

revista latinoamericana de filosofía

Francisco Miró Quesada: Sobre el concepto de razón.

Marcelo Dascal: Razón y fe en Leibniz.

Roberto Miguelez: Conflictos de paradigmas en ciencias sociales.

Néstor Luis Cordero: Notas sobre el **Poema** de Parménides.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. I — Nº 3 — NOVIEMBRE 1975

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun
Mario A. Presas

Oswaldo N. Guariglia

Ezequiel de Olaso
Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia)

Marcelo Dascal (Brasil)

Alfonso Gómez Lobo (Chile)

Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)

Francisco Miró Quesada (Perú)

Alejandro Rossi (México)

Roberto M. Torretti (Chile - Puerto Rico)

Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etcétera, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central

1000 Capital Federal — Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos	\$	500.—
Instituciones	\$	700.—
De apoyo	\$	1.500.—

Exterior:

Individuos	U\$S	11.—
Instituciones	U\$S	15.—

Por vía aérea, recargo de U\$S 1,50

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Natalio R. Botana. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buy! Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1975

Volumen I

Num. 3

SUMARIO

ARTICULOS

Francisco Miró Quesada: Sobre el concepto de razón	Pág. 183
Marcelo Dascal: La razón y los misterios de la fe según Leibniz	193
Roberto Miguelez: Conflicto de paradigmas y análisis filosófico de las ciencias sociales	227

NOTAS

Néstor Luis Cordero: Acerca de tres pasajes del <i>Poema</i> de Parménides	237
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt (Rosa Helena Santos de Ihlau)	245
Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe, ed. por G. Colli y M. Montinari (Lucía Piossek Prebisch)	252
Joao P. Monteiro: Teoría, retórica, ideología (Margarita Costa)	258
Walter Biemel: Análisis filosóficos del arte del presente (Mario A. Presas)	260
Nicholas Rescher: The Primacy of Practice (Ricardo Maliandi)	262
Gregory Vlastos: Platonic Studies (Alfonso Gómez Lobo)	264
A. Owen Aldridge (ed.): The Ibero-American Enlightenment (Ezequiel de Olaso)	266
Robin G. Collingwood: Ensayos sobre la filosofía de la historia. (E. de O.)	268
Priscilla N. Cohn: Heidegger: su filosofía a través de la nada (María Julia Bertomeu)	269

CRONICA

270

LIBROS RECIBIDOS

273

COLABORADORES

FRANCISCO MIRO QUESADA (1918). Graduado en filosofía y doctor en matemáticas. Ex-profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Profesor de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Obras: *Problemas fundamentales de lógica jurídica* (1956), *Manual de filosofía* (con A. Salazar Bondy) (1961), *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), *Humanismo y revolución* (1969). Universidad Cayetano Heredia. Apartado 5045. Lima, Perú.

MARCELO DASCAL (1940). Licenciado en filosofía (Universidad de São Paulo), Doctor en filosofía (Universidad Hebrea de Jerusalén). Es profesor en la Universidad Estatal de Campinas (Estado de São Paulo) y en la Universidad de Tel Aviv (Israel). Ha publicado *A Filosofia das Ciencias* (S. Paulo, 1964; 1966) y numerosos artículos. Tiene en preparación un libro sobre la semiología de Leibniz. Dirección: Depto. de Lingüística, UNICAMP. C. P. 1170 Campinas, S. P., Brasil.

ROBERTO MIGUELEZ (1934). Egresado de la Facultad de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Doctor en Sociología (Universidad de París). Es profesor titular en el Departamento de Sociología de la Universidad de Ottawa (Canadá). Ha publicado el libro *Sujet et Histoire* (E. U. O. Ottawa, 1973) y varios artículos en revistas internacionales sobre temas de su especialidad. Dirección: Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada K1N 6N5.

NESTOR LUIS CORDERO (1937). Doctor en filosofía (París 1971, Buenos Aires 1974). Ejerció la docencia universitaria en Buenos Aires desde 1962 hasta 1974. Publicó artículos sobre filosofía griega en revistas especializadas. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias y de la Association pour l'Encouragement des Etudes Grecques (París).

SOBRE EL CONCEPTO DE RAZÓN

Francisco Miró Quesada

Es incuestionable que a pesar de que el empirismo lógico, como escuela oficial, es cosa del pasado, su influencia filosófica está aún vigente. La penetración de sus principales supuestos ha sido tan enorme, su infiltración ha llegado a dominar el *subconsciente filosófico* de tal manera, que incluso muchos que hoy día no aceptarían el calificativo de empiristas lógicos, cuando se trata de temas tan centrales como el de la naturaleza del conocimiento *a priori* o el de la estructura de la razón humana, se mantienen dentro de los moldes de la Escuela de Viena.

Consideremos, por ejemplo, el tema de la razón. A pesar de algunas excepciones como Gödel, que se considera platónico, y de Pap, que defiende la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*, la mayoría de los filósofos *científicos* o *rigurosos* están convencidos de que no puede hablarse con propiedad de una facultad llamada "razón" que es la que permite fundamentar el conocimiento objetivo. El argumento predilecto de la pléyade de filósofos modernos de tendencia rigorista que así piensan, es el de la evolución de la lógica y de la investigación metateórica. La lógica, nos dicen, después de haber sido considerada durante más de dos mil años como una disciplina perfecta, que nos revelaba de manera evidente los principios supremos de la razón humana, se ha transformado en un conjunto de teorías que no parecen tener mucha relación entre sí. La existencia de lógicas bivalentes, intuicionistas, polivalentes, probabilísticas, modales, deónticas, combinatorias, y otras más muestra claramente que no puede creerse ya que la lógica sea una disciplina que nos revela los principios supremos de la razón, aquellos principios que deben ser utilizados por todo conocimiento objetivo para poder constituirse. Cada tipo de lógica diferente utiliza principios diversos de manera que no puede considerarse que es producto de una razón, unitaria y coherente, que funciona como un sistema universal, necesario y de valor supra-histórico.

Si se consideran los resultados de la investigación metateórica, lo dicho antes queda reforzado ampliamente. "La existencia de antinomias lógicas en la teoría de los conjuntos muestra que los procedimientos seguros para validar los principios y reglas lógicas son un mito. Sistemas de lógica formal con principios 'evidentes' quedaron refutados por sus propios teoremas, lo cual en cierto modo sería la manera más

'infamante' en que puede sucumbir un sistema: no tanto por contradicción con los hechos sino por inconsistencia consigo mismo".¹ Por otro lado la existencia de matemáticas radicalmente diferentes, la una al lado de la otra, como la clásica y la intuicionista, muestra que es inútil tratar de encontrar principios unitarios y universales que puedan considerarse como manifestaciones de "la" razón. Por donde se mire, hay incompatibilidades, diversidad de sistemas, resultados contradictorios, en una palabra, todo lo contrario de lo que tradicionalmente ha sido considerado como producto de "la razón".

El horizonte general desde el cual se interpretan estos resultados es el del pragmatismo, que es el supuesto básico del viejo empirismo lógico. En relación a las proposiciones de las ciencias fácticas, el empirismo lógico, con las modificaciones exigidas por los recientes resultados de las ciencias físicas, logra mantener algunos supuestos básicos, como su famosa concepción de las proposiciones protocolares. Pero cuando de lógica se trata, como el empirismo no puede sostenerse desde ningún ángulo, recurre al pragmatismo. Lo único que da sentido a toda esta asombrosa proliferación de sistemas incompatibles entre sí y de carácter más bien arbitrario, es que *marcan*. "They work" es la expresión que justifica todo el pandemonium producido por esta especie de crecimiento tumoral de las disciplinas formales. Permiten llegar a resultados claros relativamente a los sistemas dentro de los cuales se obtienen y sirven, sobre todo algunos de ellos, para la física. Hacen posible la existencia de teorías físicas verificables que permiten predecir fenómenos. Esto y nada más, basta y sobra para justificarlos.

Es indudable que si se sigue el camino de la diversidad, los resultados anotados parecen imponer una interpretación pragmatista. Si se comparan las diferencias, como hace la mayor parte de los filósofos rigurosos, muchos de los cuales se llaman analíticos, se hace difícil otorgar significado al concepto de razón. Pero, como sucede siempre en cuestiones de filosofía, cuando se recorre un camino teórico en un sentido, nada impide recorrerlo en sentido contrario. ¿Por qué en lugar de enfocar nuestro interés en las diferencias de los sistemas lógicos actuales y en las incompatibilidades de los resultados de la investigación metateórica, no hacemos exactamente lo contrario? ¿Por qué en lugar de buscar las diferencias, como si se tratara de un deber ineludible, no buscamos mejor las coincidencias? Después de todo no es un deber, ni teórico ni moral, tratar de mostrar que no tiene sentido hablar de la razón humana, que no existe ningún sistema de principios de valor suprahistórico. Se trata más bien de una expresión de deseos. En todo este enfoque de las diferencias y las incompatibilidades, se descubren tendencias atávicas, trasluce un amor subconsciente por el "good old logical empiricism". Pero en filosofía el amor, aunque es tema dignísimo de ser tratado, no constituye criterio de verdad. Nada impide, por eso, hacer todo lo contrario de lo que, desde hace tantos años, se viene haciendo: en

¹ Gregorio Klimovsky, *El método hipotético-deductivo y la lógica*. Instituto de lógica y de filosofía de las ciencias: Universidad Nacional de La Plata (Argentina): s/f, pág. 14.

lugar de considerar las diferencias de los sistemas lógicos, considerar sus coincidencias, en lugar de hacer hincapié en los resultados contradictorios e incompatibles de la investigación metateórica, mostrar la unidad y el carácter sistemático de los mismos.

Si se procede de esta manera el panorama cambia por completo. Quedamos asombrados al ver la increíble cantidad de coincidencias, convergencias, compatibilidades, principios comunes y tendencias análogas, de los diversos sistemas de lógica, incluso de los que, en apariencia, se alejan más de la tradición, y también por el carácter sistemático y unitario de los resultados de la investigación metateórica. A diferencia de lo que sucede en astronomía, en este caso, la otra cara de la Luna, nos revela un mundo notablemente distinto.

Comencemos por la lógica. El sistema que debe servir de comparación es, naturalmente, la lógica clásica, puesto que fue en este sistema en el que, por vez primera, de manera rigurosa y sistemática, se estudiaron principios racionales necesarios para la constitución de cualquier tipo de conocimiento objetivo. Desde la perspectiva actual, lógica clásica es la *lógica asertórica bivalente* (de diversos órdenes), es decir, la lógica de las proposiciones no modalizadas en la que se incluye el principio del tercio excluido. Lo primero que uno observa es que en esta lógica queda incluida la silogística aristotélica y la teoría de los sistemas de los estoicos, así como la mayor parte de la lógica de Apuleyo, de Boecio y de los filósofos medievales.

Vemos, así, que cuando gracias a la utilización de métodos matemáticos se logra expresar la lógica de manera rigurosa y sistemática, y su contenido resulta muchísimo más amplio que el de la lógica tradicional aristotélico-escolástica, esta última se incluye en el nuevo sistema como uno de sus capítulos. Hay desde luego variaciones de detalle pero, en esencia, lo descubierto por los antiguos se mantiene. Esto permite tener la impresión de que principios lógicos como el de identidad, el de no contradicción, el del tercio excluido, el de la transitividad de la implicación, y muchos otros, revelan una estructura fundamental del conocimiento humano, que no puede constituirse sin someterse a ella. Los principios lógicos se nos aparecen, dentro de esta primera sistematización, como la condición necesaria que debe cumplir todo sistema de proposiciones para que pueda brindarnos conocimiento objetivo.

Comencemos ahora a analizar, en un orden histórico laxo, los sistemas más conocidos que, dentro de la tónica imperante, son considerados como prueba irrefutable de que no puede hablarse de "la razón" como conjunto de principios universales y necesarios. La primera lógica no clásica en aparecer, es la intuicionista. Se distingue de la clásica en que rechaza el principio del tercio excluido lo que, formalmente, le impone variaciones axiomáticas y teorematías como la inexistencia de la fórmula clásica $\sim (\sim p) \rightarrow p$.

Lo primero que debemos observar es que, fuera de esta diferencia, las dos lógicas son muy parecidas y que, desde el punto de vista formal, la intuicionista se reduce a un subsistema de la clásica. O sea, en esta última se pueden derivar todos los teoremas derivables en la primera, pero no al revés. El intuicionismo rechaza un principio incluido en la lógica clásica, pero reconoce los restantes, como el de

identidad y el de contradicción. Por otra parte, Gödel y Lukasiewicz, han demostrado, definiendo los coligadores (llamados usualmente conectivos lógicos) de la teoría clásica de las proposiciones por medio de coligadores del sistema intuicionista, que toda la teoría clásica de las proposiciones se puede deducir como subsistema de una parte de la lógica intuicionista. Esto a primera vista desconcierta, pero filosóficamente significa que existen relaciones de coincidencia muy profundas entre ambos tipos de lógica y que la posibilidad de la lógica intuicionista no prueba que no puede hablarse de "la razón" como sistema de principios, sino que este sistema es más complicado y profundo de lo que creyeron los filósofos clásicos y que funciona de manera más compleja y sutil.

El mismo Lukasiewicz logró hacer una interpretación trivalente de la lógica intuicionista y desarrolló varios sistemas de lógicas polivalentes. Estos sistemas que últimamente han recibido aplicaciones sorprendentes², fueron saludados como una nueva prueba de que no puede hablarse de la unidad de la razón ni considerar las leyes lógicas como sus principios más generales. Pero bastan las más elementales consideraciones para darse cuenta de que las lógicas polivalentes no significan el colapso del concepto de "razón" sino que más bien permiten comprender más a fondo su riqueza y su complejidad. Porque todas ellas tienen principios comunes. Así, todas incluyen el principio de identidad, o el de no contradicción, el de la especificación universal, y otros más. Por más valores que puedan tener sus fórmulas, debe hacerse siempre una diferencia entre valores signados o selectos y valores no signados, y no hay ninguna fórmula verdadera que pueda ser la conjunción de una proposición con un valor signado con la misma proposición negada (a la que debe corresponder siempre un valor no signado). Por otra parte, cuando de dos valores (lógica clásica) se pasa a tres, cuatro, . . . n valores, el principio del *tertium non datur*, se va generalizando de manera que a tres valores corresponde el principio del *quartum non datur*, . . . a $n-1$ valores; corresponde el principio del *enesimum non datur*. . . etc.

Como en el caso de la lógica intuicionista, hay coincidencia de principios fundamentales y la discrepancia básica es con relación al *tertium*. Pero cuando se introducen más valores que *verdad* y *falsedad*, resulta que el principio del *tertium* tiene que generalizarse. La razón parece imponer, así, una estructura de exclusión de valores en relación al número de valores del sistema empleado. En el peor de los casos, si no puede considerarse el *tertium* como principio absoluto, sí puede sostenerse la tesis de que es caso particular de un principio *general* de la razón que tiene que aplicarse, sean cuales sean los valores utilizados, y que podría recibir el nombre de *principio de exclusión*. Esta generalización no debe sorprendernos, porque, después de todo, el principio del *tertium* nunca ha gozado del mismo *status* que el principio de identidad, o el de no contradicción o el de la transitividad de la implicación. El propio Aristóteles intenta mostrar sus limitaciones cuando se trata de

² Klaus ha logrado aplicarlas al desarrollo de la teoría de los "conjuntos difusos", una teoría que ha adquirido mucha importancia en la moderna ciencia electrónica (este dato me fue proporcionado por Newton da Costa).

acontecimientos futuros y aunque los grandes racionalistas como Leibniz lo colocan al lado de los demás, no cabe duda de que dicho principio nunca ha sido tan *evidente* como los restantes.

En cuanto a la lógica probabilística no es sino el límite en el proceso de generalización que significan las lógicas polivalentes. Todo lo dicho sobre las anteriores vale también en este caso: la lógica probabilística (de infinitos valores) incluye una serie de principios comunes con la clásica. Así, ninguna proposición en un sistema de infinitos valores puede tener el valor 1 y el valor 0. Es decir que el principio de no contradicción se cumple tanto en la lógica clásica de dos valores como en el de la probabilística de infinitos valores.

Puede concluirse de la existencia de las lógicas polivalentes que el concepto de *proposición* tal como lo analizó la lógica clásica fue demasiado restringido. Los clásicos definieron *proposición* como una expresión que es verdadera o falsa. Pero en realidad se trata de una expresión *susceptible* de ser verdadera o falsa. Posiblemente pueden concebirse proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas (dentro de ciertos supuestos muy determinados), mas para que puedan ser proposiciones deben tener la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Es esta relación con la verdad y la falsedad lo que impone a los diversos sistemas analizados rasgos comunes y los hace converger hacia un conjunto de principios compartidos por todos ellos.

Por otra parte, el hecho de que puedan elaborarse lógicas que no incluyan el principio del *tertium non datur* muestra dos cosas: 1) que esta exclusión sólo puede hacerse dentro de condiciones muy especiales. Por ejemplo, las proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas en la lógica intuicionista deben referirse a conjuntos potencialmente infinitos. Pero en el mundo de lo finito el principio conserva toda su validez. La conserva incluso en el caso de conjuntos infinitos recursivos.

Otros sistemas que surgen después de la lógica intuicionista, pero antes de las polivalentes, y que son utilizados como argumento a favor de la posición relativista y pragmatista imperante, son los de lógica modal. Dejando de lado su relación con la lógica intuicionista (lo que no hace sino mostrar la íntima trabazón formal y principista de los diversos sistemas lógicos) la lógica modal no hace sino reforzar la convicción de que hay una estructura racional que es condición necesaria del conocimiento objetivo. En efecto, su origen se debe al afán de incluir en el formalismo lógico un componente fundamental de los principios lógicos: *la necesidad de su verdad*. Este componente es tan obvio que había sido observado por Aristóteles quien desarrolla los rudimentos de una lógica de las modalidades.

Desde el punto de vista de la utilización de la lógica para fundamentar la deducción matemática, basta explicitar ciertos componentes estructurales de los principios lógicos. Como es archiconocido, la lógica clásica bivalente en sus niveles más elementales (lógica de primer orden) basta para fundamentar los procesos deductivos que se realizan en el cuerpo de doctrina de la matemática clásica. Bastan incluso, para fundamentar estos procesos en los aspectos más modernos de la matemática como la teoría de las categorías. Ahora bien, en estos componentes estructurales no se revela el carácter de necesidad de los principios utilizados. Estos principios son

necesarios, desde luego, pues de otra manera la deducción matemática no podría establecerse. Pero la conexión necesaria entre los axiomas y los teoremas queda establecida mediante la aplicación del principio, sin ninguna necesidad de que se exprese. La lógica modal se origina cuando se decide explicitar el carácter de necesidad que constituye toda relación deductiva.

Cuando se intenta hacer esto, se descubren dos cosas importantes. La primera es que los conceptos modales básicos, necesidad, categoricidad, posibilidad, contingencia, imposibilidad, son racionales en el sentido de que existen relaciones evidentes entre ellos que se imponen a los sujetos cognoscentes con el mismo poder suasorio con que se imponen los principios de la lógica clásica; la segunda es que cuando se trata de encontrar relaciones diferentes de las básicas las relaciones pierden su evidencia y permiten diversas alternativas de interpretación. Así, nadie puede dejar de reconocer la claridad intuitiva de las famosas definiciones de Lewis de los conceptos modales básicos. Pero cuando se quieren descubrir relaciones más sutiles entre dichos conceptos, la claridad comienza a perderse. Así cuando se hace la pregunta de si es necesario que los principios lógicos sean necesarios, se puede responder de diferentes maneras y cada respuesta da pábulo a un sistema modal diferente. Pero en medio de la diferencia, se encuentran siempre principios fundamentales comunes. En primer lugar los sistemas modales creados por Lewis y sus continuadores, son bivalentes, de manera que pertenecen al ámbito de la lógica clásica. En segundo lugar no pueden constituirse sin presuponer esta última. En tercer lugar, los diferentes sistemas modales tienen principios comunes. Todo esto muestra que no se trata de sistemas deslavazados que nada tienen que ver con los principios clásicos, sino que hay relaciones interesantes entre ellos que pueden sistematizarse en torno de un conjunto común de principios. Desde luego, hay interpretaciones de los sistemas modales que no son bivalentes, pero todo lo dicho en relación a la lógica clásica y a las lógicas polivalentes vale en este caso. En cuanto a las lógicas deónticas, que desde el punto de vista formal, son un caso particular de las modales, la claridad de las nociones básicas no es tan nítida como en el caso de las modalidades epistémicas. Pero ello sólo muestra que los conceptos jurídicos de obligación, de permisividad, etc. pertenecen a un ámbito diferente del de la razón en su nivel lógico. Hasta el momento se han descubierto una serie de interesantes posibilidades de análisis, pero los resultados no tienen el mismo poder suasorio que el de los obtenidos en lógica epistémica, que es la que se necesita para fundamentar la objetividad del conocimiento. No olvidemos que el mundo de las normas no es cognoscitivo sino prescriptivo y que esto remite al problema de saber si el ámbito de los principios racionales que son eminentemente cognoscitivos, puede ampliarse al de la normatividad. Veamos por último algunos de los sistemas más heterodoxos de la lógica contemporánea: la lógica combinatoria, la lógica temporal y la lógica de los sistemas inconsistentes.

La lógica combinatoria es heterodoxa únicamente en relación a su desarrollo simbólico. La utilización de *combinadores* le permite alcanzar un enorme grado de abstracción y también analizar ciertos conceptos lógicos muy importantes como los

de regla de sustitución y de variable, con mayor profundidad que la clásica. Pero en esencia, ambas lógicas son equivalentes y las dos sirven para fundamentar los procesos deductivos de la matemática clásica.

La lógica temporal es una variante de la modal pues los operadores temporales que utiliza tienen propiedades formales semejantes a las de las modalidades epistémicas. Mediante estas relaciones pueden referirse a verdades que dependen de la duración temporal de los hechos, con lo cual se determinan una serie de relaciones interesantes entre los conceptos de pasado, presente y futuro. Desde un punto de vista estrictamente lógico las lógicas temporales tienen el interés de que desembocan en el problema de la relación entre la estructura ideal de los principios lógicos, de carácter intemporal, y el carácter temporal de los hechos empíricos. El resultado de este contacto no sólo no muestra que hay lógicas que no tienen nada que ver con la clásica, sino al revés: muestra que muchas de las estructuras formales de carácter lógico, como, por ejemplo, las modales, se encuentran en las relaciones temporales entre la verdad de las proposiciones. En lugar de mostrar heterogeneidad, revela homogeneidad. Por otra parte, en gran medida, se encuentran formas que corresponden a los principios lógicos clásicos. Las divergencias se deben, no a la existencia de leyes lógicas diferentes, sino al concepto temporal de la verdad. Es obvio que si una proposición es verdadera durante un lapso y después, se torna falsa, se puede afirmar $p \wedge \sim p$, pero sólo porque se trata de dos momentos diferentes. Mientras es verdadera p , no puede hacerse esta afirmación. Por último, es indudable que el cambio temporal de la verdad de las proposiciones plantea profundos problemas filosóficos, como el de saber si considerar que la verdad de una proposición puede cambiar con el tiempo no constituye un abuso de lenguaje y no se trata, más bien, de dos proposiciones diferentes.

Cuando, debido a los trabajos de Jaskowsky y más recientemente, de Newton da Costa, surgen las lógicas de los sistemas inconsistentes ellas son saludadas con júbilo por quienes niegan la existencia de una razón como facultad fundadora de nuestros conocimientos. El principio supremo de la lógica, el que había resistido todos los embates de los nuevos sistemas heterodoxos parecía, por fin, haber sido superado. Pero, a pesar del enorme interés lógico, formal y filosófico que poseen estos sistemas, la superación del principio de contradicción no es sino aparente. Lo que permiten hacer estas lógicas es incluir fórmulas contradictorias entre sus derivaciones sin que esta inclusión trivialice el sistema como sucedía en la lógica clásica. Pero esto no significa que todo teorema pueda tener su contradictorio correspondiente. Para que una lógica de sistema inconsistente pueda funcionar debe haber teoremas *buenos*, de los cuales no puede haber contradictorios, y teoremas *malos*, de los cuales sí puede haberlos. Si todos los teoremas fueran malos, el sistema entraría en colapso. Esto muestra que la razón es mucho más amplia de lo que creyeron los clásicos. Estos consideraron que bastaba una sola contradicción para anular una teoría; ahora sabemos que no es así. Una teoría puede incluir muchas contradicciones y mantener su valor, siempre y cuando las contradicciones no se produzcan en relación a determinados teoremas que son los que tienen verdadera función cognoscitiva. El principio

de no contradicción mantiene toda su vigencia y sale enriquecido de la aventura, pues queda demostrado que lo que importa no son las contradicciones, cualesquiera sean ellas sino las contradicciones significativas. Son éstas las que anulan el conocimiento brindado por una teoría y por eso deben rechazarse.

Por falta de espacio no podemos abordar con el detalle necesario la aparente desconexión entre los diferentes resultados de la investigación metateórica. Bástenos hacer observaciones de carácter general, pero que muestran que estos resultados en nada atentan contra la creencia de que existen principios racionales de valor universal. Las famosas contradicciones de las teorías de los conjuntos tan frecuentemente aludidas, sólo hacen ver que no puede hablarse de un sistema de evidencias perfectas e incommovibles en relación a todos los principios racionales. El exceso de confianza en estas evidencias condujo a las paradojas. Pero la solución de las paradojas mostró, con mayor fuerza que nunca, la existencia de evidencias intelectuales que revelaban no sólo principios lógicos sino incluso principios matemáticos. Así, las paradojas crean un grave problema porque parecen ser un contraejemplo de uno de los principios supremos de la razón humana: el de no contradicción. Si no hubiera sido porque este principio era considerado como un principio de vigencia universal y suprahistórica, las paradojas no habrían tenido ninguna importancia. Todo lo que se hace para eliminarlas se basa en el reconocimiento de este carácter fundamental del principio antifásico. Por otra parte las modificaciones que se hacen a los principios de la teoría de los conjuntos que parecían evidentes, son puramente parciales. El principio de comprensión de Cantor se restringe a los casos en que existen conjuntos ya constituidos. Y esta restricción permite enunciar el principio de la separación de cuya evidencia nadie parece dudar.

En cuanto a la existencia de dos matemáticas diferentes, la intuicionista y la clásica, sus diferencias remiten más a un problema de ontología matemática que de epistemología. Los principios racionales lógicos, apenas si son tocados (ya hemos visto que la lógica intuicionista y la clásica coinciden en la mayoría de sus principios y que desde cierto punto de vista muy definido, están íntimamente trabadas en todas sus partes).

Llegamos, así, a dos resultados que creemos significativos: en primer lugar, la famosa proliferación de sistemas lógicos diferentes no significa de ninguna manera que determinados principios racionales descubiertos por los clásicos hayan perdido vigencia. En todos los sistemas se encuentran principios comunes y esto nos hace pensar que hay una estructura común muy profunda que se revela, de una manera u otra, en todos ellos y que esta estructura no puede llamarse sino racional. En segundo lugar, la evolución de la lógica moderna y los resultados de la investigación metateórica muestran que el concepto de razón tiene una significación mucho más amplia de lo que creyeron los clásicos. Es cierto que la razón es un sistema de principios de valor necesario y universal. Pero es un sistema dinámico. En el nivel lógico, el más universal de todos y el más transparente, se descubre que puede haber evidencias engañosas. Pero se descubre, también, que la única manera de detectar el engaño es mediante la utilización de evidencias de las cuales no puede dudarse (por ejemplo la

construcción de sistemas formales que no aceptan el *tertium*, tiene la intención de elaborar un sistema consistente de matemáticas). Conforme la razón va abarcando conjuntos cada vez mayores de conocimientos, va tomando mayor conciencia de sus principios (es decir, quienes piensan racionalmente van dándose cuenta de cuáles y cómo son estos principios). Partiendo de un núcleo originario de principios, va podando el núcleo, va distinguiendo los principios realmente universales de los más restringidos y de los que sólo eran producto de la costumbre, producida por extrapolaciones infundadas. Pero también va descubriendo nuevos principios (por ejemplo, el principio de la constructividad que es hoy día aceptado por todos los lógicos y metateóricos), va generalizando los principios originarios, va avanzando sin término en su esfuerzo por fundamentar nuestros conocimientos científicos. En esta generalización y en esta novación, se descubren una serie de coincidencias, de conexiones entre los antiguos principios y los nuevos, se encuentra una dinámica coherente que se va constituyendo, no al azar, sino de acuerdo a lineamientos íntimamente vinculados entre sí que se orientan según vectores definidos. En una palabra existe un avance, una expansión histórica de la razón. Esta expansión se hace dentro de un marco característico que es el sello de la racionalidad. Comprender a fondo cómo es esta dinámica de la razón, y cuál es su unidad dentro de una diversidad que se realiza sin término, es la meta más importante de una filosofía del conocimiento que pretenda comprender lo que está sucediendo en el moderno conocimiento científico. No comprender la importancia de esta meta y la posibilidad de acercarse a ella de manera cada vez más rigurosa y sistemática es reducir toda la lógica y, en consecuencia, la matemática y la ciencia empírica (que no puede constituirse sin ellas) a una jerigonza sin sentido.

Universidad Peruana Cayetano Heredia

ABSTRACT

This paper discusses a stand widely spread among "scientific" philosophers of logical positivist leanings, namely, that the plurality and diversity of formal systems calls for a pragmatic justification of their basic logical principles. It is suggested that instead of looking for diversities, as is usually done, one should look at the coincidences. On this light, the permanency of some logical principles (identity, contradiction, *tertium non datur*, etc.) within the framework of intuitionist logic, polyvalent logic, probability, modal logic and some heterodox logics (combinatory logic, temporal logic and the logic of inconsistent systems), is discussed. It is concluded (a) that there are rational principles common to those systems, (b) that such principles reveal a deep rational structure, (c) that reason is a system of universal and necessary principles, and (d) that reason evolves historically, keeping its unity within diversity.

LA RAZON Y LOS MISTERIOS DE LA FE SEGUN LEIBNIZ*

Marcelo Dascal

I

La religión cristiana exige de sus creyentes la creencia en ciertos dogmas llamados 'misterios de la fe'¹. Por ejemplo, el dogma de la trinidad (que Dios es uno y trino) y el dogma de la transubstanciación (que el pan y el vino sacramentales contienen realmente y esencialmente el cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad de Jesucristo, al mismo tiempo que conservan sus accidentes como pan y vino). Según las decisiones de varios concilios ecuménicos que establecieron la doctrina oficial de la iglesia católica sobre ese tema, estos son ejemplos de "verdaderos misterios", porque trátase de "dogmas de la fe que no pueden ser comprendidos y verdaderamente demostrados por una mente adecuadamente cultivada a partir de principios naturales". Estos misterios son "verdades ocultas en Dios que no pueden ser conocidas a menos que sean reveladas en forma divina" y "por su naturaleza trascienden de tal modo una mente creada, que aun cuando son comunicadas por la revelación y aceptadas por la fe quedan todavía cubiertas por el velo de la fe, como si estuvieran inmersas en oscuridad"².

Sin embargo, a pesar de la ininteligibilidad fundamental de tales dogmas, se exige de los cristianos que crean en ellos, esto es, que los consideren verdaderos. Pero, ¿cómo es posible considerar verdadero (o, lo que es lo mismo, falso) un dogma que no es inteligible? Según las concepciones corrientes de verdad, considerar un dogma (o cualquier otra afirmación) verdadero, significa pensar que su

* Trabajo leído en las jornadas organizadas por el Centro de Investigaciones Filosóficas CIF, de Buenos Aires, en agosto de 1975. El autor pudo participar merced al apoyo del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Brasil). El trabajo fue redactado en español por desconocer su autor la decisión del Comité de Redacción de la RLF de publicar las colaboraciones brasileñas en portugués.

1 Exigencias semejantes existen en todas las religiones principales, lo que hace que nuestra discusión sea aplicable a los problemas suscitados por la interpretación del discurso religioso en general. Sin embargo, nos limitaremos aquí a analizar esos problemas tal como se manifiestan en el cristianismo; más específicamente, en una de sus variantes: el catolicismo romano.

2 Estas citas provienen de las resoluciones del Concilio Vaticano I (1869-70) que confirmaron resoluciones del Concilio de Trento (1545-63). Véase *New Catholic Encyclopedia*, Washington, The Catholic University of America, 1967, vol. 10, p. 152.

'contenido' —aquello que es afirmado— se conforma a la 'realidad'. La creencia en la verdad de un dogma parece implicar, por lo tanto, la posibilidad de determinar su 'contenido', esto es, la posibilidad de 'comprenderlo'. Si es así, ¿cómo es posible creer en algo ininteligible? Además, ¿cómo podría un creyente en un dogma incomprensible identificar el objeto de su creencia específica y distinguirlo de los contenidos, probablemente también ininteligibles, de los demás dogmas, en los cuales también se exige que crea?

Es preciso indicar desde ya, que tales dificultades no ocurren solamente en el caso de las oraciones que expresan los misterios de la fe. Según muchos teólogos antiguos y modernos³, los mismos problemas surgen prácticamente en todos los tipos de discurso religioso, y aún en el discurso de la teología. Esto porque se considera que el propio concepto de Dios está más allá de la capacidad de comprensión de nuestras mentes limitadas. Según tal concepción, es la incomprensibilidad esencial de Dios la que constituye la razón profunda de la existencia de los misterios de la fe. Por lo tanto, los misterios no pueden ser simplemente descartados como una parte marginal del discurso religioso cuya incomprensibilidad no afectaría su coherencia global. Al contrario, cualquier filosofía de la religión digna de ese nombre y cualquier teoría del discurso religioso tiene que enfrentar, tarde o temprano, el problema de la incomprensibilidad fundamental del hablar sobre Dios, y lo mejor es enfrentarlo allí donde es más evidente, o sea, en el caso de los misterios de la fe.

Por supuesto, la posición ortodoxa no afirma que no haya absolutamente nada inteligible en los misterios, pues en tal caso ellos carecerían totalmente de sentido. Así, citando nuevamente fuentes católicas oficiales, "la razón, iluminada por la fe, cuando investiga diligente, reverente y modestamente, alcanza por la bondad de Dios alguna comprensión de los misterios"⁴. La cuestión es determinar exactamente qué medida de 'comprensión' de los misterios puede existir. Porque si la medida de inteligibilidad fuera demasiado grande de modo que transformara los misterios en tan inteligibles como las afirmaciones de la lógica y de la matemática o de la física y de la filosofía, entonces no habría nada particularmente 'misterioso' en ellos y el

³ "Si has podido entenderlo no es a Dios a quien has contemplado" (San Agustín, *Sermón* 113, 3, 5); "Lo llamamos el inexpresable, el impensable Dios, el inaprensible. El que sojuzga el poder del habla humana y trasciende el alcance del pensamiento mortal..." (Crisóstomo, *De Incomprehensibili*, Discurso 3).

Según algunos, el carácter misterioso de lo divino proviene no solamente de su esencia sino también de la constitución epistemológica del hombre: "Radically and intrinsically man is not a being who employs the *idea clara et distincta*... the unlimited transcendence of the finite human subject in knowledge and freedom, theory and practice, consists in going beyond any comprehensible statement and raising a further question... and being led into precisely what we call mystery." (*Sacramentum Mundi - An Encyclopedia of Theology*, N. York, Herder, 1969, vol. 4, p. 135). Véase también Robert C. Coburn, "The Hiddenness of God and Some Barmecidal God Surrogates", *The Journal of Philosophy*, LVII (1960), pp. 689-712.

⁴ *New Catholic Encyclopedia*, *ibid.*

discurso religioso tendría que conformarse a las mismas normas del discurso científico.

Así, los que desean explicar el status peculiar de los misterios en conformidad con las exigencias de la iglesia, enfrentan la tarea de satisfacer dos exigencias aparentemente contradictorias. Por un lado, los misterios deberían ser suficientemente inteligibles como para que fuera posible atribuirles verdad o falsedad y considerarlos objetos de creencia que pudieran ser individualizados (llamémosla 'la exigencia de inteligibilidad'). Por otro lado, los misterios deberían ser suficientemente ininteligibles para permitir que fueran significativamente distintos en este respecto de otras afirmaciones, especialmente aquellas que pueden ser refutadas o confirmadas por el uso exclusivo de la 'razón' (llamémosla 'la exigencia de ininteligibilidad').

El éxito en tal tarea depende de la habilidad de mostrar que, al contrario de lo que sugieren nuestras observaciones anteriores, la caracterización de algo (un 'objeto de nuestro pensamiento') como 'objeto de una creencia', 'verdadero', 'falso', etc., no implica necesariamente que se le atribuyan también las propiedades de 'ser totalmente inteligible', 'ser una proposición', 'ser capaz de ser confirmado o refutado por métodos lógicos o empíricos', etc. Una tentativa sería de resolver el problema de la inteligibilidad de los misterios de la fe exige, por lo tanto, la clarificación de conceptos semántico-epistemológicos básicos, y aunque fracase en su meta específica puede revelar aspectos interesantes de la epistemología y filosofía del lenguaje de sus autores.

En este artículo, analizaré algunas de las tentativas de Leibniz para resolver el problema epistemológico-semántico de los misterios. Con ello espero aclarar no solamente algunos puntos de su filosofía de la religión —sobre todo la cuestión de las relaciones entre razón y fe— sino también ciertos aspectos poco conocidos de su filosofía del lenguaje, especialmente en lo que se refiere al lugar del lenguaje en el conocimiento⁵. Empezaré por considerar brevemente algunas soluciones contemporáneas al problema, que Leibniz probablemente no aceptaría. Enseguida examinaré tres proposiciones distintas presentadas por él en diferentes períodos de su carrera, de las cuales sólo retuvo finalmente la última como satisfactoria.

⁵ G. W. Leibniz (1646-1716) es sin duda un caso privilegiado para este tipo de estudio. Además de haberse dedicado a aclarar inúmeros problemas filosóficos y científicos, estaba directamente inmiscuido en las grandes controversias teológicas de su tiempo. Durante toda su carrera se dedicó a la difícil tarea de la reunificación de las iglesias cristianas, tarea en que desempeñaba un papel central, la aclaración satisfactoria del status de los dogmas en general, y especialmente de los misterios. Leibniz abordó por lo tanto el problema de los misterios plenamente conciente de las exigencias teológicas que determinaban el cuadro de sus soluciones posibles. Por otro lado, la consistencia de su sistema filosófico exigía que la solución adoptada pudiera ser integrada al sistema sin crearle dificultades mayores. Este doble conjunto de exigencias garantiza la seriedad de sus tentativas de solución al problema de los misterios y permite emplearlas como un punto de partida no convencional para el estudio de su pensamiento.

Como la satisfacción simultánea de las dos exigencias —la de inteligibilidad y de la ininteligibilidad— para la explicación de los misterios de la fe, así como de una parte considerable del discurso religioso, parece ser demasiado difícil y tal vez completamente irrealizable, es natural que algunos autores tomen en consideración solamente una de ellas, ignorando completamente la otra. Tal actitud puede llevar a dos tipos de posiciones unilaterales.

2.1. Algunos creyentes —principalmente, pero no sólo filósofos— en su ardor por refutar a los que no creen, tratan de probar la verdad de cierta religión o por lo menos la verdad de algunos de sus dogmas principales (por ejemplo, la existencia de Dios, el hecho de que Dios sea bueno, omnipotente, omnisciente, etc.). Al hacerlo, tienden a enfocar solamente lo que es inteligible y, en algunos casos, solamente lo que se puede probar en la religión, ignorando todo lo demás. Es decir que se destaca el elemento 'transparente' de la religión, mientras que su elemento 'oculto' se considera irrelevante, marginal o no importante. Los elementos 'transparentes' son sin duda parte de la religión, incluso para las corrientes más ortodoxas. Constituyen el tema legítimo de una parte de la teología, la llamada 'teología natural'. Pero hay otra parte de la teología, probablemente más importante (por lo menos para la iglesia oficial), la 'teología revelada', que trata principalmente de los misterios de la fe. La tentativa de concentrarse exclusivamente en la teología natural, a despecho de la teología revelada, así como el uso de los criterios racionales de inteligibilidad y prueba, que son legítimos en la primera, también en el dominio de la última, fue considerada por la iglesia católica una herejía, y consecuentemente condenada⁶. Tentativas de ese tipo crean en verdad un tipo especial de 'religión', una 'religión de filósofos', que tiene muy poco en común con la religión institucionalizada. De ahí que el rechazo del clero a aceptar las ofertas generosas de ayuda de los filósofos en la batalla de la iglesia contra el escepticismo, esté plenamente justificado. Porque el precio de tal ayuda no puede ser sino demasiado alto: el éxito de la razón al refutar el escepticismo sin duda la estimularía a dirigir su creciente apetito hacia otros objetos que escapan a su control —los primeros candidatos serían, evidentemente, los misterios de la fe.

¿Sería el tipo de religión defendido por Leibniz una 'religión de filósofo'? No, si por esa expresión se entiende una 'religión sin misterios'. Leibniz criticó el libro de John Toland, *Cristianismo no misterioso*⁷ y atacó frecuentemente el

6 Uno de los ejemplos de este tipo de herejía fue la secta de los Socinianos, fundada por F. Socinus (fallecido en 1604), que negaba, entre otros, el dogma de la trinidad, por ser ininteligible.

7 *Christianity not Mysteriorious*, London, 1696. Una buena descripción del contenido del libro y de sus presupuestos "racionalistas" se encuentra en Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne* (Paris, Boivin, 1935), parte 2, capítulo 1. Leibniz sobre Toland: GP VI, 83 (GP = C. I. Gerhard (editor), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 tomos, Berlín, 1875-90).

excesivo énfasis colocado sobre el lado racional de la religión por los socinianos⁸. No debe pensarse, sin embargo, que esta crítica lleve a la posición opuesta, la que acentúa los elementos ocultos de la religión y exige una separación total entre teología natural y teología revelada, declarando que cualquier argumento de la primera es completamente irrelevante para la segunda. Por el contrario —como veremos más adelante— Leibniz intentará demostrar que entre la teología natural (que se basa solamente en la razón y en la experiencia común) y la teología revelada (que se basa en un tipo especial de experiencia, la revelación) no hay oposición, sino armonía total⁹.

Eventualmente, para defender el status especial de los misterios y para satisfacer la exigencia de ininteligibilidad, Leibniz tendrá que aceptar en último extremo la posición de que hay alguna separación de principio entre teología natural y revelada. Adoptará probablemente una tesis semejante a la que Mathews denomina el 'no-naturalismo teológico': "la teología natural no puede confirmar o desconfirmar las verdades reveladas por la divinidad"¹⁰. Pero ciertamente no adoptará la tesis según la cual la teología natural es totalmente irrelevante para la fundamentación de la fe religiosa. Reservará para la razón un papel particularmente importante en relación a los misterios de la fe, a saber, su defensa contra ataques que pretendan probar que son autocontradictorios y sin sentido. Es precisamente tal papel —aunque modesto— el que satisfará, para Leibniz, la exigencia de inteligibilidad juntamente con la exigencia de ininteligibilidad. Discutiremos eso más adelante. Por ahora extraemos la conclusión de que, a pesar de la importancia incomparable del concepto de Dios en su filosofía, no hay razón para decir que la religión que Leibniz defiende sea una 'religión de filósofos', porque él no elimina los misterios de su religión, sino que se esfuerza, al contrario, por atribuirles una posición satisfactoria en su sistema religioso y filosófico.

2.2. Otra posición unilateral en relación a nuestro problema, es la posición escéptica. Tal vez su ilustración esté en la actitud del positivismo lógico frente al discurso religioso. La doctrina del carácter oculto de Dios y de la incomprendibilidad de los misterios de la fe, puede considerarse que tiene la función —entre otras— de salvaguardar los dogmas de la religión frente a críticas provenientes del empleo de la 'razón'. Este es el motivo por el cual los defensores de la religión colocan esos dogmas 'más allá' o 'por encima' de la razón. Esto significa que tales dogmas no pueden ser objeto ni de una prueba (o refutación) lógica ni de verificación (o falsificación) empírica. Pero estas son, según el positivismo lógico, las únicas formas según las cuales una proposición puede ser significativa desde el punto de vista

8 GRUA, 70 e 177; A, VI, 1, 531 (GRUA = G. W. Leibniz — *Textes Inédits*, publiés par G. Grua, Paris, 1948; A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1923 - . . . /especificado por serie y tomo).

9 GRUA, 69 n.

10 G. B. Mathews, "Theology and Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, LXI (1964), p. 100.

cognoscitivo, ya que el 'criterio de verificabilidad' del positivismo lógico establece que solamente poseen significación *cognoscitiva* proposiciones que pueden ser verificadas (o falsificadas) empírica o lógicamente¹¹. Por lo tanto, al estar 'más allá' de la razón, los misterios de la fe 'estarían también 'más allá' de la significación cognoscitiva, aunque pueden todavía retener otros tipos de 'significación', como por ejemplo, una significación *emotiva*. Es decir, el enunciado de los misterios (y el discurso religioso en general) tendría por función principal el despertar ciertas emociones y orientar la acción hacia ciertas metas. Pero el tener ese tipo de 'significación' no otorga a tales enunciados los privilegios de aquellos que tienen significación cognoscitiva. Los últimos expresan *proposiciones*. Como tales pueden ser verdaderos o falsos, y pueden ser el objeto legítimo de actitudes epistémicas como 'saber', 'creer', 'opinar', etc. Mientras que los primeros solamente despiertan *emociones*, que no pertenecen a la clase de las cosas capaces de ser verdaderas o falsas (en el sentido propio) o de constituir el objeto de actitudes epistémicas¹².

Algunos teólogos y filósofos de la religión aceptan este tipo de crítica y tratan de destacar su valor positivo. Al notar que la principal función del discurso religioso no es cognoscitiva o informativa, sino emotiva o directiva, ven en eso la liberación del discurso religioso de las exigencias de la interpretación literal, lo que permite que su valor poético y sugestivo, ético y metafórico resplandezca sin restricciones¹³.

Leibniz se opone a este modo de concebir el discurso religioso tanto en su versión positiva como en su versión negativa. Todo indica que ya en su tiempo había autores que defendían una teoría emotivista del discurso religioso, porque Leibniz se refiere a "aquellos que niegan que la fe sea una opinión, esto es, algo que tiene que ser contrastado con el temor y la reverencia"¹⁴. Su argumento en este pasaje no es completamente claro: "incluso aquellas personas —continúa Leibniz— si

son sinceras, tendrían que tratar de explicar por qué razones tal fe es más o menos aceptada". Parece que lo que quiere decir Leibniz acá es que el hecho de que sea posible aceptar más o menos cierta creencia (tener razones en pro o en contra de ella) prueba que la creencia tiene un elemento cognoscitivo aunque puede también tener un impacto emotivo. Y esto porque 'aceptar' parece ser una 'actitud proposicional' que pertenece, por lo tanto, a la esfera cognoscitiva, ya que aceptar una creencia implica que se considere verdadera una 'proposición' y, en el caso de aceptación justificada, que se la ligue lógicamente a otras. Y todo esto no podría ser verdad, si el discurso religioso tuviera solamente significación emotiva.

Leibniz rechaza también la 'teoría metafórica' del discurso religioso. Advierte constantemente contra la interpretación metafórica de los textos sagrados. Tal tipo de interpretación puede ser tolerado, según Leibniz, solamente cuando sería ridículo no hacerlo, como por ejemplo cuando "nuestro Señor dijo que Herodes era una raposa, ciertamente lo dijo metafóricamente"¹⁵. La base para su posición estrictamente literalista parece ser su tesis de que la metáfora tiene valor solamente cuando hay para ella alguna paráfrasis literal equivalente¹⁶. Según esta concepción, el concepto de una 'metáfora irreductible' —necesario para justificar la 'teoría metafórica' del discurso religioso— sería rigurosamente sin sentido. Así, cuando evalúa positivamente el lenguaje de los místicos, Leibniz subraya que sus metáforas deberían tener en última instancia una interpretación literal, esto es, que no podrían ser metáforas irreductibles ya que su valor está, para Leibniz, no solamente en su fuerza poética, sino principalmente en el hecho de que transmiten cierto contenido cognoscitivo:

"Yo no estoy en contra de los místicos; sus pensamientos son en general confusos, pero como usan casi siempre bellas alegorías o imágenes conmovedoras, esto puede ser útil para hacer las verdades más aceptables siempre que uno dé un sentido, una significación satisfactoria, a esos pensamientos confusos"¹⁷.

Una teoría emotivista de los misterios no puede por lo tanto ser una 'solución' para nuestro problema, porque se limita a insistir en su ininteligibilidad (satisfaciendo así la exigencia de ininteligibilidad) y niega completamente su inteligibilidad cognoscitiva (dejando así de satisfacer la exigencia de inteligibilidad). Según Leibniz, una solución aceptable tiene que satisfacer simultáneamente las dos exigencias. Para tal fin, el único camino abierto es el del compromiso. Examinemos ahora algunas de las formas de compromiso propuestas por Leibniz.

15 *Essai de Théodicée*, Discours Préliminaire, §21. Pero como regla general "los cristianos deben escuchar las palabras del texto, y captar tanta verdad cuanta haya en su significado literal" (*Commentatiuncula de Jud. Contr.*, § 24).

16 Sobre la teoría leibniziana de la interpretación, véase A., VI, 1, 337-40.

17 *Essai de Théodicée*, Discours Préliminaire, § 9 (GP VI, 55).

11 Sobre la posición clásica del positivismo lógico en relación al discurso religioso, véase A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1942 y A. N. Flew, "Theology and Falsification", en *New Essays in Philosophical Theology*, ed. por Flew y McIntyre, New York, 1955. Detalles y discusión sobre el "criterio de verificabilidad", véanse en mi ensayo "Empirical Significance and Relevance", *Philosophia* I (Israel, 1971), pp. 81-106.

12 Hay que observar que el discurso religioso, según esta versión, despierta emociones directamente, y no por medio de su contenido cognoscitivo. Es necesario distinguir cuidadosamente entre oraciones que describen emociones (como "José estaba contento ayer") y oraciones que expresan emociones. Por supuesto, no hay dudas en cuanto al carácter cognoscitivo de las primeras. Así, por ejemplo, el teólogo Rudolph Otto puede escribir un libro *descriptivo* y *argumentativo* sobre la 'idea de lo sagrado' para mostrar que lo 'sagrado' es una emoción profunda que no puede ser descripta o percibida como 'concepto' o 'idea'.

13 Véase, por ejemplo, Karl Barth y Kierkegaard. Pero también algunos filósofos analíticos defienden tal posición: R. M. Hare, "Theology and Falsification", en Flew y McIntyre (compiladores), *op. cit.* pp. 99-103; J. Wisdom, "Gods", en A. N. Flew (compilador), *Logic and Language* (1st series), pp. 187-206.

14 *Commentatiuncula de Judice Controversiarum*, §32, (A, VI, 1, 552). Véase la parte III de este artículo para una discusión de los párrafos relevantes de esta obra de Leibniz.

3.1. Una discusión sumamente interesante del problema de la inteligibilidad de los misterios de la fe se encuentra en el opúsculo "Sobre el Juez de las Controversias", escrito alrededor de 1670, pero jamás publicado en vida de Leibniz¹⁸. Este trabajo está dedicado a la búsqueda de un método seguro —esto es, un 'Juez'— para decidir en toda y cualquier controversia. Pero su mayor parte discute la cuestión del 'Juez' en las controversias religiosas.

En general, Leibniz adopta aquí la posición que él mismo denomina 'textualista', o sea, que el texto de las escrituras sagradas es el único y último juez en toda controversia relativa a las "cuestiones de fe necesarias para la salvación". Es preciso distinguir cuidadosamente —insiste Leibniz— entre tales cuestiones y aquellas que pueden también producir controversias religiosas pero que no son "cuestiones de fe" sino simplemente cuestiones de tradición, como lo que dice respecto al matrimonio, divorcio, bautismo, etc. La decisión en tales casos exige solamente actuar de acuerdo a principios prácticos aceptados por la sociedad a la cual uno pertenece. Pero uno no tiene que *creer* en ellos en forma absoluta. O sea, no tiene necesariamente que plantearse la cuestión de la 'verdad' de tales principios.

Pero esto no es así en lo que concierne a las "cuestiones de fe". Estas, que incluyen principalmente los misterios, están muy lejos de las preocupaciones prácticas inmediatas. Su única consecuencia "práctica" —y en verdad es una consecuencia decisiva— proviene de su relación con la salvación: se considera que la creencia en los principios *correctos* en estas cuestiones es una *condición necesaria* para la salvación. Por lo tanto, la determinación de los principios correctos tiene que basarse en un procedimiento claro y preciso. El 'juez' de las controversias en estas materias tiene que ser "visible e infalible". Según Leibniz, el propio texto de las escrituras satisface estas exigencias. Por lo tanto, sugiere la siguiente regla: "En cuestiones de fe (que son necesarias a la salvación) uno no debe aceptar ninguna proposición que no esté contenida en los propios términos de las escrituras"¹⁹. Uno no debe intentar *deducir* del texto proposiciones de este tipo, sino más bien aceptarlas sólo en la medida en que estén explícitamente *contenidas* en el texto mismo²⁰.

Cuando uno adopta tal posición textualista rigurosa, claro está que es extremadamente importante desarrollar un método filológico para la determinación del texto correcto entre la multitud de traducciones, manuscritos y variantes existentes. Leibniz tiene conciencia de este problema, y las observaciones que hace al respecto son sin duda una contribución importante para la ciencia de la filología²¹. Pero no tenemos que discutir aquí la filología leibniziana, porque

incluso suponiendo que fuera posible determinar la forma correcta del texto, tendríamos aún que enfrentar el problema de *interpretarlo* correctamente para poder creer en los 'contenidos' correctos:

"Ya que uno tiene fe no en las palabras sino en su significado, no es suficiente para nosotros con creer que la persona que pronunció la oración 'este es mi cuerpo' dijo la verdad, a menos que sepamos también lo que dijo. Sin embargo, no sabemos lo que dijo, si sólo tenemos las palabras e ignoramos su significación. He aquí cómo justifico esta posición: tener fe es creer; creer es considerar (algo) verdadero; la verdad no está en las palabras sino en las cosas, porque quien considera (algo) verdadero considera que la cosa es tal cual es significada por las palabras; pero nadie es capaz de hacerlo a menos que sepa lo que las palabras significan, o por lo menos que (en ese momento) piense acerca de su significación"²².

3.2. En este texto, Leibniz indica la necesidad de satisfacer la exigencia de inteligibilidad y rechaza la posible teoría de que las propias oraciones y no sus 'contenidos' sean los objetos de creencia²³. Rechaza esta teoría porque ella no es capaz de garantizar que, cuando pronunciamos o escuchamos tales oraciones, no estamos comportándonos como papagayos u otros animales que son capaces de reaccionar y producir ('pronunciar') secuencias de sonidos muy similares en sus propiedades acústicas a las sentencias de un lenguaje natural. Nadie diría que tales animales *creen* en las oraciones que ellos escuchan (a las cuales reaccionan) o 'pronuncian', solamente debido a su capacidad de comportarse de tal forma. Por lo tanto, para poder atribuirnos creencia o fe, "no podemos tener delante de nuestro espíritu solamente las palabras, como en el caso de los papagayos"²⁴. Particularmente, tal hipótesis sería intolerable cuando lo que está en juego es nuestra propia salvación. Porque si nuestra creencia en tales casos fuera una creencia en meros "sonidos sin pensamientos", sería una 'creencia' en 'nada', ya que Leibniz define la *nada* como "aquello que puede ser nombrado pero que no puede ser concebido; un nombre sin una cosa; un sonido sin un pensamiento"²⁵. Por lo tanto, tenemos que ser capaces de ofrecer un significado —y un significado correcto— a las oraciones que describen los misterios de la fe. Pero, ¿qué significado? ¿En qué medida puede y debe nuestra comprensión de esas oraciones ser clara?

22 *Op. cit.*, §20.

23 No puedo decir si alguien propuso una teoría de ese tipo en el siglo XVII, pero hoy día tal concepción es muy popular, sobre todo gracias a la obra de W. V. Quine.

24 *Commentatiuncula*, §22.

25 Tal definición se encuentra en una gran lista de definiciones compilada por Leibniz hacia la misma época de los *Commentatiuncula* (1671-2): "Nihil est quicquid nominari potest, cogitari non potest; nomen sine re, sine mente sonis" (A, VI, 2, 487).

18 *Commentatiuncula de Iudice Controversiarum, seu Trutinâ Rationis et Norma Textus* (A, VI, 1, 548-559).

19 *Op. cit.*, §7 y §12.

20 *Op. cit.*, §6.

21 *Op. cit.*, §59 - 13.

3.3. La respuesta a esta cuestión depende del sentido del término 'verdadero' que ocupa una posición central en el texto arriba mencionado. Aparentemente Leibniz se basa acá en una concepción de la verdad relativamente desconocida, que desarrolló aproximadamente en el mismo período (1669-1672). Consideraba que esta concepción de la verdad era de la mayor importancia, ya que la caracterizó como "la más verdadera definición de la verdad, de la cual se deducen todos los principios del juicio correcto"²⁶. He aquí dos formulaciones de la misma definición:

"Verdadero es aquello que puede ser clara y distintamente sentido (puede ser percibido)".

"Una oración es verdadera cuando su significación puede ser percibida a través de una disposición correcta del percipiente y del 'medio' "²⁷.

Para aclarar estas definiciones tomemos el ejemplo empleado por el propio Leibniz:

"La oración 'Roma está al lado del Tiber' es verdadera porque, para percibir lo que ella dice, solo es necesario que el percipiente y el medio estén en la relación correcta. El percipiente tiene que no ser ciego y sordo, y el medio o intervalo no tiene que ser demasiado grande. Si esto ocurre y si yo estoy en Roma o cerca de Roma, se concluye que en una sola mirada veré la ciudad y el río, me dará cuenta de que esta ciudad está al lado de aquel río, y escucharé que la ciudad se llama 'Roma' y el río 'Tiber' "²⁸.

En otras palabras, la oración es verdadera porque un observador 'normal', en condiciones 'normales' de observación, sería capaz de determinar solamente con la ayuda de sus 'sentidos' que lo que describe la oración realmente ocurre. Pero para hacerlo, como indica el ejemplo de Leibniz, no es suficiente que el observador abra sus ojos y pare sus orejas. Cuando alguien escucha que aquella ciudad, por ejemplo se llama 'Roma', está usando no solamente sus sentidos de audición y visión, sino mucho más que eso: a) *escucha* una secuencia de sonidos y la identifica como perteneciente a la clase de las palabras en castellano (y en su mente se forma una imagen acústica correspondiente); b) *ve* cierto objeto y lo identifica como pertene-

26 "Prefacio a la edición del Antibarbarus de M. Nizolius" (A, VI, 2, 409). El interés especial de esta definición de verdad está en su cuño nítidamente 'empirista'. Además, ella difiere significativamente de la definición leibniziana más conocida de verdad. Esta última es la llamada concepción 'analítica' de la verdad, según la cual una proposición es verdadera si y sólo si el concepto del predicado está 'contenido' en el concepto del sujeto.

27 La primera formulación ("Verum est quicquid clare distincteque sensibile est (percipi potest)") está en la mencionada lista de definiciones (A, VI, 2, 493). La segunda ("Vera est oratio quae sentiente et medio recte disposito sentietur"), en el "Prefacio a Nizolius" (A, VI, 2, 409).

28 "Prefacio a Nizolius", *loc. cit.*

ciente a la clase de las 'ciudades' (y en su mente se forma una imagen visual correspondiente); c) *sabe* cómo conectar la imagen acústica con la imagen visual, por medio de las relaciones semánticas "nombre de" o "se refiere a". Una descripción semejante, que está lejos de ser completa, se aplica también a los demás componentes de la oración simple 'Roma está al lado del Tiber'.

Es claro, por lo tanto, que la 'sensación' mencionada en la definición de verdad de Leibniz, se refiere no solamente a los sentidos 'externos' sino también a 'operaciones mentales' como 'conocer cierta relación semántica', 'entender una definición', etc.²⁹. La posibilidad de determinar el valor de verdad de una oración depende de la capacidad de ejecutar tales operaciones. Y más particularmente de la capacidad de 'sentir' (esto es percibir, comprender) el significado de cada uno de los componentes de la oración, así como de su modo de composición. Esta es la razón por la cual "es imposible percibir la verdad de una proposición si los significados de sus palabras no son claramente percibidos". Si uno tiene en cuenta que en el mismo texto Leibniz dice que "una oración es clara si los significados de todas sus palabras son conocidos por lo menos para aquel que presta atención", es necesario concluir que para considerar que una oración es verdadera (esto es, para poder creerla) el significado de la misma tiene que ser clara y distintamente comprensible³⁰.

Por lo tanto, parece que si la "más verdadera definición de la verdad" se aplica no solamente al discurso científico y filosófico sino también al religioso, uno tiene que concluir que tal discurso debe ser en principio claro y distinto, esto es, que no puede haber en él lugar para 'misterios'. Pero, ¿es esta conclusión realmente necesaria? ¿No serían las definiciones de Leibniz capaces de preservar la inteligibilidad esencial de los misterios, y, al mismo tiempo, permitir la aplicación legítima a ellos de las expresiones epistémicas 'S cree que p' o 'S considera que p es verdadera'? Examinemos un poco más de cerca las definiciones de estos conceptos.

3.4. Nuestra discusión no ha tomado suficientemente en cuenta todavía una distinción importante en las definiciones leibnizianas. Se trata de la distinción entre comprensión posible y actual de una oración dada. Aunque la definición de verdad hable de las sensaciones de un observador, tales sensaciones son mencionadas en la definición solamente como parte de condicionales de la forma: "Si tales y tales observaciones son efectuadas bajo tales y tales condiciones, entonces ellas producirán tales y tales resultados". La oración *p* es verdadera, de acuerdo a la definición, si y sólo si el condicional de esa forma, correspondiente a *p*, es verdadero. Pero la

29 En efecto, en ese período de su carrera (y también más tarde), Leibniz usualmente da al término 'sensación' un sentido amplio que incluye los 'sentidos externos', el 'sentido común' y la 'sensación interna' e inmediata que tenemos de nuestras actividades 'mentales' (A, VI, 1, 286-90). El hecho de que emplee este sentido amplio del término en su definición de la verdad es todavía más evidente en su segundo ejemplo de aplicación de la definición. Ese ejemplo explica cómo uno puede 'sentir' la verdad de una proposición abstracta del tipo 'un número divisible por dos es un número par'.

30 "Prefacio a Nizolius", *loc. cit.* He aquí otra formulación de la definición de 'claridad', del mismo período: "claritas est notitia omnium partium cogniti" (A, VI, 1, 457).

verdad de tal condicional no depende de la ejecución actual por parte de alguien de las observaciones descritas en él, puesto que sólo afirma que si las observaciones son ejecutadas los resultados serán de un cierto tipo.

Entenderemos mejor la distinción en cuestión, si comparamos la definición de verdad, formulada en términos de 'percibiría' (esto es, en términos de percepción posible), con la definición de certeza formulada en términos de 'es percibido' (o sea, percepción actual):

"Cierto es aquello que es clara y distintamente percibido".³¹

Es evidente que tal definición no es completa. Pues es natural preguntar: ¿cierto para quién? Lo que es cierto para Juan puede no ser cierto para Pedro. En otras palabras, la noción de certeza es una noción *epistémica*. Atribuir certeza a alguien con respecto a una proposición *p* es describir el estado, tipo o modo de su conocimiento de *p*. Una formulación lingüística mejor para este concepto sería, 'S tiene certeza de que *p*'. La definición de Leibniz puede entonces ser reformulada como:

S tiene certeza de que *p* si y sólo si S
percibe *p* clara y distintamente.

Al contrario de la certeza, la atribución de la verdad a una oración o proposición no exige la atribución de una propiedad o estado a un sujeto en particular. La verdad de una proposición depende solamente de la relación entre ella y la realidad, y no de las sensaciones o conocimiento de este o aquel sujeto. En este sentido, '*p* es verdadera' no pertenece a la familia de expresiones epistémicas que describen 'actitudes, proposicionales' como 'S tiene certeza de que *p*', 'S sabe *p*', 'S cree que *p*'.³²

Por otro lado, 'S considera que *p* es verdadera', que es el análisis propuesto por Leibniz para 'S cree que *p*', pertenece sin duda a esta familia, ya que es una expresión que describe (en los casos relevantes para la presente discusión) si no una actitud proposicional, por lo menos un estado epistémico. ¿Cuál es su lugar en esta familia? Si uno considera los conceptos epistémicos como ordenados en una única escala, según sus 'grados de fuerza' —como sugiere por ejemplo Platón— entonces es posible decir que 'S tiene certeza de que *p*' ocupa tal vez la más alta posición en esta escala, mientras 'S considera que *p* es verdadera' ocupa una posición más baja. Pero tenemos que ser más específicos, porque queremos saber cuál es la cantidad de

31 "*Certum est quicquid clare distincteque sentitur*" (A, VI, 2, 493). Nótese la diferencia gramatical entre el indicativo *sentitur* de esta definición y el subjuntivo *sentietur* de la definición de verdad.

32 Leibniz había estudiado con cuidado las expresiones modales epistémicas, lógicas y ontológicas, indicando tanto diferencias como semejanzas en su comportamiento. Véase mi tesis de doctorado *Aspects de la Sémologie de Leibniz*, Jerusalén, 1972, pp. 105-11.

comprensión o conocimiento de la proposición *p* exigida para poder decir que alguien considera que *p* es verdadera. ¿Será que también con respecto a esta propiedad particular (la 'cantidad de comprensibilidad' de *p*) las exigencias que se aplican a 'S considera que *p* es verdadera' son menos rigurosas que aquellas que se aplican a 'S tiene certeza de que *p*'?

"La certeza —dice Leibniz— es nada más que la claridad de la verdad"³³. O sea, para que alguien tenga certeza de que *p*, tiene que saber claramente que *p* es verdadera. Este conocimiento, a su vez, implica que él conoce claramente *qué* proposición es *p*, esto es, sabe cuáles son las observaciones que tienen que ser ejecutadas para determinar el valor de verdad de *p* (lo que es aproximadamente equivalente a lo que hoy se acostumbra a llamar las 'condiciones de verdad' de una oración) así como cuál es el resultado de tales observaciones. Probablemente, al destacar que el sujeto para el cual *p* es cierta debe *sentir p*, Leibniz quiere indicar que una condición suplementaria para la certeza es que las observaciones sean ejecutadas por la misma persona que tiene certeza, y no por alguna otra. Pero aun sin tal condición suplementaria, es evidente que quienquiera que sea el que tenga certeza de que *p*, tiene que saber claramente *qué* es *p*. ¿Es esto verdad también para cualquiera que considere que *p* es verdadera? Otros pasajes de los *Commentatiuncula* nos ayudarán a contestar a esta pregunta.

3.5. Comentando el problema que formuló en el párrafo 20, ya discutido anteriormente, Leibniz declara que "este es un problema muy difícil", y continúa:

"pero puede ser resuelto como sigue. No es siempre necesario, para la fe, que sepamos que es verdadero un sentido particular de las palabras. Basta que comprendamos aquel sentido, y que no lo rechacemos positivamente, sino que lo dejemos bajo duda aun si nos inclinamos hacia algún otro (sentido). Esto es, es suficiente que creamos, ante todo, que, sea lo que fuera lo que esté contenido en los significados, es verdadero. Esto es claramente lo que ocurre en los misterios, en los cuales la práctica no varía, cualquiera que sea finalmente el significado. Sin embargo, la mente no debe estar expuesta meramente a las palabras como un papagayo. Debería —al contrario— percibir algún significado, aunque fuera general y confuso, o, por así decirlo, disyuntivo, como en la percepción de un campesino o cualquier otra persona común, de cualquier asunto teórico"³⁴.

La solución aquí propuesta aparentemente significa que uno puede creer en *p*, esto es, considerar que *p* es verdadera, incluso si no sabe *qué* proposición es *p*. La única exigencia para eso es que el sujeto sepa o piense —en aquel momento— *algo acerca de p*. Este 'algo' puede ser, por ejemplo, el conocimiento de que *p* se

33 "Prefacio a Nizolius", *loc. cit.* "Lista de definiciones", *loc. cit.*

34 *Commentatiuncula*, § 21-2.

encuentra en las escrituras, o la creencia de que p es esencial para ciertas ceremonias religiosas que no cambian de generación en generación, o la formación de ciertas imágenes en su mente, o —y éste puede ser el mejor caso posible con respecto a los misterios— la comprensión de los conceptos que componen p pero sin comprender la forma por la cual ellos se combinan en p ³⁵. La satisfacción de tal exigencia garantiza que la mente del creyente no esté vacía cuando escucha o pronuncia p , porque habrá siempre algún contenido ante el 'ojo de su mente' y no meras palabras. Y más aún, tal contenido será relevante con respecto a p en cierto sentido, pues se trata de algún pensamiento *acerca de* p . Sin embargo, como es posible pensar acerca de p de éstas y de muchas otras maneras sin saber claramente *qué* es p , uno puede decir sin contradicción que "la fe de la mayoría de los cristianos consiste y siempre consistió en la aceptación de proposiciones que no son comprendidas"³⁶. Es posible mantener tal posición, pero solamente si uno acepta la tesis de que saber lo que es p no es una condición necesaria para creer que p o para considerar que p es verdadera. Leibniz parece convencido de tal tesis, y no solamente en el campo del discurso religioso sino también en la filosofía y la ciencia. En otras palabras, cree que tal propiedad (el no ser necesario saber *qué* proposición es p) es una propiedad general del uso de las expresiones y conceptos epistémicos 'S cree que p ' y 'S considera que p es verdadera' y no algo peculiar a su uso en el contexto de los misterios de la fe³⁷.

En realidad, me parece que tiene razón al decir esto, y que es posible por lo menos ofrecer dos reconstrucciones satisfactorias de la posición defendida por Leibniz. Sin embargo, quedará también claro que ninguna de estas reconstrucciones será capaz de resolver el problema de la inteligibilidad de los misterios.

35 "...si uno pregunta a un campesino si cree que Dios existe, se rebelará ante tal duda. Y si uno le pregunta qué es lo que él llama 'Dios', no se mostrará menos sorprendido con tal pregunta, aunque admitirá finalmente que jamás se preocupó por lo que se entiende con la palabra 'Dios', y que siempre le bastó con repetir aquella oración con algún significado confuso atribuido a las palabras, imaginando a Dios en forma variable, o como un hombre grande y sabio o como algo distinto" (*op. cit.* §30).

36 *op. cit.*, *loc. cit.*

37 "...La mayor parte de los hombres tiene solamente una comprensión equívoca y confusa de los términos que figuran en proposiciones que tratan de asuntos teóricos. . . Pero aún más significativo y admirable es el hecho de que todos los escolásticos, empezando por Aristóteles, emplean el término 'causa' en las expresiones 'causa material', 'causa formal', 'causa eficiente' y 'causa final'. Sin embargo, ni Aristóteles, ni escolástico alguno, en suma, nadie explicó jamás lo que significa 'causa' cuando es empleado tan ampliamente. . . Por lo tanto, bástanos comprender las palabras del Cristo "este es mi cuerpo" tanto cuanto comprenden los escolásticos el axioma "hay cuatro tipos de causas". Si por tanto tiempo ellos hablaron correctamente sobre las causas, creyendo que no necesitaban un significado más distinto para la palabra, es igualmente lícito para los creyentes creer en la palabra de Dios sin que les sea dada una comprensión más distinta de ella" (*Commentatiuncula*, §26-9).

3.6. Primeramente, consideremos la oración

- (1) Juan cree que el actual presidente de los EE.UU. tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales.

De acuerdo con (1), hay una cierta proposición (p = el actual presidente de los EE.UU. tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales) que es el objeto de la creencia de Juan, y uno puede decir que Juan está en una relación 'directa' con ella. Con esta expresión quiero indicar que p es parte del sistema de creencias concientes de Juan. Una buena forma para averiguar si esto ocurre de hecho, es preguntarle a Juan:

- (2) ¿Cree Ud. que el actual presidente de los EE.UU. tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales?

Si su respuesta es positiva, esto es, si él demuestra una disposición para contestar positivamente a preguntas de este tipo, entonces es posible decir que p es parte del sistema de creencias concientes de Juan y que hay una relación directa entre Juan y p .

Cuando la relación entre Juan y el objeto de su creencia, p , es directa, uno puede en general decir que Juan sabe *qué* proposición es p . Pero uno tiene que distinguir entre diferentes grados posibles del conocimiento que tiene Juan de p . Porque suponiendo, por ejemplo, que

- (3) El presidente es Richard Nixon,

si preguntamos a Juan

- (4) ¿Cree Ud. que Richard Nixon tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales?,

él puede contestar "sí" o "no" y no habrá ninguna razón —si él contesta "no"— para acusarlo de inconsistencia. La causa de esto es que solamente si Juan tiene conocimiento de (3) uno puede concluir en base a (1) y (3) la siguiente proposición:

- (5) Juan cree que Richard Nixon tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales.

Pero Juan puede perfectamente no saber (3), y por lo tanto no hay ninguna inconsistencia en su sistema de creencias, cuando ese sistema puede ser correctamente descripto por la conjunción de (1) y (6):

- (6) Juan no cree que Richard Nixon tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales.

Por otro lado, si Juan sabe (3), un hecho que permite (dada (1)) deducir (5), y si él sabe también toda clase de otros hechos relacionados con los componentes de *p*, como por ejemplo:

- (7) El actual presidente de los EE.UU. tiene dos hijas.
(8) La responsabilidad por los actos de uno implica renuncia en el caso en que esos actos sean ilegales,

uno puede decir que Juan sabe *qué* es *p* de un modo *mejor* que si no hubiera sabido (3), (7) y (8). Porque en este caso es capaz de deducir muchas más consecuencias de *p* y de adoptarlas como objeto de su creencia. Uno puede también decir que en tal caso su creencia en *p* es en cierta medida 'transparente'. Cuanto menos Juan sea capaz de deducir conclusiones de *p*, y cuanto menos, por lo tanto, nosotros podamos —en base a nuestro conocimiento de que él cree en *p*— atribuirle otras creencias, tanto menor será la 'transparencia' de su creencia (y su conocimiento de *p*). En su punto más bajo, su creencia es completamente 'opaca'³⁸: Esto ocurre cuando cualquier pequeño cambio en la formulación lingüística de *p*, dentro del contexto 'Juan cree que *p*' obligará a Juan a contestar negativamente a la pregunta '¿Cree Ud. que *p**?' *p** puede ser, por ejemplo:

- (9) El actual presidente de los EE.UU. tiene que ser responsable por los actos de sus ayudantes principales.

En este caso, lo que sabe Juan de *p* es considerablemente limitado, ya que es capaz de identificar la proposición *p* solamente, por así decir, bajo una única vestimenta lingüística, a saber

- (10) El actual presidente de los EE.UU. tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales,

pero no en una vestimenta incluso muy semejante a esta y que expresa en general la misma proposición que (10), a saber (9). A pesar de esto, tenemos que decir que

38 El par de conceptos 'contexto transparente' vs. 'contexto opaco', tal cual fue definido originalmente por Quine, es un par *discreto*, es decir del tipo 'todo o nada': un contexto es o transparente u opaco; no hay posiciones intermedias. No hay duda de que todavía es necesaria mucha labor para desarrollar en forma satisfactoria la interpretación no discreta o 'continua' de ese par de conceptos, que es la que empleo aquí. Algo en ese sentido ya fue hecho por Robert Ackerman: "Opacity in Actual Belief Structures", *The Journal of Philosophy* LXIX (1972), 55-67.

incluso en este caso, o sea, aun cuando su creencia es totalmente opaca, Juan sabe *qué* es *p* en un cierto sentido. Porque él es capaz de identificar *p*, y de expresar su asentimiento en relación a *p* por lo menos en un tipo de situación: siempre que se le pregunta (2).

Es verdad que se trata de un conocimiento bastante limitado, que le permite a Juan identificar a *p*, esto es, indicarla, en un número relativamente restringido de casos, pero que no le permite analizarla, o sea definirla o describirla, en una forma que aumente la comprensibilidad de *p* (para sí mismo así como para los demás). En la terminología precisa que Leibniz introdujo más tarde tal tipo de conocimiento es llamado 'claro pero no distinto' o 'confuso'³⁹.

Si ahora volvemos al texto que estamos intentando explicar, parece posible interpretar la solución propuesta por Leibniz en el sentido de que nuestra creencia en los misterios pertenece a la categoría de las creencias opacas. De acuerdo con esto, siempre que alguien afirme que cree que el pan y el vino sacramentales contienen el cuerpo y el alma de Jesús, no hay ninguna necesidad de atribuirle un conocimiento claro y distinto de la 'proposición' expresada por la oración 'el pan y el vino sacramentales contienen el cuerpo y el alma de Jesús'. Basta que el creyente tenga un conocimiento claro, aunque no necesariamente distinto, de la proposición en cuestión, esto es un conocimiento que le dé medios suficientes para identificar la proposición bajo ciertas circunstancias. El creyente no tiene que ser capaz de reconocer la proposición bajo formulaciones lingüísticas que difieren, por poco que sea, de la formulación tradicional, aquella usada en las ceremonias religiosas relevantes. Al contrario, tendría que evitar la 'tentación' de deducir conclusiones o formulaciones 'mejores' que no estén literalmente contenidas en el texto de la escritura. La razón para eso, es que no solamente en la práctica, sino también en principio, los seres humanos no pueden conocer clara y distintamente las proposiciones expresadas por las oraciones que describen los misterios de la fe, y por lo tanto no están en condiciones de deducir conclusiones de tales proposiciones. Esta propiedad —el bloqueo de inferencias— es, como vimos, característica del contexto de creencia opaca, hecho que aumenta la plausibilidad de la presente interpretación⁴⁰.

39 "De cognitione, veritate et ideis" (GP, IV, 422-6); *Nouveaux Essais*, Libro II, Capítulos 29-32.

40 El deseo de bloquear inferencias que podrían seguirse de una especificación cualquiera de los términos individuales contenidos en una oración, parece ser lo que lleva a Leibniz a proponer la interpretación del uso de "éste es mi cuerpo" en las ceremonias apropiadas como si fuera la tautología "el cuerpo de Jesús es el cuerpo de Jesús". Es lo que se puede ver en el siguiente texto: "...si escucho al Cristo decir "éste es mi cuerpo", debo percibir como significación confusa de la palabra 'éste', 'todo lo que, en el contexto precedente, sirve como antecedente'. Esto incluye ciertamente el pan y lo que sea que esté contenido en él. Pero para que no se determine, en esta interpretación confusa, si el pan es hecho del cuerpo de Cristo o si algo contenido en él es en realidad el cuerpo de Cristo, sería suficiente interpretar el 'éste' como 'aquello que es el cuerpo de Cristo'" (*Commentatiuncula*, §23).

Se debe observar que al proponer aquí esta interpretación de la solución de Leibniz no estoy diciendo que la creencia en los misterios sea *totalmente opaca*. Parece preferible suponer que el creyente será capaz de identificar el objeto de su creencia bajo varias formulaciones lingüísticas, siempre que éstas no sean demasiado diferentes de la formulación tradicional. Entre las desviaciones permitidas podrían estar, por ejemplo, traducciones palabra por palabra a diferentes lenguas y paráfrasis (en la misma lengua) formadas por la aplicación de transformaciones gramaticales que 'no vayan demasiado lejos' (por ejemplo la transformación que conecta las oraciones (9) y (10)). Pero tal posibilidad abriría el camino solamente para un número limitado de inferencias, y por lo tanto no restringiría significativamente la caracterización de la creencia en los misterios como una creencia cuyo grado de transparencia es próximo a cero.

Aun así, parece que bajo tal interpretación la propuesta de Leibniz es realmente una solución para el problema, pues un conocimiento confuso de los misterios, que obviamente no viola la exigencia de inteligibilidad, parece ser suficiente para satisfacer también la exigencia de inteligibilidad. Por lo menos en la medida en que permite encarar la creencia en los misterios como perteneciente a la misma clase de creencias cognitivas legítimas ilustradas por la oración (1) interpretada como 'opaca'.

3.7. Según la interpretación anterior, la relación entre el creyente y el objeto de su creencia es directa y exige cierto conocimiento —aunque mínimo— del objeto de creencia por parte del creyente. Sin embargo hay otro tipo de creencia que aparentemente no exige siquiera esta cantidad mínima de conocimiento de *p* por parte del creyente. Como algo de lo que dice Leibniz en el texto presente así como en otros textos del mismo período sugiere que puede tener *in mente* tal tipo de creencia, trataremos ahora de aclararlo y usarlo como base para una interpretación alternativa de la solución propuesta por Leibniz.

Supongamos, por ejemplo, que (11) y (12) expresan proposiciones verdaderas y que Juan no sabe (12).

(11) Juan cree que la quinta conclusión del informe de la comisión investigadora es verdadera.

(12) La quinta conclusión del informe de la comisión investigadora es que el actual presidente de los EE.UU. tiene que asumir la responsabilidad por los actos de sus ayudantes principales.

Bajo tales condiciones es imposible inferir (1) de (11) y (12) aunque (11) y (1) describen creencias cuyo objeto es prácticamente el mismo, o sea *p*. De (11) —al contrario de (1)— no se sigue que la creencia de Juan, a pesar de que se trata de una creencia acerca de *p*, sea una creencia *en p* o *que p*. Tenemos aquí un caso en que la relación entre el creyente y el objeto de su creencia no es 'directa' sino 'indirecta'. Prueba de esto es el hecho de que Juan puede perfectamente tener la

creencia descrita en (11) y al mismo tiempo contestar negativamente a (2) sin por eso ser necesariamente inconsistente.

Es verdad que según (11) Juan está en una relación directa con cierta proposición, pero no se trata de la proposición *p* sino de otra proposición (llamémosla '*q*').

(13) La quinta conclusión del informe de la comisión investigadora es verdadera.

Al estar en una relación directa con esta proposición, Juan tiene que saber lo que es *q*, aunque sea en una forma confusa, pero no tiene necesariamente que saber qué *p* es puesto que es una proposición con la cual está solamente en una relación indirecta. En otras palabras, Juan tiene que ser capaz de identificar *q* por lo menos en forma suficiente como para ser capaz de contestar a preguntas del tipo:

(14) ¿Cree Ud. que la conclusión del informe de la comisión investigadora es verdadera?

Juan no tiene la obligación de ser capaz de dar razones para su contestación a esta pregunta. Pero puede hacerlo. Sus razones pueden ser, por ejemplo: "Yo conozco a los miembros de la comisión; todos son honestos y siempre dijeron la verdad; yo creo que el informe tiene por lo menos cinco conclusiones". Si es capaz de justificar de esta forma su contestación, uno puede decir que su conocimiento de *q* es más amplio que el conocimiento confuso mínimo exigido, porque en cierto sentido conoce, en este caso, algunas de las 'condiciones de verdad' de *q*. De acuerdo con la definición leibniziana de verdad —el lector recordará— esto significa que Juan cree que si un observador 'normal' leyera el informe, identificara la quinta conclusión, entendiera lo que dice y tratara de verificar los hechos,⁴¹ entonces encontraría que los hechos son tal como están descritos en la quinta conclusión.

Sin embargo, a pesar de todo lo que Juan sabe sobre *q*, y a pesar de que *q* es acerca de *p*, no se puede concluir de esto que Juan sabe o tiene que saber lo que es la propia *p*. En la descripción de las condiciones de verdad de *q*, *p* no fue mencionada del todo; y las razones que tiene Juan para creer en *q*, son razones 'generales', que no están basadas en su conocimiento de lo que es *p*. Por lo tanto, es posible atribuir a uno una creencia acerca de una proposición *p*, sin que sepa cuál es

41 Podemos omitir aquí la cuestión de saber si oraciones que contienen expresiones como 'debe' (en el sentido ético) en verdad describen 'hechos' o más bien tienen algún otro status peculiar. Tal cuestión, fundamental para una teoría del discurso moral, es irrelevante para mi argumento aquí. Yo podría elegir como quinta conclusión del informe una oración de carácter indudablemente descriptivo (p. ej.: 'La tierra no es rectangular').

tal proposición. Más precisamente, una persona puede creer que cierta proposición es 'verdadera' o 'considerar que cierta proposición es verdadera' sin saber *qué* proposición está considerando que es verdadera. La medida del conocimiento o comprensión de *p* exigida para 'considerar que *p* es verdadera' es aún menor que la medida exigida para 'creer que *p*' o 'creer en *p*' en forma opaca. Esto es así porque en el primer caso la relación entre el creyente y *p* es solamente indirecta, mientras que en el segundo es directa.

La distinción entre relación directa e indirecta con un objeto de creencia provee la base para interpretar la explicación de Leibniz acerca del hecho de que la creencia en los misterios es posible aun cuando su comprensión es imposible. Para hacerlo, hay que considerar como puramente indirecta la relación de cualquier sujeto con el objeto de su creencia cuando éste es uno de los misterios (llamémoslo '*m*'). Esto significa que sus creencias tienen que ser descriptas como creencias *acerca de m*, pero no como creencias *que* o *en m*. Como vimos arriba, sólo en el último caso, pero no en el primero, se aplica la exigencia de un conocimiento confuso de *m* por el creyente. Entre las creencias que uno puede tener sobre *m*, pueden figurar, por ejemplo, la creencia de que lo que está escrito en cierto pasaje de la escritura es verdadero, la creencia de que lo que cierto profeta creyó es verdadero, etc. De acuerdo con esta interpretación, cada una de las afirmaciones del tipo 'yo creo en *m*', que da la impresión de que la relación entre el sujeto y *m* es directa, tiene que ser interpretada del mismo modo que afirmaciones del tipo 'yo creo que *m* es verdadera', o 'yo considero que *m* es verdadera', que indican claramente el carácter indirecto de la relación entre el sujeto y *m*. Esto está de acuerdo con la sugerencia del propio Leibniz, de definir 'yo creo que *p*' (o 'yo creo en *p*') como 'yo considero que *p* es verdadera', al comienzo del texto aquí analizado.

A primera vista, tal interpretación puede parecer indeseable. Nos gustaría tener a *m* misma (y no a un sustituto relacionado a ella solamente en forma indirecta) ante el 'ojo de nuestra mente' como objeto directo de nuestra creencia. Pero de hecho la interpretación propuesta está en perfecto acuerdo con la concepción ortodoxa sobre las formas según las cuales nosotros podemos llegar a creer en los misterios. De acuerdo con la ortodoxia, no podemos obtener evidencia directa de la verdad y significación de los misterios. Los misterios son 'revelados' a un pequeño número de apóstoles que convencer a un gran número de 'personas comunes' a creer en ellos, sin explicarles claramente su significado. La creencia de las personas comunes es, por lo tanto, una creencia en lo que el profeta dice sobre *m*, o sea es una creencia del tipo 'yo creo que lo que el profeta tal y tal dice en el versículo 7 del cap. III de su libro es verdad'; es claramente una creencia indirecta. Para aquellos que no son profetas ni místicos, esta es la única forma posible de creencia en los misterios y, por lo tanto, toda creencia de las 'personas comunes' en los misterios es en principio una creencia indirecta.

Esta interpretación está de acuerdo con otra propiedad que Leibniz atribuirá más tarde al conocimiento de los misterios de la fe. Y es que las razones que podemos adelantar como justificación para nuestra creencia en los misterios son

siempre 'razones para creer en *m*' ('*motifs de crédibilité*') pero jamás 'razones para *m*'⁴². Razones para creer en una proposición *p* son razones semejantes a las razones 'generales' que mencionamos antes. Por ejemplo, la honestidad del profeta o de cualquier otro tipo de autoridad. Es siempre posible comparar tales razones con otras, y por lo tanto pueden servir como base para una creencia en *p*. Sin embargo, si pudiéramos presentar 'razones para *p*', como por ejemplo una prueba de *p* o evidencia empírica confirmando *p*, entonces esas razones tendrían mucho más peso que la honestidad de cualquier autoridad, o que cualquier otra razón indirecta o general. Pero 'razones para *p*' pueden ser solamente presentadas cuando sabemos qué proposición es *p*; por lo tanto, es imposible presentar tales razones para los misterios.

Tal resultado es deseable también desde otro punto de vista: si mantuviéramos que es posible presentar 'razones para *m*', tendríamos también que mantener que es posible presentar 'razones para la negación de *m*' ($\sim m$). O sea, abríramos el camino para la corroboración o refutación posible de *m* por la 'razón', un hecho que destruiría su naturaleza 'misteriosa'. Este es otro motivo para decir que en el caso de los misterios de la fe solamente tenemos la posibilidad de ofrecer 'razones para creer en *p*', pero no 'razones para *p*'. Como una creencia indirecta permite solamente 'razones para creer en *p*', la presente interpretación de la creencia en los misterios como creencia indirecta explica también esta propiedad particular de las formas de justificación de tal creencia.

3.8. Examinemos ahora, a la luz de las exigencias de inteligibilidad e ininteligibilidad, las dos reconstrucciones que propusimos para la solución leibniziana del problema.

Empecemos por la segunda reconstrucción, la que interpreta la creencia en los misterios como una creencia exclusivamente indirecta. Según tal interpretación, los misterios pueden legítimamente constituir el objeto de una creencia de carácter cognoscitivo (y así satisfacen, por lo menos parcialmente, la inteligibilidad), sin que de ese hecho uno pueda concluir que ellos pueden ser clara y distintamente comprendidos (lo que satisface aparentemente la exigencia de ininteligibilidad). Pero parece que el precio que tuvimos que pagar, en esta interpretación, para satisfacer la exigencia de ininteligibilidad fue demasiado elevado, a punto de poner en duda la afirmación de que, a ese precio, fue realmente satisfecha también la exigencia de inteligibilidad. El precio en cuestión consiste en que, si la creencia en los misterios es *exclusivamente* indirecta, es decir, si es una creencia que no exige del creyente un conocimiento cualquiera de su objeto, entonces no hay en ella elementos suficientes para garantizar lo mínimo que se podría exigir de una creencia *cognoscitiva*: que su objeto no sea autocontradictorio. Más aún: una creencia de ese tipo puede

⁴² *Nouveaux Essais*, Libro IV, Capítulo 18, §1-9. En la *Théodicée* (Disc. Préliminaire, §5), Leibniz vuelve atrás en relación a esta afirmación, y dice que la posibilidad de 'defender' los misterios frente a argumentos contrarios es más que un mero 'motif de crédibilité', aunque no pase a considerar tal posibilidad como una 'razón para *m*'. Véase más adelante (5.1-5.3) una discusión de este tópico.

perfectamente ser 'vacía', es decir, no tener ningún objeto, como lo demuestra el siguiente ejemplo.

Supongamos que Juan tiene la creencia descrita en (11) y que sabemos que en el informe de la comisión hay solamente tres conclusiones. En tal caso, no solamente Juan, sino nadie podrá saber cuál es la proposición en cuya verdad cree Juan. Y esto porque tal proposición simplemente no existe, ya que la descripción definida empleada para caracterizarla en (11) no tiene referente. Y no hay aquí paradoja alguna, ya que la situación puede ser explicada así: Juan habría ojeado con prisa el informe de la comisión, habría observado en algún lugar el número '5' creyendo que éste era el número de una de las conclusiones; en base a esto, y en base a las razones 'generales' que mencionamos anteriormente, Juan habría llegado a la creencia descrita en (11). Seguramente tiene el derecho de mantener tal creencia a pesar de que su objeto *indirecto*, la supuesta proposición que figura como quinta conclusión del informe, ni siquiera existe, por lo menos mientras siga creyendo que tal proposición existe.

Conclúyese que la creencia indirecta es posible aún cuando no tiene objeto alguno. Por lo tanto, si la creencia en los misterios fuera *exclusivamente* indirecta, sería perfectamente posible que fuera una creencia "en las solas palabras", una creencia sin ningún contenido, consecuencia que Leibniz rechazó desde el principio. Esta interpretación es, pues, inaceptable, porque hace demasiadas concesiones en la dirección de la ininteligibilidad.

Queda la primera interpretación que propusimos. Ella ve en la creencia en los misterios una creencia 'opaca' y de esta forma garantiza que tiene algún objeto, aunque 'confuso'. Sin embargo, aunque así esté alejado el peligro de la vacuidad, subsiste el otro peligro mencionado —el de autocontradicción del objeto de la creencia. Porque cuando nuestro 'conocimiento' de un concepto o combinación de conceptos es *solamente* confuso, no es un conocimiento suficiente —según Leibniz— para garantizar que tal combinación de conceptos sea *posible*, es decir no contradictoria. Podemos, por ejemplo, pensar confusamente en un cuadrado circular. En otras palabras, podemos crear en nuestra imaginación una serie de figuras extrañas, al esforzarnos por 'concebir' algo correspondiente a la descripción 'cuadrado circular'. Es en ese sentido que podemos decir que, al escuchar tal descripción, no tenemos ante nuestra mente 'las solas palabras', pero sí un 'contenido' ligado a ellas. Pero eso no asegura que la combinación de los conceptos (cuadrado) y (circular) sea una combinación *posible*. Todos sabemos que en realidad tal combinación es contradictoria y por lo tanto imposible. En casos de este tipo, Leibniz dirá más tarde que podemos formar una *imagen* de algo ligado a la expresión 'cuadrado circular', pero que *no* podemos —ni nosotros ni nadie— tener una *idea* o noción correspondiente a tal expresión.

Evidentemente no siempre un conocimiento confuso oculta contradicciones. A menudo el conocimiento confuso sirve como punto de partida para una comprensión mejor de cierto tópico, llevándonos a conocerlo de forma clara y distinta y así eliminar el espectro de la autocontradicción. Pero si algún tópico es tal que en

principio sólo permite conocimiento confuso —y de ese tipo parecen ser los misterios de la fe— entonces no puede haber seguridad alguna de que ese carácter esencialmente confuso no sea simplemente un medio que oculte contradicciones. En tal caso, creer en los misterios sería creer en contradicciones, o sea —en la mejor de las hipótesis— creer en algo que es lógicamente falso, y en la peor, creer en meras "quimeras del espíritu", en combinaciones de conceptos que no corresponden a ninguna idea o 'proposición'⁴³.

Se puede concluir que para evitar tales consecuencias inaceptables (para una solución del problema de los misterios), no basta garantizar (o exigir) la posibilidad de una comprensión o conocimiento *confuso* de los misterios. Sería necesario agregar a eso una *prueba de su posibilidad* (lógica), es decir, algo que garantice que no son autocontradictorios. Es precisamente lo que intentará hacer Leibniz en otro grupo de textos del mismo período (1669-72), que pasamos a comentar.

IV

En contra de los que pretenden probar que los misterios de la fe encierran contradicciones, Leibniz propone adoptar la siguiente estrategia:

"La mejor forma, no sólo de condenar, sino también de exponer los errores de los que afirman la imposibilidad y la contradicción (de los misterios) es a través de una *demonstración de posibilidad*. Porque, así como una única definición clara ahorra miles de distinciones, así también una clara demostración ahorra miles de respuestas. Una vez así claramente demostrada la posibilidad, uno percibe inmediatamente que todas las pretendidas imposibilidades provienen de una hipótesis falsa y de una proposición impugnada que es mal comprendida"⁴⁴.

4.1. Para ilustrar la aplicación de tal estrategia, consideremos el tratamiento leibniziano de los problemas de interpretación relacionados con el dogma de la virginidad de María. No es éste, evidentemente, uno de los misterios principales del Cristianismo, pero los problemas que plantea así como la solución propuesta por Leibniz son ilustrativos.

Si el dogma de la virginidad es verdadero, parece seguirse que dos proposiciones contradictorias, una universal negativa y la otra particular positiva, tienen que ser verdaderas simultáneamente:

43 "De cognitione, veritate et ideis" (GP, IV, 422-6); *Essai de Théodicée*, Discours Préliminaire, §39.

44 "Sobre la demostración de la posibilidad de los misterios de la Eucaristía" (A, VI, 1, 515-7). Este texto es una parte de un proyecto muy amplio, las "Demostraciones Católicas", del cual Leibniz solo dejó algunos fragmentos.

- (15) Ninguna virgen da a luz.
 (16) Existe por lo menos una virgen que dio a luz.

La proposición (15) es verdadera en virtud de la definición de 'virgen', mientras (16) es una consecuencia lógica del dogma tomado como verdadero.

Cierto Daniel Stahl había presentado la siguiente solución:⁴⁵ cuando un filósofo (lo que en la jerga de la época significaba tal vez 'científico') afirma (15) y cuando un teólogo afirma (16), están en realidad hablando de cosas distintas. El primero habla de lo que ocurre en forma natural; y 'naturalmente' las vírgenes no pueden dar a luz. Con eso está de acuerdo el teólogo. Por lo tanto, para ambos (15) es verdadera en cuanto proposición que se refiere solamente a fenómenos 'naturales'. Por otro lado, la proposición del teólogo, (16), describe un hecho 'sobrenatural'. Gracias a la intervención de Dios todopoderoso, capaz incluso de producir fenómenos sobrenaturales, cierta virgen puede dar a luz. En esto el filósofo puede, según Stahl, estar de acuerdo con el teólogo, y los dos aceptarían entonces (16) como verdadera en cuanto proposición que se refiere sólo al dominio sobrenatural.

Este análisis no satisface a Leibniz,⁴⁶ porque una de sus implicaciones es que Dios todopoderoso puede violar no solamente las leyes de la naturaleza, sino también las leyes de la lógica. Según él, en el análisis de Stahl, (15) y (16) siguen siendo contradictorias, ya que nada fue cambiado en la significación de los términos que las componen.

La solución propuesta por Leibniz es un intento de atacar el problema por la raíz. "Todo depende de la definición de 'virgen'", dice él. Si tal expresión es definida como "mujer que jamás dio a luz", entonces (15) es verdadera en virtud de la definición, o sea (15) es necesaria lógicamente. En cuanto tal, no hay en el mundo fuerza natural o sobrenatural (incluso la fuerza de Dios) capaz de cambiar la verdad de (15) o la falsedad de (16) que se infiere lógicamente de la verdad de (15). Por lo tanto, bajo tal definición de 'virgen' (16) es simplemente *imposible* (lógicamente). Para poder decir que Dios puede intervenir y causar la verdad de (16), sería necesario primeramente demostrar la *posibilidad* (lógica) de (16), ya que —según Leibniz— ni siquiera Dios puede producir lo imposible. Y de hecho, afirma Leibniz, (16) es posible. Porque la significación corriente de 'virgen' no es "mujer que jamás dio a luz", ("quae non peperit"), sino "mujer que no tuvo relaciones (sexuales) con hombres" ("quae Rem non habuit cum Viro"). Según esta nueva definición, (15) ya no es lógicamente necesaria, sino, en rigor, falsa. Si uno deseara ahora afirmar algo verdadero correspondiente a (15), tendría que emplear una

45 D. Stahl, *Compendium Metaphysicae in 24 Tabellas Redactum*, Jena, 1655.

46 Notas marginales al libro de Stahl (A, VI, 1, 41).

generalización empírica del tipo "en la gran mayoría de los casos, una virgen no da a luz". Tal cambio muestra que (16) no es en verdad *imposible* (lógicamente), aunque el hecho que describe sea excepcional en relación a todo lo que sabemos sobre los procesos de fecundación y parto, y por lo tanto tenga una probabilidad muy baja de ocurrir. Pero Dios, que respeta la lógica, tiene que tomar en cuenta las probabilidades, y no le es vedado intervenir para actualizar una posibilidad lógica muy poco probable, fecundando a una "mujer que no tuvo relaciones con hombres", sin chocar con las leyes de la lógica. . .

4.2. En general, la estrategia leibniziana en el texto recién discutido y en otros del mismo período, consiste en mostrar que los misterios de la fe son 'paradójicos' o 'imposibles' solamente en apariencia. Para eliminar la impresión de que ellos contradicen proposiciones indudablemente verdaderas, o de que contienen en sí mismos contradicciones, Leibniz intentará *indicar concretamente* una manera *posible* de realización de los hechos descriptos en los misterios:

"Probar la *posibilidad* de algo no es más que explicar cierta *hipótesis* o forma posible (posible significa clara y distintamente inteligible) tal que si ella (la hipótesis) es postulada, entonces la cosa ocurre (*produci*). En otras palabras, es mostrar de qué forma cierto problema podría ser resuelto, por lo menos por Dios. Así, encontrar un círculo equivalente a una elipsis es un problema que puede ser resuelto por un geómetra, pero desplazar la Tierra, aniquilar un cuerpo, y transubstanciar cuerpos conservando su especie (*salva speciebus*), son problemas que sólo pueden ser planteados a Dios. Pero aunque no podamos efectuar concretamente su solución, podemos resolverlos a través de la contemplación, es decir, podemos demostrar clara y distintamente una forma posible para ellos. Es lo que intentaremos ahora hacer para los misterios de la Eucaristía."⁴⁷

Leibniz cumplió tal plan, en el ejemplo de la virgen, a través de la aclaración del significado de la expresión central en la discusión. En sus intentos para demostrar la posibilidad de la transubstanciación, actúa en forma semejante. Propone definiciones precisas para los conceptos centrales —'substancia', 'identidad numérica', 'apariencia' o 'accidente'⁴⁸— y pretende demostrar que no hay contradicción alguna en la tesis de que una substancia ocupa el 'lugar' de otra substancia

47 "Sobre la demostración de la posibilidad de los misterios de la Eucaristía" (A, VI, 1, 515).

48 "La presente demostración depende de la interpretación de los términos 'substancia', 'aparencias' o 'accidentes', e 'identidad numérica', que adoptaré en base a sus significaciones corrientes entre los Escolásticos, explicándolas en forma clara" ("Sobre la Transubstanciación", A, VI, 1, 508).

mientras conserva sus 'accidentes'. De este modo, se vanagloria Leibniz de haber conseguido ser el primero en indicar una 'forma posible' para la transubstanciación. También se manifiesta convencido de que tal 'forma posible' no choca con los principios de la 'nueva filosofía', sino está en armonía con ellos⁴⁹. Es verdad que más tarde reconocerá que "la transubstanciación implica contradicción si la filosofía de los modernos es correcta"⁵⁰ (Con esta declaración, tiene en mira principalmente la identificación del 'cuerpo' o de la 'materia' con la 'extensión', en la filosofía de Descartes). Pero no hay que considerar este reconocimiento como el abandono del programa leibniziano de demostrar la posibilidad de la transubstanciación y de los demás misterios de la fe. Todo lo contrario. Porque ahora, en 1684, después de haber desarrollado su conocido concepto de substancia individual y los demás conceptos centrales de su metafísica, Leibniz está más convencido que nunca de que tiene los instrumentos para resolver no sólo los problemas de la metafísica y de la física, sino también —y tal vez principalmente, a sus ojos— muchos problemas teológicos, entre ellos la demostración de la posibilidad de los misterios⁵¹.

4.3. El elemento común a todos los intentos leibnizianos de demostrar la posibilidad de los misterios es que están todos basados en una u otra *interpretación precisa* de las oraciones que los expresan, y en la derivación de conclusiones partiendo de tal interpretación: "A mi entender, la transubstanciación, *cuando es comprendida como se debe*. . . no se opone a la concepción protestante, sino que se deduce de ella" (el subrayado es mío, M. D.)⁵². No hay duda que tal método garantiza la satisfacción de la exigencia de inteligibilidad. La cuestión es saber si es

49 "Frente a la filosofía revolucionaria actual, la única esperanza de desarmar a Hércules y de convencer a los enemigos mismos, de la corrección del juicio de los sabios católicos es demostrar la posibilidad (de la transubstanciación) a partir de los principios mismos de la nueva filosofía. Ese es el único camino para terminar de una vez por todas con la controversia" ("Sobre la posibilidad de demostración de los misterios de la Eucaristía"; A, VI, 1, 517).

50 Carta al Landgrave Ernst, 1684 (citada por Couturat, en *La Logique de Leibniz*, París, 1901, p. 165, nota 2).

51 "¿Qué debemos agregar a la extensión para completar el concepto de cuerpo? . . . Cuerpo es actividad extensa. . . y hay muchas e importantes cosas que decir sobre. . . el principio de la actividad. . . cosas que iluminan la teología natural y los misterios de la fe, destruyendo la oscuridad proveniente de los contra-argumentos obscurantistas de los filósofos"; "Es posible evitar todas esas falacias (relacionadas con la transubstanciación y consubstanciación) a través de la comprensión plena del concepto verdadero e inevitable de substancia. El valor de tales teoremas (sobre la substancia) para la creación de bases sólidas para la creencia religiosa y para la paz entre las iglesias, es evidente para todos los entendidos" ("Sobre el Verdadero Método en Teología y Filosofía", 1686).

52 "Sobre la demostración de la posibilidad. . ."; A, VI, 1, 516. Se debe observar que el método aquí propuesto por Leibniz viola en verdad la regla de interpretación que él mismo estableció en los *Commentatiuncula*, según la cual no hay que alejarse absolutamente del texto (véase §3.1 arriba).

compatible con la exigencia de inteligibilidad. Y la respuesta a esta pregunta parece ser negativa.

Porque al darles una interpretación precisa a las oraciones que expresan los misterios, Leibniz les atribuye también una significación clara y distinta, que permite su comprensión total, sin restricciones. Y esto no es un defecto (desde el punto de vista de la exigencia de la inteligibilidad, evidentemente lo es), solo del modo particular a través del cual Leibniz intenta probar la posibilidad de los misterios, sino una dificultad esencial para cualquier intento de prueba de su posibilidad. Pues para demostrar la posibilidad de una combinación dada de conceptos, es necesario mostrar que no hay contradicción entre sus componentes, lo que exige *el análisis* es decir, el conocimiento *distinto*, de cada uno de los componentes y de la forma en que se combinan. Pero si es posible descubrir tal análisis, entonces los conceptos componentes y su forma de composición son *completamente* inteligibles. En otras palabras, si uno puede probar *a priori* la posibilidad de los misterios, ellos pierden totalmente su carácter 'misterioso'.

Desde otro punto de vista, si uno pudiera ofrecer un análisis satisfactorio de los misterios de la fe, entonces sería posible emplear la *característica universalis* leibniziana para demostrar la posibilidad (y, ¿por qué no también la verdad?) de los mismos misterios. Couturat saca tal conclusión al afirmar que las "Demostraciones Católicas" son un ejemplo del uso de la *característica* en teología⁵³. Pero la oposición entre tal posición y la posición ortodoxa de la iglesia respecto al carácter misterioso de la teología revelada es tan evidente que Leibniz, siempre deseoso de armonizar la religión con la filosofía, no hubiera podido mantenerla por mucho tiempo. Y de hecho, en uno de sus muchos fragmentos elogiando a la *característica universalis*, advierte⁵⁴:

"Hay que acordarse de que la lengua propuesta (i.e., la *característica*) podrá servir como juez solamente en aquellas controversias relativas a lo natural pero no en las relativas a lo revelado. Porque es imposible ofrecer un análisis de ese tipo para los términos de los misterios de la teología revelada, ya que si eso fuera posible, sería posible también comprenderlos enteramente y no habría en ellos entonces nada de misterioso".

Mientras la solución propuesta por Leibniz en los *Commentatiuncula* había fracasado por conceder demasiado a la inteligibilidad, la presente solución fracasa por conceder demasiado a la inteligibilidad. Lo que se necesita es algún camino intermedio, que garantice más que una simple comprensión confusa de los misterios y aleje así el peligro de que sean autocontradictorios, pero sin que sea necesario

53 Couturat, *op. cit.*, p. 164.

54 "Sobre la característica", *Opusculs et Fragments Inédits de Leibniz*, editados por L. Couturat, París, 1903, p. 285.

para eso una prueba de su posibilidad, prueba que a su turno exigiría fatalmente su comprensibilidad total. Al fin de su vida, Leibniz parece estar convencido de que encontró tal camino intermedio. Hacia ese último intento de solución del problema de los misterios dirigimos ahora nuestra atención.

V

Los *Essais de Théodicée* (1710) —única obra filosófica de envergadura que Leibniz publicó durante su vida— empieza con un largo ensayo preliminar sobre “la conformidad entre la fe y la razón”. Tal ensayo está destinado principalmente a mostrar, contra las críticas de Bayle, que no hay oposición entre la razón y la creencia en el Cristianismo. El escéptico Bayle, como se podría esperar, había dirigido sus saetas hacia los misterios de la fe, afirmando que “no ser completamente inteligible” es equivalente a “ser contrario a la razón”, y que por lo tanto, la oposición entre la razón y la creencia en una religión que contiene misterios es absoluta. Para poder enfrentar con éxito tal afirmación, Leibniz tiene que encontrar una nueva fórmula que defina la medida de comprensibilidad de los misterios. Pero esta vez, a la luz de sus intentos anteriores para solucionar el problema, sabe Leibniz que el espacio de maniobra entre las exigencias de inteligibilidad e inteligibilidad es muy reducido. Sin embargo, está convencido de que tal espacio no es nulo. A sus ojos, la solución cuidadosamente elaborada que presenta a lo largo del discurso preliminar de la *Théodicée* confiere a los misterios de la fe un status epistemológico satisfactorio desde todos los puntos de vista. Aquí sólo podremos presentar los elementos principales de tal solución.

5.1. La solución en cuestión se basa en la distinción entre cuatro tipos de ‘operaciones de la razón’ (§58; p. 82⁵⁵) que podríamos describir, en términos más modernos, como ‘actitudes proposicionales’. Se trata de actitudes u operaciones que un sujeto puede tener o efectuar sobre una proposición *p* dada: *explicar* (expliquer) *p*; *comprender* (comprendre) *p*; *demostrar* (prouver) *p*; y *defender* (soutenir) *p* (§5; p. 52). El primer concepto no está definido en el texto, pero por su uso aquí sería mejor traducirlo por ‘interpretar’; sobre el segundo, Leibniz dice que ‘comprender *p*’, significa ‘saber cómo ocurre que *p*’ o ‘explicar la ocurrencia de *p*’; el tercero se refiere seguramente al sentido lógico de ‘demostración’ o ‘prueba’; y la ‘defensa’ a la que se refiere el último es “la defensa de *p* contra objeciones”. Más adelante, Leibniz introduce otras ‘actitudes proposicionales’: ‘tener una creencia fundada en *p*’ (être fondé à croire *p*) y ‘concordar con *p*’ (ajouter foi à *p*), o simplemente ‘creer que *p*’, así, como un concepto que ya mencionamos anteriormente, ‘razones para creer en *p*’ (motifs de crédibilité).

⁵⁵ *Essai de Théodicée*, “Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison” (GP, VI, 49-101). De ahora en adelante las indicaciones de párrafo y número de página se refieren a este texto.

Estos conceptos están ligados entre sí, según Leibniz, por los siguientes lazos lógicos:

- (A) Si es posible *demostrar p*, entonces es posible *comprender p*.
- (B) Si es posible *defender p*, entonces es posible *explicar p*.
- (C) Una *creencia* en *p* es fundada si, y sólo si, es posible *defender p*.
- (D) *Razones para creer en p* son suficientes para *concordar con p* (o para *creer que p*), pero no para tener una *creencia fundada* en *p*.
- (E) *Concordar con p* (o *creer que p*) exige la posibilidad de *explicar p* (por lo menos hasta cierto punto).

La tesis de Leibniz es que tales conceptos permiten describir rigurosamente el status epistemológico de los misterios de la fe (designemos cualquiera de ellos con ‘*m*’) a través de las siguientes proposiciones:

- (17) Es imposible *comprender m*.
- (18) Es posible *explicar m*.
- (19) Es imposible *demostrar m*.
- (20) Es posible *defender m* frente a cualquier objeción dada.

Algunas citas ilustrarán al lector acerca de la fuerza de tales proposiciones, al mismo tiempo que le harán gustar el estilo especial de Leibniz en la *Théodicée*:

“...los espíritus moderados siempre encontrarán (en los misterios) una explicación suficiente para la creencia, pero jamás lo que sería necesario para la comprensión. Nos basta con conocer cierto *qué* de la cosa (τί ἐστιν; un certain ce que c’est), pero el *cómo* (πῶς) está más allá de nuestro alcance, y no lo necesitamos. Tampoco necesitamos ... demostrar *a priori* los misterios ...; nos basta con saber *que la cosa es así* (τὸ ὅτι), sin saber el *porqué* (τὸ διότι) que Dios reservó para sí”. (§56; p. 81).

“...Después de haber concordado con los misterios, en base a las pruebas de veracidad de la religión (llamadas motivos de *credibilidad*), nos falta ser capaces de *defenderlos* frente a objeciones. Sin eso, nuestra creencia en ellos no podría ser fundada. Porque lo que puede ser refutado concluyentemente no puede dejar de ser falso; y las objeciones convincentes y totalmente concluyentes ofrecerían una *certidumbre absoluta* que superaría la *certidumbre moral*, que es todo lo que pueden ofrecer las pruebas de veracidad de la religión” (§5; p. 52).

5.2. En realidad, Leibniz podría contentarse —para la presentación de su solución— con las proposiciones (17) y (20), porque (19) puede ser deducida de (17) y (A), mientras (18) se sigue de (20) y (B). Con respecto a (17) y (20), es evidente que la primera está destinada a satisfacer la exigencia de inteligibilidad, y la segunda, la de inteligibilidad.

La proposición (17) afirma que los métodos corrientes de explicación científica (nomológico-deductiva o solamente deductiva) no son capaces de explicar *m*. Es decir, no se puede considerar a *m* como deductible de generalizaciones empíricas, o sea, de las 'leyes de la naturaleza'. Eso le permite a Leibniz afirmar que los misterios son 'paradójicos' precisamente porque escapan a la división de probabilidades previstas a partir de generalizaciones empíricas de este tipo (§ 28; p. 67). Por lo tanto, la ciencia empírica no puede ayudarnos a comprender el *cómo* de los misterios (§ 38; p. 72). También la lógica, la matemática y la metafísica son impotentes para explicar los misterios. Porque toda explicación, en disciplinas puramente deductivas como éstas, no es más que una demostración *a priori*; pero "quien demuestra algo *a priori* presenta en verdad la causa eficiente de la cosa; y quien puede presentar causas como ésta en forma precisa y eficiente puede también comprender completamente la cosa" (§ 59; p. 83)⁵⁶. La proposición (17) permite afirmar, por lo tanto, que los misterios están 'más allá de la razón', en el sentido de que los métodos explicativos de que dispone la razón no pueden explicarlos. El estar 'más allá de la razón', en este sentido, es lo que constituye la ininteligibilidad de los misterios.

Sin embargo, de eso pretende Bayle deducir que los misterios son de hecho "contra la razón" o por lo menos que "es imposible saber que son compatibles con la razón" (§ 60; 83-4)⁵⁷. Según Bayle, si uno acepta la tesis de que los misterios de la fe están más allá de la razón, entonces es necesario admitir también que "es imposible contestar a las objeciones de los filósofos, y por lo tanto que toda discusión en que se emplee únicamente la razón ('la luz natural') terminará siempre con la derrota de los teólogos, que tendrán entonces que renunciar y buscar refugio bajo las alas de la luz sobrenatural" (§ 71; p. 91). En otras palabras, Bayle rechaza la distinción leibniziana entre 'inteligible' y 'defendible' y afirma que de (17) uno puede deducir (21):

(21) Hay por lo menos una objeción frente a la cual es imposible defender *m* (para cualquier *m*).

Pero si esto es verdad, (20) y (17) no pueden ser simultáneamente verdaderas, y la base para el delicado equilibrio entre la inteligibilidad y la ininteligibilidad de los misterios, que Leibniz intenta edificar, se ve completamente minada.

⁵⁶ Me parece que hay que ver esto como una justificación para el axioma (A).

⁵⁷ La posición de Bayle frente a la creencia religiosa es en verdad *fideísta*, es decir, de la afirmación que los dogmas de la religión no son compatibles con la razón no concluye que uno no debe creer en ellos, sino que hay que creer en ellos a pesar de esto, porque la razón es absolutamente irrelevante para la fe. De ahí su afirmación que "la incomprensibilidad de cierto dogma o la imposibilidad de refutar las objeciones contra él no son razones legítimas para rechazarlo" (§ 58; p. 82-3).

5.3. Para evitar el desmoronamiento, Leibniz tiene que defender (20) y su consecuencia, (18), de forma tal que su defensa no implique la negación de (17). O sea, tiene que aclarar con rigor los conceptos 'explicar *p*' y 'defender *p*', en su aplicación a los misterios.

La posibilidad de *explicar* los misterios, aunque sea imposible comprenderlos, es explicada por Leibniz a través de la distinción entre conocimiento 'adecuado' (claro y distinto en todos sus componentes) y 'no adecuado' (que puede ser, por ejemplo, conocimiento confuso)⁵⁸. La inferencia de Bayle, "si la razón no puede comprender cierta doctrina, entonces no puede descubrir en tal doctrina idea alguna", es inválida, afirma Leibniz. "Porque para *comprender* algo no es suficiente que tengamos algunas ideas (sobre la cosa); es necesario que tengamos todas las ideas de lo que está contenido en la cosa en cuestión, y que todas esas ideas sean claras, distintas, *adecuadas*. Hay miles de cosas en la naturaleza sobre las cuales tenemos alguna idea, pero que no por eso *comprendemos*" (§ 73; p. 92). En relación a los misterios, esto significa que la creencia en ellos no tiene que ser vacía simplemente porque no podemos comprenderlos. Es cierto que no tenemos —ni podemos tener— un conocimiento adecuado de los misterios, pero tenemos —y podemos tener— *algún* conocimiento de ellos, y eso es todo lo que se necesita para permitirnos *explicarlos* (proposición (18)). Así se garantiza "que los misterios pueden tener una *explicación* necesaria para sus términos", lo que evita que sean "sonidos sin pensamiento, palabras sin sentido" (§ 66; p. 88).

Pero todo eso no lleva mucho más allá de las proposiciones de los *Commentarii*, que, como vimos, no satisfacen la exigencia de inteligibilidad. Y esto porque un conocimiento que es en principio 'no adecuado' no constituye una garantía de que los misterios no sean 'contrarios a la razón'. El elemento complementario en la presente proposición, cuya función es precisamente ofrecer tal garantía, es la posibilidad de *defender* los misterios. Poder *defender* una proposición *p* significa, para Leibniz, poder probar que cada una de las objeciones cuyo objetivo es refutar *p* no es verdaderamente concluyente (es decir, o que su conclusión no se sigue de sus premisas, o que por lo menos una de sus premisas es falsa). Pero aún tenemos que convencernos de que es posible *defender* una proposición, en el sentido indicado, sin *comprenderla*.

Bayle presenta varios argumentos destinados a mostrar que eso no es posible. Por ejemplo, dice que sin la comprensión total de los misterios, las únicas reacciones posibles a las objeciones son, o no contestar, o contestar dando una respuesta no menos confusa que los mismos misterios. Pero —continúa Bayle— no hay duda de que la objeción sale victoriosa en los dos casos, pues "¿puede haber igualdad entre una persona que levanta contra ti una objeción que tú y él conciben clara y distintamente, y tú, que sólo eres capaz de defenderte a través de respuestas que ni tú ni él comprenden?" (§ 74; p. 93). Leibniz, sin embargo, no se deja derrotar

⁵⁸ Véase indicaciones bibliográficas en la nota 39.

fácilmente, y paso a paso refuta las objeciones de Bayle a su solución. A la objeción arriba citada, por ejemplo, contesta Leibniz:

"Cuando contesto a mi adversario negando una de sus premisas con la intención de hacérsela probar, o rechazando una de sus conclusiones con la intención de hacerle formular su razonamiento en forma lógica rigurosa, no se puede decir que no contesto, o que mi contestación no puede ser comprendida. Porque yo niego la premisa dudosa del adversario, y por lo tanto mi negación debe ser comprendida exactamente en la misma medida en que su afirmación lo es" (*ibid.*).

En esta respuesta, Leibniz describe dos acciones posibles (negación de una premisa y rechazo de una conclusión) de quien defiende una tesis atacada por un adversario. En realidad, está describiendo aquí dos de los 'movimientos legales' del 'arte de disputar' (*ars disputandi*). Y en general, el propio concepto de 'defensa', empleado por él en la *Théodicée* como llave de la solución del problema de los misterios, solamente se comprende claramente a la luz del sistema de reglas de ese 'juego' lógico-argumentativo tan difundido en el tiempo de Leibniz, la *disputatio*. Este sistema de reglas, aunque variando de autor en autor, es razonablemente preciso, y permite definir con rigor los movimientos obligatorios así como los optativos del 'oponente' (*oppugnans*) y del 'defensor' (*defendens*) de una determinada tesis⁵⁹. Entre otras cosas, las reglas determinan —por lo menos en su versión leibniziana— que el peso de la prueba (*onus probandi*) recae en general sobre el que ataca y no sobre el que defiende una tesis⁶⁰.

Es esta una de las características de la *disputatio* que Leibniz emplea para explicar cómo es posible *defender* a los misterios sin *comprenderlos* enteramente. Porque de la regla sobre el *onus probandi* se sigue que la iniciativa en la *disputatio* pertenece siempre al oponente. El defensor sólo tiene que contestar "acepto", "niego" o "distingo", refiriéndose única y exclusivamente a las interpretaciones, premisas o inferencias del oponente. El defensor no tiene jamás que presentar su interpretación precisa para la tesis que defiende. Por eso la estrategia de la 'defensa' difiere fundamentalmente de los intentos anteriores de Leibniz para demostrar la posibilidad de los misterios, intentos que lo llevaron a exagerar el rol de la inteligibilidad en ellos. Tal peligro no existe aquí, porque la 'defensa' de una tesis no es prueba *a priori* de su posibilidad, determinando *en general* y de antemano que

59 Ignacio Angelelli, "The Techniques of Disputation in the History of Logic", *The Journal of Philosophy*, LXVII (1970), pp. 800-815, especialmente pp. 806-13.

60 Sobre el arte de disputar leibniziano —con especial atención a los conceptos de 'onus probandi' y de 'presunción'— véase el ensayo de Ezequiel de Olaso, "Leibniz y el Arte de Disputar" (*Diálogos*, IX, 1973 pp. 7-31). Por haberlo recibido tardíamente, no he podido incorporar aquí algunas ideas importantes que me fueron sugeridas por este ensayo.

es imposible suscitar objeciones concluyentes contra la tesis en cuestión. La 'defensa' consiste más bien en enfrentar separadamente cada objeción, pero solamente en la medida en que sea efectivamente formulada. En comparación con el constante alerta que la estrategia de la 'defensa' exige de sus practicantes, el intento de demostrar *a priori* la posibilidad de los misterios expresa la tendencia 'perezosa' a encontrar un 'atajo' que termine la controversia de un solo golpe. Pero el precio por tal 'pereza' es elevado: al definir los términos que emplea, al proponer sus propias interpretaciones a la tesis que defiende, el defensor descubre su flanco a objeciones que pueden ser catastróficas para su tesis. Y, ¿por qué hacerlo, cuando las reglas de la *disputatio* no lo obligan a arriesgarse tanto?

Desde este punto de vista, la situación de quien pretende defender los misterios sin ser capaz de demostrar *a priori* su posibilidad es, *mutatis mutandis*, la misma que la del matemático, convencido de que la aritmética es consistente y completa, que intenta defender esta su creencia. Como demostró Gödel, tal matemático no puede encontrar una prueba general y definitiva de la consistencia y completitud de la aritmética. Pero, hasta ahora por lo menos, su defensa tuvo éxito, ya que todos los intentos de encontrar contradicciones en el seno de la aritmética fracasaron. Por lo tanto, en cierta medida la creencia del matemático en cuestión es fundada. . .

* * *

Aparentemente, los prolongados esfuerzos de Leibniz para resolver el problema de la medida de comprensibilidad de los misterios de la fe lo llevaron finalmente a una propuesta de solución que por lo menos no tiene los mismos defectos de sus proposiciones anteriores. Es cierto que la 'inteligibilidad' (y hasta cierto punto la 'racionalidad') que tal solución confiere a los misterios, en virtud de su 'defendibilidad' según las reglas del *ars disputandi*, depende enteramente de la aceptación y de la 'racionalidad' de esas mismas reglas. Porque al fin y al cabo son nada más que convenciones, reglas de un 'juego', que uno parece poder cambiar arbitrariamente. Y si es así, ¿qué valor tiene la 'solución' adoptada por Leibniz? Pero la verdad es que no se puede decir que las reglas del arte de disputar sean enteramente arbitrarias. En realidad constituyen una especie de codificación de los procedimientos de argumentación observados en tribunales de justicia. No hay duda que tales procedimientos son también una serie de convenciones que rigen una especie de 'juego'. Pero tampoco hay duda que es ese uno de los juegos más serios e importantes que el hombre juega.

En qué medida la solución leibniziana a la cuestión de los misterios puede ser aceptada por los teólogos, es algo que no puedo decir. Por razones que me son desconocidas, la iglesia se mantuvo tradicionalmente silenciosa sobre las proposiciones de Leibniz aquí analizadas. Pero sus proposiciones constituyen sin duda alguna una interesante alternativa no solamente para el fideísmo basado en el escepticismo de su tiempo, sino también para las teorías emotivistas de la fe y del discurso religioso que florecen en nuestros días. Y más allá de la cuestión de la interpretación del discurso religioso, el tratamiento leibniziano del problema sugiere que antes de recurrir a otros tipos o niveles de significación —como la llamada

'significación puramente emotiva'— para la explicación de ciertos fenómenos epistemológicos y semánticos, habría que desarrollar y explorar sistemáticamente aquel nivel de significación tradicionalmente reconocido como básico, esto es, el nivel de la significación cognoscitiva.

Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

ABSTRACT

Some of the dogmas of the catholic faith (and of other religions) are 'mysteries' because, on the traditional account, they cannot be clearly conceived by the human mind. Believers, however, must *believe in* these mysteries, that is, they must consider them *true*. But how is it possible to consider true (or false) something that is not clearly understood? Could such 'beliefs' be *cognitive* beliefs?

G. W. Leibniz, a rationalist philosopher and a believer who fought for the reconciliation of the Christian sects, endeavored to solve these problems, by accounting systematically for both the intelligibility and the unintelligibility of the mysteries. His three main proposals for a solution are examined in this paper, with special attention devoted to the epistemological and semantic questions that arise in connection with these proposals.

CONFLICTO DE PARADIGMAS Y ANALISIS FILOSOFICO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Roberto Miguelez

Las repercusiones que los conceptos de "paradigma" y de "revolución científica" propuestos por Th. S. Kuhn en su ensayo *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, Th. S., 1962) han tenido sobre la concepción de la ciencia, son bien conocidas: la idea de una ciencia reducida a sus resultados teóricos visibles, es sustituida por el concepto de "paradigma", la idea de una ciencia dependiente de un conjunto de reglas y standards de la práctica científica, de un modelo de ciencia del que el investigador no es necesariamente consciente. La idea de una ciencia que se edifica metódica y sistemáticamente a la manera de una composición arquitectónica, es sustituida por el concepto de "revolución científica", la idea de una ciencia atravesada por descomposiciones y recomposiciones bruscas que, semejantes a mutaciones, la afectan íntegramente.

En el contexto de la reflexión filosófica francesa, los conceptos de "campo epistemológico" y de "problemática", así como el de "ruptura epistemológica" juegan un rol similar. Así, para Foucault, un "campo epistemológico" —o "episteme"— es una configuración particular que da lugar a una forma particular de conocimiento empírico, de suerte que un análisis de las diversas configuraciones o campos epistemológicos que se suceden en la historia apunta a descubrir los *a priori* que presidieron la constitución misma de conocimientos y teorías, la formación de tipos de racionalidad o de inteligibilidad. Para el mismo Foucault, el concepto de "ruptura" designa una transformación general de relaciones entre conceptos y entre enunciados, la existencia de discontinuidades especificadas por cierto número de transformaciones entre conceptos y entre enunciados. (Ver esp. Foucault, M., 1969). Así, para Althusser, la práctica científica no puede formular sus problemas sino sobre el terreno y en el horizonte de una estructura teórica —lo que él denomina la "problemática"—, la cual constituye la condición misma de posibilidad de las formas de posición de todo problema, y, por lo tanto, su determinación absoluta en cada momento de la ciencia que se considere. (Ver esp. Althusser, L., 1966: 27). Para el mismo Althusser, en los momentos críticos del desarrollo de una ciencia se producen verdaderas mutaciones de la problemática teórica, mutaciones en las que el objeto de la teoría, el objeto científico, sufre una transformación que no afecta sólo ciertos aspectos del objeto sino su estructura misma. (Ver esp. Althusser, L., 1965:124).

Estos conceptos no son perfectamente equivalentes y es posible, a partir de los contextos teóricos en los que adquieren su plena significación¹, inferir las diversas consecuencias contenidas en esta no equivalencia. Sin embargo, todos ellos suponen una concepción de la ciencia que tiene consecuencias directas por lo menos a dos niveles: a nivel de una historia de la ciencia y a nivel de un análisis filosófico de la ciencia.

Las consecuencias de esta concepción sobre una historia de la ciencia son fácilmente identificables: a una historia lineal, continua y acumulativa, se sustituye en esta concepción una historia segmentada, hecha de discontinuidades y de variaciones bruscas. Sus consecuencias sobre un análisis filosófico de la ciencia comienzan apenas a ser exploradas. Un terreno singularmente fértil para esta exploración y en el que apenas ha comenzado es el de las ciencias sociales y humanas.

Casi desde sus comienzos —que la mayoría de los historiadores localizan en el siglo XIX—, las así llamadas ciencias sociales y humanas se presentan como un conjunto de disciplinas atravesadas, cada una de ellas, por conflictos de carácter meta-teórico, es decir, por conflictos que conciernen primariamente no a la plausibilidad de tal o cual conjunto de proposiciones sino al objeto mismo de cada una de esas disciplinas. Ante una situación semejante, es obvio que conceptos como el de "conflicto de paradigmas", o el de "incertidumbre epistémica", o el de "oposición de problemáticas" sirvan para describir —si no para explicar— una coyuntura intelectual peculiar caracterizada, en términos generales, por la falta de consenso sobre el objeto científico disciplinario y sobre la metodología que la construcción del objeto determina en cada caso. Así se dirá, por ejemplo, que "a diferencia de las viejas ciencias físicas, la sociología se halla aún en el proceso de desarrollo de un paradigma al que puedan suscribir la mayor parte de los investigadores" (Denisoff, R. S., 1972:1) y de allí, por lo tanto, los intentos de examinar el pensamiento sociológico no en términos de escuelas o de teorías sino en términos de "paradigmas" que lo recortan diferentemente y provocan, a veces, reagrupamientos y divisiones insospechados. En esta perspectiva se sitúan análisis como los de R. Friedrichs (Friedrichs, R., 1964, 1972a: 263/74, 1972b: 447/55), J. B. Lodahl y G. Gordon (Lodahl, J. B. - Gordon, G., 1972:57/72), D. Phillips (Phillips, D., 1973: 13/31), A. Effrat (Effrat, A., 1972:3/33), R. S. Denisoff (Denisoff, R. S., 1972) y G. Ritzer (Ritzer, G., 1975) —para no citar sino análisis que, en el campo de las ciencias sociales, apelan explícitamente al concepto de "paradigma" propuesto por Kuhn—.

De los problemas que se plantean en esta perspectiva, el que concierne a la mecánica de la resolución de los conflictos de paradigmas constituye, sin duda, un problema mayor. Este problema envuelve cuestiones de variado tipo, por ejemplo, cuestiones sobre las formas de adhesión a uno u otro de los paradigmas en conflicto

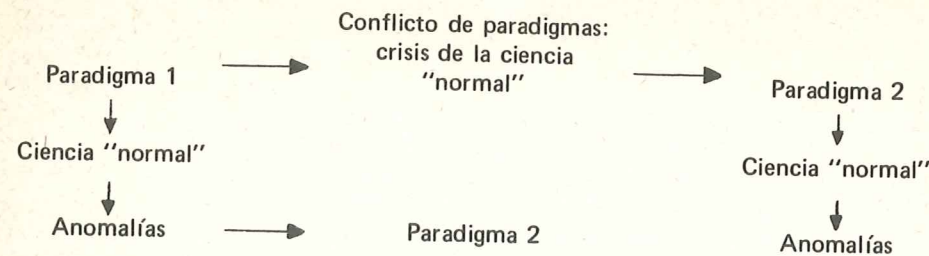
(problema de la racionalidad o irracionalidad del consenso, por ejemplo), sobre las motivaciones extra-científicas de la adhesión (especialmente, la cuestión del rol de las ideologías), sobre la importancia relativa de los criterios de evaluación de los paradigmas como la coherencia, el poder explicativo, el grado de adecuación empírica, el tipo y el número de consecuencias tecnológicas, etc.

Las cuestiones de esta especie pueden organizarse en dos clases: las que se refieren a los factores externos que inciden en la resolución de los conflictos de paradigmas, y las que se refieren al rol de los factores internos en esta resolución. Las primeras conciernen principalmente al contexto económico, político y social en que tiene lugar la práctica científica. Las segundas conciernen a los factores meta-científicos en sentido estricto —lógicos y metodológicos principalmente—.

¿En qué medida factores de una y otra clase participan en la mecánica de la resolución de los conflictos de paradigmas? Las respuestas esbozadas tienden a descartar o a minimizar el rol de los factores internos, o el rol de los factores externos. Así, por ejemplo, M. Foucault afirma que no sólo se debe aislar sino también explicar el advenimiento histórico de cierto tipo de enunciados previamente a toda investigación de sus articulaciones con acontecimientos de orden técnico, práctico, económico, social, político, etc. Lo que expresa sintéticamente como rechazo de la extrapolación "genética" o de la ilusión "doxológica". (Ver Foucault, M., 1968:35/37). Hemos tratado de mostrar en otro trabajo que este rechazo puede ser considerado como producto de una extrapolación y de una ilusión simétricas e inversas de la extrapolación llamada "genética" y de la ilusión llamada "doxológica". (Ver Miguez, R., 1974:53/70).

Por otra parte, y en lo que se refiere particularmente al análisis paradigmático del pensamiento sociológico que apela explícitamente a Th. S. Kuhn, se encuentran afirmaciones en las que el rechazo del rol de los factores internos implica virtualmente una concepción irracionalista de la práctica científica, como la siguiente: "(...) paradigm clashes are not resolved either by appeal to fact or appeal to reason. No appeal to fact is possible because paradigms view the relevance of facts differently, and view differently the significance of the facts that are relevant. No appeal to reason is possible because the purposes and principles from which the paradigm start are different. And no reasoning is possible if no common assumptions can be agreed on at the outset. When paradigms clash, the typical result is a joust, in which much heat is generated but no light". (Zelditch, M. Jr., 1971:227). Lo que parecería constituir una interpretación consecuente de la noción de "paradigma". De hecho, si se representa el modelo de transformaciones científicas de Th. S. Kuhn de la siguiente manera:

¹ A veces, esta significación está lejos de ser precisa. Según Masterman, Kuhn, por ejemplo, utiliza el término "paradigma" en treinta y un modos diferentes. (Ver Masterman, M., 1970).



representación en la que se supone que el Paradigma 2 sale victorioso, es dable postular que el reconocimiento creciente de las anomalías del Paradigma 1 implica, en alguna medida y en algún sentido, que los factores de adhesión a un paradigma no son perfectamente irracionales —aunque tampoco necesariamente sólo meta-científicos—.

¿Cuál es el peso relativo de factores de uno y otro tipo? En su primera formulación del problema, Th. S. Kuhn parece acordar una importancia decisiva a los factores de tipo externo: la victoria de un paradigma sería un fenómeno político en la medida en que la única razón de su éxito descansaría en la obtención de un consenso mayoritario. Como consecuencia de las críticas de las que fuera objeto, centradas en el carácter "irracional" de los factores considerados decisivos, Th. S. Kuhn modifica su posición y atribuye el éxito de un paradigma a "buenas razones": "(...) accuracy, scope, simplicity, fruitfulness, and the like" (Kuhn, Th. S., 1970:261), es decir, a factores de tipo interno.

Podría decirse que esta segunda posición de Th. S. Kuhn es menos defendible que la primera puesto que, si se es consecuente con la noción de "paradigma", uno puede preguntarse si lo que se consideran "buenas razones" son razones objetivamente buenas o simplemente razones consideradas buenas porque sobre ellas se ha forjado un consenso histórico. En este caso, y como lo advierte Phillips, "notions such as accuracy, scope, simplicity, and fruitfulness would be regarded as paradigm dependent". (Phillips, D., 1973:18). Pero si se es consecuente así con la noción de "paradigma" y se descartan los factores internos incluso porque son lógicamente contradictorios con la noción de "paradigma", en favor de los factores externos, ¿es preciso concluir, como lo hace por ejemplo Ritzer —y también Effrat— que, dado "the clearly political character of the struggle between paradigms for preeminence within a field", "irrational factors enter into the emergence of any paradigm"? (Ritzer, 1975:15). Porque del hecho de que factores externos jueguen un rol en la resolución de los conflictos de paradigmas no se sigue necesariamente que la adhesión a un paradigma u otro comporte elementos irracionales. Para que se siga tal conclusión es preciso postular que los factores externos sean intrínsecamente irracionales, que la aptitud de un paradigma para obtener un consenso, es decir el fenómeno "político" de la victoria de un paradigma, es intrínsecamente irracional. En los términos en que se plantea la discusión pareciera como si la irracionalidad

marcara los factores de tipo económico, político, social e ideológico mientras que la racionalidad se alojara exclusivamente en el campo de los factores lógicos y epistemológicos. Más aún, en los términos en que se plantea la discusión pareciera que esos dos tipos de factores actuaran autónomamente, ejercieran sus respectivas acciones de un modo directo, fueran impermeables los unos a los otros y poseyeran, por así decirlo, causalidades perfectamente independientes. La imagen que así se obtiene del científico no deja de ser curiosa puesto que, si en su adhesión a un paradigma particular el científico se encontrara determinado o condicionado por factores irracionales, en su práctica científica, es decir una vez aceptados los presupuestos del paradigma, el mismo científico se encontraría determinado por factores tradicionales².

Es de notar que tanto en el caso de Th. S. Kuhn como en el de G. Ritzer, por ejemplo, no se trata exactamente de factores externos como los que hemos caracterizado antes. El fenómeno "político" del triunfo de un paradigma sobre otro se concibe, en uno y otro caso, simplemente como un fenómeno interno a la práctica científica, como un fenómeno de obtención de un consenso en la comunidad científica misma —aunque no incidan exclusivamente, ni incluso esencialmente los factores meta-científicos. En el caso particular de G. Ritzer esta restricción es aún más clara y lo lleva incluso a introducir como elemento explicativo de la mecánica de la resolución de los conflictos de paradigmas la formación de los jóvenes científicos en el nuevo paradigma. Se trata, por supuesto, no sólo de una restricción singular del dominio de los factores extra-metacientíficos sino incluso de una pseudo-explicación, puesto que el éxito (político) de un paradigma que se define por la obtención de un consenso mayoritario es explicado por el fenómeno (político) de la obtención de un consenso mayoritario.

Los conceptos de "paradigma" y de "conflicto de paradigmas" como los que juegan un rol semejante —tales como los conceptos de "problemática", de "campo epistemológico", de "ruptura epistemológica", etc.— pueden permitir un enfoque más fecundo de problemas tradicionales de la historia y de la sociología del conocimiento y fertilizar un análisis filosófico de la ciencia empobrecido por la unilateralidad y la relativa simplicidad de la concepción de la ciencia a la que se halla generalmente subordinado. A condición, sin embargo, de hacer de esos conceptos no meras categorías descriptivas sino nociones teóricas en el sentido

2 Tal imagen se desprende claramente de la siguiente afirmación de Zelditch: "All that one can do is show that if one accepts as the aim of social science the explanation of events, then one requires generalization. And if one accepts generalization, as the purpose of investigation, then it must be abstract. Therefore, if one commits oneself to an explanatory-generalizing paradigm of social science, then one must reject as unsound a rule of holism". (Zelditch, M. Jr., 1971: 277/78. Subrayados del autor). Pero puesto que la adhesión a un paradigma no depende ni de los hechos ni de la razón ("paradigm clashes are not resolved either by appeal to fact or appeal to reason") (Zelditch, M. Jr., 1971:277), lo que se afirma así es que si uno acepta (irracionalmente) que el objetivo de la ciencia social es la explicación, entonces uno debe rechazar (racionalmente) la regla del totalismo.

fuerte del término. Para ello, es, sin duda, necesario postular como hipótesis general que tanto los factores externos —es decir, los factores que se refieren al contexto económico, político y social—, como los factores internos —especialmente los factores lógicos y metodológicos— actúan en la resolución de los conflictos de paradigmas; que los factores externos no son menos racionales que los factores internos, y que unos y otros no actúan de modo independiente sino que mantienen relaciones de influencia recíproca según modalidades precisas. Si se acepta tal hipótesis, un análisis filosófico de la ciencia no puede reducirse al examen de los factores internos y debe tener en cuenta, en tanto que factores igualmente incidentes sobre el tipo de racionalidad de la ciencia en un momento histórico preciso y en un contexto socio-económico preciso, aquellos que conciernen justamente este contexto.

Tal hipótesis permite examinar la situación histórica peculiar de las disciplinas sociales y humanas desde un ángulo distinto y, posiblemente, más fecundo. En particular, permite pensar el problema crucial de las relaciones entre ideología y ciencias sociales en otros términos, quizás más adecuados. En primer lugar, la incidencia de los factores extra-científicos sobre la práctica científica aparece, en tal perspectiva, como compleja. Por un lado, ciertos factores inciden de una manera directa o, por lo menos, tienden, por su naturaleza misma, a incidir de una manera directa sobre la práctica científica y sobre los modelos que elabora esta práctica. Es obvio, por ejemplo, que el desarrollo del conocimiento y de la fabricación de las bombas mecánicas a fines de la Edad Media es lo que permite a Harvey en su *De Motu Cordis* describir adecuadamente la circulación de la sangre utilizando, analógicamente, conceptos como los de válvula y bomba. Más generalmente, es obvio que el nacimiento y el predominio de los modelos mecanicistas, por ejemplo, no pueden ser comprendidos independientemente del nacimiento y del desarrollo de cierto tipo de medios de producción. Pero, por otro lado, ciertos factores extra-científicos —quizás los más interesantes para un análisis filosófico de la ciencia— inciden de una manera indirecta sobre la práctica científica, esto es, mediatamente, a través de representaciones cuyo origen no se encuentra simplemente en el tipo de medios de producción sino más bien en la relación que los "agentes" sociales mantienen con los medios de producción —representaciones que, por esta razón, pueden llamarse ideológicas en sentido estricto. Que se trata de una hipótesis plausible lo prueba, aunque no sea más que relativamente, el hecho simple de que a un mismo tipo de medios de producción corresponde no uno sino múltiples modelos científicos —como es el caso, hoy, y desde hace más de un siglo, en el dominio de las disciplinas sociales y humanas.

A su vez, en esta perspectiva, la incidencia de los factores que hemos denominado "internos" (o meta-científicos en sentido estricto) aparece también como compleja puesto que, por un lado, no es posible aceptar uno sino múltiples criterios de estimación de los modelos científicos, por otro lado, y es lo interesante, la importancia o peso relativo de los criterios aparece como un valor que varía no

sólo históricamente —digamos, en el eje diacrónico de la sucesión de paradigmas— sino también paradigmáticamente —es decir, en el eje sincrónico de los conflictos de paradigmas—. Lo que, entre otras cosas, permite explicar, por un lado, fenómenos como el de las modificaciones históricas que sufre el concepto de verdad, por otro lado, la forma de "diálogo de sordos" que toman, hoy y desde hace ya muchas décadas, las discusiones entre partidarios de teorías rivales en el dominio de las disciplinas sociales y humanas.

En su libro *La investigación científica*, M. Bunge muestra, con ayuda de los ejemplos históricos proporcionados por la controversia Ptolomeo-Copérnico, por la teoría de Darwin acerca del origen de las especies y por la teoría del origen de los organismos, la necesidad de tomar en cuenta una multiplicidad de criterios en la estimación de las teorías científicas y, particularmente, en la discusión de los méritos y los defectos de sistemas rivales. M. Bunge clasifica estos criterios en formales (como la corrección formal, la consistencia interna y la validez, por ejemplo), semánticos (como la exactitud lingüística, la unidad conceptual y la interpretabilidad empírica, por ejemplo), epistemológicos (como la consistencia externa, el alcance y la profundidad, por ejemplo), metodológicos (como la contrastabilidad y la simplicidad metodológica) y metafísicos (como la parsimonia de niveles y la consistencia desde el punto de vista de la concepción del mundo). (Ver Bunge, M., 1969: 919/30). Esta clasificación de los criterios de estimación corrige la imagen simplista, de origen sobre todo empirista, según la cual la existencia de una relación biunívoca entre teoría y experiencia garantiza la efectividad de un criterio único y simple de evaluación de teorías y modelos. Lo que trae, por vía de consecuencia, una corrección de la imagen simplista del proceso de confrontación de la teoría y de la experiencia, imagen en la que no se reconoce el carácter de conjunto complejo de operaciones intelectuales y técnicas de este proceso de confrontación. Pero hay más, ya que a la luz de la noción de "paradigma" y de sus implicaciones, tampoco es posible considerar que esos criterios tienen el mismo peso y aun que sus valores relativos permanecen inmutables.

Y justamente en este punto puede advertirse la interacción compleja entre los factores externos e internos que inciden en la práctica científica y, particularmente, en la resolución de los conflictos de paradigmas. Una reflexión de este orden sobre el conflicto de paradigmas especialmente en las ciencias sociales permite aún dar un paso más adelante y postular el lugar central del factor externo que M. Bunge llama "metafísico" y que enuncia como "consistencia desde el punto de vista de la concepción del mundo" en la organización del sistema complejo de factores y, por ende, del sistema complejo de criterios de estimación. Con la siguiente precisión sin embargo: en la medida en que, con respecto a la relación de los "agentes" sociales con los medios de producción, no se trata de una única "concepción del mundo" sino de una pluralidad de representaciones (ideológicas) correspondiente a una pluralidad de posiciones (sociales), el factor de la consistencia desde el punto de vista de la representación (ideológica) del mundo aparece como un factor central en la organización particular del conjunto de los factores o criterios, esto es como un

factor central en la distribución del peso relativo que cada paradigma asigna a cada uno de los criterios internos y externos. Por supuesto, se trata de una hipótesis, pero de una hipótesis compatible tanto con la noción de "paradigma" como con lo que revela, a nivel empírico, la situación de las disciplinas sociales y humanas hoy y desde su nacimiento mismo.

Subrayemos para terminar, algunas consecuencias, para el análisis filosófico de las ciencias sociales, de un enfoque de la noción de "conflicto de paradigmas" como el que venimos de exponer:

1. Los conflictos que marcan, desde su fundación misma, las así llamadas ciencias sociales y humanas no son conflictos meramente teóricos sino, principalmente, meta-teóricos o, más exactamente, paradigmáticos —en el sentido sugerido, por ejemplo, por Th. S. Kuhn—. Por lo tanto, el análisis filosófico de la ciencia debe apuntar a descubrir las formas de posición de los problemas científicos y el peso relativo de los criterios de evaluación de las soluciones —formas de posición y peso relativo que definen los paradigmas en conflicto.

2. En la mecánica de la resolución de los conflictos de paradigmas inciden factores internos y externos a la práctica científica que el análisis filosófico de la ciencia debe descubrir. Por lo tanto, el análisis filosófico de la ciencia no puede reducirse a un análisis lógico de las construcciones —lingüísticas— de la ciencia y debe ir más allá de un examen de la "performance" científica —en el sentido lingüístico estricto³.

3. En la medida en que los factores externos son, por así decirlo, internalizados por la práctica científica especialmente bajo la forma de exigencia de consistencia desde el punto de vista de las representaciones (ideológicas) del mundo, no es dable postular la oposición de la ideología y de la ciencia. Por lo tanto, el análisis filosófico de la ciencia debe descubrir los elementos ideológicos que entran, a título decisivo, en la formación y en la persistencia de los paradigmas.

Universidad de Ottawa

³ Nos referimos aquí a la analogía sugerida por N. Chomsky y retomada por I. Scheffler entre el campo de la lingüística y el de la ciencia, analogía en virtud de la cual el ejercicio de la ciencia es considerado como una especie de "performance". (Ver Scheffler, I., 1963: Introducción).

ABSTRACT

Notions such as "paradigm", "conflict of paradigms" (Kuhn), "champ épistémologique", "rupture", "problématique" (Foucault, Althusser) imply a view of science which has important consequences, specially in relation to the philosophical analysis of the social sciences. Within this view a crucial question arises concerning the manner of resolving the conflicting paradigms. Tentative propositions advanced to resolve this question tend to minimize either the role played by external factors of science (the economic, political and social context) or the role of internal factors (metascientific factors). We are concerned with the complex role exerted by external factors. Our postulate is that consistency with a world view (an ideological representation) constitutes a central element in the specific arrangement of the totality of factors both internal and external.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis, 1965, "L'objet du Capital", in ALTHUSSER, Louis - BALIBAR, Etienne - ESTABLET, Roger, 1965, *Lire Le Capital*, T. II, François Maspero, Paris.
- ALTHUSSER, Louis, 1966, "Du Capital à la philosophie de Marx", en: ALTHUSSER, Louis - RANCIERE, Jacques - MACHEREY, Pierre, 1966, *Lire le Capital*, T. I., François Maspero, Paris.
- BUNGE, Mario, 1969, *La investigación científica*, Ediciones Ariel, Barcelona.
- DENISOFF, R. Serge, 1972, *Sociology: Theories in Conflict*, Wadsworth Publ. Co., Inc. Belmont, California.
- EFFRAT, Andrew, 1972, "Power to the Paradigms: An Editorial Introduction", *Sociological Inquiry*, 42.
- FOUCAULT, Michel, 1968, "Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9.
- FOUCAULT, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- FRIEDRICH, Robert, 1964, *A Sociology of Sociology*, New York, The Free Press.
- FRIEDRICH, Robert, 1972a, "Dialectical Sociology: Toward a Resolution of the Current 'Crises' in Western Sociology", *British Journal of Sociology*, 13.
- FRIEDRICH, Robert, 1972b, "Dialectical Sociology: An Exemplar for the 1970's", *Social Forces*, 50.
- KUHN, Tg. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- KUHN, Th. S., 1970, "Reflections on my Critics", en: LAKATOS, Imre - MUSGRAVE, Alan (eds.), 1970, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LODAHAL, Janice Beyer - GORDON, Gerald, 1972, "The Structure of Scientific Fields and the Functioning of University Graduate Departments", *American Sociological Review*, 37.
- MASTERMAN, Margaret, 1970, "The Nature of a Paradigm", in LAKATOS, Imre - MUSGRAVE, Alan (eds.), 1970, *ibid*.
- MIGUELEZ, Roberto, 1974, "Théorie du discours et théorie de l'histoire", *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, Vol. XIII, N° 1.
- PHILLIPS, Derek, 1973, "Paradigms, Falsifications and Sociology", *Acta Sociologica*, 16.
- RITZER, George, 1975, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Allyn & Bacon, Inc., Boston.
- SCHEFFLER, Israel, 1963, *The Anatomy of Science*, New York, Alfred A. Knopf.
- ZELDITCH, Morris Jr., 1971, "Intelligible Comparisons", en: VALLIER, Ivan (ed.), 1971, *Comparative Methods in Sociology*, University of California Press, Berkeley, California.

NOTAS

ACERCA DE TRES PASAJES DEL POEMA DE PARMENIDES

Néstor Luis Cordero

I — Nota sobre los caminos de investigación en el Proemio

El fragmento 1 de Parménides describe el viaje que lleva a cabo el filósofo en busca de la Verdad, hasta su llegada al camino de la Diosa, donde su investigación alcanza su objetivo. El punto de partida del viaje es la oscuridad —probablemente, una metáfora de la ignorancia en la que están sumidos los mortales que no han tenido el privilegio de acceder al mensaje de la Diosa. El fr. 1 no especifica cuál es este punto de partida, pero podemos señalar dos elementos que demuestran que se trata sin duda alguna de un lugar ubicado en la oscuridad: (a) el viaje se lleva a cabo "hacia la luz" (*εἰς φάος* , 1.10)¹, y (b) las Hijas del Sol, que acompañan al viajero (1.9, 1.24) y le indican el camino (1.5), "abandonan la región de la Noche" (*προλιποῦναι δώματα Νυκτός* , 1.9). En consecuencia, podemos suponer que el viajero abandona, también él, el reino de la Noche, pues de otro modo no podríamos comprender cómo las Hijas del Sol podrían guiarlo o conducirlo. Pero si bien el viaje empieza en el reino de la Noche², el camino que el viajero recorre hasta la puerta que lo separa del camino de la Luz pertenece, sin lugar a dudas, al ámbito de la Noche: es el camino de la Noche, es decir, la vía del error. Es éste un punto que, a nuestro juicio, no ha sido aclarado en forma satisfactoria en los estudios consagrados al pensamiento del filósofo eleático y, especialmente, al sugestivo Proemio (fr. 1) de su Poema. Al respecto, debemos tener presente que el viajero es llevado *hacia*³ el camino de la Diosa (1.1-2), lo cual nos demuestra que él

1) E. Loew, "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", *Wiener Studien* (53, 1935), p. 33; Ch. H. Kahn, "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics* (23, 1969), p. 704; H. Gomperz, "Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen", *Imago*, (X, 1, 1924), p. 4; G. Vlastos, "Parmenides' theory of knowledge", *T.A.P.A.* (77, 1946), p. 75, n 43. *Contra*, cf. W. Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis der Pythagoreer", *Phronesis* (14, 1969), p. 8 y 18.

2) O. Kern ("Zu Parmenides", *Archiv für Gesch. d. Philos.*, III, 2, 1890, p. 174) analizó el origen órfico de la imagen del Reino de la Noche, así como el papel que cumple su padre, Eros (fr. 19).

3) En la expresión " *ἐς ὁδόν... πολύφημον* " (1.2) la preposición tiene su significación corriente de *quo*, "hacia".

no se encuentra *todavía* sobre dicho camino. En el verso siguiente, *ese* camino⁴, *hacia* el cual se dirige el viajero, está mencionado por el término *τῷ* ("allí"), y el mismo término reaparece en el verso 1.20, cuando el viajero, después de haber atravesado las puertas de los caminos de la Noche y del Día, llega al camino de la Diosa. Vale decir que en los versos 1.1-10 encontramos una descripción de un viaje llevado a cabo en el dominio de la Noche.

Esta primera etapa del viaje termina en 1.11, en un lugar en el cual se encuentran "las puertas de los caminos de la Noche y del Día" (*ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων*). Sobre la base de lo expuesto anteriormente, debemos suponer que se trata de la puerta que permite salir del camino de la Noche, y de la puerta que se abre hacia el camino del Día (o a la inversa si, como han sostenido algunos estudiosos, se tratara de un viaje desde la Luz hacia la Noche). Vale decir que, si bien las puertas separan la oscuridad de la luz —como, entre otros, observó Becker⁵— ambas puertas se encuentran *una frente a la otra*, pues cada una de ellas corresponde a un camino diferente: una marca el fin del camino de la Noche; la otra, el comienzo del camino de la Luz. El viajero debe atravesar la puerta que clausura el camino de la Noche para poder evadirse de la oscuridad, y encuentra entonces, frente suyo, la puerta que le permite ingresar en el reino de la Luz.

Esta interpretación del controvertido pasaje nos permite superar varias dificultades crónicas en el estudio de las imágenes del sugestivo Proemio de Parménides. El texto habla claramente de "las" puertas, en plural (1.11, 1.13), pero no se trata, como sostuvo Untersteiner, de "las dos hojas de la misma puerta"⁶, pues en este caso los dos caminos —cuyas puertas se abren para dejar pasar al viajero— se encontrarían detrás de las puertas, es decir, en el reino de la Diosa; pero Parménides

aclara que *este* camino (sc., el camino de la Diosa) se encuentra "fuera del camino de los hombres" (1.27), es decir, alejado del camino del error. En cambio, si se trata de dos puertas diferentes, ubicadas una frente a la otra, también los caminos se encontrarían enfrentados (es decir, el fin de un camino correspondería al comienzo del otro), lo cual se adecuaría al pensamiento parmenídeo, en el cual ambos caminos son *opuestos*.

Esta interpretación facilita también la comprensión del plural "llaves" (*κλειδας*, 1.14), que, para Tarán, por ejemplo, es "meramente poético"⁷: una llave abre la puerta del camino del Día, y la otra la del camino de la Noche⁸. Y otro tanto ocurre con el atributo "alternadas" (*ἀμοιβούς*, 1.14) que Parménides confiere a las llaves: éstas "se alternan una con otra" no porque ambas se usen para abrir y cerrar la puerta (como sostuvo Albertelli⁹), pues para las dos operaciones no haría falta más que *una* llave, sino porque cada llave corresponde a una puerta diferente (cuyas cerraduras, suponemos, deben ser también diferentes). Además, como vemos en 1.19, las puertas se abren "una después de otra, sucesivamente" (*ἀμοιβαδόν*)¹⁰, mientras que, como señaló Wiersma¹¹, si se hubiese tratado de las dos hojas de la misma puerta, ambas debieron abrirse simultáneamente. Según nuestra interpretación, en cambio, como se trata de dejar paso al viajero que sale de un camino e ingresa en el otro, las puertas deben abrirse forzosamente en forma sucesiva, una después de la otra. Por último, este emplazamiento de las puertas una frente a la otra explica el vacío (*χᾶρμ' ἀχανές*, 1.18) que se produce cuando ambas se abren, pues entre ellas hay un espacio que no pertenece aún al reino de la Luz, pero que ya ha dejado de pertenecer al dominio de la Noche¹². Este paso de la oscuridad a la luz, es decir, de la ignorancia que caracteriza a los "mortales que nada saben" (6.4), al conocimiento propio del "hombre que sabe" (1.3)¹³, está

4) Sabemos solamente que se trata del "camino pleno de signos de la Diosa", pues la cláusula explicativa que sigue a continuación y que comienza con un pronombre relativo puede referirse tanto a "camino" como a "Diosa". La elección entre estos dos antecedentes depende de la corrección que se haga del verso 1.3, que ha llegado hasta nosotros en forma corrupta. La lección "*πάντ' ἄσση*" ("todas las ciudades") que H. Mutschmann ("Die Ueberlieferung des Schriften des Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum*, 64, 1909) había creído observar en el Ms. N de Sexto, ha sido rechazada por A. H. Coxon ("The text of Parmenides fr. 1.3, *Classical Quarterly*, 18, 1968), quien aseguró —y nosotros hemos podido comprobar esta aseveración— que dicho Ms. presenta la misma lección corrupta que los demás.

5) Otfried Becker, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken" (*Hermes. Einzelschr.*, 4, 1937), p. 139. Cf. también E. Loew, *op. cit.*, p. 34.

6) M. Untersteiner, *Parmenide* (Florenia, 1958), p. 122. K. Deichgräber (*Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Wiesbaden-Mainz, 1959, p. 30) y L. Tarán (*Parmenides*, Princeton, 1965, p. 14) son de la misma opinión, pues traducen, respectivamente, "Tor mit zwei Torflügeln" y "one gate with two doors".

7) L. Tarán, *op. cit.*, p. 15.

8) Cf. E. Loew, *op. cit.*, p. 34.

9) P. Albertelli, *Gli Eleati* (Bari, 1939), p. 117. Cf. también G. Calogero, reseña de Kirk-Raven, *The Pres. Phil. (Gnomon)*, 34, 1962, p. 326.

10) J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, (Assen, 1964), p. 240.

11) W. Wiersma, "Notes on greek Philosophy" (*Mnemosyne*, XX, 1967), p. 405.

12) En cambio, si se tratara de las dos hojas de una misma puerta, al abrirse, el viajero no se encontraría ante un abismo, sino directamente ante la morada de la Diosa.

13) Según Fränkel (reseña de Verdenius, *Parmenides*, en *Class. Philol.*, 41, 1946, p. 170), la Luz y la Noche, en el Proemio, son metáforas del saber y de la ignorancia.

simbolizada por el "de-velamiento" de las Hijas del Sol, que se quitan los velos que recubren sus cabezas antes de penetrar en el reino de la Luz¹⁴.

II — Nota sobre el verso 2.2

En el verso 2.2 la Diosa parmenídea anuncia al filósofo que escucha su mensaje "αἵ περ ὁδοὶ μῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι". Esta expresión merece una aclaración. El infinitivo *νοῆσαι* ha sido interpretado, en general, como consecutivo o final¹⁵, pero casi siempre se le ha conferido un valor pasivo y se lo ha relacionado, como atributo o predicado, a los dos caminos de investigación que serán explicitados en los versos 2.3 y 2.5. Fruto de esta interpretación son traducciones de este tipo: "Welche Wege der Forschung allein denkbar sind"¹⁶, "the only ways of inquiry that can be conceived"¹⁷, o "quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili"¹⁸. Recientemente, no obstante, Mourelatos negó en forma expresa que el objeto del pensamiento fuesen los caminos de investigación: "es completamente lógico que el sujeto del infinitivo es algo así como 'tú' o 'los hombres' o 'los mortales'... y que está implícito un objeto de la clase de *τι* o de *χρῆμα* o incluso de *ἔδν*"¹⁹. Nosotros no nos pronunciamos sobre los pretendidos "sujeto" y "objeto" del infinitivo, pero creemos que nada avala en el texto la traducción de *νοῆσαι* con valor pasivo. Los caminos propuestos en 2.2 son "caminos para pensar", es decir, vías por las cuales puede, *a priori*²⁰, "encaminarse" el pensamiento. En Empédocles encontramos un pasaje equivalente con claras reminiscencias parmení-

14) Cf. O. Becker, *op. cit.*, p. 139. Cf. también el carácter de "develamiento" que tiene el acceso a la Verdad en la filosofía de M. Heidegger (*Sein und Zeit*, s. 44, *passim*).

15) Cf. Ch. H., Kahn, *op. cit.* ("The thesis..."), p. 703: "for knowing". P. Aalto (*Studien zur Gesch. des Inf. im Griechischen*, Helsinki, 1953, p. 11) sostiene que esta posibilidad del infinitivo aoristo (asimilado por él al dativo) encuentra su origen en ciertas formas del indoeuropeo: *ji-se*, por ejemplo, equivale a "zu siegen".

16) Diels, *op. cit.*, p. 33.

17) Tarán, *op. cit.*, p. 32.

18) Untersteiner, *op. cit.*, p. 129.

19) A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (Yale, 1970), p. 55, n. 26. En rigor, sólo "tú" podría admitirse como sujeto posible, pues la Diosa no ofrece su mensaje ni a "los hombres" ni a "los mortales", sino sólo al "hombre que sabe", al filósofo, único depositario de la alternativa revelada.

20) Se trata, entonces, de una actividad por realizar (Cf. P. Chantraine, *Grammaire Homérique* II: Syntaxe. París, 1963, p. 189: "el infinitivo aoristo se refiere a menudo al futuro"), cuyos límites serán indicados en 2.6-8: es imposible conocer y mencionar lo que no es. Acerca de la equivalencia, en Parménides, entre "pensar" y "conocer" cf. J. Mansfeld, *op. cit.*, p. 57, n. 1.

deas: *ὅπῳ πόρος ἐστὶ νοῆσαι* (fr. 3.12). El verso afirma el valor de los sentidos en tanto órganos de conocimiento, pues en cada uno de ellos hay un "poro" que permite conocer; pero es evidente que no son los "poros" mismos el objeto del conocimiento (no se trata, pues, de "poros pensables"), sino el instrumento mediante el cual se obtiene el conocimiento de la realidad. Exactamente lo mismo ocurre con los caminos de Parménides: se trata de "los únicos caminos de investigación (que hay) para pensar" (2.2).

Esta interpretación esclarece el valor de las conjunciones declarativas (*ὅπως*, 2.3; *ὥς*, 2.3, 2.5) que preceden a la enunciación de los dos caminos de investigación. Por lo general, se ha dejado de lado la explicación de estas conjunciones, salvo en el caso de aquellos autores que, como Untersteiner, consideraron que ellas tienen valor interrogativo, en función de una interpretación un tanto extrema de las tesis parmenídeas²¹. La mayor parte de los estudiosos, en cambio, las traducen simplemente por "que", como E. Loew ("*der eine, dass...*")²² o Pasquinelli ("*l'una, che...*")²³ o sostienen la existencia tácita de un verbo que implica un "que" declarativo, como L. Tarán ("*the one [says]...*")²⁴, Albertelli ("*l'una [che dice] che...*")²⁵ o Capelle ("*der eine [zeigt] dass...*")²⁶. Sobre la base de nuestra interpretación del verso 2.2, nosotros consideramos que no se hace necesaria la introducción de un nuevo verbo para explicar las conjunciones declarativas *ὅπως* y *ὥς*, pues el texto provee ya el infinitivo *νοῆσαι*, cuyo contenido se explicita precisamente en los versos 2.3 y 2.5. En efecto: en 2.2 se señalaba que sólo existen dos caminos para pensar, y en los versos 2.3 y 2.5 las expresiones "*ἡ μὲν*" y "*ἡ δέ*" retoman no solamente el término "camino", sino también la expresión "camino para pensar" (*ὁδός...νοῆσαι*), y *ὥς* y *ὅπως* son las conjunciones declarativas ("que") que corresponden a "*νοῆσαι*". En consecuencia, el verso 2.3 expresa "*ἡ μὲν (ὁδός νοῆσαι) ὅπως ἐστὶ...*", es decir, "el (camino para pensar) que hay...", y, en forma paralela —aunque opuesta—, 2.5 enuncia "el (camino para pensar) que no hay..."²⁷. Esta posibilidad no altera mayormente las versiones ya clásicas de este decisivo fr. 2 (si bien permite relacionar dos elementos

21) Untersteiner, *op. cit.*, p. LXXXV.

22) E. Loew, *op. cit.*, p. 10.

23) Pasquinelli, *I Presocratici* (Turín, 1958), p. 228.

24) Tarán, *op. cit.*, p. 32.

25) P. Albertelli, *op. cit.*, p. 131.

26) W. Capelle, *Die Vorsokratiker* (Stuttgart, 4ª ed., 1953), p. 165.

27) El hecho de que en 2.7-8 se declare que el camino no puede ser conocido ni mencionado no refuta la posibilidad de que, *a priori*, los dos caminos se ofrezcan al conocimiento.

de caracterización un tanto problemática, como νοῆσαι y ὅπως-ὥς) y resalta el hecho de que "hay" y "no hay" son dos *tesis* que canalizan dos formas de encarar la realidad, una verdadera y la otra inauténtica, *ergo*, inexistente como tal.

III — Nota sobre el verso 2.7

En los versos 2.7-8 Parménides exhorta a no mencionar ni conocer lo que no es. A lo largo de su Poema encontramos varias razones para justificar esta exhortación, pero la primera surge ya de la enunciación misma del camino de la Verdad, opuesto al del error: "hay ser y es imposible no-ser" (2.3). *Por consiguiente*, es imposible señalar, pensar, mencionar, conocer (o lo que fuese) al no-ser. Esta relación entre la enunciación del camino verdadero y la imposibilidad de referirse (verbal o mentalmente) a la tesis opuesta, está retomada en el verso 2.7 por la expresión parentética "ὄν γὰρ ἀνοστόν" ²⁸. Mourelatos observó que esta expresión, mediante la conjunción γὰρ, da una explicación de la *impracticabilidad* de conocer lo que no es, y rechaza la hipótesis de considerar a ἀνοστός como sinónimo de δυνατός ("posible") ²⁹, con lo cual sigue a la mayoría de los intérpretes, para quienes este término alude a la factibilidad de pensar o mencionar lo que no es. Quienes sostienen esta posición, traducen la fórmula οὐ γὰρ ἀνοστόν por "ist unvollziehbar" ³⁰, "non è fattibile" ³¹, "it cannot be consumated" ³², "denn es ist unausführbar" ³³. El término ἀνοστός puede llegar a tener esta significación ³⁴, pero nosotros, contrariamente a la tradición personificada por Mourelatos, consideramos que su acepción predominante es la de "posible". Este es el valor que el término posee en la conceptualización filosófica de los siglos V y IV: en el fr. 2 de Meliso de Samos encontramos la fórmula οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνοστόν, que Albertelli traduce por "non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutt'intero" ³⁵,

28) Seguimos la lección de Simplicio. Acerca de la preferencia por ἀνοστόν (en lugar de ἐρυκτόν, transmitido por Proclo), cf. Diels, *op. cit.*, p. 67, y A. Patin, "Parmenides im Kampfe gegen Heraklit", *Jahrb. f. Class. Philol.*, Supplementband 25, 1899, n. 36.

29) Mourelatos, *op. cit.*, p. 23, n.36.

30) U. Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Frankfurt a.M., 1969, p. 17.

31) M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 131.

32) Mourelatos, *op. cit.*, p. 75.

33) J. Kłowski, "Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Welterschöpfungstheorien im strengen Sinne", *Archiv f. Gesch. d.Philos.*, 1967, p. 226.

34) Cf. Jenofonte, *Anab.*, I.8.11.

35) P. Albertelli, *op. cit.*, p. 230.

y Kranz por "denn unmöglich kann immer da sein, was nich ganz und gar ist" ³⁶; y este término tiene el mismo significado en el fr. 7 (3), "ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμεθῆναι ἀνοστόν"; (Albertelli: "ma neppure che muti disposizione è possibile" ³⁷; Kranz: "aber auch eine Umgestaltung ist unmöglich" ³⁸). En Diógenes de Apolonia se advierte la expresión "ὥς ἀνοστόν κάλλιστα" (fr. 3), en el sentido de "la mejor forma posible" ³⁹, y en Demócrito (fr. 279) la fórmula "μάλιστα πῶν ἀνοστῶν" tiene el significado de "quanto più è possibile" para Enriques-Mazzioti ⁴⁰. Finalmente, en Anaxágoras encontramos una expresión idéntica a la de Parménides: "οὐ γὰρ ἀνοστόν πάντων πλείω εἶναι" (fr. 5), cuya significación, sin lugar a dudas, es la de "imposible" (Kranz: "denn unmöglich kann mehr als alles sein" ⁴¹; Raven: "for it is not possible that there should be more than all" ⁴²).

Otro tanto ocurre en Parménides. En los versos 2.7-8, οὐκ ἀνοστόν retoma la imposibilidad respecto del no-ser establecida ya por 2.3b (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, "es imposible no-ser"). Por ello creemos que la expresión en cuestión se refiere *directamente* a "τὸ μὴ εἶναι" ("lo que no es") (2.7), y, en segundo lugar, naturalmente, al hecho hipotético de mencionar o pensar lo que no es: no se puede enunciar ni conocer lo que no es *porque lo que no es es imposible*. La tesis anunciada en 2.3b ("es imposible no-ser") —que será retomada en el verso 8.46, "pues no existe lo que no es"— es la que reaparece en 2.7: "no conocerás lo que no es (pues lo que no es es imposible) ni lo mencionarás".

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

36) En Diels-Kranz, *Vors.* I, p. 269.

37) P. Albertelli, *op. cit.*, p. 235.

38) En Diels Kranz, *Vors.*, I, p. 271.

39) "In the best possible way" G. S. Kirk, en Kirk-Raven, *The presocratic Philosophers*, Cambridge, 1964, p. 443). *Contra*, cf. Kranz en Diels-Kranz, *Vors.*, II, p. 60: "wie es nur am schönsten ausführbar ist".

40) Enriques-Mazzioti, *Le Dottrine di Democrito d'Abdera* (Bologna, 1948), p. 308.

41) En Diels-Kranz, *Vors.*, II, p. 35.

42) Raven, *op. cit.*, p. 370.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

LA FILOSOFIA EN EL MUNDO TRANSFORMADO

Rosa Helena Santos de Ihlau.

Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, 902 págs.

Con el título *La filosofía en el mundo transformado* Walter Schulz, uno de los más importantes pensadores actuales en el ámbito de la lengua alemana, ha publicado su obra principal, resultado de diez años de trabajo.

El tema implícito de esta voluminosa obra es la pregunta inquietante que constantemente tiene ante sí todo pensador contemporáneo: ¿tiene la filosofía en el mundo actual todavía un lugar? ¿No ha perdido su vigencia? ¿Podría asignársele todavía una función?

Schulz encara la cuestión proponiéndose un análisis filosófico de la época actual pues piensa que "toda orientación filosófica respecto de su época se lleva a cabo como proceso circular: la filosofía se orienta sobre sí misma en tanto que intenta captar su época en pensamientos" (8).

El intento de análisis está orientado ya por una predeterminación general de la época actual. Esta es una época de "cambio radical" (7). Previamente queda bosquejado este cambio cuando Schulz afirma: "Hoy la metafísica ha jugado ya su rol" (7) y "... la ciencia representa la magnitud realmente determinante de nuestra época y puede ser considerada como lo característico de ella" (12). La época actual se caracteriza, entonces, por la *cientificación*.

Es por eso que un análisis de esta época no puede ser hecho en base al criterio metafísico que predetermina el mundo como algo abarcable en su totalidad y estructurado según un orden fijo y válido para siempre, sino que requiere un nuevo criterio conforme a la época. Este nuevo criterio es, para Schulz, un nuevo concepto de la realidad que ha de acreditarse en el curso mismo del análisis. Según este concepto "la realidad... no es... ni un mundo objetivo previamente dado ni tampoco se basa en una posición del sujeto. La realidad es más bien un

acontecer interdependiente en el que sujeto y objeto se entrelazan de tal manera que se condicionan mutuamente: el sujeto es determinado por el objeto de la misma manera que lo determina. Este acontecer representa un proceso cuya característica básica es la dialéctica" (841).

Ahora bien, esta caracterización previa de la realidad como un proceso dialéctico no se basa, aclara Schulz, "en consideraciones filosóficas generales" sino en "razones históricas" (844). Por otra parte, ya la predeterminación de la época presente como cambio es una determinación histórica pues en ella el presente se determina contra el pasado. Es contra el pasado metafísico que el presente se determina como cientificación.

Pero la cientificación como carácter del proceso dialéctico de la realidad representa el condicionamiento del objeto sobre el sujeto, o sea, de la época sobre el analizador. El correspondiente condicionamiento del analizador sobre la época tiene que ser el resultado del análisis. Es por eso que éste parte de la cientificación del presente pero en su desarrollo muestra la necesidad de ir en contra de ella si el mundo de la vida ha de ser mantenido frente al mundo de la ciencia. El mantenerlo es un asunto que atañe a la responsabilidad del analizador y, por lo tanto, es un asunto ético. Por otra parte, en cuanto representa el condicionamiento del sujeto sobre el objeto en el proceso dialéctico de la realidad, es un activo tomar parte en la configuración de ésta.

Así, la determinación de la época presente se lleva a cabo no como determinación abarcante sino como determinación histórica, o sea, como historización. La determinación previa es contra el pasado metafísico. Por medio de ella se coloca el analizador en el presente y en la posibilidad de obrar de acuerdo a la época. La determinación se completa al referir el presente hacia un futuro ético, con lo cual el analizador abre para sí y con ello para la filosofía, la posibilidad de tomar parte en la configuración del futuro.

En el epílogo dice Schulz que en la determinación de la realidad "se trató de reducir a un común denominador los fenómenos de la época aparentemente diferentes y divergentes, para así ganar un punto de vista desde donde fuera posible una determinación de la situación en su totalidad, no sólo como delimitación contra el pasado sino también en vista del futuro. Dicho de otra manera: tratamos de tomar en serio la afirmación de que la filosofía es su época captada en pensamientos" (841).

Aquí habría que agregar que, por otro lado, el propósito de Schulz al darse a la tarea de este análisis es tomar en serio el reproche que se ha hecho a la filosofía de que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, "Tesis sobre Feuerbach N° 11"). Al respecto dice Schulz: "... la cuestión planteada por Marx sobre las posibilidades de un actuar real que se presenta bajo el aspecto de la transformación del mundo es hoy tan esencial como en tiempos de Marx " (471).

De esta manera, al plantear Schulz su análisis como una historización en la forma bosquejada, responde a la pregunta implícita que hemos señalado al principio. La filosofía en el mundo actual tiene ciertamente una función, pero no la que tradicionalmente se ha propuesto de fundamentar el saber, sino una nueva que le es impuesta como tarea por la situación histórica: la de participar en la configuración del futuro de la humanidad como ética orientadora del actuar del hombre.

Pero el análisis que hace Schulz de la época presente no sólo es una historización sino

también un análisis sistemático que se propone "elevar y agudizar la conciencia dialéctica" (848) ya que el proceso dialéctico de la realidad debe ser analizado por medio de un método dialéctico. La dialéctica, sin embargo, no se puede entender como un "método operativo o instrumental" para "el sujeto" (847). Aquí hay que entenderla más bien como la forma de llevar a cabo el análisis que, a la vez que determina, se deja determinar. En el análisis se trata, en efecto, de interpretar y a la vez de configurar la realidad y ello procediendo "a la vez histórica y sistemáticamente" (8).

Como vimos, el proceder histórico consiste en determinar el presente cientificado contra el pasado metafísico y hacia un futuro ético. El proceder sistemático, en cambio, consiste en determinar previamente la realidad en su conjunto como un proceso dialéctico y servirse de esta determinación previa general como punto de vista para el análisis de los diferentes aspectos que la realidad presenta. Las dos formas de proceder —histórica y sistemática— se entrecruzan, naturalmente.

Los diferentes aspectos que la realidad presenta, o como dice Schulz, las "regiones individuales de realidad en que la realidad se divide" (848) refieren dialécticamente unas a otras "pero ninguna puede ser reducida a la otra ni menos fundamentada por esa otra" (848). Al ser tomada por sí, cada una de estas regiones resulta diferenciada, pero en cuanto región de la realidad resulta integrada en el proceso dialéctico total.

La diferenciación de la realidad en regiones corresponde "en cierta manera" a una división que viene de la tradición. Son los campos de la filosofía de la ciencia, de la metafísica, de la antropología, de la filosofía de la historia y de la ética, que ahora bajo el nuevo concepto de realidad reciben los títulos: cientificación, interiorización, espiritualización y corporalización, historización, responsabilidad. Estos son los títulos de las cinco partes en que se divide el análisis.

La cientificación como la característica determinante del presente es analizada primero. Del análisis de ella resulta una referencia a la segunda parte que se ocupa de la metafísica, en cuanto se muestra que el mundo de la ciencia y el mundo de la vida tienen estructuras diferentes, lo que significa que en el presente ya no hay la "imagen unificada del mundo" que la metafísica siempre ha querido establecer al buscar un único fundamento.

La interiorización es analizada no sólo como el pasado contra el que la cientificación presente se determina, sino también como el pasado contra el que la configuración del futuro ha de tener lugar. Por eso al proceso de interiorización del hombre dentro de sí mismo hay que contraponer la dialéctica del "humano estar con otro", la que a su vez remite a la responsabilidad que entrelaza a los hombres entre sí de que el acontecer de la realidad sea determinado por la razón (849), lo que sólo es posible por medio del compromiso ético.

Espiritualización y corporalización son los procesos que han determinado la imagen del hombre a través de la historia, en cuanto hasta mediados del siglo XIX sólo se tuvo en cuenta al hombre como espíritu, es decir, como razón y desde entonces se ha querido acentuar el cuerpo como origen del impulso voluntario o del instinto. Para una configuración ética de la realidad es importante tener en cuenta la estructura dialéctica originaria que contrapone en el hombre el espíritu al cuerpo. Así la espiritualización ha conducido al establecimiento de la "autocomprensión" como carácter fundamental del hombre, mientras la corporalización ha mostrado el otro carácter igualmente fundamental: la "conciencia de acción". Pero la espiritualización no ha

llegado a mostrar que la "relación del hombre para consigo mismo está determinada desde siempre por la relación hacia el otro y por la relación hacia las cosas" (850), o sea, que sólo por medio de la "tramitación indirecta" puede el hombre arreglárselas consigo mismo. La autocomprensión entonces refiere a la relación con otro y ésta, a su vez, a la ética. Por otra parte, la relación con el otro como mutua responsabilidad de la conformación del futuro refiere a la historización, a la cual también refiere la conciencia de acción que la corporalización puso de relieve.

La historización, analizada en la parte cuarta, constituye el tema central del análisis en cuanto sólo una comprensión histórica del hombre puede permitir la determinación de la realidad como el proceso dialéctico en el que el hombre y el mundo se determinan mutuamente. La historicidad del hombre, que le permite tomar parte en la configuración del futuro del mundo, lo que implica, de la humanidad, refiere a la ética ya que de ella viene una orientación para la acción configuradora.

Todas las referencias apuntan finalmente a la ética, tratada en la quinta parte como responsabilidad. El planteamiento de una ética representa aquí la oposición dialéctica a la cientifización, en cuanto se plantea como la respuesta del mundo de la vida al intento de predominio del mundo de la ciencia.

Por otra parte, como basada en el concepto de responsabilidad, esta ética es dialéctica en sí misma. "Responsabilidad es... un concepto puramente relativo: yo soy responsable de los otros y ante los otros y para ellos vale lo mismo" (851).

Por eso también a la interiorización y a la espiritualización se opone la responsabilidad que lleva a salir de sí mismo para tener en cuenta al otro. Pero la responsabilidad es, por otra parte, "el carácter esencial de la 'posición ética', es decir, del compromiso en el que yo me decido a querer tomar parte en el acontecer actuando" (852). Por eso, ella supone la conciencia de acción que la corporalización ha puesto de relieve y la conciencia histórica de la historización.

A la vez, como decisión de actuar, la responsabilidad refiere a la libertad que posibilita la acción. La libertad es aquí analizada en contraposición dialéctica a la no libertad del determinismo planteado por la ciencia.

Por otra parte, la decisión de actuar refiere al bien que como "principio y suma esencia del orden" (853), la motiva. El bien refiere dialécticamente al mal, el polo dado de la relación, ya que el bien no es simplemente dado sino dado como tarea, como lo que hay que realizar.

El análisis sistemático, al igual que la determinación histórica de la época actual, desemboca en el planteamiento ético que se propone tomar parte en la configuración del mundo.

Esta voluntad de acción configuradora es el rasgo esencial de la obra. Y ella se muestra especialmente al destacar la pura estructura y prescindir del contenido como hemos hecho hasta ahora. Pero este contenido no es menos importante que la estructura. Schulz toma posición frente a todas las corrientes del pensar filosófico contemporáneo, de manera que la obra resulta casi un manual de la filosofía actual. Aquí sólo podemos referir a grandes rasgos los temas tratados, pero lo haremos siguiendo la división sistemática en cinco partes y las subdivisiones de cada una de éstas.

La cientifización se ocupa de las relaciones entre la filosofía y la ciencia. En el pasado

éstas comienzan en el momento en que la ciencia se separa de la filosofía y toma una posición independiente frente a ella. La filosofía entonces se vuelve sobre la ciencia e intenta fundamentarla (Husserl), o se establece como teoría de la ciencia (positivismo lógico) y más tarde como analítica del lenguaje y lógica de la investigación (Popper).

En el presente, la filosofía tiene que constatar que "la ciencia se ha vuelto investigación" (91), lo que significa que se ha convertido en un "proceso que se lleva a cabo como constante corrección de los resultados ya ganados y pronosticables" (91). A diferencia de lo que era para la ciencia tradicional, "el objeto de la ciencia actual ya no es inmediatamente la naturaleza como tal y su estructura esencial. El conocimiento de la naturaleza está ya mediatizado desde siempre por los conocimientos que la ciencia ha obtenido y puede obtener" (92).

Por eso, la situación de la investigación física se caracteriza por la rotura de la relación hacia el objeto. Esto se ve en la actual teoría atómica. Para ella no hay un átomo en el sentido de que el átomo no está ahí "ni como parte intuitiva ni como parte conceptual de la realidad", sino es "una determinación de la ciencia". Por eso "el progreso de la ciencia consiste en 'explicar' esta suma esencia por medio del examen experimental" (93). La consecuencia de la rotura de la relación hacia el objeto es que la física se ha constituido un mundo propio que se presenta como el polo opuesto al mundo natural.

Igualmente, la situación de la investigación sociológica se caracteriza por la diferencia entre la teoría y la realidad social. "La empiria, a partir de la cual se construye la teoría, no es la realidad en que vivimos, ya que esta empiria es un recorte escogido desde el sistema y para el sistema. Tampoco la prueba y el control de la teoría son una prueba en la realidad. Los resultados de la teoría tienen que ser antes transformados y tramitados por la vida diaria" (93). Además, igual que el átomo de la teoría atómica, el concepto de "rol" de la teoría social es "una construcción" que tiene "importancia instrumental" y no tiene "contenido real" (195).

La situación de la investigación cibernética muestra una importante posibilidad de la ciencia actual en la que "la transición entre la ciencia 'pura' y la praxis tecnológica que hoy determina en gran parte nuestro mundo vital, ha desaparecido". "La cibernética es una 'metaciencia' que tiene a la vez una finalidad técnica". Con ella va entrando un concepto de ciencia ya casi totalmente tecnificado: "ciencia es aumento del saber". En efecto, en la cibernética se trata de una "actividad técnica"... por medio de la cual el hombre se procura una herramienta que ha de aumentar su potencial pensante" (208). Para Schulz es muy importante el proceso de tramitación que aquí se lleva a cabo. Pues la computadora como "herramienta pensante" (Denkzeug) es determinada por el hombre, pero por la información que esa herramienta suministra, el hombre resulta a su vez determinado por ella.

Se podría concluir que la cibernética ha suministrado el modelo para el nuevo concepto de realidad que propone Schulz, si él mismo no señalara que es Hegel quien ha concebido el "nuevo concepto de realidad que hoy comienza a imponerse cada vez más en todos los campos" (498) y que es el que él propone.

En la parte sobre interiorización Schulz analiza la filosofía como movimiento hacia la infinitud (la metafísica desde San Agustín hasta el idealismo alemán) continuada por la filosofía como movimiento de la finitud (filosofía de la existencia). La infinitud es buscada por el hombre a través de sí mismo; por eso el movimiento hacia ella lleva al hombre a encerrarse cada

vez más dentro de sí mismo y apartarse del mundo. El movimiento de la finitud va contra la búsqueda de la infinitud en tanto que establece la finitud como el carácter fundamental del hombre. Pero como el hombre halla a ésta también dentro de sí mismo, se separa igualmente del mundo. Por eso solamente la salida hacia el otro, o sea, el establecimiento de la relación interhumana puede abrir posibilidades hacia el futuro a este pensar que "pertenece... ya al pasado" (250).

En la parte sobre espiritualización y corporalización son analizadas la antropología metafísica bajo el principio de la espiritualización (desde Platón hasta Hegel) y bajo el principio de la corporalización (desde Feuerbach pasando por Schelling, Kierkegaard y Schopenhauer hasta Nietzsche), y la antropología filosófica, lo que implica el abandono de la pregunta por el hombre en general. Hoy "son tratados los problemas antropológicos... dentro de determinadas ciencias, de la psicología, del psicoanálisis y, en especial, de la sociología" (463). Ante este hecho, sólo una orientación ética puede abrir un futuro a la antropología.

La historización se ocupa primero de la problemática de la historia desde los griegos hasta la Ilustración y del historicismo de Hegel hasta el presente. Para Schulz "Hegel ha de ser considerado como el pensador que concibió la idea esencial del historicismo: la historia es la determinación fundamental de la realidad concreta en tanto que ella es una mutua determinación entre lo subjetivo y lo objetivo". Sin embargo, en Hegel "el acontecer histórico" queda luego sobrepasado "en la omnipresencia del espíritu" (493). Por eso el concepto de historización que Schulz propone reconoce su deuda con respecto a Hegel pero se determina contra Dilthey, Heidegger, Gadamer y los antihistoricistas (Comte, Burckhardt, Nietzsche y Spengler). Igualmente va contra las tendencias ahistoricistas de la ciencia actual (estructuralismo).

En la sección titulada "Notas para una filosofía de la historia acorde a la época", donde este concepto es desarrollado, dice Schulz que oponerse al ahistoricismo o ponerlo fuera de acción es imposible por medio de consideraciones teóricas, "más bien es necesario hacer que el hombre se acuerde de sí mismo, es decir, de su conciencia de acción y de su responsabilidad y especialmente de su responsabilidad en relación con la conformación de la sociedad" (599). Esto es lo que se propone la historización.

Pero la historización ha de ser entendida desde el concepto de "acción reflexiva". "Acción reflexiva es un acto comprensivo de libertad que sólo puede ser realizado por mí mismo y que supone acción autónoma de mi parte". Es "lo opuesto a un comportamiento que se deja pasivamente manejar desde afuera" pero tiene en cuenta la situación en que está. Por eso "la acción reflexiva y la historización van juntas. Una acción reflexiva, si quiere ser acorde a su época, sólo es posible como acto de historización por medio del cual uno 'se declara' perteneciente a su época. Pero lo contrario vale igualmente: la historización, si quiere ser más que pura acomodación, sólo es posible como acto de reflexión por medio del cual uno toma una posición crítica con respecto al acontecer" (599).

Por eso la historización hace frente a la tecnología imperante en la época actual como acción reflexiva. "El planteamiento fundamental de esta reflexión es poner ante los ojos del hombre que es él mismo quien está en el proceso de la tecnificación y quien es tocado por él. Este saber es la condición básica de todo actuar. Si el hombre puede y hasta dónde puede contraponerse a las manipulaciones es una segunda pregunta que sólo cabe discutir cuando el

hombre se comprenda reflexivamente en su situación histórica. En tanto que él reconoce su poder y su impotencia, puede tomar posición como ser pensante frente a los problemas de la época y precisamente así se establece ya como un ser que ha sobrepasado la dimensión puramente tecnológica" (599).

El análisis de la historización concluye con la discusión de los problemas que atañen a la posibilidad de la historia y la historicidad como dialéctica del poder y la impotencia en la historia, el sentido de la historia, la situación actual de la historia como ciencia y el problema del sujeto de la historia. Acerca de este último, Schulz propone la humanidad como un posible sujeto de la historia.

La parte dedicada a la responsabilidad trata primero el problema de la ética en la tradición y luego la situación de la ética en el presente. Dentro de esta situación son consideradas las posibilidades éticas actuales, la protesta de los intelectuales y el psicoanálisis y sus repercusiones.

Bajo el título "Esquema de una ética acorde a la época" elabora Schulz el planteamiento ético que quiere proponer como coronación de su análisis de la época. Porque este análisis representa una contribución a la configuración del futuro de la humanidad, la ética que propone ha de servir de orientación concreta para la acción.

Como principio de acción es establecido el bien, como máximas orientadoras de esa acción son propuestas "la aminoración del dolor" y "el aumento del bienestar". La posibilidad de la realización de las exigencias éticas encuentra su fundamento en las "instancias" razón y compasión.

Porque aquí no se trata de leyes absolutas sino de puntos de apoyo para el actuar del hombre del presente, estas "determinaciones éticas fundamentales tienen que ser colocadas en una fructífera relación de tensión con la vida. Sólo así logra la ética una relación abierta para con los problemas reales de la época" (752).

Establecer esta relación es la meta del análisis de la dialéctica de la libertad y no libertad como problema fundamental de la ética dentro del marco de la relación entre ética y ciencia. Igual meta tiene el tratamiento de la problemática de la convivencia humana en base a la diferenciación entre pequeños y grandes grupos que lleva a la consideración de la ética dentro del horizonte cercano y dentro del horizonte lejano.

Ya esta especie de sinopsis sobre el contenido del libro da una idea de su importancia. Que no se trata de un libro más sobre la filosofía contemporánea, sino de una obra que marca su momento histórico, no hay duda. El libro es una concepción de alto vuelo y, sin embargo, o quizás por eso mismo, es en su conclusión la muestra más evidente de la crisis actual de la filosofía.

Ante el predominio de la ciencia que, como investigación, ha tomado decididamente el camino de la praxis (lo que Schulz muestra magistralmente), la filosofía considera que sólo por el mismo camino tiene la posibilidad de sobrevivir. Por eso ve su única posibilidad en constituirse como ética práctica.

El hecho de que Schulz llegue a esta conclusión muestra que se cumple su intención de mantenerse en un pensamiento acorde a la época. Pero, por otro lado, precisamente en tanto que él con su magistral análisis ilumina el horizonte del pensar contemporáneo, muestra que esta solución acorde a la época es una exorbitación de la crisis en que la filosofía se encuentra.

Porque la crisis consiste efectivamente en que la filosofía quiere ser configuradora del futuro en la forma práctica en que lo son la ciencia tecnificada o la política, sin tener en cuenta que precisamente en un mundo tecnificado y cientificado a ella le corresponde la función general de abrir el horizonte que sirve de campo de acción para la acción de la técnica o de la política.

El análisis de Schulz anterior al planteamiento de la ética no es otra cosa que tal apertura. Ya lo vimos al destacar su estructura histórica. En tal análisis se lleva a cabo la iluminación, o sea, la apertura de la dimensión entera de la época actual en tanto que se cierra como pasado todo aquello que ha perdido su vigencia y se abre como futuro el campo acotado por las tendencias que indican la vía a seguir, con lo cual queda determinado el presente.

Así el análisis filosófico es historización, o sea, como quiere Schulz, "una acción fáctica por medio de la cual el hombre se coloca concretamente en su situación, la que busca configurar en relación al futuro" (851). Y el filósofo, no menos que el político o el tecnólogo, se compromete con su análisis. Al ser expresado en palabras el análisis filosófico es suficientemente concreto para tener éxito o ser un fracaso, para resultar iluminación de su época y así configurar el futuro, o ser un escrito sin importancia. Pero la acción del filósofo, a diferencia de la del político o del tecnólogo, es apertura del campo de acción, por eso no muestra el aspecto práctico de lo singular sino que aparece como algo teórico general.

Por eso la filosofía no tiene que particularizarse como ética para poder sobrevivir en la época actual. Como iluminación, es decir apertura del campo de acción para la actividad humana, ella tiene la función que siempre ha tenido, sólo que ahora para la conciencia histórica del hombre, ella es historización como Schulz la denomina.

NIETZSCHE EN LA EDICION DE COLLI Y MONTINARI*

Lucía Piossek Prebisch

En pulcros volúmenes encuadrados en tela de color mostaza está publicándose la esperada edición Colli-Montinari de las *Obras*¹ de Nietzsche. Hasta mediados de 1974 salió a luz aproximadamente la mitad de los 30 tomos proyectados de la edición completa. Walter de Gruyter, de Berlín, se ocupa de la publicación en alemán; Gallimard, de París, de la edición francesa, y Adelphi, de Milán, de la italiana.

Giorgio Colli y Mazzino Montinari, en el VII Coloquio Internacional de Royaumont,

* Esta reseña se basa en los tomos publicados hasta el presente de las *Nietzsche Werke*, donados a la Universidad de Tucumán por la Alexander von Humboldt-Stiftung.

¹ *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin. El primer volumen (IV,1) se publicó en 1967. (En lo que sigue, por lo general, nombraremos a Colli y Montinari y a la edición, como C y M, y CM respectivamente.)

dedicado a Nietzsche,² expusieron las razones que los impulsaron a preparar esta nueva edición de la obra nietzscheana. Allí tuvieron que señalar especialmente las fallas de la *Grossoktav-Ausgabe (GA)*, que pasó por ser la edición "canónica", y de la mucho más reciente de Karl Schlechta, tan comentada en el momento de su aparición (1956) por el nuevo modo de presentar los textos incluidos en la *Voluntad de poder*, y por la denuncia de falsificaciones de textos y de cartas. Según C y M, la primera, no obstante los grandes méritos (el haber resuelto, por ejemplo, arduos problemas de desciframiento, y el haber hecho conocer una gran parte de los póstumos) adolece, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, de serias fallas que impiden considerarla en este momento como una edición realmente crítica y digna de fe. La de Schlechta, a su vez, a pesar de algunas excelencias (reproducción más exacta de las primeras tiradas de Nietzsche, rectificación de falsificaciones en la correspondencia), es una empresa destinada al fracaso por el hecho de no apoyarse directamente en los manuscritos.

C y M reconocen que el principal mérito de su edición se debe a una circunstancia favorable: al hecho de que sólo hoy se dan reunidas las condiciones básicas para una investigación científica, verdaderamente seria, sobre los manuscritos nietzscheanos. Ya Podach atestiguó que cualquier estudioso puede hoy tener acceso a los manuscritos de Nietzsche en los Archivos Goethe-Schiller de Weimar, en la República Democrática Alemana.³

Daremos a continuación algunas de las características de la edición Colli y Montinari:

1. La publicación, por primera vez, de la totalidad de los escritos póstumos, cuyo volumen triplica por lo menos el de las obras que el mismo Nietzsche editó. Esto hubiera sido imposible si no se hubiera dado la circunstancia favorable a que hicimos referencia. No es nuestra intención aquí repetir en detalle la historia del Archivo Nietzsche. Sólo queremos recordar algunos datos: el *Nietzsche-Archiv* fue fundado en Naumburg en 1893, por decisión de Elizabeth Förster-Nietzsche secundada por Peter Gast, y allí se inició una segunda edición completa de las obras nietzscheanas. En 1896 el Archivo pasó a Weimar, donde tres años más tarde se inició una tercera edición *omnia* —edición CM (35 [35], en vol. VII 3)—. En 1908 se transformó en Fundación, con reconocimiento estatal y universitario. La hermana de Nietzsche estuvo a cargo del Archivo hasta 1935, año de su muerte. En 1945, cuando el ejército ruso ocupó Weimar, se cerró el Archivo y se encajonaron todas sus existencias. Dos años más tarde todo ese material pasó a formar parte del Archivo Goethe-Schiller; se empezaron entonces a poner nuevamente en orden los manuscritos, la correspondencia, hasta que, en 1954, el *Goethe-Schiller Archiv* abrió por primera vez, de modo irrestricto, las puertas del antiguo Archivo Nietzsche, para que cualquier estudioso pudiera examinar su contenido. Ya que desde la fundación hasta 1945 el Archivo logró sustraerse de todo control objetivo, muchos manuscritos importantes para conocer la vida y la obra de Nietzsche fueron manejados arbitrariamente: o no se publicaron, o se publicaron alterados o de un modo incompleto. Conviene hacer notar, como lo señaló Podach al editar en 1961 las obras del período de Turín, que durante más de 50 años de existencia del Archivo no se había dado a conocer de qué se componía éste concretamente. Ahora sabemos que se compone de lo siguiente: 25 manuscritos listos para la primera impresión,

² Colli y Montinari, "Etat des textes de Nietzsche", en *Nietzsche, Les éditions de Minuit*, Paris, 1967. Págs. 127-140.

³ Podach, Erich., *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Rothe, Heidelberg, 1961.

18 carpetas, 46 cuadernos de apuntes, 131 cuadernos de formato mayor y fragmentos de cuadernos. Lo que quedó de la biblioteca de Nietzsche, y todas las ediciones completas o parciales de sus obras han pasado a formar parte de la Sección de Clásicos Alemanes de la Biblioteca Central de Weimar.

La edición presente incluye pues la totalidad del material manuscrito, con la sola excepción de borradores de cartas, y anotaciones de contenido insignificante como recetas, cuentas, listas de lavandería, etc. Pero en cambio incluye también algunos inéditos procedentes de otras colecciones y archivos. Por ejemplo, el volumen segundo de la Sección III publica, por primera vez, *Die Geburt des tragischen Denkens*, dedicado a Cosima Wagner, existente en la colección de Stefan Zweig.

2. El modo de publicación de los póstumos. "Lo decisivo para editar a Nietzsche —según C y M en la mencionada reunión de Royaumont— es el modo de publicar los póstumos. La importancia radica, para comenzar, en el aspecto cuantitativo, porque su volumen es por lo menos tres veces mayor que el de las obras editadas por el mismo Nietzsche. En general, para la interpretación de Nietzsche se plantea el problema de la relación entre las obras editadas y los escritos póstumos. Nosotros no creemos que el problema pueda resolverse exagerando la importancia de uno o de otro grupo. Es preferible considerar los póstumos siguiendo la perspectiva en que Nietzsche los consideraba, vale decir como notas, esbozos, proyectos de obras futuras. Y por eso hay que presentar los póstumos tal cual fueron escritos: *tenemos que publicar cada uno de los cuadernos de notas escritos por Nietzsche*, y siguiendo el orden cronológico de su redacción".

Recordemos aquí que Schlechta en su edición de 1956 se propuso, para la publicación del material incluido en la *Voluntad de poder*, reemplazar el ordenamiento sistemático, hasta entonces considerado "canónico", por un modo de ordenación cronológico fiel a los manuscritos. Pero no trabajó directamente sobre el material original manuscrito por Nietzsche, sino sobre informaciones acerca de los manuscritos suministradas por Otto Weiss en la *GA*, y por H. J. Mette, en la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*.⁴

C y M reprochan precisamente a la *GA* la manera sistemática de ordenar los póstumos; de ordenar los fragmentos en capítulos diferentes de acuerdo a temas generales determinados de un modo bastante arbitrario. Los nuevos editores no abren juicio acerca de la sistematicidad o fragmentariedad del pensamiento nietzscheano. Lo que afirman es que la unidad que pretende lograr la *GA* no facilita el descubrimiento de una real coherencia en el pensamiento de Nietzsche. Reconocen por cierto que a veces los editores de *GA* distribuyeron cronológicamente los fragmentos, pero advierten que no aplicaron este criterio precisamente en los volúmenes XIII-XVI, que conciernen a la parte más problemática de Nietzsche. En la *GA* se han publicado, por ejemplo, inmediatamente uno junto a otro, fragmentos pensados y escritos en diferentes épocas, como si no mediara entre ellos un proceso de evolución espiritual. Y si ésta puede ser una objeción general, aplicable a casi todo pensador, en el caso de Nietzsche es una objeción de mucho peso. La evolución del pensamiento de Nietzsche es muy diferente, por ejemplo, a la de un pensador como Marcel, cuyo pensamiento se va paulatinamente "orques-

tando" a partir de un cierto número de temas iniciales. El modo brusco, zigzagueante, autodestructivo a veces del pensamiento nietzscheano puede llevar a que un lector poco prevenido de un libro de Nietzsche desconozca al mismo autor en otra de sus obras. Por eso ya Heidegger en sus interpretaciones del pensamiento nietzscheano tuvo un cuidado escrupuloso en no mezclar fragmentos y aforismos de diferentes años.

C y M reconocen asimismo que en los volúmenes IX-XII la *GA* siguió un criterio cronológico, pero objetan la distribución sistemática de tales volúmenes, que impide advertir la dirección del desenvolvimiento a través del cual Nietzsche llegó a concretar una u otra de las obras editadas.

3. La reimplantación de textos omitidos en algunos de los póstumos ya publicados anteriormente. Daremos aquí un solo ejemplo de esto, ya anticipado por los editores en la reunión de Royaumont: el fragmento que en la *Voluntad de poder* lleva el número 483, de central importancia para el problema del sujeto en Nietzsche, omite más de la mitad del texto original manuscrito. Compárese el N° 483 con el texto de la edición CM:

Voluntad de poder, 483:

Manuscrito W I 3, 108:

"Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el 'yo' el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensamiento, construcción del mismo tipo que 'materia', 'cosa', 'sustancia', 'individuo', 'objetivo', 'número', por tanto como una *función reguladora* gracias a la cual se imagina y se introduce una especie de constancia en el mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia. Es el pensamiento el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, como el 'pueblo', que en el 'yo pienso' hay algo inmediatamente-conocido, y que este yo es la *causa* del pensar y que por analogía nosotros 'comprendemos' todas las otras relaciones de causa a efecto. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable no prueba en modo alguno que no sea producto de la fantasía: una creencia puede ser una condición necesaria para la vida y *sin embargo falsa*".

"Es el pensamiento el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, como el 'pueblo', que en el 'yo pienso' hay algo inmediatamente-conocido, y que este yo es la *causa* del pensar y que por analogía nosotros 'comprendemos' todas las otras relaciones de causa a efecto. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable no prueba en modo alguno que no sea producto de la fantasía: una creencia puede ser una condición necesaria para la vida y *sin embargo falsa*".

⁴Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Herausgegeben von Karl Schlechta, Karl Hanser Verlag, München, 1956. Tomo III, p. 1393.

Habría que mencionar aquí el caso de *Ecce Homo*, que no llegó a imprimirse antes de que su autor perdiera la razón. C y M descubrieron en 1969 el folio con la redacción definitiva del § 3 de "Por qué soy tan sabio", omitido a sabiendas por Gast y Elizabeth Nietzsche, quienes lo reemplazaron con un folio anteriormente redactado. Hasta a Podach se le pasó inadvertida esta omisión en su escrupulosa edición de las obras del período de Turín.⁵

4. Corrección de algunos errores de desciframiento o de lectura de textos. Daremos un solo ejemplo (2 [102], en vol. VIII 1):

Voluntad de poder, 491:

Manuscrito W I 8, 119:

"La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el alma: esta última creencia ha surgido de una observación no científica de las agonías del cuerpo (algo que lo abandona. Creencia en la verdad del sueño)."

"La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el alma. Esta última creencia ha nacido de las aporías de una observación no científica del cuerpo (algo que lo abandona. Creencia en la verdad del sueño)".

5. "Tabla de concordancias" que permite comparar el texto de los fragmentos póstumos (1882-1889) con el de anteriores ediciones que dieron a conocer el *Nachlass* de la llamada época de la transmutación.

En el caso concreto de la *Voluntad de poder* C y M reconocen que "no hay tal obra". Que esa obra, considerada generalmente como la principal de Nietzsche, "no existe". Se sabe que, bajo la dirección del Nietzsche-Archiv, el libro fue "compuesto" sobre la base de fragmentos redactados por Nietzsche entre los años 1882 y 1888, y que se los seleccionó y se los ordenó según uno de los 14 planes posibles dejados por el autor: el plan del 17 de marzo de 1887. Se sabe también que la edición de Schlechta suprimió tal ordenamiento por juzgarlo arbitrario. (Schlechta, dicho sea de paso, juzga que tales fragmentos póstumos no añaden nada fundamentalmente nuevo a *Humano, demasiado humano*). Por eso en la edición de Schlechta el lector buscará inútilmente una obra con el título de *Wille zur Macht*; hallará en su lugar una extensa sección bajo el rótulo "*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*" ("De la obra póstuma de la década del 80"). En la edición CM tampoco se encontrará un título correspondiente a la generalmente tomada por "la" obra fundamental de Nietzsche. El contenido de la *Wille zur Macht*, según GA, se halla incorporado y disperso en 8 volúmenes distribuidos en dos secciones: la VII y la VIII, con los fragmentos redactados a partir del verano de 1882 hasta comienzos de 1889.

Pero el lector habituado a manejar la *Voluntad de poder*, en el texto ya tradicional, dispone en CM de una imprescindible "Tabla de concordancias" destinada, en primer término, a hacer posible una comparación de los fragmentos en su orden cronológico original con el texto

⁵Puede verse en español el texto restablecido por C y M, de *Ecce Homo* en la versión publicada por Alianza Editorial, Madrid, 1971. Exhaustiva documentación sobre el hallazgo del folio omitido, en: Montinari, Mazzino, "Ein neuer Abschnitt in Nietzsches *Ecce Homo*", en *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, hrsg. von M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel, Band I, de Gruyter, Berlin, 1972, Págs. 380-418.

de ediciones anteriores (con la primera, de 1901, firmada por Gast, Ernst y August Horneffer; con la de 1911, considerada la definitiva, firmada por Otto Weiss, sobre la base del texto fijado en 1906 por Gast y Elizabeth Nietzsche, para la *Taschenausgabe*).

La edición completa CM comprenderá los siguientes volúmenes y secciones:

Sección I

Escritos juveniles. Estudios y publicaciones de carácter filológico hasta 1869 (unos 4 volúmenes)

Sección II

Cursos universitarios, estudios y publicaciones de carácter filológico desde 1869 hasta 1879 (unos 5 volúmenes)

Sección III

- *1. *El origen de la tragedia. Consideraciones inactuales I-III* (1872-74)
- *2. Escritos póstumos (1870-1873)
- 3. Escritos póstumos (1869-1874)
- 4. Informaciones [*Nachbericht*] relativas a la Sección III

Sección IV

- *1. *Ricardo Wagner en Bayreuth (Consideraciones inactuales IV)*. Fragmentos póstumos (comienzos de 1875, primavera de 1876)
- *2. *Humano, demasiado humano I*. Fragmentos póstumos (1876-invierno de 1878)
- *3. *Humano, demasiado humano II*. Fragmentos póstumos (primavera de 1878-noviembre de 1879)
- *4. *Nachbericht* relativo a la Sección IV, con 17 facsímiles.

Sección V

- *1. *Aurora*. Fragmentos póstumos (comienzos de 1880-primavera de 1881)
- *2. *Idilios de Messina. La gaya ciencia*. Fragmentos póstumos (primavera de 1881-verano 1882)
- 3. *Nachbericht* relativo a la Sección V.

Sección VI

- *1. *Así hablaba Zaratustra*
- *2. *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*.
- *3. *El caso Wagner. El ocaso de los ídolos*. Escritos póstumos (agosto 1888 hasta comienzos de enero de 1889): *El Anticristo, Ecce Homo, Ditirambos dionisiacos, Nietzsche contra Wagner*.
- 4. *Nachbericht* relativo a los volúmenes 1-2
- 5. *Nachbericht* relativo al volumen 3

Sección VII

1. Fragmentos póstumos (verano de 1882-primavera de 1884)
- *2. Fragmentos póstumos (primavera-otoño 1884)
- *3. Fragmentos póstumos (otoño 1884-otoño 1885)
4. *Nachbericht* relativo a la Sección VII

Sección VIII

- *1. Fragmentos póstumos (otoño de 1885-otoño de 1887)
- *2. Fragmentos póstumos (otoño de 1887 hasta marzo de 1888)
- *3. Fragmentos póstumos (comienzos de 1888 hasta comienzos de enero de 1889)
4. *Nachbericht* relativo a la Sección VIII:

[* El asterisco indica lo publicado hasta 1974.]

Como el lector advertirá, cada Sección finaliza con un volumen, o dos, adonde se relega una minuciosa información relativa a los textos de que la Sección respectiva está compuesta. En estos volúmenes finales están incluidos: 1. las normas seguidas para la edición de la Sección; 2. una crónica de la vida de Nietzsche en los años correspondientes, utilizando a menudo nuevo material biográfico; 3. un aparato crítico en el que se ofrecen las variantes, las particularidades de la escritura, las etapas previas a la redacción definitiva de un texto, las diferentes versiones, y se aclara la procedencia y el autor de citas que a menudo hace Nietzsche sin determinar el origen; 4. la fundamentación del ordenamiento cronológico de los manuscritos en relación con la gestación de las obras; 5. una descripción de cada manuscrito, y un catálogo en el que se consigna el contenido de cada página del manuscrito en cuestión; 6. un registro de nombres.

De esta manera, los restantes volúmenes, sin la intromisión de ninguna nota por parte de los editores, se limitan a presentar, limpio y depurado, el texto de Nietzsche. En realidad, lo único que se introduce, como en los textos clásicos de un Platón, o de un Aristóteles, es una numeración por líneas en cada página.

Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)

João Paulo Monteiro, *Teoría, retórica, ideología*, San Pablo, Atica, 1975, 214 pág.

Lo más interesante de esta obra de Monteiro sobre la política de Hume es el método empleado. Rechaza el estudio genético de los textos, es decir, el que pretende explicarlos por causas externas, sobre todo si son de índole filosófica, e indica como dirección más fecunda la interrogación de los textos en sí mismos.

Este método le permite establecer en Hume distintos niveles de lectura y de ese modo dar cuenta de algunas contradicciones en la concepción política humeana.

La contradicción es grave si partimos del supuesto de la necesaria unidad de la obra de un filósofo, pero se resuelve si admitimos dos componentes correspondientes a distintos estratos de inteligibilidad que, si bien se entrecruzan por momentos y a veces llegan a superponerse, pueden ser distinguidos por el análisis. En otras palabras, no se trata de dos teorías que se contradigan entre sí, sino de dos niveles, sólo uno de los cuales es teórico, mientras que el segundo es simplemente retórico.

No tan simple, sin embargo, ya que este segundo nivel se encarga de transmitir lo que, según destaca Monteiro, sería la ideología auténticamente sustentada por Hume, no obstante estar en contradicción con su teoría explícita.

Para hacer surgir esos dos niveles y efectuar un análisis completo del discurso político de Hume, Monteiro considera indispensable la lectura del Libro III del *Tratado de la naturaleza humana*, texto que, por cierto, es a menudo descuidado en pro de la *Investigación sobre los principios de la moral* y los *Ensayos morales y políticos*.

En el *Tratado* Hume presenta su concepción política como un sistema perfectamente articulado en que unas razones se siguen coherentemente de otras, y nos anuncia, además, otra articulación entre los discursos políticos y las tesis establecidas por su filosofía del conocimiento y de las pasiones. La solidez de la política, como de toda otra ciencia, depende, según Hume, de "la nueva ciencia del hombre", que intenta fundar en el Libro I del *Tratado*. Monteiro trata de establecer si esa doble coherencia se cumple efectivamente y es así como descubre un discurso residual, de carácter persuasivo, que llama "retórico".

En la primera parte de su trabajo, Monteiro analiza dos textos políticos de Hume, en los que este se refiere al origen de la sociedad y del Estado. Cuando se llega al punto en que se muestra la necesidad de una convención para asegurar la paz social, Monteiro señala la identificación ilegítima entre bienes y posesiones, que Hume trataría de persuadirnos a aceptar mediante un "silencio retórico". Es decir, el discurso retórico se iniciaría mediante una inferencia ilícita lo bastante disimulada como para que el lector no la advierta. Pienso, sin embargo, que Hume pudo recurrir acá a un principio de la naturaleza humana: los bienes que son habitualmente poseídos por alguien llegan a ser considerados sin más como posesiones por la fuerza de la asociación. Entonces, más que de un silencio retórico se trataría de un silencio teórico. Hume no se habría detenido en este caso a explicar el mecanismo psicológico que nos conduce de una idea a la otra. Una prueba de esto es lo que el propio Monteiro señala más adelante, cuando Hume nos muestra cómo se pasa de la posesión a la propiedad. Si en este caso aplica el aludido principio, ¿por qué no lo habría hecho en el otro, excepto por omisión, en lugar de exponerse a la crítica de que está tratando de persuadir al lector?

Donde sí es admisible la función del discurso retórico es cuando Hume trata de "enmascarar" la irracionalidad de la institución de la propiedad mediante una referencia al bien público.

A continuación Monteiro analiza el discurso teórico coherente en el que Hume nos muestra cómo se constituye la sociedad primitiva y la sociedad política en base a principios naturales y a algunos artificios del entendimiento.

Después de la exposición a nivel teórico de la concepción política de Hume, Monteiro procede, en la segunda parte de su trabajo, a exponer otra concepción: la que nos transmite Hume a nivel retórico. Nos enteramos entonces de que Hume considera la monarquía absoluta como la

forma más *natural* de gobierno, pese a señalar que sus abusos hacen surgir otras formas distintas. Esta última afirmación no se funda, según Monteiro, en una argumentación sólida, lo que produciría una ruptura en la teoría. Luego insiste en el pasaje de los bienes a las posesiones, que he criticado más arriba.

El uso de la retórica en Hume no se limita, según Monteiro, a reforzar una tesis mediante razones no teóricas que cumplen una función persuasiva, sino que produce nuevas tesis. Es aquí donde Monteiro cree necesario recurrir a la interpretación ideológica, lo que lo lleva más allá del discurso político mismo. A las dos lecturas, una "hermenéutica", que corresponde al nivel teórico, y otra "intranquila", que corresponde al primer nivel retórico, se agrega la necesidad de un segundo nivel retórico de carácter explicativo. La clave hay que buscarla en un espacio exterior al discurso mismo. Monteiro da el paso que no quería dar, según las prescripciones de su método, y nos instala en el marco socio-político del autor. La función de la retórica es, concluye Monteiro, servir a una ideología conservadora.

Me pregunto si el crítico no ha transgredido sus propias normas, pasando él mismo del nivel teórico al retórico. Al menos sus conclusiones parecen sugerirnos la inevitabilidad de una explicación genética del pensamiento del autor como complemento del análisis estructural de su obra.

No obstante esta última observación y algunas objeciones a su interpretación de ciertos pasajes, considero valiosa la obra de Monteiro, no solo por el interesante tratamiento metodológico de las tesis políticas de Hume, sino por la originalidad de su hipótesis acerca de la actitud humeana, que renueva una vieja polémica en torno a la personalidad del genial filósofo.

Margarita Costa

Walter Biemel, *Análisis filosóficos del arte del presente*, traducción de Emiliano del Carril, Buenos Aires, Sur, Colección Estudios Alemanes, 1973, 170 páginas.

La obra de Biemel *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* apareció en 1968, como tomo 28 de la serie *Phaenomenologica*. Más de la mitad del grueso volumen de 263 páginas estaba consagrado a un estudio sobre Kafka, que se ha suprimido en la presente versión castellana, reemplazándose por un breve trabajo sobre el "Pop-art", escrito originalmente para un tomo de homenaje a Arnold Gehlen.

Tanto este último ensayo, como los otros dos que integran el libro, dedicados a Proust y a Picasso, encuentran un punto común de referencia en el instrumental metodológico empleado por Biemel: el análisis fenomenológico y, más concretamente, el enfoque heideggeriano del método desarrollado por Husserl. Dentro de este contexto, se analiza la función del arte como un determinado modo de "poner en obra" la comprensión del mundo vigente en una época histórica; un modo de "cercanía", según la expresión de Biemel, fundado en el respectivo "mundo de la vida"

—expresión esta última que el autor toma no sólo del "último" Husserl, sino también de Heidegger y del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, según lo enuncia en la p. 136 del libro que comentamos—. A esta base filosófica se añaden ideas de Arnold Gehlen, sobre todo la noción del arte contemporáneo como "arte reflexivo", expuesta en su libro *Zeit-Bilder*; arte que Proust sería uno de los primeros en llevar a cabo sistemáticamente con su procedimiento de "repeticiones". El tiempo surge en la novela de Proust, de modo semejante a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo inmanente, como condición de posibilidad del mundo y del yo. El tiempo antecede al yo, por así decirlo, al que a la par crea y destruye, mientras éste no logre recuperarlo, irrealizado, en "equivalentes de inteligencia".

En Picasso, sobre todo en sus retratos de mujeres de fines de la década del treinta y principios del cuarenta, Biemel descubre —a través de la geometrización, deformación y multiplicidad de perspectivas a que somete la figura humana— las notas características de la metafísica moderna instaurada por Descartes (con su noción de representación) y que culmina, según Heidegger, en Nietzsche. Convincentes análisis y ejemplificaciones muestran el paso de la objetivación de la realidad a la voluntad de poder que, en último término, cosifica inclusive a los mismos hombres. Con este enfoque, Biemel ofrece una base sólida para la interpretación del cubismo, sobrepasando así la exposición de Kahnweiler y su base neokantiana (Gehlen).

También el "Pop-art", por último, pondría al descubierto la relación del hombre con su mundo de la vida; pero no se trata aquí del descubrimiento del *ego* "anónimo" constituyente de mundo (Husserl), sino del solapado anonimato de la propaganda. Al desconectar los "carteles" y "anuncios" de su función al servicio de la sociedad de consumo, el arte "pop" despierta al espectador del embotamiento producido por el dominio de la propaganda; lo mismo sucede con otras esferas de la vida humana (el amor, el sexo, las relaciones laborales, etc.).

Estos análisis, que sugieren ricas perspectivas para la comprensión filosófica del arte actual, se ven lamentablemente oscurecidos por una traducción plagada de errores, de los cuales sólo mencionamos, a modo de ejemplos, los siguientes: a) "*Abschattung*" significa en Husserl "escorzo" —según la versión de Gaos—, "perspectiva"; alude en todo caso al hecho de que las "cosas" espaciales se dan de modo fragmentario. De ninguna manera, pues, puede admitirse el desatino de traducir "*Abschattung*" por "poner en la sombra" (p. 115) o "reflejo (ensombrecimiento)" (p. 120). b) Al hablar de Picasso, como dijimos, Biemel se refiere a Nietzsche, cobrando entonces fundamental importancia la noción de "voluntad de poder". No es pues acertado —ni elegante— decir por ej., "aquí no tiene que demostrarse este poder mediante el poder operar la transformación"...

"En la medida en que se experimenta en ellas la voluntad en su poder... para poder mostrar su poder" (pp. 130 y 132), si se atiende al hecho que la palabra *poder* traduce aquí palabras alemanas de tan diversa acepción como *Macht*, *Gewalt*, *Können*, *Mächtigkeit*. c) La segunda regla del método cartesiano, que Biemel transcribe en francés ("De diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il sera requis pour les mieux résoudre"), no significa exactamente: "De considerar cada una de las dificultades que yo examinara como parcelas, que se podría y que se exigirían trazar para resolverlas mejor" (p. 118). d) Menos grave, pero quizá más imperdonable, es considerar que un cuadro titulado "*Weiblicher Akt, sich kämmend*", representa un "Acto de mujer peinándose", ignorando que "Akt", referido a la pintura, significa simplemente "desnudo". e) La palabra alemana "*darstellen*" es difícil de traducir, pero no se puede recurrir siempre al equivalente castellano "exponer", pues en tal caso resulta lo mismo hablar de la

"exposición de diálogos" en Proust (p. 31), de las personas "expuestas" en los cuadros y de los artistas "expositivos" (p. 113).

Estos y otros errores, sumados a la pobreza de vocabulario de la traducción, dificultan la lectura de una buena obra sobre el arte contemporáneo.

Mario A. Presas

Nicholas Rescher, *The Primacy of Practice. Essays Towards a Pragmatically Kantian Theory of Empirical Knowledge*. Oxford, Basil Blackwell, 1973, XV y 156 páginas.

Algunos de los ocho ensayos que componen esta nueva obra de Rescher habían sido ya publicados con anterioridad, y puede advertirse en ellos una relativa independencia, aún cuando el autor intercale aquí y allá breves párrafos a manera de eslabones. Todos están, sin embargo, vinculados por la referencia a una meta común, adecuadamente indicada en el título: se trata de mostrar que, en el ámbito del conocimiento empírico o fáctico, la teoría se subordina a la práctica. De este modo, pues, la idea básica, así como la orientación general de estas diversas reflexiones, presentan una marcada tonalidad kantiana. Pero dicha tonalidad se encuentra, a su vez —y el propio Rescher lo advierte de manera expresa—, condicionada por una perspectiva pragmática, particularmente influida por Peirce, en la que sobresalen los conceptos de utilidad y eficacia operativas. A través del análisis de diferentes cuestiones, los ocho ensayos o capítulos esbozan, en suma, un "pragmatismo metodológico", es decir, una interpretación pragmática de los mecanismos que proporcionan la fundamentación racional del conocimiento empírico.

En el primer ensayo se considera la primacía de la razón práctica especialmente en su relación con el problema del criterio de la verdad fáctica y con el de la validación y justificación de dicho criterio. No se niega existencia ni importancia a la dimensión *teórica* o *cognitiva*; pero se afirma que la mencionada justificación se halla en la dimensión *práctica* y *afectiva*, lo cual significa que el conocimiento está al servicio de la práctica y que el sentimiento se convierte en el árbitro del conocimiento empírico. En este, como en otros casos, resulta extraña la carencia total de alusiones a teorías decisivas sobre el tema, como las elaboradas por Bergson o Max Scheler.

Un intento de justificación pragmática de la inducción da contenido al segundo capítulo. Las aserciones sobre el futuro, implícitas en toda generalización (y por tanto en la inducción, tal como aquí se la concibe), deben justificarse en términos de pasado y presente. Rescher entiende que es necesaria una justificación doble: se trata de justificar una *tesis* (generalización empírica) en términos del método que la produce, y de justificar el *método* mismo en términos de su eficacia

(justificación práctica o instrumental). Ello es posible mediante la distinción kantiana entre lo "constitutivo" y lo "regulativo". Una justificación práctica se obtiene sobre bases experienciales, y la legitimación correspondiente no se halla en la racionalidad de la demostración de una tesis, sino en la validación de una práctica que garantiza esa tesis. Tal es el "pragmatismo metodológico" defendido por Rescher, distinto, según él, del "pragmatismo sustantivo", o del "pragmatismo proposicional" de James.

El ensayo siguiente se refiere a las "leyes" científicas. Sostiene que la "legalidad", caracterizada por la *necesidad nómica* y la *fuerza hipotética*, no se extrae de la evidencia observacional, sino que es un agregado: es "*el producto de una imputación transfáctica*" (p. 56). La ley resulta así un *status* epistemológico que se *imputa* a una generalización empírica, sobre la base de consideraciones extrasistemáticas. El elemento "decisional" de la imputación remite a la razón práctica como instancia legitimadora de la legalidad.

Con una intención notoriamente crítica, aunque sin suficiente consideración de la complejidad del tema, aborda Rescher, en el cuarto capítulo, el problema de la "causalidad nouménica" en la filosofía de Kant. La contraposición kantiana entre la "causa inteligible" y la causalidad propia del mundo sensible le parece "paradójica", y cree que tal "paradoja" se resuelve indicando que solo la última es causalidad "auténtica", mientras que la primera representaría un principio *regulativo* de "razón suficiente". Añade que la validación de los principios regulativos es práctica o pragmática, y considera que, con esta afirmación, se halla en una posición kantiana "*plus royaliste que le roi*" (p. 87).

También el principio de la "auto-consistencia" de la naturaleza (o sea, la afirmación de que el mundo está libre de inconsistencia y de auto-contradicción) tiene, según Rescher, carácter "regulativo". Tal es el tema del capítulo quinto, en el que se intercala una interesante alusión al cuento de Borges: "El jardín de senderos que se bifurcan", para ilustrar la hipótesis de un mundo en el que todas las posibilidades se realizan simultáneamente. Rescher lo compara con la teoría de Everett-Wheeler sobre la mecánica cuántica, y sostiene que, incluso en un mundo semejante, es posible salvar la validez del principio de contradicción si se tiene en cuenta la bidimensionalidad del tiempo y la consecuente "estructura enramada" (*branching structure*) del mismo. La naturaleza, en definitiva, es regulativamente "racionalizada" mediante el principio de "consistencia", y a esto corresponde una validación que es, en última instancia, "pragmática y darwiniana" (p. 105).

Rescher traza, en el sexto ensayo, las líneas fundamentales para una crítica del "análisis puro", e indica que la apreciación de los esquemas conceptuales de base fáctica no es cuestión propia del análisis teórico, sino del análisis pragmático.

Los dos últimos capítulos establecen los límites de validez de las reflexiones precedentes: la primacía de lo práctico se restringe a lo empírico y no debe, por tanto, trasladarse a lo normativo (propio de la ética). Los argumentos empleados en el cap. VII (p. 124 sigs.) para demostrar la existencia de una "dimensión extra-pragmática" de los propósitos humanos rozan, por instantes, el ámbito de la trivialidad (indicación a "formas superiores" que trascienden lo meramente práctico, distinción entre "bienestar" y "excelencia", afirmación de un "pluralismo" de valores, etc.); pero le sirven para destacar la necesidad, en este dominio, de un tipo distinto de legitimación. Esto último es tratado en el capítulo VIII (p. 133 sigs.), donde se refiere al modo de "razonamiento instrumental" propio de la ética. No es lícita aquí la forma *específicamente* "pragmática" de

validación metodológica; pero esto no implica que tampoco lo sea la justificación instrumental (*en general*). En tal caso, sin embargo, ella no es ya un acto ni una regla de acción, sino un *código operativo*, con referencia al cual se racionalizan las acciones.

El "pragmatismo metodológico" presentado por Rescher en esta obra constituye, en síntesis, una insistencia en que el conocimiento empírico se funda en postulados prácticos, en que éstos poseen carácter "regulativo" y en que se trata de un modo de legitimación no extensible a lo normativo. La perspectiva pragmática establece una fusión estrecha entre razón teórica y razón práctica: el conocimiento empírico tiene fundamentos *a priori*, pero éstos, a su vez, son legitimados por la práctica. Lo que era para Kant "constitutivo", resulta "regulativo" para Rescher, mientras que lo "regulativo" en sentido kantiano (es decir, lo que debía legitimarse en la práctica) requiere según Rescher una legitimación "instrumental" pero "extra-pragmática" (o sea, no-práctica). Lo cual significaría que, si Rescher es más pragmático que Kant en lo que atañe al conocimiento empírico, Kant parece en cambio más pragmático que Rescher en lo relativo a la moral.

Ricardo Maliandi

Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, University Press, 1973, XVI - 437.

En este volumen Vlastos ha reunido tres artículos hasta ahora inéditos y una variada selección de trabajos suyos ya publicados. Estos, con una sola excepción, fueron escritos entre 1957 y 1971, abarcando una extensa gama de temas tratados por Platón. Lo común a todos ellos es un estilo conciso y directo, un uso constante de destrezas semánticas y lógicas unidas a una observación muy fina y perspicaz del texto griego. No hay en cambio reflexiones sobre cuestiones literarias, ni estudios sobre los personajes o los mitos. Platón es tratado como un interlocutor contemporáneo.

Cuatro artículos (pp. 111-203) examinan problemas del pensamiento político de Platón: "Justicia y felicidad en la *República*", "¿Existe la esclavitud en la *República* de Platón?", "La esclavitud en el pensamiento de Platón", "ISONOMIA POLITIKE". Sin embargo a Vlastos le interesan por sobre todo ciertas paradojas lógicas y metafísicas y a ellas consagra la mayor parte de su energía. Además de su tratamiento de la paradoja de grados de realidad (pp. 43-57 y 58-75), Vlastos ha conquistado renombre por sus contribuciones al debate sobre el argumento del tercer hombre, debate que él mismo desatara en el mundo anglosajón con un artículo publicado en 1954. En *Platonic Studies* (pp. 342-365) modifica su posición anterior, ataca los recientes análisis de W. Sellars y de C. Strang y mediante una convincente formalización del argumento logra clarificar bastante la función de las dos premisas claves:

(a) La Forma por participación en la cual algo tiene una cierta propiedad posee ella misma esa

propiedad (autopredicación), y

(b) Si algo tiene una cierta propiedad por participación en una Forma, entonces dicha Forma no es idéntica a ese objeto o a esa propiedad (no-identidad).

Como es sabido, (a) y (b) afirmadas conjuntamente generan el regreso al infinito y para evitarlo bastaría con mantener la tesis de la autopredicación pero en conjunción con una premisa de autoparticipación (la Forma F posee el atributo F por participar en sí misma), lo cual implica negar la premisa de no-identidad. Vlastos (p. 339) explora esta vía para restringir las entidades sólo a los hombres y a la Forma Hombre, siendo innecesaria la introducción del tercer Hombre, pero la abandona por consideraciones lingüísticas: *metéjein* y *metalambánēin* son usados siempre en relación a algo diferente en prosa griega y en Platón no hay instancias de lo contrario.

En vez de esa salida, Vlastos en un excelente artículo hasta ahora inédito propone una interpretación novedosa para abordar los pasajes que parecen sostener la tesis de la autopredicación ("Una ambigüedad en el *Sofista*", pp. 270-322). Por el valor mnemotécnico de la expresión, le ha dado a su interpretación el nombre de "predicación paulina". En efecto, así como en *I Corintios* 13,4 "el amor es paciente" debe interpretarse no en el sentido de que la paciencia es un atributo de la tercera virtud teologal, sino en el sentido de que lo es de aquellos que aman, así también cuando Platón niega p. ej. que la Idea de Movimiento pueda participar del Reposo (cf. *Sofista* 252 d) no se debe pensar que su intención es sostener que la Forma misma sea necesariamente mutable. Al igual que las demás Ideas ciertamente no lo es. Negar que el Movimiento participe del Reposo significa en realidad negar que sea posible que haya objetos que participen a la vez de ambas Ideas. Si esta interpretación obviamente extensional es correcta, entonces los casos de aparente autopredicación se transforman en inocentes tautologías. "La Justicia es justa" resulta ser equivalente a "los que participan de la Justicia son justos". Por consiguiente no sólo desaparece "la demencia de la autopredicación generalizada" sino que se puede comenzar a pensar en fronteras más precisas para "la prudencia de la autopredicación selectiva" (p. 339 nota 11), prudencia necesaria para dar cuenta de casos límite como el de la Idea de Belleza o de Unidad. Son éstos los casos de lo que podríamos llamar ambigüedad entre predicados de primer orden y predicados de segundo orden, es decir la ambigüedad de aquellos predicados que al ser atribuidos a una Idea producen enunciados verdaderos tanto bajo la interpretación usual como bajo la interpretación paulina. Vlastos reconoce sin embargo que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, Platón no tuvo conciencia de que algunas afirmaciones sobre las Formas son susceptibles de dos interpretaciones radicalmente distintas.

Entre otros, cabe destacar en este libro el artículo sobre razones y causas en el *Fedón* (pp. 76-110), que da valiosas indicaciones para el estudio de un antecedente de la silogística aristotélica, y la aplastante crítica del primer libro de H. J. Krämer sobre las doctrinas no escritas de Platón (pp. 379-403).

Este útil y estimulante volumen incluye una extensa bibliografía además de índices de palabras griegas, de nombres y de pasajes de escritores griegos citados. En medio del libro (pp. 361-362) hay una bibliografía de artículos recientes sobre el tercer hombre.

Alfonso Gómez-Lobo

A. Owen Aldridge (ed.). *The Ibero-American Enlightenment*. University of Illinois Press. Urbana-Chicago-London, 1971. 335 pp. 10 dólares.

Este libro colectivo, fruto en buena medida de un coloquio realizado en Urbana, Illinois, en 1969, intenta, por primera vez, mostrar el impacto de las ideas de la Ilustración en la península ibérica y en América. En 1942 Arthur P. Whitaker organizó otro libro (reimpreso en Ithaca, 1962) sobre el mismo tema pero restringido a Latinoamérica. El espacio geográfico y cultural en que se llevaron a cabo ambos proyectos editoriales denuncia nuestra incuria.

En el estudio de apertura de la sección sobre el trasfondo intelectual de la Ilustración, el propio Whitaker ofrece una actualización bibliográfica, de 1942 a 1969, del tema en Latinoamérica. Su estudio excluye a Brasil y aporta referencias a la Ilustración española. Es esta una bibliografía razonada que resulta imprescindible porque comprende importantes libros y artículos pero especialmente porque abre juicio sobre la metodología de la investigación en el área. Whitaker piensa que la subordinación del estudio de la Ilustración al problema de su rol en la génesis de los movimientos independentistas, estrecha injustamente el tema. Además sostiene de un modo provisorio aunque con bastante fundamento, que fueron en general los movimientos independentistas los que promovieron las ideas ilustradas en América y no a la inversa. Incluso remite a estudios, como los relativos a Nueva Granada (hoy Colombia) que muestran que la Ilustración condujo a la independencia no por los hombres que convirtió sino por la reacción hostil que provocó en la élite conservadora. Separarse de España fue la manera de protegerse del contagio de las ideas ilustradas y de la renovación que estaban operando en la madre patria. El ejemplo, acaso excepcional, basta, creo, para medir la cautela con que hay que manejarse en el tema. Los análisis de Whitaker están respaldados por largas y decantadas lecturas.

El estudio de Robert N. Beck "El concepto filosófico de Ilustración" es desconcertante. La caracterización que da del fenómeno me parece, por lo menos, problemática. En efecto, su análisis está centrado en el concepto de razón. A su juicio los caracteres de la razón iluminista son: cálculo, subjetivismo, formalismo y funcionalismo. Consideremos el rasgo del cálculo. El cálculo como paradigma de razonamiento fue proclamado por Hobbes y Beck no deja de consignarlo. Sin embargo nadie considera a Hobbes como integrante de la filosofía de la Ilustración. Por otra parte si obedeciéramos a Beck tendríamos que excluir de la Ilustración a Bayle, Hume y Voltaire que no admitieron ese tipo de razón como modelo. Además, el esquema conceptual propuesto por Beck no me parece idóneo para aclarar los demás trabajos incluidos en el volumen y aún muchos de ellos, juzgados según ese patrón, tendrían que ser desechados.

El profesor Isaías Lerner ofrece un estudio minucioso y, para el tema, seguramente exhaustivo, sobre las ideas ilustradas de Antonio de Alcedo, autor del *Diccionario Geográfico. Histórico de las Indias Occidentales o América* que se comenzó a publicar en Madrid en 1786. La defensa de los americanos emprendida por este español está sustentada en una ideología igualitaria que reclama la necesidad de expandir los beneficios de la educación. Asimismo predica en un tono manso la tolerancia civil y religiosa.

La sección relativa a la península ibérica aporta los estudios acaso más logrados del volumen. Juan Marichal intenta probar que la Ilustración española culmina en las Cortes de Cádiz de 1812.

Su estudio "De Pistoia a Cádiz: el itinerario de una generación 1786-1812" destaca el importante papel que desempeñaron los hombres de Cádiz y su constitución de 1812 en la formación de la nueva Europa liberal. Asimismo revela que los más jóvenes de los doceañistas constituyeron la culminación intelectual y política de la era carolina y que se reclutaron principalmente en el Colegio de Artes de la Universidad de Salamanca. Entre otros hallazgos de escogida erudición y alcance historiográfico Marichal sostiene, contra la interpretación de Croce, que fue en Cádiz donde el sustantivo 'liberal' adquirió por primera vez en la historia un significado político positivo. Marichal muestra que en el vocabulario de Napoleón, o de sus *speech writers*, 'liberal' significaba, más bien, 'conservador'.

El gran conocedor de las letras dieciochescas españolas, Russell P. Sebold, razona el fenómeno de "La filosofía ilustrada y el surgimiento del romanticismo español". El concepto de 'naturaleza', los nuevos modos de percibirla y de comunicar esa sensación ocupan su análisis. Exhibe la importancia de la filosofía de las sensaciones de Locke y Condillac y señala que su irradiación en España hizo posible el surgimiento del romanticismo. Creo que en las descripciones de la Naturaleza de Feijoo hay resonancias spinozianas que también pueden contribuir a explicar el fenómeno (cf. por ejemplo "Maravillas de Naturaleza" *Teatro Crítico* VI, 6).

Manoel Cardozo reúne, en un estudio predominantemente histórico, las referencias a los portugueses que tuvieron un papel innovador especialmente fuera de Portugal, los "estrangerados" o cosmopolitas. También destaca la modernización que aportaron los estudiantes provenientes de Brasil y educados en Portugal.

En la sección dedicada a Latinoamérica aguardan menos sorpresas. Luis Monguió produce un esforzado estudio " 'Las Luces' y la Ilustración en Hispanoamérica" en que rescata la gravitación de las ideas ilustradas fuera de los claustros. Su examen de periódicos (principalmente mexicanos y peruanos) saca a luz un valioso material documental. Luis Leal ofrece una monografía breve sobre "Félix Varela y el pensamiento liberal". Reivindica para el pensador cubano el mérito de haber sido el primer latinoamericano que introdujo reformas antiescolásticas en el estudio universitario de la filosofía. Asimismo pone de relieve su ideario igualitario y libertario. Carmelo Virgilio analiza "El primitivismo en la ficción latinoamericana". Una de sus conclusiones más notables —si no lo entendí mal— es que el mito del buen salvaje, cifra de virtudes y de nobleza auténtica, no prendió en la literatura latinoamericana. Nuestros escritores, por lo general, adjudican esos atributos al aristócrata blanco de origen europeo. El buen salvaje debe hacer un esfuerzo para elevarse hasta el hombre blanco. El trabajo más ambicioso de esta sección pertenece a E. Bradford Burns y versa "Sobre la transmisión y la difusión de la Ilustración en Brasil". Muestra que Portugal mantuvo respecto de Brasil una actitud mucho más liberal con su colonia que España. Envió misiones científicas, promovió los estudios más avanzados en Portugal. Burns persigue datos sobre el movimiento reformador en Brasil a través de las listas de importación de libros, los registros de los comerciantes, los catálogos de las bibliotecas religiosas y los inventarios de las seculares. Asimismo subraya algunas personalidades emprendedoras y finalmente menciona la conspiración bahiana, el único ejemplo de rebelión popular que invocó ideas ilustradas. T.B. Irving es un gran conocedor del tema en Guatemala. Su aporte "Sobre la Ilustración en América Central" es exhaustivo y revela que en algunas de esas repúblicas los criollos no intentaron rebelarse sino que fueron arrastrados a la secesión por acontecimientos internacionales que los

superaron y que la plutocracia nativa canalizó en su favor. En un cuidado estudio Graciela P. Nemes analiza la relación entre "Rafael Landívar y los ecos poéticos de la Ilustración".

La última sección, relativa a Angloamérica, propone dos trabajos de desigual importancia. El primero, de Robert C. Black, se titula "El John Winthrop más joven, precursor de la Ilustración científica". Es correcto y hasta atractivo. No parece, sin embargo, necesario en esta colección. En cambio "El ecumenismo literario de la ilustración americana" de Lewis P. Simpson, tiene esa preciosa virtud. Asume que la República de las Letras es el tercer poder aparte del Estado y la Iglesia y que esa República es la que triunfa en la Ilustración, aunque su índole es ambigua: constituye a la vez un ideal cosmopolita o, si se quiere, urbano, y es también Arcadia. La tensión entre ambos ideales, el triunfo de Arcadia, muestran algunos secretos profundos de la literatura y del alma norteamericana de los dos últimos siglos.

Terminaré por el comienzo. La introducción de A. Owen Aldridge, editor del volumen, ofrece un excelente marco conceptual e histórico. Inspirado en Koch propone una caracterización amplia del fenómeno y también subraya el carácter problemático de los intentos por datar la Ilustración. Suministra buena información sobre los aspectos políticos de la Ilustración y sobre corrientes de interacción entre América y Europa y entre Norte y Sur América. Al profesor Aldridge corresponde el mérito de haber compilado estos estudios que nos muestran hasta qué punto el destino latinoamericano se cargó de significados, que aún perduran, en la era ilustrada.

Ezequiel de Olaso

Robin George Collingwood, *Ensayos sobre la Filosofía de la Historia*, traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral, 1970, 199 páginas.

Se trata de una antología de estudios de Collingwood que aún no habían sido vertidos al castellano y que tienen importancia para seguir por boca de un protagonista descolante el debate abierto en este siglo sobre la índole de la filosofía de la historia. Collingwood (1889-1943) sostuvo básicamente que esa disciplina no podía consistir en una especulación sobre el curso de los hechos históricos sino sobre el conocimiento que tenemos (que tiene un historiador) de ellos. Esta tesis entre otras le valió el epíteto de 'idealista', del que se defendió en su *autobiografía* infructuosamente. La presente colección comprende "La filosofía de la historia de Croce", "¿Constituyen la historia y la ciencia diferentes tipos de conocimiento?", "La esencia y fines de una filosofía de la historia", "Oswald Spengler y la teoría de los ciclos históricos", "La teoría de los ciclos históricos", "Los límites del conocimiento histórico", "Una filosofía del progreso" y "La filosofía de la historia". Fueron escritos entre 1921 y 1930 y están ordenados cronológicamente. El nombre del compilador, también autor de la introducción y de la bibliografía ha sido reducido a las iniciales. Se trata de William Debbins como consta en la edición original de esta antología de 1966. La bibliografía de y sobre Collingwood llega hasta 1965. A ella se puede agregar el libro de Louis O.

Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood* (Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1969) y el de Lionel Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics, a study in the Philosophy of Mind* (Toronto, University of Toronto Press, 1970). Merece especial mención la antología editada por Michael Krausz, *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood* (Londres, Clarendon Press y Oxford University Press, 1972) que incluye catorce estudios de diversos autores y una bibliografía general.

El diseño de la tapa y la contratapa demuestra que un libro de filosofía puede estar tan bellamente editado como el de cualquier otra disciplina.

E. d. O.

Priscilla N. Cohn, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, versión castellana de Angel García Fluixá. Revisión de la traducción y Prólogo de José Ferrater Mora. Madrid, Guadarrama, Colección Universitaria de Bolsillo, 1975/205 páginas.

El título de la presente obra, o más exactamente su versión castellana, podría despertar falsas expectativas; en efecto, no se trata en realidad de un estudio sobre todo el pensamiento de Heidegger, con las conocidas dificultades que plantea la "Kehre", etc., sino más bien de una clara y precisa *introducción* a su pensamiento, realizada fundamentalmente en base al análisis de *El Ser y el Tiempo* y *¿Qué es Metafísica?*.

La autora analiza dichas obras teniendo en vista el hecho de que sin el concepto de la Nada es imposible entender el pensamiento de Heidegger en su conjunto. Para demostrarlo dedica la primera parte al análisis del *Dasein*, destacando aquellos temas que revelan su carácter de incompleto o finito. Así, los principales puntos de la *analítica existencial* son presentados como conteniendo cada uno de ellos un "no" radical que caracteriza al *Dasein*. Este, como ser-en-el-mundo, se muestra como algo en sí vulnerable, ya que su destino está vinculado al ser de los entes y depende de ellos. Por otro lado, el "ser-con", otro de los llamados "existenciales" del *Dasein*, fundado en la "procuración" o solicitud por el otro, posibilita su comprensión como algo incompleto, como dependiendo también del ser de los otros, como un ser amenazado. Del mismo modo son analizadas la angustia, la muerte y la deuda como formas en las que el *Dasein* confronta la nada del mundo.

La segunda parte del libro está dedicada al análisis de *¿Qué es Metafísica?*, obra en la cual no se discute la Nada desde el punto de vista de la analítica existencial, sino en cuanto una pregunta peculiar de la Metafísica. En tal sentido, el pensamiento lógico se muestra impotente ante este tipo de cuestiones, así como ante la diferencia entre la negación y la nada, entendidas como diversas formas de actitud anonadante. En esta lección cobra central importancia el tema de los templos de ánimo ya expuesto en *El Ser y el Tiempo*, pues sólo la angustia permite captar por contraposición la totalidad del ente, siendo esta captación una de las condiciones necesarias para comprender la Nada.

Luego de otros análisis, y de una marginal alusión a ciertas críticas al pensamiento de Heidegger (Carnap, Heinemann, M. Grene), la autora cierra su trabajo con una breve *visión histórica*, en donde se mencionan otras obras de Heidegger, que confirmarían su tesis de que el concepto de la Nada es el tema central para comprender el pensamiento de este filósofo. En especial el "Epílogo" y la "Introducción" que Heidegger añadiera a la lección *¿Qué es Metafísica?*, muestran con claridad que "la Nada pone de relieve que nuestro modo corriente de pensar (...), es impotente frente a la Nada e incapaz de captar el Ser. Por consiguiente, si hay que pensar el Ser, la cuestión de la Nada sugiere la necesidad de otra clase de pensar".

Completa el libro que presentamos una *Bibliografía* en la que, además de las principales obras de Heidegger, se mencionan las traducciones españolas de las mismas, otras fuentes secundarias y una "Bibliografía de bibliografías".

María Julia Bertomeu

C R O N I C A

Para celebrar los diez años de su fundación el CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS (CIF), con sede en Buenos Aires, organizó unas jornadas de trabajo en los meses de junio, julio y agosto pasados. En su transcurso fueron discutidos diversos trabajos de invitados especiales. La nómina de los expositores y sus temas es la siguiente: Ricardo Maliandi (Universidad de Buenos Aires) "Experiencia valorativa y experiencia de la subjetividad"; Eduardo A. Rabossi (CONICET) "Saber y la noción de realizativo"; J. Alberto Coffa (Universidad de Indiana, EE.UU) "Conocimiento sin tema"; Fernando Tola (Universidad de Buenos Aires) "La teoría de los dharmas en el budismo"; Emilio Estiú (Universidad de La Plata) "Leonardo y la ciencia de la pintura"; Hernán Zucchi (Universidad de Tucumán) "La metafísica de Aristóteles" y finalmente Marcelo Dascal (Universidad Estatal de Campinas, Brasil) "La razón y los misterios de la fe según Leibniz".

Se ha fundado la *Society for the Study of the History of Philosophy*, entidad que se propone lograr un mayor acercamiento entre los cultores de la historia de la filosofía. La reunión inaugural se celebró en Washington en diciembre pasado, ocasión en que el Dr. Gregor Sebba disertó sobre "What is the History of Philosophy?". La correspondencia debe enviarse al profesor Craig Walton, Department of Philosophy, University of Nevada, Las Vegas, Nevada 89154, EE. UU. de Norteamérica.

Organizado por el Instituto de Humanidades Médicas que dirige el Dr. José A. Mainetti, tuvo lugar en La Plata, durante los días 11 y 12 de agosto el II. Coloquio de Humanidades Médicas sobre el tema "Fenomenología y filosofía del cuerpo: Contribuciones a la Medicina". Fueron leídas y discutidas comunicaciones de los invitados extranjeros Dr. H. Tristram Engelhardt (Univ. of Texas) y Dr. José L. Peset (CSIC, Madrid), y de los profesores argentinos Omar Argerami, Antonio Battro, Emilio Estiú, Ricardo Mallandi, Héctor Mandrioni, Ezequiel de Olaso, Mario A. Presas, Eugenio Pucciarelli, Eduardo A. Rabossi y Jorge Saurí. Imposibilitados de asistir, enviaron ponencias, además, los profesores Lucía Piossek Prebisch y Hernán Zucchi. La Fundación Mainetti con sede en calle 8 N° 706, La Plata, Argentina, editará próximamente las Actas de este Coloquio.-

En enero de 1972 se constituyó en el seno de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid el Seminario Xavier Zubiri con el fin de comentar y discutir las ideas del filósofo. La colaboración prestada por el propio Zubiri permitió un rápido progreso de los trabajos. De allí surgió la idea de publicar una colección que reuniera los trabajos del Seminario, proyecto que se concretó con la aparición de *Realitas*, cuyo primer volumen se publicó en 1974. Los integrantes del Seminario invitan a los latinoamericanos interesados en discutir temas zubirianos a enviar sus trabajos a Seminario Xavier Zubiri, Plaza del Rey, 1. Madrid-4.

Roland Hall publica *The Locke Newsletter*, un boletín anual de información sobre el filósofo inglés. En 1971 Hall publicó *A Hume Bibliography*. Con la venta de este libro (precio 6 dólares) financia *The Locke Newsletter* que distribuye gratuitamente. Dirigirse a Roland Hall, Department of Philosophy, University of York, Helsington, York, Inglaterra.

La Internationale Hegel-Gesellschaft ha anunciado el lugar y la fecha de los próximos congresos: el undécimo en Roma en 1976 (sobre *Naturphilosophie*); el duodécimo en Belgrado en 1978 (sobre *Geschichte der Philosophie*); el décimo tercero en Bamberg en 1980 (sobre *Philosophie der Praxis*).

Ha aparecido en enero de este año la revista semestral *Teaching Philosophy*. Los artículos relativos a cualquier aspecto de la enseñanza de la filosofía y planes de estudio deben enviarse a Arnold Wilson y William Todd, *Teaching Philosophy*, Mail Location 47, University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio 45221, EE. UU. de Norteamérica.

Se ha creado *The International Association of Philosophy and Literature* destinada a aumentar el conocimiento de los vínculos entre ambas disciplinas. Las personas interesadas pueden dirigirse a Professor Jean-Jacques Demorest, Department of Romance Languages, Harvard University, Cambridge, Mass. 02138, EE. UU. de Norteamérica.

Falleció en Buenos Aires el profesor José María Cigüela, a la edad de cincuenta años. Oriundo de Zaragoza, naturalizado argentino, había cursado sus estudios de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Ejerció la docencia superior en universidades argentinas y extranjeras. Publicó

trabajos sobre filosofía española contemporánea y estudios y traducciones de textos antiguos y medievales.

El Departamento de Filosofía de la Universidad de Western Ontario anuncia la publicación de la nueva revista *Hume Studies*. Se aceptan artículos breves, notas y discusiones sobre David Hume. Tratará de ofrecer una bibliografía actualizada, información sobre trabajos en marcha, simposios, congresos y traducciones. *Hume Studies* tiene carácter internacional y acepta contribuciones en inglés, francés, alemán e italiano. Aparecerá en abril y noviembre. Los manuscritos (que no excedan de 15 páginas) deben enviarse al editor, John W. Davis, Department of Philosophy, Talbot College, University of Western Ontario, London, Ontario, N6A 3K7, Canadá.

Ralph es una publicación destinada a quienes enseñan artes y ciencias de la Edad Media y el Renacimiento. Se publica en enero, abril y octubre. Los profesores del arte, historia, literatura, música, filosofía y teología de esa época intercambian informalmente opiniones y observaciones con el fin de conocer los programas de enseñanza de sus colegas y sus métodos pedagógicos. Para suscripciones e información adicional dirigirse a Robert Kindrick o Joanne Kantrowitz. RALPH, Kent State University Press, Kent, Ohio 44242, EE. UU. de Norteamérica.

The International Journal for Philosophy of Religion anuncia que Bowman L. Clarke ha sido designado editor. Los manuscritos y la correspondencia editorial deben enviarse al editor, Department of Philosophy and Religion, University of Georgia, Athens, Ga. 30602, EE.UU. de Norteamérica.

En 1976 aparecerá la nueva revista *Philosophy and Literature*. La correspondencia debe enviarse al Profesor Denis Dutton, Department of Humanities, University of Michigan Dearborn, Dearborn, Michigan 48128, EE. UU. de Norteamérica.

Ha aparecido el primer número de *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, editada por el Instituto de Filosofía Práctica mediante un subsidio del CONICET. Su director es el Dr. Guido Soaje Ramos y la sede de su redacción y administración se encuentra en Avenida de Mayo 1431, piso 1, "A", Buenos Aires. *Ethos* aparece una vez por año y se interesa en la publicación de trabajos sobre filosofía práctica, social, jurídica, de la economía, de la educación, de la historia y ética.

La Universidad de Puna (India) ha reiniciado la publicación de una de las más antiguas revistas filosóficas; originariamente titulada *Philosophical Quarterly* ha aparecido con el nuevo título de *Indian Philosophy Quarterly*.

En enero de 1973 se constituyó en Cotonou (Dahomey, Africa) el Conseil inter-africain de philosophie (C.I.A.P.) con el propósito de coordinar las actividades de sociedades nacionales de filosofía que existen en varios países de Africa. El Conseil publica la revista *Consequence*, que aparece dos veces por año. El primer número corresponde a enero-junio de 1974. *Consequence* publica contribuciones en francés e inglés. La dirección del Conseil es: Boite postale 1268, Cotonou, Dahomey.

En Atenas se ha constituido el Philosophical Research Center. Su presidente es A. Kitsopoulos. Dirección: Haritos 3, Atenas 139. Grecia.

La Academia Polaca de Ciencias ha comenzado a publicar una nueva revista de filosofía, *Dialectics and Humanism*. Recibe contribuciones en inglés. La suscripción para particulares es de 5 dólares, para instituciones 6 dólares. Los pedidos de suscripción deben enviarse a "Ars Polona-Ruch", Foreign Trade Enterprise, Ul. Krakowskie Przedmiescie 7, 00-068 Warsaw, Polonia.

Se ha fundado en París la Asociación Internacional Presencia de Gabriel Marcel, destinada a difundir la obra del pensador francés. La Asociación está presidida por Henri Gouhier y tiene su sede en 85, Boulevard de Port-Royal, París.

LIBROS RECIBIDOS

Antonio F. Aguirre, *Natürlichkeit und Transzendentalität. Der skeptisch-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoché bei Edmund Husserl*. (Disertación) Köln, 1968.

A. Owen Aldridge, Arthur P. Whitaker, Robert N. Beck y otros, *The Ibero-American Enlightenment* (edited by A. Owen Aldridge). Urbana, Chicago, London, University of Illinois Press, 1971, 335 pp. u\$s 10.

Anselm von Canterbury, *Proslogion*. Untersuchungen Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Abtei Wimpfen Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1962, 159 pp.

Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*. Volume I. *Semantics I: Sense and Reference*, XII y 185 pp. Volume II. *Semantics II: Interpretation and Truth*, XII y 210 pp. Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, u\$s 25 y 27 respectivamente.

Riccardo Campa, *Antología del pensiero político latino-americano. Dalla Colonia alla seconda guerra mondiale*. Bari, Laterza, 1970, 598 pp. L. 7000.

Priscilla N. Cohn, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*. Madrid, Guadarrama, 1975. 205 pp.

Heiner Craemer, *Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung*. Serie Fermenta philosophica. München, Alber, 1974, 185 pp. DM 24, 60.

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1974, 116 pp.

Wilhelm Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*. Traducción y comentario de Julián Marías. Biblioteca de Filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 145 pp.

K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford, Basil Blackwell, 1975, XIX y 330 pp. £ 6,50.

Clemente Fernández, *Los Filósofos Antiguos*. Selección de textos. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, La Editorial Católica, 1974, 648 pp.

Celso Furtado, *L'economia latinoamericana. Dalla conquista iberica alla rivoluzione cubana*. Bari, Laterza, 1971, 378 pp. L. 3000.

Celso Furtado, *Teorie dello sviluppo economico*. Bari, Laterza, 1972, 347 pp. L. 3000.

Patrick Gardiner (editor). *The Philosophy of History*. "Oxford Readings in Philosophy". Oxford University Press, 1974, 224 pp. £ 1,10.

Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*. Oxford, Cambridge University Press, 1974, 210 pp., £4,25.

Néstor Grau, *Estudios y Ensayos sobre Platón*. Cuadernos de Humanitas Nº 43. Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. Tucumán, 1974, 133 pp.

Susan Haack, *Deviant Logic. Some philosophical issues*. London, Cambridge University Press, 1974, 191 pp., £ 3,80.

Heinz-Gerhard Haupt, *Nationalismus und Demokratie. Zur Geschichte der Bourgeoisie im Frankreich der Restauration*. Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, 409 pp.

David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana. Acerca del entendimiento*. Traducción, prólogo y notas de Margarita Costa. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974, 407 pp.

Rigoberto Juárez-Paz, *Ensayos y Polémicas*. Biblioteca de Estudios Filosóficos. Guatemala. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970, 99 pp.

Gerhard P. Knapp, Georg Büchner. *Eine kritische Einführung*. Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1975, 190 pp.

Hans-Joachim Lieber (editor), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den Zwanziger Jahren*. "Wege der Forschung" Band CXVII. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, VI y 621 pp.

Ernesto Maiz Vallenilla, *Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, Pfullingen, Neske, 1974, 172 pp., DM 22.

Roberto Miguélez, *Sujet et Histoire*, Ontario, Editions de l'Université d'Ottawa, 1973, 219 pp.

Joao Paulo Monteiro, *Teoría, Retórica, Ideología*. Sao Paulo, Atica, 1975, 216 pp.

Guy Palmade (editor), *Das burgerliche Zeitalter*, Fischer Weltgeschichte, Band 27, Frankfurt am Main, 1975, 349 pp., DM 8,80.

Petrus Ramus - Audomarus Talaueus, *Collectaneae Praefationes, Epistolae, Orationes*. With an introduction by Walter J. Ong. Hildesheim, Olms, 1969, XVIII y 625 pp. DM 118.

Bertrand Russell, George Moore, Moritz Schlick y otros, *La concepción analítica de la filosofía* (Selección e introducción de Javier Muguerza). Madrid, Alianza Universidad, 1974. Dos tomos: tomo I, pp. 1-380; tomo II, pp. 380-714.

Hans Jörg Sandkühler, *Marxistische Wissenschaftstheorie. Studien zur Einführung in ihren Forschungsbereich*. Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1975, 277 pp.

Teófilo Urdanoz, *Historia de la Filosofía. Tomo IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1975, 670 pp.

RATIO

edited by STEPHAN KORNER

Volume XVII

December 1975

No. 2

FREDERIC B. FITCH
R. BRECHER

KNUT ERIK TRANØY

REINHARD BRANDT

TERENCE F. ACKERMAN

R. A. SHARPE
NORMAN SWARTZ

BRIAN SMART
ANTHONY C. GENOVA
ALBERT SWEET
Reviews
D. H. MELLOR

JONATHAN HARRISON

ROSS HARRISON

Note
EDDY M. ZEMACH
Books Received
Price: £ 3,25 net

Induction and the Existence of God
Hartshorne's Modal Argument for
the Existence of God
'Ought' Implies 'Can': A Bridge
from Fact to Norm? (Part II)
Historical Observations on the Genesis
of the Tree-Dimensional Optical
Picture
The Literal, the Metaphorical, and
the Real
On the Causal Theory of Knowledge
Spatial Worlds and Temporal Worlds:
Could there be More than one of
Each
The Statues and a Problem of Identity
Opacity, Inexistence and Intentionality
A Pragmatic Model of the Epistemic
Logic of Chisholm and Keim
The Cement of the Universe: a Study
of Causation, by J. L. Mackie
The Development of Bertrand Russell's
Philosophy, by Ronald Jager
Human Understanding, Volume I: The
Collective Use and Evolution of
Concepts, by Stephen Toulmin
On Wittgenstein's Sachverhalte

Annual Subscription: £ 6,00 net

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford
Orders to: Journals Department, Basil Blackwell & Mott Ltd.,
108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

DESARROLLO ECONOMICO

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

OCTUBRE — DICIEMBRE 1975

Nº 59

Volumen 15

ADOLFO CANITROT: *La experiencia populista de redistribución de ingresos.*

ALBERTO PORTO: *Un modelo simple sobre el comportamiento macroeconómico argentino en el corto plazo.*

ADRIANA MARSHALL: *Mercado de trabajo y crecimiento de los salarios en la Argentina.*

EDUARDO P. ARCHETTI: *Viabilidad estructural y participación gremial en explotaciones agrícolas y tamberas de Santa Fe.*

HERBERT S. KLEIN: *Haciendas y ayllus en el Alto Perú durante el siglo XVIII.*

Notas y Comentarios

JORGE RAUL JORRAT: *Algunas notas sobre la correlación negativa entre voto al Frejuli y clase obrera.*

MANUEL MORA Y ARAUJO e IGNACIO LLORENTE: *Misiones 1973-75: A la búsqueda de las bases sociales del comportamiento electoral.*

Comunicaciones

ALFRED PFALLER: *Trabajadores organizados, distribución del ingreso y condiciones para el desarrollo económico.*

Crítica de Libros - Reseñas de Investigaciones - Informaciones.

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (I D E S).

Suscripción anual Argentina: \$ 450.-; Países Ilímtrofes: U\$S 16.-; Resto de América U\$S 18.-; Europa, Asia, África y Oceanía: U\$S 20.-. Ejemplar simple: U\$S 5.- (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 3950, Buenos Aires, Argentina

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Volumen I, Año 1975

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Antonio M. Battro: Sobre la crítica de J. A. Giannotti a la noción de comportamiento	133
Rafael Braun: La teoría de la guerra en los <i>Elements of Law</i> de Hobbes	81
Mario Bunge: Crítica de la noción fregeana de predicado	5
Danielo Cruz Vélez: Hegel y el problema del fin de la ética	9
Marcelo Dascal: La razón y los misterios de la fe según Leibniz	193
Roberto Miguelez: Conflicto de paradigmas y análisis filosófico de las ciencias sociales	227
Francisco Miró Quesada: Sobre el concepto de razón	183
Ezequiel de Olaso: El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore	27
Eduardo A. Rabossi: El <i>Tractatus</i> y la filosofía crítica	109
Tercio Sampaio Ferraz Jr.: A Filosofia como discurso aporético. Uma análise de Filosofia do ângulo linguístico - pragmático	39

DISCUSION

Antonio M. Battro: Notas a la respuesta de Giannotti	150
José A. Giannotti: Respuesta a Battro	145
Oswaldo N. Guariglia: El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del Prof. E. Berti	152
Rigoberto Juárez - Paz: El materialismo ¿Superación o abandono de la filosofía?	57
Oswaldo Porchat Pereira: Breve Respuesta	49
Eduardo A. Rabossi: Austin y la falacia descriptiva	50
Fernando Tola y Carmen Dragonetti de Tola: Misticismo y Yoga	61

NOTAS

Néstor Luis Cordero: Acerca de tres pasajes del <i>poema</i> de Parménides	237
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

A. Owen Aldridge (ed.), <i>The Ibero-American Enlightenment</i> (E. de Olaso)	266
Anselm von Canterbury: <i>Proslogion</i> (E. de Olaso)	179
W. Biemel (compil.): <i>Phänomenologie heute</i> (M. A. Presas)	65
Walter Biemel, <i>Análisis filosóficos del arte del presente</i> (M. A. Presas)	260
U. Claesges, K. Held (compil.): <i>Perspektiven transzendental - phänomenologischer Forschung</i> (M. A. Presas)	65
Priscilla N. Cohn Heidegger: su filosofía a través de la nada (M. J. Bertomeu)	269
Robin George Collingwood: <i>Ensayos sobre la Filosofía de la Historia</i> (E. de Olaso)	268
Nicolai de Cusa: <i>Opera omnia</i> , Vol. VII: <i>De pace fidei. Cum epistula ad Joannem de Segobia</i> (R. Braun)	72

A LOS COLABORADORES

G. M. Chiodi: Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes (R. Braun)	70
Vicente Fatone: Obras Completas, tomos I y II (F. Tola)	165
E. Husserl: Erfahrung und Urteil (M. A. Presas)	65
G.W. Leibniz: Confessio Philosophi. La Profession de Foi du Philosophe (E. de Olaso)	179
Norman Malcolm: Problems of mind (J. Larreta)	175
Ernesto Mayz Vallenilla: Esbozo de una crítica de la razón técnica (A. G. Ranea)	177
Joao Paulo Monteiro: Teoría, retórica, ideología (M. Costa)	258
Nietzsche: Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (L. Piossek Prebisch)	252
D. Pears: Wittgenstein (E. A. Rabossi)	72
Peter of Spain: Tractatus (E. de Olaso)	69
Petrus Ramus-Audomarus Talaeus: Collectaneae praefationes, epistolae, orationes (E. de Olaso)	174
Nicholas Rescher: The Primacy of Practice. Essays. Towards a Pragmatically Kantian Theory of Empirical Knowledge (R. Maliandi)	262
J.M. Rist: Epicurus, an introduction (O.N. Guariglia)	169
Hans Saner (compil.): Karl Jaspers in der Diskussion (M.A. Presas)	173
Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt (R. H. Santos de Ihlau)	245
Gregory Vlastos: Platonic Studies (A. Gómez-Lobo)	264
Peter Winch: Ciencia Social y filosofía (A. Murguía)	176

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado), (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

