

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA - Vol. XII N° 1

Andrés R. Raggio: Estilos perceptivos

Ernesto Sosa: El toque maestro de Berkeley

Margarita Costa: El sentido común y el lenguaje en Berkeley

José A. Robles: Berkeley: argumentación filosófica

Marcelo Dascal: Sobre Leibniz y el escepticismo

Ezequiel de Olaso: Respuesta a Marcelo Dascal

J.A. Castorina - G. Palau: Respuesta a un comentario
bibliográfico distorsionador

Carlos Lungarzo: Respuesta a «Respuesta a un comentario
bibliográfico distorsionador»

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS - CRÓNICA

VOL. XII, N° 1 - MARZO 1986

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Osvaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J. E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (México)
Ernesto Sosa (EE.UU.)	Roberto Torretti (Puerto Rico)
Margarita M. Valdés (México)	Enrique Villanueva (México)
	Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

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 FILOSOFÍA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos	A 12.-
Instituciones	A 24.-

Exterior:

Individuos	U\$S 15.-
Instituciones	U\$S 20.-

Por vía aérea, recargo de U\$S 4.-

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Editor responsable: Osvaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Marzo 1986

Volumen XII

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Andrés R. Raggio: Estilos perceptivos

Pág.

3

Homenaje a Berkeley

Ernesto Sosa: El toque maestro de Berkeley

15

Margarita Costa: El sentido común y el lenguaje en Berkeley

39

José A. Robles: Berkeley: argumentación filosófica

45

DISCUSIÓN

Marcelo Dascal: Sobre Leibniz y el escepticismo

55

Ezequiel de Olaso: Respuesta a Marcelo Dascal

60

J.A. Castorina - G. Palau: Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador

65

Carlos Lungarzo: Respuesta a «Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador»

73

NOTAS

María Julia Bertomeu: Crítica de Hegel al imperativo kantiano

81

Angel J. Cappelletti: Eutifrón: la superación de la religión popular y el germen de la teología platónica

87

ESTUDIO CRÍTICO

Antonio Pintor-Ramos: Sobre el último libro de Zubiri

95

Antonio M. Battro: Lawrence Kohlberg: filosofía y psicología del desarrollo moral

100

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Edmund Husserl: Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Mario A. Presas)

107

Eduardo Briancesco: Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme (Jean Jolivet)

113

J. Arana: Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (José Luis del Barco Collazos)

115

Arnold Gehlen: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (María Julia Bertomeu)

117

CRÓNICA

118

LIBROS RECIBIDOS

124

COLABORADORES

ANDRÉS R. RAGGIO. Ver RLF IX, 3 (1983).

ERNESTO SOSA. Ver RLF X, I (1984).

MARGARITA COSTA. Ver RLF VIII, I (1982).

JOSÉ A. ROBLES. Ver RLF X, 2 (1984).

MARCELO DASCAL. Ver RLF VIII, 3 (1982).

EZEQUIEL DE OLASO. Ver RLF X, 3 (1984).

JOSÉ ANTONIO CASTORINA. Ver RLF III, 3 (1977).

GLADYS PALAU. Ver RLF III, 3 (1977).

CARLOS LUNGARZO. Ver RLF XI, 2 (1985).

MARÍA JULIA BERTOMEU (1949). Profesora de Filosofía (U.N. La Plata). Auxiliar docente en la cátedra de Ética, Facultad de Humanidades (U.N. La Plata). Publicaciones: «La materia de los principios y los principios materiales en la ética de Kant». Actas de la VIII Jornadas Nacionales de Filosofía, T.II., Córdoba, 1984. «La fundamentación ética biomédica». *Ja-no*. Humanidades Médicas, Madrid, 1986. Dirección: CIF, Miñones 2073 (1428) Buenos Aires.

ÁNGEL J. CAPPELLETTI. Ver RLF IX, 2 (1983).

ANTONIO PINTOR-RAMOS. Ver RLF X, 1 (1984).

ANTONIO M. BATTRO. Ver RLF I, 2 (1975).

ESTILOS PERCEPTIVOS

Andrés R. Raggio

Tanto el realismo ingenuo como el sensualismo tienden a concebir la percepción como un proceso puntual, simple e indiferenciado en el cual el objeto percibido —el objeto real para el primero, datos de los sentidos para el segundo— se presenta. Percibir es un tener o poseer instantáneo, una suerte de fogonazo que ilumina un trocito de realidad preexistente —esa taza sobre mi escritorio— o proyecta un contenido sensible —manchas verdes a la izquierda de mi campo visual— en el escenario de mi conciencia.

En este grado de crudeza la posición es indefendible. El realismo ingenuo al insertar la percepción en su contexto biológico-psicológico tuvo que reconocer que se desarrollaba en el tiempo, que dependía de una cantidad de parámetros de naturaleza muy heterogénea y que la aparición del objeto percibido —si es que existe una cosa tal— es sólo la fase final de un proceso que la precede, la subyace y la desborda. Y el sensualismo notó, sobre todo gracias al *Aufbau* de Carnap, que «hechos» perceptivos muy simples como la distancia entre dos objetos no se pueden definir en términos de la presencia o ausencia de un conjunto determinado de datos de los sentidos sino que dependen de su capacidad para maximalizar cualidades globales del campo perceptivo. Por ejemplo, vemos dos objetos en profundidad uno detrás del otro cuando esto permite simplificar sus relaciones entre sí y con los otros objetos, y no porque haya un dato de los sentidos identificable que le corresponda.

Ahora bien, la complejidad de la percepción ha sido reconocida desde siempre por la psicología, sobre todo por la experimental, que desde hace siglo y medio viene obteniendo año tras año resultados cada vez más profundos en el análisis de la audición, el tacto, la visión. El área está llena de dificultades, de problemas nuevos y no se trata de que una ciencia aún poco desarrollada —así dicen algunos filósofos— no ha dado aún en la tecla, con la clave que resuelva todos los problemas. Todo lo contrario, la psicología de la percepción ha progresado de la misma manera que la física o la misma matemática no por simplificación trivializante sino por profundización y ensanchamiento de las fronteras de la investigación.

En efecto, el no-reconocimiento de la complejidad de la percepción ha sido un puro prejuicio filosófico para asegurar una autonomía a la

gnoseología o teoría del conocimiento, que tal vez no tenga derecho a reivindicar. Los filósofos hablan de causalidad y de sustancia, pero en general ignoran que hay una teoría psicológica con base experimental que explica por lo menos la percepción de las relaciones causales y de la identidad fenomenal (Michotte y Metzger fueron respectivamente sus iniciadores). No todos los problemas quedan así resueltos, pero ya es algo y tal vez mucho. La filosofía reivindica para sí el análisis conceptual, pero acaso las ciencias más subdesarrolladas no formulan enunciados, no emplean siquiera algo de matemáticas, no justifican sus resultados...

Mi punto de vista es exactamente el opuesto. Me interesa la percepción como base, no sé si próxima o remota, del conocimiento y en general como motor de toda la cultura humana. Si esto es filosofía, tanto mejor; si no lo es, entonces es hora de que los filósofos se enteren de lo que está pasando en disciplinas que aunque distintas tratan obviamente temas similares.

Hablaré de estilos, pero esto no significa que los problemas tratados sean estéticos, aunque, como veremos hacia el final, tampoco lo excluye. No es mi intención introducir un concepto especulativo o nebuloso: todo lo que digo acerca de estilos perceptivos se podría traducir, con pérdida de perspicuidad, en la sistemática del *Aufbau*. Así como hablamos de estilo romántico en pintura (colores), música, (sonidos) y arquitectura-escultura (superficies y masas) así también hablaremos de estilo óptico, háptico y acústico. El material sensible de cada uno de estos sentidos no es lo fundamental para caracterizarlos; lo importante es cómo el proceso perceptivo en todas sus dimensiones de variación se organiza peculiarmente en cada uno de ellos. No es la materia de la sensibilidad lo que caracteriza un sentido, sino sus formas de integración, su dinámica, los procesos de almacenamiento y extracción de información, en una palabra, su estilo. Importante es también el carácter inmediato y certero del reconocimiento de un estilo. Sea cual fuere su justificación psicológica, como hecho es indudable: en su ausencia nuestro goce estético actual —el museo imaginario— sería impensable.

Ver, tocar, oír

La filosofía ha privilegiado desde siempre la visión; los otros sentidos, aún el oído y el tacto, han tenido una significación menor¹. Sobre todo la teoría del conocimiento ha utilizado conceptos, problemas y una terminología ópticas. Pero no sólo el rendimiento de los otros sentidos es tan extraordinario que muchas veces supera al de la vista; piénsese también en la función constitutiva de la audición para la comunicación lingüística o en la integración de percepción y movi-

1. Heráclito, Diels 101 a: «Los ojos, en efecto, son testimonios más rigurosos que las orejas».

miento propio en el tacto. La mera consideración de estos dos fenómenos y su significación para entender el comportamiento humano debió haber alertado a los filósofos de que su opción en favor de la vista era no sólo restrictiva sino mutilante. Y a esto se agregó, como hemos visto, la concepción de la percepción como algo simple e indiferenciado. El resultado fue una teoría del conocimiento divorciada de la base perceptiva; una teoría del conocimiento que flotaba en la atmósfera enrarecida de la «conciencia en general» (Kant) y cuyos elementos últimos eran juicios o enunciados protocolares (en los vieneses). Quiero salvar esta laguna y mostrar que la consideración de los otros dos sentidos menores no sólo clarifica problemas gnoseológicos² sino permite entender mejor muchos fenómenos histórico-culturales.

Pero sería insensato ver en la preeminencia de la visión un simple error filosófico. Porque este error viene de lejos. El lenguaje usual ya privilegia lo óptico: «no veo las razones...», «a todas luces se observa...», «es claro que...», etc. Por esto no basta con señalar el error; es necesario mostrar que se lo debió cometer, que las peculiaridades de los tres estilos perceptivos no dejan más alternativa que la optificación del lenguaje usual, y a caballo de ella, de toda la reflexión filosófica.

Sentado en mi sillón levanto los ojos y a través de la ventana veo un grupo de edificios ordenados en profundidad. Inmediatamente reconozco su tamaño relativo, sus formas que, a través de múltiples superposiciones, se completan sin dificultad. En cada fachada, aún en las que se despliegan oblicuamente, veo sus ejes de simetría y sus tensiones dinámicas: torres que apuntan hacia arriba, frisos que abrazan una superficie segregándola de su entorno, basamentos que anclan y soportan una pesada estructura. Veo la estabilidad de los edificios y de sus partes, a pesar del pronunciado escorzo en que algunos se presentan. Pero veo también la inestabilidad de un perro encaramado en una cornisa o la de una chimenea ladeada. Las formas de los revocos caídos no interfieren con las de las superficies en que se integran. Veo los distintos colores de las fachadas y sus texturas; veo por transparencia las paredes de una pieza detrás de una ventana —y todo detrás de mi ventana— y el color de un capitel a través de las manchas de hollín que lo cubren. El campo visual entero está cubierto de valores cromáticos que en nada perturban la visión de las formas subyacentes. Esta plenitud cualitativa abarca también el cambio: veo objetos en movimiento e identifico sin dificultad su forma, dirección y velocidad integrándolas a las formas en reposo que le sirven de sostén.

Y todo esto en pura simultaneidad, no porque mi visión sea instantánea sino porque aunque dure y mi mirada vaya barriando distintas partes del campo perceptivo —precisando una ambigüedad acá, completando una laguna allá y a veces hasta contradiciendo una información anterior— existe un todo preexistente al cual la visión le

2. David Katz, *El mundo de las sensaciones táctiles*, Madrid, 1930, p. 10.

imputa como simultáneo todo lo que va desplegándose en el tiempo. Este todo se va enriqueciendo, diferenciando, precisando y hasta cambiando sin alterar su identidad: en una palabra, este todo es una sustancia fenomenal, no una sustancia metafísica o una sustancia física³.

La biología nos enseña que este «gran teatro de la visión» está causalmente producido por un influjo físico —«*influxus realis*», dice Kant —de los objetos sobre nuestro cuerpo a través de la luz. Sin embargo, de esta relación causal no tenemos la menor noticia en la visión normal; todo lo contrario, cuando la experimentamos, como en el eneguecimiento, la visión deja de ser normal y se transforma en percepción del dolor. Tampoco la relación causal inversa es reconocida como tal: la visión normal se desarrolla sin esfuerzo alguno y el parpadeo, los muy complicados movimientos del globo ocular, los procesos de acomodación del aparato ocular, etc. no se los experimenta y cuando esto ocurre no se los pone en relación con los efectos que producen. La imagen visual aparece y se despliega incausada y aislada de toda conexión con nuestro cuerpo. Esta neutralización causal de la imagen es perfectamente compatible con la percepción de la causalidad —y de otras relaciones dinámicas— en la imagen. Percibimos, según los clásicos experimentos de Michotte, cómo una bola empuja a otra, pero no percibimos que todo esto es el efecto causal de un influjo real del mundo sobre nuestro cuerpo.

Vemos los objetos a distancia. Una proximidad excesiva tornaría imposible la simultaneidad de todos los momentos que integran la plenitud cualitativa de la imagen: veríamos fragmentos irreconocibles. Pero además, esa proximidad impediría la neutralización dinámica: el objeto cerca del ojo podría interferir causalmente con otros procesos biológicos que no integran directamente la visión y termina-

3. Es necesario distinguir estos tres planos: el metafísico, el físico-científico y el fenomenal. Cada uno de ellos responde a exigencias y funciones muy distintas. Kant al pasar por alto sistemáticamente el mundo de vida —como con razón le enrostra Husserl— ha confundido las dos últimas. La *Crítica* sólo requiere de la sustancia física un mínimo: la constancia de alguna cualidad. Menos no se podría pedir; por eso también la similitud de esta concepción kantiana de la sustancia física con las concepciones positivistas. Pero sería absurdo definir de esta manera a la sustancia fenomenal, porque aunque no posee todas las propiedades de la metafísica —sobre todo las que resultan de un proceso de tornar incondicional lo condicionado— su concepto está articulado, motivado y determinado por exigencias perceptivas muy precisas. La sustancia fenomenal es para nosotros lo primero, que da lugar luego por absolutización a la sustancia metafísica y por empobrecimiento funcionalizante a la sustancia física. Un trozo arbitrario del espacio-tiempo puede ser considerado una sustancia física en la medida en que alguna de sus propiedades permanece constante. Pero para llamarlo una sustancia fenomenal tendría que satisfacer condiciones de segregación perceptiva, de constancia de forma, velocidad, color, etc. Y para que fuese una sustancia metafísica —si tales cosas existen— las exigencias serían mucho mayores. (cf. A. Michotte, «La préfiguration, dans les données sensorielles, de notre conception spontanée du monde physique». *Proceedings of the twelfth International Congress of Psychology*, Edinburgh 1948, p. 20).

ría por distorsionarla. El «milagro de la luz» es que transmite a distancia, y qué distancias, una información muy diferenciada —una muy grande parte de lo que sabemos perceptivamente sobre el mundo— y aunque produce efectos sobre otros procesos biológicos en el cuerpo los dos circuitos causales no interfieren. Por esta razón, la luz ha sido considerada desde siempre en la especulación filosófica y teológica como el paradigma de la fidelidad y de la pureza. Pero no sólo vemos las cosas a distancia; vemos también el espacio, el que nos separa de ellas y el que se extiende indefinidamente alrededor y detrás de ellas, como algo organizado en el cual las cosas se insertan. El lugar en el espacio ha sido siempre el factor fundamental de individuación de las sustancias fenomenales, es decir, de las cosas.

Introduzco la mano en mi bolsillo y palpo con mis dedos, los órganos más sensibles y diferenciados del tacto, los objetos que tengo en él. Si los he visto antes y los recuerdo, su reconocimiento es inmediato. Pero ¿qué pasa si un psicólogo experimental amigo me quiso jugar una mala pasada poniéndome en el bolsillo figuritas hechas de madera fina: un triángulo equilátero, un isósceles, un escaleno; un pentágono regular, otro irregular pero convexo, un tercero cóncavo, etc. (éste es en última instancia el dispositivo experimental usado por Révész⁴ para sus revolucionarios estudios sobre el tacto)? Pues bien, tomo las figuritas entre mis dedos, que deslizo a lo largo de los lados; en los vértices paso los dedos varias veces hacia adelante y hacia atrás, luego los hago deslizar sobre el interior de las figuras; comparo el tiempo empleado —a velocidad constante— para tocar cada uno de los lados e intento extraer conclusiones sobre su largo relativo; me esfuerzo en constatar eventuales paralelismos y en evaluar divergencias de dirección; y luego *da capo*, etc., etc. ¿Cuál es el resultado, si es que hay alguno? No percibo las formas, que son, *hélas*, bien simples; no percibo los ejes de simetría; no distingo la figura cóncava de la convexa; hasta me cuesta percibir los ángulos pues a veces fusiono dos lados en uno; la distinción entre equilátero, isósceles y escaleno que «salta a la vista» se me escapa; no logro una imagen simultánea e integrada de las figuritas. Si continuo el reconocimiento háptico más tiempo logro elaborar cuasi-conceptualmente un esquema abstracto a partir de «cues» pero nunca dispongo de una imagen con plenitud cualitativa. ¡Y pensar que los filósofos de los siglos XVII y XVIII decían que las formas sólo se pueden percibir originariamente con el tacto!

La neutralización causal es mucho más débil que en la vista porque nos cuesta a veces separar la pura imagen háptica del contacto y presión que debe ejercer el objeto y del movimiento de la mano necesario casi siempre para que se produzca una impresión táctil.

4. cf. B. Révész, *Die Formenwelt des Tastsinnes*, Den Haag 1939, tomo I.

Por último, aunque casos como la palpación clínica de órganos a través de capas a veces espesas de tejidos y el tacto con la punta de un bastón obligan a reconocer que hay una percepción háptica a distancia, el medio utilizado —tejidos en un caso, madera en el otro— no posee la universalidad de la luz y por eso el tacto a distancia sigue siendo una excepción a la regla que exige el contacto inmediato para que se produzca la percepción háptica.

Pasemos a la audición. Escucho un golpe; es mi hijo que abre la puerta; le digo: no «hagas» tanto ruido. En un violín me deleitan las formas sinuosas y orgánicas de su caja; el violinista lo empuña y empieza a tocar, pero la melodía no le inhiere como una propiedad estable —como su forma, su color, su fragilidad— sino, por el contrario, como aquello que el violín —y el violinista— hacen. La audición imputa la cualidad sonora a la cosa como resultado de su actividad; sonidos son, sin necesidad de ninguna mediación conceptual, algo que las cosas hacen; el reposo absoluto es el silencio absoluto. La audición tiene un carácter eminentemente temporal. Por cierto toda cualidad sensible se extiende en el tiempo, pero en la vista la duración de las cualidades sensibles se despliega sobre el transfondo estable, constante de la sustancia fenomenal, de la cosa. En la audición, por el contrario, la cosa debe hacer algo, debe irrumpir activamente en el tiempo y el sonido resultante se le imputa como efecto de su hacer. No olvidemos que mientras en la visión y el tacto series temporales perceptivas totalmente distintas pueden referirse a un mismo objeto, en la audición, por el carácter eminentemente temporal de su objeto, cualquier alteración en el orden de presentación produce la pérdida de identidad del objeto presentado. La audición simultánea de muchas cualidades sonoras localizadas en distintas partes del espacio es imposible: una de ellas debe resaltar y las otras se transforman en ruido o en acompañamiento difuso. La facilidad con que oímos acordes muestra que el politetismo referencial que hace posible la plenitud cualitativa de la vista no existe en el oído. Hay una tendencia a la fusión al nivel del objeto —acorde— o al nivel del fondo —ruido. Por todas estas razones el oído no posee la simultaneidad típica de la vista; en lugar de sustancias fenomenales, de cosas del mundo natural, la audición o bien nos presenta agentes activos a quienes se les imputa la producción del sonido o bien ni siquiera llega a la etapa de objetivación, que trasciende el material sensible. Encerrado en la inmanencia de las cualidades sonoras, éstas cobran vida propia funcionando como signos en la comunicación lingüística o, cuando también pierden esta dimensión simbólica, se organizan en pura presencia: es el fenómeno de la música pura. El oído es también como la vista un sentido de distancia. Pero le falta la percepción del espacio intermedio entre oyente y fuente sonora. La localización espacial es mucho menos específica que en la vista. La espacialidad auditiva es mucho más simple, mucho menos diferenciada que la visual.

He dado tres bocetos del estilo perceptivo de vista, tacto y oído centrados en la consideración de la simultaneidad, la neutralización dinámica y la distancia⁵. Podría multiplicar los detalles utilizando la riquísima bibliografía de la psicología experimental de la percepción, pero para justificar la preeminencia de la vista con esto basta.

Ante todo sorprende en la cosa vista —la sustancia fenomenal— su enorme condensación de información y la facilidad extraordinaria para extraerla. La informática nos enseña que es muy difícil maximizar ambos parámetros a la vez: si acumulo mucha información, me cuesta mucho extraerla y si la extraigo fácilmente no he podido acumularla. Veo una cosa: su forma, ejes de simetría, dirección, tensiones, color, textura, estabilidad me dan en simultaneidad lo que es. Si quiero saber más, la recorro en visión analítica —la voy palpando con los ojos, como dicen los pintores utilizando un giro háptico-óptico muy revelador— y obtengo información suplementaria. Pero tan pronto lo quiero, revierto a la visión global, enriquecida ahora por los nuevos datos obtenidos. Ni en el tacto, ni en el oído encontramos algo semejante. La cosa háptica es un mero centro de imputación de cualidades parciales, que deben ser continuamente reactivadas para que aquella siga presente. La información no se acumula a través de una imagen en simultaneidad, sino que, tan pronto es obtenida, se pierde. En la audición la no-simultaneidad del objeto fija límites a la acumulación de información: la melodía se esfuma, «se pierde el hilo» como dicen los músicos; pero también fija límites a su extracción pues presenta un orden fijo de actualización de su objeto. Lo extraordinario de la simultaneidad óptica es que paso del todo a cualquiera de sus partes y a la inversa con pasmosa facilidad.

Todo esto explica por qué la ontología natural —el mundo de vida de los fenomenólogos— es un complejo de cosas vistas. El lenguaje por las mismas razones debe privilegiar lo óptico y finalmente la teoría del conocimiento canoniza la necesidad de esta opción.

Dos ideas han dominado, positiva o negativamente, la teoría del conocimiento: la de sustancia y la de evidencia. La primera no es más que la extrapolación y radicalización de la cosa vista, de la sustancia fenomenal como la hemos llamado. Lo que en la cosa vista es relativo, en la sustancia deviene absoluto. La cosa vista por definición está dada en una cierta fase de la percepción; la sustancia es en sí. La cosa vista dura según las exigencias inmanentes de la percepción —mientras me doy vuelta, por ejemplo, pero no en 100 años—; la sustancia dura sin límites, es eterna. La cosa vista es estable frente a las alteraciones de su contexto perceptivo; la sustancia es incorruptible. La cosa vista está localizada en un «lugar» del campo perceptivo; la sustancia es noumenal. La cosa vista posee plenitud cualitativa con

5. He utilizado las obras de Plessner, Erwin Strauss, Maurice Merleau-Ponty y sobre todo el bello artículo de Hans Jonas «The nobility of sight», en el vol. 14/4 (1954) de *Philosophy and Phenomenological Research*.

respecto a las cualidades dadas en la percepción; la sustancia con respecto a todas las cualidades posibles.

En forma análoga la teoría del conocimiento ha absolutizado la acumulación de información y la facilidad de su extracción, típicas de la vista, dando lugar a la idea de una evidencia absoluta.

Estas dos ideas, la de sustancia y la de evidencia, se enraizan pues en las peculiaridades de la visión. Esto muestra su génesis y explica su significación filosófica, pero no las justifica. En el tacto y en la audición tenemos formas igualmente lícitas de relacionarnos con un objeto, pero que poseen un estilo perceptivo completamente distinto y no pueden servir de base a aquellas dos extrapolaciones. La teoría del conocimiento habría seguido rumbos muy distintos si hubiera tenido en cuenta estos otros estilos perceptivos. La relación con el objeto puede implementarse de muchas maneras; reducirlas a la de la visión no sólo mutila las formas de la sensibilidad sino que distorsiona nuestra comprensión del conocimiento. En un trabajo anterior⁶ he mostrado que la evidencia lógico-matemática se parece mucho más a la háptica que a la óptica. La primera nos da la clave para entender mejor no sólo la concepción constructivista de la matemática, sino también la clásica, y en general todas las formas de conocimiento simbólico.

Quiero esta vez seguir otra línea de investigación. La noción de estilo perceptivo, si es realmente fundamental, debería servir para comprender mejor los fenómenos de la vida histórico-cultural.

Apéndice I: Catolicismo y Protestantismo

Lutero ha dicho: «Y el reino de Cristo es un reino para oír y no para ver. Pues los ojos no nos dirigen ni llevan hacia allá, a encontrar y conocer a Cristo, sino que los oídos deben hacer eso»⁷. Para comprender la significación socio-cultural de una religión, Max Weber aconseja no utilizar textos demasiado complicados, sino más bien los de gran difusión. Por esta razón he elegido las *Instituciones* de Calvino, el libro que acompañó y promovió la expansión del protestantismo en Europa y Norteamérica. Allí leemos: «En estos puntos se encierra toda nuestra controversia. Cuanto a lo primero, ellos demandan una forma de Iglesia, la cual siempre sea visible y aparente... Nosotros, al revés, decimos que la Iglesia puede subsistir sin apariencia visible, y que su forma no consiste en esta majestad que se ve, por la cual ellos locamente tienen admiración, sino en otra muy diferente señal, conviene a saber, en la pura predicación de la Palabra de Dios, y en la legi-

6. «Sobre el estilo de evidencia de la experiencia lógico-matemática», *Philosophia*, Mendoza, vol. 22, 1959.

7. En un sermón pronunciado por Lutero en Merseburg en 1545 y citado por Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 5ta. edición, Zuerich 1947, p. 139.

tima administración de los sacramentos. No pueden sufrir que la Iglesia no sea siempre mostrada con el dedo»⁸.

El protestante, cuya religión se basa en la autoridad de la Palabra, la justificación por la sola fe y en el sacerdocio de todos los creyentes no puede ver a Dios. Si lo viese se transformaría en cosa vista, es decir, adquiriría esa objetividad, esa distancia, esa neutralización causal, que son incompatibles con una religión en la que la ruptura entre naturaleza y gracia excluye toda teología natural, o sea, toda inserción del creyente en el mundo objetivo. El Dios de los protestantes vive en la actualidad de la fe de los creyentes y la Iglesia protestante no es una institución anclada y realizada en el mundo objetivo, sino sólo el tejido de relaciones intersubjetivas de los creyentes vehiculadas por el lenguaje. Por eso no podemos mostrarla con el dedo —este gesto no es háptico sino óptico, aunque basado en un movimiento de la mano— pero sí podemos oírla. Y esto no sólo en el sentido trivial que la Palabra debe oírse y no verse —estamos en el siglo XVI; la imprenta con sus signos ópticos está en sus albores y faltan trescientos y tantos años para la eclosión de los medios visuales— sino en el más profundo que la audición, al imputar el sonido a una acción que lo produce, pero que se distingue de él, introduce una forma de transcendencia total característica de la concepción protestante de la divinidad.

La Iglesia Católica, por el contrario, es una institución anclada en el mundo. La crítica del protestantismo no fue tanto, como suele decirse, una crítica moralizadora de costumbres, sino fundamentalmente de esa inserción de la Iglesia en el mundo. Al institucionalizar la salvación, la vida religiosa dentro del Catolicismo se adhiere en un sentido eminentemente positivo a las cosas de este mundo: la belleza y majestad del ritual, la imponencia de los edificios dedicados al culto, la sacralidad del paisaje. La Iglesia como institución es pura diafanidad y por eso es visible. A lo largo de su historia tan rica en avatares permanece una e idéntica. Insertada en el mundo se impone por su distancia, por su capacidad de ser localizada. ¡Qué diferencia con esa mezcla de proximidad y transcendencia característica del Protestantismo! Son todas éstas también peculiaridades del estilo perceptivo de la vista. No creo, pues, que sea pura casualidad que cuando estas dos religiones rivales concurren en el ámbito estético una produjo la arquitectura barroca y la otra la música de J.S. Bach.

Apéndice II: Visión y tacto en la teoría general del arte

Según Berkeley no vemos ni formas ni distancias: ambas son objetos propios del tacto. La incipiente psicofisiología de la época creía

8. Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, sin año, p. 92. Los subrayados son míos. Max Weber ya señaló en sus *Ges. Aufs. Z. Religionssoziologie*, tomo 3, pp. 116, 302, 308 y 327 el carácter auditivo de la profecía clásica de Israel.

que la bidimensionalidad de la imagen retiniana de una forma o de una distancia impedía la transmisión de una información de este tipo. En cambio, la imagen háptica obtenida por superposición del objeto percibido y del órgano táctil es absolutamente fiel. Si las imágenes ópticas no estuviesen asociadas a las hápticas correspondientes, si no las sugiriesen⁹, como dice Berkeley, los objetos de la visión no tendrían ninguna clase de exterioridad ni de espacialidad.

Nadie puede dudar que «vemos» distancias y formas. Más que un hecho descriptivo es una consecuencia de una regla semántica: la que regula el uso de los verbos de visión. «Veo que Pedro está más lejos de Ricardo que de Juan»; «veo un cuadrado». Estos enunciados son verdaderos; por consiguiente vemos distancias y formas. Por cierto, la psicofisiología puede y debe preguntarse cómo la imagen retiniana suministra esta información tridimensional y ha propuesto varias hipótesis para explicarlo. En el tacto la situación es similar pues con el mismo derecho nos podemos preguntar cómo la sección transversal de un nervio, que es también bidimensional, puede transmitir información sobre la tridimensionalidad de la imagen háptica. Pero Berkeley, por su concepción excesivamente simplista del funcionamiento del tacto, que actúa según él por superposición del objeto externo con el órgano percipiente, no ve este problema.

Al contrario, le asigna al tacto esa distancia, esa exterioridad, esa neutralidad dinámica, esa preeminencia de las formas que son típicas del estilo perceptivo óptico. No quiero, y tampoco puedo, perseguir a lo largo de la historia de la filosofía y de la psicología las consecuencias de esta tremenda confusión entre vista y tacto. Sólo a comienzos del siglo la fenomenología y la teoría de la *Gestalt* han puesto las cosas en orden. Es interesante que Berkeley haya influido poderosamente de manera directa (?) o indirecta sobre los grandes teóricos del arte de comienzos del siglo.

Alois Riegl publicó en 1901 su *Spaetroemische Kunstindustrie*¹⁰ donde divide el arte de la Antigüedad —desde los egipcios hasta el fin del Imperio Romano— en tres fases caracterizadas por la participación diferente del tacto y la vista. En la primera fase —Egipto— predomina el tacto, y la vista sólo interviene a través de la visión próxima, que por asociación con imágenes hápticas, permite ver en tres dimensiones. El arte clásico de los griegos es la segunda fase, que se caracteriza por un equilibrio háptico-óptico; la visión opera a distancia normal. En la tercera fase, el final del Imperio, la concepción es fundamentalmente óptica, privilegiando la visión a gran distancia. Riegl explica el estilo aparentemente decadente, bárbaro y grosero de esta

9. «... whenever we say an object is at a distance, whenever we say it draws near, or goes farther off, we must always mean it of the latter sort, which properly belongs to the touch, and are not so truly perceived as suggested by the eye in like manner as thoughts by the ear». *An Essay towards a new theory of vision, The works of George Berkeley*, ed. by Luce & Jessop, London 1948, vol. I, p. 50.

10. 3ra. edición, Darmstadt 1964.

última época, por el cambio en la base perceptiva. La asimetría, confusión y magnitud de las formas —quién no recuerda la cabeza de Constantino— sería el resultado de la pérdida del control háptico; las dificultades en representar la tercera dimensión provendrían de la preponderancia de la vista. Junto a estas interpretaciones absurdas encontramos también en Riegl la idea de que sólo el sentido del tacto nos da una información objetiva de las cosas individuales y de que la profundidad no puede darse por los sentidos ya que es el resultado de un proceso noético¹¹. Es difícil entender cómo Riegl puede concebir el arte egipcio como háptico; un arte donde las formas geométricas, las simetrías, los paralelismos son tan importantes. Cuando se refiere al tacto habla en el fondo de lo que he llamado más arriba visión analítica; y mucho de lo que afirma de la visión sólo se aplica a la de objetos muy distantes.

Adolf Hildebrand en su libro *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*¹² defiende tesis similares. Como sólo podemos ver formas bidimensionales —la percepción de la profundidad está reservada al tacto como en Berkeley— una escultura debe ser relieve o una sucesión de adelante hacia atrás de planos frontales, cada uno de los cuales contiene formas bidimensionales. En caso contrario, o sea en la inmensa mayoría de la estatuaría, sufrimos la «tortura de lo cúbico»¹³, es decir, nuestra incapacidad de ver en tres dimensiones.

Por último, aunque Heinrich Wölfflin ha sido el teórico del arte que más ha insistido sobre las formas de la visión como generadoras de estilos artísticos, también incurre en las mismas confusiones¹⁴. Con incomparable maestría Wölfflin ha mostrado que la concepción del espacio del arte clásico del Renacimiento acentúa los valores geométricos, la claridad, la organización en planos frontales, el contrapuesto, la adherencia del color a las formas subyacentes, etc. Pero luego explica todo esto como un predominio del tacto sobre la visión, cuando en rigor de verdad son características no del tacto sino del estilo perceptivo visual¹⁵.

En resumen, una infeliz persistencia de una concepción errada de la vista y del tacto, y sobre todo de sus respectivos estilos perceptivos, ha malogrado más de una página de la teoría general del arte. Sin un sólido fundamento en la teoría de la percepción esta disciplina no puede dar grandes frutos. Gracias a la obra de Arnheim la situación ha mejorado en los últimos años, pero todavía queda mucho por hacer.

Universidad de Buenos Aires

11. cf. pp. 27/29.

12. 3ra. edición, Strassburg 1913.

13. cf. p. 71. También E. Panofsky, *Studies in Iconology*, New York 1962, p. 174.

14. cf. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, (primera ed. 1915), Basilea 1948.

15. Entre los muchos textos véase pp. 26, 41/2, 239, 264.

ABSTRACT

The relation between perception and its object has always been analyzed using sight as paradigm. The other senses, specially hearing and feeling, establish this relation in a very distinct way; their perceptive style is different. The consequences of this methodic enlarging are important for the theory of knowledge. Two appendixes explore its application to the history of religion and the general theory of art.

HOMENAJE A BERKELEY

EL TOQUE MAESTRO DE BERKELEY

Ernesto Sosa

I

Escena primera: Una mañana invernal un niño *S*, sentado en unos escalones, ve ante él, en el piso, una bola de nieve bien iluminada. Por virtud de algunas de sus cualidades —su blancura y su redondez, aunque no su frialdad— el objeto *O*, favorecido por las circunstancias (luz, los ojos abiertos de *S*, etc.), causa una experiencia visual en *S*. *S* tiene una experiencia visual como si ante él hubiese algo blanco y redondo, la cual abarca la imagen de algo blanco y redondo en su campo visual, y *S* cree que la cosa redonda ante él es blanca.

Escena segunda: *S* cierra los ojos y formando (causando) una imagen visual imagina ante él algo blanco y redondo.

Escena tercera: (un poco más tarde): Al preguntársele si ha visto algo blanco y redondo, *S* asiente, ahora rápidamente y sin tener ninguna imagen, pero entendiendo bien la pregunta y muy consciente de qué es lo que acepta y de las cualidades que están en cuestión.

Escena cuarta: En el patio trasero permanece la bola *O*, pero ahora que *S* se ha ido nadie la percibe. (Para el teísta, claro está, hay otra presencia continua, a saber, la de Dios, que causa y sostiene el escenario completo y cada una de sus escenas).

Un análisis ontológico de tal escenario requiere, *prima facie*, al menos los siguientes elementos:

1. Por parte del objeto *O* (la bola de nieve):
 - a) las cualidades que tiene *O*: blancura, redondez, etc., y las combinaciones de éstas;
 - b) la materia nieve de *O*, que, a diferencia de *O*, podría aparentemente sobrevivir un aplastamiento;
 - c) *O* misma;
 - d) el tener *a* por parte de *c*: estados de cosas singulares tales como el estado con respecto a *O* de su ser esférica;
 - e) estados de cosas generales derivados de *d*, como haber algo esférico se deriva del estado, con respecto a *O*, de su ser esférica.

2. Por parte del sujeto *S* (la persona):
 - a) las cualidades y combinaciones de cualidades que *S* experimenta: blancura, redondez, etc. y las combinaciones de éstas;
 - b) los estados que *S* experimenta: el haber algo blanco (ante él), etc.
 - c) las imágenes formadas por *S*: p. ej., su imagen de algo blanco y redondo;
 - d) *S* mismo;
 - e) el experimentar de *a* y *b* por *d*;
 - f) el formar (causar) *c* por *d*;
 - g) el experimentar *c* por *d*;
 - h) el imaginar *a* y *b* por *d*;
 - i) el inducir* *h* por *d*;
 - j) el pensar (entender, concebir, considerar) *a* y *b* por *d*;
 - k) el carácter intrínseco de *S* mismo: sus propiedades monádicas reales, sus virtudes, vicios, facultades, etc.
3. El puente entre *O* y *S*:
 - a) el causar imágenes y experiencias en *S* por *O*;
 - b) la semejanza entre la imagen *I* en *S* y el objeto *O*.
4. Para el teísta hay también:
 - a) Dios;
 - b) el causar (inducir) por Dios cada uno de los ítems bajo los encabezados 1, 2 y 3 anteriores;
 - c) el entender o concebir de Dios de diversas cualidades y combinaciones de éstas.

II

A propósito de este escenario, la verdad de las siguientes cuatro proposiciones es importante en la filosofía de Berkeley:

- a) las bolas de nieve (junto con las casas, las montañas, etc.) son cosas que percibimos con los sentidos;
- b) lo que percibimos con los sentidos no pueden ser sino nuestras propias ideas o sensaciones;

* Tradujo J.A. Robles. Utilizo la expresión «inducir» —que me fue sugerida por R. Orayen— para traducir la expresión inglesa «to will», en los casos en los que la acción del verbo requiera de un objeto directo como p.ej. en la oración «God wills ideas in my spirit», «Dios induce ideas en mi espíritu». La idea que se quiere expresar es que un sujeto, por medio de una acción voluntaria, deliberada, produce algo en otro sujeto o en sí mismo; un caso de esto último sería, p.ej., cuando yo, deliberadamente, imagino algo, esto es, produzco en mi mente la aparición de ciertas imágenes. Señalo desde ahora que todas las traducciones de los textos, citados en este artículo son de responsabilidad mía. [N. del T.]

- c) nuestras ideas o sensaciones no pueden existir sin ser percibidas;
- d) las bolas de nieve (las casas, las montañas, etc.) no pueden existir sin ser percibidas.

Tales proposiciones forman el argumento de la sección 4 de los *Principios*. Claramente, *d* se sigue de *a-c*. De este modo, todo se centra en las premisas y Berkeley presenta argumentos suplementarios en apoyo de *a*, *b* y *c*. Con respecto a *c*, compárense las secciones 3 y 4 de los *Principios*, donde sostiene que, obviamente, la existencia de un sonido, un olor o un color, etc., implica la existencia de un percipiente. Aquí Berkeley se encuentra en armonía con una creencia muy difundida por Locke y consideró que no había necesidad de dar un argumento más detallado. Pero Locke había hecho una distinción entre cualidades primarias y secundarias y había restringido, a las primeras, su creencia en la materia. Berkeley encuentra en esto una inconsistencia. Para Berkeley, los argumentos que muestran la subjetividad de las cualidades secundarias, muestran igualmente la subjetividad de las cualidades primarias. (Cf. las secciones 14 y 15.) Realmente, Berkeley pensó que los argumentos mostraban, no tanto que los objetos externos no pudiesen tener color o extensión, sino que no podríamos conocer su verdadero color o extensión. (Cf. la sec. 15 y compárese la anotación 265 de los *Comentarios filosóficos*, de acuerdo con la cual «... de los argumentos de Locke no puede probarse que los Colores no están en los Cuerpos.»)

Los argumentos suplementarios a favor de *a* y *b*, son los siguientes. Por una parte, Berkeley trata de mostrar que no hay otra cosa que sea posible que percibamos, ni hay otra cosa que puedan ser las casas, las montañas, etc., que no sean colecciones de ideas. En las secciones 16 y 17 Berkeley sostiene que la idea misma de materia es incomprendible. ¿Qué es la materia? Si no tenemos idea de su naturaleza intrínseca, necesitamos al menos alguna noción de su relación con los colores, formas, etc. que conocemos. ¿Diremos que la materia es el soporte de los atributos sensibles? Pero, ¿qué significa esto? En la sección 18 sostiene que aun si la materia fuera comprensible sería incognoscible. Por medio de los sentidos no sabemos que hay materia alguna, puesto que sensorialmente captamos directamente sólo ideas o sensaciones; y por la razón no sabemos que la hay, puesto que no hay una conexión necesaria entre la materia y nuestras ideas o sensaciones. (Cf. secs. 86 y 87.) En la sección 19 sostiene que aun cuando la materia fuera comprensible, la postulación de la existencia de la materia no ayudaría, en manera alguna, a explicar cómo llegamos a obtener nuestras ideas y sensaciones, ya que, por hipótesis, la materia es inerte.

La conclusión principal de Berkeley es:

(M) No hay una noción concebible de materia objetiva ni realmente podemos darles sentido a supuestos pensamientos acerca

de cosas objetivamente materiales de las que no tenemos una captación directa.

III

Por su Principio de contacto directo (*acquaintance*) Russell se sintió atraído en esa misma dirección ¹:

(PCD) Toda proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente de constituyentes con los cuales tengamos contacto directo.

Se dice que tenemos «... *contacto directo* con cualquier cosa que captamos directamente, sin mediación de ningún proceso de inferencia o conocimiento de verdades» (p. 46 OUP; p. 47 EL). Además, nosotros

tenemos contacto directo con los datos de nuestros sentidos en la sensación y, en la introspección, con los datos de lo que puede denominarse el sentido interno —pensamientos, sentimientos, deseos, etc.—; en la memoria tenemos contacto directo con las cosas que han sido datos ya sea de los sentidos externos o del sentido interno. Además es probable, aun cuando no seguro, que tengamos contacto directo con el Yo, como aquello que capta las cosas o las desea. (p. 51 en ambas ediciones)

Considérese el siguiente razonamiento:

- a. El Principio de contacto directo (PCD anterior).
- b. Uno no puede captar directamente ninguna cosa (objetiva, material) redonda (p. ej. una bola de nieve).
- c. Los constituyentes de la proposición de que la cosa (objetiva, material) redonda (ante mí) es blanca son esa misma cosa redonda (la bola de nieve) y la propiedad de la blancura.
- d. Por tanto, no podemos entender la proposición de que la cosa (objetiva, material) redonda (ante mí) es blanca.

Por tanto, Russell parece estar comprometido con esta proposición berkeleyana, (d), a menos que encuentre la forma de eludir sea a, b o c. En *Los problemas de la filosofía* quiere rechazar d y, con esto, la M de

1. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*; Oxford: Oxford University Press, 1959. P. 58. (El libro se publicó primeramente en Oxford: Home University Library, 1912). [Hay traducción al español, de J. Xirau: *Los problemas de la filosofía*; Editorial Labor; Nueva colección Labor; Barcelona, 1973 —la edición tiene un prólogo de Emilio Lledó. Las traducciones que figuran en el texto las he hecho directamente del inglés; sin embargo, para quienes deseen cotejar los textos con la traducción publicada he añadido la paginación en la que se encuentran los pasajes que cita el autor, de la siguiente manera: p. 46 OUP remite a la edición inglesa de la Oxford University Press y p. 47. EL remite a la edición en español de Editorial Labor. N. del T.]

Berkeley. Russell rechaza la premisa c, pues va en contra de su Teoría de las descripciones.

De acuerdo con la Teoría de las descripciones de Russell, la proposición (P), que la cosa redonda (ante mí) es blanca, se analiza como la conjunción de las tres proposiciones siguientes:

- i. Hay al menos una cosa redonda (ante mí).
- ii. Hay cuando más una cosa redonda (ante mí).
- iii. Todo lo que sea una cosa redonda (ante mí) es blanco.

Si éste es un análisis correcto, entonces hay un error en suponer que la cosa redonda es, ella misma, un constituyente de la proposición P, pues ninguna cosa semejante figura entre los elementos de las proposiciones totalmente generales i-iii, que contienen únicamente propiedades y cuantificación (y a uno mismo). Así pues, si la bola de nieve misma es el sujeto de la conjunción de i, ii y iii —de P—, lo es sólo «indirectamente» por ser la única cosa que satisface i y ii. Por tanto, Russell puede rechazar c y, así, eludir la conclusión berkeleyana d.

Pero, ¿puede alguien captar directamente la propiedad de ser redondo (objetiva, materialmente)? Si no, nuestro progreso ha sido ilusorio y no hemos logrado eludir d. He aquí el argumento:

- a. El Principio de contacto directo (PCD anterior).
- b'. Uno no puede captar directamente la cualidad (objetiva, material) redondez.
- c'. Entre los constituyentes de la proposición que la cosa (objetiva, material) redonda (ante mí) es blanca está la propiedad (objetiva, material) de la redondez.
- d. Como antes.

En el capítulo X Russell considera nuestro conocimiento de propiedades o universales. Desafortunadamente, no hay en ese capítulo una respuesta clara e inequívoca a nuestra pregunta. De hecho, se nos dice que, entre los universales

parece no haber un principio por el cual podamos decidir cuáles pueden conocerse por contacto directo, pero es claro que entre aquellos que pueden conocerse así están las cualidades sensibles, las relaciones de espacio y tiempo, de similitud y algunos universales lógicos abstractos. (p. 109 OUP; p. 97 EL)

Pero, puesto que ninguna de las cualidades primarias se enlista entre los ejemplos de las cualidades sensibles, el estatus de la redondez queda ambiguo.

La clave de la solución está en la p. 58 (OUP; p. 56 EL):

Muchos universales, así como muchos particulares, los conocemos sólo por descripción. Pero aquí, como en el caso de los particulares, el conocimiento acerca de lo que se conoce por descripción es reducible, en última instancia, al conocimiento acer-

ca de lo que se conoce por contacto directo.

Berkeley supone que si pudiésemos encontrar una conexión causal entre los cuerpos externos y nuestras sensaciones o ideas, entonces «... al menos sería probable que hubiese cosas tales como cuerpos que despiertan sus ideas en nuestras mentes» (P 19) ². Puesto que Berkeley infiere su Dios como la mejor explicación de los fenómenos (véanse, p. ej., P 146, D II, W 215) él no está en posición de rechazar la inducción explicativa.

Russell necesita ahora una conexión entre la redondez objetiva, material, de una bola de nieve física y nuestra experiencia visual, subjetiva, de cierto tipo (suponiendo que sólo tenemos contacto directo con las cualidades presentes en nuestra experiencia, p. ej., con las cualidades de nuestras imágenes visuales).

Conforme a los capítulos II y III de *Los problemas de la filosofía*, la conexión la proporciona la causalidad. Así pues, la propiedad de ser objetiva, materialmente redonda es, para Russell, una propiedad cuya ejemplarización (*exemplification*) por algo que mantenga con una cierta relación espacio-temporal, *causa* en uno ciertos datos sensoriales (visuales y táctiles). Aquí sólo se apela a la causalidad, a ciertas cualidades de nuestros datos sensoriales (los que se requieren para tener una experiencia como si uno viese una cosa redonda) y a ciertas relaciones de espacio y tiempo; y, como hemos visto, estos universales, según Russell, se conocen todos directamente, excepto la causalidad. Pero entonces, ¿cómo podemos entender la causalidad si no es de manera directa? La respuesta de Russell puede derivarse de su famoso artículo «On the Notion of Cause» (su conferencia presidencial para la *Aristotelian Society* del año en que publicó *Los problemas de la filosofía*) ³. Conforme a este ensayo, en la medida en que hay algo claro y útil en la noción común o filosófica de causalidad, esto es tan sólo la noción de ley natural o científica la cual no abarca sino ciertas «... relaciones funcionales entre algunos sucesos en algún tiempo, que denominamos determinantes y otros sucesos anteriores, posteriores o simultáneos» (p. 201). Presumiblemente, estas relaciones funcionales abarcan sólo relaciones de espacio o tiempo y recuérdese que éstas son universales que conocemos directamente, según Russell. De esta manera, Russell puede aceptar su Principio de contacto directo empí-

2. La abreviatura remite a la sección 19 de los *Principios*. Referencias futuras a esa obra se abreviarán de manera similar. Otras referencias serán a la edición de *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* en *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, de A.A. Luce y T.E. Jessop (Edinburgh: Nelson and Sons, 1948-57) y se abreviarán mediante la letra 'D', seguida por el número del diálogo, la letra 'W' y el número de la (s) página(s). [Para facilitar la localización de los pasajes de esta última obra, ya que la misma no se encuentra dividida en párrafos, como es el caso con los *Principios*, remito al lector a la paginación de una de las versiones españolas de los *Diálogos*, la de A.P. Masegosa, *Tres diálogos entre Hylas y Filónus*. Aguilar, Madrid, 1968. Mi anotación seguirá la del autor, con las letras 'Ag.'. N. del T.]

3. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1912-13.

rista y, sin embargo, evadir la conclusión radical, *M*, de Berkeley.

Ciertamente Berkeley no dispone de la manera de evadir *M* que tiene Russell, pues aquél es

incapaz de comprender de qué manera puede actuar el cuerpo sobre el espíritu... [y extrae la conclusión obvia:] es evidente que la producción de ideas o sensaciones en nuestra mente no puede ser razón alguna por la que debiéramos suponer la Materia o las sustancias corpóreas (P 19).

IV

Russell no solamente ofrece material para evadir la tesis idealista *M*, de Berkeley. También se une a Moore para atribuirle a Berkeley una terrible confusión. Russell la formula así:

La opinión de Berkeley, de que obviamente el color *debe* estar en la mente, parece depender, para su plausibilidad, de confundir la cosa aprehendida y el acto de aprehensión. Cualquiera de éstos podría denominarse una 'idea'; probablemente Berkeley habría denominado a cualquiera de ellos una idea. Sin duda el acto está en la mente; de aquí que, cuando estamos pensando acerca del acto, inmediatamente asentimos a la tesis de que las ideas deben estar en la mente. Entonces, olvidando que esto era únicamente verdadero cuando las ideas se consideraban actos de aprehensión, transferimos la proposición de que 'las ideas están en la mente' a las ideas en el otro sentido, esto es, a las ideas aprehendidas por nuestros actos de aprehensión. De esta manera, por una equivocación inconsciente, llegamos a la conclusión de que cualquier cosa que sea la que aprehendamos, debe estar en nuestra mente. Éste parece ser el verdadero análisis del argumento de Berkeley y la falacia básica en la que descansa (p. 42 OUP; 42-3 EL)

A mí me parece, por el contrario, que Russell no entiende la propuesta de Berkeley que es, más bien, que las cualidades sensibles están *presentes* únicamente mediante el ser percibidas o concebidas y no que su *ser* mismo se deriva de su ser percibidas o concebidas ⁴.

4. No se puede entender a Berkeley sin tener una captación firme y constante de esta distinción. Por ejemplo, ayuda a explicar por qué subraya frecuentemente la observación de que si tenemos claridad acerca del significado de 'existe' nos daremos cuenta de que es ininteligible que las cualidades sensibles y las cosas que percibimos inmediatamente por los sentidos sea posible que existan sin ser percibidas. La observación depende del significado de 'existe' porque muchos optan por existencia o ejemplarización «absoluta» fuera de la mente, en tanto que si prestamos atención más cuidadosa y profunda se muestra que las cualidades sensibles pueden realmente estar presentes en la realidad sólo por estar presentes a una mente, por ser percibidos. Por tanto, una reflexión más profunda revela que presencia ante la mente o percepción es el único significado verdaderamente disponible de «existencia» (dejando de lado el puro Ser, que se considerará más adelante).

Ciertamente el ser mismo de la blancura no se deriva de *mi* percibir o concebir la blancura. Esto, con algunos visos de plausibilidad, podría decirse únicamente de Dios y de ningún otro espíritu menor, siempre que ninguna cualidad pudiera dejar de ser concebida por Dios. Sin embargo, queda sin decidir (y, hasta donde sé, Berkeley nada nos dice) si el ser mismo de la blancura no se *deriva* de su ser concebida por Dios, por más que esté *presente* para Él a través de su concebirla (de tal manera que «existe en Su mente»).

Ciertamente Berkeley vacila acerca del estatus de las *ideas* (véanse, espec. P 140 y D III W 127); pero casi siempre se apegó a una tesis de que las cualidades son «distintas de la mente» y de las ideas como cualidades o complejos de cualidades vistas bajo el aspecto de ser percibidas o concebidas (al menos por Dios) ⁵.

En su artículo «Refutation of Idealism», Moore comete un error semejante al de Russell, de la siguiente manera ⁶. Que la realidad es espiritual o mental es un principio central del idealismo. Moore no disputa esto, sino el argumento idealista que lo apoya. Los argumentos de algunos idealistas a favor de su principio central se apoyan en sostener que, al menos para otras entidades que no sean los percipientes, *esse es percipi*. De acuerdo a Moore, esta aseveración surge de un análisis defectuoso de la experiencia, particularmente de la experiencia sensorial.

Si en un día despejado miras al cielo y después al césped, tus experiencias sucesivas deben tener algo en común, ya que ambas contienen la experiencia o conciencia de alguna cosa. Pero, también son diferentes en tanto que una es una experiencia de azul y la otra de verde. Así, parece que en cada caso hay dos elementos presentes: la toma de conciencia y el color. ¿Cómo se relacionan éstos?

Se dice que el idealismo sostiene que el color es parte del *contenido* de la conciencia, la experiencia o la captación; así, el color es una parte esencial de la experiencia total. Pero si Moore tiene razón, el único sentido pertinente de 'contenido', conforme al cual el azul podría ser parte del contenido de la experiencia, es aquel conforme al cual el rojo es parte de una rosa roja. Como lo señala más tarde, tal vez, en este sentido, el azul es parte del contenido de una experiencia

5. Un caso convincente a favor de esto lo presenta A.A. Luce en «Berkeley's Existence in the Mind», *Mind* 50 (1941); reimpresso, con correcciones menores en C.B. Martin y D.M. Armstrong (compls.), *Locke and Berkeley* (Garden City, N.Y.; Doubleday & Co., 1968), pp. 284-96. Tan sólo como un par de ejemplos, consideremos que «... las cualidades están en la mente sólo como son percibidas por ella; esto es, no a manera de modo o atributo, sino sólo a manera de *idea*» (P 49); y también que «... la dureza o la suavidad, el color, el gusto, el calor, la figura y cualidades semejantes, que combinadas conjuntamente constituyen los diversos tipos de vituallas y ropajes, se ha mostrado que existen sólo en la mente que los percibe y esto es todo lo que se quiere decir al llamarlos *ideas*» (P 38).

6. G.E. Moore, *Philosophical Studies* (Patterson, N.J.; Littlefield, Adams & Co., 1959), pp. 1-31. (Publicado primeramente por Routledge and Kegan Paul, Ltd., Londres, 1922).

de azul, pero no parece probable, puesto que, entonces, la experiencia debe ser literalmente azul. En cualquier caso, de lo que estamos seguros *no* es de que la captación sea azul, sino que es *del* azul, y esto contiene una relación entre el sujeto y el azul, la misma relación que contiene cualquier captación de cualquier cosa, llevada a cabo por quien sea.

Finalmente, Moore escribe, si

reconocemos claramente la naturaleza de esa relación peculiar que he denominado «captación de cualquier cosa»; si vemos que *esto* está igualmente contenido en el análisis de *toda* experiencia —desde la más ligera sensación hasta la percepción o reflexión más desarrollada y que, de hecho, éste es el único elemento esencial en una experiencia— lo único que nos da razón para denominar mental a cualquier hecho; además, si reconocemos que esta captación es y debe ser, en todos los casos, de una naturaleza tal que su objeto, cuando lo captamos, es precisamente lo que sería si no lo captásemos, entonces se hace claro que la existencia de una mesa en el espacio se relaciona con mi experiencia de *ella* precisamente de la misma forma como la existencia de mi propia experiencia se relaciona con mi experiencia de *eso* (p. 29).

Moore no se contenta simplemente con negar que el *esse* de la bola de nieve misma y de las casas y montañas de Berkeley es *percipi*. Él incluso lo niega de los actos o sucesos en una mente; ni siquiera es *percipi* el *esse* del prurito, las cosquillas o las imágenes residuales. Supón que mientras manejas con mucha atención tienes una imagen residual, o supón que tienes una sensación de azul cuando caminas absorto en tus pensamientos en un día despejado. La imagen residual y la sensación quizás puedan existir *pasando desapercibidas*; pero, ¿pueden existir sin experimentarse? ¿No sería esto, para ellas, existir separadas, esto es, sin que nadie las *tenga*?

Además, como se ha visto con respecto a Russell, Berkeley tiene un especial interés, no en las imágenes o en los actos de imaginar en cierta forma sino, más bien, en las ideas como ciertas combinaciones de cualidades; es de éstas cuyo *esse* es *percipi*. Y su *esse* es *percipi* no necesariamente en el sentido de que su ser desnudo se deriva de la actividad mental de alguien (aunque esto tal vez *pueda* ser verdadero, a pesar de todo, porque Dios, por su voluntad, proporciona tal ser a las cualidades y a las ideas). El *esse* de (blancura y redondez), por ejemplo, no se deriva de *mi* percepción de (blancura y redondez) —cuando veo una bola de nieve bajo buena luz—; *no en el sentido de que el ser mismo de tal idea se deriva de mi percibirla en esa ocasión*. Más bien, el *esse* de (blancura y redondez) es *percipi* únicamente en el sentido de que la *presencia* de ella en la realidad requiere su ser percibida o al menos concebida y *no* el (supuesto) absurdo de su existir (es-

tar ejemplarizada) «absolutamente sin [fuera de; *without*] la mente», más allá del conocimiento de quien sea.

V

La presencia más directamente evidente, palpable, concreta de las cualidades en la realidad está *constituida* por su presencia en la experiencia o la imaginación. Pero las cualidades nunca están presentes de ese modo excepto en ciertos cúmulos mínimos. Es una falacia suponer presente una cualidad «abstraída» de uno de tales cúmulos. Así pues, no se puede encontrar la triangulidad realmente presente ante la mente (en la experiencia o en la imaginación) abstraída de toda distribución de medidas de ángulos, ni puede encontrarse la triangularidad (aun con una distribución específica de medidas de ángulos) abstraída de cualquier contraste de color. De esto no se sigue que no haya cualidad de triangularidad, ni que nunca esté presente en la realidad. Si uno experimenta o imagina visualmente un triángulo rojo, entonces la figura triangular aparecería presente junto con el color rojo; no es que ninguna apareciera presente sino, más bien, *ambas* aparecerían presentes y ni la forma ni el color podrían aparecer así presentes sin estar unidos a un color o a una forma, respectivamente.

Berkeley se queja de que el concepto de *Ser* es el más abstracto de todos (más aún que el de triangularidad). Conforme a nuestra reciente formulación de su posición sobre la abstracción, lo que eso excluye es cualquier posibilidad de que el *Ser* puro esté presente en la experiencia o en la imaginación *separado* de *cualesquiera otras cualidades* (o propiedades). Pero no se excluye que las cualidades presentes a un espíritu no solamente sean percibidas o inducidas (o ambas cosas) sino que también *sean* —que *sean*, ciertamente, por virtud de ser percibidas o inducidas—; y esto no excluye que el espíritu al que las cualidades le son presentes no solamente las percibe o las induce (o ambas cosas) sino que también *es* —y *es*, ciertamente, por virtud de estar percibiendo o induciendo. (Así pues, «... cualquiera que intente en sus pensamientos dividir o abstraer la *existencia* de un espíritu de su *cogitatio*, creo que no encontrará muy fácil la tarea» (P 98).)

Algunas veces las palabras de Berkeley sugieren su reconocimiento del *Ser* o Entidad y de la Unidad como nociones o ideas permisibles, por imposible que sea *abstraerlas*. Considérese de esta manera el desafío de Filonus a Hylas, no sólo como un desafío para concebir la Entidad (sin más) sino, más bien, para «... forjar una idea distinta de Entidad en general, separada y con exclusión de cualesquiera seres pensantes y corpóreos, de cualesquiera cosas particulares que sean» (D III W 222; compárese con P 120). Pero, en algún otro lugar, Berkeley opta por un tratamiento nominalista de la Identidad; véase D III W 247-8. Y acerca de los espíritus y las ideas se nos dice que no hay «... nada semejante o común en ellos» (P 142) y que no «... tienen nada en común sino el nombre» (P 89) de '*Ser*' —presumiblemente, ni si-

quiera el *Ser*. Además, la «... idea general de *Ser* [le] pareció ... la más abstracta e incomprensible de todas» (P 17). Y «... suponer una *noción* de Entidad o Existencia, *abstraída del espíritu o de la idea*, de percibir y de ser percibido es, para quien sea, ... [lo sospecha él] una total repugnancia [contradicción] y un juego frívolo de palabras» (P 81; D II W 222, especialmente las primeras ocho intervenciones). Además, en otra parte presenta, subrayada, «... la máxima universalmente recibida de que *todo lo que existe es particular*» (D I W 192) que, por el contexto, evidentemente interpreta como: *todo lo realmente presente en la realidad es completamente específico*. Esto, ciertamente, excluye cualquier posibilidad de que el *Ser* esté realmente presente en la realidad; e incluso impide que la triangularidad (acompañada o no) esté presente de esa manera. Así pues, únicamente la triangularidad de un tipo totalmente específico puede estar presente de esa manera. Entonces, ¿hay algo que pueda estar presente pero que no sea abstraible (esto es, que deba estar acompañado)? Esto depende de cómo debamos interpretar la particularidad (esto es, la especificidad). ¿Es completamente específico *triángulo equilátero* o no lo es aún puesto que, p. ej., podría ser o bien rojo o azul? Si lo es, entonces esto ciertamente representa un caso de lo presente en la realidad (en la experiencia o en la imaginación), aun cuando no sea abstraible (p. ej. del color acompañante). Si, a pesar de todo, ni siquiera *triángulo equilátero* es completamente específico, entonces en esa medida es más difícil para Berkeley desprenderse de la manipulación algebraica de símbolos para el pensamiento verdadero en presencia de las ideas: el pensamiento geométrico verdadero, por ejemplo, requerirá imaginar figura y color específicos (y no es bien claro qué otras cosas más).

VI

Volvamos ahora al análisis ontológico de nuestro escenario invernal de un principio. Me parece que Berkeley simplifica o puede muy bien simplificar la categoría 2 considerando como su fundamento únicamente los ítems distintos *a*, *d*, *h*, *i* y *j*. Cualquier otra cosa en 2, o no se admite (*b*, *k*) o puede derivarse (*c*, *f* y *g*); así, tanto *c*, *f* como *g* pueden derivarse de *e* y *h*, y esto deja una categoría 2 con sólo cualidades y sus combinaciones en ideas más complejas, sujetos de experiencia, concepción y volición, y el experimentar y el concebir las ideas, sea de manera pasiva o mediante su propia volición, por parte de los sujetos.

Sin embargo, el verdadero toque maestro de Berkeley es eliminar toda la categoría 1 y (consecuentemente) toda la categoría 3; al menos, «eliminarlas» totalmente en el sentido de no concederles ningún estatus fundamental en su ontología; y he aquí, según creo, su filo cortante:

la negación de cualquier nexa, cópula o relación verdadera que

no sea percibir (entender o concebir) o inducir, las cuales relacionan una mente con una cualidad o con una combinación de cualidades o, a su vez, con el que una mente esté así relacionada con aquéllas.

Todo lo que existe lo hace, fundamentalmente, como un término de estas relaciones y todo lo que se da es, fundamentalmente, o bien una mente en una de estas relaciones con una idea o una mente con una mente en una de estas relaciones con una idea, y así sucesivamente.

Berkeley había supuesto que si pudiésemos encontrar una clara relación entre, por un lado, sustratos materiales y, por el otro, las cualidades de las que tenemos sensación directa, tales como colores, entonces podríamos reconocer legítimamente tales cosas, así como pensar en ellas. Pero si se nos dice que la bola de nieve misma o su materia «sostiene» la blancura de la que tenemos una sensación directa, ¿qué es tal sostén? No es el soporte que un techo puede obtener de las columnas y, así, persiste la pregunta, ¿qué «sostén» es? La «ejemplarización» debe rechazarse, pero no de manera *ad hoc*; por eso, el rechazo total de tal nexo como carente de significado; un rechazo garantizado de manera auto-evidente para Berkeley, pero, de cualquier forma, defendido variada y frecuentemente.

Todo en las categorías 1 y 3 o bien se rechaza directamente como un absurdo innecesario que nada explica o bien se reduce a lo que fundamentalmente abarca sólo las categorías 2 y 4.

De esta manera se obtienen varias ventajas importantes⁷, entre las que se destacan las tres siguientes:

- a. Se evita cualquier problema de cómo la mente puede interactuar con la materia. (Aunque, por supuesto, se retiene la pregunta de cómo los espíritus pueden interactuar con los «cuerpos», con bolas de nieve, por ejemplo, o con casas y montañas. Aún se nos debe una explicación de lo que realmente abarcatal «interacción».)
- b. Se alcanza una ontología sorprendentemente simple que hace caso omiso de lo que parece tan difícil de concebir claramente (sustratos materiales) que, aun si de algún modo fuesen concebibles, de cualquier modo serían incognoscibles y teóricamente inútiles (P 18, 19).
- c. Se elimina así, de golpe, uno de los problemas más profundos e intratables en toda la filosofía, uno que hechiza la filosofía subsecuente hasta nuestros días: el de cómo explicar la posibilidad de nuestro pensamiento acerca del mundo (intencionalidad) en última instancia en términos de cómo es el mundo en sí mismo (los hechos). Berkeley, por supuesto, invierte

7. Varias se enlistan en P 85 y en D III W 257-58; pp. 157-60 Ag.

la pregunta, ya que para él la realidad es fundamentalmente pensamiento, experiencia y voluntad; y lo llamado objetivo, (incluido lo natural) es lo que necesita explicarse por referencia a los espíritus y su percibir o entender ideas y su inducir, etc.

VII

Al proceder de esta manera, Berkeley pasa por una concepción más moderada, defendida por Russell y por Bradley, al menos por un tiempo. Pasa por la concepción relativamente moderada de acuerdo a la cual, aunque no haya sustratos y, por tanto, no haya ejemplarización de las cualidades por los sustratos, hay una relación o nexo de coejemplarización o «copresencia» que se da entre las cualidades mismas. Russell, por ejemplo, desarrolla⁸ una

teoría de las cualidades ... de acuerdo a la cual no hay 'instancias' de lo caliente (o, de cualquier manera, de ningún grado de calor), sino complejos en los que el calor es un elemento. El espacio-tiempo, desde este punto de vista, depende de cualidades que son empíricamente únicas, tales como las que se usan para definir latitud y longitud y el complejo 'calor copresente con tal y cual cualidad o colección de cualidades' ocupa el lugar de 'calor en tal y cual lugar' (p. 218).

Russell sostiene, además,

que la relación de copresencia puede darse tanto fuera de la experiencia como dentro de ella; ciertamente, si hay el mundo no experimentado que supone la física, su espacio-tiempo dependerá de copresencia no experimentada (p. 318).

Y compárese con lo que dice Bradley⁹:

Podemos tomar el ejemplo familiar de un terrón de azúcar... Si nos preguntamos qué puede haber en la cosa además de sus varias cualidades, nos desconcertamos ... No podemos descubrir que exista ninguna unidad real fuera de estas cualidades o tampoco dentro de ellas...

El azúcar, por supuesto, no es la mera pluralidad de sus diferentes adjetivos; pero, ¿por qué tendría que ser más que sus propiedades en relación? Cuando «blanco», «duro», «dulce» y el resto coexisten en cierta forma, ese es seguramente el secreto de la cosa. Las cualidades son, y están en relación (p. 16).

8. En *Inquiry into Meaning and Truth* (Baltimore: Penguin Books, 1967); publicado primeramente por Allen & Unwin en 1940.

9. F.H. Bradley, *Appearance and Reality* (Oxford: Oxford University Press, 1955). Publicado primeramente en 1893.

VIII

De acuerdo con la tesis más profunda de Berkeley *nada* tiene cualidades *en manera alguna*, al menos no con carácter fundamental. La apariencia de las cosas de tener cualidades ha de explicarse, en todos los casos, como derivada del percibir (entender) o inducir de los espíritus. Todas estas relaciones (y cópulas) básicas, verdaderas, comprenden actos de la mente o del espíritu. Por tanto las mentes, en particular, no tienen cualidades y, en este sentido, no tienen naturalezas intrínsecas. Ellas solamente perciben (entienden) o inducen. Y las cualidades, junto con sus combinaciones que constituyen ideas, no tienen ejemplares fundamentales; sólo son percibidas o inducidas.

Conforme a Berkeley, tampoco hay algo así como copresencia o coexistencia, como Russell y Bradley estaban dispuestos a postular; de cualquier modo, no la hay fuera de la experiencia. (Hylas sugiere en D I W 199 que «... cada cualidad no puede subsistir por sí sola fuera de la mente. El color no puede hacerlo sin la extensión ni tampoco lo puede la figura sin alguna otra cualidad sensible». Sin embargo, «... en tanto que las diversas cualidades, unidas o mezcladas, forman las cosas sensibles completas, nada impide suponer que tales cualidades existan fuera de la mente». (Pero esto encuentra su inevitable refutación por parte de Filonus en el siguiente discurso).

¿Puede extenderse la tesis de Berkeley, acerca de las cualidades y sus combinaciones que forman ideas, a todas las propiedades de cualquier clase o nivel? (Por cualidades me refiero aquí a propiedades sensibles monádicas.) Si es así, entonces, de acuerdo a Berkeley, no solamente *nada tiene cualidades* en forma alguna, sino que tampoco *nada tiene propiedades* en manera alguna. Esta es la posición realmente radical, la requerida para la más bellamente simple tesis berkeleyana. Es la requerida por el «filo cortante» de su toque maestro tal como lo presenté anteriormente: que no hay nexo o cópula que no sea percepción o volición; pues si hay *algo*, de la clase que sea, que se caracterice de *cualquier* forma, entonces su ser así caracterizado conllevará un nexo de ejemplarización por el cual la cosa ejemplariza el rasgo y una cópula de predicación singular por la que el rasgo puede ser atribuido a la cosa.

Me parece que Berkeley ve la simple solución radical y la desea; pero ¿tiene derecho a ella? Podría pensarse que la mera percepción de una idea por un espíritu refuta ya la tesis radical, pues comprende la ejemplarización de la relación de percepción por el espíritu y la idea, en ese orden. Pero, ¿qué le da a uno el derecho de imponer la ejemplarización en la escena de esta forma? Berkeley no ve necesidad alguna para tal «ejemplarización» además de sus dos relaciones verdaderas: percepción (entendimiento) y voluntad ¹⁰.

10. Le debo a Alberto Moretti la siguiente profunda observación. «¿Por qué no podrían los partidarios de la materia definirnos las cosas materiales como aquellas que están «formadas» (*Shaped*)? Parecería que tienen ellos tanto derecho a eso como tiene

Lo que debe preocuparnos más seriamente es, más bien, que *parece* haber, al menos *prima facie*, muchos otros casos de ejemplarización. Ser una idea parecería ser ejemplarizada por cada idea; ser una cualidad, por cada cualidad; ser un espíritu, por cada espíritu. Además, las ideas pueden incluir cualidades constituyentes. Entonces, ¿no es ejemplarizada la complejidad por tales ideas? Considérese una idea particular que combina redondez y blancura; ¿no está constituida, de alguna forma, a partir de la redondez y la blancura? ¿Y no es esa, ahora, otra relación además de percibir e inducir? Esto no es rechazable junto con las pseudorrelaciones como estar-a-la-izquierda, donde uno podría experimentar algo redondo y blanco a la izquierda de algo cuadrado y negro. Estar-a-la-izquierda de puede considerarse una pseudorrelación que realmente (fundamentalmente) no relaciona nada, cuyo *esse* es *percipi*, y la cual se combina con otras pseudorrelaciones para formar ideas más grandes. Tales ideas no son fundamentalmente ejemplarizadas sino únicamente entendidas, percibidas o inducidas. Esto mismo no puede sostenerse con respecto a la relación de *constitución* que relaciona una idea compleja con sus cualidades (y pseudorrelaciones) constituyentes. Aunque tal relación no pueda tenerla nada con nada que esté fuera de la mente de Dios y, por tanto, no pueda existir (ser ejemplarizada) fuera de la captación de una Mente, aun así queda el hecho de que hay realmente tal idea y sus cualidades constituyentes; la idea compleja está realmente constituida por sus cualidades constituyentes y, por tanto, parecería que la relación de constitución está realmente ejemplarizada de una manera tal que parece que no se *deriva* plenamente de la percepción o de la concepción de nadie. O bien, ¿podría Berkeley replicar que la manufactura de Dios puede encontrarse no sólo en los espíritus y en las ideas mismas, sino también en las relaciones entre éstos y en la relación de constitución entre ideas y sus cualidades constituyentes y en el ser espiritual de los espíritus y en el ser una idea de cada idea, etc.? Entonces, todo se deriva de la actividad del Creador y Sustentador Divino.

Berkeley para definir lo que es un «espíritu» como aquello que «capta» (sea la captación pasiva ... *perceiving* ... o activa ... *willing*). Es decir, tienen ellos igual derecho a rechazar el intento de introducir la relación de ejemplarización a la fuerza. Y aún así logran ellos definir lo que es un cuerpo material».

Ciertamente podrían los partidarios de la materia proceder de esa forma análoga a la de Berkeley... aunque de hecho no lo hagan. Pero Berkeley podría entonces objetar de la forma siguiente: (a) Que él no necesita ninguna relación o categoría real de *estar formado* además de la de *captar*, por lo cual su sistema es fundamentalmente más simple (a menos que la intencionalidad —el captar— pueda reducirse a propiedades materiales como las de formas geométricas, pero todos sabemos el destino que hasta ahora ha sufrido tal proyecto). (b) Que además de la categoría de *estar formado* es necesario considerar la cualidad visual de estar formado, a la cual habría que darle algún estatus (aunque sea el nominalista que se le da a ser triangular). Surge entonces la cuestión de la relación entre la categoría de estar formado y la «cualidad visual» de estar formado. Por ejemplo ¿serán idénticas? Pero entonces ¿se necesita que la misma cosa esté presente en la realidad de *dos* maneras: como categoría fundamental y también como cualidad o idea experimentada?

no. Hasta aquí todo bien. Pero la creación, por parte de Dios, de bolas de nieve, casas y montañas con sus diversas cualidades, no es fundamental, sino que fluye de su creación, a un nivel más básico, de los espíritus y sus ideas, de su hacer que varios espíritus tengan diversas ideas en formas diversas, etc. No disponemos de tal respuesta para nuestra pregunta acerca de la constitución de ideas por cualidades. Aun cuando no sería posible que las cualidades constituyesen ideas que Dios no captase, no tenemos noción alguna de un nivel más profundo, que no incluya tal constitución, tal que la constitución de ideas por cualidades fluya o de alguna manera sobrevenga de lo que Dios crea en ese nivel más profundo. Las ideas y las cualidades se encuentran ya en el nivel más profundo; si Dios produce la constitución de las primeras a partir de las últimas, debe hacerlo directamente y, entonces lo que Dios crea de esta manera parecería ser, precisamente, la ejemplarización, por parte de las cualidades, de la relación de constitución con respecto a las ideas (o cualidades más complejas). Y así, después de todo, permanece la ejemplarización incluso en el nivel más profundo de la ontología de Berkeley. Por tanto, no es realmente claro cómo es que Berkeley ha de dejar de lado toda ejemplarización en el fundamento de su ontología; cómo puede explicar la apariencia intelectual de ejemplarización a niveles más superficiales por referencia a la mentalización (percibir o inducir) de las ideas por la mente (en contraste con su ejemplarización mediante casos).

IX

Sin embargo, si se deja la ejemplarización como otra relación fundamental, junto con la percepción y la volición, eso debilita enormemente la posición de Berkeley, pues ya no puede quejarse de que el «sostén» de un sustrato (p. ej., un sustrato material) para sus cualidades no sea ni el que la columna le da a un techo ni ningún otro que pueda concebir. Ahora la respuesta obvia es que el «sostén» es simplemente la ejemplarización y que sería torpe o insincero exigir una definición, análisis o reducción verdadera de lo que es fundamental. Así como cada espíritu ejemplariza la espiritualidad, cada idea la idealidad y cada idea conjuntiva la constitución con respecto a sus conyuntos constitutivos, así cada bola de nieve (material) podría ejemplarizar la redondez y la blancura. Además, si podemos formar una noción («relativa») de espíritu, como aquello que *percibe* o *induce*; si «... por la palabra *espíritu* sólo queremos decir aquello que piensa, induce y percibe», si «esto, y esto sólo, constituye la significación de ese término» (P 138) entonces, por paridad de razonamiento, seguramente podríamos formar una noción (relativa) igualmente buena de cuerpo, como aquello que *ejemplariza* color y figura.

Berkeley podría quejarse ahora de que no tenemos captación directa de ningún cuerpo, en tanto que sí la tenemos de un espíritu y de las ideas. Pero la pertinencia de esto no es obvia si ahora podemos en-

tender la noción de cuerpo (por la relación de ejemplarización con color y figura); además, si *entendemos* lo que es cuerpo, Berkeley nos debe entonces, un *argumento* de que él *no* tiene ya contacto directo con un cuerpo al tener contacto directo consigo mismo. (¿Qué impide que el mismo sea ahora un cuerpo, un ejemplarizador de color y figura?)

Es claro que uno podría apoyarse en los argumentos en contra de las cualidades secundarias objetivas y, por extensión, también en contra de las cualidades primarias. Pero estos argumentos parecen subsidiarios y su intención principal es, no tanto la de impedir la *posibilidad* de cualidades presentes sin la mente, sino nuestro *conocimiento* de cuáles cualidades están así presentes, cuándo y dónde. (P 14 y P 15 contrastan tales argumentos más débiles con la demostración anterior a partir de una verdad «... tan cercana y obvia a la mente que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verla», a saber, la imposibilidad de concebir una supuesta «subsistencia sin una mente», como lo expresa P 6.)

Sin embargo, Berkeley necesita mantenerse firme en contra de la posibilidad de tomar la ejemplarización como un nexo fundamental o como una «relación» verdadera junto con la percepción y la volición. Quítese esa negación clave y su sistema se viene abajo¹¹. Evidentemente, su mejor respuesta es rechazar cualesquiera propiedades como ser una idea, ser un espíritu, ser constituido por conjunción y demás. Todas deben recibir el tratamiento explícitamente otorgado a sus vecinos lógicos: Unidad, Entidad, Ser e Identidad (véase arriba). A todos éstos no se les considera sino como marcas en un lenguaje algebraico que, por sí mismos, no representan nada real o de alguna manera presente en la realidad¹². (Claro está que uno puede tener sus dudas con respecto a un nominalismo radical semejante y acerca del empirismo imaginista de pensamiento en el que se basa pero, quizás, veremos cómo es defendible el rechazo de la ejemplarización apelando a

11. No es de sorprender que, como afirma con las mismas palabras tanto en los *Principios* como en los *Diálogos*, se «... contente con ponerlo todo en esta cuestión»: si hay cualquier «existencia» verdadera de las cualidades y los objetos sensibles que no sea la presencia ante la mente o si, en cambio, *esse est percipi* (P 22; D I W 200, p. 66 Ag.).

12. Y quizás lo mismo deba decirse de la doctrina «... de que el calor intenso percibido inmediatamente no es nada distinto de un tipo particular de dolor» (D I W 176, p. 30 Ag.) y que «... el dolor sensible no es algo diferente a [ciertas] ... sensaciones o ideas en un grado intenso» (D I W 177, p. 31 Ag.). O bien el dolor (o, quizás, el ser doloroso) es un *determinable* de grados específicos de calor intenso (entre otras cosas) o es una supuesta *propiedad* de tales grados de calor. En cualquier caso, Berkeley está firmemente comprometido a negarle cualquier estatus real. Como un puro *determinable* el calor no sería plenamente específico y, por tanto, nunca estaría presente en la realidad de manera fundamental (recuérdese D I W 192 p. 55 y el análisis de esto páginas atrás), esto es, nunca estaría de tal manera presente en la experiencia o en la imaginación. Como una *propiedad* básica de grados de calor intenso, tiene que repeler aún más a Berkeley: aceptarlo como tal sería, después de todo, aceptar la ejemplarización como una «relación» fundamental de su ontología junto con la percepción y la volición. ¿Deben, por tanto, añadirse el «dolor» y el «placer», a nuestra lista de contadores algebraicos carentes de significado independiente?

una característica importante de su filosofía, introducida y sustentada de manera independiente.)

X

Exactamente, ¿cómo es que Dios mantiene el universo hasta en sus más recónditos lugares?

Aparentemente no lo hace, en manera alguna, mediante percepción sensorial puesto que, estrictamente, Dios no percibe nada por el sentido (D III W 240-1). Ni tampoco lo hace por entender (concebir, considerar) lo que percibimos y pensamos; al menos, no *a la manera como nosotros lo hacemos*, puesto que Él carece de una perspectiva espacio-temporal. Y esta misma carencia parecería también impedirle a Él alcanzar una comprensión de lo que percibimos o pensamos, de una manera que, en ocasiones, se les hace accesible a otros por sus perspectivas espacio-temporales relacionadas con la nuestra (como al pensar «Llovió allí entonces» mi juicio puede coincidir con el tuyo de entonces: «Llueve aquí ahora»). Asimismo, eso Él no lo puede lograr por el hecho de que no está localizado en ningún lugar y tiempo particulares. (Conforme a Filonus, en D III W 254, «Dios es un ser de perfecciones trascendentes e ilimitadas» y aun cuando inmediatamente se dice que Él tiene una naturaleza «... incomprensible para los espíritus finitos», eso no le impide añadir, en D III W 257, que, de Dios «... la espiritualidad, omnipresencia, providencia, omnisciencia, poder y bondad infinitos, son tan conspicuos como la existencia de las cosas sensibles, de las cuales ... no hay más razón de dudar que de nuestro propio ser».)

Más bien, Dios, fuera del espacio y el tiempo, presumiblemente tiene una visión (¿directa?) de cada espíritu, del tipo o poder que sea, y de cada cualidad y combinación de cualidades (perspectival) y Él relaciona las últimas a los primeros mediante relaciones de percibir (por los sentidos o el entendimiento) de una manera coherente (cuando menos, en gran medida, permitiendo, claro está, ilusiones, sueños y demás), tomando en cuenta, también, las voliciones de todos los espíritus menores (sea que también Él las cause o no) ¹³.

Puesto que Dios mismo no está localizado espacio-temporalmente, Él puede considerar ideas perspectuales, pero no puede experimentarlas veridicamente o asentir a ellas.

De hecho, incluso para los espíritus menores que se suponen «localizados espacio-temporalmente» queda una perplejidad: exactamente

13. ¿Qué latitud y manera de libertad debe concedérseles a los espíritus inferiores? Luego de «... negar que haya cualesquiera otros agentes además de los espíritus» Berkeley añade que «... esto es plenamente consistente con concederles a los seres racionales pensantes, en la producción de los movimientos, el uso de poderes limitados, en última instancia ciertamente derivados de Dios, pero inmediatamente bajo la dirección de sus propias voluntades, lo que basta para hacerlos merecedores de toda la culpa de sus acciones» (D III W 237, p. 125 Ag.). Pero esto no toca nuestra pregunta.

¿cómo puede la experiencia o el pensamiento de S «corresponder» con la experiencia o el pensamiento de S'? Cuando S se experimenta o se piensa a sí mismo como sentido, ¿qué contenido (perspectival, presumiblemente) de la experiencia o el pensamiento de S' hace que la experiencia o el pensamiento de S «corresponda» con el de S'? Si S₁ y S₂ piensan «Yo estoy sentido» y S'₁ y S'₂ piensan «Tú estás sentido», ¿qué puede hacer que el pensamiento de S₁ corresponda al de S'₁ pero no al de S'₂ y que el pensamiento de S₂ corresponda al de S'₂ y no al de S'₁? En ausencia de relaciones espaciales fundamentales, Berkeley parecería estar restringido a la causación como la única avenida promisoría para asegurar la referencia interespiritual permitiendo, así, que con el pensamiento «Tú estás sentido» S'₁ se refiera a S₁ en lugar de a S₂. Si esto es así, él se enfrenta a un regreso, aparentemente vicioso (al que, de cualquier forma, conducen razones independientes), de interacción espiritual, de la siguiente manera.

¿Cómo puedo distinguir un espíritu, excepto mediante sus relaciones con mi experiencia? Yo podría señalar a una persona como la única responsable de ciertos sonidos y visiones que experimento. Pero, ¿cómo puede *ella* estar causándome estos sonidos o visiones en mi experiencia, a menos que ella ya me haya distinguido? En otras palabras, si o bien S o bien S' ha de causar algo en el otro (por medio de una volición que, claro está, es para Berkeley la única sensación real), entonces debe *distinguir* al otro de tal manera que sea capaz de enfocarlo (haciendo de lado otros focos cualesquiera semejantes) y ejercer una volición sobre ese foco. Pero la única forma para que o bien S o bien S' distinga al otro parecería ser como la fuente causal (*verdadera*) de ciertas experiencias, y eso presupone ya efectuada la acción causal interespiritual. No es que aquí haya un regreso inevitable, puesto que, lógicamente, nada impide que tanto S como S' actúen causalmente uno sobre el otro tan pronto como cualquiera de ellos lo haga. Pero eso parece totalmente implausible como una forma de dar cuenta de lo que realmente sucede.

Berkeley replica, en P 147,

que, al afectar a otras personas, la voluntad del hombre no tiene otro objeto sino, tan sólo, el movimiento de los miembros de su cuerpo; pero que tal movimiento esté acompañado por o despierte cualquier idea en la mente de otro, depende totalmente de la voluntad del Creador. Él sólo es quien, 'sosteniendo todas las cosas por la palabra de Su poder', mantiene ese intercambio entre los espíritus, mediante el cual ellos son capaces de percibir la existencia uno del otro.

De esta manera, nuestros movimientos voluntarios sirven como ocasiones para que Dios cause ideas correspondientes en observadores adecuadamente situados. Pero, ¿qué es un observador «adecuadamente situado»? Puesto que el espacio compartido se *deriva* de la correspondencia de ideas, no puede usarse para explicar tal corres-

pondencia. La «colocación» de los observadores, por tanto, debe derivarse de algo ontológicamente más básico. Supongamos, una vez más, que no hay real causación interespiritual entre espíritus menores sino sólo causación ocasionalista, la cual se deriva de la real causación sistemática de ideas en los espíritus, por parte de Dios, con ocasión de las ideas presentes al mismo espíritu o a otros. Pero, ¿qué es lo que determina de cuáles espíritus el carácter de su conciencia le servirá a Dios para afectar un espíritu dado de maneras correspondientes? Esto puede ser, simplemente, un hecho bruto o Designio Divino, opaco a la razón humana.

Sin embargo, aún nos queda el misterio de ¿cómo es que Dios escoge a cualquier espíritu menor? Esto produce mucha perplejidad puesto que Dios causa que los espíritus menores existan desde su momento más temprano y éstos son impotentes para afectar a Dios por medio de percepción de Su parte (siendo Dios puramente activo y no percibiendo nada por los sentidos).

Podríamos suponer que los espíritus se localizan espacialmente mediante sus cuerpos, donde el cuerpo C es la confluencia de ciertas secuencias de experiencia y pensamiento por parte de muchos perceptores o pensadores, Dios incluido. Ahí está C en tanto que experimentado por su sujeto a manera de primera persona, y en tanto que experimentado a manera de tercera persona por diversos observadores y en tanto que Dios lo entiende correctamente como teniendo todos estos aspectos hacia los diversos sujetos comprendidos, incluyendo el que tenga el aspecto subjetivo que tiene hacia su sujeto. Por tanto, C es una confluencia de diversas secuencias intermitentes de ideas presentes ante varios espíritus. Pero, ¿qué sucede cuando no presenta perceptualmente ninguna idea a ningún espíritu? ¿Cómo es que, entonces, lo piensa Dios? ¿Quizás por el lugar que ocupa en una estructura espacio-temporal ligado mediante los cuerpos $C_1, \dots, C_n$ a los espíritus $E_1, \dots, E_n$?

Una vez que podemos distinguir un cuerpo C_i tenemos un origen con respecto al cual todo lo demás toma su lugar. Pero, ¿cómo «ligar» C_i a E_i ? No parece que baste el que E_i tenga ciertas experiencias que «correspondan» a C_i y que se acomoden con la experiencia de espíritus adecuadamente «circunstanciados» (ceranos, etc.); pues toda esta combinación pueden repetirla un número indefinido de veces diferentes grupos de espíritus. Sin embargo, esta objeción pierde de vista el compromiso de Berkeley hacia los espíritus como fundamento ontológico básico. Las experiencias adecuadas de $E_1, \dots, E_i, \dots, E_n$ determinarán un cuerpo C_i para E_i , diferente del cuerpo C'_i de E'_i , a pesar de la identidad cualitativa entre las experiencias pertinentes de $E_1, \dots, E_i, \dots, E_n$ y de $E'_1, \dots, E'_i, \dots, E'_n$, respectivamente. Pero si los cuerpos se individuán de esta manera, mediante los espíritus subyacentes, de tal forma que la identidad cualitativa de los cuerpos no es impedimento para la diversidad de los espíritus correspondientes, entonces los

espíritus no han de distinguirse por sus cuerpos y permanece la cuestión de cómo es Dios capaz de extraerla.

Queda aún otra dificultad que se deriva del principio de que la diversidad no puede darse sola, de que

nunca puede haber dos ítems que no sólo difiriesen solo número, compartiesen todas las propiedades, interviniesen en todas las relaciones con los mismos tipos de términos pero que, además, entre ellos no hubiese ninguna relación básica salvo la diversidad.

(Si la diversidad *pudiese* darse por sí sola, entonces, por ejemplo, ahora podría haber indefinidamente muchos libros en tus manos, todos perfectamente similares e interrelacionados únicamente por la diversidad.) Quizás Berkeley podría apelar a una especie de identidad de los indiscernibles postulando que no es posible que dos espíritus compartan vidas idénticas en todo respecto de experiencia y pensamiento. Así, Dios, al menos, sería capaz de distinguirlos.

Incluso si de alguna manera semejante le aseguramos un lugar derivado, dentro de la ontología de Berkeley, al cuerpo C_i del espíritu E_i , permanece, sin embargo, la cuestión acerca del carácter y del estatus del «universo físico no experimentado»: lo remoto en el espacio o en el tiempo, lo muy pequeño, lo muy grande, etc. ¿Qué es lo que determina el estatus de toda esa realidad, por derivada que pueda resultar ser? Existe la gran tentación de extraer de Berkeley el que su estatus lo asegura la percepción experimental de Dios, incluso para todo aquello que de lo mismo quede, por siempre, sin ser percibido por un espíritu menor. Pero tal respuesta queda excluida puesto que, para Berkeley, Dios no percibe nada mediante experiencia sensorial (D III W 240-1).

Quizás pueda considerarse a Dios como el Atlas que mantiene la realidad física, no mediante Su (inexistente) percepción sensorial, sino mediante Su Entendimiento y Su Pensamiento infinitos.

Consideremos, entonces, la totalidad de espíritus menores y fijemos su vida de experiencia y pensamiento hasta sus últimos detalles. Si aún puede permanecer inobservada e incluso inconcebida infinitamente mucha «realidad física», ¿qué es lo que sirve como su fundamento si no puede fundarse a sí misma? «El pensamiento de Dios», se nos dice ahora. Pero, ¿cómo puede ser esto si hay infinitamente muchas posibilidades físicas restantes, todas las cuales son compatibles con lo que hemos fijado de contenido de vida para todos los espíritus menores? Dios ciertamente debe concebir todas esas posibilidades físicas, sin que ninguna derive por eso ventaja alguna con respecto a la actualidad. Pero, siendo posibilidades alternativamente *incompatibles* no pueden todas ser actuales. Así pues, persiste nuestra pregunta: ¿qué es lo que fundamenta la actualidad de toda la realidad física que permanece indeterminada por el contenido combinado de las vidas de todos los espíritus menores?

Parece, más bien, que el Entendimiento y la Voluntad Divinos, en combinación, nos ofrecen ahora el camino más promisorio. Por la Voluntad Divina se alternan (en general) la experiencia nocturna y la experiencia diurna, derivadas, claro está, del Fiat Divino de que los «cuerpos» han de presentar apariencias que se conforme a la mecánica newtoniana. Por tanto voliciones generales y fundamentales (la mecánica newtoniana) limitan otras más particulares y superficiales. Sin embargo, donde aquéllas no están plenamente establecidas, la Voluntad Divina también llena el hueco, determinando qué experiencias han de seguir a cuáles por parte de *todos* los espíritus menores $E_1, \dots, E_n$. Y esto quizás fijaría, en la medida de lo posible, la «existencia» y los «rasgos» de cualesquiera «cuerpos» que pueda jamás haber; no sólo de aquellos que «presentan» al menos una «faceta» a al menos un espíritu, sino incluso de aquellos que nunca aparecen en forma alguna a nadie ¹⁴. (Quizás la Voluntad Divina fijaría, incluso, qué experiencias y en qué orden tendrían espíritus no de hecho actuales, si *hubiese* tales espíritus que satisficieran ciertas condiciones —condiciones definidas, presumiblemente, por lo que es percibido, entendido o inducido, puesto que éstas son las únicas condiciones reales a ser satisfechas por los espíritus) ¹⁵.

14. Así «... cuando las cosas antes imperceptibles para las criaturas se les hacen perceptibles por un decreto de Dios, entonces se dice que comienzan una existencia relativa con respecto a las mentes creadas» (D III W 252, p. 149 Ag.). También, ¿no podemos entender la Creación «... como habiendo sido enteramente con respecto a los espíritus finitos, de tal manera que pueda decirse propiamente que las cosas, con respecto a nosotros, comenzaron su existencia o fueron creadas cuando Dios decretó que se hicieran *perceptibles* [el subrayado me pertenece] a las criaturas inteligentes, en ese orden y de la manera que Él estableció entonces y que ahora denominamos las Leyes de la Naturaleza? Si quieres, puedes llamar a esto una *existencia relativa* o *hipotética*. Pero... en tanto no puedas asignarle ningún otro sentido o significado en lugar de éste, ¿por qué hemos de rechazarlo?» (D III W 253, p. 151 Ag.). Son la preciencia y el poder de Dios las que proporcionan la fuerza, viveza, distinción, regularidad, vividez, constancia, orden y coherencia y la pasividad correlativa de nuestra parte, todas las cuales, combinándose, son constitutivas de las que «... se denominan *cosas reales*» (P 29-33).

15. Por prominente e importante que sea, la volición en Berkeley produce bastante perplejidad. La volición es la fuente del tener ideas; se supone que vemos esto fácilmente en nuestra imaginación libre y extendemos la noción a Dios, por analogía. Pero, ¿cuál es la forma lógica de la volición comprendida en nuestra imaginación libre? ¿Tiene la forma de: *S induce X*? Y, entonces, ¿qué es lo que toma el lugar de *X*; es alguna situación (estado, condición, suceso) constituido por el percibir *S* ciertas ideas? ¿No necesitaría *S*, entonces, alguna concepción de *X* desde el momento mismo en que comienza a inducirlo? Pero si ya tiene una concepción de *X*, que necesita para inducirlo, ¿cómo puede ser la inducción la que produce la concepción? La perplejidad, para Berkeley, radica en su tendencia a confundir concepción con imaginación; de otra manera, se podría apelar a una concepción preimagen, efectiva en la formación de la imagen. Quizás la solución es aceptar *dos* formas básicas de concepción: una concepción activa (entendimiento volitivo) y una concepción pasiva (entendimiento experimental). Dios es siempre activo; los espíritus inferiores sólo en ocasiones. Entonces, la percepción de las ideas puede darse o bien de manera activa y volitiva, como sucede siempre con Dios, o bien de manera pasiva y experimental, como sucede a menudo con nosotros.

Dado que las ideas pueden ser compartidas al estar múltiples presentes en una pluralidad de mentes, y dado que su presencia equivale a su volición (entendimiento activo) o su percepción (entendimiento pasivo), es al menos más fácil entender la posibilidad de un mundo común: para comenzar, las ideas pueden ser captadas en común y la fuente y el fundamento Divinos de toda existencia puede proporcionarnos nuestras ideas sensoriales por Su inducirnos a que las tengamos (lo que requiere que le estén presentes a Él). Pero si las ideas son cualidades experimentadas por un público plural y no son imágenes o sensaciones privadas de un sujeto único, entonces surge la perplejidad de por qué las cualidades no pueden existir (por sí solas o combinadas) fuera de la mente. Claro está que las imágenes y las sensaciones pueden considerarse muy plausiblemente como ineluctablemente mentales y privadas para sus sujetos. Con las cualidades parece ser de otra forma; si (blancura y redondez) podemos percibirla, no tan sólo yo, sino tú y Dios (siendo, al mismo tiempo la misma idea o combinación de cualidades), si no es privativa de alguna mente, ¿por qué no puede *ejemplarizarla*, también, una bola de nieve por sí misma, como un hecho fundamental (requiriendo, quizás, la concurrencia de Dios, pero no más que cualquier otro hecho fundamental, tal como la percepción de una idea por un espíritu)? Es aquí que Berkeley da su toque maestro negándole valor explicativo e incluso significado a un nexo semejante en una verdadera metafísica ¹⁶.

Brown University

16. He usado los excelentes comentarios sobre Berkeley, desde Luce y Warnock hasta Tipton y Pitcher, así como las diversas buenas antologías disponibles, incluyendo las recopiladas por Martin y Armstrong y por Turbayne. También me fueron de utilidad «Percepción e infinitesimales en Berkeley», *Diánoia* (la parte I en 1980 y la parte II en 1981) de J.A. Robles y el simposio sobre Berkeley en el primer número de *Análisis Filosófico* (1981) con artículos de J. Rodríguez Larreta, A. Moretti y E. Rabossi. No soy consciente de tener deudas específicas con la literatura (además de las señaladas en las notas) pero, sin duda, algunas tendré, si no es que más. Por sus comentarios y discusión extiendo mi agradecimiento más cumplido a John W. Lenz, Philip L. Quinn, James Van Cleve y, especialmente, a John Foster, Dan Garber y Alberto Moretti.

Philosophy and Phenomenological Research

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOUNDED BY MARVIN FARBER

Editors: ERNEST SOSA and RODERICK M. CHISHOLM

in cooperation with a distinguished group of American and foreign scholars

PPR publishes articles in a wide range of areas including philosophy of mind, epistemology, ethics, metaphysics, and philosophical history of philosophy. No specific methodology or philosophical orientation is required in submissions. An abstract not exceeding 250 words and two nonreturnable copies of any manuscript submitted for publication are required.

Address All Communications to:
Philosophy and Phenomenological Research
BROWN UNIVERSITY, BOX 1947
PROVIDENCE, RHODE ISLAND 02912

Annual subscription rates: \$17.00 (foreign, \$18.50) for libraries and institutions \$13.00 for individuals; single copies \$4.25 (double issue, \$8.50) and \$3.25 (double issue, \$6.50), respectively. There is an additional charge for postage and handling on all back issues. A circular listing the main contents of the journal and a list of available back issues will be sent upon request.

EL SENTIDO COMÚN Y EL LENGUAJE EN BERKELEY

Margarita Costa

Ha sido señalado como un rasgo característico de la filosofía británica, el apartarse menos de las creencias del sentido común que la filosofía europea continental. En realidad, toda filosofía se aparta en mayor o menor medida del sentido común, excepto la que toma al sentido común como filosofía. Sería el caso de la escuela escocesa, representada por Reid y Beattie, que constituye una filosofía en tono menor, particularmente la del segundo.

Paradójicamente, Berkeley, cuya metafísica parece totalmente opuesta a las creencias del sentido común, se preocupó especialmente por tratar de demostrar la perfecta compatibilidad de una y otras. Quizás, entonces, podríamos corregir lo que se mencionó al principio como un rasgo característico de la filosofía británica. Lo que distinguiría a estos filósofos es su *intención* de no apartarse del sentido común, o más bien, su intención de compatibilizar sus teorías filosóficas con las creencias del sentido común. Esta intención es a veces manifiesta, como en el caso de Berkeley.

Berkeley no sacrifica su metafísica a esa intención sino que, con notable sutileza y gran despliegue de recursos lógicos y lingüísticos, trata de mostrar que, partiendo del sentido común, se llega *necesariamente* a su metafísica inmaterialista.

En esta breve exposición quiero referirme a ese punto de partida, a lo que, según Berkeley, nos enseña el sentido común, no los *prejuicios*, sean estos vulgares o filosóficos. Es decir que, según Berkeley, el *auténtico sentido común*, si no hubiese sido distorsionado, no se asociaría con ningún tipo de realismo, sea éste ingenuo o filosófico.

En sus diálogos, de estilo socrático, confunde al interlocutor y le hace «cobrar conciencia» de que se está contradiciendo en la medida en que acepta la existencia de las cosas y pretende, al mismo tiempo, que éstas son independientes y distintas de sus percepciones. Los argumentos son bien conocidos. Se encuentran en los *Diálogos entre Hylas y Filonús*. La conclusión es que sólo existen ideas y espíritus.

Obviamente, no parece posible defender la compatibilidad de la hipótesis metafísica de Berkeley en toda su extensión con los datos del sentido común. Pero, en primer lugar, cualquier otra hipótesis metafísica alternativa, excepto el realismo ingenuo, al que no puede llamarse con propiedad metafísica, sería igualmente incompatible; y en segundo lugar, la mayor parte de los metafísicos no ha hecho referencia alguna al sentido común; más bien dirían que se filosofa, precisamente, para superar el saber vulgar o saber de sentido común. Berkeley

afirma algo muy distinto: que no se trata de superar el sentido común, sino de *restablecerlo* y que de ese modo nos veremos necesariamente conducidos a su concepción metafísica.

Sus críticos del siglo XVIII, entre los que se destaca Thomas Reid, emprendieron la tarea relativamente fácil de demostrar que la filosofía de Berkeley es incompatible con el sentido común y conduce fatalmente al escepticismo. Entre los filósofos contemporáneos, Richard Popkin¹ adhiere a esa crítica y señala, en su apoyo, que Hume nunca se tomó en serio el realismo profesado de Berkeley.

Pero la batalla que Berkeley libraba en ese momento, no era contra los defensores o los detractores del sentido común, sino contra el materialismo, que estaba invadiendo dominios tradicionalmente considerados inmunes a él: por ejemplo, la concepción del espacio como sensorio de Dios, la posibilidad de que las dos sustancias cartesianas —extensa y pensante— tuvieran la misma esencia, que bien podría ser material, etc. Lo insólito en Berkeley es que afirma y trata de demostrar que los materialistas son *quienes más se apartan* del sentido común.

George Pitcher, en su obra sobre Berkeley, en el capítulo titulado «Berkeley y el sentido común», comienza mencionando, a la manera de Moore, una serie de proposiciones que, según afirma, todos suscribiríamos, como que estamos rodeados de objetos físicos individuales que co-existen con nosotros en el mismo espacio-tiempo, que estos objetos son cosas individuales, que duran más o menos inalterados a través del tiempo, que los percibimos con nuestros diferentes sentidos, etc.² Luego divide a los metafísicos en conciliadores y no-conciliadores, en la medida en que se preocupan o no por hacer coincidir sus sistemas con esa visión del mundo. Según Pitcher, Berkeley es un conciliador profesado, pero a veces emplea expresiones no-conciliadoras³. Sin embargo, en los ejemplos que cita Pitcher para apoyar esta última afirmación, no aparece la expresión «sentido común», sino otras que Pitcher, obviamente, considera equivalentes. Por ejemplo:

«Es, por cierto, una opinión *extrañamente predominante* entre los hombres que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, tienen una existencia natural y real, distinta de su ser percibido por el entendimiento»⁴.

1. R. Popkin, «The New Realism of Bishop Berkeley», en *George Berkeley*, Lectures delivered before the Philosophical Union of the University of California in Honor of the Two Hundredth Anniversary of the Death of George Berkeley, Bishop of Cloyne, Berkeley, University of California Press, 1957, pp. 1-19.

2. G. Pitcher, *Berkeley*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, IX «Berkeley's World View II: Berkeley and Common Sense», pp. 140-1.

3. Ibid., p. 142.

4. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A.A. Luce & T.E. Jessop, London, Thomas Nelson & Sons Ltd., 1949, Vol. Two, *The Principles of Human Knowledge*, Part I, # 4, p. 42 (El énfasis es mío).

«Debe ser seguramente muy torpe o estar poco familiarizado con las ciencias, aquél que rechace una verdad que es susceptible de demostración, por la simple razón de que es...contraria a los *prejuicios* de la humanidad»⁵.

Este último pasaje pertenece al Prefacio a los *Principios del conocimiento humano*, en el que Berkeley no se dirige al vulgo sino a los que están «viciados de escepticismo», que han de ser sin duda ciertos filósofos, ya que el vulgo no es propenso a contraer ese vicio.

En cambio, Berkeley emplea la expresión «sentido común» en ciertos pasajes, que, aplicando la terminología de Pitcher, llamaremos «conciliadores». Por ejemplo, en el Prefacio a los *Diálogos entre Hylas y Filónus* enuncia su «oposición a los prejuicios de los filósofos, que hasta ahora han prevalecido contra el sentido común y las nociones naturales de la humanidad»⁶. Es evidente que Berkeley opone el sentido común a los prejuicios, en lugar de identificarlos, como sostiene Pitcher.

En cuanto a la expresión «pensar como los doctos y hablar como el vulgo»⁷, que Pitcher considera un ejemplo flagrante de la inconsistencia de Berkeley en su posición conciliadora, me parece, por el contrario, una fórmula-clave de lo que Berkeley quiso decir realmente. Su ataque se dirige, no contra el sentido común, sino contra el lenguaje común y los doctos son quienes comprenden que éste distorsiona las nociones naturales.

Según Berkeley, el lenguaje vulgar ocultaría la verdadera naturaleza del universo. Por ejemplo, nunca vemos, oímos y tocamos el mismo objeto físico y esto se puede probar, según Berkeley, con múltiples ejemplos, pero hablamos como si el objeto fuera el mismo. Berkeley sostiene, por una parte, que en la formación de esas opiniones no intervienen sólo los sentidos y por otra, que es el lenguaje común —no el sentido común— lo que nos inclina a pensar que hemos visto, oído y tocado la misma cosa. En apoyo de cada una de estas dos afirmaciones cito, respectivamente, los pasajes siguientes:

«Habiendo durante mucho tiempo experimentado que ciertas ideas perceptibles por el tacto, como la distancia, las figuras tangibles y la solidez, estaban conectadas con ciertas ideas visuales; al percibir estas últimas, concluyo qué ideas tangibles es probable que las sigan, según el curso ordinario de la naturaleza»⁸.

«Sentado en mi estudio, oigo pasar un coche por la calle; miro por la ventana y lo veo; salgo y subo a él. El lenguaje común

5. Ibid., Preface, p. 23 (El énfasis es mío).

6. G. Berkeley, ed. cit., Vol. Two, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Preface, p. 168.

7. G. Berkeley, ed. cit., *The Principles of Human Knowledge*, Part I, # 51, p. 62.

8. G. Berkeley, ed. cit., Vol. One, *Essay Toward a New Theory of Vision*, # 45, p. 188.

nos inclinaria a pensar que he oído, visto y tocado la misma cosa, a saber, el coche. No obstante, es seguro que las ideas procedentes de cada sentido son muy diferentes y distintas entre sí»⁹.

Entre nuestras percepciones inmediatas y su expresión lingüística se interpone, o mejor dicho se agrega, lo aportado por la imaginación, que obedece a las leyes de asociación y por la razón, que efectúa inferencias a partir de esos datos. Esto nos lleva a afirmar, por ejemplo, que dos personas perciben la misma cosa, cuando en realidad no es así. Una vez acuñada la expresión lingüística, cuyo origen es totalmente contingente, reacciona sobre nuestras creencias con una especie de efecto «boomerang» y las modifica. Podría haber sido de uso corriente decir, por ejemplo, que las distintas personas perciben cosas distintas y esto, al parecer, sería para Berkeley una expresión más adecuada al sentido común.

Al respecto, señala George Pappas en un trabajo sobre el tema¹⁰, que también *decimos* que percibimos los objetos físicos, cuando en realidad sólo percibimos algunos de sus aspectos constitutivos. Todos estaríamos dispuestos a admitirlo si se nos planteara la cuestión, sin abandonar lo que Husserl llama la actitud natural.

El propio Pitcher asume la defensa de Berkeley en este punto. Insistir, respecto de una posición fenomenista como la de Berkeley, que a fin de percibir un conjunto de ideas hay que percibir *todas* las ideas singulares que componen el conjunto sería como, dentro de una posición realista, insistir en que «a fin de ver un objeto físico, debemos ver cada uno de los átomos que lo componen»¹¹. Al ir abandonando la concepción de la cosa como un sustrato, parecemos alejarnos más bien del lenguaje común que del sentido común.

Señalamos al comienzo de esta exposición que, en la época moderna, se puso de manifiesto entre los filósofos británicos una preocupación, frecuentemente asociada con los filósofos de esa nacionalidad u origen en todos los tiempos, por compatibilizar sus teorías con las creencias del sentido común. Pero éste —el sentido común— en general, fue asumido sin crítica. Es decir, se daba por sentado que nuestras creencias comunes no requieren ser establecidas o analizadas en cuanto tales, dado que son compartidas por todos y que se las expresa en un lenguaje universalmente aceptado y adecuado a su función informativa y pragmática. Su formulación acrítica aparece protocolizada en los escritos de la escuela escocesa.

En la medida en que la ciencia moderna comenzó a alejarse de las creencias del sentido común, acuñó un nuevo lenguaje, ya no tan uni-

9. Ibid., # 46, p. 188.

10. Cf. G. Pappas, «Berkeley, Perception and Common Sense», in *Berkeley, Critical and Interpretive Essays*, edited by Colin Turbayne, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 3-21.

11. G. Pitcher, op. cit., p. 152.

versal, puesto que sólo unos pocos lo poseían y podían emplearlo con propiedad. Se refería, por lo común, a aspectos de la realidad no accesibles al vulgo y, por tanto, no entraba en conflicto con el lenguaje ordinario. ¿Pero qué sucedía con las creencias? Es allí donde los filósofos encontraban las mayores dificultades. El punto de contacto entre sentido común y ciencia parecía ser la aceptación de la existencia real de los objetos físicos, aunque la descripción vulgar y la científica de éstos no se correspondiesen exactamente. El alejamiento respecto del sentido común se producía más bien en el plano epistemológico, dada la escasa inclinación de los filósofos británicos por las especulaciones metafísicas.

Su adhesión al sentido común es total y explícita. Está de parte del «vulgo», de la «multitud», como lo expresa en los *Comentarios filosóficos*:

«En las Escrituras, todas las cosas que están a favor del vulgo, contra los doctos, están también de mi parte. En todas las cosas estoy de parte de la multitud»¹².

«Debemos, como la multitud, depositar nuestra certeza en los sentidos»¹³.

Berkeley no comparte las especulaciones de los filósofos naturales y menos aún las de los metafísicos materialistas. El vulgo tiene creencias espontáneas, nociones naturales, como las llama a veces Berkeley y cree en sus percepciones. También cree en Dios. En cambio, la materia es un invento sofisticado de los científicos. ¿Qué ha llevado al vulgo a abandonar en parte sus sanas creencias y a adoptar posiciones metafísicas antinaturales? La respuesta de Berkeley es: el lenguaje común. Restablecer el sentido común, distorsionado por el lenguaje, es la tarea que Berkeley se propone y que se pone de manifiesto a través de toda su obra.

Termino con una frase en la que Berkeley resume, con un lenguaje casi poético, el camino recorrido:

«Aunque quizás pueda resultar una reflexión poco tranquilizadora para algunos, el que después de recorrer tantas nociones refinadas y poco vulgares, terminen finalmente pensando como el resto de los hombres, creo, sin embargo, que este retorno a las simples enseñanzas de la Naturaleza, después de haber errado por los laberintos de la filosofía, no es desagradable. Es como volver a casa después de un largo viaje»¹⁴.

Universidad de Buenos Aires y
Universidad Nacional de La Plata

12. G. Berkeley, ed. cit., Vol. One, *Philosophical Commentaries*, Entry 405, p. 51.

13. Ibid., Entry 740, p. 90.

14. Berkeley, ed. cit., Vol. Two., *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Preface, p. 168.

ABSTRACT

Throughout his work, Berkeley tries to prove that, since common-sense beliefs have been distorted by ordinary language, it is necessary to restate them in order to show their compatibility with his metaphysical conception. While launching an attack on seventeenth century materialism, he calls our attention to the importance of language in the building up of beliefs and theories about reality.

BERKELEY: ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA *

José A. Robles

1. Introducción

Berkeley ha sido justamente alabado por la agudeza de sus argumentos pero, también, debido a esto, se le llegó a considerar un mero sofista, en un sentido despectivo — platónico — del término — Boswell al expresar las opiniones de Samuel Johnson — o como un escéptico — a pesar de las múltiples afirmaciones en contrario que él mismo expresara —, en la versión de Hume, de quien es la siguiente cita:

... en efecto, la mayoría de los escritos de ese autor tan ingenioso [Berkeley] forman las mejores lecciones de escepticismo que hayan de encontrarse sea entre los filósofos antiguos o los modernos, sin exceptuar a Bayle... que todos sus argumentos [los de Berkeley] son, en realidad, meramente escépticos, aunque se pretendiera otra cosa, lo muestra esto, que no admiten respuesta alguna y no producen convicción. Su único efecto es causar esas momentáneas sorpresa, indecisión y confusión que son el resultado del escepticismo. (*Enq. conc. Hum. Unders.* XII parr. 122, n.)

La opinión acerca de la obra de Berkeley ha ido cambiando con el tiempo y actualmente se le considera no sólo un argumentador brillante, sino profundo, además.

Lo que deseo hacer en las siguientes páginas es presentar la estructura de un argumento que se presenta de manera casi ubicua en los escritos de Berkeley y que éste emplea para atacar muy diversos objetivos pero que, según él lo ve, caen bajo la misma caracterización de llevar a cabo un tránsito injustificado del lenguaje a la realidad.

Ciertamente a Berkeley se le recuerda, de manera central, como a) el crítico de las ideas abstractas lockeanas y b) el crítico de la idea de

* El presente escrito es una versión esquemática de otro texto más amplio, «Argumentación filosófica en Berkeley», que se publicará en *Diánoia* 1985. El tema de este artículo tuvo como disparador inmediato la cita de un texto de Popper (de su artículo 'A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein') que hiciera Juan Vázquez Abad en su charla dentro de un ciclo de conferencias, conmemorativo del tricentenario del nacimiento de Berkeley (marzo 12 de 1685), que organizamos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y se llevó a cabo en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, ambas instituciones de la U.N.A.M. Quiero agradecer a Laura Benítez y a Carmen Silva sus agudas y muy pertinentes observaciones, formuladas a lo largo de reuniones de discusión sobre estos temas, que me han aclarado tanto propuestas de Berkeley como de su muy ilustre y respetado antecesor: John Locke.

sustancia material, también en la filosofía de Locke. Berkeley, en la 'Introducción' a los *Principios* hace explícita su creencia de que una gran cantidad de errores en nuestra forma de pensar acerca del mundo surge por una concepción equivocada del lenguaje (o bien, de manera más explícita, de las relaciones entre lenguaje y realidad). Berkeley considera que, entre otras, la tesis de las ideas abstractas de Locke sólo puede surgir al tener una visión equivocada acerca de lo que sea el lenguaje.

Mi interés en este análisis es poner de manifiesto la gran extensión de terreno que Berkeley cubre con su argumento lingüístico. El argumento lo emplea Berkeley, de manera clara, en su ataque a la tesis lockeana de las ideas abstractas, pero también vuelve a aparecer en su ataque a algunas propuestas de los matemáticos de la época por la que infieren, a partir de propiedades de los signos propios de su labor, propiedades de entidades en el mundo. Por otra parte, también lo aplica en filosofía natural, en la que rechaza la tesis de que los físicos tengan como finalidad (*qua* físicos) llegar al conocimiento de la naturaleza interna (esencial) de los objetos del mundo exterior. Conforme al diagnóstico de Berkeley, todos los errores que él señala tienen su origen en la doctrina de las ideas abstractas y ésta surge por una concepción equivocada de las funciones del lenguaje.

Lo que considero importante en esta investigación es que la misma nos permitirá adquirir una idea más clara y mejor de la dependencia o independencia que mantienen muchas de las tesis de Berkeley con respecto a su principio básico *esse est percipi*; lo anterior nos permitirá, por eso mismo, tener una visión más objetiva de su filosofía y saber qué tesis berkeleyanas permanecerán incólumes en caso de que sean efectivos los ataques que se hagan en contra de su principio.

Finalmente, quiero subrayar que en este escrito no deseo comprometerme, de manera primordial, con una evaluación de la verdad o no de algunas de las tesis de Berkeley, sino que tan sólo deseo considerar su aspecto estructural y la agudeza que tuvo su autor al formularlas.

2. Estructura del argumento berkeleyano

En la formulación de sus propuestas críticas, es posible encontrar, en los textos de Berkeley, un esbozo de tesis, como la que formulo de inmediato y que, según su manera de ver las cosas, es la que ha producido muchos errores en la filosofía. La tesis que ahora presento, y que denominaré la 'falacia descriptivista', está compuesta de un supuesto filosófico básico, que expreso como el supuesto 2. en la formulación que sigue —este supuesto es el que Berkeley atacará de manera central—; el supuesto 1. es un enunciado que, con facilidad, podemos fundar en nuestra experiencia como usuarios del lenguaje.

2.1. La falacia descriptivista

1) Los signos lingüísticos mediante los cuales hablamos acerca del mundo, tienen ciertas características semánticas que son las que nos permiten usarlos de la manera como lo hacemos —p.ej. hay términos como 'casa', 'animal', 'hombre', etc. que tienen la propiedad de ser generales; otros señalan a uno y sólo un individuo particular; otros nos remiten a aspectos o cualidades de los objetos, como 'grande', 'rojo', etc.

2) Para explicar (dar cuenta de) algunas propiedades semánticas de los signos lingüísticos se postulan ciertas entidades con las características que se consideran adecuadas para esto; o bien se cree que porque pueden efectuarse algunos manejos a nivel de signos, éstos siempre han de 'reflejarse' en la realidad.

Berkeley critica el supuesto 2. subrayando que es plausible (y quizás necesario) mantenerlo sólo si suponemos que el lenguaje tiene una función única y que de ésta se derivan todas sus propiedades semánticas; la función única del lenguaje a la que aquí aludo sería la de «comunicar ideas», como lo expresara Berkeley¹, o la de dar una descripción del mundo. Por esta razón he denominado 'falacia descriptivista' el error que Berkeley cree detectar en matemáticos, físicos y filósofos que mantienen implícita o explícitamente la tesis expresada en 2. La propuesta de Berkeley es que la dimensión del significado es mucho más amplia que la mera comunicación de ideas, esto es, hay muchos términos que son significativos sin que estén relacionados a ideas y otros que, a pesar de estarlo, no agotan su significado en esta relación; lo que considero que está implícito en la propuesta de Berkeley es la tesis que señala que porque una palabra X es significativa es por lo que puede servir (usarse) para describir la realidad (para comunicar ideas). La función descriptiva del lenguaje no agota, sino que presupone la significatividad del mismo.

3. Primer ejemplo: ideas abstractas

En Locke podemos encontrar atisbos de una tesis como la que critica Berkeley, cuando aquél considera los términos generales del lenguaje. El problema al que Locke se enfrenta puede formularse de la siguiente manera:

a) En nuestro lenguaje hay términos que se aplican a muy diversos objetos, sin que ello conlleve un cambio en el significado de los mismos. Estos términos generales mantienen su significatividad a pesar de que los objetos a los que se aplican difieran entre sí en muy diversos detalles.

1. Cf. *Principios*, Introd., seccs. 18-9; véase, además, el *Alciphron* VII, 14, donde la tesis se vuelve a expresar.

b) ¿Cómo explicamos la singularidad de significado de estos términos?

La solución que Locke ofrece es la siguiente:

Pues, ya que todas las cosas que existen son sólo particulares, ¿cómo llegamos a los términos generales; o dónde encontramos esas naturalezas generales que se supone que aquéllos representan? Las palabras se hacen generales al hacérselas los signos de ideas generales y las ideas se hacen generales... (*Essay* III, iii, 6)

Si se considera la propuesta de Locke, parece claro que son ciertas características semánticas de los términos lingüísticos y cierta idea de la relación lenguaje-mundo (en el caso de Locke habría que decir, mejor, lenguaje-ideas), las que lo llevan a postular la existencia de entidades explicativas de las propiedades semánticas de los términos: es porque los términos generales se refieren a ideas (abstractas) generales por lo que adquieren tal generalidad en su aplicación. Berkeley mantiene atinadamente que las ideas abstractas las postula Locke a partir de consideraciones sobre el lenguaje ².

Ahora bien, para que la observación de Berkeley se convierta en una crítica a la propuesta de Locke, aquél tiene que mostrar que las características semánticas de los términos generales no es necesario explicarlas en términos de ideas abstractas. Al dar una explicación en términos que, *prima facie* al menos, no implica ideas abstractas, Berkeley muestra que las mismas (en caso de que las hubiere) son por completo inútiles para realizar la función que Locke les asignaba. Recordemos que Berkeley a) da una explicación del significado de los términos del lenguaje apelando a las intenciones de los usuarios, contextos, etc. ³. y b) lanza una crítica a la que él considera que es la teoría de Locke de las ideas abstractas y piensa que puede mostrar que la misma es contradictoria ⁴. No es mi propósito, sin embargo, evaluar estas propuestas de Berkeley en el presente escrito.

4. Crítica a los procedimientos matemáticos

La matemática en los siglos XVII y XVIII estaba sufriendo el mayor proceso de crecimiento y maduración que ha presenciado la

2. Véase *Principios*, 'Intr.', secc. 11, donde, tras comentar un pasaje de Locke en el que este autor señala que lo que distingue a los hombres de los brutos es que éstos no tienen ideas abstractas, «Pues —dice Locke— es evidente que en ellos no observamos rastros de que usen signos generales por ideas universales...» (*Essay* II, xi, 10), Berkeley comenta:

La razón que aquí se asigna por la que no tenemos fundamento para creer que los brutos tengan ideas generales abstractas es que no observamos en ellos uso de palabras o cualesquiera otros signos generales, lo que se funda en esta suposición, a saber, que el hacer uso de palabras implica el tener ideas generales.

3. Cf. *Principios*, Intr. secs. 19-20.

4. En *Principios*, Intr. sec. 13. Como es bien sabido, la lectura que hace Berkeley de Locke ha sido muy criticada.

historia y, por esto, los matemáticos más destacados —entre ellos cito a Newton, los Bernoulli, Huygens, el mismo Leibniz, etc.— no tenían demasiado tiempo para sentarse a pensar y escribir acerca de los fundamentos de su ciencia. Los matemáticos de segundo y tercer nivel mucho hicieron para confundir a sus contemporáneos acerca de tales fundamentos ⁵. Así pues, Berkeley encuentra en los escritos de los matemáticos muchos motivos de queja y, nuevamente, uno de ellos es que cometen la falacia descriptivista. Los dos ejemplos que presento aquí tienen una estructura similar, tan sólo que uno pertenece al campo de la geometría, el otro al del análisis.

4.1. Segundo ejemplo: geometría e irracionales

Conforme a las tesis geométricas clásicas, la gran diagonal, *d*, de un cuadrado es siempre irracional, pues según el Teorema de Pitágoras:

$$d^2 = 2k^2,$$

donde *k* es la longitud del lado del cuadrado; y así obtenemos que:

$$\begin{aligned} d &= \sqrt{2k^2} \\ &= k\sqrt{2}. \end{aligned}$$

Si ahora, de lo anterior, se concluye que en la realidad, en el mundo, hay magnitudes que tienen un valor irracional ⁶, Berkeley alegará que se ha cometido la falacia descriptivista, pues según su concepción de la matemática, las expresiones de ésta es posible entenderlas (a) en un sentido puramente nominalista e instrumental o bien, si se trata de aplicaciones geométricas, hay que tomarlas, (b) en un sentido en el que tienen primacía las impresiones sensoriales ⁷. El tomarlas de esta manera, sin embargo, no les quita importancia ni significado e impide que nos confundamos pensando que hay entidades de cierto tipo, al que aluden las expresiones y cuyas propiedades descubrimos a través del estudio de los signos lingüísticos.

5. En general, algunos de los temas a los que aludo en esta sección y las subsiguientes los he tratado *in extenso* en mi libro en prensa *Las ideas matemáticas de George Berkeley, Obispo de Cloyne*; algunos atisbos de la tesis que los matemáticos de los siglos XVII y XVIII expresaron acerca de la matemática los he presentado en 'Matemática hasta el siglo XVIII. ¿Que son los números?', en *Diánoia* 1982, pp. 155-71. Acerca de esto mismo véase, también, el libro clásico sobre fluxiones, de Cajori, *A History of the Conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain, from Newton to Woodhouse* (1919).

6. Recordemos aquí los serios problemas a los que se enfrentaron los pitagóricos al suponer que en el mundo hay irracionales; al no poder resolver los problemas planteados por esos extraños 'números', los matemáticos griegos se dedicaron a hacer geometría.

7. Cf. las notas 466, 469-71, entre otras, de sus *Comentarios filosóficos*. El tema lo trato en el capítulo 3 de mi libro sobre Berkeley; cf. *supra*, n. 5.

Una de las conclusiones interesantes que se puede obtener de las observaciones de Berkeley a este respecto es que el manejo simbólico no tiene —necesariamente— como modelo el mundo que nos rodea. Lo que Berkeley quiere subrayar con fuerza es que hay una diferencia radical entre el manejo simbólico y el manejo de entidades en el mundo. El primero no es guía para llevar a cabo el segundo, pero puede ser un auxilio eficaz en este sentido.

Otra de las conclusiones, en un sentido similar al que acabo de señalar, que extrae Berkeley de su consideración acerca de los signos, es que sólo de éstos podemos obtener demostraciones, con carácter necesario; en cambio, cuando los signos se aplican a la realidad empírica, a lo único que podemos aspirar es a tener aproximaciones. Berkeley ve, así, con toda claridad, cuán diferentes son los ámbitos de trabajo del matemático y del científico natural. La versión de la matemática que presenta Berkeley puede equipararse, con mucha naturalidad, con la que formularon los matemáticos formalistas contemporáneos y, por otra parte, la relación matemática-sistemas de enunciados factuales puede verse, en Berkeley, a la manera como la formuló hace pocos años Hartry Field: la matemática no aumenta el poder deductivo de un sistema de enunciados factuales, sino que sólo facilita la derivación de teoremas⁸.

Recapitulando lo anterior, puedo decir que una vez que Berkeley se convence de que la realidad perceptual es un compuesto discreto —no continuo— de *minima sensibilia*, puede concluir que los matemáticos no describen la realidad mediante sus enunciados y, así, también puede señalar que hay una diferencia básica en lo tocante a la que sería la posibilidad matemática, a diferencia de la posibilidad empírica, a saber, la posibilidad matemática rebasa con mucho la posibilidad empírica pues, entre otras cosas, el matemático puede realizar procesos indefinidamente largos de operaciones (divisiones, p.ej.) utilizando sus signos, pero tales operaciones no tendrían correlato alguno en el mundo de la experiencia sensorial. Vuelvo sobre el tema en la siguiente sección.

4.2. Tercer ejemplo: infinitesimales

Este caso, según lo formula Berkeley, es muy similar al anterior, pues a nivel de signos es posible realizar una serie indefinidamente grande de operaciones: p.ej., dividir constantemente, entre 2, el último cociente que se obtenga de la división previa, a partir de algún número dado —lo que se convierte en una de las aporías de Zenón (y en un caso de falacia descriptivista) si el proceso de división se proyecta

8. En mi libro sobre Berkeley —cf. *supra*, n. 5— analizo la relación que hay entre las propuestas de Berkeley y las que, en nuestros días, formulara Abraham Robinson. Por lo que toca a la propuesta de H. Field, ésta se encuentra recogida en su libro *Science Without Numbers: a Defense of Nominalism* (Blackwell, 1980).

indiscriminadamente a la realidad⁹; o bien, formar una serie creciente de signos para derivadas [fluxiones o diferencias, según que la terminología fuese newtoniana o leibniziana]: x , $\dot{x}$, $\ddot{x}$, etc. o bien dx , ddx , $ddd x$, etc. Pero, por el hecho de que en signos pueda proseguirse la serie de manera indefinida, no se sigue que haya en el mundo entidades que puedan sufrir un proceso indefinido de división¹⁰ o que tengan las relaciones que se dan entre los elementos de la serie de signos. Por otra parte, puede hablarse de infinitesimales y de infinitesimales de segundo orden (infinitesimales de infinitesimales) pero es un error concluir que hay cantidades en el mundo —de l'Hospital, entre otros, extrae esta conclusión— que tienen las propiedades que se expresan en el lenguaje.

Una de las preguntas que formula Berkeley al final de *The Analyst* —la cuestión 46—, nos da una idea clara de las tesis de su autor con respecto a la relación matemática-mundo:

¿No sucede que, aun cuando se admite que los razonamientos algebraicos son por demás exactos cuando se confinan a los signos o a las especies como representantes generales de la cantidad, puedes caer en error, sin embargo si, cuando los limitas a representar cosas particulares, tú no te limitas a razonar de manera consistente con la naturaleza de esas cosas particulares? Y, ¿habrá que imputar tal error al álgebra pura?

5. Cuarto ejemplo: causalidad

La pregunta de *The Analyst* con la que concluye la sección última muy bien podría haberla usado para iniciar ésta; así pues, junto a la anterior, añado otra pregunta, también tomada de *The Analyst* —cuestión 9—:

¿No sucede que los matemáticos se enredan en disputas y paradojas acerca de lo que ni conciben ni pueden concebir; y no es la doctrina de las fuerzas una prueba suficiente de esto?

9. Un eco de esta posición lo escuchamos en nuestros días por boca de Jorge Luis Borges quien, en 'La doctrina de los ciclos', para rebatir la propuesta de Nietzsche de un eterno retorno fundada en la finitud de átomos en el universo, nos dice:

Cantor destruye el fundamento de la tesis de Nietzsche. Afirma la perfecta infinitud del número de puntos en el universo, y hasta de un metro de universo, o de una fracción de ese metro... la cantidad precisa de puntos que hay en el universo es la que hay en un metro, o en un decímetro, o en la más honda trayectoria estelar.

Este texto de Borges lo comenté en 'Borges, Cantor y el eterno retorno'; en *Thesis*, nueva revista de filosofía y letras (UNAM); enero 1980.

10. La tesis de la separación entre posibilidad matemática y posibilidad empírica, junto con otras propuestas importantes dentro de la filosofía de Berkeley, éste las obtiene de Epicuro (según lo he señalado en el cap. 3, Apéndice B de mi libro —véase n. 5— y lo he argumentado más ampliamente en mi ponencia, 'Berkeley on Minima', que presenté en el XI Congreso Interamericano de Filosofía).

El alegato de Berkeley a este respecto lo inicia él en los *Principios*¹¹ y luego vuelve al mismo en el *De Motu* (1721). El principio guía de Berkeley, en este caso, vuelve a ser el ya señalado en los anteriores: no porque mediante signos alcancemos ciertas conclusiones hemos de creer que éstas han de proyectarse, sin más, en la realidad:

Aquellos hombres que forjan reglas generales a partir de los fenómenos y posteriormente derivan los fenómenos a partir de esas reglas, parecen considerar los signos más bien que las causas. (*Princ.* I, 108)

Y más adelante añade:

De tal forma que cuando hablo de espacio puro o vacío, no ha de suponerse que la palabra espacio representa una idea distinta o concebible sin cuerpo y movimiento. Aun cuando, ciertamente, estamos tentados a pensar que todo nombre sustantivo representa una idea distinta que puede separarse de todas las demás, lo que ha ocasionado infinitos errores. (*ibid.* 116)

Berkeley tiene en cuenta, en el *De Motu*, una misma vertiente por la cual se puede introducir la falacia descriptivista, a saber, vía proyecciones no fundadas de propiedades de los términos a la realidad, de manera similar a como se proyectan a la realidad ciertas abstracciones a las que se llega por la vía de hipótesis matemáticas, que se toman como descriptivas del mundo:

Y así como los geómetras, debido a su arte, emplean muchos artificios que ni ellos mismos pueden describir ni encontrar en la naturaleza de las cosas, de igual manera el mecánico (mechanician) emplea ciertos términos abstractos y generales, imaginando en los cuerpos fuerza, acción, atracción, sollicitación, etc. que son de gran utilidad para las teorías y las formulaciones, así como también para los cálculos acerca del movimiento, aun si en la verdad de las cosas y en los cuerpos que realmente existen se las buscaría en vano, tal como las ficciones de los geómetras hechas por abstracción matemática. (*De Motu*, 39)

6. Conclusión

Según lo señala Berkeley en el *De Motu*, 1, de manera muy atinada:

En la búsqueda de la verdad debemos siempre cuidarnos de que no nos engañen los términos que no entendemos correctamente. Ésta es la propuesta principal. Casi todos los filósofos emiten

11. Aún antes, en los *Comentarios filosóficos*, ya Berkeley se preocupaba por estos asuntos.

la advertencia; pocos la observan.

Ciertamente, Berkeley no tan sólo emite una advertencia para que nos cuidemos de las acechanzas y trampas lingüísticas; toda su filosofía contiene propuestas en las que intenta señalar la manera de evitar caer en esas trampas y, por ello, obtener una visión clara de la realidad, de manera directa, no a través de los signos lingüísticos. Los ejemplos anteriores de argumentación berkeleyana muestran diferentes contextos en los que, nuestro autor, ataca los que él muy bien podría haber considerado pseudoproblemas filosóficos, generados por un empleo descuidado del lenguaje o por mantener tesis incorrectas acerca del mismo y/o de su relación con el mundo.

Lo que es interesante subrayar acerca de las propuestas positivas de Berkeley es que éstas surgen como resultado de su crítica lingüística y lo muestran como un precursor en muy diferentes campos: las tesis wittgensteinianas del significado como uso están anunciadas en los textos de Berkeley (así lo ve Flew, aun cuando éste recibe una crítica por parte de Bennett), así como una posición netamente formalista (nominalista-instrumentalista) en matemática (claramente en aritmética y en álgebra) y una posición instrumentalista con respecto a la física de su tiempo (rasgo que le alaban tanto Jessop como Popper).

Finalmente, cabe señalar que la discusión en el contexto berkeleyano que aquí he considerado, tiene la doble virtud de mostrarnos, a) cómo un mismo argumento puede ser fértil y emplearse en campos muy diversos y b) la agudeza de su autor, quien, por medio de sus observaciones, nos da muestra de una argumentación hábil y certera y, con ella, además de causarnos sorpresa —para volver mínimamente a Hume—, en muchas ocasiones nos permite obtener una comprensión mejor del mundo o bien, poner a prueba nuestra capacidad lógica para defender nuestros más caros prejuicios de los ataques provenientes de su pluma.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. U.N.A.M.

ABSTRACT

Berkeley was keenly aware of problems issuing from an indiscriminate transfer of linguistic properties to properties of (occasionally pseudo) extra linguistic items we use (or think we use) that language to talk about. The sort of problems Berkeley is attacking can be dubbed 'descriptivist fallacy', since Berkeley considers them as arising from the fact of taking too narrow a view of language, i.e. from assuming that its main role is a descriptive one, the communicating of ideas. The arguments Berkeley used to go against the positing of abstract ideas and of certain (supposed) mathematical and physical entities, all can be viewed as stemming from a single pattern which is the one I analyse in this paper.

DISCUSIÓN

SOBRE LEIBNIZ Y EL ESCEPTICISMO

Marcelo Dascal

crítica

Vol. XV / No. 45 / México, Diciembre 1983

SUMARIO

ENRIQUE VILLANUEVA, Private Names
SILVIA BELLO, La irracionalidad y el auto-engaño
RICHARD SHUSTERMAN, Aesthetic Argument and Perceptual Persuasion
CHRISTOPHER MALONEY, Coincidental Cognitive Content

Discusiones

RAYMUNDO MORADO, *Deducibility Implies Relevance? A Cautious Answer* (On Professor Orayen's Criticisms of Relevant Logic)
RAUL ORAYEN, On Kinds of Relevance (Reply to Raymundo Morado)

Notas Bibliográficas

ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue* [E. Villanueva]
DAVID SOBREVILLA, *La estética de la antigüedad* [Luis Argudín]
W. V. QUINE, *Methods of Logic* [Raúl Orayen]

Noticias

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$700 pesos mexicanos o \$ 12.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

La doctrina de Leibniz —a la que llamaremos su 'sistema' filosófico— describe un universo real y conceptual múltiple. Su famoso pluralismo implica una estructura de lo real, y de la lógica que lo subyace, que no es deductiva/lineal, sino más bien en forma de 'red'. Estructura tal que partiendo de cualquier punto se puede llegar a todos los demás, y tal que no hay puntos absolutamente privilegiados en relación a los demás. Por supuesto hay lo que Leibniz llama 'principios', 'axiomas', 'conceptos primitivos', etc. Pero el sistema admite no una sino múltiples axiomatizaciones, que lo presentan desde 'puntos de vista' distintos. Creo que Michel Serres en su magistral *Le Système de Leibniz* ha demostrado esto en forma irrefutable.

Los escritos de Leibniz reflejan este tipo de estructura en el sentido propio de la palabra 'reflejar'. Es decir, no solamente *describen* sus escritos tal estructura, ni tampoco se contentan con organizarse expositivamente de acuerdo con ella, sino también son tales que cualquiera de los distintos escritos y temas de que se ocupan puede servir de punto de partida y de cristalización, en torno al cual se puede organizar/presentar todo el pensamiento de Leibniz.

En el curso de la historia, los diversos comentaristas, habituados a la práctica de la exposición cartesiana lineal, han tratado de organizar, presentar y exponer el pensamiento leibniziano en torno a un único eje: la lógica, la metafísica, la teología, etc. Pero cada vez se descubrían nuevos textos y nuevos aspectos de los textos ya conocidos que permitían mostrar que la interpretación propuesta era excesivamente unilateral y no correspondía a otras formas posibles e igualmente legítimas de interpretación. Sin embargo, eso no ha invalidado más que la pretensión exclusivista de dichas interpretaciones. Una vez eliminada tal pretensión, quedaban como otros tantos puntos de vista desde los cuales se iluminaba bajo nueva luz la estructura multi-lineal del sistema. Cada uno de esos momentos dialécticos en la interpretación de Leibniz sirvió, por lo tanto, para mostrar la originalidad, el carácter sintético, y la profunda plurivocidad del pensamiento leibniziano.

Ezequiel de Olaso nos propone en su artículo 'Leibniz y el Escepticismo' (*RLF* X: 197-229) un nuevo ángulo de penetración en el sistema leibniziano. Según su propuesta, a lo largo de toda su carrera Leibniz se habría enfrentado no sólo con los problemas sino también con la irresistible atracción que sobre él ejercían los argumentos es-

cépticos. Su sistema sería, en cada una de sus etapas, el reflejo del *status quaestionis* de su confrontación con, y de su respuesta a, el escepticismo. Bajo esta perspectiva se pueden comprender, entre otras cosas, sus contribuciones a la matemática del infinito, su elaboración de un nuevo concepto de verdad, su reinterpretación del método axiomático, su preocupación por la formalización en lógica, su tentativa de elaborar un método para resolver las controversias, y probablemente también algunas de sus tesis metafísicas y morales más sustanciales.

Olaso es sin duda [si es que se puede emplear una expresión como esta en un artículo que trata del escepticismo] la persona que más conocimientos tiene sobre la relación entre Leibniz y el escepticismo. Hace años viene compilando material sobre el tema, en buena parte material inédito que todavía se encuentra en la 'lista de espera' para su publicación, en el Leibniz Archiv de Hannover. Y nos tenemos que felicitar por el hecho de que se haya decidido a darnos el fruto —si bien parcial— de sus laboriosas investigaciones, y por haber expresamente prometido publicar una obra más amplia sobre el tema —el libro *Arte de Dudar. Arte de Pensar*. Las observaciones que siguen tienen por único objetivo presentar algunas indagaciones y sugerencias, que le permitirían tal vez a Olaso enfrentar y posiblemente resolver algunos de los problemas que su interpretación plantea. Sea cual fuere el resultado final, creo que Olaso ya ha establecido en forma suficiente el valor del 'punto de vista escéptico' como una perspectiva importante más para comprender a Leibniz.

Una de las formas de 'apropiación' por Leibniz de la herencia escéptica es, según Olaso (pp. 219-220), la siguiente: los argumentos escépticos demuestran que los sentidos no nos dan la ciencia, o por lo menos no *toda* la ciencia; por lo tanto, para encontrar el fundamento verdadero de la ciencia, tenemos que retornar a las «ideas independientes de los sentidos», que «Platón explica divinamente bien» (GP IV 305). O sea, la crítica escéptica a los sentidos como fuente de conocimiento sería adoptada por Leibniz, y empleada por él como argumento en favor de un intelectualismo platonista. Pero surge inmediatamente la pregunta: ¿por qué adoptaría Leibniz una actitud tan escandalosamente selectiva hacia los argumentos escépticos? Es bien sabido que esos argumentos incluyen ataques no sólo contra los sentidos sino también contra la razón en cuanto fuente de conocimiento. La aceptación de los primeros y no de los últimos ¿indicaría una mala fe o un *parti pris* favorable a la razón? En ese sentido, Descartes parecería más equitativo que Leibniz en su empleo del escepticismo, en la medida en que acepta tanto los argumentos contra los sentidos como los argumentos contra la indubitabilidad de la matemática, aplicándoles a ambos la duda hiperbólica.

Olaso menciona la respuesta de Leibniz al artículo 4 de los *Principios*, en que parece aceptar la duda cartesiana respecto a los sentidos,

y pasar a explicarla, diciendo —en la glosa de Olaso— que «tanto escépticos como dogmáticos se equivocan cuando buscan en las cosas sensibles una realidad diferente de la fenoménica» (p. 220). En realidad, la respuesta leibniziana contiene mucho más que una simple negación del valor cognoscitivo de los sentidos: ella muestra cómo se puede *preservar* ese valor, desde que se sepa limitarlo adecuadamente. Conviene recordar el texto:

«Pero con respecto a las cosas sensibles, únicamente podemos saber y debemos desear que concuerden entre sí y también con razones indudables, de tal modo que los hechos futuros puedan hasta cierto punto ser previstos a partir de los pasados. En todo esto es inútil buscar otra verdad o realidad que la que aquí se presenta y los escépticos no deben exigir algo diferente ni los dogmáticos prometerlo.» (EF, 416) ¹.

Los sentidos *sí* permiten llegar a *alguna* verdad —la verdad contingente. Lo importante es no pretender que permitan llegar también a otros tipos de verdad. Más aún: los sentidos son *indispensables* para el conocimiento de las verdades contingentes, pues la coherencia global de lo existente en que se basan tales verdades no puede ser conocida *a priori* por nuestras mentes finitas ². O sea, la actitud de Leibniz frente a la crítica escéptica de los sentidos es más compleja de lo que podría parecer a primera vista: hay que reconocerles a los sentidos sus defectos y limitaciones, pero también hay que reconocer su valor cognoscitivo propio.

Pero Olaso *no* menciona la respuesta de Leibniz al artículo 5 de los Principios, en que Descartes pone en duda las demostraciones *matemáticas*. Y es aquí donde una lectura atenta del texto nos presenta algunas sorpresas. Su orientación general, por supuesto, es negar que la duda cartesiano/escéptica se aplique a las matemáticas. Esto se conforma a la «estrategia general» que Olaso atribuye a Leibniz en su lucha contra el escepticismo, o sea, «señalarle al escéptico el dominio de lo indiscutible» (p. 220). Sin embargo, también aquí la actitud leibniziana es más sutil, pues consiste en aceptar parte de la crítica escéptica respecto a la supuesta indiscutibilidad de las demostraciones, al mismo tiempo en que trata de delimitar, y así preservar su valor cognoscitivo:

«Es imposible eliminar completamente esta debilidad del espíritu humano, que se origina en un defecto de la atención y de la memoria, y en vano Descartes extrema la duda hasta ese punto y la presenta como remedio. Bastaría con que en otras ciencias se procediera igual que en la matemática; por cierto, todo razonamiento, incluso el cartesiano, cualquiera sea su solidez y

1. Para las abreviaturas de los escritos de Leibniz aquí empleadas, véase el artículo de Olaso (op. cit., p. 229).

2. Por ejemplo: «Las verdades *sensibles* de la física son las que nos son conocidas sólo a través de los sentidos» (Pre-edición de la serie VI de la edición de la Academia Alemana de los escritos de Leibniz, fascículo 3, 1984, p. 646).

seguridad, estará sin embargo sujeto a esa duda, independientemente del juicio que nos merezca el recurso a algún genio poderoso y engañador o a la diferencia entre el sueño y la vigilia.» (EF, 417).

Aunque las verdades matemáticas obtenidas por demostración sean verdades de razón y no de hecho, y por lo tanto necesarias y no contingentes, no se las puede sustraer enteramente a la duda. En lugar de tratar, como Descartes, de remediar esa debilidad intrínseca del espíritu humano aguzando la duda y después eliminándola por el artificio impotente de la intervención divina, lo que hay que hacer —dice Leibniz— es reconocer precisamente el carácter de lo dudoso en el dominio de la razón, y a partir de ese reconocimiento, determinar los medios efectivos (y no utópicos) de que disponemos para combatirlo en la medida de lo posible, es decir sin eliminarlo totalmente. Sólo así comprenderemos, sin idolatrarlo, el valor cognoscitivo real de la demostración:

«Sólo se puede dudar de las demostraciones matemáticas del mismo modo como se puede temer el error en el cálculo de los aritméticos. La única forma legítima de corregir ese error consiste en efectuar una revisión repetida, realizada por uno mismo o por otros e incluso sometiendo el cálculo a pruebas. Es imposible eliminar completamente esta debilidad... etc.» (EF, 416-417).

El carácter simétrico de la actitud leibniziana frente a la crítica esceptica de los sentidos y del intelecto resulta ahora evidente. En ambos casos una cierta medida de duda tiene que ser admitida, pero en ambos casos una cierta medida de veracidad puede ser preservada. Más aún: lo que garantiza la veracidad de cada miembro del par sentidos-intelecto es, en último análisis, la intervención del otro miembro del par. Así, la veracidad de los sentidos depende de la *coherencia* del conjunto de datos que nos ofrecen, o sea, ella depende en última instancia del principio *racional* de no-contradicción. Por otra parte, se evita el error en las demostraciones por medio de las «pruebas», que sólo consisten en el empleo de medios *sensibles* —por ejemplo, un sistema de notación formal adecuada— para verificar la validez de cada demostración. No sólo todo razonamiento relativamente largo o complejo exige el empleo de símbolos sensibles, sino la percepción misma de las verdades idénticas, base de toda verdad necesaria, se hace por medio de los sentidos: «Los sentidos nos hacen ver que 'A es A' es una proporción cuya opuesta 'A no es A' implica contradicción. Ahora bien, lo que los sentidos nos hacen ver es inde-mostrable» (C, 186).

Lo que permite superar al escepticismo, según Leibniz, no es, por lo tanto, la simple condenación de los sentidos y su reemplazo por la intuición intelectual directa de lo indiscutible, sino la combinación juiciosa e integrada de los dos instrumentos de nuestro aparato cog-

nitivo, intelecto y sensibilidad, combinación que, al mismo tiempo que permite reconocer el carácter dudoso y limitado de cada uno de ellos, ofrece también los medios de garantizar y explicar su veracidad respectiva.

Permitaseme concluir con una sugerencia que no puedo justificar mejor aquí. Gracias a los trabajos recientes de Rorty y de sus seguidores, se ha instaurado un modo de pensar (para no decir una 'moda') anti-fundacionalista, pluralista y relativista. Aunque el blanco explícito de la mayoría de los ataques de esta tendencia sea Descartes, se toma por supuesto que toda la filosofía clásica fue víctima de la 'ilusión fundacional', es decir, de la búsqueda de 'fundamentos' absolutos sobre los cuales reposaría la totalidad de la filosofía. A la luz de lo dicho arriba, podríamos preguntarnos si, y en qué medida, la actitud de Leibniz frente al escepticismo no sugiere una excepción a esa regla. En vez de describirlo como quien, negando el empirismo (es decir, la posibilidad de *fundar* el conocimiento en los sentidos), adopta otro tipo de fundamentación, la razón, se podría pensar que lo que hay de original en su pluralismo consiste precisamente en una tentativa de sobrepasar el racionalismo (cartesiano) y el empirismo a la vez, a través del abandono de la búsqueda de fundamentos *absolutos* de un tipo o de otro. A lo mejor sería esa, para Leibniz, la 'significación filosófica del escepticismo' (empleando la frase de Stroud): el escepticismo le habría mostrado que todo fundacionismo absoluto, 'racional' o 'empírico', es insostenible, y que por lo tanto es necesario pasar a una concepción en que se ponen en evidencia estructuras no lineales, la coherencia global como criterio de verdad, y el pluralismo. Por supuesto, para defender seriamente esta sugerencia, sería necesario volver a un problema mencionado al inicio —la cuestión del papel de las 'primeras verdades', de los 'conceptos primitivos', etc. en el pensamiento de Leibniz, ya que esos términos sugieren fuertemente una creencia en fundamentos absolutos. No podré discutir este tema aquí. Indicaré solamente dos elementos para una posible solución. En primer lugar, Leibniz no ha hesitado en 'relativizar' esas nociones, al hablar en innumerables textos de lo que es primitivo o primero no en forma absoluta sino 'secundum nos'. En segundo lugar, se podría decir que más que los puntos de partida absolutos, le interesaba la estructura 'composicional' de todo conocimiento, así como de todo sistema lógico o metafísico. Es decir, lo importante para él era mostrar cómo se podían construir o describir tales sistemas en forma enteramente adecuada mostrándose sus principios de composición, independientemente de la elección de los elementos 'primitivos'. En verdad tal elección es arbitraria, en un sistema formal cualquiera. Es suficiente con que haya principios de composición ordenados que permitan pasar de lo tomado por primero a lo complejo. Según esta línea de pensamiento, se podría mostrar que es el problema de la composición y no el problema de los componentes básicos lo que anima

muchos de sus textos lógicos, semióticos y epistemológicos, y tal vez también textos metafísicos como la propia *Monadologia*.

Tel Aviv University

RESPUESTA A MARCELO DASCAL

Ezequiel de Olaso

El comentario de Marcelo Dascal a mi estudio «Leibniz y el escepticismo» contiene muchas observaciones penetrantes e interesantes cuya dilucidación excede el marco de esta sección de discusión. Tendré que ceñirme, pues, a lo que me parece fundamental. Aun con esta restricción y pese a mis discrepancias espero poder mostrar de qué modo las observaciones de Dascal nos conducen por caminos impensados a cuestiones inquietantes de la filosofía de Leibniz.

La nota de Dascal destaca: 1) una disidencia de orden general sobre la índole de la doctrina de Leibniz; 2) una crítica a mi concepción del conocimiento sensible y racional según Leibniz, y 3) una sugerencia acerca del modo como según Dascal habría que interpretar la relación de Leibniz con el escepticismo. A continuación voy a explicitar abreviadamente los argumentos de Dascal y voy a ofrecer mi respuesta a cada uno de ellos.

1) Según Dascal la doctrina de Leibniz es un sistema que posee una estructura reticular y no deductivo-lineal. Aunque en esa estructura reticular hay relaciones de subordinación entre los diversos puntos del sistema no hay punto alguno que sea privilegiado en el sentido de no depender de los demás. El sistema admite muchas axiomatizaciones según el tema que se elija. Los intérpretes que han privilegiado un tema (la lógica, la metafísica, la teología, etc.) como *el* tema fundamental de la doctrina de Leibniz han fracasado en su pretensión de excluir (o de posponer) las demás interpretaciones. Sus interpretaciones, sin embargo, han quedado como valiosas perspectivas parciales. Dascal sostiene que mi interpretación sobre la importancia del escepticismo en la doctrina de Leibniz debe sumarse al elenco de interpretaciones valiosas pero parciales. Dascal reconstruye la tesis central de mi interpretación diciendo que el sistema de Leibniz «sería en cada una de sus etapas el reflejo del *status quaestionis* de su confrontación con —y de su respuesta a— el escepticismo».

Debo comenzar mi respuesta agradeciéndole a Dascal el que me haya asignado un lugar en el reducido círculo de intérpretes globales de la doctrina de Leibniz. Ahora bien, en honor a la verdad debo añadir inmediatamente que yo no he pretendido ofrecer una interpreta-

ción totalizadora de la doctrina de Leibniz y en ningún pasaje de mi estudio se encontrarán elementos para sostener que a mi juicio cada etapa en la evolución del sistema de Leibniz sería un reflejo de su reacción a las objeciones del escepticismo. Sin embargo acaso no está claro en mi estudio cuál es el segmento del sistema de Leibniz que queda específicamente afectado por su discusión con el escepticismo. Trataré de indicarlo con la mayor concisión. Desde un punto de vista filosófico la doctrina de Leibniz es un arte de pensar que está integrado por el *ars inveniendum*, o arte de descubrir lo que está oculto, y el *ars iudicandum*, o arte de juzgar lo que tenemos delante (véase la carta de Wagner; en mi edición de *Escritos filosóficos*, pág. 354). La polémica de Leibniz con el escepticismo tiene que ver solamente con el arte de juzgar, que es el que se propone demostrar las verdades descubiertas o sacar a luz el fundamento de las proposiciones dudosas o discutidas, en especial las cuestionadas por el escepticismo. Las objeciones del escepticismo tienen a juicio de Leibniz el mérito de obligarnos a llegar a los principios mismos sin conformarnos con verdades secundarias o derivadas. Desde un punto de vista diacrónico la relación más rica de Leibniz con el escepticismo se encuentra, a mi juicio, en la génesis de su filosofía, cuando Leibniz utiliza las objeciones del escepticismo contra escolásticos y cartesianos que asumen axiomas demostrables como si fueran principios indemostrables.

Con respecto a la estructura reticular del sistema de Leibniz y su atingencia al problema de sus relaciones con el escepticismo haré algunas observaciones en 3).

2) Dascal critica específicamente en mi interpretación a) que yo haya subrayado la atención que Leibniz presta a las críticas escépticas contra los sentidos y no contra la razón; b) que yo le atribuya haberle negado todo valor cognoscitivo a los sentidos; y c) que yo ignore el hecho de que Leibniz reconoció «el carácter de lo dudoso en el dominio de la razón». Plausiblemente estos errores de mi interpretación provendrían de que yo le atribuí a Leibniz un «intelectualismo platónico».

Creo que en esta parte de su discusión Dascal ha pasado por alto una distinción capital que establece Leibniz respecto de lo que entiende por «razón». Como yo tampoco la expresé en mi artículo me parece útil recordarla aunque sea en esbozo. Leibniz presenta su nueva caracterización de «razón» como «encadenamiento inviolable de verdades» desde sus escritos juveniles. Al comienzo del *Discurso Preliminar* a la *Teodicea* recuerda la extrañeza que produjo esta caracterización pero insiste en mantenerla, entre otras razones porque algunos teólogos, como Verón, han terminado en el escepticismo por no haber respetado la distinción entre la razón objetiva por un lado y, por otro, la razón como facultad, es decir, la razón corrompida, mezclada con prejuicios y pasiones (*Discurso Preliminar* citado parágrafo 62). Leibniz siempre admitió que la razón como facultad es capaz de engañar-

nos pero que la razón como encadenamiento de verdades es infalible. Así, por ejemplo: «si por 'razón' se entendiera en general la facultad de razonar, bien o mal, confieso que nos podría engañar, y en efecto nos engaña, y que las apariencias de nuestro entendimiento son a menudo tan engañosas como las de los sentidos» y añade que entendida como encadenamiento de verdades no puede engañarnos (*Discurso* citado parágrafo 65). Entonces creo que queda claro que Leibniz admite el error respecto de la razón entendida como facultad pero no lo admite respecto de las verdades matemáticas ni respecto de la deducción lógica, que descansan en el principio de contradicción. En las secciones I y II de mi estudio he mostrado que Leibniz es el filósofo moderno más receptivo a las aporías racionales de Zenón y al mismo tiempo el único que se considera obligado a darles respuesta porque ponen en cuestión el principio de contradicción.

Por otra parte yo no he caracterizado a Leibniz como representante de un «intelectualismo platónico», aunque el rótulo no me parece desafortunado para caracterizar el modo como, según Leibniz, conocemos la razón objetiva. De todos modos Dascal considera que Platón despoja de *todo* valor cognoscitivo a los sentidos. Aquí creo que Dascal ha sucumbido a una versión extrema de la interpretación cristiana de Platón. Me parece que se trata de una interpretación equivocada de Platón y es, ciertamente una versión irreconocible del Platón de Leibniz. Lo que Leibniz dice y comparte con Platón es que los sentidos no dan el *fundamento* del conocimiento; en esa restricción se advierte un reconocimiento del papel secundario que se le reconoce al conocimiento sensorial.

Como considero crucial la distinción que establece Leibniz entre ambos tipos de razón me parece inadecuada la simetría que propone Dascal cuando asimila los medios que emplea Leibniz para combatir el error de hecho con los recursos que emplea para fundar la verdad de derecho. Aquella distinción además permite entender por qué Leibniz se interesó seriamente por las objeciones que comprometían a la razón objetiva y las consideró específicamente escépticas, mientras que nunca consideró como escépticas a las objeciones que recordaban la falibilidad de la facultad racional.

3) La tesis más fuerte de Dascal es su conjetura de que el trato con el escepticismo le habría mostrado a Leibniz que el recurso a cualquier fundamento —sea racional o empírico— no es viable, y que el criterio de verdad es la coherencia global. Naturalmente Dascal tiene que admitir que hay en Leibniz un constante recurso a «primeras verdades» y a «conceptos primitivos», lo que suscita fuertemente la sospecha de que su filosofía posee una estructura deductivo-lineal. Dascal aduce dos razones para relativizar la importancia de esa frecuencia: a) Leibniz no habla de lo que es primero en forma absoluta sino *secundum nos*; y b) a Leibniz le interesaba la estructura «composicional» de un sistema más que el problema de los componentes bási-

cos del sistema.

Que su trato con el escepticismo le haya sugerido a Leibniz la conveniencia de emplear un criterio de verdad coherentista es una tesis importante a la que resulta indispensable otorgarle un mínimo de evidencia sea recurriendo a algún texto, sea mostrando, aunque fuera de un modo indirecto, en qué precisa circunstancia se opera ese cambio. Por ahora esto no es más que una conjetura. Ahora bien, ¿por qué no preguntarse qué hizo efectivamente Leibniz cuando discutió con el escepticismo? Tenemos bastantes textos, de diversas épocas, por lo menos una decena, en los que Leibniz se enfrenta con las objeciones escépticas. Es por lo menos significativo que en *todos* esos textos Leibniz recurra a su doctrina de las primeras verdades de razón y de hecho. Ahora bien esta doctrina no constituye una axiomatización que Leibniz elige específicamente para discutir con los escépticos, es la misma que emplea en todos los casos en que ha de mostrar los fundamentos últimos del conocimiento humano. Y esto me parece un programa fundacionista más que coherentista.

Es cierto que Leibniz admite «términos» primitivos *quoad nos* (C 176; sigo las abreviaturas estipuladas en mi artículo). También admite «verdades» primitivas *quoad nos*, pero es importante notar que este tipo de verdades primitivas se refiere únicamente a las primeras verdades de hecho (C 219). No conozco un texto en que Leibniz sostenga que el principio de identidad o el de contradicción son principios *secundum nos*. Hasta Dios debe respetarlos.

En consecuencia si Dascal cree que puede justificar su conjetura acerca del modo como el escepticismo alteró el programa fundacionista de Leibniz y lo indujo a sustituirlo por uno coherentista no debe anunciarlo sino mostrarlo.

Conclusión

Hace casi veinte años recibí la primera carta de Dascal y ya entonces, si no recuerdo mal, estaba interesado en poner de manifiesto aspectos empíricos del pensamiento de Leibniz. Desde entonces hemos discutido y revisado nuestras posiciones en los cambiantes escenarios de Hannover, Buenos Aires, Campinas, México o Evora. No sé si él logrará algún día incrementar sus elementos de juicio a tal punto que tengamos que admitir que Leibniz fue un filósofo empirista. De lo que estoy seguro es de que las persistentes, osadas e ingeniosas objeciones de Dascal nos han hecho mucho más cautos. Inclusive creo que hay que concederle un punto fuerte, a saber que en el corazón mismo de su teoría del conocimiento Leibniz admite como última justificación de la verdad necesaria una intuición sensible, como se ve claramente en el pasaje (C 186) que Dascal transcribe.

Podemos evadirnos diciendo que se trata de un pasaje excepcional en la obra de Leibniz, tal como hace Couturat en una nota a su edición

del texto. Pero si aceptamos la doctrina de ese pasaje entonces el principio de identidad parece ser *quoad nos*, contra lo que yo mismo acabo de establecer enfáticamente. Más que la oposición entre fundacionismo y coherentismo creo que las observaciones de Dascal nos obligan a revisar el «formalismo» que se le ha atribuido a Leibniz por oposición al «intuicionismo» de Descartes¹. En efecto, pareciera que el formalismo de Leibniz, la máquina de demostrar por la fuerza de la forma, termina en primeras verdades que no pueden ser probadas y, en ese sentido, quedan sin justificación. Sin embargo Leibniz ha dicho en muchas ocasiones que se podría demostrar que esas primeras verdades son indemostrables; en cambio en el pasaje citado por Dascal procura justificarlas mediante el recurso a la percepción, o intuición sensible. Yo creo que el olvidado filósofo español a quien está dedicado mi estudio fue el primero en señalar la existencia de esa tensión que él censuró como una contradicción². Alberto Coffa sugería hablar en estos casos más que de una contradicción de un mayor o menor predominio de la inspiración formalista o intuicionista y, en el caso de Leibniz, de un predominio del formalismo y de una minimización del recurso a apoyos intuitivos. Dascal ha dejado planteado un problema profundo e importante que vale la pena examinar en detalle. Creo que esta es una de las cuestiones vivientes del leibnizianismo porque lo es de la filosofía actual.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina

1. Cf. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, Gallimard, 1960) y Ian Hacking «Leibniz and Descartes: Proof and Eternal Truths», *Proceedings of the British Academy* LIX (1973).

2. J. Ortega y Gasset «Ni vitalismo ni racionalismo» (1924) en *Obras Completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1947) III, 270-280.

RESPUESTA A UN COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO DISTORSIONADOR*

J.A. Castorina - G. Palau

Sin poner en tela de juicio la idoneidad intelectual del autor del comentario bibliográfico en cuestión, dada su vasta producción en lógica cuántica, lógica algebraica y teoría de modelos, es nuestra intención en la presente respuesta, mostrar que tal formación no es suficiente para interpretar y juzgar adecuadamente el contenido y significado de la obra que se critica.

Dado que el propósito de la obra es presentar una descripción de las estructuras operatorias del pensamiento natural, es decir, los sistemas de pensamiento que según Piaget los sujetos utilizan para estructurar el conocimiento sobre el mundo y que como tales deben ser consideradas estructuras psicológicas, es imposible hacer de tal descripción un análisis desde «una perspectiva puramente formal», desconociendo su especial significación psicológica, tal como el autor de la crítica lo reconoce. Lamentablemente este es un error en el que han incurrido muchos lógicos y matemáticos debido al desconocimiento de la psicología y epistemología genéticas, marco teórico en el que debe insertarse todo análisis de la lógica operatoria.

Previamente creemos necesario aclarar que el texto no tiene, como pretende el comentarista, el doble carácter de ser una obra de literatura psicológica y un texto de «lógica», en primer lugar porque, como ya dijimos, en la lógica operatoria los aspectos lógicos y psicológicos están estrechamente vinculados, al extremo de que los elementos lógicos empleados están en función de un objetivo psicológico; y en segundo lugar, porque la obra tampoco pretende ser un texto de lógica formal, ya que en ella se declara expresamente que sólo se darán los instrumentos lógicos imprescindibles para comprender la descripción formal de las estructuras operatorias. Asimismo, dado el carácter primordialmente psicológico del libro y teniendo en cuenta el público a quien va dirigido, los autores son conscientes de que muchas veces han debido elegir una presentación didáctica tal vez en desmedro de la precisión y rigor formal deseable para un texto específico de lógica. Pasaremos ahora a discutir puntualmente las críticas que se hacen en el comentario en cuestión.

* Comentario bibliográfico de C. Lungarzo a Castorina-Palau, *Introducción a la lógica operatoria de Piaget. Alcances y significado para la psicología genética*. REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA, Vol. XI, n° 3, noviembre de 1985, págs. 281-286.

1) Según el autor de la crítica, el objetivo del libro es:

«La divulgación de la tesis de que las concepciones gnoseológicas de Piaget pueden ser estructuradas de manera formal, y que la herramienta ideal para hacerlo es una entidad formal, establecida por Grize, llamada *agrupamiento*»

En primer lugar, el objetivo del libro no es «divulgar» la estructuración formal de las concepciones *gnoseológicas* de Piaget; éstas se exponen orgánicamente en su libro *Teoría de la equilibración de las estructuras cognoscitivas*, en cuya exposición no se hace uso de ningún instrumento lógico-formal y por lo tanto carece de sentido la afirmación de que una concepción gnoseológica sea expresada mediante una estructura formal. En segundo lugar, la estructura llamada *agrupamiento* sólo intenta describir las operaciones subyacentes en los comportamientos cognoscitivos de los niños en cierto nivel de desarrollo, es decir, en el nivel del pensamiento concreto. Además, hay que agregar que la estructura de agrupamiento fue postulada primeramente por Piaget, en forma intuitiva y precisamente para dar cuenta de tales comportamientos y que sólo más tarde, el lógico J. Grize la formaliza de manera incompleta en presentaciones diferentes.

2) El comentarista cree encontrar confusiones en la diferencia establecida por Piaget entre cantidad *intensiva* y cantidad *extensiva*. En primer lugar debemos hacer notar que esta distinción proviene de Kant y no guarda ninguna relación con la distinción que se efectúa en ciencia entre conceptos cualitativos y cuantitativos, tal como parece creer el autor. En segundo lugar la distinción cantidad intensiva-cantidad extensiva tiene por objeto explicar las diferentes maneras que tiene un sujeto de comparar magnitudes según relacione solamente las partes con el todo o las partes entre sí. En tercer lugar, las numerosas pruebas experimentales de Piaget muestran que la constitución en el niño de las operaciones matemáticas elementales presuponen el manejo de magnitudes en el sentido de cantidades extensivas, de lo cual se desprende que es irrelevante adjudicar a Piaget la afirmación de que «la matemática es sólo cuantitativa». En cuarto lugar, puesto que toda clasificación presupone la inclusión, necesariamente hay una magnitud intensiva en juego entre las partes y el todo lo cual hace aparecer como incoherente el siguiente argumento de C. Lungarzo:

«También me parece (p. 23, lín. 8) que se está presuponiendo que las clasificaciones entrañan la existencia de cantidades; lo cual haría innecesarias las clasificaciones puramente cualitativas; lo cual no ocurre realmente en ciencia, donde la mayoría de los conceptos no son medibles».

3) La tercer crítica que realiza C. Lungarzo merece, por lo insólito de sus afirmaciones, reproducirse textualmente:

«La preocupación por la estructura de *agrupamiento* parece

decisiva en Piaget y Grize. Pero esta noción de estructura no se presenta como un concepto definido *ad hoc*, sino que, según creo, es la misma que se usa habitualmente en matemática, y hasta existen indicios explícitos de que pretende concordar con la del grupo Bourbaki».

Al contrario de lo que cree el comentarista, la estructura de agrupamiento fue creada por Piaget *ad-hoc*, precisamente porque su objetivo es describir el pensamiento concreto, cuyas debilidades y limitaciones lo hacen indescriptible en términos de las estructuras matemáticas conocidas al momento. Sin embargo, es correcto señalar que el agrupamiento cumple con los requisitos necesarios para ser considerado una estructura matemática aun cuando no coincida totalmente con ninguna de ellas en especial. Precisamente en el libro cuestionado se muestra claramente que el agrupamiento no es ni un grupo ni un reticulado, sino que podría ser considerado como un grupo debilitado y un semi retículo. Respecto de la definición de estructura utilizada, es necesario aclarar que a los propósitos perseguidos por la lógica operatoria, es harto suficiente la noción de estructura que se da en cualquier manual en el que se expliquen las estructuras algebraicas y de orden.

Respecto de la ausencia en el libro de una explicación de las estructuras topológicas, es necesario aclarar que ello se debe al hecho de que, si bien las nociones topológicas son las primeras en aparecer en el niño respecto de otras relaciones geométricas, son tan rudimentarias y simples, que la complejidad de las estructuras topológicas de la matemática hace innecesaria su utilización para describir tales nociones infantiles. Por lo tanto, explicar las estructuras topológicas de la matemática excede los objetivos del libro que C. Lungarzo comenta.

4) Transcribiremos ahora la parte esencial de la objeción que a renglón seguido hace C. Lungarzo.

«En p. 27, lín. 24 se dice que los conjuntos no forman *grupo* algebraico, porque no existe inversa propiamente sino sustracción. Sin embargo, esta dificultad no es vital como se la presenta aquí, pues se puede definir: (inverso de A) - (A) = (X - A), donde X es el universo de discurso y la raya indica la sustracción. La verdadera dificultad es que para un elemento fijo dado, sea A, el inverso *no es único*. Si A es nuestro conjunto y B es cualquier conjunto que lo contenga A - B es vacío, o sea que hay infinitos inversos».

En primer lugar, en la página citada *no* se dice que «los conjuntos no forman un grupo» sino que «el *agrupamiento* no constituye un grupo» y menos aún que eso es así porque «no existe inverso propiamente sino sustracción». Tal afirmación evidencia una vez más que el comentarista no ha comprendido cabalmente el significado de la estructura de agrupamiento. Lo que allí se dice es que el agrupamiento no

constituye un grupo porque, dado que los elementos de un agrupamiento son interpretados en términos de acciones, por ejemplo la acción de reunir individuos en una clase, es coherente considerar el elemento inverso como la acción inversa de sustraer los individuos de la clase y por lo tanto, lo que en el grupo es visto como elemento inverso, en el agrupamiento es considerado como operación inversa. Además, el agrupamiento se distingue del grupo porque la operación que constituye la ley de composición, se efectúa sólo entre elementos contiguos, la asociatividad tiene restricciones y el agrupamiento cumple con la idempotencia y la absorción, ausentes en el grupo matemático.

Respecto de la definición que Lungarzo propone para salvar la dificultad que él cree haber encontrado, confesamos que ella no es lo suficientemente clara y nos parece que no capta el real sentido que en el agrupamiento tiene la operación inversa, ya que en él la composición entre la operación directa y la inversa debe dar como resultado la operación idéntica y en la definición de Lungarzo parece dar el universo del discurso. De todas maneras sugerimos que estas y otras definiciones que se proponen en el resto del comentario sean enviadas a los expertos en estos temas de la Escuela de Ginebra para que decidan sobre su pertinencia.

5) Las objeciones que citamos a continuación y que por su «gravidad» el comentarista atribuye a la editorial, son llamativas por provenir de un especialista en estos temas.

«En las páginas 29 y 30 hay algunos errores difíciles de atribuir a los autores, por lo que se podría pensar en algún descuido editorial. Ejemplos: (pág. 28, lín. 5 desde abajo) se sostiene que la igualdad *no* es una relación de orden: luego (p. 29, lín. 9 y ss.) se admiten *órdenes* no estrictos (antisimétricos y reflexivos); pero es inmediato mostrar que, además de ser reflexiva y simétrica, la igualdad, es reflexiva y *antisimétrica*. Podría pensarse que se confunde antisimétrico con *asimétrico*, pero los autores hacen allí mismo la distinción entre ambos».

Como respuesta nos limitaremos a transcribir un párrafo del libro P. Suppes: *Introducción a la lógica simbólica* (C.E.C.S.A., pág. 270), aun a riesgo de que Lungarzo lo considere «elemental». Dice Suppes: «Una relación que es reflexiva, simétrica y transitiva en el conjunto A es una relación de *equivalencia* en A. La relación de identidad es una relación de equivalencia (...). Tanto en el lenguaje matemático como en el lenguaje común, las relaciones de equivalencia se llaman a menudo relaciones de *igualdad*». Puesto que las relaciones que son de equivalencia no son relaciones de orden, no se entiende el sentido de la crítica. Por otra parte, es cierto que la igualdad, además de reflexiva y simétrica, es reflexiva y antisimétrica, pero en este último caso la igualdad sería una relación de orden trivial en el sentido de que ordena un mismo elemento. Otra posibilidad hubiera sido definir igualdad como menor o igual, y en ese caso la igualdad sería un orden parcial,

pero en nuestra obra la igualdad ha sido definida como relación reflexiva, simétrica y transitiva, es decir como una relación de equivalencia. Además, creemos necesario hacer notar que las relaciones entre las propiedades y tipos de órdenes son totalmente irrelevantes a las cuestiones que se discuten en el libro. Por último, si el comentarista piensa que la noción de *filtración* a derecha es más adecuada que la noción de *contigüidad* utilizada por Piaget, no vemos ningún inconveniente en ello, siempre y cuando la primera conserve el significado y las propiedades que la segunda posee y que son imprescindibles para caracterizar la especificidad del agrupamiento.

6) En la presente objeción, se pone en tela de juicio la originalidad del agrupamiento por dos motivos fundamentales, a saber, por un lado porque parece consistir en la combinación de varias estructuras conocidas y por el otro, porque se duda de que existan otros ejemplos de agrupamiento. Para mayor comprensión, a continuación transcribimos la crítica:

«Sin disminuir la singularidad inventiva de Piaget, tengo la impresión de que el agrupamiento consiste en la combinación de varias estructuras conocidas: la de semigrupo conmutativo, con asociatividad restringida, la de monoide *quasi* inversible, y alguna otra. Quizá la noción más original sea la de contigüidad. Si éste fuera el caso, cabría dudar de que existan otros ejemplos de agrupamiento fuera del de Piaget-Grize. Se comete además una superposición de planos, y la 'ley de cierre' se presenta como un axioma, y no como condición de la metateoría, con lo cual se traslada la axiomática a orden superior al primero de manera innecesaria».

Respondemos, primero, que el mismo Piaget declara que se ha inspirado en las estructuras matemáticas a fin de describir con rigor las estructuras operatorias y que la originalidad del agrupamiento consiste por lo tanto, no en lo que tiene de común con las estructuras matemáticas, sino en conformar una *nueva* estructura que, si bien tiene elementos provenientes de las estructuras matemáticas propiamente dichas, describe las propiedades y características de un dominio extramatemático como lo es el pensamiento natural. Segundo: puesto que el agrupamiento debe ser entendido como un «universal cognitivo» posibilitante del conocimiento, necesariamente en ese sentido debe ser único. Además la estructura operatoria de agrupamiento, así como la estructura INRC característica del pensamiento formal, son también únicas desde un punto de vista lógico matemático en forma análoga en que lo son las estructuras de grupo, anillo, cuerpo, etc. Pero hay dos sentidos importantes en los que puede afirmarse que el agrupamiento no es único. El primer sentido puede verificarse en el capítulo II del libro, cuando en él se habla de los ocho tipos de agrupamientos que se obtienen según sea la clase de los elementos componentes y el tipo de operaciones entre ellos. En un segundo sentido,

puede afirmarse que el agrupamiento no es único porque existe una multiplicidad de ejemplos o aplicaciones empíricas del mismo, tanto en el nivel lógico como en el infralógico y que nos hemos ocupado de exponer en el capítulo III del libro referente a los comportamientos cognitivos de los niños en el nivel del pensamiento concreto.

Por último, reconocemos que en una presentación axiomática rigurosa la ley de cierre debería formar parte de la metateoría. Pero a los fines de la lógica operatoria tal rigurosidad es innecesaria y basta con una presentación análoga a la axiomática de Euclides para la geometría o de Peano para la aritmética, que se sabe no se trata de axiomáticas formalizadas. Le aclaramos a Lungarzo que la presentación de Grize llamada algebraica, lleva ese nombre porque en ella Grize deliberadamente ha excluido de la formulación toda propiedad del agrupamiento que involucre un orden.

7) Transcribiremos ahora lo que Lungarzo considera una seria dificultad:

«En p. 111 hay una seria dificultad. Los autores dicen que las proposiciones (entendidas como enunciados del lenguaje), forman un reticulado, con la disyunción 'v' como supremo y la conjunción '.' como ínfimo. Reconocen además que ambos son únicos. Sin embargo, si tomamos dos proposiciones, como 'p' y 'q', vemos que su supremo sería 'pvq', pero también 'qvp', con lo cual el supremo no es único. De hecho, existirán infinitos supremos que, aunque equivalentes, son *distintos*. Lo correcto no es formular un reticulado con las proposiciones 'sueltas', sino con las clases de equivalencias de las mismas, generando el álgebra cociente de Lindenbaum, entonces, el supremo es único en sentido estricto».

En ningún lugar del libro se dice que las proposiciones constituyen un reticulado, con la disyunción como supremo y la conjunción como ínfimo, de donde se desprende que nunca se ha intentado formular el reticulado proposicional a partir de proposiciones «sueltas». Respecto de la unidad del supremo que el comentarista cuestiona, creemos necesario hacer notar que en la teoría de los modelos lógicos de Piaget, de la cual se ocupa el libro, hay una lógica presupuesta o implícita que consiste en la lógica de orden uno con identidad más la teoría de conjuntos y toda una semántica, entre la que se cuenta las condiciones de sinonimia entre enunciados y por lo tanto se hace fácilmente demostrable que «pvq» es equivalente lógicamente a «qvp» y que entonces el supremo es único. El haber formulado el reticulado en términos de clases de equivalencia a fin de generar el álgebra cociente de Lindenbaum es totalmente innecesario a la teoría de los modelos lógicos y haberla incluido hubiera sido simplemente un alarde de información.

8) Pasemos ahora a responder a la objeción de haber cometido un error serio en la p. 129 respecto del concepto de función. Si el comen-

tarista hubiera leído cuidadosamente la página siguiente, hubiera comprobado que allí se utiliza la noción de operación como una función calculable, porque es el significado que se necesita para explicar lo que Piaget llama funciones constituidas y que en ningún lugar se afirma que «todas las funciones son calculables». Además, el comentarista sabe que los autores del libro están al tanto de los resultados de Gödel y otros, pero al mismo tiempo reconocemos que no hubiera estado demás haber incluido una nota aclaratoria para lectores especializados que hiciera referencia a las funciones recursivas y a su importancia para la demostración de la incompletitud de la aritmética.

9) En la página 142 citada por Lungarzo en ningún lado se dice que se pretenda «justificar» los agrupamientos mediante los grupoides. Lo único que allí se dice es que la matemática también contiene estructuras análogas al agrupamiento respecto de su debilidad, como por ejemplo, los grupoides, simplemente con el fin de mostrar que la debilidad atribuida al agrupamiento no le resta importancia matemática y menos aun psicológica.

10) La objeción siguiente merece transcribirse literalmente porque debemos confesar que nos ha sido muy dificultosa su comprensión. Ella afirma:

«Hay errores serios en la definición de teoría formal (p. 174).

En la línea 1, se dice que *toda* teoría formal contiene ciertos elementos, entre los que se citan variables proposicionales. Si se trata de un sistema logístico proposicional puro, entonces esto puede ser cierto, salvo que no se use regla de sustitución, sino esquemas. En todos los demás ejemplos es falso. Los reiterados axiomas de grupo no usan, sino variables individuales».

En nuestro libro se presenta la formalización de la teoría de los modelos lógicos hecha por H. Wermus como el intento más riguroso conocido hasta el momento y por la referencia que en su exposición hacemos a las obras de Kleene y Mendelson, queda claro que tal formalización corresponde a una Teoría de orden uno con o sin identidad. De todas formas reconocemos que la utilización de la palabra «toda» induce a confusión y que el texto podría ser más explícito al respecto.

Que las teorías de orden uno clásicas, es decir, las presentadas en los textos clásicos de lógica superior, contienen algún tipo de símbolos para hacer referencia a proposiciones en una interpretación, es un hecho harto conocido; o bien las variables proposicionales se introducen directamente en el alfabeto o bien se las introduce como letras de predicado cero-ádicas. Pero lo que nos ha resultado difícil de entender es el significado de la frase «Si se trata de un sistema logístico puro...sino variables individuales». Nos limitaremos a responder siguiendo a A. Church en *Introduction to Mathematical Logic*. En tal libro, el sistema proposicional logístico puro que Church llama P_1 contiene entre los símbolos primitivos la lista infinita de variables $p, q, r, s, p_1, q_1, \dots$ (que podrían llamarse también símbolos proposiciona-

les o letras proposicionales según el gusto del autor) y además contiene la Regla de Sustitución como regla de inferencia además del *Modus Ponens*. Por su parte el sistema llamado por Church sistema P, tiene como símbolos primitivos los mismos que P_1 , menos la constante lógica f , es decir contiene la misma lista infinita de símbolos proposicionales, pero a diferencia de P_1 , los axiomas no son fórmulas bien formadas del lenguaje objeto, sino axiomas esquemas. Por lo tanto no queda de ninguna manera claro qué relaciones ha querido establecer Lungarzo entre símbolos proposicionales y axiomas esquemas, por cuanto lo que sí es obvio es que la introducción de axiomas esquemas torna innecesaria la regla de Sustitución. Además, la teoría formal presentada en el libro incluye también variables de individuo y símbolos particulares y por lo tanto pueden expresarse en ella los axiomas propios a la teoría de grupos sin ningún tipo de inconvenientes.

11) La afirmación de que los axiomas lógicos contienen exclusivamente términos lógicos se encuentra en la p. 174 y no en la 114 como figura en la nota. De todas maneras coincidimos con Lungarzo en que debería decir «símbolos lógicos» en lugar de «términos lógicos», pero esta es solamente una errata editorial que agradecemos al comentarista haber descubierto ya que nosotros mismos no habíamos reparado en ella.

12) Nuevamente es en la p. 174 donde se define regla de transformación. Aceptamos que tal definición es imprecisa y que puede llevar a la confusión de que las reglas de transformación sólo transforman axiomas en teoremas. Pero cabe mencionar a nuestro favor que las palabras «axiomas» y «teoremas» han sido puestas entre paréntesis y tal decisión la tomamos sólo a los fines didácticos de que el lector relacionara el concepto de regla de transformación con el de regla de inferencia y la diferencia entre axioma y teorema. Pero estamos dispuestos a reconocer que tal vez ella haya sido una decisión equivocada y que en lugar de lograr el propósito propuesto haya llevado a confusiones como la que legítimamente el comentarista ha extraído.

Como conclusión, diremos en primer lugar que nos extraña que el comentarista se haya ocupado del agrupamiento como si ésta fuera la única estructura operatoria descriptiva del pensamiento natural y haya evitado considerar al grupo INRC, que es precisamente la estructura más cuestionada por los lógicos actuales de Ginebra. Efectivamente, en estos momentos hay un desarrollo dirigido a buscar un nuevo modelo extraído de lógicas intensionales, a fin de lograr una adecuación mayor de la estructura formal al tipo de inferencia del pensamiento formal.

En segundo lugar, es un mérito del comentario crítico mostrar al lector que pretendiera estudiar álgebra por este libro, que sólo lograría confundirse. A tal lector nos hubiera sido más fácil recomendarle estudiar álgebra por un texto específico. Pero, el comentario de C. Lungarzo confunde porque produce en el lector la impresión de que

los aspectos técnicos algebraicos tienen una relevancia mayor que la que efectivamente Piaget les ha asignado, dados los propósitos y significación de la lógica operatoria.

En tercer lugar, queremos señalar que la utilización hecha en el libro de los aspectos técnicos del álgebra corresponden estrictamente a su formulación original por parte de los lógicos de la escuela de Ginebra, entre los que hay que citar a lógicos de la envergadura de E.W. Beth, J.B. Grize, H. Wermus y otros, y por lo tanto el comentarista debería haber dirigido sus críticas a estos lógicos. Los aportes originales de los autores se han reducido a los aspectos epistemológicos de los modelos lógicos y a su significación y límites para la investigación psicológica, que Lungarzo manifiesta explícitamente no estar en condiciones de comentar. De todas maneras, aún cuando las críticas puramente lógicas de Lungarzo fueran correctas, faltaría demostrar que ellas afectan esencialmente a la teoría de los modelos lógicos. Nosotros nos aventuramos a responder que no la afectarían en nada.

Finalmente, agradecemos a Lungarzo esta nota crítica, ya que ella nos ha permitido aclarar ciertos aspectos que en nuestro libro no han quedado suficientemente especificados, puesto que como todo trabajo intelectual la obra en cuestión es perfectible.

Universidad de Buenos Aires

RESPUESTA A «RESPUESTA A UN COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO DISTORSIONADOR»

Carlos Lungarzo

A pesar de la innecesaria pérdida de medida de ambos autores en su respuesta a mi comentario crítico, y a pesar de la un tanto sorprendente contraofensiva de agresión a supuestos agravios inferidos por mí, que considero injustificada he resuelto hacer uso de la oportunidad que me da el comité de redacción de la RLF para responder a la «Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador», cuyo nuevo título difícilmente puede ser tomado como neutral. En mi respuesta intentaré, en cambio, mantener en lo posible un tono imparcial y académico.

Pár. 2. Los autores me conceden (lin. 4 desde abajo), que hago confesión de mi ignorancia en psicología y me limito a los aspectos formales. Pero, en la frase anterior, al decir que es imposible hacer un análisis (de las estructuras Piagetianas), puramente formal, parecen deslizarse una sombra de duda, en el sentido de que yo pretendo analizar a Piaget, objetivo que ellos reconocen yo he descartado por mi incompe-

tencia. Sólo analizo las *herramientas formales* usadas, a saber, la lógica formal, que, aunque los autores anuden sólidamente dentro de la lógica operatoria, la presentan a la manera usual, como si se tratara de lógica *standard*. Quiero aclarar que no estoy en el doble juego que se me atribuye. En mi reseña, p. 282, dejó claro que no pretendo criticar ni siquiera comentar ninguna teoría piagetiana.

Pár. 2. (líneas finales): «...un error en el que han incurrido muchos lógicos y matemáticos; (...) psicología y epistemología genéticas, marco teórico en el que debe insertarse *todo análisis* de la lógica operatoria», (énfasis mío).

(i) Si la solidaridad entre epistemología genética y lógica operatoria es absoluta, supongo (no puedo asegurarlo por no ser un experto en el tema), que debe existir entre ambas una mutua alimentación, como entre la gnoseología o metafísica, por un lado, y la lógica de Hegel, por otro. En ese caso, la actitud correcta sería que la lógica operatoria surgiera directamente de la epistemología genética, sin que los genetistas deban acudir a un instrumento formal espurio.

(ii) Para enfatizar al máximo mi personal aversión al todologismo hoy en boga, quiero recordar que cuando se le propuso a Einstein encarar problemas de hidrodinámica, se rehusó, aduciendo que eran muy difíciles para un hombre de su inteligencia; y que la teoría de la gravitación ya le significaba demasiado trabajo para una vida. Cabría preguntarse si, aunque no se tengan las limitaciones que tenía A. Einstein, no es también difícil pretender hacer lógica y psicología, aunque no sean tan difíciles como gravitación y fluidos.

(iii) La apelación a la necesidad de conocer todo el marco teórico Piagetiano para poder decir que un axioma está mal formulado, es, yo creo, un 'exceso de defensa'. Es equivalente a la reacción que tuviera un geólogo que le negara a un matemático el derecho a mostrarle que todas sus ecuaciones son falsas porque aquél es reconocidamente ignorante en rocas metamórficas.

Pár. 3. En *Com.*, p. 282, lín. 5, digo que la obra tiene un doble carácter. 'Texto' de lógica es usado claramente aquí como libro que trae material (abundante) para enseñar la lógica que se utilizará en la teoría. No digo que se pretenda hacer pasar a la totalidad del libro por un manual de lógica. Mi crítica se hizo tal vez inoportunamente, pero con buena fe.

Pár. 5. *Com.*, p. 282, lín. 6, digo que «las concepciones gnoseológicas de Piaget pueden ser *estructuradas* de manera formal» y no que (línea 6 del manuscrito), «sea *expresada* de manera formal». Con su *desliz*, los autores me hacen decir que la gnoseología se puede formalizar. Lo que yo digo es que aparentemente, Piaget y los suyos pretenden encontrar pautas formales para la parte estructural de la actividad gno-

seológica. Es muy distinto, y tiene un carácter filosófico mucho menos positivista.

Pár. 6. Línea 2 del manuscrito: «Debemos hacer notar al autor que esta distinción /entre cantidad intensiva y extensiva/ proviene de Kant, y *no guarda ninguna relación* (énfasis mío) con la distinción que se efectúa en ciencia entre conceptos cualitativos y cuantitativos».

(1) El autor agradece la información de que la distinción tiene origen kantiano. No lo había notado, a pesar de que en la *K.R.V.* (Köln, 1970, p. 102) dice: «*Eine extensive Grösse, nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht*».

(2) Quisiera que se me señale en dónde los autores advierten que yo haga semejante equiparación. Más bien, es al revés; yo digo: *res.*, p. 282, lín. 5 abajo, que en libro *Log.op.* (lín. 27, p. 23), hay *aparentes* confusiones; según me *parece*. Todo esto está muy lejos, por su cautela y mesura, de la arremetida descontrolada de los autores que me acusan de errores que evidentemente no cometo.

(3) Más bien mi sospecha era que ellos caen en el error que me imputan a mí, pero aún en ese punto (Reseña; p. 282, final), trato de ser lo más discreto posible.

(4) Que la distinción, aun en Kant, no tenga *nada* que ver con el par cualidad-cantidad, es una afirmación demasiado fuerte. Sugiero leer el párrafo pertinente del *Handlexicon*, de Ratke, y cualquier edición de la *K.der.R.V.* No puedo recomendar bibliografía muy reciente porque desgraciadamente no soy especialista en Kant.

Pár. 6, 2a. parte. «toda clasificación supone la inclusión». *Contraejemplo*. Clasifico a los habitantes de Argentina, mediante predicados que dan como clases, las provincias: «Bue(x)», «Cord», «Cat(x)»... ¿En dónde se usó la inclusión? (Me adelanto a la respuesta de que se usó implícitamente, porque también se puede decir que hizo falta usar una máquina de escribir para hacer esa clasificación). Donde necesito la inclusión es en los casos en que *comparo* clasificaciones. Supongamos que clasifiqué por ciudades. Entonces, para saber que alguien de Tandil es de Buenos Aires, necesito saber que Tandil está incluido en Buenos Aires. Es una hipótesis muy atrevida, y asumo los riesgos de mi posible error, pero pienso que los autores confunden (no sé si de manera sistemática, o por apresuramiento) —*inclusión entre clases con la relación de pertenencia*— ¡Ojalá me equivoque!

Pár. 7. A continuación, se reproduce un párrafo mío (después de lín. 2), debido a lo «insólito» del mismo. Aunque hay 9 párrafos citados, en este caso se dice que la reproducción se justifica debido precisamente a ese carácter insólito. Cabe preguntar si los demás fueron reproducidos por la misma razón.

Efectivamente, desde mi lectura, hace casi 17 años, mal hecha y apresurada, del libro de Piaget con Beth, adquirí la idea de que ciertas formalizaciones de lo cognitivo eran algo forzadas, y no estaban avaladas por datos empíricos, ni estadística, ni clase alguna de pruebas. No acostumbro, como otros colegas más famosos, a denostar de tal o cual disciplina por ser «pseudociencia». En el mundo hay lugar para todos. Por otro lado, dejó claro que se trata de una impresión, que —he reiterado varias veces— proviene de un lector psicológicamente ingenuo. Mi comentario de que todo esto es un *deus ex-machina*, no pretende ser tomado en cuenta, sino que es un comentario adicional al núcleo de la reseña, y este núcleo es, repito una vez más, los aspectos formales e instrumentales. Sólo quiero recordar, sin atenerme a un criterio de autoridad ciega, que el mismo Piaget se queja en alguna parte que J. Diedonné (quizá el matemático francés más interesado en ciencias humanas), haya tratado con desprecio su propuesta de colaboración. También, recordemos que el libro escrito con Beth no guarda verdadera unidad y que el enlace entre lo formal y lo real no se produce. Que las personas que hace tiempo auncian la decadencia del Piagetismo, aunque no merezcan creencia absoluta ya que en humanidades no hay conocimiento exacto, están lejos de ser aficionados: por ejemplo, el poderoso grupo de innatistas del MIT.

Pár. 8. (Al final) «...la noción de estructura que se da en cualquier manual» *Es falso* que cualquiera de ellas dé lo mismo, aun para fines modestos. Es una perspectiva distinta, la de estructura como objeto matemático autónomo, a la de estructura como modelo de primer orden. El detalle no sería importante si la lógica no estuviera de por medio.

Pár. 11. Yo no hago ninguna propuesta. No tengo ni conocimiento, ni autoridad, ni interés, ni tampoco me fascina la idea de que los expertos de Ginebra estudien mi reseña. Lo único que digo es: «que una estructura tenga sustracción, pero *no* inversa, no impide en muchos casos, definir la inversa; p.e., si hay unidad y los elementos son de orden dos». Eso es todo. No me interesa transformar el agrupamiento en un grupo ni ninguna otra taumaturgia.

Pár. 9. No entiendo por qué los autores se justifican de no haber incluido topología, ya que justamente fue un rasgo de sensatez no continuar agregando estructuras, con el permanente riesgo de definir las de manera tal vez no totalmente satisfactoria. Yo no hice ninguna objeción a ese punto, sino, por el contrario, un rotundo elogio.

Pár. 12. Este aparte comienza con algunos sarcasmos que vamos a pasar por alto. El nudo de la cuestión está en que, en *Log. op.*, p. 29, se dice que la igualdad no es un orden, y se insiste en ello en la respuesta (par. 12 por el medio). Demostración de que ambas afirmaciones (que es la misma) están erradas.

Teorema. La igualdad es un orden reflexivo.

Dem. Es reflexiva $(x) (x = x)$, por el axioma de igualdad de cualquier lógica de primer orden con identidad.

Es antisimétrica. Tómese $(X \& Y) \rightarrow X$. Como caso particular de esto resulta:

$$[(x = y) \& (y = x)] \rightarrow (x = y).$$

Transitiva. No es inmediato que la igualdad es transitiva. Hay que mostrarlo a partir de los axiomas de identidad, pero no es difícil. Pedimos que se nos dé esto por aceptado. Luego

$$(x) (y) (z) [(x = y) \& (y = z)] \rightarrow (x = z)$$

Tómese un predicado binario $P^2(x, y)$, como equivalente a $(x = y)$. Ahora, éste ya es un símbolo propio, y como tal tiene una relación asociada en la estructura canónica. Por lo que hemos visto, la relación cumple con las tres propiedades de orden.

Más abajo, los autores dicen que si fuera un orden, sería trivial. En efecto, lo es. ¿Cuál es el problema? El conjunto vacío es bastante trivial, me parece, y, es un conjunto. Por otro lado, quisiera saber cuál de los dos siguientes informaciones eligen:

- (i) La igualdad es un orden, aunque sea trivial, o
- (ii) La igualdad *no* es un orden.

Sería bueno que se decidan, pues de ese modo se sabría qué me imputan y qué es lo que tengo que refutar o avalar, según el caso. Las dos respuestas como alternativa dan una solución poco elegante.

Pár. 15. Efectivamente, mi crítica está escrita con alguna ligereza. No quise poner que el agrupamiento tendría un solo ejemplo, sino un solo ejemplo *no banal*. Obviamente, una estructura como ésta, sobre un lenguaje numerable, tiene un continuo de ejemplos, por simple variación isomórfica de elementos, sin contar todos los casos *no standard*. Quise decir que uno no formaliza sólo para describir una estructura, por detallada y profunda que sea; uno formaliza para juntar cosas afines. Así formalizamos los números enteros como *grupo*, porque hay muchos otros casos interesantes que también forman grupo. Respecto de los grupoides, no es el caso que sólo tengan ejemplos «pobres». Con una adecuada restricción de tipo, todo Espacio vectorial, cuerpo, anillo, grupo, etc., es, en particular, un grupoide.

Pár. 18. Pido disculpas. Efectivamente en 111 de *Log. op.* se habla de funciones proposicionales, pero ellas no están definidas sobre clases de equivalencia de enunciados. Luego, la situación es todavía peor. El supremo de dos variables «sueltas» no es único, pero «existe», por así decir. Estas funciones proposicionales, ni siquiera tienen supremo, porque ello requiere definir las proposiciones como clases de equivalencia de valores de verdad. Toda la justificación en base a la sinonimia, semántica, etc., de Piaget, que parece ser la usual, no aporta na-

da que no sea mayor confusión. Parece que no está claro lo que es una *estructura algebraica*. En toda tal estructura, los resultados de las operaciones son *únicos*.

O sea: Si $(a + b = c)$ y $(a + b = d)$ (cualquiera sea $+$), entonces c y d son *idénticos*, no solamente equivalentes.

Los autores que más adelante dicen haber leído Mendelson, pueden ver el álgebra de Lindenbaum, en el capítulo I, párrafo 6, ejercicio 3, en donde se lo deja como problema para el lector, por lo cual se infiere que no es muy difícil. Usarla no es alarde de erudición, sino necesidad. Además, no entiendo cómo se rasgan las vestiduras por razones de modestia dos autores de los cuales, si he entendido bien, uno de ellos ha escrito una reseña del *Handbook of Philosophical Logic*, enciclopédico libro cuya lectura requiere un conocimiento casi universal de la lógica.

Pár. 19. Los autores presuponen que no leí cuidadosamente la p. 130 de *Lóg. op.* Por supuesto que sí lo hice. Es obvio que las funciones que interesan a Piaget son calculables (!). Pero insisto en que, en la intención de mantener el libro autocontenido, parecen dar, en p. 129, fig. 21 una definición «amplia» de función. A pesar de que observo con cuidado el texto no veo la salvedad de que «vamos a definir el concepto de función *calculable*». (Así que mi objeción de Reseña 282, ap. 5 sigue en pie).

Pár. 23. Mi crítica y la cita de los autores sobre Church armonizan muy bien. Church trabaja con sistemas lógicos, los cuales, cuando son proposicionales, tienen tales variables. Las teorías de primer orden, no necesitan ni variables ni constantes proposicionales. Aunque se pueden fabricar arbitrariamente predicados de orden cero, no todo lenguaje de primer orden los contiene. Es cierto que toda teoría tiene Proposiciones, pero, formadas a partir de otros objetos; p.e. $P(a) \vee [(Ex) Q(x)]$, y no necesariamente representadas por símbolos o letras proposicionales. La parte de una teoría de primer orden, que usa propiedades que sólo envuelven operaciones proposicionales (sin tocar los cuantificadores y la igualdad), como el modus ponens, p.e., se toma de la lógica subyacente, que se puede formalizar mediante *esquemas*. En un esquema como $(X \vee \neg X)$ (Shoenfield, el llamado «axioma proposicional»), 'X' no es una variable proposicional, sino una variable para *fórmula en general*, y además del metalenguaje. La contraposición que se pretende hacer entre mi planteo y el de Church, es resultado de un mal entendimiento del concepto de sistema axiomático o teoría.

Pár. 20-24. Decididamente, veo una confusión entre sistema de lógica, sistema axiomático o teoría formalizada, cálculo proposicional, etc. Remito al excelente Shoenfield, pág. 22, y también a Mates, *Elementary logic*, chap. XI. En éste, hay algunos puntos confusos pero la

idea global está expuesta con precisión.

Pár. 24. Pido disculpas por el vital error de haber citado pág. 114 de *Lóg. op.* y no 174. Quiero decir que mi crítica no va tanto contra el error que ellos aceptan: es decir, que debe usarse 'símbolo' y no 'término'. Aunque esto es una inexactitud técnica, tal vez mi señalamiento fue un poco puntilloso y pedante.

La crítica de fondo va contra la mala definición de *axioma lógico*.

En *Log. op.* (p. 174, III, inc. a) se afirma (citado por mí en Reseña, p. 286, pár. 4, lín. 2) que los axiomas lógicos contienen exclusivamente términos o símbolos (tanto da) exclusivamente lógicos. No sé donde está la confusión, pero cito las variantes que se me ocurren ahora: (1) Puede haber confusión entre axiomas lógicos de una teoría, y axiomas esquemas de un sistema de lógica. En este caso, hay que notar que la lógica «subyace» a la teoría, pero no es parte de la misma. (2) Se puede haber pensado que símbolos lógicos son todos los no interpretados. Por ejemplo $P(a) \rightarrow [P(a) \vee Q(a)]$, sería un axioma lógico porque contiene constantes indeterminadas (pero éstas *no* son variables, las cuales *sí* son símbolos lógicos).

No. La situación es diferente. En una teoría hay axiomas lógicos, que son axiomas concretos, escritos en el *lenguaje de la teoría*, y constituyen casos de los axiomas esquemas, y hay axiomas específicos. Por ejemplo, en una teoría sobre la esquizofrenia, por ejemplo, el siguiente podría ser un axioma lógico (de esa teoría):

1) Si (Fulano es esquizofrénico), entonces (Fulano es psicótico);
entonces: si (Fulano no es psicótico) entonces (Fulano no es esquizofrénico).

Como se ve, este axioma *lógico* de esa teoría contiene sólo dos símbolos lógicos (condicional y negación).

Un axioma específico, extralógico o propio, de la teoría, podría ser (sólo por vía de ejemplo)

2) La probabilidad de que la esquizofrenia se herede a través de información genética matrilineal es mayor que 0,2.

Aunque espero haber aclarado la distinción entre axioma esquema típico de una *lógica*, axioma lógico particular de una teoría, y axioma específico de una teoría, deseo señalar que la confusión entre conceptos tan básicos me hace bastante difícil mantenerme en mi primera posición de que mis críticas podrían ayudar a mejorar el libro.

CONCLUSIONES

No es justo acusarme que sólo me ocupé de agrupamientos. El lector habrá visto que se tocaron varios puntos lógicos. Si me detuve en los más conflictivos fue porque creí, en ese momento (todavía puede

ser que tenga razón), que, corrigiéndolos, el resto del libro sería salvable.

Deseo aclarar que retribuyo el agradecimiento de los autores, pero no quiero crearles expectativas falsas:

(1) Yo no intenté persuadir a los lectores de que el libro es inadecuado para álgebra. No creo que tal pretensión haya estado en la mente de los autores.

(2) Sobre la perfectibilidad del libro, y la ayuda que mis críticas pueden prestar, lo más que puedo hacer es sugerir que sea sometido a la lectura de buenos especialistas de lógica, junto con mi reseña y su réplica. Yo no sé suficiente piagetismo como para decir si, reestructurando una parte formal equivocada, el libro sigue siendo de utilidad. Insisto en que tiene muchos méritos que se encuentran en pocas obras: estilo ágil, lindos ejemplos, buena redacción, organización limpia, enfoques entretenidos e ilustrativos, etc. De cualquier manera, si la lógica operatoria no precisa tan perentoriamente de la formal, tal vez los autores pudieran redactar una obra de más envergadura, teniendo cuidado en ceñirse a lo que es su especialidad, sin invadir otros campos.

(3) Se dice que mi reseña confunde al lector, haciéndole creer que lo formal es demasiado importante para Piaget. No sé cuán importante es, pero si no lo es mucho, ¿cuál es el objetivo de incluir tanto formalismo?

(4) Aun cuando mis críticas fueran correctas, los autores dudan de su relevancia. Nunca pretendí inmiscuirme en el aspecto cognitivo del libro. Pero, mi duda es la siguiente: Si mis críticas sobre tales puntos *no son relevantes*, entonces, ¿esos mismos puntos lo son? En caso afirmativo, mi crítica afecta al libro. En caso negativo, ¿con qué objeto fueron incluidos?

Universidad de la Plata y CONICET

NOTAS

CRÍTICA DE HEGEL AL IMPERATIVO KANTIANO

María Julia Bertomeu

Uno de los puntos más controvertidos de la ética kantiana ha sido, sin duda, el que se refiere a la supuesta utilidad del imperativo categórico como test para establecer la moralidad de las máximas y derivar de allí deberes morales. Desde que Hegel acusó de 'vacío formalismo' o de 'mera tautología' al procedimiento kantiano y negó rotundamente la posibilidad de extraer contenidos morales en base al criterio propuesto por el imperativo categórico, predominó, al menos en Europa continental, una línea de interpretación *escéptica* respecto de la utilidad del imperativo categórico. En el presente trabajo nos proponemos poner de manifiesto ciertos errores sobre los cuales descansa la interpretación hegeliana ¹.

En la Observación al § 135 de los *Principios de la filosofía del Derecho* ², Hegel dice, refiriéndose al procedimiento kantiano:

«Si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares. Tampoco hay en *ese principio* ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber...»

Si contrastamos este pasaje de Hegel con los textos más importantes de la ética crítica kantiana, podremos comprobar que puede tener al menos dos interpretaciones distintas, que dependen de cuál sea *ese principio* al que Hegel está acusando de no servir como criterio para determinar la moralidad de contenidos particulares.

En primer lugar, es muy posible que Hegel se esté refiriendo a aquel principio que Kant, en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, denominó 'el imperativo categórico' o 'el principio de todos los imperativos del deber', y cuya formulación es la siguiente: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» ³. Sin embargo, si bien es cierto que Kant, en la *Grundlegung*, afirmó que en base a este solo principio es posible deri-

1. Esta clasificación de autores escépticos y no escépticos la hemos tomado de un artículo de Mark Timmons: «Contradictions and the categorical imperative» publicado en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N° 66, 1984. Heft 3 pp. 294 a 312.

2. G.W. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 166. El subrayado doble es nuestro.

3. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1965, p. 42 (421)

var todos los imperativos del deber, también es cierto que antes de ocuparse de analizar las posibles derivaciones del *principio único*, introdujo subrepticamente la fórmula de la ley natural (FIa): «Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por medio de tu voluntad en una ley universal de la naturaleza»⁴. Sólo después de haber explicitado esta segunda formulación del *principio de universalidad*, se ocupó Kant de analizar la moralidad de las máximas. Esta falta de claridad de Kant, al menos en la *Grundlegung*, acerca de cuáles eran sus razones para introducir a la FIa como subsidiaria de FI ha sido, a nuestro entender, una de las causas de la interpretación escéptica del imperativo categórico. La primera formulación (FI) del principio de universalidad no sirve como criterio para evaluar acciones, pero tampoco Kant quiso que sirviera para ello. Se trata de un principio teórico, meta-ético⁵, descriptivo de las condiciones esenciales de la moral de todo ser racional en general, que nos dice cuál es el modelo de acción moral y es condición necesaria pero no suficiente para evaluar las máximas de acciones posibles. Es la *ley universal de la libertad* que, como tal, no es directamente aplicable a los casos.

En segundo lugar, es posible pensar que Hegel está hablando del principio de universalidad pero tal como Kant lo formulara en FIa, esto es, en la fórmula de la ley natural. Pues como es sabido, Kant ha dicho que cuando se trata de *aplicar* la ley moral, la razón práctica se encuentra con el mismo problema que se le planteaba a la razón teórica cuando intentaba aplicar los conceptos o principios puros a la experiencia. Allí la cuestión se resolvía mediante la doctrina del esquematismo. Aquí Kant intenta resolverla con la introducción de FIa como *tipo* de FI: «La ley natural universal es un *tipo* del juicio de las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no soporta la prueba de la forma de una ley de la naturaleza en general, entonces ella es moralmente imposible...»⁶.

Ahora bien, a nuestro entender tampoco es legítimo pretender que esta segunda formulación del principio de universalidad sirva como 'criterio para decidir acerca de la moralidad de casos particulares'. Pues este principio no fue pensado por Kant a fin de evaluar casos o prescribir cursos de acción, sino sólo para determinar la moralidad de las máximas y excluir a todas aquellas que no soportan el test de la universalidad. Además, si Kant hubiera previsto aplicar el test de la universalidad directamente a las acciones, entonces no hubiera tenido ninguna herramienta legítima para establecer la diferencia entre *moralidad* y *legalidad*.

En un trabajo recientemente publicado por Joachim Aul, que lle-

4. I. Kant, *Grundlegung*. op. cit. p. 43 (421)

5. Meta-ético en el sentido que le han dado al término Toulmin y Hare: que describe las condiciones esenciales de la moral.

6. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974, p. 82 (123).

va el título: 'Aspekte der Universalisierungspostulats in Kants Ethik'⁷, el autor sugiere que el *postulado de universalidad* (FIa) tiene las siguientes características:

- a) es imperativo, y por cierto que categórico
- b) es completamente formal en el sentido de que sólo en base a dicho principio es imposible obtener prescripciones acerca de cursos concretos de acción.
- c) los objetos sobre los que se aplica son *máximas* y no acciones.

Este principio de universalidad formulado en FIa sólo sirve, en efecto, para evaluar principios subjetivos o máximas de posibles acciones con un sentido claramente limitativo o restrictivo, y no es apto para prescribir deberes particulares. Como dice Aul en el trabajo al que aludimos: «Su función no es la de figurar como premisa mayor de un argumento cuya conclusión consista en prescribir máximas o cursos determinados de acción»⁸.

Pero con este tema, estamos tocando otro punto que también es central en la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: ¿cómo se usa ese principio en relación con las máximas? Es bien sabido que la crítica hegeliana se basa en el análisis del famoso ejemplo del depósito de Kant. Trataremos aquí sólo un aspecto del problema porque creemos que está relacionado con el tema que nos ocupa: el supuesto fracaso del procedimiento kantiano como criterio moral.

En la Observación al *Teorema III* de la *KpV*⁹, Kant introdujo su ejemplo del depósito:

1. Yo me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros (máxima);
2. Tengo en mis manos un depósito cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito sobre él (circunstancias de la máxima);
3. Cualquiera podrá negar un depósito que nadie pueda probar (universalización de la máxima);
4. Semejante principio se destruye a sí mismo como ley porque haría que no hubiese depósito alguno. Esto implica la destrucción de la máxima y de su intención (consecuencia).

La crítica que Hegel hace de este ejemplo se centra en la consecuencia que parece extraer Kant a partir del punto 3¹⁰. Según Hegel, en efecto, la generalización de la máxima formulada en 3 traería como consecuencia la desaparición de los depósitos, pero, a su entender, ello

7. Joachim Aul, 'Aspekte des universalisierungspostulats in Kants Ethik' en *Kants Ethik Heute*. Neue Hefte für philosophie 22. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 69.

8. J. Aul, 'Aspekte', op. cit. p. 70.

9. I. Kant, *KpV* op. cit. p. 31-32 (49).

10. Para un análisis completo de la crítica de Hegel al ejemplo del depósito y una crítica de la crítica véase: O.N. Guariglia: «La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel: una crítica a la crítica». *Diálogos* 45 (1985).

no equivale a haber demostrado: 1) ni que un mundo sin depósitos sea contradictorio o lógicamente imposible, ni 2) que un mundo sin depósitos sea moralmente inferior a un mundo con depósitos.

El test de la universalidad de la máxima o de su respectiva no contradicción, tal como Kant lo expuso en sus distintas obras del período crítico, tiene aspectos que conviene separar, aún cuando no todos ellos están explicitados en el ejemplo del depósito. En primer lugar, es sabido que para el caso de máximas contrarias a deberes perfectos —y la del depósito es un ejemplo de ello— Kant elaboró un criterio fuerte para testar a la máxima: es imposible siquiera concebirla como ley universal sin caer en contradicción. En la actualidad se discute mucho sobre este punto de la ética kantiana, esto es, acerca del tipo de contradicción que Kant tenía en mente para testar las máximas. A pesar de que no es el punto que nos interesa discutir, parafraseando a Patzig diremos que se trata de «la contradicción interna que se presenta en la máxima de un agente cuando su forma de comportamiento puede sólo conducir al fin propuesto mientras no se convierta en conducta universal»¹¹. Esto es, de una máxima que se destruiría a sí misma si *al mismo tiempo* se pensara como ley natural universal.

Pues bien, este es uno de los aspectos del test de la universalidad de las máximas, que trasladado al ejemplo del depósito permitiría extraer la conclusión: 'semejante principio se destruye a sí mismo como ley, porque haría que no hubiese depósito alguno, y esto implica la destrucción de la máxima y de su intención'. Sin embargo, y aún cuando literalmente Kant ha dicho eso, nos resulta difícil pensar que todos sus esfuerzos estuvieran destinados a demostrar la imposibilidad de una máxima tan particular —apoderarse de un depósito cuyo propietario ha muerto y que no puede ser probado—. Además, si ello fuera así, la crítica de Hegel sería en parte legítima, pues Kant no nos habría dicho por qué un mundo sin depósitos es moralmente inferior a un mundo con depósitos.

La constante referencia que Kant hace, cuando se trata de juzgar la moralidad de las máximas, a la forma en que juzgan 'el entendimiento vulgar' y 'la razón común' nos conduce a pensar que el criterio de universalidad de la máxima, tal como Kant lo expone en la '*Típica del juicio práctico*', es un 'experimento mental' válido para un mundo con las características del nuestro. Esa 'razón común', que no por ser común deja de ser independiente de la experiencia, piensa la posible universalidad de la máxima en concreto, dentro de un mundo humano y con las características del nuestro. El imperativo categórico (FIa) no se aplica dentro de un 'vacío total' sino en un mundo humano, con instituciones y costumbres sociales. Y aún cuando el ejemplo del depósito sea mucho menos convincente que su equivalente de la *Grundlegung*, el de la falsa promesa, —ya que sabemos que pueden existir sociedades humanas sin depósitos y sin propiedad pri-

11. G. Patzig, *Ética sin metafísica*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, p. 163.

vada—, aún así creemos que sigue siendo posible defender a Kant frente a Hegel en los términos que lo propone H.B. Acton en su breve libro *Kant's moral philosophy*: «El argumento kantiano del depósito presenta dos aspectos. La persona que no devuelve el depósito que le ha sido confiado comete un robo (que supone la institución de la propiedad) pero además rompe una promesa, ya que en tanto guardián de un depósito debe haber prometido devolverlo. Y si bien la promesa y la propiedad son ambas instituciones, la promesa aparece aquí como la fundamental. Y aún cuando aceptemos que la sociedad humana es concebible sin propiedad, es cuestionable el hecho de que pueda existir sin promesas... Yo diría que una sociedad tal es sub-humana»¹².

El principio de universalidad (FIa) que funciona como criterio de limitación de las máximas es formal en el sentido anteriormente aludido, esto es, porque no prescribe cursos de acción, pero no lo es al punto de no reconocer la existencia necesaria de un marco institucional que regule las acciones posibles y dentro del cual no sea posible concebir una ley universal y descriptiva del comportamiento humano que diga: 'todos los hombres se apoderan de los depósitos ajenos' o 'todos los hombres prometen siempre falsamente'.

Por último, parece que Hegel no tuvo en cuenta la distinción kantiana entre 'el imperativo categórico' y 'los imperativos categóricos o imperativos del deber'. Como advierte J. Aul en el artículo que citamos anteriormente: «quien no hace la diferencia entre el principio de universalidad y 'los imperativos categóricos' termina inevitablemente acusando de vacío formalismo al procedimiento kantiano»¹³.

El problema de la relación entre la moralidad de las máximas y la moralidad de las acciones individuales es un tema complicado que Kant no resolvió en su totalidad, pero que tampoco ignoró. En la Introducción a la *Metaphysik der Sitten*¹⁴, Kant habla de 'leyes prácticas' o 'leyes morales' que convierten a ciertas acciones en permitidas o prohibidas: «es decir, moralmente posibles o imposibles, y algunas de las primeras, o sus contrarias, son moralmente necesarias, esto es, obligatorias». Es evidente que con ello introduce un nuevo matiz dentro de su procedimiento, al presentar el problema de determinar la moralidad de las acciones.

El principio de universalidad (FIa) es apto para trazar un límite claro y preciso entre máximas prohibidas y máximas permitidas, de acuerdo con el criterio antes expuesto. Ahora bien, para decidir si un contenido particular que se le presenta al agente es o no un deber, que es lo que Hegel reclama, se necesita algo más que la mera universalidad de la máxima. Pues, como Kant mismo ha dicho, la clase de las

12. H.B. Acton, *Kant's moral philosophy*, Hong Kong, Macmillan Press, 1979, p. 25.

13. J. Aul, *Aspekte...* op. cit. p. 70. El autor se refiere concretamente a la interpretación de Windelband, pero creemos que es posible referirla también a Hegel.

14. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1966.

máximas *moralmente posibles* —universalizables— está formada tanto por las máximas necesarias u obligatorias como por aquellas que son simplemente permitidas.

Tampoco en el caso de 'los imperativos categóricos' se evalúa directamente a las acciones particulares sino, como ha dicho Kemp en contra de J. Harrison ¹⁵, a un todo complejo que consiste en «actuar-en-base-a-esta-máxima». Y a fin de decidir si la acción particular que se le presenta al agente *es un deber*, existen dos alternativas moralmente posibles para el caso de los deberes perfectos, que requieren el concurso no sólo del principio de universalidad sino también de una correcta evaluación de la situación y de las máximas que están en juego en la misma:

a) O bien el agente tiene que elegir entre dos acciones A y B, y la máxima de A no es universalizable, —siendo evidente que la de B lo es— entonces el agente en cuestión *debe* o es su obligación realizar B.

b) O bien el agente tiene que elegir entre una acción A y otra acción B, y las máximas de ambas acciones son moralmente posibles o permitidas. En ese caso existe la posibilidad de elegir recurriendo a todo tipo de consideraciones respecto de fines, siempre que la elección se realice en la esfera de lo moralmente posible. Este tipo de consideraciones pertenecen a la Doctrina de la virtud, uno de los puntos de la filosofía práctica kantiana menos estudiados pero, curiosamente, muy criticados.

Universidad Nacional de La Plata

15. J. Kemp, 'Kant's examples of the categorical imperative' en *Kant. Modern Studies in Philosophy*. A collection of critical essays. R.P. Wolff edit. London, Macmillan, 1968, p. 257.

EUTIFRÓN: LA SUPERACIÓN DE LA RELIGIÓN POPULAR Y EL GERMEN DE LA TEOLOGÍA PLATÓNICA

Angel J. Cappelletti

La distancia que media entre Sócrates y Platón puede medirse, en el plano de lo religioso, como la diferencia que hay entre la piedad y la teología. El maestro, metódicamente sustraído a la especulación cosmológica, prescinde en lo posible del discurso teológico, inevitablemente asociado, para él, con la cosmología. El discípulo, que lo es también de los pitagóricos, que no ignora las cosmo-teogonías egipcias, caldeas y aun iranianas, que se apasiona por una astronomía cuya paternidad comparten la matemática y la teología, no puede resignarse al ascetismo intelectual del maestro, y sin librarse a la lujuria especulativa que caracterizará a sus lejanos seguidores, comienza a abordar teológicamente (esto es, metafísicamente) el hecho religioso, ya desde el *Eutifrón*. Sócrates, semejante en esto (como en otras muchas cosas) a su cuasi-contemporáneo Confucio, concentra su interés en la «piedad» como virtud ética y política y pone entre paréntesis toda teoría sobre la esencia de lo divino; realiza, por así decirlo, una *epoché* ante lo Absoluto, y quiere prescindir de lo propiamente teológico. Pero así como Confucio no pudo (y, tal vez, no quiso) evitar que sus discípulos llegaran a ser alguna vez metafísicos y teólogos (y ya su nieto, presunto autor del *Ta Hiue*, parece inclinado a ello, para no decir nada de Chu Hi, Lu Siang-chan y otros neo-confucianos) ¹, Sócrates, renuente a la metafísica y a la teología pero inexorablemente solicitado por ellas, puede considerarse el ancestro de los mayores metafísicos y teólogos de Occidente. El prototipo de todos éstos es, sin duda, Platón ².

Ya en el *Eutifrón*, diálogo que escribió antes de su primer viaje a la Magna Grecia (388 a.C.) y que pertenece, por tanto, a su primera época ³, puede verse cómo la investigación ética de la «piedad», propia de la mayéutica socrática, concluye en una filosofía de la religión y, lo que es más, en una teología. Esta inclinación hacia lo teológico se verá confirmada, durante su viaje a Italia, por el contacto con el pitagorismo.

Sócrates, que casi no ha traspasado los límites del Ática, limita su religiosidad al plano moral y pretende sólo averiguar cómo es preciso

1. Cfr. H. G. Creel, *La pensée chinoise*, Paris, 1955, p. 209 sigs.

2. Cfr. W. A. Pater, *Platón y el platonismo*, Buenos Aires, 1964.

3. J. Burnet (*Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito* —Oxford— 1974, p. 4) dice: «The language of the *Euthyphro* and the fact that it is in dramatic (non narrated) form show that it belongs to the earliest group of Plato's dialogues, but such tests do not tell us anything more definite as to the actual date of its composition». Según Croiset, fue compuesto poco después de la *Apología*, hacia el 396 o 395 a.C.

comportarse con los dioses de la Polis; Platón, que ha visitado primero Megara (sede de una escuela semi-eléatica) y después Egipto (tierra de antiguas teologías) y que, poco después, visitará Sicilia (metrópoli del pitagorismo, escuela filosófica y comunidad religiosa), trasciende las metas socráticas y se atreve a preguntarse por la naturaleza de Dios o de lo divino, ya en este temprano diálogo.

Más aún, el *Eutifrón* que, según Numenio de Apamea, constituye una verdadera profesión de fe⁴, supone un primer intento de superar la religión popular, esto es, la religión homérica (que es, al mismo tiempo, la religión oficial de los Estados griegos).

Sin la agresividad iluminista de Jenófanes⁵, sin la incisiva polémica de Heráclito⁶, Platón intenta sustituir el concepto tradicional de la religión y de la divinidad, a partir de la ética socrática, con su propia concepción, de la cual encontramos precisamente en el *Eutifrón* un primer esbozo o, por lo menos, un primer germen⁷.

No menciona para nada a los astros ni al Demiurgo (divinidades altísimas, aunque no supremas), pero alude claramente a la Idea (y, con ella, al alma que la acoge), como verdadera naturaleza de lo divino.

El diálogo que, como bien dice Croiset, «lógicamente debía tener como consecuencia eliminar toda mitología o, mejor aún, reformar el espíritu mismo de la religión popular»⁸, comporta tres refutaciones o, por mejor decir, tres superaciones, que corresponden a: 1) la filosofía de la religión, 2) la moral, 3) la teología o metafísica, aunque ellas no se dan aisladas y así ordenadas en el texto.

La primera tiene un carácter socrático; la segunda, en cuanto inescindiblemente unida a la primera, tampoco escapa a la problemática del maestro; la tercera, en cambio, corresponde más bien al discípulo teólogo, que busca ya una fundamentación metafísica para los conceptos universales del maestro.

Esta triple refutación o subversión conceptual puede sintetizarse así: 1-A) Para la teología tradicional (homérica), la esencia de una actitud religiosa, es decir, de la piedad, consiste en hacer lo que resulta

4. Eus. *Praep. evang.* XIII 5.

5. Clem. *Strom.* VII 22; V 109-110, *Sext. Adv. math.* IX 193; I 289. Cfr. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Leipzig, 1935, p. 119.

6. Polyb. IV 40; Marc. Anton. IV 76; Aristot. *Eth. Eud.* 1235 a; Numen. *Frg.* 16 Thedinga; Aristocritus, *Theosophia* 68; 69, 74; Columella VIII 4, *Plut. Symp.* IV 4,3 p. 669 A; Iambl. *De myst.* I 11. Cfr. H. Weit, *Etudes sur l'Antiquité grecque*, Paris, 1900, p. 104.

7. Según R. E. Allen (*Plato's "Euthyphro" and the Earlier Theory of Forms*, London, 1970, p. 67), en este diálogo encontramos la más temprana teoría de las Formas que Platón nos ofrece, aunque se trate de «una teoría que funciona mucho más al nivel de los supuestos que al de la formulación explícita» (Cfr. G. Reale, «L'Eutifrone, il concetto e la prima teoria platonica delle Idee», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, L I, 1959, p. 311-333).

8. M. Croiset, *Platon, Oeuvres complètes*, Paris, 1970, I P. 182.

agradable a los dioses.

B) Para la filosofía (socrático-platónica), consiste, por el contrario, en obrar con justicia.

2-A) Para la teología tradicional, algo es justo cuando los dioses (o el dios supremo) así lo deciden.

B) Para la filosofía (socrático-platónica), un dios es justo cuando sus acciones se conforman con la justicia.

3-A) Para la teología tradicional, los dioses no son sino hombres inmortales (antropomorfismo) y no están exentos de vicios y aun de crímenes.

B) Para la filosofía (teología platónica), la Divinidad o lo divino no es sino la Idea, y, de un modo más concreto, la Idea de la Justicia, que no difiere de la Idea del Bien.

El problema original, consiste en determinar la esencia de la religión, esto es, en especificar las características de una actitud adecuada de los hombres hacia los dioses.

Para la religión popular, esto es, para la religión del pueblo y del Estado, que tenía sus bases «dogmáticas», si así pudiera decirse, en los poemas de Homero y de Hesíodo, la piedad consiste en hacer lo que agrada a los dioses. Y ello concuerda plenamente con la definición propuesta por Eutifrón, después del primer esfuerzo mayéutico de Sócrates. Este adivino ateniense era hombre singularmente estrecho y dogmático, y al mismo tiempo, según su propio nombre parece indicarlo, sincero y de firmes convicciones. Como dice Grote, «a man who feels unshaken confidence in his own knowledge, and still more in his own correct religious belief»⁹. No hay duda de que sus creencias concordaban en lo esencial con las del pueblo, aunque él les diera una forma dogmática e intransigente que en el alma popular no tenían, dice Croiset, pero «c'est d'abord en raison de ce dogmatisme que Platon dut le choisir», ya que «il avait besoin de mettre en face de Socrate une sorte de docteur en théologie traditionnelle, pour mieux montrer les défauts d'une religion étroitement attachée à cette théologie»¹⁰.

Después de haberse limitado a ejemplificar (5 D-6E) en lugar de definir, como suelen hacer los interlocutores de Sócrates en otros diálogos, arriba a una primera definición: «Piadoso es lo que los dioses aman; lo que no aman es impío». Sócrates, que ignora las críticas de Jenófanes a Homero y a la religión popular, advierte enseguida que los dioses sujetos a todas las pasiones humanas no pueden tener un juicio unánime y que no a todos ellos han de serles gratas las mismas acciones. El carácter contradictorio de la teología homérica es, por lo demás, tan evidente que el filósofo ni siquiera considera necesaria la ironía. Señala simplemente que la acción intentada por su interlocutor (el cual acusa al propio padre) podría ser agradable para

9. G. Grote, *Plato and Other companions of Socrates*, London, 1865, I p. 322.

10. M. Croiset, op. cit. p. 178.

Zeus, pero desagradable para Cronos o Urano; agradable para Hefesto y odiosa para Hera:

Igual que los hombres, —dice— los dioses no se atreven a sostener que la injusticia ha de permanecer impune, aunque discuten con pasión sobre el carácter justo o injusto de las acciones de cada uno (6E-8B).

Esta última comprobación, que implica el reconocimiento de cierta unanimidad en el juicio de los dioses, conduce, como observa Allen, a una *segunda* definición de la piedad y de la religión como relación entre los hombres y los dioses ¹¹: «Piadoso es lo que todos los dioses aman» (9D).

Sócrates plantea aquí (10A) un problema fundamental para la historia de la moral en sus relaciones con la religión: ¿Lo piadoso (que luego se identificará con lo justo) es piadoso porque complace a los dioses o, al contrario, complace a los dioses porque es piadoso? La primera alternativa es acogida por la religión popular; la segunda es defendida por la filosofía. La segunda debe sustituir, para Platón, a la primera. No porque algo es conducido se lo conduce sino porque se lo conduce es conducido. En términos más abstractos: cuando se produce un efecto y se ejecuta una acción, el efecto producido no es causa de la acción sino, al contrario, la acción es causa del efecto; ella no se realiza porque alguien padece sus consecuencias sino que alguien padece sus consecuencias porque ella se realiza (10 B-C).

Por tanto, una cosa (una acción, una conducta, etc.) es querida por los dioses porque es piadosa; no es piadosa porque sea querida por los dioses (10D).

Si esto es así, la piedad no puede definirse como lo querido por todos los dioses, según lo ha hecho antes Eutifrón, ya que «lo piadoso es querido por ser piadoso; no es piadoso por ser querido» (10E). Se inicia así el tránsito hacia una tercera definición. Sócrates opone, con todo vigor y con gran claridad, las dos concepciones que corresponden al modo de pensar de la religión tradicional y al nuevo concepto filosófico:

1) Piadoso es lo que los dioses aman. 2) Piadoso es lo que tiene una determinada esencia. En la primera concepción la voluntad de los dioses decide la naturaleza de las cosas; en la segunda, la naturaleza de las cosas decide la voluntad de los dioses. Se trata de dos modos de pensar absolutamente diferentes y contrarios (11A). Y una vez desechado el primero, resulta necesario determinar el segundo, es decir, definir la naturaleza de la piedad, exponer los caracteres intrínsecos que hacen que una cosa (una acción, una conducta, etc.) sea piadosa.

Sócrates vincula la idea de piedad con la de justicia. Tal vinculación no es arbitraria, puesto que una de las acepciones del término *theios* (divino) en el lenguaje de Platón es precisamente la de «bueno»

11. R. E. Allen, op. cit. p. 35.

o «justo» ¹². Utilizando la dialéctica del género y la especie, como modos respectivos del Todo y la parte, demuestra que, si bien no todo lo que es justo es piadoso, todo lo que es piadoso es justo. Pero, como tal conclusión resulta todavía demasiado abstracta, se propone luego determinar qué parte de la justicia ocupa la piedad. Llega así a una *tercera* definición: «La parte de la justicia constituida por lo devoto y lo piadoso es la que se refiere al servicio de los dioses» (11E-12E).

Sin embargo, tal definición, puesta en boca del adivino Eutifrón, queda todavía indeterminada, para Sócrates, ya que no resulta claro el sentido que en ella tiene la palabra «servicio» (*therapeia*).

Si servir a los dioses no quiere decir cuidar de su bienestar físico (como se cuida de los caballos, los perros o los bueyes) sino asistirlos, como el esclavo del alfarero asiste a su amo en la confección de vasijas o el del arquitecto al arquitecto en la construcción de casas, el hombre piadoso asistirá a los dioses en su acción protectora de la familia y el Estado. He aquí, pues, una *cuarta* definición de la piedad: «Cuando alguien sabe decir y hacer lo que a los dioses es grato, mediante plegarias y sacrificios, esto es lo piadoso». La piedad se reduce así, según observa el propio Sócrates, a «cierta ciencia del sacrificio y la oración» (13A-14C). «Esta definición —dice Allen— difiere de la anterior en que la piedad es aquí una especie del *arte* y no de la *justicia*» ¹³, entendiendo que en este caso «ciencia» (*epistème*) es un sinónimo de «arte» (*téchne*).

La dialéctica de Sócrates se encamina, a partir de esta cuarta definición, a mostrar las contradicciones contenidas en el concepto común de oración y de culto, entendidos como «comercio» o «trueque» entre hombres y dioses.

El «do ut des» es objeto de la ironía socrática, que muestra el contrasentido de la impar relación mercantil. Y Platón, que no es ciertamente un Aufklärer, proporciona una vez más armas a los críticos de la religión popular y estatal. No sólo cuando pregunta por las necesidades de los dioses satisfechas por sacrificios y plegarias sino también cuando afirma, conforme al sentir general, que todo cuanto tenemos nos es dado por los mismos dioses, alude con ironía a una forma de re-ligación inconsistente y, sin duda, no demasiado espiritual.

En todo caso, si la piedad no puede consistir en proporcionar a los dioses lo que éstos necesitan o lo que les resulta útil, tendrá que consistir en hacer lo que les resulta agradable. Y de tal manera se vuelve a una tesis ya superada, desde el momento en que se ha admitido que ser agradable a los dioses o ser amado por ellos es algo diferente a ser piadoso. La dialéctica nos conduce así nuevamente al punto de partida: «Es necesario que examinemos otra vez desde el principio en qué consiste la piedad». Algo hemos avanzado, sin embargo, que ya el

12. Cfr. R. Mugnier, *Le sens du mot theios chez Platon*, París, 1930, p. 116.

13. R. E. Allen, op. cit. p. 58.

nuevo examen deberá efectuarse en un nivel más elevado, excluyendo todas las modalidades de la piedad vinculadas con la religión popular y tradicional. Si tal examen se hubiese llevado a cabo, observa Sócrates con ironía, habrían caído de por sí las acusaciones que contra el propio Sócrates dirigía en aquel momento Meleto (14C-16A). Pero aunque el diálogo aparezca como aporético, es imposible dejar de advertir que la crítica de la religión popular y tradicional (crítica iniciada ya por Jenófanes y Heráclito) supone una diferente concepción de la religión y de lo divino (como evidentemente lo suponía ya en los mencionados filósofos presocráticos). El *Eutifrón* es algo más que «un ejercicio de dialéctica»¹⁴. En él se sugiere que «lo divino» es, ante todo y sobre todo, «la Idea» y que, en definitiva, la verdadera religión no es otra cosa sino la filosofía verdadera. Un milenio más tarde enunciará claramente esta tesis el platónico Escoto Erigena: «Veram religionem esse veram philosophiam, conversimque veram philosophiam esse veram religionem».

La piedad no es entendida aquí por Platón, según interpreta J. Adam, como una cooperación de los hombres con los dioses en la producción de bellas obras¹⁵. Tal interpretación se funda en el argumento de Bonitz, el cual, siguiendo a Socher y Susemihl, considera que, al no tener respuesta la pregunta: «¿En qué consisten estas bellas obras?» (13E), debe encontrarse aquí la clave del concepto de piedad. Para Bonitz se supone que, en cualquier diálogo platónico, todo cuanto no tiene réplica ni refutación constituye la clave de una enseñanza positiva. Pero, como dice Burnet, «the question is left unanswered simply because there is not, and cannot be, any answer to it». Y no hay ni puede haber respuesta para tal pregunta porque «Sócrates is always represented as arguing that, if you describe any form of goodness as an art i.e. a capacity of producing some particular *érgon*, there is no room for it»¹⁶.

Burnet añade que, si existiera alguna obra determinada que los dioses pudieran realizar con nuestra ayuda, ésta debería ser «enormemente bella», pero de hecho no existe, puesto que la piedad (*hosiótes*) no es un arte o técnica particular sino «una condición del alma» (*héxis*): «Este es el resultado positivo que el *Eutifrón* pretende sugerir a quienes conocen la verdadera doctrina socrática, aunque en ningún lugar sea explícitamente establecido»¹⁷.

Esta condición o hábito (*héxis*) es, sin duda, la justicia, en cuanto tiene por objeto a los dioses. Pero la justicia que está en el alma no se da sino porque ésta participa de la justicia en sí o de la Idea de justicia, aunque en el *Eutifrón* no se usen aún estas expresiones. Si, como vimos, no se debe decir que algo es justo porque los dioses quieren

14. R. E. Allen, op. cit. p. 6.

15. J. Adam, *Plato's Euthyphro*, Cambridge, 1890, p. XII.

16. J. Burnet, op. cit. p. 57.

17. J. Burnet, *ibid.*

que sea justo, sino, por el contrario, que los dioses son justos porque participan de la justicia, ésta se presenta como una realidad trascendente, situada por encima de los dioses mismos. De aquí se infiere que la Idea de la justicia (o lo que luego así se llamará) es considerada como algo superior a los dioses y más «divino» que ellos, es decir, como «lo divino» por excelencia. He aquí, pues, que la piedad, en cuanto supone participación en la Idea de justicia, no es otra cosa más que participación en «lo divino» por excelencia. Tanto el concepto de divinidad como el de piedad y religión (o relación hombre-divinidad) quedan así subvertidos. La subversión, sin embargo, no es polémica ni siquiera explícita, pero podría confirmarse si se tienen en cuenta algunos pasajes de la *Apología* y del *Teeteto*, diálogos que en la edición de Aristófanes de Bizancio conformaban la primera trilogía¹⁸. En el primero de ellos se dice que estamos obligados a hacer a nuestras almas tan sabias y buenas como sea posible¹⁹. En el segundo, esta obligación se identifica precisamente con la asimilación a Dios en la medida de lo posible, ya que tal asimilación equivale «a convertirse en justo y piadoso con sabiduría»²⁰. La piedad es una virtud (una parte de la justicia); la virtud (por la cual el alma se hace buena) consiste en una asimilación a Dios; la asimilación a Dios supone sabiduría; la sabiduría es la forma más elevada de la ciencia, es decir, es filosofía; la filosofía, a su vez, en su más estricta acepción, es dialéctica (es decir, metafísica) o contemplación de las Ideas. Si Dios o lo divino en su forma más alta se identifica con las Ideas (o, mejor aún, con la suprema Idea del Bien), la religión en su forma más pura no es sino la filosofía y la dialéctica que consiste en la contemplación de las Ideas (y, sobre todas ellas, de la Idea del Bien).

Es claro que estas inferencias nos llevan más allá del texto del *Eutifrón*. Pero es lícito y aun necesario entender lo que dicho texto sugiere a través de lo que antes (*Apología*) y después (*Teeteto*) dice Platón acerca del alma, de la justicia y de la divinidad. Es cierto que el orden de la edición de Aristófanes de Bizancio se basa meramente en la cronología de la acción referida en cada diálogo: 1) Sócrates se encuentra con Eutifrón antes de ir al tribunal donde escuchará las acusaciones de Meleto (*Eutifrón*); 2) Sócrates se defiende después de tales acusaciones (*Apología*); 3) Sócrates, ya condenado a muerte, discute con Teeteto sobre la ciencia (*Teeteto*). Pero, por una parte, no cabe duda de que la *Apología* y el *Eutifrón* pertenecen a la primera época de Platón. Y, por otra, el mero hecho de que el *Teeteto* haya sido escrito en época bastante posterior, como se complace en hacer notar Allen, no supone ningún hiato ni ningún cambio radical en lo que se refiere a la doctrina platónica de la religión y de la divinidad.

Es preciso aclarar, sin embargo, para ser exactos y evitar cual-

18. Diog. III 62.

19. *Apol.* 29 E.

20. *Theaet.* 17b (Cfr. Burnet, op. cit. p. 57).

quier equívoco, que el *Eutifrón* no contiene todavía explícitas y desarrolladas las doctrinas de la teología platónica sino sólo un esbozo o un germen de las mismas. Estas, en todo caso, conducen, como dice V. Guazzoni Foà, «ad una adorazione della divinità, non superficiale come la concepiva la massa del popolo dei suoi tempi, ma intima e pura»²¹. Y hasta podría señalarse el *Eutifrón* como el punto de partida de toda la teología cristiana, en la medida en que ésta se empeña en dar una dimensión metafísica no desvinculada de la dimensión moral al Dios de la Biblia.

Universidad Simón Bolívar, Caracas

21. V. Guazzoni Foà, *Platone, Eutifrone*, Génova, 1980, *Introduzione* p. 29-30.

ESTUDIO CRÍTICO

SOBRE EL ÚLTIMO LIBRO DE ZUBIRI*

Antonio Pintor-Ramos

Este extraordinario texto significa la primera entrega del legado filosófico de Zubiri que aparece con carácter póstumo, poco más de un año después de su muerte. I. Ellacuría explica detenidamente (pp. I-X) los criterios de la preparación del texto para la publicación y, sin entrar ahora en otras cuestiones, creo que puede aceptarse sin ningún reparo su conclusión básica: «Ha quedado así un nuevo libro de Zubiri. Es un libro estrictamente tal, concebido por él como libro, y por él desarrollado en sus tres cuartas partes como libro. Y es un libro de Zubiri desde el principio hasta el fin, sometido tan sólo a un levísimo arreglo redaccional» (p. X). El familiarizado con los textos de Zubiri captará fácilmente los tres estratos redaccionales distintos que existen en el texto, pero esa diversidad no afecta en nada substancial a los contenidos, aunque pudiera ser que algunas peculiaridades redaccionales planteen algún problema en su lectura o interpretación.

Por otra parte, es esta una obra muy esperada por muchos, aunque por motivos distintos. Desde que introdujo el tema de la «religación» en un famosísimo artículo de 1935 que desde entonces ha sido objeto de múltiples cavilaciones y comentarios, Zubiri ya no abandonó nunca el tema y se esperaba su exposición completa y definitiva. Todo parece indicar que el tema estaba fundamentalmente elaborado hacia 1973, pero Zubiri pospuso la redacción definitiva hasta publicar todo el edificio general de su pensamiento teórico, labor que había iniciado la publicación en 1962 de *Sobre la esencia* y concluiría con la tercera parte de su trilogía sobre la inteligencia, publicada en 1983. Los pocos meses que le quedaron de vida no le permitieron la conclusión de la redacción definitiva de uno de sus temas más permanentes y más queridos. Esto significa que Zubiri consideraba necesarias sus grandes obras anteriores para una adecuada comprensión de la presente; los lectores que esperaban esta —u otras eventuales publicaciones póstumas— como camino de acceso más directo y más fácil al núcleo del pensamiento del autor quedarán decepcionados o estarán en peligro inminente de caer en falsas interpretaciones. La presente obra, en medio de su brillante estructura unitaria y con su tersa redacción, exige una lectura muy cuidadosa porque está plagada de cla-

* X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, 1984, 386 págs.

ves y llamadas sólo inteligibles desde sus restantes obras.

El hombre y Dios, en efecto, no significa, como explica Zubiri, la adición copulativa de dos temas heterogéneos, sino la «implicación» (cf. v.gr.p.354) de dos términos dentro de la básica experiencia de realidad, o mejor de la experiencia humana de la realidad, pues éste y no otro es el tema básico de la obra. Esto hace que las tres partes en que está dividida la obra no sean unidades autónomas, sino que también se implican, como es frecuente en las obras de Zubiri; en realidad, las tres tratan un tema esencialmente unitario cuyos momentos constitutivos son diferenciados analíticamente para mostrar la riqueza de su unidad. Dos posibles lecturas, con amplia representación ya en la bibliografía en torno a Zubiri, tienen que ser rechazadas.

Hay una lectura que podríamos llamar «teológica» y que ahora previsiblemente se alimentará de algunos desarrollos de la tercera parte, aunque Zubiri insista en que son sólo «ejemplos» (v.gr.p.337) explicables por la procedencia redaccional de esa parte del texto. La obra de Zubiri no es fundamentalmente un discurso racional sobre el Dios revelado, en este caso el cristiano, ni siquiera unos «preámbulos» para la fe en ese Dios, sino un análisis de la experiencia humana de la realidad en la que tiene su lugar el problema de Dios. Que desde ahí se pueda llegar a un discurso sobre el Dios de las religiones o el Dios del Cristianismo es algo en principio válido, pero exigiría una vía larga que no permite la transposición directa del análisis «teológico» de Zubiri en análisis «teológico». En una palabra, no es este formalmente un libro de teología, cualquiera que sea el beneficio que la teología pueda sacar de él.

¿Será, entonces, un libro de «teodicea» filosófica en sentido clásico? Esta posible lectura plantea complicados problemas, algunos de los cuales desbordan el marco estricto del presente libro para interesar a la totalidad del pensamiento zubiriano. Admitamos que, a primera vista, parece haber razones que abonan esta postura, pues la segunda parte parece que contiene una prueba de la existencia de Dios (la llamada «vía de la religación») y luego un esbozo de tratado sobre la esencia de Dios, con lo que el cap. 3 se tornaría el eje de toda la obra. Se trataría de una vía de corte «antropológico», si se quiere *sui generis*, lo cual explicaría toda la primera parte antropológica como preámbulo para esa parte central. Sin embargo, esta lectura me parece insostenible si se es capaz de obviar algunas pequeñas dificultades planteadas por la disposición redaccional.

Obsérvese, en primer lugar, la demoledora crítica de Zubiri a las tradicionales vías físicas, metafísicas o antropológicas (pp. 118-127); en ellas se critica su punto de partida por suponer problemáticas teorías previas y su punto de llegada en conceptos abstractos, crítica tan demoledora como la clásica de Kant, pero más amplia porque abarca también al propio Kant. La única alternativa aparente a estos argumentos *a posteriori* sería un argumento de tipo ontológico, pero

esto exigiría una prioridad conceptiva que es incompatible con el pensamiento de Zubiri. ¿Bastará revisar a fondo esos viejos argumentos y reparar sus deficiencias internas? Pero, ¿qué ganaríamos con ello? «La teología y filosofías clásicas —escribe Zubiri— han tratado a Dios como realidad-objeto» (p. 232), pero, como quiera que se conceptúe tal objeto, ese no es el problema de Dios. La primera pretensión de la obra de Zubiri, en efecto, es mostrar que necesariamente existe un problema de Dios en toda realidad humana, cualquiera que sea luego la solución que se le dé. Porque, como explica ampliamente la primera parte, el hombre, dada la «suidad» de su realidad, es un ser relativamente absoluto que está inexorablemente religado a la realidad como poder, al poder de lo real, lo cual hace que esa realidad se presente como última, posibilitante e impelente de su vida en tanto que persona. Esto es un hecho innegable que no necesita pruebas, sino tan sólo un análisis. Este carácter de la realidad obliga al hombre, ser inteligente, a poner en marcha un arduo proceso para determinar con exactitud qué sea ese fundamento que está en él. En uno de sus aspectos y movida la inteligencia por el carácter de actualización de la realidad propio de toda intelección, ese proceso es una marcha de la razón que pretende esclarecer intelectualmente el carácter fundamental de la realidad. El proceso intelectual no pretende demostrar que existe una realidad-fundamento, pues ese es el hecho de que parte; lo que intenta demostrar es que esa realidad-fundamento es Dios presente en las cosas reales y transcendente *en* ellas. Por eso, la vía de la religación, no como hecho sino como proceso intelectual a partir de ella, presenta el aspecto de una prueba, pero la realidad a que se refiere desborda ampliamente las posibilidades de toda prueba; a Zubiri no le preocupa excesivamente que su «prueba» sea discutible (p. 268) porque toda prueba lo es, pero ello no compromete la existencia de tal realidad. Más aún, ante la realidad aprehendida como fundamento y el término de la prueba se introduce una oquedad que exige el desencadenamiento de una opción, una voluntad de verdad que despliega al mismo tiempo un proceso racional y un proceso de fe, aspectos que Zubiri se niega a separar y que entiende implicados recíprocamente. Gracias a esa voluntad, la realidad dada como fundamento aparece como enigma que la razón nunca descifrará plenamente y tampoco existe seguridad absoluta de que esa realidad-fundamento tenga que ser entendida como Dios so pena de caer en una contradicción lógica; esa es justamente la conclusión de una prueba más o menos segura, pero nunca un hecho inexorable.

Ahora bien, aún suponiendo esa voluntad de verdad, la conclusión de que la realidad-fundamento es Dios no elimina nunca del todo el carácter enigmático del fondo de la realidad. Al lado de la postura teísta, caben posturas como la agnóstica, la indiferente o la atea. No se trata de meras frivolidades y, si ciertamente en ellas puede haber casos de frivolidad, los hay asimismo en la postura teísta; lo que hay que pedirles es que muestren sus razones, que hagan ver el carácter

razonable de sus posturas, exactamente lo mismo que ha de exigirse a la actitud de la fe, pues Zúbiri es adversario de toda idea de la fe ciega o de la «fe de carbonero». Agnosticismo, indiferentismo o ateísmo son respuestas al fundamento enigmático de lo real, no actitudes extrínsecas a ese hecho consustancial con la misma seriedad de la vida humana. Dentro de ese hecho —el problema de Dios— al que no hay que llegar porque en él estamos, el ateo intenta un esclarecimiento intelectual y llega a la conclusión de que el poder de lo real es pura «facticidad» (p. 283) y nada más, lo cual es ciertamente un modo posible de respuesta. Hasta donde yo sé, esta obra de Zubiri es dentro del teísmo la que se toma más en serio la crítica intelectual atea —por supuesto, hay otras versiones del ateísmo— desde el momento en que se entiende no como una obstinación en no plantear el problema, sino como un intento responsable de darle una respuesta con voluntad de verdad. Leyendo entre líneas podría incluso pensarse que parte de la responsabilidad del fenómeno histórico del ateísmo y el agnosticismo está en una teología y filosofía que han concebido a Dios como un objeto; el carácter insatisfactorio de ese objeto ha llevado a buscar su raíz en las miserias de la situación del hombre con el intento de remediar directamente esas miserias para poder prescindir de tan insatisfactorio objeto; Zubiri se opone tajantemente a este esquema habitual en los críticos de la religión de los dos últimos siglos: «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios» (p. 344). Quizá algún lector capte ahora que el otorgar preferencia a la realidad sobre el ser o la originariedad de la verdad real sobre la judicativa y racional no son meros juegos malabares de tipo especulativo.

Si esto es así, será la vida humana la que debe ser vista como experiencia de Dios en tanto que realidad fundante y Dios será experiencia del hombre en tanto que donación de su ser. La experiencia de Dios, por tanto, al ser experiencia de la persona humana, tendrá constitutivamente una dimensión individual, social e histórica, aspectos importantísimos para la filosofía y las ciencias de la religión. La persona humana es experiencia de Dios en tanto que se experimenta como absoluta, pero esta absolutez es relativa porque el ser de la persona es un ser cobrado desde la realidad-fundamento transcendente en ella; si Dios es realidad absolutamente absoluta, habrá que decir que «el hombre es una manera finita de ser Dios» (p. 327). Esta es la tesis básica de la tercera parte, la más breve y menos elaborada de la obra. Esta expresión puede tener para algunos resabios panteístas, cuando en realidad es otro modo de decir que el hombre es una realidad relativamente absoluta desde la realidad-fundamento entendida como Dios. Lo que en Zubiri puede tener resonancias externas panteístas —opción, además, rechazada explícitamente— es resultado de su negativa a afrontar el problema de Dios por una vía conceptista distante de la realidad.

Este es, según creo, el núcleo básico y elemental de esta obra. Ahora bien, ello no ofrece siquiera una imagen pálida de la riqueza de sus desarrollos. Con esta obra el viejo tema de la religación queda definitivamente estructurado a la medida y conforme a las exigencias del pensamiento maduro de Zubiri, en definitiva como el despliegue de una dimensión de su doctrina de la realidad en tanto que poder último, posibilitante e impelente. Por eso, la obra completa felizmente aspectos esenciales del pensamiento del filósofo. La primera parte, el último texto cuya redacción definitiva ocupó los últimos meses de la vida de Zubiri, además de su función dentro del marco estrictamente unitario de la presente obra cumplirá también la función de ser la exposición más madura y sintética de su pensamiento antropológico, texto de una brillantez y claridad inusuales en Zubiri cuya proximidad redaccional a la trilogía sobre la inteligencia es patente incluso en la elección de determinados ejemplos. En otros lugares hay desarrollos parciales de gran interés; tal es el caso de la «causalidad personal», objeto aquí por vez primera de un desarrollo sumario llamado a ulterior fecundidad; tal es el caso también del notable desarrollo que aquí adquiere el tema de la «voluntad de verdad», lo cual completa y aclara algunos desarrollos en el análisis del proceso intelectual.

Sin embargo, en conjunto Zubiri adoptó un tipo de análisis muy sintético que a algún lector le puede crear problemas de interpretación cayendo en una visión «dogmática» del pensamiento del filósofo. En este aspecto, a mi entender, la obra sólo será bien comprendida si se tiene presente el resto de la producción zubiriana, sobre todo la trilogía sobre la inteligencia; sólo allí se explica detenidamente qué significa la verdad real, las posibilidades y límites de la razón, lo que deba entenderse por «experiencia», etc. Esto permitirá diferenciar los distintos momentos del presente análisis y su peso relativo dentro de la unidad, cosa que aquí no siempre se hace explícitamente; más aún, permitirá una lectura «crítica» de esta obra con los mismos instrumentos aportados por el autor, el único tipo de lectura que me parece fructífero.

No estamos, pues, ante una nueva «teodicea» filosófica. La diferencia esencial está en que la metafísica de Zubiri no es una metafísica conceptual, sino un análisis de la realidad y de su estructura. Esta obra, en efecto, es un minucioso análisis del hecho que significa la experiencia humana de realidad en su dimensión de fundamento, problema ampliamente planteado ya en la producción anterior de Zubiri. Las ricas implicaciones de todo tipo en los análisis aquí desarrollados exigirán más amplias consideraciones que las permitidas en estas rápidas anotaciones; pero la obra pasará a pertenecer inmediatamente al acervo básico y clásico de la producción zubiriana.

Universidad de Salamanca, España

LAWRENCE KOHLBERG: FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO MORAL

Antonio M. Battro

Lawrence Kohlberg es el director del Centro de Educación Moral de la Escuela de Posgrado en Educación de la Universidad de Harvard. Sus estudios sobre el desarrollo moral desde la infancia hasta la edad adulta han renovado sustancialmente nuestros conocimientos de la ética. Sin embargo su obra es poco conocida en América Latina debido, seguramente, a que sus investigaciones no han sido traducidas aún al castellano. Esta nota tiene por finalidad hacer una breve presentación de la temática de Kohlberg, a partir de dos libros recientes: *La filosofía del desarrollo moral* (1981) y *La psicología del desarrollo moral* (1984). Se ha anunciado la traducción española de esta última obra para este año y aguardaremos su publicación para hacer una reseña más detallada.

I. La filosofía del desarrollo moral

Desde el comienzo de sus investigaciones en el campo de la moral, el profesor Kohlberg ha tenido sumo cuidado de explicitar los fundamentos filosóficos de su proyecto científico. Su punto de partida es que «una teoría psicológica de la ética es incompleta, aún como teoría psicológica, si sus implicaciones filosóficas no han sido explicitadas» (Kohlberg, 1971). Así como el estudio psicológico de los conceptos presupone una posición epistemológica dada (como en el caso de la epistemología genética de Piaget) también el estudio del juicio moral desde el punto de vista empírico exige asumir determinados valores y criterios morales. La originalidad del trabajo de Kohlberg estriba en la influencia recíproca entre «lo que es» y «lo que debe ser». Algunos críticos han denunciado la circularidad de este planteo, pero Kohlberg se defiende a su vez desmontando con prolijidad algunas falacias.

También hay otras razones por las cuales Kohlberg se vio obligado a explicitar los principios éticos que guiaron su investigación empírica sobre el desarrollo moral. Se trata de razones de orden práctico, de carácter educacional. Kohlberg considera inadmisibles, desde cualquier punto de vista, una educación moral que se base en una «manipulación» de la conciencia del niño. Parte del principio kantiano de que todo ser humano es un fin en sí mismo y nunca un medio, un instrumento. Este principio filosófico es, además, una proposición que se alcanza en las últimas etapas del desarrollo moral. Únicamente desde esta altura es posible explorar el universo de la moral; una moral utilitaria, en cambio, que puede instrumentalizar al prójimo, es apenas una etapa en la adquisición de los conceptos morales fundamentales y deberá ser superada. Para ello existe la educación moral, que no se confundirá con un «adoctrinamiento» sino que ha de basarse en una

promoción del desarrollo moral intrínseco de cada individuo. Más adelante veremos que ese desarrollo es universal y no está limitado por las condiciones socio-culturales, se da por etapas o estadios bien definidos, que se repiten inexorablemente en todas las sociedades estudiadas hasta el momento.

Dicho de otro modo, es necesario explicitar los principios morales fundamentales para justificar una educación moral. La «neutralidad» no es epistemológicamente aceptable para los valores (el postulado se destruye a sí mismo). Es preciso partir de una base que resista los embates del relativismo. Para ello conviene distinguir entre a) «relativismo cultural», b) «relativismo ético» y c) «tolerancia ética». Estas distinciones han sido bien analizadas por R.B. Brandt (1961).

«Relativista cultural» es aquella persona que acepta que los principios morales varían de manera fundamental según las culturas. «Relativista ético» es aquél que además de la proposición anterior afirma que esta divergencia de principios morales es lógicamente insuperable, pues no hay razones ni métodos que puedan reconciliar las divergencias observadas.

Las confusiones entre estos tipos de argumentos engendra falacias naturalistas, principalmente entre cuestiones de hecho («no hay las mismas normas para todos») y de valor («no hay normas que deban ser aceptadas por todos»).

Una primera falacia se debe a la confusión entre los argumentos de tipo a) y b). Por ejemplo, algunos antropólogos, decididos a reparar las faltas de una antropología decimonónica que partía del supuesto de la primacía de la civilización blanca, pretendieron afirmar que para defender la tolerancia ética referente a la diversidad de culturas era preciso defender la idea de que los principios éticos no son universalizables, sino sólo relativos a cada cultura. Esto es claramente una falacia, pues «del hecho de que los romanos aprobaban el infanticidio y nosotros no, de ninguna manera se sigue que el infanticidio fuera realmente correcto para ellos y realmente malo para nosotros, o que no sea ni bueno ni malo para nadie». Una cosa pues es tener una opinión ética sobre algo y otra es que esa opinión sea correcta. Es evidente que no todas las opiniones éticas son igualmente correctas, todos los criterios de valor igualmente válidos.

Una segunda falacia se basa en la confusión de b) y c). Algunos piensan que para defender c): «es un principio moralmente válido otorgar libertad y respetar a toda persona humana independientemente de sus propios principios éticos o morales» (que es un principio de tolerancia liberal no relativista, universalmente válido) sea necesario basarse en el principio (falso) del b) relativismo ético. Si así fuera se destruiría a sí mismo pues si c) es un principio universal no puede ser por consiguiente relativo, etc.

Una tercera falacia consiste en la confusión del b) relativismo ético con d) la imparcialidad científica (la neutralidad de los valores). Por

ejemplo, la afirmación siguiente: «los valores morales son evaluaciones de actos que los miembros de una determinada sociedad consideran 'correctas'» (Berkowitz, 1964), no es una afirmación «neutra», desde el punto de vista metaético es sencillamente falsa. Esta proposición no es en absoluto «neutra» sino valorativa. Presupone, como dice Kohlberg por lo menos dos teorías, una teoría ética normativa (basada en el contrato social que maximaliza el bienestar de la población) y otra teoría social de la ciencia (la de Durkheim, donde las creencias colectivas se independizan de las individuales y forman un sistema en sí mismo). Ambas pueden ser teorías válidas si se verificaran satisfactoriamente, pero no pueden ser jamás un punto de partida de una investigación científica.

Una cuarta falacia proviene de la confusión entre lo «racional» como científico o fáctico y lo «racional» como valorativamente neutro. Esta falacia tiene su origen en Max Weber, quien arguye que es imposible afirmar que un concepto moral es más adecuado que otro. En consecuencia se excluye la posibilidad misma de un auténtico progreso moral, ya que los diferentes principios morales no se pueden ordenar en base a ningún criterio racional. Kohlberg, por el contrario, cree que la idea de progreso moral es legítima, y que es ilegítimo «legislar» sobre el uso de este concepto en las ciencias humanas, como pretende Weber.

II. La psicología del desarrollo moral

La obra de Kohlberg comenzó con su tesis «El desarrollo de los modos de pensar y de elegir entre los 10 y los 16 años» (Kohlberg, 1958). Se inspiró en el estudio clásico de Jean Piaget sobre el juicio moral en el niño (Piaget, 1932) pero introdujo una variación fundamental en la metodología utilizada hasta el momento. En lugar de contentarse con estudios «transversales», como había realizado Piaget, se dedicó a entrevistar durante muchos años a los mismos sujetos de la experiencia. Este estudio llevó en algunos casos más de 20 años de trabajo. Gracias a este método «longitudinal» Kohlberg pudo detectar seis estadios en el desarrollo moral que no habían sido puestos en evidencia por el método transversal de Piaget.

La noción de estadio en psicología es un concepto técnico preciso. La obra de Piaget fue determinante para establecer científicamente los criterios que definen un estadio. Los podemos resumir así:

1) Los estadios se suceden en forma secuencial. Esta secuencia es estable y no permite permutaciones ni omisiones. Todos los individuos pasan por los mismos estadios en su desarrollo cognitivo, afectivo y moral respetando esa secuencia. Nadie puede saltar un estadio, todos recorren la misma secuencia. Sucede, eso sí, que no todos recorren todos los estadios. Por ejemplo, la debilidad mental implica una detención en el desarrollo intelectual, afectivo y moral en un estadio preciso (Inhelder, 1940).

2) Los estadios son «estructuras globales». Cada estadio implica una manera de pensar particular, con argumentos lógicos propios, que difieren cualitativamente de los argumentos de los estadios anteriores o posteriores. Estos argumentos «estadio-dependientes» se transfieren a todas las cuestiones. Por ejemplo un niño que no logra construir un dibujo en perspectiva desde un punto de vista ajeno al suyo propio, será también incapaz de «ponerse en el lugar del otro» para resolver un conflicto moral.

3) La secuencia de estadios es universal e independiente de la cultura. Se han reconocido los mismos estadios cognitivos en las culturas primitivas de Australia que en las culturas industrializadas (Dassen, Inhelder y col. 1978). La única diferencia observable entre las culturas se refiere a la distribución de los estadios, o sea a la proporción de individuos que se encuentran en un estadio determinado a cierta edad.

Cuando estas tres propiedades de los estadios se aplican al desarrollo moral adquieren un significado poco común. Es más fácil aceptar el dato empírico según el cual todos los niños del mundo acceden al concepto de número siguiendo una idéntica secuencia de estadios que aceptar que acceden a idéntico concepto del valor de la vida humana, independientemente de la cultura, nivel socio-económico, régimen político y clima de la sociedad en donde se desarrollan. Esto último va en contra de todo el relativismo sociologizante de las últimas décadas y es tema de ásperas polémicas.

Pero lo que afirma Kohlberg, en base a sus datos, es que la moral no es el reflejo de la cultura de una sociedad dada. La moral, para Kohlberg, es un sistema de principios de elección para resolver conflictos referidos a la obligación, es decir es un sistema de valoración deontológica. Estos principios evolucionan por estadios bien definidos. Por ejemplo, en cuanto al respeto por la vida humana, en los primeros estadios, sólo se valoriza la vida de personas importantes. En los estadios intermedios sólo la de los familiares o la de los miembros del grupo de pertenencia, en los estadios finales, se valoriza igualmente toda vida.

Los estadios morales para Kohlberg forman un orden de adecuación moral. Los últimos estadios son «mejores» que los primeros. Existe un genuino «progreso moral» a través de los sucesivos estadios. Todo esto se basa en que la moral es un dominio autónomo, que tiene sus propios criterios de adecuación y de racionalidad. Es una visión cognitivista de la moral, que contrasta notablemente con la visión sociológica o la visión emotiva de la moral. Sigue, en este caso, la gran corriente tradicional de la filosofía, desde Sócrates hasta Rawls, pasando por Kant, y esquivando a Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Durkheim y Freud.

Kohlberg afirma la existencia de un orden universal interno de los conceptos morales, que no representa un orden impuesto por los siste-

mas educacionales ni tampoco expresa una secuencia genéticamente definida en el sistema nervioso humano. El marco teórico piagetiano, le permite a Kohlberg navegar entre los dos polos de la psicología evolutiva, a saber, lo innato y lo adquirido, manteniendo la autonomía de un desarrollo mental que no se puede reducir jamás a la simple maduración interna o al aprendizaje externo. La adquisición universal de los mismos conceptos morales en todas las culturas implica un orden autónomo de características cognitivas estables, propio de la especie humana.

¿Cuáles son esos estadios? ¿Cómo se los detecta? El método de Kohlberg es esencialmente el de Piaget. Se procede mediante entrevistas individuales, frente a frente, con un grabador, con tiempo y mucha paciencia y habilidad. Piaget hizo las mismas preguntas durante casi medio siglo a millares de niños. Por ejemplo, «si hay lo mismo para comer en una torta cortada en pedazos que en la torta entera». Las respuestas variaban significativamente en función de los argumentos lógicos a disposición del niño o del adolescente. Si el individuo era capaz de componer las partes en un todo, aditivamente, o si usaba argumentos de identidad (del tipo «no se sacó ni agregó nada») entonces las respuestas eran «conservadoras», o sea había lo mismo para comer en ambas tortas. Esa respuesta no fue aprendida en la escuela y revelaba una competencia cognitiva mayor (operatoria) que las respuestas de «no conservación» (del tipo «hay más para comer en los pedazos porque son muchos»). La etapa de la conservación de la sustancia o de las cantidades es siempre posterior, en varios años, a la de la no conservación. Estas respuestas se encuentran en ese orden en todas las sociedades humanas investigadas hasta el momento.

Lo mismo sucede cuando Kohlberg hace preguntas respecto de algunos dilemas morales. (Éstos han sido normalizados en un voluminoso manual que se encuentra en vías de publicación; véase Colby, Kohlberg, 1985). Las respuestas dependen siempre de la competencia cognitiva del individuo, y los mismos argumentos morales se repiten en todas las sociedades estudiadas.

Por ejemplo, un dilema típico es el de «Heinz y el boticario». Se cuenta a la persona entrevistada la siguiente historia: «En un pueblo de Alemania, la mujer de Heinz está enferma de cáncer. Heinz sabe que existe una droga que la puede curar, que ha sido descubierta por el boticario del pueblo. La quiere comprar pero el boticario se la vende a un costo altísimo. Heinz no puede pagar. Hasta que un día, desesperado, irrumpe en la farmacia y roba la droga».

A partir de este dilema comienza un interrogatorio clínico detallado. Por ejemplo: ¿Debía Heinz robar la droga? ¿Qué justificativo tenía para hacerlo? ¿Y si se hubiese tratado de otra persona y no de su propia esposa? ¿Por qué sí en un caso y no en el otro?, etc. Las respuestas se clasifican de acuerdo a un sistema que tiene en cuenta los elementos modales (como tener un derecho) y de valor (como las con-

secuencias utilitarias o altruistas) en juego, tanto como las normas referidas a la vida, la verdad, la ley, etc.

Todos los dilemas se basan en un conflicto entre dos principios, en este caso el de la vida humana y el del derecho de propiedad. No basta, por ejemplo, con haber elegido el principio de la vida para ingresar a una etapa moralmente más evolucionada. Es necesario dar argumentos válidos, propios de ese estadio. Estos también han sido clasificados minuciosamente por Kohlberg y sus colaboradores durante varias décadas de intenso trabajo de campo gracias a protocolos exhaustivos de cada entrevista clínica.

Siguiendo esta metodología, Kohlberg ha podido identificar seis estadios morales, que aparecen en sucesión. Por ejemplo, en el caso del concepto moral de respeto por la vida humana, los estadios son los siguientes:

Estadio 1. No hay diferencia entre el valor moral de una vida y el status social del individuo en cuestión («la vida de la gente importante es más valiosa»).

Estadio 2. El valor de la vida humana se ve como un instrumento para satisfacer las necesidades de su poseedor o de otros («si muere su mujer, Heinz puede encontrar otra, pero no es lo mismo»).

Estadio 3. El valor de la vida humana se basa en la empatía y en la afección familiar y de otros («el marido se debe poner en el lugar de su esposa»).

Estadio 4. La vida es sagrada en términos del valor que ocupa en el orden social o religioso imperante en la comunidad («nadie tiene el derecho de decidir quién debe vivir y quién debe morir»).

Estadio 5. La vida es evaluada no sólo en relación con la comunidad sino como un derecho universal («hay ciertos derechos y privilegios que corresponden al hecho de ser una persona humana»).

Estadio 6. La vida humana tiene un valor inherente, es sagrada pues se basa en el principio del respeto a cada persona («la vida humana está por encima de todo otro valor moral o ley»).

Es muy importante notar que Kohlberg reclama para los últimos estadios una superioridad moral sobre los precedentes (el estadio 6 supone una teoría universalista de la moral), pero que de ninguna manera eso justifica que sus tests se utilicen para determinar el «valor moral» de un individuo particular. Los estadios morales superiores son «mejores» pues representan una mayor adecuación del pensamiento moral. Para Kohlberg el referente básico de la moral es el juicio, el proceso de decisión (también lo era para Piaget) y no un tipo de conducta, de emoción o de institución social. El progreso moral se basa en una adecuación creciente de los criterios morales en juego.

Es menester subrayar, además, el carácter empírico de esta sucesión de estadios morales (referidos aquí al problema particular de la vida humana). De ninguna manera era previsible *a priori* un orden tal;

no se podría haber deducido de los principios morales mediante una axiomática de la razón práctica, o algo parecido. Fue necesario un cuarto de siglo de investigación minuciosa para poder demostrar la estabilidad de cada estadio, su relación con la edad de los individuos, su dispersión intra y extra culturales, etc. Ahora el camino ha quedado expedito para nuevas indagaciones.

Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF.

REFERENCIAS

- Berkowitz, L. (1964): *Development of motives and values in a child*. New York, Basic Books.
- Brandt, R.B. (1961): *Value and obligation*. New York, Harcourt.
- Colby, A.; Kohlberg, L. (1985, en prensa): *The measurement of moral judgment*. New York, Cambridge University Press.
- Dasen, P.R.; Inhelder, B.; Lavalée, M.; Retschiski, J. (1978): *Naissance de l'intelligence chez l'enfant Baoule de Cote D'Ivoire*. Berna, Huber.
- Durkheim, E. (1924): *Sociologie et philosophie*. Paris, Alcan.
- Inhelder, B. (1963): *Le diagnostic du raisonnement chez les debiles mentaux*. Neuchatel, Delachaux et Niestle, (2a. ed.).
- Kohlberg, L. (1958): «The development of models of thinking and choices in years 10 to 16». Ph. D. Diss. University of Chicago.
- Kohlberg, L. (1971): «From Is to Ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development» en T. Mischel (ed.) *Cognitive development and epistemology*. New York, Academic Press, (también en Kohlberg, 1981).
- Kohlberg, L. (1981): *The philosophy of moral development. Moral stages and the idea of justice*. San Francisco, Harper and Row.
- Kohlberg, L. (1984): *The psychology of moral development*. San Francisco, Harper and Row.
- Piaget, J. (1932): *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris, Alcan.
- Weber, M. (1949): *The methodology of the social sciences*. New York, Free Press.

ABSTRACT

The classical work of Piaget (1932) and the longitudinal studies of Kohlberg (1958, 1981, 1984) describe the main lines of moral development from childhood to adulthood.

Kohlberg identifies six stages of moral growth. Stages 1 and 2 belong to a pre-conventional moral level and are defined by egocentric perspective and utilitarian exchange. Stages 3 and 4 correspond to a conventional level where norms and rules are established in order to maintain a social order. Finally, stages 5 and 6 belong to the post-conventional level of universal ethical principles.

Kohlberg makes explicit the meta-ethical principles that give the theoretical framework of his empirical work. He also criticizes the moral fallacies that arise from an inadequate treatment of the concepts of cultural relativism, ethical relativism and ethical tolerance.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

EDMUND HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Hugo Steinberg; revisión técnica de Oscar Terán. México, Folios Ediciones, 1984. 268 páginas.

La presente versión de *Crisis* reproduce el cuerpo principal del sexto tomo de las *Obras completas* de Husserl (*Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, 1953), cuya edición estuvo a cargo de Walter Biemel. No incluye, por tanto, los «Textos complementarios», los «*Beilagen*» y las anotaciones críticas, que en el original abarcan prácticamente la mitad de las 560 páginas del texto.

No he de referirme en este comentario al contenido de esta obra de Husserl, pues deseo concentrarme en el examen de la traducción. Ante todo hay que tener en cuenta que la tarea de verter Husserl al español cuenta ya con una excelente tradición en nuestro medio, gracias a la obra de José Gaos, Luis Villoro, Manuel García Morente, para no mencionar sino a los que ya pueden ser considerados «clásicos». Existe además la utilísima *Guide for translating Husserl*, de Dorions Cairns (Den Haag, Nijhoff, 1973), así como muy correctas traducciones al francés y al inglés, realizadas entre otros por Suzanne Bachelard, Paul Ricoeur y W.R. Boyce Gibson.

De modo que quien emprende hoy la dificultosa faena de verter a nuestro idioma la complicada prosa de Husserl, cuenta con valiosas ayudas, cuya utilización es forzosa e imprescindible.

En virtud de lo dicho, no puede justificarse en modo alguno que hoy en día se presente al público una traducción tan deficiente como la que nos ocupa, cuyos errores conceptuales corren parejos con las mutilaciones del texto original, las erratas, las confusiones y la incoherencia, de todo lo cual daremos cuenta en las páginas siguientes.

Quizás sea útil para el lector que, pese a todo, ose internarse en esta colosal selva de disparates, ordenar algunos de los errores más groseros en los siguientes rubros: 1) falta de coherencia en la traducción de términos técnicos y, en virtud de ello, frecuentes equivocaciones en dicha traducción. Por ejemplo, *Einsicht* y sus derivados — *einsichtig*, *Einsichtigket* —, normalmente vertido como «evidencia», «visión intelectual» o «intelección», es traducido indistintamente con los siguientes términos: «perspectiva teórica», «noción», «conocimiento», «penetración», «principios», «evidencia», (método) «racionalizante», «experimentado», «inteligencia», «comprensión», etc.

2) Sustitución absolutamente injustificada de términos — procedimiento ante el cual el crítico no alcanza a distinguir si se debe a errores de imprenta, a ignorancia del idioma alemán, a confusiones visuales, o a la suma de todos estos factores. Por ejemplo, «existencia» en lugar de «exigencia»; «sensualista» en lugar de «positivista»; «autopensarse» en lugar de «pensador independiente», etc.

3) Un capítulo aparte merecen los giros extraños que suelen sorprender al lector; entre los que se destaca, por ejemplo, la mención de «la uni-totalidad de la subjetividad de postrera función-operación»..., aunque esto no es tan extraño si se tiene en cuenta que el editor nos informa, en la contratapa, que «la fascinación que ejerce este texto (la *Crisis*)» se debe a que en él se «devela la paranoia ejemplar del *ego* trascendental».

A continuación ofrecemos dicha «ordenación de errores»; cuando lo consideramos conveniente reproducimos el término alemán y la página del original (precedida por una *K.*) y la de la presente traducción (precedida por una *C.*)

1) *Einfühlung* (*K.* 213, 234, 246) = entropatía (*C.* 208), introafección (*C.* 213), sim-patía (*C.* 243), simpatía (*C.* 229). En *C.* 240 el traductor cortó por lo sano: suprimió directamente la referencia a la *Einfühlung*. «Con su esfera originaria de conciencia», debe decir: «Con la *Einfühlung* de su esfera originaria...» (*K.* 246).

Leisten y derivados (*K.* 33, 68, 78, 125, 143) = función (*C.* 126), operar, operativa (*C.* 39, 73), efectuaciones (*C.* 82), realizaciones (*C.* 132), prestaciones (*C.* 144). En la página anterior, como en otras ocasiones, se elimina el problema de la traducción eliminando la palabra (*C.* 143, 4a. línea desde abajo, falta: «Es una cierta *Leistung* idealizante la que produce la formación de sentido y la validez de ser...»).

Gestalten y derivados = consideraciones (*C.* 12), plasmar, configurar (*C.* 13), formas, estructuras (*C.* 30), figuras (*C.* 56).

Einsicht y derivados = perspectiva racional (*C.* 12), radicalmente, principios (ambas al final de *C.* 13), penetración (*C.* 21), evidente (*C.* 14), [proceder] según perspectivas teóricas (*C.* 222).

Geben y derivados = *Vorgegebenheiten*: presupuestos (*C.* 22), datos anticipados (*C.* 85); *Gegebenheit*: dato (*C.* 34); *vorgebend*: presenta (*C.* 75), núcleo de datos (*C.* 252); *Selbstgebung*: autopercepción (*C.* 190). Por cierto, a pesar de que Husserl critica explícitamente los «datos» (*Daten*) de la psicología empírica tradicional, y contrapone a ella las *Gegebenheiten*, en la traducción no se hace distinción alguna entre los «datos» que corresponden a una u otra de las palabras alemanas mencionadas.

Selbstverständlich y derivados = algo obvio (*C.* 59), obviedad natural, objetividad natural (*C.* 27, 28), evidente de suyo (*C.* 43, 44), supuestos naturales (*C.* 89), actitud natural (*C.* 82), aceptación automática (*C.* 96), natural comprensibilidad (*C.* 101), situación comprensible de suyo, hecho comprensible de suyo (*C.* 185, 188); *unverstandenen Selbstverständlichkeiten* (*K.* 269) = evidencia naturales (sic) no comprendidas (*C.* 261).

Substruieren, *Substruktion*, *mitsubstruieren* (*K.* 37) = estos términos de origen latino causan muchas dificultades al traductor; en ocasiones se habla de substrucción (*C.* 143, 217), o de subestructura (*C.* 43); pero es también frecuente encontrarlos traducidos por coimplicados (*C.* 43), substraído (*C.* 54), se la traduce una vez como realidad y otra como configuración de ser. Más adelante (*C.* 83), afirmación de ser, validaciones, etc.

Gegenwärtigen, *Vergegenwärtigen* y sus derivados, especialmente *Selbstgegenwart*, *selbst gegenwärtig*, etc. (*K.* 107) = presente en persona, presencia en persona, re-presentaciones, represenciantes (*C.* 109). También se usan los términos apresentationes y presentificaciones (*C.* 165, 246), pero nunca se aclara la diferencia, bien señalada por Husserl, entre los dos verbos que encabezan este apartado.

A priori y *prinzipiell* son palabras que confunden ostensiblemente al traductor —y por lo tanto al lector de esta traducción— pues a veces usa *a priori* para traducir el alemán *im voraus* y otras veces *prinzipiell* por giros cuyos matices no acierta a distinguir, como: del principio, por principio, de principio, principista, principio de, básica, radical. Como muestra puede verse el título del § 62 (*K.* 219) y el renglón con el que comienza dicho párrafo: *...prinzipielle Gleichstellung... prinzipielle Differenz...* = «equiparación básica..., diferencia radical..., identificación del principio...» (*C.* 214). En *C.* 236: «... se necesita *a priori* una *epojé...*», el original dice: «se necesita *im voraus...*» (*K.* 242); lo mismo en *C.* 237: «fundada *a priori*», «*im voraus gestifteten*». (*K.* 242).

Voraussetzungslosigkeit, *Vorurteilslosigkeit*, el ideal de Husserl de un saber sin supuestos, libre de pre-juicios, se convierte en manos del traductor en «neutralidad». Un pasaje muy ilustrativo de esta singular versión y de la desprolijidad general, se encuentra en *C.* 259, al final: «... sólo por medio de la neutralidad absoluta tórnase posible una liberación efectiva de las seducciones tradicionales»; el cual, agregando una frase que falta, debe decir: «sólo por medio de la absoluta falta de prejuicios, que es obtenida en virtud del radicalismo insuperable de la completa *epojé* trascendental, tórnase posible una liberación etc.» (*K.* 267). Pero la cuestión se agrava cuando el traductor decide caprichosamente verter *voraussetzungslos* por «privada de sentido»; entonces la definición reza: «Sólo en cuanto privada de sentido y definitivamente fundada, la ciencia es tal, es filosofía» (*C.* 194). El original dice: «La expresión: ciencia radicalmente sin supuestos y fundamentada en última instancia, o filosofía...» (*K.* 197).

Conceptos que apuntan a desarrollos novedosos en la *Krisis* y que, por lo mismo, han sido siempre destacados por los estudiosos, son tratados en esta traducción con la misma imprecisión que caracteriza a toda la obra. Por ejemplo, *Lebenswelt*, aparece a veces como «mundo de la vida», otras como «mundo vivido» (*C.* 110) o «mundo vivenciado» (*C.* 170); y *Lebensumwelt*, en una misma página, se vierte como «mundos-ambientes-de-la-vida» y como «mundos circundantes de la vida» (*C.* 150). De ahí que sea fácil confundir «maneras de darse mundanas» (*C.* 211) con «maneras de pre-darse propias del mundo de la vida».

Esta incoherencia se manifiesta también en otro término técnico: *Welthabe*, que, con el adjetivo «pasiva» es traducido como «posesión pasiva del mundo» (*C.* 112), mientras que con «natural» es vertida como «actitud natural ante el mundo» (*C.* 85). *Erinnerungsmässig* puede ser tanto «mnémicamente» (*C.* 239), como «ánimico» (*C.* 250). *Leib* es a veces «soma» y otras «cuerpo propio» o simplemente «cuerpo», sin distinguir *Leib* y *Körper*

(C. 110, 217). También *Kinästhesen* puede ser «quinesia», «cinestesia» o «cinestesis». *Walten* = «actuar», «dominar», «funcionar» (C. 108, 110). *Ichliche* es a veces «yoico» y otras «egológico», en una misma frase (C. 112). *Dahinleben* se convierte en «vivir aquí» (C. 153) o «vivir-allá» (c. 218), en total confusión con «habiendo sido allá» (C. 218), *Dagewesen*, que aparece en el mismo contexto. *Erfahren*, ya desde un comienzo (C. 35-37), está condenada a la equivocidad de su múltiple traducción: «conocer», «captar», «experimentar», «vivencia», o «empírico»; esta última en una curiosa construcción: «un trabajo empírico que palpita adelantándose» (C. 238) = «vortastenden Erfahrungsarbeit» (K. 243).

Toda vez que el lector de esta versión se encuentra con otros conceptos claves de la fenomenología: «intención», «intencionalidad», etc., debe estar muy prevenido, pues éstos no siempre traducen *Intention, intentional, intendieren*, etc.; por el contrario, indiscriminadamente el traductor junta en esa «familia» términos que en el original corresponden a *Abzielung, absichtlich, intentional, Meinung, Intention, Willentlichkeit*, como puede verse sobre todo en C. 178-181 (K. 180 ss.).

Vergemeinschaftung vale tanto como «intersubjetivación» o como «intercomunicación» (C. 163, 165, 169). Es curiosa la traducción de *definite Mannfaltigkeiten*: para el traductor es lo mismo una «multiplicidad definida» (C. 51), que una «matemática de los conjuntos infinitos» (C. 79). *Einströmen* ora es «absorción» (C. 209 — con el agregado, que no está en el original: «de los resultados fenomenológicos» —, ora «integrarse en» ora «lo que es» (C. 209, 210).

2) Señalo solamente algunas sustituciones: escribiendo primero la palabra y la página de la traducción, y luego la palabra o frase correcta. «Renacimiento» (C. 19) = «Renacimiento»; «siglos» (C. 74 y otras) = «milenios». Justamente cuando Husserl apela al ejemplo de un juego basado en reglas claras, racionales y alude, como es habitual, al *ajedrez*, el traductor prefiere el *juego de dados* (C. 51); «objetiva» (C. 64) = «objetivista»; «encontrado» (C. 69) = «orientado»; «sensualista» (C. 69) = «positivista». Gorgias es convertido en un dogmático: «No hay duda» (C. 82), cuando en realidad dice escépticamente: «No hay nada». Justamente hablando de la filosofía de Kant se confunde «trascendental» (C. 87, 89) con «trascendente». «Autóctona» (C. 136) = «autónoma»; «metalógicas» (C. 145) = «metodológicas»; «escepticismo humano» (C. 96, 100) = «escepticismo humeano»; «afectiva» (C. 102) = «efectiva»; «íntimo» (C. 102) = «ínfimo»; «antología» (C. 98) = «ontología»; «deja ver» (C. 99) = «pasa por alto»; «sentido» (C. 103) = «ser»; «contemporánea» (C. 103) = «moderna»; «funciones» (C. 110) = «fusiones»; «ciencia natural» (C. 116) = «ciencia universal». El título del §31 está traducido como: «La capacidad de la diferencia entre subjetividad y alma» (C. 120), debe decir: «La opacidad de la diferencia entre subjetividad trascendental y alma» (K. 119). «Estratégico» (C. 136) = «extralógico»; «trasmiten» (C. 147) = «trasmutan»; «en el mundo» (C. 149) = «en el cual, el mundo»; «vital» (C. 169) = «total»; «dimensiones exóticas» (C. 172) = *axiotische Dimensionen* (K. 173); «polo subjetivo» (C. 172) = «polo objetivo»; «se da»... «especie» (C. 174) = «se sabe»... «espacio»; «la subjetivi-

dad... puede conscientemente volverse consciente de los horizontes...» (C. 177) = «la subjetividad... no ha llegado a ser consciente de los horizontes... y jamás puede llegar a percatarse de ellos...» (K. 179); «modo» (C. 162) = «mundo». Al comenzar la página 163, en la traducción puede leerse algo acerca de «pretensiones» y «remuneraciones»; pero en realidad Husserl se refiere a las «protensiones» y a la «rememoración», si quisiéramos usar una palabra parecida a la que está en el texto en español para *Wiedererinnerung* (K. 163). Lo curioso es que la errata se repite en C. 170.

«Concordancia» (C. 166) = «discordancia»; «concepción» (C. 188) = «concreción»; «nociones» (C. 190) = «conocimientos» (*Erkenntnisse*). Un poco más abajo, encontramos esta enigmática sentencia: «Producir o advertir, y según ello predecir formas objetivas de estructuraciones de cuerpos...» (C. 190), dice aproximadamente; en el original: «Predecir o bien conocer y, de acuerdo con ello, predecir formas...» (K. 193). «Traducciones» (C. 195) = «tradiciones»; «la misma que sentimos los filósofos verdaderos» (C. 197 s.) = «la que vislumbramos a través de cada palabra del filósofo auténtico» (K. 201); «anunciado» (C. 209) = «enunciado»; «percepciones» (C. 209) = «apercepciones». Algunas veces el traductor se fatiga y en vez de buscar trabajosamente equivalentes en español, pone sin más explicación el término alemán, como en C. 187: *Erlebnis*; o como en pág. 223, donde recurre al francés, y para colmo mal escrito, *mettier*, para traducir *Gebiet*, que tampoco es *métier*, sino *ámbito*. «Fundamentación absolutamente objetiva» (C. 199) = «absolutamente subjetivista»; «tener conciencia de lo actualmente observado...» (C. 234) = «tener conciencia del trasfondo no atendido en lo actualmente observado...»; «exterior a su investigación» (C. 237) = «dentro de su investigación»; «interferencia» (C. 226) = «ingerencia»; «interpretación de datos naturalistas» (C. 230) = «interpretación naturalista de datos» (K. 235). A renglón seguido Husserl se refiere a las *Gegebenheiten*, y no a los *Daten* de que estaba hablando, pero para el traductor todo sigue siendo *dato*, como ya hemos dicho. «La reducción inversa» (C. 248) = «la reducción universal»; «La relatividad de la experiencia común que es relativa...» (C. 263) = «La relatividad de la experiencia; ... ella inclusive como experiencia comunitaria es relativa...» (K. 270); «por una suerte de *epojé*, reteniéndolas...» (C. 255) = «por una suerte de *epojé* en la *epojé*, reteniéndolas...»; «que este solo sujeto se muestra» (C. 257) = «que este sujeto sólo se muestra»; «no es común» (C. 262) = «nos es común»; «y a partir de ésta sigue resistiendo... transformaciones» (C. 264) = «a partir de ésta asume (adopta) ... transformaciones»; «existencia» (C. 266) = «exigencia»; «constante» (C. 267) = «contraste».

3) Muchos giros extraños quizás se explican por la falta de concordancia entre sujeto y verbo, la omisión de alguna palabra o las innumerables erratas; otros, en cambio, son absolutamente incomprensibles. Veamos unos pocos de estos últimos: Husserl se refiere al mundo de la vida, «olvidado», y «recubierto» por un «vestido de ideas»; ese mundo, dice, «es dado en una verificación insuperable en su género» (K. 51). El traductor encontró muy débil esta formulación de Husserl, y en su lugar escribe: «... dado con una fuerza, una persistencia y una verificación en las que el mundo es único e insupe-

table» (C. 56).

«... ahora, en cuanto filósofo, me está prescripto efectuar esas validaciones según el modo natural, y debo trasponer su valor cognoscitivamente. En mi posición epojal, que está por encima de todas las validaciones, no me es permitido acompañarlas en mis vivencias» (C. 83). Husserl quería decir, aproximadamente: «ahora, en cuanto filósofo, no debo ya efectuar simplemente ni utilizar cognoscitivamente, en el modo natural, esas posiciones como si fueran válidas. Permaneciendo en la *epojé* por encima de todas ellas, ya no puedo coejecutarlas» (K. 79).

«Existen dos posibilidades, ... de las cuales sólo una es para Descartes evidente y por ello fácticamente inequívoca». (C. 84) = «Se muestran dos posibilidades..., de las cuales sólo una era para Descartes de antemano 'evidente'» (K. 80). Y un poco más adelante: «Luego elimina el propio cuerpo — que, tal como el mundo sensible en su talidad, también cae bajo los golpes de la *epojé*» (C. 84) = «Entonces desconecta el cuerpo propio — el cual, como el mundo sensible en general, sucumbe a la *epojé*» (K. 81).

«Pero no se trata, y nunca podría tratarse aquí, de hacer un uso pragmático de estas valideces de ser en su verdad objetiva» (C. 114). Es muy curiosa esa alusión al «uso pragmático», toda vez que el texto original dice, sencillamente; «Pero no como si se tratara — o pudiera alguna vez tratarse — de evaluar esas vigencias de ser en su verdad objetiva» (K. 112).

También es incorrecta la traducción de «Wenn wir in freiem Umblicken...» (K. 145), por: «Cuando en una circunstancia libre...» (C. 145). Tampoco es muy claro que la subjetividad sea «un universo en sí cerrado...», que ahí se revela como la *uni-totalidad de la subjetividad de postrera función-operación*» (C. 150), aunque hay que admitir que no es fácil encontrar el equivalente castellano de «*sich erschliessend als die Alleinheit der letztlich fungierend-leistenden Subjektivität...*» (K. 149).

Al exponer la fenomenología de la visión de una cosa, el traductor ha incurrido en tantos errores que todo resulta un galimatías. Señalo al menos las posibles correcciones de algunos pasajes. «Mirando la 'intenciono' constantemente, juntamente con todos los lados que de modo alguno me son dados, ni siquiera en forma de *prestaciones anticipativas intuitivas*... Pero mediándolo más debo decir... en cuanto exposiciones, apariciones, y cada una de ellas *figura* precisamente como 'representación-de'...» (C. 160-161). Debe decir: «... ni siquiera me son dadas en forma de *pre-presentificaciones intuitivas*... Pero considerándolo más atentamente debo decir... en cuanto exposiciones, apariciones, cada una de las cuales *funciona* precisamente como exposición *de*» (K. 161).

Husserl acostumbra a hablar del *Durchbruch*, o del *erster Durchbruch* de la fenomenología que se produjo con las *Investigaciones Lógicas*, con lo que quiere dar la idea de que en esa obra se produjo la irrupción, la apertura, la manifestación en cierto modo abrupta de la fenomenología; pero todo ello desaparece en la presente traducción, cuando esa expresión es vertida, en tres páginas seguidas, por «delinearse» o «primera elección» (C. 167, 168, 169).

El título del §54 a) reza en la traducción: «*Nosotros como hombres, y nosotros como sujetos de prestaciones funcionantes-actuales*» (C. 183). El original dice: «*Wir als Menschen und wir als letztlich fungierend-leistende Subjekte*» (K. 185).

«El único explicar efectivo está sujeto a la exigencia de la comprensibilidad» (C. 190) = «El único explicar efectivo es: hacer comprensible trascendentalmente» (K. 193).

No vale la pena señalar las innumerables omisiones de palabras, de frases y de párrafos enteros; ello excedería con mucho el espacio disponible. Sólo nos queda una duda: ¿no será esta versión una interpretación psicoanalítica de Husserl, que escapa a mi capacidad de comprensión? Hay pistas que apuntan en esta dirección: ya hemos aludido a la contratapa en que se habla de «la paranoia ejemplar del *ego* trascendental». Otro rastro a seguir: Husserl alude al «parentesco» existente entre psicología y filosofía trascendental: el traductor ha sospechado que tras esa *Verschwisterung* hay sencillamente ... un «incesto» (C. 204).

MARIO A. PRESAS

EDUARDO BRIANCESCO. *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme* (De Veritate - De Libertate Arbitrii - De casu diaboli). Préface de Paul Vignaux. Paris, Desclée de Brouwer, 1982; 248 pp.

Entre los pensadores medievales San Anselmo es uno de los que más dan al lector la sensación de trabajar con todo rigor los conceptos, pero que al mismo tiempo ofrecen la mayor dificultad para poner en evidencia el detalle y, en especial, el conjunto de los mismos. Es por eso, sin duda, que los mejores trabajos dedicados a él son en general obra de medievistas particularmente «especulativos». Habrá que agregar ahora a ellos el trabajo de E.B. que tiene por objeto analizar en su forma y su contenido los tres diálogos que, según expresa declaración de Anselmo, forman un conjunto y en los que se expone su doctrina moral. El *contenido*: el libro se abre sobre una alternativa ilustrada por las opiniones respectivas de J. Rohmer y de L.B. Gillon: ¿es Anselmo «más moralista que metafísico» o «más metafísico que moralista»? (p. 20). El último capítulo se intitula «les exégètes anselmiens»; E.B. aprecia allí, en función de su propio procedimiento y de sus resultados, las opiniones emitidas sobre la moral de Anselmo por R. Pouchet, J. Rohmer, E.R. Fairweather, S. Vanni-Rovighi, Ph. Delhay, U.H. von Balthasar (pp. 201-220; no busque el lector un «índice»: curiosamente no lo hay en este libro bien presentado). En el intervalo puso en obra un *método* que, según dice (p. 20), es el único que permite escapar a la aporía señalada al comienzo. Anselmo es un dialéctico, tratemos entonces de penetrar en la «estructura dialéctica» de las tres obras a las que se refirió antes. Son así sucesivamente examinadas *De Veritate* (pp. 27-54), *De Libertate Arbitrii* (pp. 55-81), *De casu diaboli* (pp. 85-198). La práctica es constante: ella consiste en destacar en el grupo de diálogos «(la) articulación *material* de los capítulos..., (la)

articulación estructural de cada uno de los libros..., (la) articulación estructural del conjunto de los tres libros», para «mejor captar la articulación de cada libro en particular» (p. 23; subrayado por E.B.). Captación sintética en distintos niveles, por tanto, pero que no es posible sino gracias a una constante atención al detalle de la letra: hay un incesante ir y venir entre la presentación de los textos y el enunciado de los resultados del análisis, volviendo hacia atrás tantas veces como se necesita. Se comprende, pues, que semejante procedimiento hace imposible todo resumen. Sin embargo, pueden enumerarse los «niveles de lectura» que E.B. señala en cada diálogo y cuya serie descubre progresivamente las articulaciones de la moral anselmiana; son sucesivamente: para *De Veritate*, la *significatio*, el *usus*, el *debitum*, la *iustitia*, la *Veritas Prima per se subsistens*; para *De Libertate Arbitrii*, el binomio *potentia-usus*, «la situación 'historique' de la liberté crée»; para el *De casu diaboli*, «la nature (*natura rationalis*)», «la moralité», «Dieu», y «le moment rationnel» — el desarrollo más largo (pp. 168-193) — donde se develan, a propósito de la situación de los ángeles — buenos y malos, antes y después de la caída — los conceptos fundamentales de la teoría moral de Anselmo: relación al futuro contingente, acto voluntario, culpa y pena, beatitud y en fin la clave de todo el sistema, la voluntad como causa de sí misma, *non sub Deo* en el caso del diablo, *sub Deo* en el caso del «ángel confirmado en gracia»; esta causalidad de la voluntad es en el segundo caso (*esse similis Deo sub Deo*) una «imitación analógica de la ejemplaridad del 'Hijo de Dios'» (p. 191) y el ejercicio pleno de la libertad (ver el mismo título del libro). E.B. puede decir entonces un poco después (pp. 216-217) que *De casu diaboli*, coronación de la serie de los diálogos, despliega plenamente la fórmula donde se expresa «lo que hay de más específico en la moral de Anselmo», la *rectitudo voluntatis propter se servata* (p. 215), asimilación, en cuanto posible, a la aseidad divina, a Dios como *causa sui* (lo que implicaría la triple «causalidad formal, eficiente y final»; esta fórmula, p. 219, que no es quizás original de E.B., me parece problemática: ¿hay en Dios, según la teología cristiana, una forma y otras relaciones que las trinitarias?). El autor dirá también, en respuesta a la cuestión inicial, que Anselmo es entonces simultáneamente moralista y metafísico (p. 223) en un horizonte teológico (p. 225). Y agrega entonces (p. 226) una observación sobre «el aspecto lingüístico de la investigación anselmiana». Es un hecho que el método aplicado por E.B. no puede dispensarse de prestar a las fórmulas anselmianas, siempre rigurosamente construidas, una atención constante: carácter ya señalado de su trabajo.

Tales son las grandes líneas de esta obra. Un juicio en profundidad, obra de un especialista, de aquellos que se han evocado al comienzo, será el de Paul Vignaux: en un prefacio al que no puede dejar de remitirse (pp. 9-14), él marca con fuerza los puntos esenciales del estudio de E.B. el cual, dice, «constituye un progreso que vale la pena marcar en la comprensión histórica de la especulación anselmiana» (p. 9).

JEAN JOLIVET
Sorbonne (París)

J. ARANA, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Sevilla, Anales de la Universidad hispalense, 1982, 212 págs.

La reciente obra del profesor Arana, dedicada al esclarecimiento de un período del pensamiento kantiano aún no suficientemente explorado, es un estudio riguroso y bien articulado, que pone a disposición del lector un instrumento indispensable para el cabal conocimiento del filósofo regiomontano. Consta de introducción y cuatro capítulos. Se incluye, además, una extensa y completa bibliografía y un índice onomástico.

El subtítulo de la obra que reseñamos — una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII — anuncia el objetivo que el autor persigue que no es tanto el estudio del período precrítico kantiano, considerado como mera etapa previa del crítico — por referencia al cual solamente vendría aquél a adquirir relevancia — cuanto «estudiar la primera fase del pensamiento kantiano como si se tratase de un punto de llegada en vez de un punto de partida» (p. 15). El autor considera que esta singular perspectiva es la más adecuada para el estudio de las relaciones entre las ciencias físico-matemáticas y la metafísica en el siglo XVIII.

Haré unas breves referencias a la terminología y al planteamiento metodológico de la obra. Con respecto a lo primero, conviene no pasar por alto «cierta ambigüedad en la utilización de algunas palabras» (p. 17), en particular las expresivas de las dimensiones metodológicas, epistemológicas y gnoseológicas del saber racional. *Orden metodológico* alude al «aspecto pragmático de la verdad científica», mientras que *orden epistemológico* señala el «aspecto objetivo de la construcción científica»; el *orden gnoseológico*, en fin, «engloba toda la serie de elementos objetivos y subjetivos del conocimiento». Referente al planteamiento metodológico, la deseada fiabilidad de las conclusiones alcanzadas, difícil de establecer por la ambición de las mismas, ha tenido que otorgar un decisivo papel no sólo a las fuentes primarias, sino también a las secundarias, que «constituyen, según esto, uno de los más importantes puntos de apoyo de esta obra» (p. 17).

El autor estudia en la parte introductoria el ambiente cultural, entorno histórico y biográfico del Kant precrítico.

Dejando de lado lo que el autor llama «contexto biográfico de la etapa precrítica» nos parece oportuno dejar constancia de la aguda disección que hace de la «confusa maraña en que consiste la filosofía alemana de la primera mitad del XVIII». Se trata de un período «lleno de interés, a pesar de la relativa escasez de figuras de primera magnitud» (p. 23). Es una época apegada al pasado filosófico, y, a la vez, abierta a toda innovación relevante. Los presupuestos a partir de los cuales cabe entender la Ilustración alemana son, a juicio del autor, «la fragmentación política» y «la variedad de confesiones religiosas». Sobre este período del pensamiento alemán ejercerá un influjo indeleble la cultura francesa y la obra de Christian Thomasius y su escuela.

Dos son las corrientes principales de este período. La primera es la leibnizio-wolffiana y la segunda, que tiene su origen en Thomasius, está for-

mada por un conjunto de «autores de origen y características bastante dispersos a los que une solamente un cierto anti-intelectualismo» (p. 26).

Por último, en la Introducción el autor fija los límites temáticos y cronológicos del estudio. Los primeros se refieren a la epistemología precrítica y su conexión con el problema de la unidad de la ciencia a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los segundos, al período de tiempo que va de 1747 a 1764.

El capítulo primero —«Los primeros estudios sobre física y cosmología»— aborda el estudio pormenorizado de dos obras kantianas: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* e *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*.

El objetivo perseguido por Kant en la primera de las obras era resolver de manera definitiva la polémica —que se remonta a las discrepancias entre Descartes y Leibniz sobre el asunto— acerca del auténtico significado de la noción de fuerza. Pero más que la específica solución kantiana al problema interesa al autor averiguar el nexo que une entre sí a la matemática, la física y la metafísica. Según Arana, Kant acepta en esta obra, con reservas y confusiones quizás, la existencia del saber metafísico. Sin embargo, la ciencia natural no posee todavía el estatuto de saber autónomo y definitivamente constituido, pese a que en esta obra Kant es «un resuelto partidario de la unidad del conocimiento, y ello desde una óptica epistemológica racionalista» (p. 48).

Si por su primera obra Kant no recibió otra recompensa que ironía y una estrofa satírica, la *Historia general de la naturaleza* asegura a Kant un puesto en la historia de la ciencia. El esquema argumentativo de esta obra puede resumirse así: el orden del universo no puede deberse a la casualidad; por tanto, habrá que atribuirlo a alguna cualidad intrínseca suya o a la acción de un Agente trascendente al mundo. Este origen del universo trata de compatibilizarlo Kant con su evolución como proceso de carácter estrictamente mecánico. Se trata de dejar sentado que «la cosmología mecanicista se adapta sin violencia a la explicación teleológica y providencialista de la naturaleza, siempre que demos a estos conceptos un sentido más radical y abstracto». Como balance epistemológico de la obra, Arana establece que se limita a tomar contacto con la problemática epistemológica que subyace a la ciencia, sin que logre determinar con precisión, la razón metafísica de su exactitud pretendida.

En el capítulo segundo —«Las disertaciones académicas de 1755 y 1756»— el autor expone el pensamiento kantiano reflejado en las obras producidas por el filósofo alemán durante el bienio en cuestión.

La *Nova dilucidatio*, el único trabajo de la época en el que Kant aborda un tema específicamente filosófico, es «un intento de encontrar los puntos de engarce entre la ciencia natural y la filosofía trascendental». En las consideraciones preliminares de la *Monadología física*, otra obra de este período en la que según Arana quedan expuestas con mayor claridad las ideas meramente apuntadas en anteriores trabajos, Kant aspiraría a encontrar la posibilidad de poner de acuerdo dos ciencias de elevado rango: la geometría y la metafísica.

El capítulo tercero —«Dificultades y rectificaciones»— se ocupa, en primer lugar, del replanteamiento de la filosofía natural emprendido por Kant en la *Nueva concepción del movimiento y del reposo*. El asunto del que trata esta obra se encuentra dentro de la filosofía natural. No obstante, su tono es diferente, pues en la *Neuer Lehrbegriff* Kant renuncia a mezclar la física con la metafísica, al tiempo que adopta una perspectiva más positivista. La solución de los problemas que se habían planteado en la *Monadología física* sólo se pueden hallar, dice Kant, extendiendo la fenomenalización del espacio a la realidad física total. En segundo lugar, en este capítulo se acomete el examen de las últimas formulaciones racionalistas y de las nuevas expectativas kantianas. Arana da cuenta de la profunda inflexión temática sufrida por Kant entre los años 1758-62, que no lleva, sin embargo, a abandonar «explícitamente la metafísica wolffiana ni, mucho menos, la física newtoniana» (p. 111). En la tercera y última parte del tercer capítulo se aborda finalmente la exposición rigurosa y clara de *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*.

En el capítulo cuarto y último —«Desarrollo de una concepción de la ciencia basada en el método de Newton»—, tras ocuparse del problema de la correcta ordenación cronológica del grupo de escritos producidos por Kant entre los años 1762 y 1763, Arana aborda el tema de la demostración kantiana de la existencia de Dios, tal como el filósofo alemán la desarrolla en el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. En ella se ocupa Kant primeramente de la posibilidad de un argumento «a priori», que comienza por el análisis del concepto de existencia, sigue con el examen cuidadoso de los dos aspectos —el formal o lógico y el material o real— de la posibilidad interna y concluye con la introducción del concepto de existencia necesaria, «cuya anulación suprimiría el término material de toda posibilidad, ya que el concepto contradictorio correspondiente es la nada» (p. 128). Después de examinar el valor teórico de la prueba *a priori*, Arana se ocupa de la prueba *a posteriori* desarrollada en el *Beweisgrund* y de las críticas kantianas a las pruebas tradicionales.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

Universidad de Málaga (España)

ARNOLD GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983, 537 pp.

El presente tomo de la *Gesamtausgabe* contiene escritos redactados entre los años 1936-1975 cuyo núcleo temático es el modelo antropológico que Gehlen dió a conocer en el año 1940 en su famosa obra *Der Mensch*. Allí, en efecto, retomando la tradición herderiana del hombre como 'ser deficitario' (*Mängelwesen*) Gehlen propuso una concepción antropológica con bases biológicas fundamentada en una especial doctrina de la acción (*Handlungslehre*). En la obra que reseñamos, el autor somete su teoría a una confron-

tación con la tradición filosófica, especialmente con la línea de pensamiento iniciada en este siglo por Scheler, con la etología y con algunos elementos de la sociología contemporánea que fueron decisivos para su teoría de la acción.

Con el tomo IV, la editorial Klostermann continúa la publicación de las *Obras completas* de Gehlen con datos importantes sobre las fuentes y ubicación histórica de los textos, útiles índices de materias y autores y extensas anotaciones de sus editores. El presente tomo fue compilado por Karl-Siegbert Rehberg, quien contó con la colaboración de H. Wahlen y A. Bilo.

MARÍA JULIA BERTOMEU

CRÓNICA

CONGRESO SOBRE OCKHAM

En el *campus* de la *St. Bonaventure University* (N. York State), tuvo lugar entre el 10 y el 12 de octubre de 1985 el *International Colloquium on the Thought and Writings of William of Ockham*. El acontecimiento fue convocado en ocasión del séptimo centenario del nacimiento del *venerabilis inceptor* y organizado por sus cofrades del *Franciscan Institute*, entidad que desde el año 1940 funciona en el ámbito de aquella Universidad dedicándose al estudio de las vertientes espirituales, filosóficas, teológicas, políticas y científicas del pensamiento franciscano.

El *Colloquium* estuvo articulado en torno de una conferencia principal diaria, una sesión informativa general acerca del estado de la edición crítica de la *Opera Philosophica et Theologica* de O. y más de cincuenta comunicaciones con debate posterior en comisiones que funcionaron simultáneamente por la mañana y por la tarde y finalmente una cena de despedida coronada por la exposición de un orador invitado. La cantidad de comunicaciones (casi sesenta a pesar de las ausencias) convirtió al evento en un ámbito de tal intensidad de trabajo que exigió de los presentes un verdadero esfuerzo tanto para seguir el ritmo que adquirió la reunión como para mantener una activa participación durante los tres días. Ello quitó al acontecimiento toda connotación que no fuera exclusivamente académica.

La primera conferencia principal estuvo a cargo de Norman Kretzmann (Cornell Univ.), quien realizó un prolijo análisis de la tesis de O. acerca de un mundo creado sin comienzo (*beginningless*). La segunda a cargo de Umberto Eco, quien recibió la veneración del público americano no solo a causa de su exposición (*Significación y denotación desde Boecio hasta O.*) en la que examinó su tema en Aristóteles, las tradiciones agustiniana y boeciana, Anselmo, Juan de Salisbury, Abelardo, Pedro Hispano, Bacon y O., sino además por tratarse del legendario autor de *Il nome della rosa*. Eco sorprendió a su auditorio por su valorización del *De Magistro* y *De Doctrina Chris-*

tiana de San Agustín, a los que calificó como los primeros tratados occidentales de semiótica. La tercera conferencia, acerca de la teoría moral de O., estuvo a cargo de Marilyn Adams (Los Ángeles), quien procuró encontrar una solución a la contradicción implicada en la afirmación ockhamista de un sujeto moral bifurcado por su sujeción a una infraestructura caracterizada por la obediencia a la *recta ratio* pero que simultáneamente debe tener en cuenta una superestructura de tipo autoritario como es la arbitrariedad de la norma divina. Ésta lo colocaría frente a normas extrínsecas y lo sometería a una moral de carácter heterónomo, contradictoria con la moral impuesta por la *recta ratio*.

En la sesión dedicada al estado de la edición crítica de los escritos filosófico-teológicos de O. los editores (Gedeon Gal y Francis Kelley del *Franciscan Institute* y Jacqueline Hamesse, de Lovaina) informaron acerca de la marcha del trabajo paleográfico realizado con la ayuda del más moderno equipo técnico-electrónico. Por su parte, los traductores (Alfred Fredoso de Notre Dame y Sandra Edwards de Arkansas) se ocuparon de las dificultades que ofrece la traducción de la obra de O. al inglés. Los presentes pudieron tomar nota allí del progreso logrado en la edición cuyos 17 volúmenes deberían estar concluidos en 1985. La sesión fue completada por la muestra de manuscritos e incunables pertenecientes a la escuela franciscana, realizada en la *Friedsam Memorial Library* de la Universidad.

La imposibilidad de resumir adecuadamente y sin omisiones la nutrida cantidad de comunicaciones que tuvieron lugar en las comisiones sugiere limitarse a delinear las tendencias y a señalar los temas tratados.

Las comisiones dedicadas a temas de *lógica* se ocuparon, o bien de comparar y relacionar a O. con Burley (Boh, Sylla, Simmons, Fitzgerald) y Buridan (Habib, Miller, Willing) o bien tomaron temas de lógica propiamente ockhamista, v.gr. la teoría de la *suppositio* (Wood, Karger, Matthews), las fuentes aristotélicas de O. (Wilson), su semántica (Pannaccio, Gelber), las reglas de distribución (Ashworth, Corcoran), la teoría de las consecuencias (Beierle) y la teoría de las relaciones (Henninger). Andrea Tabaroni (Bologna) resumió el contenido de un manuscrito atribuido a O. recientemente descubierto: *Super terminos naturales*.

Los temas de *filosofía política* fueron los que, junto con los de lógica, despertaron mayor interés, por lo menos teniendo en cuenta las comunicaciones acerca de ellos. Melloni se ocupó de las críticas de O. a Inocencio IV, Randi de O. y Juan XXII, Lambertini de la denuncia de la falacia eclesiológica en O. y Marsilio de Padua, Oakley de Juan XXII y la orden franciscana, Bertelloni de la discontinuidad entre metafísica y política en O., de Souza de la fundamentación ockhamista de la independencia del poder imperial, Tierney de las relaciones entre moral natural y derecho canónico en O., Ryan de la interpretación de O. realizada por Tierney y Gray de la actitud de O. frente a las doctrinas de los franciscanos ingleses acerca del problema de la propiedad.

Los temas *metafísico-gnoseológicos* fueron los siguientes: verdades eternas en Descartes y O. (Alanen), *res non sunt multiplicandae* (Boler y Dobse-

vage), universales (Matteo), individuación (Massobrio), no-existentes (Vossenkuhl y McGrade), distinciones formal y real (Jordan y White), teoría de la ciencia (Tachau), posibilidad y pasado (Normore), acción a distancia (Goddu), tiempo y continuo (Rudavsky).

En relación con el O. *teólogo* J. Pelikan disertó en la cena de despedida acerca de la ubicación de O. en la tradición ortodoxa cristiana y Cova lo hizo en su comisión acerca de la unidad de la ciencia teológica en la polémica de W. Chatton con O. Más reducido aún fue el espacio otorgado por los participantes a aspectos histórico-filológicos, que solo fueron tomados por Richter, Hamesse (nuevamente) y Knysh. Otros temas de carácter más atípico fueron los tomados por Radka (el estilo discursivo de la filosofía de O.), Courtenay (la 'virtus sermonis' en el siglo XIV), Wood (influencia sobre O. del comentario a la física de Burley) y Kent (la voluntad en G. Odonis, Duns Scoto y O.).

No puede sorprender el hecho de que el amplio espectro de temas expuestos en el *Colloquium* haya sido casi dominado por los relativos al O. lógico y político. En cuanto al primero, quien escribe estas líneas pudo percibir el enorme interés que existe entre los estudiosos americanos y europeos en vincular los temas de lógica, semiótica y filosofía del lenguaje contemporáneos con sus antecedentes medievales. En cuanto al segundo, el interés tampoco resulta extraño por cuanto especialmente los académicos americanos dedicados al tema han recibido la afortunada influencia de un gran maestro fallecido en Gran Bretaña en 1984, Walter Ullmann, con quien gran parte de los estudiosos del O. político tuvieron la oportunidad de realizar un periodo de trabajo y aprendizaje en Cambridge.

La impresión general tanto en lo relativo a aspectos formales y de organización como en lo concerniente al nivel de la reunión es óptima. La oportunidad de conocer de cerca un centro académico como el *Franciscan Institute* no puede sino despertar, en un visitante de estas latitudes interesado en esos temas, una suerte de simultánea nostalgia y sana envidia. Y ello no sólo a causa de los medios de que esa institución dispone para estudiar y difundir el pensamiento medieval sino además porque allí se ha sabido calibrar el lugar exacto que actualmente corresponde a los estudios medievales, sacándolos de un ámbito puramente doctrinal —y hasta en algún caso, confesional— para colocarlos en una perspectiva histórico-filosófica.

Francisco Bertelloni

El 13 de agosto de 1985 el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, realizó un acto conmemorativo del tercer centenario del nacimiento de G. Berkeley. Se escucharon las siguientes exposiciones: Margarita Costa, «El sentido común y el lenguaje en Berkeley»; Juan Larreta, «Sobre la naturaleza del espacio fenoménico» y Ernesto Sosa «El toque maestro de Berkeley». Actuó como moderador Ezequiel de Olaso. Con esta exposición el Profesor Sosa (Brown University, consultor de la Revista Latinoamericana de Filosofía) cerró su actividad de dos semanas en la Argentina. Durante su estada

ofreció también dos conferencias en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata donde fue presentado por el titular del Departamento, Osvaldo N. Guariglia. Los temas de sus conferencias fueron «¿Para qué sirve la filosofía?» y «Metodología, epistemología y escepticismo». La visita del profesor Sosa fue patrocinada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de la Argentina.

Organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, tuvo lugar entre el 21 y el 23 de noviembre de 1985 el Primer Encuentro Nacional de Fenomenología. Durante el mismo se discutieron las siguientes comunicaciones: Andrés Raggio, «Percepción y pensamiento sistemático»; J. Kogan, «Fenomenología de la experiencia estética»; Carmen Balzer, «El problema de la esencia del hombre»; D.J. Michelini, «Husserl y Habermas»; E. Albizu, «La paradoja del ahora en el pensamiento de Husserl»; Alcira Bonilla, «Fenomenología trascendental y razón histórica»; María Cristina di Gregori, «El problema de la intersubjetividad: Husserl y Schutz»; Julia V. Iribarne, «La fenomenología de Husserl como monadología»; Daniel Leserre, «Fenomenología y lenguaje: aspectos en *Ser y Tiempo*»; Graciela Romano de Zuleta, «Crítica de Husserl a la concepción del lenguaje como mosaico»; Hipólito Rodríguez Piñeiro, «Fenomenología y hermenéutica»; Ricardo Maliandi, «El 'escándalo' de la fenomenología»; Héctor Mandrioni, «El surgimiento del sentido originario»; Mario A. Presas, «Fenomenología y hermenéutica. Crítica de Heidegger a Husserl»; Martín Laclau, «Sobre las normas en Husserl»; Roberto J. Walton, «Fenomenología y realidad» y Adolfo P. Carpio, «Método fenomenológico e historia de la filosofía». La coordinación general estuvo a cargo del director del centro, Prof. Eugenio Pucciarelli.

UN SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE CONTROVERSIAS CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS

Entre los días 2 y 7 de diciembre de 1985 se realizó en Evora (Portugal) un coloquio sobre «Controversias científicas y filosóficas» que fue organizado por el Gabinete de Filosofía do Conhecimento (Lisboa) con la colaboración de la Universidad de Evora.

Se escucharon y discutieron las siguientes contribuciones: Kuno Lorenz (Universidad de Saarbrücken, Alemania Federal) «La naturaleza unificada y separadora de los diálogos»; Alessandro Giuliani (Universidad de Perugia, Italia) «Lógica de la controversia y lógica de la información»; Jerzy Wroblewski (Universidad de Lodz, Polonia) «Las presunciones y la carga de la prueba en derecho»; Oswaldo Porchat (Universidad Estadual de Campinas, Brasil) «Escepticismo y mundo exterior»; José Gabriel Trindade dos Santos (Facultad de Letras, Universidad de Lisboa) «Eleatismo y controversia»; Marcelo Dascal (Universidad de Tel Aviv, Israel) «La controversia sobre las ideas y la idea de controversia»; Ezequiel de Olaso (CONICET, Universidad de La Plata, Argentina) «La lógica de la controversia según Leibniz»; António Marques (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nueva de Lisboa) «La argumentación kantiana de la deducción trascendental»; José Gil (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universi-

dad Nueva de Lisboa) «El problema del inconciente»; Antonio Bracinha Vieira (Facultad de Medicina. Universidad de Lisboa) «En favor de un modelo jerarquizado de los genomas y de los comportamientos»; Manuel Silvêrio Marques (Instituto Portugués de Oncología) «Lo inmaterial y la teoría modular de los procesos mentales»; Carlos Henrique de Jesus (Instituto Gulbenkian de Ciencia, Oeiras, y Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nueva de Lisboa) «Electricidad animal: controversia inicial y desarrollo biofísico posterior»; João Andrade e Silva (Facultad de Ciencias, Universidad de Lisboa) «La polémica Einstein-Bohr sobre los fundamentos de la mecánica cuántica y sus prolongaciones recientes»; Ana Isabel Simões (Facultad de Ciencias. Universidad de Lisboa) «La polémica entre Boltzmann y Zermelo sobre la interpretación estadística de la segunda ley de la termodinámica»; Rui Nobre Moreira (Facultad de Ciencias. Universidad de Lisboa) «Concepciones de la luz que estuvieron en conflicto durante los siglos XVII y XVIII»; Fernando Gil (Gabinete de filosofía del conocimiento. Universidad Nueva de Lisboa) «La 'suposición' de Samuel Clarke»; Jean Petitot (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París) «Aporías fundadoras y dialéctica matemática: el ejemplo del estructuralismo catastrofista»; Claude Bruter (Universidad de París XII) «Las controversias y el progreso científico: ejemplos matemáticos»; Marco Panza (Universidad de Milán) «Controversias locales y globales. Un caso histórico en matemática: convergencia y divergencia»; Donald Gillies (Universidad de Londres) «Intuicionismo versus platonismo: una controversia del siglo veinte sobre el nombre de los números»; Giulio Giorello (Universidad de Milán) «Teorías rivales y controversias públicas»; Charles Chihara (Universidad de California, Berkeley) «El estructuralismo matemático y la controversia sobre objetos matemáticos»; Karin Lorenz-Lindemann (Universidad de Saarbrücken, Alemania Federal) «Evaluaciones en crítica literaria: una discusión de ejemplos»; Luís Filipe Barreto (Facultad de Letras. Universidad de Lisboa) «La problemática del saber en el renacimiento en Portugal»; Diogo Pires Aurélio (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Nueva de Lisboa) «El cuerpo político: Galileo y Aristóteles»; Fernando Mascarenhas (Universidad de Évora) «Historia como experiencia versus historia como espectáculo: una falsa controversia»; Miguel Tamen (Facultad de Letras. Universidad de Lisboa) «Observaciones sobre controversias literarias»; Ana Luísa Janeira, Ana Carneiro y Pilar Alagoinha Pereira (Facultad de Ciencias. Universidad de Lisboa) «Situaciones controversiales en la química del siglo XIX». Los agasajos a los participantes incluyeron recepciones oficiales, una representación del centenario teatro de titeres de Évora, visitas guiadas a la ciudad y la campiña próxima y, finalmente, un paseo a la ciudad medieval de Monsaraz.

RODOLFO MARIO AGOLIA

1920 - 1985

En la vida de Rodolfo M. Agolia concurrían dos afanes: la aspiración vehemente al saber, unida a cierta capacidad especulativa que lo inclinaba hacia los estudios desinteresados, y la vocación por la acción que lo llevó a

desempeñar cargos directivos. En 1945 se había graduado de Profesor en filosofía en la Universidad de Buenos Aires, mereciendo que se le otorgara el diploma de honor; muy pronto había de iniciar su carrera docente en las Universidades de La Plata (Buenos Aires), proseguidas en las del Sur (Bahía Blanca) y Cuyo (Mendoza), que más tarde había de prolongarse en el extranjero, en la Universidad Católica de Quito (Ecuador), para terminar en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. En todas se destacó por su capacidad de comunicación, que hacía posible el diálogo y la incitación a los más jóvenes. Disponía de amplia información actualizada, poseía aptitud crítica y era capaz de alcanzar una elaboración personal de los temas que no desdeñaba las construcciones más atrevidas en su afán de ofrecer imágenes vivas y coherentes de importantes líneas del pensamiento occidental.

Atraído desde joven por la cultura griega, tradujo textos de Platón (*Parménides*, 1944) y Aristóteles (*Sobre el Cielo*, 1946), hizo la revisión técnica y la versión de textos griegos de la *Historia de la filosofía antigua*, de Windelband (1955) y había emprendido, sin alcanzar a darle término, la versión de los *Primeros Analíticos*, de Aristóteles. En el orden de la enseñanza dedicó preferente atención a las cátedras de Historia de la filosofía moderna, en la Facultad de Humanidades de La Plata, y de Filosofía de la historia, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Sus incursiones en el campo de la acción lo llevaron a desempeñar en La Plata, durante dos períodos, el Decanato de la Facultad de Humanidades y, durante un lapso breve, la Presidencia de la Universidad. Le correspondió actuar en época de turbulencia política, que no siempre incidió favorablemente sobre los resultados de su gestión.

Su obra escrita, que no es grande, atiende con preferencia aspectos del desarrollo de la filosofía moderna —no sin influencias de Vico, Herder y Hegel— en el marco de la cultura de la época y con especial referencia a su derivación del humanismo renacentista. Más que como deporte teórico, la cultura le interesaba como incitación al desarrollo integral de la personalidad y a obrar siguiendo derroteros personales inspirados en los ideales del humanismo.

Entre sus publicaciones cabe destacar, entre las más recientes, *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna* (1979) *La cultura como facticidad y reclamo* (1981) y, entre las anteriores, «El problema del mal en Herder» (1948), «Actualidad de la doctrina platónica del ser» (1950), «La tarea actual de la filosofía» (1951), «Reflexiones sobre la filosofía de la historia de Herder», «La filosofía de la historia en Alberdi» y «Ciencia y metafísica en Aristóteles» (1955), «Conocimiento y valoración en Platón» (1963), «La filosofía como sabiduría del amor» (1966), «Indeterminación óptica y equilibrio ontológico en Anaximandro» (1967), «Perspectivas de la razón histórica» (1968), «Problemas y proposiciones metodológicas» (1969) y «Luis Juan Guerrero, intérprete del pensamiento argentino» (1975).

Eugenio Pucciarelli

LIBROS RECIBIDOS

- Acebo Ibáñez, E. del (ed.). *La ciudad, su esencia, su historia, sus patologías*. Bs. As., FADES, 1984. 393 p.
- Aguirre, A. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstat, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. 173 p. (Erträge der Forschung, Bd. 175).
- Albert, H. *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1982. 190 p.
- Anton, J. *Essays in ancient greek philosophy*. V.2. Albany, State Univ. of New York Press, 1983. 541 p.
- Ardado, A. y otros. *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas, Soc. Interamericana de Filosofía, 1983. 181 p.
- Beardsley, M. *Aesthetics. Problems in the philosophy of criticism*. 2° ed. ampliada. Indianápolis, Hackett Pub. Co., 1981. 614 p.
- Becker, W. *La teoría marxista del valor*. Trad. E. Garzón Valdés. Bs. As., Alfa, 1981. 190 p. (Col. Estudios alemanes).
- Biagini, H. *Educación y progreso. Primer Congreso Pedagógico Interamericano*. Bs. As., Ac. Nac. de Ciencias, CEF, 1983. 110 p.
- Biagini, H. y otros. *La Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias y Educación (1915-1929)*. Bs. As., Ac. Nac. de Ciencias, CEF, 1984. 229 p.
- Briancesco, E. *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint-Anselme*. Préf. M. P. Vignaux. Alençon (Orne), Desclée de Brouwer, 1982. 248 p.
- Bunge, M. *Controversias en física*. Madrid, Tecnos, 1983. 252 p.
- Economía y filosofía*. Madrid, Tecnos, 1982. 125 p.
- La investigación científica*. Trad. M. Sacristán. 2° Ed. Barcelona, Ariel, 1983. 195 p.
- Linguística y filosofía*. Barcelona, Ariel, 1983. 139 p.
- Scientific materialism*. Dordrecht, Reidel, 1981. 219. (Pallas Paperback, 22).
- Cappelletti, A. *La filosofía de Anaxágoras*. Caracas, Soc. Venezolana de filosofía, 1984. 311 p.
- La ideología anarquista*. Caracas, Alfadil, 1985. 129 p. (Col. Trópicos, 6).
- Prehistoria del anarquismo*. Madrid, Queimada Ed., 1983. 142 p.
- Ciceron, M. T. *Lelio. Sobre la amistad*. Trad. A.J. Cappelletti. Sartenejas (Venezuela), Equinoccio, 1982. 173 p. (Bib. de la Antigüedad Clásica. Serie latina, 2).
- Corballis, M. *Human laterality*. New York, etc., Academic Press, 1983. 255 p.
- Crossley, J.N. y otros. *¿Qué es la lógica matemática?* Trad. J. Alcolea Benegas. Madrid, Tecnos, 1983. 192 p.

- Crouch, C. / Heller, F. (ed.) *Organizational democracy and political processes*. VI. Chichester, J. Wiley & Sons, 1983. 676 p.
- Dascal, M. *Pragmatics and the philosophy of mind I*. Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins Publishing, 1983. 207 p.
- Diaz, R. *Topics in the Logic of Relevance*. München, Philosophia Verlag, 1981. 144 p. (Analytica).
- Dielman, T. / Barton, K. *Child personality structure and development*. New York, Praeger, 1983. 204 p.
- Eckstein Eberl, E. *La dialéctica en la filosofía del derecho de Hegel*. Caracas, Univ. Simón Bolívar, 1980. 88p. (mimeo).
- Echenique, C. *Las ideas pedagógicas del Dr. Francisco A. Berra y su aporte al americanismo filosófico*. Montevideo, Barreiro y Ramos, 1981. 127 p.
- Emrich, W. *Protesta y promesa*. Trad. J. Faber. Barcelona, Alfa, 1985. 217 p. (Col. Estudios alemanes).
- Evans, D. *The lives of mentally retarded people*. Colorado, Westview, 1983. 319 p.
- Feigl, H. *Inquiries and provocations*. Dordrecht, Reidel, 1981. 453 p. (Vienna circle collection, V. 14).
- Flashar, H. (ed.). *Ältere Akademie Aristoteles-Peripatos*. Stuttgart, Schwabe Verlag, 1983. 645 p. (Die Philosophische der Antike, Bd. 3).
- Forment Giralt, E. *Fenomenología descriptiva del lenguaje*. 2° ed. Barcelona, P.P.U., 1984. 352 p.
- Introducción a la metafísica*. Barcelona, Ed. Univ. de Barcelona, 1984. 202 p.
- Persona y modo substancial*. Barcelona, P.P.U., 1983. 421 p.
- Ser y persona*. 2° ed. Barcelona, Ed. Univ. de Barcelona, 1983. 523 p.
- Gehlen, A. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, V. Klosterman.
- Bd. 7. *Einblicke*. 1978. 589 p.
- Bd. 1. *Philosophische Schriften I (1925-1933)*. 1978. 463 p.
- Bd. 2. *Philosophische Schriften II (1933-1938)*. 1980. 472 p.
- Bd. 4. *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. 1983. 537 p.
- Giannantoni, G / Vegetti, M. *La Scienza Ellenistica*. Pavia, 14 al 16 aprile 1982. Napoli, bibliopolis, 1985. 509 p.
- Giannini, H. *Desde las palabras*. Santiago, Ed. Nva. Universidad, 1981. 117 p.
- Guy, A. *Histoire de la philosophie espagnole*. Toulouse, Univ. de Toulouse-Mirail, 1983. 490 p. (Série A - T.50).
- Heidenheimer, A. y otros. *Comparative public policy*. New York, St. Martin's Press, 1983. 367 p.
- Henrich, D. (ed.) *Hegel Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983. 388 p.
- Heredia Soriano, A. *Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca.

- I - Abril/mayo 1978. 1978. 317 p.
 II - Abril/mayo 1980. 1982. 2v.
 III - Septiembre/octubre 1982. 1983, 452 p.
- Hickman, L. *Modern theories of higher level predicates*. München, Philosophia Verlag, 1980. 190 p.
- Hübner, K. *Crítica de la razón científica*. Trad. E. Garzón Valdés. Barcelona, Alfa, 1981. 288 p. (Col. Estudios alemanes).
- Ibscher, G. *Demócrito y sus sentencias sobre ética y educación*. Lima, Univ. Nac. Mayor de San Marcos, 1983-84. 2v.
- Ihde, D. / Silverman, H. (ed.) *Descriptions. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. New York, State Univ. of N.Y., 1985. 300 p.
- Kant, I. *Textos estéticos*. Ed. y trad. P. Oyarzun R. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1983. 363 p.
- Kautsky, K. *Das Erfurter Programm*. Mit e. Einl. von S. Miller. Berlín-Bonn, Dietz, 1980. 258 p. (Internationale bibliothek, Bd. 13).
- Kearns, J. *Using language. The structures of speech acts*. Albany, State Univ. of N.Y. Press, 1984. 457 p.
- Kogan, B. *Averroes and metaphysics of causation*. New York, State Univ. of N.Y., 1985. 348 p.
- König, R. / Silbermann, A. *Los artistas y la sociedad*. Trad. I. Torres Corredor. Barcelona, Alfa, 1983. 187 p. (Col. Estudios alemanes).
- Lancy, D. *Cross-cultural studies in cognition and mathematics*. New York, Academic Press, 1983. 248 p.
- Levi, I. *The enterprise of knowledge*. Cambridge, MIT Press, 1980, 462 p.
- Lorenzano, C. *La estructura psicosocial del arte*. México, Siglo XXI, 1982. 143 p.
- Lorite Mena, J. *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*. Madrid, Alianza, 1982. 541 p.
- Lotz, J. *La experiencia trascendental*. Trad. J.L. Zubizarreta. Madrid, Ed. Católica, 1982. 287 p. (B.A.C. 432).
- Lübbe, H. *Filosofía práctica y teoría de la historia*. Selección y trad. E. Garzón Valdés. Barcelona, Alfa, 1983. 173 p. (Col. Estudios alemanes).
- Lübbe, P. (ed.) *Kautsky gegen Lenin*. Berlín-Bonn, Dietz, 1981. 208 p. (Internationale Bibliothek, Bd. 122).
- Martínez Contreras, J. *Sartre. La filosofía del hombre*. México, Siglo XXI, 1980. 467 p.
- McDougal, M.S. y otros. *Human Rights and World Public Order*. New Haven, Yale Univ. Press, 1980. 1016 p.
- McIntyre, A. *After Virtue*. Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1981. 252 p.
- Meinsma, K. *Spinoza et son cercle*. Trad. S. Roosenburg. París, Vrin, 1985. 576 p.

- Mommsen, W. *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Trad. E. Garzón Valdés. Barcelona, Alfa, 1981. 332 p. (Col. Estudios alemanes).
- Moulines, U. *Exploraciones metacientíficas*. Pról. J. Mosterín. Madrid, Alianza, 1982. 371 p.
- Murphy, R. *Hume and Husserl: towards radical subjectivism*. The Hague, M. Nijhoff, 1980. 148 p. (Phaenomenologica, 79).
- Nubiola, J. *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Pamplona, Univ. de Navarra, 1984. 349 p.
- Olaso, E. de. *Escepticismo e Ilustración*. Valencia, O.L.I.J.S., 1981. 100 p.
- Pena de Matsushita, M. *Romanticismo y política*. Bs. As., Docencia, 1985. 528 p.
- Peña, L. *La coincidencia de los opuestos en Dios*. Quito, Ed. Univ. Católica, 1981. 568 p.
- Pintor-Ramos, A. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. 2º ed. Salamanca, Univ. Pontificia, 1983. 148 p. (Col. Relecciones, 3).
- Pitt, J. *Pictures, images and conceptual chance*. Dordrecht, Reidel, 1981. 165 p. (Synthese Library, V. 151.).
- Platón. *Cratilo*. Trad. J. Zaranka. S.I. Univ. Nac. de Colombia, 1983. 150 p.
- Pöggeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. J. de la Colina. Barcelona, Alfa, 1984. 181 p. (Col. Estudios alemanes).
- Pró, D. *Coriolano Alberini. Epistolario*. Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, Fac. de Fil. y Letras, Inst. de Filosofía, 1980. 152 p. (Col. Hist. de la filosofía argentina. Serie documental IV).
- Rapp, F. *Filosofía analítica de la técnica*. Trad. E. Garzón Valdés. Bs. As., Alfa, 1981. 211 p. (Col. Estudios alemanes).
- Rescher, N. *Scepticism*. Oxford, Basil Blackwell, 1980. 265 p.
- Sistematización cognoscitiva*. Trad. C.R. Luis. México, Siglo XXI, 1981. 229 p.
- Ricoeur, P. *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1983. 125 p.
- Rosado Haddock, G. *Exposición crítica de la filosofía de G. Frege*. R. Dominicana, s.e., 1985. 148 p.
- Rougès, A. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. S.M. Tucumán, Univ. Nac. de Tucumán. 1982. 135 p.
- Rouquié, A. *El estado militar en América Latina*. Bs. As., Emecé, 1982. 433 p.
- Rovaletti, M.L. (comp.) *Erich Fromm. Pensamiento y Obra*. Pról. R. Xirau. Bs. As., AZ, 1985. 257 p.
- Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*. Bs. As., EUDEBA, 1985. 93 p.
- Rubio Carracedo, J. *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*. Valencia (Venezuela), R.E., 1982. 146 p.

- Schmeling, M. *Teoría y praxis de la literatura comparativa*. Trad. I. Torres Corredor. Barcelona, Alfa, 1984. 211 p. (Col. Estudios alemanes).
- Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. y pról. L.E. Palacios. Madrid, Gredos, 1981. 230 p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, Clásicos 1).
- Seibol, J. *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*. San Miguel (Bs. As.), Ed. Univ. del Salvador y D. de Torres, 1983. 654 p.
- Smith, B. (ed.) *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982. 564 p.
- Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Trad., notas, comentarios L. Fernández y J.P. Margot. Colombia, Univ. Nacional, 1984. 136 p. (Biblioteca filosófica).
- Stegmüller, W. *Estructura y dinámica de teorías*. Trad. C. Ulises Moulines. Barcelona, Ariel, 1983. 405 p. (Ciencia de la Ciencia, 5).
- Tito Lucrecio Caro. *De la naturaleza de las cosas*. Trad. L. Alvarado. Sartenejas (Venezuela), Equinoccio, 1982. 374 p. (Biblioteca de la Antigüedad Clásica).
- Ursua, N. *Filosofía de la ciencia y metodología científica*. Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1981. 368 p.
- Vallejo Arbeláez, J. *Las fronteras de las libertades*. Palmira (Colombia), s.e., 1980-81. 4 v.
- Wojtyla, K. *Persona y acción*. Madrid, Ed. Católica, 1982. 350 p. (B.A.C. 436).
- Zubiri, X. *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980. 288 p.
- Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982. 398 p.
- Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. 354 p.

A LOS COLABORADORES

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 13.000 palabras; los trabajos de discusión las 4.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.300 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.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA CONCESIÓN N° 2069
	FRANQUEO PAGADO CONCESIÓN N° 1331