retencional y otro protencional. Tendrá que ser, por su misma con-

dición pre-objetiva, una forma neutra cuyos momentos, gracias a los contenidos que ahí se determinan, pueden más tarde adquirir estos o aquellos pronunciamientos. Pero no sería licito, al parecer, integrar al tiempo mismo aquellos que sólo pertenecen al contenido que en él se determina. De consiguiente, si es cierto que a causa de la doctrina husserliana de la constitución del objeto se hace sentir incluso en la forma misma del tiempo una cierta preeminencia del ahora a modo de punto inaugural, entonces tienen derecho a mantenerse las consideraciones de W. T.

Lebenswelt y el problema del fundamento en Husserl: En lo que llamo mis "ideas" y mis "juicios" se encuentra toda una "historia sedimentada" advierte Edmund Husserl en su *Lógica Formal y Lógica Transcendental*. La experiencia perceptiva puede resumir el proceso de su información. Los objetos ideales y los de su correspondiente verificación serán tematizados como constitución estática de objetividades. El origen de esas objetividades se tematizará bajo el rubro de constitución genética temporal. Los análisis acerca de la génesis de las unidades categoriales no sólo se refieren al modo como esas unidades de sentido se producen en grados sucesivos de alejamiento en la cola de cometa de la experiencia del tiempo en la vida inmanente sino que afectan también a la índole de su fundamentación. La conciencia que constituye "estáticamente" las objetividades ideales y estas objetividades mismas, son una conciencia y unas objetividades fundadas genéticamente en el modo primordial de darse con evidencia las cosas mismas en las actividades de la conciencia percipiente. La constitución original es la

evidencia, actividad espontánea difícil de investigar que funda primordialmente las objetividades ideales de la especie lógica. O sea, la verdad posible de la lógica analítica no puede decidirse sino en el texto concreto de la experiencia que da la cosa misma en la vida "operante" de la conciencia. W. T. indaga la *Lógica Formal y Lógica Transcendental* para decidir el fundamento de las estructuras ideales que ya no subsisten más que en la esfera de la rememoración (re-producción) y cuyo carácter trascendental se funda en el mundo viviente.

La constitución de los objetos por la conciencia perceptiva:

El autor sigue a lo largo de *La estructura del comportamiento* (1942) y la *Fenomenología de la percepción* (1945), de Merleau-Ponty. En síntesis, el objeto será un campo abierto de perfiles que se organiza bajo mi comportamiento y bajo la dirección de una instalación típica de mi cuerpo. Se constituye en el dominio de mi cuerpo sobre él. No es primero una significación para el entendimiento sino una estructura accesible a la inspiración del cuerpo. Sobre un fondo de trascendencias opacas, ambiguas, surgen las significaciones ideales en cuya virtud el pensamiento objetivo conoce. La cuestión será aprehender y fundar los objetos como unidades ideales de significación a través de las perspectivas individuales de la conciencia perceptiva encarnada.

Sobre la noción de substancia según el TRACTATUS de Wittgenstein:

Hay una verdad "primitiva" previa a la verdad de las proposiciones. ¿No se puede decir que antes que en ser un miembro de posibles estados de cosas la esencia de la "cosa" consiste en

su "presencia", en su acto existencial? La verdad se fundamentaría, en primer lugar, sobre las proposiciones puramente mostrativas, porque de ellas dependería la verdad de las proposiciones que se llaman "descriptivas". Pero he aquí que con ello debe romperse el lazo necesario que vinculaba "una cosa" con todos los "posibles" estados de cosas que se suponía constituían su "naturaleza"; porque sentado que la verdad de una proposición ostensiva depende de la presencia sensible de la "cosa" que expresa, y establecido que la esencia de esta cosa descansaría más bien en la continenencia de su presencia, la verdad de una proposición puramente ostensiva no implica la verdad de una proposición "descriptiva" de un estado de cosas. La verdad de una proposición descriptiva de un estado de cosas dependería de dos o más proposiciones presentativas sucesivamente justificadas, y el que se dé una cosa y con ella los fundamentos de una proposición ostensiva no implica que se dé un estado de cosas que fundaría la correspondiente proposición descriptiva. Siendo este criterio el afín a la madurez de Wittgenstein ya no podría decir: "si yo conozco un objeto, conozco también todas sus posibilidades de entrar en los estados de cosas" (Tr. 2.0123) pues con ello afirmaría que el conocimiento que tendría en la proposición ostensiva (expresivo de la presencia de un "objeto") implica el conocimiento de "posibles" proposiciones ostensivas y de posibles estados de las cosas, siendo así que el conocimiento que tenemos con las proposiciones ostensivas sólo puede ser "actual".

Los problemas de descripción y existencia (Russell), el monismo neutral,

la definición del fenomenalismo, axiología y verdad ocupan al autor en la parte final de su obra, que revela familiaridad con las más recientes orien-

taciones de la filosofía y agudo sentido en su tratamiento.

LUIS WAINERMAN

DAVID SOBREVILLA, Editor, *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Universidad Peruana Cayetano Heredia. Fondo Editorial, Lima, 1978.

El volumen que nos ocupa está estructurado sobre la base de un ciclo de conferencias acerca de "la filosofía alemana y la construcción del mundo moderno" que tuvo lugar en la Universidad Peruana Cayetano Heredia, de Lima, en 1977. Se trata de una obra colectiva animada por un espíritu común: introducir críticamente el pensamiento de destacados filósofos de lengua germana para valorar la incidencia que han tenido en la formación de la conciencia moderna, destacando también la significación de sus doctrinas para la realidad socio-cultural peruana y latinoamericana.

El motivo de esta elección puede sintetizarse en el reconocimiento que F. Miró Quesada hace en la *Introducción*, al observar que, si la filosofía es el ejercicio desprejuiciado de la razón para resolver los problemas del hombre, los pensadores alemanes parecen haber llevado este ideal a la práctica del modo más radical y crítico. En su artículo sobre *Leibniz*, Miró Quesada ejemplifica su afirmación con los descubrimientos del filósofo de Leipzig en el campo de la lógica, la metodología científica y las matemáticas, sin dejar de destacar que la necesidad de realzar la libertad y justicia (que todo esclarecimiento racional del saber lleva consigo) ha sido una meta a la cual Leibniz dedicó esfuerzos no menos importantes. Dentro de esta perspectiva,

la figura de *Nicolás de Cusa* —con quien se abre este panorama— es vista por A. Peña Cabrera como la de un constructor de la mentalidad moderna. Ante un público de extracción prevalentemente científica, como el de la Universidad Heredia, W. Peñalosa Ramella presenta, en acertada ilustración, un *Kant* que revoluciona el pensamiento precedente al replantear el problema gnoseológico desde la óptica subjetiva moderna. Su artículo trata especialmente la cuestión del sentido y validez de los conceptos puros del entendimiento, es decir, de aquellas representaciones que no tienen un origen empírico pero que, en su universalidad y necesidad, adquieren sentido gnoseológico sólo si aplicadas a la experiencia misma.

Nos introducimos en la temática del idealismo alemán con el artículo de D. Sobrevilla sobre *Fichte*, centrado en la "filosofía de la historia" que anima los *Rasgos fundamentales de la época presente* y los *Discursos a la nación alemana* y cuya influencia podría rastrearse hasta en el Marx de la primera *Tesis sobre Feuerbach*. Nuestro compatriota E. Albizu, en sus trabajos sobre *Schelling* y *Hegel*, cuestiona la validez del esquema interpretativo tradicional (de raíz hegeliana), y demuestra que el estudio del origen común, del desarrollo especulativo de uno y otro pensador y de las conclusiones di-

vergentes a que llegan, exige un tratamiento unitario: sus filosofías se oponen pero dentro de un mismo marco conceptual y, por ende, se iluminan recíprocamente. Recorremos así las etapas de formación, diferenciación y esclarecimiento a partir de *El más antiguo programa del idealismo alemán*. En el caso de Schelling, su filosofía "negativa" (conocimiento de Dios en su pura idealidad), un período de recogimiento especulativo y, finalmente, la exégesis mitológica y religiosa de la filosofía "positiva" (comprensión de la presencia concreta de lo divino en la conciencia humana y en la historia); en el de Hegel, la formación del "sistema" (que coincide cronológicamente con la etapa de transformación del pensamiento schellinguiano), hasta concluir en la reinterpretación de los logros sistemáticos partiendo de la Idea absoluta, en las obras de Berlín. En sus densos ensayos, Albizu propone la temática del tiempo —por ende, de la historia y de la libertad— como clave comprensiva de ambos momentos del idealismo alemán y sus consideraciones representan un campo fértil para la discusión de las pautas interpretativas utilizadas.

El tema de la "alienación" según Marx es objeto de las consideraciones de L. Silva Santisteban, quien desarrolla los aspectos genéricos implicados por tal noción pero que, al no poner en evidencia la identificación entre dicho concepto y la teoría del valor, no logra —a nuestro juicio— enunciar la *especificidad* del significado de "alienación" en Marx. A estas cuestiones se conecta la de la "conciencia de clase" en el joven Lukacs, analizada por J. I. López Soria en vistas de su utilidad para la comprensión de la realidad peruana.

B. Benoit de Velazco expone la tentativa de Dilthey de fundar las "ciencias del espíritu" evitando tanto las generalizaciones "filosóficas" como los modelos del saber físico-natural: el objetivo del filósofo de la vida ha sido resaltar la individualidad histórica en la trama de los "nexos efectivos" en la que ella adquiere significado. Al problema del "reino del espíritu" en su compleja articulación totalizante está dedicado el artículo de H. Delgado sobre Hartmann; al de la definición de la racionalidad y límites de validez del saber científico, los de B. Ferro sobre Husserl y Popper y el de A. Guzmán Jorquera sobre Wittgenstein; también es analizado el diálogo con, digamos, "lo extra-racional" mantenido por Schopenhauer (L. León Herrera), Nietzsche (L. Chiappo), Heidegger (R. Santos de Imlau) y Jaspers (J. López Soria).

El editor D. Sobrevilla cierra esta interesante colección refiriéndose a la "Filosofía alemana actual y a la Filosofía alemana y peruana". En el primero de estos artículos ofrece una adecuada información sobre la tarea filosófica actual en Alemania, esquematizada en función de tendencias entre las que prevalecen la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica pero que, a diferencia del pasado, suelen entremezclar sus líneas directivas y campos de investigación. En la República Federal tenemos una labor conceptual orientada: 1) por la tradición de la filosofía (Gadamer, Schulz, Ulmer, Weischedel, Jähning); 2) por la ciencia en sus distintos ámbitos (Lorenzen, Stegmüller, Schäfer, Albert, Tugendhat, Bense, Günther), y 3) por la praxis (Habermas, Fahrenbach, A. Schmidt). En la República Democrática prevalece la "interpretación orto-

doxa del marxismo", sin que falten voces heterodoxas y la apertura a campos como la epistemología, la cibernética y la estética moderna; mencionemos a Gropp, Bollhagen, Stiehler, Hörz, Buhr, Havemann, Klaus y Ley, entre otros nombres. El artículo sobre la influencia de la filosofía alemana en Perú nos muestra la sucesión de tendencias como el *Positivismo* (Paz Soldán y Unánue, González Prada, Javier Prado), la *reacción espiritualista* (A. Deústua, Oscar Miró Quesada, V. Belaúnde, M. Ibérico, H. Delgado); la *generación del centenario* (Mariátegui, Haya de la Torre, Zulen); el *grupo del cuarenta*, con quienes comienza a prevalecer el pensamiento germano (Wagner de Reyna, Francisco Miró Quesada, W. Peñaloza); el *grupo del sesenta* (Salazar Bondy, Castillo Dávila,

Benoit de Velazco, Lú Carrillo) y, finalmente, el *grupo actual*, dedicado a los estudios de la tradición filosófica: Guera Martinière, López Soria, Silva Santisteban, Sixto García, entre otros. La enseñanza que debemos tomar, concluye Sobrevilla, es la de aplicar el rigor en la construcción racional a la emotividad vital de los pueblos latinoamericanos.

Esta obra, meritoria por tantos aspectos, incluye al final de cada capítulo una biografía esquemática del filósofo tratado y una bibliografía (lamentablemente no exhaustiva) de lo publicado sobre ellos en castellano, como también de las principales traducciones.

JORGE EUGENIO DOTTI

SERGIO SARTI, *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea* (Milán, Cisalpino-Goliardica, 1976), 738 pp.

La presente obra desea presentar el vasto panorama del pensamiento filosófico del siglo XX en América latina, haciendo una previa indagación de sus orígenes históricos. El libro se ha dividido en Introducción y dos partes, que abarcan la totalidad del siglo XX hasta 1970, inclusive.

En la Introducción se ha procurado hacer una síntesis histórica dividida en tres capítulos. El primero describe el ámbito colonial hispanoamericano; el segundo, la influencia del pensamiento anglosajón en las obras de Esteban Echeverría, Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi y José Victorino Lastarria, durante el período inmediatamente posterior a la Emancipación; el tercer capítulo hace una somera evaluación del Positivismo en América en la segunda mitad y fines del siglo XIX.

La Primera Parte comprende los primeros 50 años del siglo XX. Los *fundadores* de la filosofía latinoamericana surgen en un ambiente dominado por el Positivismo. Luchan contra la influencia en la vida nacional de sus países respectivos; es una tarea pedagógica e intelectual en la que tienen que re-pensar los grandes temas de la filosofía universal. De esta manera, su acción antipositivista cimenta el filosofar latinoamericano a pesar de que ellos mismos comparten la formación positivista inicial.

Alejandro Korn, Vaz Ferreira, Alejandro O. Deústau, J. Varona, Caso, Vasconcelos, para citar los más indistintos, abren el camino a sus inmediatos sucesores: Francisco Romero, Coriolano Alberini, A. Coviello, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña,

R. Prudencio, Martínez Estrada, H. Barboza, Honorio Delgado, Mariano Ibérico, etc., con cuyos aportes se adquiere la *normalidad filosófica* del continente americano.

En esta etapa, el profesor Sarti puntualiza una característica común a los fundadores: lejos resulta en ellos, el tratamiento ampuloso de los temas abordados. Es, por el contrario, el inicio del trabajo casi monográfico, el artículo claro y conciso, el estilo ágil sin desmedro de la profundidad especulativa. Ello determina en el filósofo latinoamericano que su obra se ubique en una esfera intermedia entre la filosofía y la literatura.

La segunda parte abarca desde 1950 a 1970. La difusión del existencialismo y otras corrientes filosóficas son explicadas a partir de la acción de Ortega y Gasset y los "transterrados" españoles, en las universidades de Argentina, México y otros países.

Cuatro de sus nueve capítulos están asignados a Argentina, dos a México, uno al Uruguay y área andina y el último a Centroamérica y el Caribe. Se ha empleado el método de exponer a cada autor precedido de una biografía actualizada, la mención de sus principales publicaciones y un comentario crítico de su aporte más destacado a la filosofía.

Las páginas dedicadas a Argentina se inician con Carlos Astrada, M. A.

Virasoro, A. Sánchez Reulet, Risieri Frondizi, Nimio de Anquin (Cap. II); prosigue con el personalismo cristiano de Angel Vasallo, Rafael Virasoro, E. Estiú; el espiritualismo de E. Pucciarelli, L. Farré, A. Caturelli, el misticismo en V. Fatone y la obra de V. Massuh y E. Dussel.

El Cap. IV comprende a representantes del tomismo en Argentina como O. N. Derisi, Ismael Quiles, L. Castellani, J. Meinvielle y J. R. Sepich. En su Cap. V sobre Filosofías de la Ciencia y del Derecho, Historia de la Filosofía y Filosofía Política se destaca a Asti Vera, J. García Venturini, Rodolfo Mondolfo, León Dujovne, Diego F. Pró y otros.

Para México (Cap. VI-VII) se distinguen dos orientaciones: americanista —con Leopoldo Zea, M. León Portilla, Octavio Paz, A. Sánchez Vásquez, Abelardo Villegas, E. Imaz— y cristiana, conformada por L. Recasens Siches, Fernández del Valle, J. R. Sababria y otros.

Debido a lógicas limitaciones en la obtención de fuentes directas y una diferente perspectiva en la evaluación de autores hay una amplia información de figuras clásicas y algunas omisiones significativas, subsanables en ediciones futuras.

SERGIO VERA

INFORMACIONES

ANGEL VASSALLO (1902 - 1978)

Aunque muchas personas, sobre todo en el ámbito universitario, conocieron al doctor Angel Vassallo a través de su actuación docente, prolongada durante más de veinte años en la cátedra de Introducción a la filosofía, la más concurrida por exigencias de los planes de estudios, su figura intelectual desbordaba el marco severo de la mera enseñanza. Era eficaz en la transmisión siempre difícil de un saber que compromete al mismo tiempo la inteligencia y el carácter, y disponía de virtudes pedagógicas adecuadas para alentar el interés de sus oyentes cuando la inclinación hacia la filosofía había despertado espontáneamente. Pero su genuina vocación, la que le llevó a rehuir toda forma de exhibición o de proselitismo, era la filosofía misma, entendida como misión de su vida, como actitud frente al mundo y al prójimo y aun frente a sí mismo. Por eso no se conformaba con las fórmulas estereotipadas de una ciencia impersonal, cuya excelencia se desprende de las verdades que encierra, sino que aspiraba, en un esfuerzo perseverante renovado día tras día, a realizar una modalidad concreta de existencia personal penetrada por la filosofía. No saber, sino vida, difícil ejercicio de un pensamiento que compromete al hombre entero y lo inhibe para internarse en el terreno de las concesiones que perturban su pureza moral. Lo daba a entender con la debida discreción desde la cátedra y lo exponía con acento original en las páginas de sus libros, modelos al mismo tiempo de saber y de acierto literario y donde los temas de la ética, vida y no proclamada, se enlazan estrechamente con los de la metafísica. Desde 1938 hasta su desaparición acaecida el 22 de agosto de 1978 publicó las siguientes obras: *Nuevos prolegómenos a la metafísica* (Bs. As., Losada, 1938; 2ª ed. 1945); *Elogio de la vigilia* (Bs. As., Losada, 1939; 2ª ed. Emecé, 1950); *Alejandro Korn* (en colaboración con Francisco Romero y Luis Aznar, Bs. As., Losada, 1940); *Ensayo sobre la Ética de Kant y la Metafísica de Hegel* (Bs. As., Pucará, 1945); *¿Qué es la filosofía? o de una sabiduría heroica* (Bs. As., Losada, 1945; 2ª ed. aumentada, 1954); *El problema moral* (Bs. As., Columba, 1957); *Retablo de la filosofía moderna: figuras y fervores* (Bs. As., Universidad Nacional, 1968).

ACTIVIDAD FILOSOFICA EXTRAUNIVERSITARIA

* En la localidad de Cosquín (Provincia de Córdoba, Argentina) tuvo lugar, durante el mes de noviembre de 1978, un encuentro de filósofos y científicos, convocados por la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, para debatir sobre los temas del espacio y el tiempo. Entre las numerosas comunicaciones presentadas es oportuno recordar las de E. Antonietta ("Dirección del tiempo e irreversibilidad de las relaciones temporales"); H. E. Biagini ("Puecarielli y sus aproximaciones al tiempo"); J. E. Bolzán ("Eter y ontología"); J. Botti ("Conceptión antropológica del tiempo"); Angel Castellán ("Tiempo e historiografía"); A. García Astrada ("Espacio y tiempo como despliegue de lo absoluto"); L. J. Jalfen ("La pregunta por el principio del mundo"); L. López Legazpi ("Libertad, temporalidad y exterioridad"); L. F. Maltese ("El concepto de tiempo en los sistemas teleonómicos"); J. E. Pagano ("El espacio-tiempo contingente"); H. A. Puyau ("El continuo"); M. G. Rebok ("El tiempo: la ausencia presente en el pensar"); M. B. Trías ("El fundamento real de la distinción entre tiempo y espacio"); D. Vázquez ("Tiempo y espacio en los araucanos"); D. Vera Murúa ("El orden espacio-temporal"); R. J. Walton ("Paralelismo fenomenológico entre el espacio y el tiempo").

* La Biblioteca del Consejo de Mujeres confió al doctor Eugenio Pucciarelli el dictado de varios cursos sucesivos sobre *Mitos políticos*, que abarcaron los siguientes aspectos: "¿Son compatibles el mito y la política?"; "El mito de la nación y las ideologías nacionalistas"; "El mito del pueblo y las variedades del populismo"; "El mito de la clase social y la historia como lucha de clases"; "El mito de la raza y las ideologías racistas"; "El mito del poder y las amenazas a la libertad"; "El mito del progreso y su contrafigura, la decadencia"; "El mito de la revolución"; "El mito de la insurrección campesina"; "Paz y guerra como mitos políticos".

* Con la participación del Centro de Estudios filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias (CEF), del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) y de la Sociedad Argentina de Análisis filosóficos (SADAF) se realizaron en Buenos Aires las *Primeras Jornadas de filosofía*, del 4 al 7 de diciembre de 1978.

Con un debate ulterior, se expusieron trabajos de C. Alchourron ("Consideraciones en torno al concepto de *verdad*"); A. Battro ("La génesis de la lógica deóntica"); H. E. Biagini ("Acerca del significado de *filosofía latinoamericana*"); N. Botana ("La teoría de las formas de gobierno según Rousseau"); G. Carrio ("Sobre una nueva crítica al positivismo jurídico"); M. Costa ("La razón y las pasiones en Hume"); C. Dragonetti ("La teoría del anaditva en la filosofía de la India"); F. García Bazán ("Sobre el concepto de *materia* en Plotino y sus antecedentes históricos y doctrinales"); O. Guariglia ("Resurgimiento de la filosofía práctica"); G. Klimovsky ("Acerca de la naturaleza de la verdad lógica"); C. Nino ("Libre albedrío y responsabilidad"); E. de Olazo ("El escepticismo del vicario sobayano"); R. Orayen ("Problemas semánticos relacionados con la noción de *forma lógica*"); E. Pucciarelli ("Las experiencias temporales y sus compromisos filosóficos"); E. Rabossi ("Experiencias privadas, lenguaje y conocimiento"); R. Walton ("Intencionalidad de horizonte y mediatez").

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

Se hallan en circulación los números 1 (Lenguaje) y 2 (Ideología) de la revista *Escritos de Filosofía*, órgano del Centro de Estudios filosóficos que desmenua sus actividades en el marco de la Academia Nacional de Ciencias, de Buenos Aires. La misma institución anuncia la aparición inminente de los números 3 (Mito) y 4 (Técnica), cuyos sumarios han sido adelantados en la entrega anterior de esta misma revista. A ellos habrán de seguir, en fecha que se determinará oportunamente, los números 5 (Razón) y 6 (Tiempo).

Se anuncia igualmente que el número dedicado a la presentación del estado actual del tema de la razón contará con colaboraciones de Hernán Zuechi, Francisco J. Olivieri, Héctor J. Padrón, Ezequiel de Olaso, Roberto J. Walton, Eduardo Rabossi, Graciela Fernández, Ricardo Maliandi, Dina V. Picotti, Edgardo J. Cordeu, Martín Laclau, Alfonso López Quintás, Hugo E. Biagini, Juan de Dios Vial Larrain, Ernesto Mayz Vallenilla, Francisco Miró Quesada y Eugenio Pucciarelli.

IMPOSICIÓN DEL NOMBRE DE ALEJANDRO KORN AL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Del *Boletín* de la Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires, diciembre de 1959, n° 1, pp. 6-7).

Con motivo de imponerse el nombre de Alejandro Korn al Instituto de Filosofía, se realizó el 16 de octubre de 1959 una ceremonia en el aula magna, que fue

presidida por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, doctor Marcos A. Morinigo. Hablaron en la oportunidad los profesores Francisco Romero, Eugenio Pucciarelli y Luis Aznar, quienes se refirieron a los siguientes aspectos de la personalidad del recordado maestro: "Difusión y resonancia de la obra de Alejandro Korn"; "La vocación teórica del filósofo" y "El filósofo en su realidad histórico-social", respectivamente. Dijo el profesor Francisco Romero:

"Nos esforzamos en que su personalidad y su obra sean debidamente conocidas y apreciadas. Y al evocar de continuo su recuerdo, aspiramos a hacernos dignos de él. La lección que de él recibimos, fue la de un pensamiento veraz y robusto, emanado de una personalidad ornada de las más altas y entrañables calidades humanas y recibiendo su impulso y su sustancia de ese noble calor de humanidad.

"Le apasionaron los planteos teóricos que componen la trama de la filosofía, pero ese interés arraigaba en el terreno palpitante de lo humano, porque en la filosofía veía sobre todo una de las dimensiones de la aventura terrena del hombre. La filosofía era para él inseparable de la amistad, y toda su vida fue un generoso intercambio de sentimientos e ideas, en cordial colaboración, puesta la mirada en los intereses del puro pensamiento y al mismo tiempo en los más concretos intereses del país y en los de la persona humana.

"Si, atendiendo a su ejemplo, quisiéramos hallar un lema para el Instituto que hoy ponemos bajo su advocación, y sin olvidar ni por un momento que su función específica es el trabajo filosófico, elegiría éste: las almas son lo primero, las ideas vienen después.

"El acto que realizamos esta tarde viene a ser una especie de adelanto o próambulo a la gran conmemoración que será efectuada en 1960, año en el que se cumple el centenario de su nacimiento. Esa conmemoración tendrá alcance y resonancia continentales, de acuerdo con los méritos y la magnitud del filósofo, que no es sólo gloria argentina, sino de toda América. Y no sólo merece Korn el título de gran filósofo de América por su volumen y aportaciones, sino también, y muy especialmente, por las modalidades de su pensamiento, por la índole de sus preocupaciones, por existir en él, al lado de esos requisitos conaturales a toda alta mente teórica, un haz de intenciones y de predilecciones que lo arraigan firmemente en la mejor tradición de la cultura de nuestro Continente.

"En el orbe iberoamericano, figura entre los fundadores de su filosofía, conjuntamente, para no citar sino a aquellos más notorios, con el cubano Varona, el mexicano Caso, el peruano Deustua, el chileno Molina y el uruguayo Vaz Ferreira, y ocupa el puesto honroso y destacado entre ellos. Es, además, para nosotros, el iniciador de lo que puede denominarse la "vida filosófica", esto es, la práctica de la filosofía como actividad continua y normal, no sólo como función de cátedra y pluma, sino también como vivo intercambio y comunicación al calor del interés por los demás y de la meditación acendrada, como transformación de la filosofía en la vida y de la vida en la filosofía, todo ello en un magisterio en el cual resulta imposible separar las ideas de la personalidad generosa y actuante.

"El homenaje más cálido y estremecido será el de los jóvenes. Entre ellos vivió, en ellos pensó constantemente, participó con entusiasmo en muchas empresas estudiantiles. La juvenil disposición de su ánimo se mantuvo hasta la muerte. La juventud argentina tiene contraída con él una deuda, una de esas deudas que sólo se saldan con el reconocimiento del débito.

"Queremos que, a partir de este acto, la egregia figura de Don Alejandro Korn, evocada por nuestra admiración y afecto, se nos aproxime de nuevo, se nos haga presente, como si acudiera a reanudar entre nosotros su viviente magisterio de pensador insigne y de varón ejemplar".

ARCHIVOS PARA LA INVESTIGACION FILOSÓFICA

Con los auspicios de la Asociación Filosófica Estadounidense (APA) y su homóloga del Canadá, el Centro de Documentación Filosófica perteneciente a la Universidad Estadual de Bowling Green (Ohio 43403, USA) está editando una original publicación periódica: *Philosophy Research Archives*. Se trata de un órgano que reúne colaboraciones —en inglés o francés— que serán recopiladas en forma de microfílm; con lo cual se intenta superar los problemas de extensión que constriñen a las revistas especializadas, facilitándose a su vez la rápida aparición de los trabajos y su difusión mediante un servicio de ampliaciones.

El tipo de material a incluir ofrece una interesante gama de posibilidades, que va más allá de los clásicos 'papers' para dar cabida a monografías, traducciones, bibliografías, etc. Además, se alienta la cabal evaluación de los trabajos remitidos, ya que éstos serán sometidos —en forma anónima— a un amplio y calificado comité cuyos comentarios críticos se harán conocer en cada caso, sea o no aceptada la colaboración.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

El lapso que transcurre entre 1968 y 1978 ha sido uno de los más críticos en la vida argentina de este siglo, no sólo por las dificultades económicas que entorpecieron la realización de muchos planes de cultura, sino también por los cambios políticos signados por ideologías opuestas que incidieron negativamente sobre los centros de investigación científica y las instituciones de enseñanza en todos sus niveles. Durante ese período la dirección de los *Cuadernos de Filosofía* estuvo a cargo del doctor Eugenio Pucciarelli, quien contó con la asistencia de los secretarios de redacción doctores Hugo E. Biagini y Julio C. Colacelli de Muro.

Durante ese período se publicaron 17 entregas de la revista, que comprenden los números 9 a 28-29 con la contribución de más de 150 colaboradores, en su mayoría egresados de Universidades argentinas. Los obstáculos que jalonaron ese intervalo no impidieron la regularidad en la publicación ni atenuaron el interés del público lector, que no ahorró expresiones de aliento para los encargados de mantener la continuidad de la publicación.

Diez años constituyen un lapso lo suficientemente dilatado como para asegurar la continuidad de la obra, pero a la vez sugieren la conveniencia de una renovación en lo que concierne a la orientación de la revista. Comprendiéndolo así su director ha tomado la decisión de solicitar a las autoridades de la Facultad de Filosofía el relevo del cargo, a fin de que la conducción de las tareas permita renovar los criterios de selección de los trabajos y la orientación misma de la publicación. La conducción, a partir del n° 30, será asumida por el doctor Adolfo P. Carpio, director del Instituto de Filosofía y profesor titular de Metafísica y de Introducción a la filosofía.

Sólo cabe agradecer a los egresados más calificados de la Facultad de Filosofía y Letras la adhesión que han prestado durante el período transcurrido y sus esfuerzos por participar en todo tipo de tareas incluyendo las más modestas que impone el trabajo editorial.

L. R.



INDICE

EUGENIO PUCCIARELLI, <i>El pluralismo en filosofía</i>	5
HARALD WEINRICH, <i>La comunicación - problema clave de las ciencias sociales</i>	23
DINA V. PICOTTI, <i>Kant y el método trascendental</i>	49
MARTÍN LACLAU, <i>En los orígenes de la ética kantiana</i>	65
GRACIELA FERNÁNDEZ DE MALIANDI, <i>Las antinomias y el problema del infinito</i>	71
JORGE E. DOTTI, <i>La doctrina de la esencia y el idealismo</i>	81
ANSGAR KLEIN, <i>El nuevo mundo en la filosofía de la historia de Hegel y la dialéctica de la no-simultaneidad</i>	93
JULIO DE ZAN, <i>Razón y libertad en la filosofía de Hegel</i>	105
ROBERTO WALTON, <i>Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte</i>	117
CARLOS A. LUNGARZO, <i>El lenguaje lógico en la construcción de teorías formales</i>	131
BRUNO LONDERO, <i>El humanismo renacentista ayer y hoy</i>	149
RODOLFO GÓMEZ, <i>Ser y libertad en el pensamiento de Angel Vassallo</i>	157
ANGEL VASSALLO, <i>Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza</i>	169
HUGO E. BIAGINI, <i>La libertad en Locke</i>	179
— <i>Nuevo aporte a las bibliografías lockeanas de Hall y Woolhouse</i>	183

RESEÑAS

I. FILOSOFÍA GENERAL

HUGO BIAGINI, <i>Sobre la razón histórica</i> , por José Ortega y Gasset	187
— <i>La simpatia nella morale e nel diritto</i> , por Luigi Bagolini ..	189
— <i>An Introductory Logic</i> , por William Kulgore	190
RICARDO MALIANDI, <i>Valores éticos</i> , por José María Méndez	190
— <i>El humanismo de Max Scheler</i> , por Antonio Pintor Ramos ..	194
— <i>Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart</i> , por Fritz J. von Rintelen	196
RAÚL O. SASSI, <i>Ensaio sobre a cultura</i> , por Romeu de Melo	199
ELBIO H. CALETTI, <i>Historia del existencialismo</i> , por Pietro Prini	202
— <i>Scritti filosofici 1912-1917</i> , por Martin Heidegger	204

ANGEL F. DI RISIO, <i>Mito, potere e dialogo</i> , por Luigi Bagolini	207
MARÍA C. GALATI, <i>L'arte</i> , por Dino Formaggio	208
ENRIQUE BARBIERI, <i>Los filósofos presocráticos</i> , introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan <i>et al.</i> , t. ii y iii	211-212
GUSTAVO MARQUÉS, <i>Vistas in Astronomy</i> , por A. Beer y K. Strand (eds.)	214
MARTÍN LACLAU, <i>La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté</i> , por Bernard Carnois	218
HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, <i>Zeitgeist der Aufklärung</i> , por G. Funke <i>et al.</i>	221
GUILLERMO KAUNITZ, <i>Estructura y conocimiento científico</i> , por Gerold Stahl	224
JORGE DOTTI, <i>Dios y la filosofía</i> , por Antony Flew	226
G. K., <i>Mundo técnico y existencia auténtica</i> , por Carlos París	227

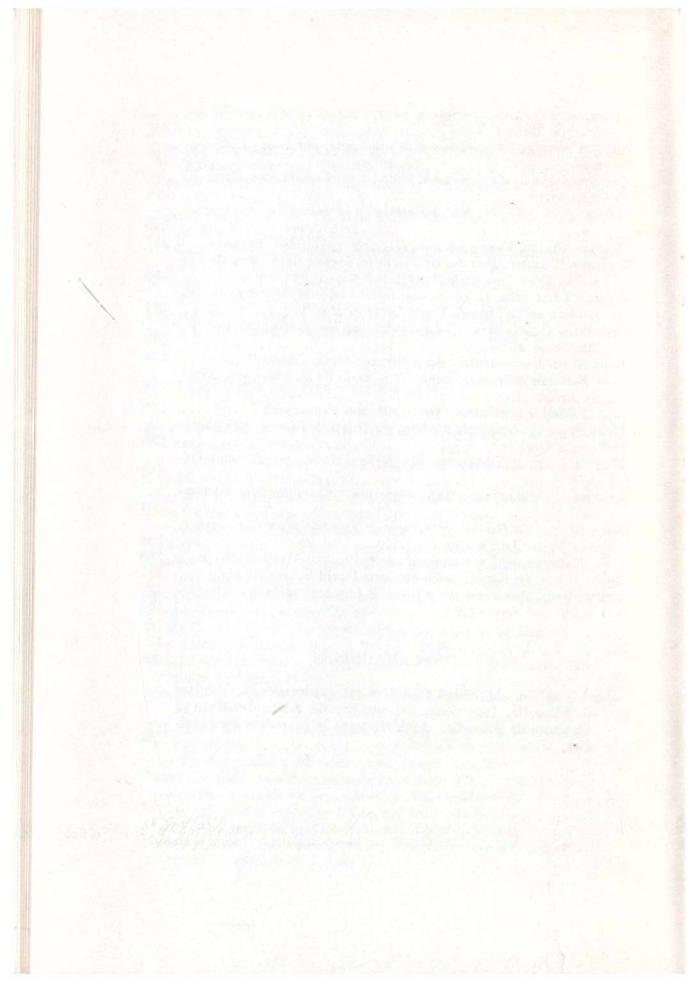
II. FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA

SILVIA FRIDMAN, <i>The scholastic Roots of the Spanish American Revolution</i> , por Carlos Stotzer	229
— <i>Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano</i> , por E. Pucciarelli <i>et al.</i>	230
— <i>La formación de la inteligencia argentina</i> , por Juan B. Terán	232
CARMEN BALZER, <i>La palabra</i> , por Octavio N. Derisi	233
— <i>Gnosis</i> , por Francisco García Bazán	235
VICENTE A. BIOLCATI, <i>El mito político</i> , por Mario Justo López	237
BEATRIZ VON BILDERLING, <i>Spekulatives Denken in Platons Frühschriften Apologie und Kriton</i> , por Luis Noussan-Letry	239
MERCEDES RIANI, <i>La genèse de monde sensible dans la philosophie</i> , por María Santa Cruz de Prunes	243
MARÍA GALATI, <i>Breve estética filosófica</i> , por José M. de Estrada	244
— <i>Cuestiones de estética</i> , por Rosa M. Ravera	246
MARÍA LOJO CALATRAVA, <i>La crítica literaria y sus métodos</i> , por Enrique Anderson Imbert	247
MARÍA E. SUÁREZ, <i>Teoría y técnica del cuento</i> , por Enrique Anderson Imbert	249
ARMANDO PORATTI, <i>Ensayos sobre los atomistas griegos</i> , por Angel Cappelletti	251
— <i>Ciencia jónica y pitagórica</i> , por Angel Cappelletti	253
IRENE CUPRÉ, <i>Arte y pensamiento en el siglo XX y Crisis y revolución en el arte de hoy</i> , por J. A. García Martínez	254
RICARDO MALIANDI, <i>Estudios éticos</i> , por Eduardo Rabossi	255
JUAN D'ALESSIO, <i>Análisis filosófico</i> , por Eduardo Rabossi	257
MARTÍN LACLAU, <i>De la sociología del conocimiento a la teoría crítica</i> , por Juan Carlos Agulla	258

CORIOLOANO FERNÁNDEZ, <i>Crisis de Europa y reconstrucción del hombre</i> , por Mario C. Casalla	259
SILVIA CODESIDO, <i>El psicólogo y la psicología</i> , por Luis M. Ravagnan	262
GUILLERMO ALAS, <i>La dimensión teologal del hombre</i> , por María L. Rovaletti	264
RAQUEL C. DE LARRAN, <i>Mito e historia en la antropología estructural</i> , por José Szabón	265
RODOLFO GÓMEZ, <i>Vida y obra de Hegel</i> , por Alberto Vanasco	267
ENRIQUE BARBIERI, <i>Escritos de Filosofía</i> , órgano del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias	269
ANGÉLICA LACUNZA, <i>La conciencia territorial y su déficit en la Argentina actual</i> , por A. Pagés Larraya et al.	271
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>La contaminación ambiental</i> , por P. Randle et al.	273
RAÚL SASSI, <i>Hermenéutica del saber</i> , por Olsen Ghirardi	274
— <i>Estudios latinoamericanos de historia de las ideas</i> , por Arturo Ardão	277
— <i>Filósofos brasileiros</i> , por Guillermo Francovich	279
HUGO BLAGINI, <i>Sociología Política de Oliveira Vianna</i> , por Paulo Souza Queiroz	280
MARÍA GALATI, <i>Fundamentos da criação artística</i> , por Romano Galaffi	282
BEATRIZ VON BILDERLING, <i>Del pensar venezolano</i> , por Manuel Grannell	284
NORA STIGOL, <i>La Gestaltpsychologie y el concepto de estructura</i> , por Víctor Li Carrillo	286
LUIS WAINERMAN, <i>Ensayos epistemológicos</i> , por Wonfilio Trejo ..	288
JORGE DOTTI, <i>La filosofía alemana</i> , por David Sobrevilla (ed.) ...	291
SERGIO VERA, <i>Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea</i> , por Sergio Sarti	293

INFORMACIONES

Angel Vassallo. Actividad filosófica extrauniversitaria. Escritos de Filosofía. Imposición del nombre de Alejandro Korn al Instituto de Filosofía. Archivos para la investigación filosófica. Cuadernos de Filosofía	295
--	-----



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano

DR. ARTURO BERENGUER CARISOMO

Secretaria de Asuntos Académicos

PROF. ELISA REY

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Directora

PROF. MARÍA MERCEDES BERGADÁ

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director

DR. ADOLFO P. CARPIO

Secretario

PROF. ELBIO CALETTI



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 10 DE OCTUBRE DE 1980

