

# revista latinoamericana de filosofía

**Ricardo Ferrara:** La filosofía de la religión en Hegel.  
Tres vías de acceso: la idea, la comunidad y la figura religiosa.

**Alvaro L. M. Valls:** Sobre as origens do pensamento  
de T. W. Adorno. Um estudo de dois textos menos conhecidos.

**Alberto Guillermo Ranea:** El error de Galileo de 1604  
y la disputa en torno de la medición de la fuerza.

**Julio Cabrera Alvarez:** Comprender el comprender el arte.

**Varda y Marcelo Dascal:** Más sobre comprender el arte.

**Mario A. Presas:** Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. IX, N° 1 - MARZO 1983

## COMITE DE REDACCION

Rafael Braun      Osvaldo N. Guariglia      Ezequiel de Olaso  
 Mario A. Presas      Eduardo A. Rabossi  
 Secretaria: Adriana Vaghi

## CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)      Danilo Cruz Vélez (Colombia)  
 Marcelo Dascal (Brasil)      Alfonso Gómez-Lobo (Chile)  
 Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)      Francisco Miró Quesada (Perú)  
 João Paulo Monteiro (Brasil)      C. Ulises Moulines (México)  
 José A. Nuño (Venezuela)      Alejandro Rossi (México)  
 Roberto Torretti (Puerto Rico)      Luis Villoro (México)

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

### REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379  
 Correo Central  
 1000 Capital Federal - Argentina

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

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

#### Argentina:

Individuos ..... \$ 600.000.—  
 Instituciones ..... \$ 1.000.000.—

#### 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: Rafael Braun. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF.  
 Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

## REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1983

Volumen IX

N° 1

## SUMARIO

### ARTICULOS

Pág.

- Ricardo Ferrara:** La filosofía de la religión en Hegel.  
 Tres vías de acceso: la idea, la comunidad y la figura religiosa 3  
**Alvaro L. M. Valls:** Sobre los orígenes del pensamiento de  
 T. W. Adorno. Un estudio de dos textos menos conocidos 23  
**Alberto Guillermo Ranea:** El error de Galileo de 1604  
 y la disputa en torno de la medición de la fuerza 39

### DISCUSION

- Julio Cabrera Alvarez:** Comprender el comprender el arte 53  
**Varda y Marcelo Dascal:** Más sobre comprender el arte 57

### ESTUDIO CRITICO

- Mario A. Presas:** Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl 63

### COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- G. W. Leibniz:** Escritos filosóficos (Alberto Guillermo Ranea) 69  
**Suarez On Individuation:** Metaphysical Disputation V;  
 Individual Unity and Its Principle (Ezequiel de Olaso) 72  
**David Wiggins:** Sameness and Substance (Jorge J. E. Gracia) 73  
**Roy Bhaskar:** A Realist Theory of Science (Alan A. Rush) 77  
**Spinoza:** Tractatus politicus. Traité Politique (Ezequiel de Olaso) 81  
**Karl Schuhmann:** Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg  
 Edmund Husserls (Mario A. Presas) 82

### CRONICA

85

### LIBROS RECIBIDOS

93

## COLABORADORES

RICARDO ANTONIO FERRARA. Profesor de Teología Dogmática (Universidad Católica Argentina) y de Filosofía de la religión (Universidad de Buenos Aires). Investigador del CONICET. Prepara una nueva edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel. Dirección: Rodriguez Peña 846, 1020 Buenos Aires, Argentina.

ALVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS. Nacido en Porto Alegre, Brasil (1947). Doctor en Filosofía (Universidad de Heidelberg, 1981, bajo la dirección de M. Theunissen). Profesor Adjunto de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (desde 1973). Tiene en preparación el libro *Música e Capitalismo. As origens do pensamento de T. W. Adorno*. Dirección: Departamento de Filosofía. UFRGS. Av. Bento Gonçalves 10.600. Campus do Vals, Bloco 2. 90.000 Porto Alegre. RS. Brasil.

ALBERTO GUILLERMO RANEA (1950). Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata, 1982). Profesor de Historia y Filosofía de las Ciencias (Universidad Nacional de La Plata). Tiene en preparación el libro *La mecánica de Galileo y el modelo estático de fuerza*. Dirección: Casilla de Correo 5379. 1000 Buenos Aires, Argentina.

JULIO CABRERA ALVAREZ. Doctor en Filosofía (Universidad de Córdoba, Argentina, 1974). Actualmente es profesor adjunto en la Universidad Federal de Santa María, Brasil. Recientemente ha publicado varios trabajos sobre el tema «filosofía y literatura». Dirección: Rua Tuiuti 528, Apto. 204. 97.100 Santa María. RS. Brasil.

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

MARIO A. PRESAS (1933). Doctor en Filosofía (U. N. La Plata); estudios de perfeccionamiento en Maguncia y Colonia (R. F. Alemana). Actualmente es profesor en la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Ha publicado *Gabriel Marcel* (Bs. As., 1967), *Situación de la filosofía de K. Jaspers, con especial consideración de su base kantiana* (Bs. As., 1978) y numerosos artículos sobre filosofía alemana contemporánea. Dirección: Calle 6 N° 529, dep. 3, 1900 La Plata, Argentina.

## LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN HEGEL. TRES VIAS DE ACCESO: LA IDEA, LA COMUNIDAD Y LA FIGURA RELIGIOSA\*

Ricardo Ferrara

En este artículo nos limitaremos a la filosofía de la religión del período berlinés, expuesta por Hegel en algunos párrafos de la *Enciclopedia*<sup>1</sup>, algunos escritos ocasionales<sup>2</sup> y, sobre todo, en las *Lecciones* pronunciadas en 1821, 1824, 1827 y 1831<sup>3</sup>. Lo inmenso de la tarea y la estrechez del tiempo nos colocan en la situación del apurado guía de un edificio, que omite detallar su arquitectura, recorrer todas sus salas e interiores, y se resigna a mostrar sus accesos, la puerta principal, la puerta de servicio. No obstante, pese a esos inconvenientes, este proceder posee una ventaja: las puertas permiten no solamente ingresar al edificio, sino también salir del mismo. Las

\* En este artículo reelaboramos, principalmente en las notas, la conferencia pronunciada en el *Simposio Hegel* (Buenos Aires, 9 de octubre de 1981). Agradezco a la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlín el haberme facilitado las fotocopias del manuscrito *Religions - philosophie* (ms. germ. qu. 397).

1. Citaremos según la edición de Nicolín-Pöggeler, Hamburg, 1969, [= Enz.; § = párrafo; Anm. = nota de Hegel], que reproduce la edición de 1830. Ocasionalmente nos referiremos a las variantes que ella presenta respecto de las dos ediciones anteriores (1817 y 1827). Para nuestro tema interesan sobre todo los §§ 553 - 577, que exponen la doctrina del Espíritu absoluto. Su comentario más completo sigue siendo el de M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlín, 1970. Advertimos que la bibliografía es dada aquí solamente a título indicativo, ya que nos limitamos a discutir los textos mismos de Hegel.

2. Los *Berliner Schriften* se citan según la edición de las *Werke* de Suhrkamp [= WSu], tomo 11.

3. Citaremos las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* según la reimpresión de la edición de Lasson, Hamburg, 1966 [= Lasson I/1, I/2, II/1, II/2]. Las dos ediciones de las *Werke*, en 1832 [= W<sup>1</sup>] y 1840 [= W<sup>2</sup>], pese a disponer de un mayor número de fuentes, las compilaron en forma tal que no puede discernirse el curso de cada *Lección* (1821, 1824, 1827, 1831), ni la integridad del texto, ni los agregados o glosas que el editor introdujo en el texto mismo. La edición de Lasson no mejoró sustancialmente esta situación. El curso de cada *Leción* puede conjeturarse muy imperfectamente desde las tablas que puso al final de cada tomo (I/1 pp. 321 - 323; I/2 pp. 244 - 245; II/1 pp. 252 - 254; II/2 pp. 240/242). Salvo el manuscrito hegeliano de 1821, el resto de las fuentes sigue siendo indiscernible. En la transcripción de aquel manuscrito, Lasson suele evitar las glosas de W<sup>2</sup> (que a veces no son tales sino reproducción del apunte de v. Henning), pero en algunas ocasiones Lasson las supera en cuanto a veta imaginativa (vg. la transcripción de Ms. p. 37r - 38v en I/2 pp. 71-75). Al establecer el texto de la *Lección* de 1824, Lasson no advirtió al comienzo (= I/1 = *Begriff der Religion*) que el apunte de v. Hotho era más una «reelaboración» personal que un apunte fiel (cf. I/2 p. 240). No habiendo reparado ese error, ese primer volumen es el peor de los editados por Lasson. Lo es no solamente por ese motivo, sino por no permitir apreciar los cambios sustanciales producidos de una a otra *lección*. Haciendo de la necesidad virtud, citamos según la edición de Lasson, pero no sin apoyarnos en las fuentes y materiales de una próxima *Studienausgabe* en cuya preparación estamos colaborando con otros más distinguidos colegas.

tres vías de acceso que vamos a presentar corresponden, de algún modo, a las tres esferas (objetiva, subjetiva y absoluta) del espíritu en Hegel. En la esfera objetiva, la filosofía de la religión permite anudar la historia de la «comunidad del Espíritu» con algunos cabos sueltos de la historia del mundo. En la dimensión del espíritu subjetivo (teórico y práctico) la religión se presenta como figura objetiva (o «representación») y como interiorización de la misma en el culto de la comunidad: la «representación» religiosa conoce una primera «superación» en el culto. El pasaje a la esfera absoluta nos llevará a tratar acerca de la relación entre *Lógica y Filosofía de la religión*, donde se plantea la «superación» de la figura religiosa en el «concepto» filosófico.

### I. LAS DISONANCIAS EN LA «COMUNIDAD DEL ESPIRITU»

Comenzamos por la puerta de servicio, es decir, por el final de las *Leciones* (Lasson II/2 pp. 215 - 232) <sup>4</sup>. El propósito es descubrir ahí al destinatario de las mismas y, en consecuencia, su finalidad y estrategia. Ello no quiere decir que no puede detectarse esto último en otros pasajes de las *Leciones*, por ejemplo, en la Introducción <sup>5</sup>. Pero ahí se trata de elementos y detalles que obtienen una mejor perspectiva cuando se los enfoca dentro de una doctrina más englobante y una mediación histórico-filosófica más detallada. Nos referimos a la doctrina hegeliana acerca de la comunidad cristiana <sup>6</sup> y, más precisamente, a los «grados» que ésta recorre cuando, al salir de su constitución interior (por la doctrina y el culto eucarístico), ingresa en la *historia mundial* (*zur allgemeinen Wirklichkeit*) experimentando una «realización» que implica a la vez una «transmutación» (*Verwandlung*) (Lasson, ib. p. 215) <sup>7</sup>. En este punto Hegel abandonó el patético final del manuscrito de 1821 (Lasson ib. pp. 229 - 231d) <sup>8</sup>. Aquí él trazaba un cuadro

4. En esta compilación de Lasson hay que distinguir: 1) la transcripción del manuscrito de 1821 (pp. 229 - 231d) 2) La *Lección de 1824* (pp. 215c - 216c, 219c - 225a, 231e - 232a), 3) la *Lección de 1827* pp. 215c, 216d - 219a, 225b - 228c, 232ab) [las letras latinas designan los párrafos]. Estos son los tres desarrollos que cabe identificar, siguiendo a las fuentes (prescindiendo de los pasajes de W<sup>2</sup>). La transcripción de Ms. 103r - 104v no es satisfactoria en cuanto al ordenamiento de las frases, pero hay que tener presentes los difíciles problemas de lectura que plantean estas páginas, tampoco resueltos por la transcripción de K. H. Ilting (*Religionsphilosophie*, Bd. I. Napoli, 1978, pp. 705, 707, 709). En cambio no tienen disculpa algunos agregados editoriales que inserta Lasson en el texto de 1824 (sin advertencia) para dar la impresión que la «transmutación» (*Umwandlung*) de la comunidad (ib. p. 215s) sigue perteneciendo a la «subsistencia» (*Bestehen*) de la misma (ib. pp. 198 - 215).

5. Ver, en especial, la *Introducción* del manuscrito de 1821 (Lasson I/1 pp. 11 - 22). Este pasaje fue dejado de lado en las siguientes *Leciones*, no necesariamente para «ahorrar tiempo» (como sugiere Lasson (I/1 p. 231), sino posiblemente porque, a partir de entonces, había un desarrollo análogo al final de las *Leciones*, como indicaremos luego.

6. El mejor estudio es, por el momento, el de H. Scheit, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, München 1973.

7. Las dos palabras elegidas son las comunes a las *Leciones* de 1824 y 1827.

8. No solamente falta en las *Leciones* de 1824 y 1827 sino, probablemente, en la de 1831. Un buen indicio de ello es su omisión en W<sup>1</sup> (que se limitó a las *Leciones* de 1827 y 1831) y su reaparición en W<sup>2</sup> (que incluyó la *Lección* de 1821). Se equivoca, en consecuencia, quien, como H. Küng, las interpreta como «las últimas palabras» de la *Filosofía de la religión* (cf. *Menschenwerdung Gottes*, Freiburg, 1970 p. 456).

sombrío del momento que estaba atravesando la comunidad cristiana, empalmándolo con el tiempo de la decadencia del Imperio Romano, en un bello y anacrónico entrecruzarse de imágenes de una y otra época. Más aún, elevándose a categorías iniciales de su *Lógica*, Hegel se preguntaba si, así como hubo un nacer (*Entstehen*) de la «comunidad», no debía darse también un perecer (*Vergehen*) de la «comunidad» <sup>9</sup>. Pero así el *finale* de la sinfonía concluía en una disonancia (*Misston*) que dejaba inquieto a su mismo compositor <sup>10</sup>. Por eso no es de extrañar que, a partir de la *Lección* de 1824, Hegel introdujera un nuevo esquema en este punto de sus *Leciones*. Se trata de un esquema abierto a las mediaciones histórico-filosóficas, análogo al de la historia del mundo cristiano-germánico, no tan optimista como éste ni tan pesimista como el final del manuscrito de 1821 <sup>11</sup>. Cualesquiera fueren las disonancias que perduran en la historia del mundo <sup>12</sup>, interesan al filósofo-

9. Al comienzo de la página 104v del Manuscrito, Hegel escribió: «c. *Vergehen der Gemeinde* - formell - *Entstehen* - *Erhalten* - und *Untergehen*». En la página 103r, la primera redacción se cierra con este anacoluto: «Wenn nun vom *Entstehen* dann vom *Erhalten*». El anacoluto se completa pasando inmediatamente a la frase de la página 104v, antes citada (ambas se hallan en el texto principal) y no a la nota marginal de 103r, como hacen Lasson e Ilting. Ahora bien, si esta lectura es correcta, cabe suponer que Hegel quiso deducir el «*Vergehen*» (y el «*Untergehen*») del «*Entstehen*», conforme a la lógica del «*Werden*» donde aquellos se «equilibran», antes de «mantenerse» y «absorberse» en el «*Dasein*» (cf. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I. p. 92 - 93). «*Daseyn*» es justamente una reelaboración posterior del «*Erhalten*» de Ms. 103r. antes citado.

10. Hegel mismo a continuación agrega: «¿Habría que hablar de eso [una vez que ha sido] establecido el eterno Reino de Dios? Así el decaer [*Untergehen*] sería un transitar [*Uebergang*] al Reino celeste solamente para los sujetos singulares, no para la comunidad, [El] Espíritu Santo como tal vive eternamente en su comunidad... Hablar de *decaer* significaría acabar con una disonancia». (traducimos desde Lasson 231b). Lasson, por su parte, completó el «*Vergehen der Gemeinde*» con un «*und Neuwerden*» (I) (ib. p. 229, título) y a la vez introdujo otros agregados en el texto de la *Lección* de 1824, a los que aludimos en nota 4.

11. En la *Filosofía de la Historia*, los tres periodos del mundo germánico-cristiano representan la triple configuración, en la Iglesia y el Estado, del principio cristiano (conciencia de la verdad absoluta) y el germánico (conciencia mundana que se mantiene en el mundo con sus fines): 1) desarrollo autónomo (hasta Carlomagno), 2) conflicto mutuo (hasta Carlos V), 3) reconciliación (Reforma, Ilustración, Revolución) (cf. *WSu* t. 12 p. 415s [WSu sigue a la edición de K. Hegel, cf. ib. p. 565s]). La «reconciliación» consiste en que «no se da una conciencia sagrada o religiosa que esté separada o incluso opuesta al derecho secular» (ib. p. 539). En la *Filosofía de la Religión*, la interioridad de la comunidad religiosa se realiza y transmuta en una triple «objetividad»: 1) la del «corazón» [germánico] (hasta la Reforma), 2) la del «entendimiento reflexivo» (Ilustración religiosa), 3) «la verdadera objetividad del concepto» [filosofía hegeliana de la religión] (cf. Lasson II/2 pp. 215e - 216a). Lo que principalmente diferencia ambas filosofías, es la relación de Estado e Iglesia, propia de la primera (cf. Lasson I/1 p. 303c).

12. De esas disonancias prescinde no solamente el filósofo de la religión («*Wie [es in der Welt] sich gestalte, ist nicht unsere Sache*» Lasson II/2 p. 231), sino también el filósofo de la historia (cf. *WSu* t. 12 p. 539). Pero en la larga nota que Hegel añade a *Enz.* § 552 (3a. ed.), él no deja de lamentar las disonancias producidas fuera del mundo germánico, es decir, la «locura» de producir una revolución política sin una reforma religiosa [= naciones latinas]. Es significativo que esta nota haya sido desplazada por Hegel, de la doctrina del Espíritu absoluto (en 1827) al final de la doctrina del Espíritu objetivo (en 1830) (cf. H. Kimmerle, en *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, ed. O. Pöggeler, Freiburg/München, 1977, pp. 163 - 164). Pero no solamente las naciones católicas y latinas impiden disfrutar de un perfecto cierre del sistema. Los desajustes se producen también en naciones protestantes, con el anarquismo de las *sectas* (Lasson I/1 p. 305a) y el tiranicidio en Inglaterra (ib. p. 304b).



fo de la religión aquellas que se dan en la comunidad del Espíritu, afectando a los tres estamentos que allí se configuraron: «el de la religión y fe inmediata o ingenua...el de los así llamados cultos o el de la reflexión e Ilustración y, finalmente, el tercer estamento, la comunidad de la filosofía». (Lasson ib. p. 232). Esos estamentos, a su vez, son la cristalización del proceso de realización (y transmutación) de la comunidad al enfrentar la triple objetividad del «mundo inmediato», del «pensamiento abstracto» y la «verdadera objetividad del concepto» (Lasson ib. pp. 215c - 228) <sup>13</sup>. Veamos este proceso un poco más en detalle.

El primer tramo está expuesto en forma más completa en la *Lección* de 1827 <sup>14</sup>. Mientras que el monaquismo se separa de lo mundano (ib. p. 217c) y la teocracia medieval se lo somete (ib. p. 218a), la *eticidad* luterana representa la reconciliación de lo religioso con lo mundano: la «santidad» de los tres votos monacales (celibato, pobreza, obediencia ciega) ahora es reemplazada por la «divinidad» de las instituciones de la eticidad (matrimonio, lucro basado en la actividad personal, obediencia libre a las leyes) (ib. pp. 218b - 219a). Así el estamento de la «religión y fe inmediata o ingenua» ha dejado atrás las formas monacales y medievales y recluta a luteranos piadosos, o a lo que el manuscrito de 1821 describía como «religión del hombre piadoso» (Lasson I/1 p. 12.).

El segundo tramo está más detallado en la *Lección* de 1824 <sup>15</sup>, pero la *Lección* de 1827 expone más directamente el resultado del proceso, los dos extremos en que se desdobra la moderna cultura del «pensamiento abstracto»: la Ilustración racionalista y el pietismo sentimentalista (Lasson II/2 pp. 225b - 227a). El primero, basado en la abstracta identidad del entendimiento (*Verstand*), borra toda determinación y concreción en el contenido de la fe (= Trinidad y Encarnación), pero mantiene firme, en forma inconsecuente, la particularidad de la subjetividad humana (= bondad natural del hombre) <sup>16</sup>. Transformado hipócritamente en su opuesto, el pietismo sentimentalista, desemboca en el mismo resultado, puesto que mantiene ahora la

13. R. Heede, en *Hegel-Bilanz* (Frankfurt, 1973 pp. 49-54), ha llamado la atención sobre esta teoría de los «tres estamentos», pero se distrae en la crítica a la edición de Lasson, en lugar de advertir cómo aquella teoría resulta del triple proceso histórico de la «realización de la fe».

14. cf. Lasson II/2 pp. 216d - 219a. La *Lección* de 1824 (ib. p. 216bc) omite la reconciliación obtenida en la reforma luterana.

15. Lasson II/2 pp. 219c - 224a. El Islamismo, extensión del judaísmo en el manuscrito de 1821 (Lasson II/1 p. 100), ahora pasa a constituir, junto con la «religión de la Ilustración», una de las dos formas de oposición a la Iglesia cristiana. Esta sugerente analogía desaparece en la *Lección* de 1827.

16. La *Lección* de 1824 analiza mejor este proceso de la «identidad abstracta» reñido con toda forma de concreción y determinación, no sólo en Dios mismo (Trinidad) sino en la *relación de Dios* frente al hombre (la gracia, la unidad de la naturaleza divina y humana). El Islam ha sido más consecuente que la religión de la Ilustración y que el mismo judaísmo, al borrar en el hombre las diferencias de nacionalidad y estamento, disolviendo todo en la adoración del Único. La religión de la Ilustración ha sido menos consecuente, pero justamente por ello puede ser considerada como una cierta forma de «reconciliación» y de «realización de la fe»: «en esta subjetividad particular que se sabe infinita en sí...ha llegado a la conciencia el principio de la libertad subjetiva» (ib. p. 223c).

relación con Cristo, pero reduciéndolo a un mero hombre, desentendiéndose de todo dogma y verdad objetiva <sup>17</sup>. La cultura formalista moderna ha alcanzado aquí una cima (ib. p. 227a) de la que se ha «fugado» el contenido religioso <sup>18</sup>.

En el tercer tramo de la «realización de la fe» nos encontramos con esta situación curiosa: el contenido religioso ya no encuentra «objetividad» ni en el sentimiento ni en el pensar abstracto del entendimiento, y busca una nueva «objetividad», refugiándose en el «concepto» (hegeliano). Vale la pena detenerse en considerar esta «fuga»: es un rasgo común del *final* de las *Lecciones* (ib. p. 231d [= 1821], p. 224b [= 1824], p. 227b [= 1827]), es el contexto de las *Introducciones* de 1824 y 1827, y es el *fundamento* que hace posible la *aparición* de la filosofía hegeliana de la religión <sup>19</sup>. Las *Introducciones* de 1824 y 1827, al referirse a la situación contemporánea, dan todos los detalles de esa «fuga» y «vaciamiento» del contenido religioso <sup>20</sup>. Ello es obra de la «teología racional», pero, dentro de ella, es la *exégesis* la que desempeña el papel principal. La *Lección* de 1827 acentúa ese factor con las fórmulas más incisivas. Se trata de la teología «de los últimos treinta a cincuenta años» (I/1 p. 45); mediante la *exégesis*, «dogmas tales como el de la

17. ib. p. 226b. La *Lección* de 1824, al operar sobre el binomio «Ilustración-Islam», pone este proceso en el tercer tramo: el pietismo sentimentalista no deriva directamente de la Ilustración sino de la piedad ingenua que, ante el proceso de la Ilustración, o bien se reconcilia con el «concepto» o bien «busca refugio en la sensación y el sentimiento...de modo que luego la santa Iglesia no posee más ninguna forma de comunidad (*Gemeinschaft*) y se dispersa en átomos». (ib. p. 224c). Lo último contiene una reminiscencia de la crítica a Jacobi y Schleiermacher en «*Glauben und Wissen*», al referirse a la «atomización» que las «pequeñas comunidades» (*Gemeindchen*) producen en la «catolicidad de la religión» (cf. WSu t. 2 p. 392 [la cita explícita de los «*Rede über die Religion*» de Schleiermacher se halla en la p. 391]).

18. «Con ello la religión se *encoge* en el simple sentimiento, en la elevación, carente de contenido, hacia un Eterno, etc. del que empero nada sabe ni tiene que decir, porque todo conocer equivaldría a rebajar lo eterno a la esfera y ámbito de lo finito» (Lasson I/1 p. 21). En el manuscrito de 1821, esta figura del «encogimiento» (*Zusammenschrumpfen*) es el último punto del proceso de desdoblamiento de la conciencia religiosa moderna (cf. ib. pp. 13b - 22a): el conocer (*Erkennen*) se ha encogido en las ciencias finitas y la religión se ha encogido en un sentimiento sin contenido. El *equilibrio* inestable de esta figura de la relación entre ciencia y fe (popular desde Kant), desemboca en la *contradicción* «no conocimiento - conocimiento» (ib. p. 22a) que lleva al *fundamento* de la filosofía hegeliana de la religión: «La filosofía de la religión [es] esta compensación: lo infinito en lo finito, lo finito en lo infinito, — reconciliación del ánimo con el conocimiento, del sentimiento religioso absolutamente sólido con la inteligencia [*Intelligenz*]» (ib. p. 22b). En otras palabras, la coexistencia horizontal de ciencia y fe ofrece un espacio incómodo para vecinos apretujados, y deberá ser reemplazada por la apertura de un nuevo espacio, hacia arriba y hacia abajo: la finitud del conocimiento se elevará a la infinitud de la razón hegeliana, la infinitud y vaguedad del sentimiento asumirá el cuerpo del cristianismo hegeliano.

19. El proceso de las «puras determinaciones de la reflexión» (= identidad, diferencia y fundamento, cf. *Enz.* § 115 - 121) puede aplicarse a los tres tramos de la «realización de la fe» y a los tres estamentos que allí se configuran: el primero vive la fe en el modo de la «identidad», el segundo la vive en el modo de la «diferencia» y el tercero, en el modo del «fundamento». La analogía puede encontrar un mejor apoyo filológico en el proceso descrito en Lasson I/1 pp. 12 - 22, y al que aludimos en la nota anterior.

20. cf. Lasson I/1 pp. 35 - 62 (= texto demasiado «contaminado» como para reconstruir desde él, el curso de cada *Lección*).

trinidad, los milagros, fueron eclipsados por la misma teología...y así en la filosofía se ha conservado más de dogmática que en la dogmática y en la teología misma...» (I/1 p. 40) <sup>21</sup>. Más aún en la introducción a la «Religión cristiana», de esa misma lección, Hegel agrega: «la esencialmente *ortodoxa* es ahora la filosofía» (Lasson II/2 p. 26, fin). Esta «filosofía» tiene como antecedente la teología especulativa practicada por la patrística y la escolástica medieval (Lasson I/1 p. 44b - 45). En la *Lección* de 1824 observaba que antaño, en la Iglesia católica no se había establecido ninguna «separación entre filosofía y teología» (ib. p. 44b) <sup>22</sup>. Pero para Hegel ya no se repite la situación de antaño, en la que «la escolástica fue la doctrina de la Iglesia». En consecuencia corresponde a la filosofía el establecer ahora «una relación con los dos grados precedentes» (Lasson II/2 p. 224c), es decir con el estamento de la fe ingenua y el de los ilustrados. Con este último no hay vueltas: «es el adversario más violento de la filosofía», «toma a mal el que ésta muestre la razón que hay en la religión cristiana» (ib. p. 225a). En cambio a la religiosidad ingenua le quedan dos salidas: o bien se refugia en la comprensión de la filosofía, o bien se repliega en el sentimiento, y así la filosofía se ha ganado una nueva enemistad (ib. p. 224c). Pero este enemigo, que «parece» provenir de la Iglesia, ha introducido, con su subjetividad sentimentalista, el principio de atomización de la Iglesia (ib.). Por eso, al final de esta lección, se resigna a constatar que «este conocimiento religioso producido por el concepto, no es universal por naturaleza, y es solamente el conocimiento de una comunidad...la comunidad de la filosofía» que es solamente *uno* de los tres estamentos que se configuran en el reino del Espíritu (ib. pp. 231e - 232a).

En el manuscrito de 1821 había sido más pesimista aún: «Pero la filosofía es parcial, un estamento sacerdotal aislado (en su) santuario, despreocupado de cómo pueda irle al mundo...» (ib. p. 231d). La *Lección* de 1827 en cambio parece olvidarse de esos trazos pesimistas (ib. p. 228c, 232b). La filosofía reconcilia la oposición producida en la piedad ingenua y, en esta medida, ella es teología. La reconciliación es la «paz de Dios en sí mismo», conocido por la razón y sabido como lo verdadero <sup>23</sup>.

Retomemos ahora la pregunta inicial, a la luz de este sucinto análisis: ¿cuál es la finalidad y cuáles son los destinatarios de las *Lecciones*?

21. La nota al prefacio de la 2a. edición de la Enciclopedia, contemporánea a este pasaje, ilustra esta posición (cf. *WSu* t. 8, pp. 25 - 26, nota). Para Tholuck, «representante de la orientación pietista», la Trinidad es una mera «doctrina escolástica»; en la cristología su exposición llega «solamente hasta la pasión y muerte de Cristo, no hasta su resurrección y elevación a la diestra del Padre y menos todavía hasta la efusión del Espíritu Santo». (ib. p. 26).

22. En realidad el *Nachschrift* de Griesheim habla de indivisión entre filosofía escolástica y doctrina de la Iglesia (p. 23 - 24). Otra variante de este pasaje agrega que en la Iglesia católica hubo más filosofía especulativa que en la Iglesia protestante.

23. En la edición de Lasson (II/2 p. 228c), esa «paz de Dios» consiste en la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza, en cuanto que ésta es virtualmente (*an sich*) divina y en cuanto que el espíritu finito, capaz virtualmente de elevarse a la reconciliación, llega a ella en la historia del mundo.

Estas tienen, ciertamente, una finalidad *teórica*: conocer la naturaleza de Dios (Lasson I/1 pp. 4b - 6) y comprender la necesidad de la *religión* (ib. pp. 8b - 11a) en sus variadas configuraciones (ib. II/2 p. 231e). Pero los análisis anteriores establecen que ellas persiguen, además, una finalidad *práctica*: «re-mediar» el desdoblamiento de la conciencia religiosa relegada al sentimiento y opuesta al conocimiento (ib. I/1 pp. 11b - 23a = manuscrito de 1821), reconciliar una comunidad que se ha desmembrado en el estamento de la fe ingenua y el estamento de los «ilustrados» (ib. II/2 pp. 224c, 231e - 232a = *Lección* de 1824), reconciliar a la piedad ingenua con el «concepto» de la filosofía (ib. II/2 pp. 227b - 228c, 231b = *Lección* de 1827). Las *Lecciones*, pese a que no se proponen ser «edificantes» (ib. I/1 p. 9b), inciden en el proceso de «realización y transmutación» de la comunidad cristiana, ubicándose en lo que denominamos su tercer tramo. A la luz de esto último, sus *destinatarios* comienzan a adquirir contornos más definidos. En primer lugar se trata de los iniciados en la filosofía hegeliana, «los que ya están familiarizados con la naturaleza del concepto» (Lasson I/2 p. 18b). Los otros, sin más mediaciones, podrán recibir su iniciación en estas *Lecciones*: «los otros verán aquí un *ejemplo* del método absoluto e inmanente de la ciencia» (ib.). Estos «otros» son, ciertamente, luteranos piadosos, más familiarizados con la «representación» religiosa que con el «concepto» filosófico. Pero lo son también los del estamento «ilustrado», enemigos del concepto hegeliano, ya sea que adopten la forma del «pensar intelectual», ya sea que representen la teología del sentimiento religioso de Schleiermacher o la de Jacobi. Al dirigirse a éstos, el discurso calmo y tedioso de Hegel se tornará polémico y hasta se encenderá con un peculiar pathos religioso, echándoles en cara tanto su agnosticismo <sup>24</sup>, cuanto su positivismo y moralismo, carente de vigor especulativo <sup>25</sup>. Hegel denunció sus consecuencias anárquicas en el asesinato de Kotzebue por Sand (ib. I/1 p. 286a, 287a). Lo que no pudo prever, fue el influjo de Schleiermacher en algunos jóvenes hegelianos <sup>26</sup>. Pero esto inaugura otra historia.

## II. LA FIGURA RELIGIOSA Y SU «SUPERACION» EN EL CULTO

Los dos interlocutores polémicos de las *Lecciones*, la Ilustración racionalista y su vertiente sentimentalista y romántica, constituyen dos unilateralismos que reducen a la religión a uno solo de sus dos momentos principales. Tan unilateral fue la *theologia naturalis* de la Ilustración, al reducir la religión a la «mera idea de Dios», cuanto lo es el sentimentalismo romántico.

24. cf. Lasson I/1 p. 4c - 6: «Yo declaro que tal punto de vista...es diametralmente opuesto a toda la naturaleza de la religión cristiana».

25. cf. Lasson II/2 p. 230a: «...la sal se ha vuelto insípida...lo firme es, exclusivamente, la finitud en sí misma...el colmo de la «Des-ilustración» (*Spitze der Aufklärung*), satisfecha en sí.» En Ms. 104v leemos *Spitze* (Lasson: *skeptische*) y *Ausklärung* (Ilting *Aufklärung*).

26. Sobre la relación entre Schleiermacher y Strauss ver H. Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche im Württemberg, von der Reformation bis zur Gegenwart*, t. 3, Stuttgart 1949, p. 333. Sobre el influjo de Schleiermacher en Feuerbach ver G. M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*, Paris, 1959, pp. 129s. La relación entre Schleiermacher y los jóvenes hegelianos es un tema que merece una investigación ulterior.

co que reduce la religión a algo «subjetivo» (Lasson I/1 p. 159d, cf. pp. 156b - 161b [= manuscrito de 1821]). La ilustración trató a Dios con determinaciones del entendimiento y apenas llegó a El como Ser supremo (*höchstes Wesen*) aún cuando haya dicho que él era espíritu, personalidad (ib.). En realidad si hubiese tomado el concepto de Dios en una «especulación verdadera», habría llegado a Dios como Espíritu, que se objetiva y que está en una comunidad (ib. p. 156e). Por su parte, el sentimentalismo romántico, al reducir todo a «mi corazón», ha aniquilado tanto el culto cuanto toda salida hacia la acción y hacia el saber objetivo (161b). En realidad no cae en la cuenta que «Dios debe ser algo diverso de su subjetividad y de su finitud» (160b) y que la forma de su relación con Dios depende de su representación de Dios (161b). Por eso «representación» y «culto» constituyen los dos momentos esenciales e inseparables de la religión, los momentos que deben ser tenidos en cuenta en el análisis de cada religión<sup>27</sup>. Ya a partir de la *Lección* de 1824 se insiste en la *analogía* tomada de los momentos del *espíritu subjetivo*, que es a la vez teórico y práctico (cf. *Enz.* §§ 443ss.). Así la religión implica el aspecto teórico de la «representación» y el aspecto práctico del culto:

«...lo primero...es el aspecto teórico...el modo de la representación del que es, del objetivo, la representación de la aparición divina, del ser divino. El segundo aspecto es el práctico, como superación del desdoblamiento... Si el primer aspecto es el de la representación, el segundo es el del culto; ambos están conectados...» (ib. p. 202b - 203a).

En este pasaje tenemos los elementos esenciales del problema: la distinción entre representación y culto, y la superación de la primera en el segundo<sup>28</sup>. Pero para plantear la cuestión con más precisión, trataremos de la *doble mediación* de la «representación»: la *teórica* en el «pensar» y la *práctica* en el culto.

27. Esta regla tiene excepciones que la ilustran mejor. En el manuscrito de 1821, al tratar de la religión «romana», el culto no es distinguido de la «figura o representación». Pero no se trata de inadvertencia. La religión romana es religión política y utilitaria, reducida a metas temporales, religión prosaica del *Verstand* la única que vive el «sentimiento de dependencia» de Schleiermacher (Lasson II/1 p. 209d - 210a). Ahora bien, un culto libre presupone una verdad absoluta, una divinidad objetiva, y por eso aquí la configuración de los dioses «no debe considerarse como diferente del culto a los mismos» (ib. p. 217b; en el manuscrito este pasaje sigue inmediatamente al anteriormente citado). La distinción empero retorna en la *Lección* de 1824 (ib. 229b; Lasson omite el comienzo), y en la *Lección* de 1827 (ib. 219c). La otra excepción se halla en la religión *crisiana*, pero con caracteres y motivos muy distintos, a los que nos referiremos en la parte III de este artículo.

28. El texto más preciso se halla en la 3a. edición de la Enciclopedia, § 565: «...en cuanto a la forma, el (Espíritu absoluto) existe al comienzo para el saber subjetivo de la *representación*. Esta, por una parte, confiere autonomía a los momentos de su contenido, haciéndolos presuponerse mutuamente, como apariciones que se suceden en la conexión del *acontecer* (*Geschehens*), según *determinaciones finitas de la reflexión*; por otra parte, esa forma de un modo finito de representación, es superada dentro de la fe en el Espíritu uno, y dentro de la devoción del culto». (los subrayados son de Hegel).

### 1. Representación y pensar<sup>29</sup>

En el momento *teórico* de la religión, la «representación» es su aspecto más característico, pero no exclusivo. El manuscrito de 1821 la hace brotar de la sensación (*Empfindung*) y, más radicalmente, del «pensar *no formal* que se llama devoción»<sup>30</sup> (Lasson I/1 pp. 238b - 248a). En la *Lección* de 1827 la «representación» es precedida por el aspecto *subjetivo* de la certeza, fe, sentimiento, mientras que ella, junto con el pensar, integra el momento objetivo del contenido de la religión (Lasson I/1 p. 83bc, 96c, 110b). La relación entre representación y pensar es aquí el punto más importante porque su *diferencia*, en ciertos casos, «no salta a la vista tan fácilmente» como reconoce el mismo Hegel en la nota a *Enz.* § 20. Para percibir la dificultad hay que recurrir a este pasaje y al de la *Lección* de 1827, que le es contemporáneo y lo ilustra de una manera sorprendente (cf. Lasson I/1, a leer en el siguiente orden: pp. 110b - 114a, 106c - 107b, 116c - 118a). El recurso a la doctrina del espíritu subjetivo (*Enz.* § 451 - 464) es indispensable pero insuficiente. En ésta, la «representación» confina, en su cima, con un «pensar» que inicialmente es *formal*, de modo que el *contenido* lo dan las representaciones re-cordadas (*erinnerten*) para pensar (ib. § 466), reelaboradas en categorías, juicios, silogismos, etc. (ib. § 467). Este «pensar formal del entendimiento» *verständiges Denken*, cf. Lasson I/1 p. 68c, 69b) es propio de la *theologia naturalis* (*Enz.* § 36) y de las pruebas de la existencia de Dios en lo que a éstas les falta para alcanzar la forma de la razón (cf. Lasson I/1 p. 69b). En rigor, según la doctrina del espíritu subjetivo, este «pensar formal» está ya más allá de la representación. No obstante, también puede decirse que coincide (*trifft...zusammen*) con la representación (*Enz.* § 20 Anm.). Para entender esto último hay que recurrir a los dos textos que antes indicamos y que ponen en cuestión ciertas simplificaciones de la «representación» hegeliana.

a) «El representar posee como contenido el material sensible» (*Enz.* ib.). Se trata ante todo de figuras que han pasado al rango de imágenes (*Bilder*) o símbolos, ya sea que provengan de la sensación externa («Dios engendró un Hijo») o interna («Dios está arrepentido, encolerizado») (cf. Lasson I/1 pp. 110d - 111b). Pero además —y aquí viene la primera sorpresa— pertenece al modo de la representación no solamente lo imaginado en el mito, relatos que nos agradan pero que no tomamos en serio, sino también lo «propriadamente histórico», lo que vale como «perfectamente histórico» en la historia de Jesús, la historia «exterior...habitual de un hombre» (ib. 111c).

29: cf. M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from Vorstellung to Thought in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1971.

30. «Dies Denken...ist dasjenige, was Andacht heisst...» (ib. p. 238c). El juego entre «Denken» y «Anchat» es propio de la lengua alemana, aunque la lengua latina podría jugar sutilmente entre «adoratio», «oratio» y «ratio» («Oratio...est rationis actus» S. Tomás, *Summa Theol.* II II q. 83 a.1 c.). Lo que empero hay que subrayar más aquí, es que este «Denken» de la «Andacht», previo a todo desarrollo, tanto de la racional cuanto de lo sentimental, es lo que determina que la religión sea *esencial* al hombre (cf. I/1 p. 239c).

-112a)<sup>31</sup>. Hegel no cuestiona esa historicidad, la distingue del mito pero la relativiza y la subordina al «acontecimiento divino», a lo «interior, verdadero y sustancial de esta historia, a lo que constituye un objeto para la razón» (ib. 112a). Si la *aislamos* de este último elemento, aquella historia *sensible* es «representación».

b) «...pero la representación tiene además como contenido un material que proviene del *pensar autoconsciente*, como las representaciones de lo jurídico, ético, religioso y hasta *las del pensar mismo*, y no salta a la vista tan *fácilmente* en donde haya que poner la diferencia entre *tales* representaciones y el pensamiento de tal contenido» (Enz. ib., subrayamos nosotros). ¿Cómo lo que proviene del pensar y es pensamiento puede ser llamado «representación»? El principio de solución a la dificultad consiste en establecer que lo peculiar de la representación es referirse a contenidos *aislados* (*vereinzelt*) o *yuxtapuestos* por un mero «también» (ib.). En cuanto *aislados*, hay que considerar como representaciones a contenidos que provienen del pensar y moran en el pensar, tales como «Dios», «mundo», «espíritu», o tales como «Dios y el mundo» o tales como «de un lado está Dios y del otro está el mundo» (Lasson I/1 p. 113c). Es «representación el pensar a Dios separado del mundo así como el pensar al mundo separado de Dios. Lo mismo vale del «espíritu». Y es «representación» la mera yuxtaposición de predicados antinómicos, no mediados ni resueltos lógicamente: «...Dios es bondadoso y justo...omnipotente y sabio...el hombre es libre y también dependiente, en el mundo hay bien y hay también mal...» (ib. p. 117b). En suma, las mismas «ideas de la razón» son representaciones en la medida en que el pensar no las penetra con la categoría de la «necesidad» donde el contingente «es» de lo uno implica el necesario «poner» de lo otro (ib. pp. 117c - 118a). Más aún, las mismas relaciones de la necesidad, como las de universal y particular o las de causa y efecto, son «representaciones» cuando se las aísla y yuxtapone por el mero «también» (Enz. § 20, Anm.). En suma, la tarea de la filosofía no es otra cosa que «transformar las representaciones en pensamientos, pero *además* y *ulteriormente*, transformar al mero pensamiento en *concepto* (*Begriff*)» (ib.). El destino de la representación no se halla delimitado por el «pensar formal» sino por el «concepto», por la tercera esfera del «Logos»: y ni siquiera por el «concepto» inicial o formal o subjetivo (WL II p. 236a, 238a) sino por el «concepto» terminal, objetivo (WL II p. 236b - 237), el que se consuma en la Idea («distinta del concepto mismo pero mucho más de la mera representación» ib. p. 408b). Allí quedan absorbidos no ya meramente imágenes, símbolos y mitos, sino la historia temporal y una buena parte de la metafísica y del pensamiento racional. De ese «Logos» diremos todavía algo en el punto III<sup>32</sup>. Antes conviene decir algo de la absorción de la «representación» en la

31. Dos apuntes de esa misma *Lección*, descubiertos recientemente, explicitan la razón de ello: «ahí se dan sucesos *sensibles*, nacer, padecer, morir» (Anonymus y Hube). Por su parte Hube agrega: «resucitar» (I). Esta variante no sorprende tanto si la conectamos con el manuscrito de 1821 (Lasson II/2 p. 163a), donde la «*angeschaute Vollendung*» de la historia de Cristo implica su resurrección y ascensión.

32. Si ahora retornamos al texto de Enz. § 565, reproducido en nota 28, podemos apreciar, una vez más, en donde reside lo peculiar de la «*Vorstellung*». En ella el aislamiento de los mo-

relación *práctica* del culto, o sea la «superación» inmanente a la religión misma.

## 2.- Representación y culto

En todas sus *Lecciones* Hegel consagró una sección al tema del culto, pero la mejor articulada es sin duda la que se halla en la *Lección* de 1827<sup>33</sup>. Ante todo, el culto pertenece a la esfera *práctica* del espíritu, a la de la voluntad (*Wille*), donde se parte de un proceso análogo al de la autoconciencia, al tomar conciencia no solamente del objeto sino de mí mismo y al experimentar la necesidad de asimilarme a este objeto (Lasson I/1 pp. 226a - 227a). En este caso el objeto es Dios, experimentado como un otro, un más allá, y en el culto se trata de que me reúna con Dios dentro de mí mismo, me sepa dentro de Dios y sepa a Dios dentro de mí (ib. p. 227b - 228a). Pero en el culto se *presupone* que esta unión y reconciliación ya está dada absolutamente y que solamente se trata de que el individuo *participe* de ella (ib. p. 234b). Es en este contexto que aflora en Hegel el vocabulario de la *participación* y del *amor* (ib. p. 158b y 229a [= *Lección* de 1821]), así como el de la teología mística (ib. p. 235a [= *Lección* de 1827])<sup>34</sup>. Pese a la aversión de sus contemporáneos, Hegel defiende este aspecto del culto, sosteniendo que lo místico es lo «especulativo» (ib. p. 235 nota). En su forma más íntima el culto se da en «el fuego y el calor de la *devoción* (*Andacht*)» donde la subjetividad se posee «orando, hablando, atravesando las representaciones» (ib. p. 235b) y «alejándolas» con vivacidad y energía (ib. p. 236b). La negatividad presente en la devoción toma ahora una figura exterior en la *sacrificio* así como en la consumición sacramental de cosas exteriores (ib. p. 235c - 236b). Pero lo supremo en el culto consiste en que el hombre *anule* no solamente la exterioridad del objeto sino además *su propia subjetividad*, «sacrificando a Dios su corazón» purificándolo con la *contrición* y la *penitencia* (ib. p. 236c). Y cuando ésto deja de ser algo pasajero para convertirse en algo serio, entonces ya se halla presente aquello que luego va a aparecer como «eticidad» (*Sittlichkeit*) (ib.). En este sentido (*insofern*) la eticidad es el culto más verdadero, (ib.) porque el sacrificio de la subjetividad se ha tomado en serio, con todas sus consecuencias en la vida pública<sup>35</sup>.

mentos encuentra una conexión que no pasa más allá de una mera sucesión de acontecimientos (como vimos en el caso «a») o de determinaciones finitas de la reflexión (como vimos en el caso «b»).

33. La *Lección* de 1827 (cf. Lasson I/1 pp. 226 - 228b, 234b - 237b) desarrolla sistemáticamente la analogía entre el culto y el «*praktischer Geist*». En cambio la *Lección* de 1821 alude al culto en una breve sección donde predomina la crítica al sentimentalismo romántico (ib. pp. 156 - 162; cf. pp. 228c - 234a), y la *Lección* de 1824 se pierde en digresiones que giran en torno a la fe (ib. pp. 248s. N. B.: aquí el texto de Lasson se halla demasiado «contaminado» como para insinuar desde él, una reconstrucción de esa lección).

34. En este último pasaje Hegel alude al «sentimiento y goce de que estoy en gracia con Dios (*bei Gott*)», que su espíritu vive en mí, y que la dogmática desarrolla en el capítulo «*de unione mystica*». En este punto el texto de Lasson necesita algunas modificaciones.

35. Aquí no está fuera de contexto el pasaje de *W* titulado «Relación de la religión con el Estado» (I/1 pp. 302c - 311b). De él no hay mención en las fuentes de las *Lecciones* de 1827, pero puede ser referido a la *Lección* de 1831, si es verdad que «*Die letzte Revolution*» alude a la



Así podemos apreciar que el culto, como espíritu *práctico*, implica un doble movimiento. Por un lado *interioriza* a la representación llevándola a la simplicidad y totalidad del «corazón» (cf. *Enz.* § 471, Anm.). Este movimiento se lleva a cabo principalmente en la «devoción» (*Andacht*). Pero a la par en el culto se anula el individualismo de la subjetividad, preparándola a abrirse a la vida en comunidad (cf. *Enz.* § 514). Así el culto pasa a constituirse en el lugar privilegiado para mediar las antinomias de la religión. Si en el momento teórico de la representación, la religión nos remite a una figura distante y ajena, la distancia se torna participación e identificación mística en el momento práctico del culto<sup>36</sup>. Si la religión se arraiga en lo más profundo de la subjetividad humana, en esa totalidad indiferenciada del corazón y del pensar que es la «*Andacht*» del culto, ella nos abre a la vida comunitaria, mediante el sacrificio y la purificación del corazón, y de todo interés egoísta. Finalmente, si a este nivel de la «mentalidad» (*Gesinnung*), la religión parece funcionalizarse en una virtud cívica, ella nos forma, en último término, para el «culto perpetuo» de la filosofía, cuyo objeto es «la verdad en su figura suprema, como Espíritu absoluto, como Dios» (Lasson I/1 p. 236d)<sup>37</sup>. Este último aspecto de la religión, no como «metapolítica» sino como antesala de la contemplación filosófica, será abordado ahora.

### III. LA IDEA ABSOLUTA Y SU MANIFESTACION

Hegel afirma, con alguna frecuencia, que religión y filosofía tienen el mismo contenido (cf. *Enz.* § 573 Anm.) y que, sin ese contenido, la forma pura de la filosofía se desvanecería en la «ironía» subjetiva y arbitraria (ib. § 571 Anm.). El pasaje más detallado al respecto se encuentra en la *Introducción* de la *Lección* de 1824, al tratar del «significado del significado» (Lasson I/1 p. 30b - 33a). Si partimos de la representación «Dios» y nos preguntamos por su significado, entonces la pregunta designa su esencia o «concepto» y así la respuesta es: la expresión «Dios» significa lo absoluto, la esencia de Dios captada en el concepto (ib. p. 30a), la Idea lógica (ib. p. 31b). Si en cambio partimos de determinaciones ideales tales como «la unidad de lo objetivo y lo

revolución de julio de 1830 y no a la revolución francesa (ib. p. 310b). Hegel reconoce que el desarrollo de esa relación pertenece a la *Filosofía de la historia mundial*, pero «aquí [= en la *Filosofía de la religión*] se la considera «tal como aparece en la representación, ...llegando a la *antítesis* de ambos, que configura el interés del tiempo moderno». (ib. p. 303c). Indirectamente reconoce que «esta colisión todavía dista mucho de haber sido resuelta» (ib. p. 311a).

36. «Para el saber, este objeto puede aparecer como algo completamente otro... Pero la relación no es solamente *negativa* sino también *positiva*: amor... aquel [sujeto absoluto] es su sustancia y su sujeto... Esta unidad, reconciliación y restauración de sí, el sentimiento positivo de la participación, tomar parte en aquel...[es] en general, el culto». Lasson I/1 p. 158b - 159a.

37. Este paso lo da el filósofo del derecho y de la historia mundial cuando, al despojarse de las estrecheces de los espíritus nacionales particulares y de su propia mundanidad, se eleva al saber del Espíritu absoluto donde «la necesidad [lógica?], la naturaleza y la historia están sirviendo solamente a su revelación y son vasos de su gloria». (*Enz.* § 552). En la larga nota anexada en 1830 a este párrafo, Hegel reconoce una vez más que la relación de Estado y religión aún no se ha resuelto completamente en la efectividad de la historia mundial, si bien el principio de solución se encuentra en el cristianismo luterano y en la filosofía hegeliana.

subjetivo, de lo real e ideal» y preguntamos qué significa eso, entonces es claro que estamos en búsqueda de un ejemplo (ib. p. 31a). Y ahora el ejemplo es Dios, no en cuanto Idea lógica, sino en cuanto «Espíritu absoluto, el cual es no solamente la esencia mantenida en el pensamiento, sino la que se aparece y se da objetividad» (ib. p. 31b). Este «doble significado del significado», el de la *Idea lógica* y el del *Espíritu absoluto*, es el objeto de la filosofía de la religión (p. 32a - 33a), el contenido común de la religión y de la filosofía (cf. *Enz.* § 573, Anm.)<sup>38</sup>. El movimiento, el alma y el secreto de la filosofía hegeliana de la religión, es este vaivén, de la representación al concepto y de éste a su manifestación, al remontarse al significado lógico y el retornar a la representación concreta.

#### a) *Filosofía de la religión e Idea*

Si la *religión* en general se estructura, como vimos, en los momentos de la representación y el culto, la *Filosofía de la religión* articula estos dos momentos con el «concepto» de la *Lógica*, ya sea que este elemento intervenga como resultado, como presupuesto o, finalmente, como el término medio de la exposición de la religión<sup>39</sup>. Este último caso se da principalmente en la exposición de la «religión revelada», dentro de la doctrina del Espíritu absoluto en la *Enciclopedia* (§ 567 - 570). Aquí se percibe mejor que el Espíritu absoluto no es mero resultado sino presupuesto de la exposición (cf. § 567 «*der absolute Geist*», § 568 «*dies konkrete ewige Wesen*», § 569 «*jenen Sohn der ewigen Sphäre*»), y que los momentos del «concepto» no son mero presupuesto sino el mismo término medio de la exposición<sup>40</sup>. La Trinidad inma-

38. «...el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito, que no cae dentro del ámbito de la religión» (ib.). Como se ve, filosofía y religión coinciden solamente en la doctrina de la Idea y del Espíritu absoluto.

39. Simplificando un tanto las cosas, podemos decir que estos tres casos se dan, respectivamente, en el capítulo «Religión» de la *Fenomenología del Espíritu*, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* y en la exposición de la «religión revelada» en la *Enciclopedia*. Esto es lo que permite hablar de una triple estructura de la «teo-logía» hegeliana (cf. A. Chappelle, *Hegel et la religion*, vol. III *La Théologie et l'Eglise*, Paris, 1971 pp. 59 - 111). La dificultad principal reside en la interpretación de la estructura de la religión cristiana en las *Lecciones*. Si el manuscrito de 1821 justifica la interpretación de Chappelle, no sucede lo mismo, a partir de la *Lección* de 1824. Ahora la religión cristiana no es expuesta según los momentos «concepto, figura, culto», porque el «Espíritu del culto» ya no es mero resultado sino presupuesto (Lasson II/2 p. 66c - 67a). Además quien se desarrolla es la idea misma y el «Espíritu universal» (ib. 65a - 65b). Y el desarrollo se lleva a cabo según momentos lógicos (ib. p. 65c), elementos «noológicos» (ib. 65d - 66a) y hasta espaciales (66b) y temporales (p. 66c). Una articulación parecida propone la *Lección* de 1827 (ib. pp. 28a - 30d). De hecho lo que predomina en ambas es la articulación «noológica» del «espíritu subjetivo», parecida a la que ya había empleado la *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister, pp. 534b - 536a, 536b - 543a, 543b - 548). La *Lección* de 1831 probablemente empleó la estructuración en los tres «reinos» del Padre, del Hijo y del Espíritu (cf. ib. pp. 30-31, nota 1, y p. 167).

40. Bajo este aspecto no hay variantes entre la edición de 1817 (§ 467 - 470) y las ediciones de 1827 y 1830 (§ 567 - 570). En ambos casos, los «momentos» lógicos del concepto se han dissociado en «elementos» o esferas particulares; los «momentos» son tanto los del «concepto como tal» (universalidad, particularidad, singularidad) cuanto los del «concepto subjetivo» (concepto, juicio, silogismo). La variante importante se halla en *Enz* § 571 que se refiere a los §§ ante-

nente pertenece al momento de la *universalidad* del concepto que es «singularidad concreta y subjetividad» esto es, la del Espíritu (§ 567); la creación y la caída del espíritu finito pertenecen al momento de la *particularidad*, pero no la inmanente al concepto, sino la del juicio (§ 568); y la triple mediación operada en Cristo, el cristiano y el Espíritu, pertenece al momento de la *singularidad*, no la del concepto «como tal» sino la recuperada en los silogismos (§ 569 - 570; cf. § 571 «*diese drei Schlüsse*»). Ahora bien, no se trata de discutir ahora en qué medida esa articulación es fiel a la doctrina cristiana <sup>41</sup>, sino qué papel juega dentro del sistema hegeliano. Si la «religión revelada» se halla impregnada de lógica hegeliana, ella no obstante tiende a disociar aquellos momentos lógicos del «concepto», en «esferas» particulares (§ 566) que connotan lo espacial y temporal. Y si bien lo sucesivo de la representación religiosa queda recogido en la «simplicidad de la fe y de la devoción sentimental», falta «la simplicidad inmanente del pensar que también tiene su desarrollo...en cuanto conexión indisociable del Espíritu universal, simple y eterno dentro de sí mismo» (§ 571). Es aquí donde el triple silogismo de la religión se recoge en el «silogismo único de la mediación absoluta del Espíritu consigo mismo» (ib.), el cual es obtenido por la filosofía al final de su recorrido (cf. § 577). Toca a la filosofía el conocer el *concepto* de la religión, su necesidad y libertad (§ 572), conocer que es, tanto un *reconocer* (*Anerkennen*) el contenido de la «representación absoluta», es decir, la cristiana, cuanto un *liberarlo* de la forma unilateral de la revelación objetiva y la fe subjetiva (§ 573). Este proceso, llevado a cabo en la filosofía del Espíritu absoluto (arte, religión y filosofía), se consuma cuando la filosofía capta su propio concepto, la Idea absoluta de la filosofía, limitándose a echar una «mirada retrospectiva» a su propio saber (ib.). En esta mirada se ha recobrado la Idea absoluta (§ 236), el elemento lógico es ahora resultado del elemento espiritual y se ha convertido en universalidad «confirmada» en su contenido concreto (§ 574). O, como decía la primera edición de la *Enciclopedia*: «la universalidad lógica no se presenta más como una particularidad frente a la riqueza real [del mundo sensible e intelectual] sino más bien como conteniéndola, en cuanto universalidad verdadera; entonces ella recibe el significado de *teología especulativa*» (§ 17, Anm.).

riores como «tres silogismos». En rigor la expresión califica a los puntos 1-3 de § 569 - 570 (mediación de Cristo, del cristiano y del Espíritu de la comunidad) y no en general a las tres «esferas» de § 567 - 570. Es aquella triple mediación la que constituye «el único silogismo de la mediación absoluta del Espíritu consigo mismo...no solamente en la simplicidad de la fe y la devoción sentimental sino también en el *pensar...*» (ib. § 571).

41. La Trinidad inmanente, ¿queda satisfactoriamente explicada con la teoría del «concepto» (universal, particular, singular) o debe recurrirse a la analogía «psicológica» del verbo y del amor (cf. vg. Lasson II/2 p. 57bc y nota 1; p. 72b, 75bc, 81a)? Y aún así, esas teorías o analogías ¿dispensan del dato de la fe? La creación ¿es solamente la pérdida de la identidad del concepto en el *juicio* (cf. WL II p. 262c) o es también «la bondad de dar [a la alteridad], en esta alienación, la idea entera, en la medida en que aquella puede asumirla y representarla en el modo de la alteridad» (Lasson II/2 p. 84b)? El único silogismo de la mediación absoluta del Espíritu consigo mismo ¿es el verdadero «Cristo místico» en quien perduran las llagas del crucificado y el símbolo revolucionario de la cruz? Los correctivos insinuados en las citas del texto de las *Lecciones* muestran que éstas no quedan encerradas en las categorías de la *Lógica*, pero no resuelven los interrogantes que podrían elevarse desde la doctrina cristiana.

En la primera y tercera edición de la *Enciclopedia*, esta «mirada retrospectiva» implicaba una triple relectura del sistema de la ciencia, representada por los «tres silogismos de la filosofía» (*Enz.* <sup>1</sup> § 475 - 477, *Enz.* <sup>3</sup> § 575 - 577 <sup>42</sup>). Pero también en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* Hegel ensayó repetidamente una prueba de la «necesidad del punto de vista religioso» que, en forma análoga, implicaba una doble relectura del sistema <sup>43</sup>. *El sistema entero y no la mera Lógica* es lo que permite reconocer que, lo que denominamos «Dios», es la verdad de todo, y que la religión es el saber absolutamente verdadero (Lasson I/1 p. 182b, 150a y 188b [= tesis respectivas de la *Lección* de 1821, 1824 y 1827]). La prueba es previa a la filosofía de la religión o le es inmanente según que, respectivamente, *el Espíritu absoluto* aparezca como resultado del sistema o como lo simplemente primero del mismo (ib. pp. 174c - 176a). Bajo el primer aspecto, el Espíritu absoluto es el resultado de la lógica, la naturaleza y el espíritu finito (ib. p. 174c) en cuanto que éstos por sí mismos se superan en aquél (ib. pp. 183a - 185a, cf. 169b - 172b [= 1821], 174c - 175a [= 1824] y p. 189a-c [= 1827]); aquí la prueba parte de una inmediatez aparente, donde el mundo es visto como «natural» «sin referencia a Dios», no como «creatural» o puesto por Dios (ib. p. 175a). Justamente el proceso de la prueba consiste en la eliminación de esa apariencia <sup>44</sup>. Esa apariencia ya quedó superada al comenzar la *Filosofía de la religión*, «la última ciencia en la filosofía» (ib. p. 79b). Aquí lo primero es Dios o el Espíritu absoluto que, en cuanto tal, se manifiesta (ib. p. 175b - 176a). Ahora él se desarrolla autodeterminándose, y las formas de esta determinación son los «principales momentos lógicos» que constituyan al universo de la naturaleza y del espíritu finito (ib. p. 185b). «Lo que se desarrolla es el mundo intelectual divino, la vida divina en sí misma... En Dios, tal como lo representa la religión, lo otro de Dios es su Hijo, — es decir, lo Otro que permanece en el Amor, en la Divinidad —, y el Hijo es la verdad del mundo finito» (ib. p. 186c). Ahora todo se desarrolla en el *Logos* de la Idea absoluta, así como, para la religión cristiana, todo existía en el Verbo. El

42. Aquí nos abstenemos de agregar otra interpretación más a las motivadas por estos debatidos párrafos de la *Enciclopedia*. A la larga lista confeccionada por R. Heede en su tesis inédita (*Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion*, Münster, 1972, pp. 276 - 278), hay que sumar el importante artículo de Th. Geraets, *Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, en *Hegel-Studien* 10, 1975, pp. 231 - 254.

43. De este ensayo hay dos versiones de la *Lección* de 1821: la del manuscrito hegeliano (Lasson I/1 pp. 181b - 186c) y la de W<sup>2</sup> (Lasson ib. pp. 167b - 174a). En la *Lección* de 1824, tras un ensayo insuficiente, hecho desde la «observación» (*Beobachtung*), Hegel vuelve a reformular el anteriormente mencionado (ib. pp. 149c - 150a, 151c - 152c, 150b - 151a, 164d - 167a, 174b - 176a). Finalmente, en la *Lección* de 1827 opta por dejar «a espaldas de la filosofía de la religión» el momento que luego denominaremos «ascendente», para limitarse a comenzar en forma «descendente» (ib. p. 79b, 80d, 188b - 189a).

44. Este proceso de autosuperación se da tanto en la objetividad cuanto en la subjetividad: se trata de que la idea en el ser ahí de la naturaleza y del espíritu (*Anundfürsichsein*), se vuelva conciencia y que ésta devenga aquella. «Este grado es la religión en cuanto que ella es justamente la autoconciencia de la Idea misma o la Idea en cuanto autoconciencia» (ib. p. 184b). Este proceso necesario, visto desde el lado de la subjetividad, coincide con la *Fenomenología del espíritu* (ib.).

«panlogismo» (*tá panta en tó lógo*) es la versión hegeliana de la intuición joánica y cristiana.

No hace falta subrayar que nos encontramos aquí con los pasajes más difíciles y oscuros de Hegel, que la deficiencia de las ediciones existentes ha hecho pasar inadvertidos a los estudiosos<sup>45</sup>. Tanto aquí cuanto en el final de la *Enciclopedia*, Hegel nos propone una múltiple relectura del sistema, de difícil comprensión. El que la dificultad no escapara al mismo autor, lo prueba el doble hecho que se verifica simultáneamente en 1827: Hegel suprimió (provisoriamente) los tres silogismos finales en la segunda edición de la *Enciclopedia*, y en la *Lección sobre filosofía de la religión*, omitió fundamentar el «concepto de la religión» en aquella prueba que exigía una relectura ascendente del sistema. Ahora el «concepto de la religión» se expone en forma exclusivamente «descendente», a partir de la «sustancia absoluta» que es «Espíritu universal» (Lasson I/1 pp. 188b y ss.). Pero ahí mismo compensará este comienzo «ex abrupto» (cf. ib. p. 80e) con la mediación de las «pruebas de la existencia de Dios» (ib. pp. 206b - 224d) que, en las *Lecciones* anteriores, integraban la exposición de cada grupo de religiones. Ahora estas pruebas se reúnen dentro de la exposición del «concepto de la religión» y se ordenan según el doble movimiento del sistema. Mientras que la conocida prueba «ontológica» es asumida en el movimiento «descendente» (ib. pp. 218c - 223b), el movimiento «ascendente» (*Erhebung*) integra no solamente las pruebas conocidas como «cosmológica» y «teleológica» sino también una nueva prueba, considerada como «la más esencial, la absoluta según este lado [= ascendente]» (ib. p. 218b). Una variante de esta *Lección* agrega: «es de asombrarse que este pasaje no haya sido presentado en las pruebas de la existencia de Dios»<sup>46</sup>. En esta prueba se trata del pasaje del espíritu finito al *Espíritu absoluto*, ausente de las otras pruebas las cuales se detenían o bien en una esencia que se autodetermina como actividad necesaria (= la cosmológica, p. 215a) o en un alma universal (= la teleológica, p. 217c). Aquí Hegel se limitó a enunciar el proceso formal de la prueba, sin llegar a desarrollarlo. Algunos elementos pueden entreverse en las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia*. También aquí las pruebas se ordenan según «dos vías» (Enz. § 50 - 51) y se observa que «solamente la naturaleza espiritual es el punto de partida más digno y verdadero para el pensar del absoluto (Enz. § 50, Anmerkung, final). Ahora bien, esta indicación es retomada y precisada por la nota a Enz. § 552. «El punto de partida contiene implícitamente el contenido o el material que constituye el contenido del concepto de Dios. Pero el verdadero material concreto no es ni el *ser* (como en la [prueba] cosmológica), ni solamente la *actividad finalística* (como en la prueba físico-teleológica), sino el *espíritu* cuya determinación absoluta es la razón activa, o sea, el concepto mismo que se determina y realiza, la libertad». Y algunas

45. El mismo R. Heede se equivoca cuando resume apresuradamente el proceso de la unidad de lo objetivo y subjetivo, poniendo al «espíritu» del lado de lo subjetivo (cf. *Hegel-Bilanz* o.c., p. 58: «...die Einheit des Objektiven und des Subjektiven - konkret gesprochen: der Natur und des Geistes...»). También el «mundo espiritual» pertenece al «mundo objetivo» (cf. Lasson I/1 p. 181c).

46. La variante pertenece al apunte de Hube p. 47v.

líneas más abajo se especifica: «La verdadera religión... proviene solamente de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) y ella es la eticidad *pensante* (*denkende*), la que se vuelve consciente de la libre universalidad de su esencia concreta. Solamente desde ella y a partir de ella la Idea de Dios es sabido como Espíritu libre» (ib. los subrayados son nuestros). Ahora bien, al final de esta nota, puede apreciarse que esta eticidad es una etapa histórica del desarrollo de la religión cristiana: se trata de la eticidad *moderna y protestante* «que proviene y solamente puede provenir de la verdad religiosa restaurada (*hergestellt*) en su principio originario» (ib.). Por eso antes había podido decir que, en este punto, se opera aquel giro especulativo por el cual «lo que aparece primeramente como consecuente y derivado, es más bien lo absolutamente previo... y aquí, en el Espíritu, es también sabido como su verdad» (ib.). En el Espíritu absoluto se fundamenta la eticidad del espíritu objetivo y a la vez se devela el contenido del Dios hegeliano.

En cuanto filosofía del Espíritu absoluto y «última ciencia» del sistema, la *Filosofía de la religión* refleja el sistema entero de la ciencia filosófica. En ella la ciencia «ha retornado a su comienzo» (Enz. § 574), es decir, a la *Lógica* en cuanto «primera ciencia» (WL II 437c). E inversamente, en el Espíritu la *Lógica* se convierte en «última ciencia», en cuanto que ahí tiene «a sus espaldas» todo el recorrido del sistema (ib.).

A partir de aquí no es de extrañar que el ritmo de la *Lógica* inspire la exposición, no solamente de la religión cristiana sino también de las demás religiones. Hegel acometió esta empresa, sobre todo en la *Lección* de 1821. Aquí las religiones «naturales» siguen la lógica del ser (desembocando en la «desmesura» (II/2 p. 5c), la religión judía y griega sigue la lógica de la esencia, y la religión romana queda dentro de la lógica del concepto finito, que llega hasta la teleología exterior, pero no se consuma en idea absoluta (cf. Lasson I/2 pp. 19b - 20b)<sup>47</sup>. Este ensayo agobiante se diluye en las *Lecciones* siguientes, al ampliarse el panorama de las religiones «naturales». La estructuración se vuelve híbrida, reproduciendo parcialmente el ritmo del sistema total (religiones de la «naturaleza», de la «individualidad espiritual»), pasando por denominaciones simbólicas («potencia mágica», «fantasma», «enigma», etc.), para acabar llamando a las cosas por su nombre tradicional (religión «griega», «romana», «cristiana»)<sup>48</sup>. Del «concepto» se ha retornado a la «representación».

47. Conforme a esto, el análisis de cada grupo de religiones demandará elaborar no solamente su grado de determinación lógica sino su correspondiente «prueba de la existencia de Dios». Esta prueba resume, en forma adaptada al «Verstand», el proceso que lleva hasta aquel grado lógico. Por ejemplo, la prueba ontológica, en cuanto establece la unidad del concepto subjetivo y objetivo (unidad de lo divino y lo humano), permite llegar a la idea absoluta, grado propio de la religión absoluta o cristiana (cf. Lasson II/2 pp. 38a - 43b).

48. Sería demasiado largo delinear y documentar este complicado proceso. Baste, por el momento, remitir a la tesis inédita de R. Heede (citada en nota 42), especialmente las pp. 147 - 181.

b) *El retorno a la representación*

En este contexto es oportuno releer un pasaje de los *Berliner Schriften*, donde Hegel reseña los *Aforismos* de K. F. Göschel<sup>49</sup>. Hacia el fin de su vida, Hegel reconoce que la ida de la representación al concepto implica un retorno del concepto a la representación, no solamente en la meditación de la ciencia, sino también en su misma *exposición*. Hegel reconoce que, bajo este segundo aspecto, su obra adolece de cierta imperfección. Pero su disculpa se basa en la dura disciplina que impone el aprendizaje del «concepto», análoga a la del aprendizaje de la fe. Al *comienzo*, fe y concepto se aferran a sus formas propias y se mantienen a distancia de las formas ajenas, evitando las confusiones que podrían alterar los rasgos distintivos de cada una. Pero al *final*, gracias a esa disciplina, ambas ganan la *libertad de coincidir* y no solamente de coexistir. Esta coincidencia es la que Hegel celebra en los *Aforismos* de Göschel, a los que se permite recomendar en una nota agregada al parágrafo 564 de la última edición de la *Enciclopedia*<sup>50</sup>. Esta «libertad de coincidir» contrasta con aquella incredulidad «espantada por oír que la razón y el concepto *nombran* las formas de la fe y por sospechar que su itinerario va a desembocar en el conocimiento de Dios, de la Trinidad, de la Encarnación de Cristo, etc.»<sup>51</sup>. En este pasaje Hegel ha trazado la historia de su propio proceder filosófico, desde el ascético y duro aprendizaje del «concepto» en los años de Jena, hasta la libertad de emplear un lenguaje más concreto y «representativo» en los cursos de Berlín. Pero esta libertad es relativa, puesto que se ejerce bajo la dominación del concepto (*unter der Herrschaft des Begriffes*, *WSu*, t. 11 p. 379).

La estructura «concepto - figura - culto», mediante la cual Hegel comprendió a las religiones en sus *Lecciones* de Berlín, deja advertir este tipo de pasaje del concepto a la representación, como si ésta fuese engendrada

49. El escrito fue publicado por Hegel originalmente en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1829. Citamos según *WSu* t. 11 pp. 353 - 389 (el pasaje que comentamos se halla en pp. 378 - 379).

50. Aquí Hegel recomienda «la explicación cuidadosa (*gründliche*)» relativa al saber de Dios: «Dios es solamente Dios en cuanto que él se sabe a sí mismo; su saberse [*Sichwissen*] es además [*ferner*] su autoconciencia [*Selbstbewusstsein*] en el hombre y el saber del hombre acerca de Dios, que prosigue hasta el saberse el hombre en Dios» (*Enz.* § 564, Anmerkung). Una mayor precisión acerca de algunos de estos términos (*Wissen*, *Bewusstsein*, *Selbstbewusstsein*) se encuentra en la recensión de Hegel antes citada (*WSu* t. 11 pp. 368 - 372). También se registra una coincidencia de vocabulario en la quinta Lección sobre las pruebas de la existencia de Dios (cf. *WSu* t. 17 p. 381a, en la edición de Lasson puede verse también la coincidencia con el Nachschrift de A. Werner, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* Hamburg, 1973 [Nachdruck], pp. 44 - 45). Dado que aquí el «saberse» (*Sichwissen*) de Dios es distinguido de su «autoconciencia» (*Selbstbewusstsein*) en el hombre, estos textos plantean una seria dificultad a la interpretación hegeliana de izquierda, tanto extrema cuanto moderada. La dificultad no se resuelve con un mero apelar a condicionamientos ideológico-políticos sino con argumentos tomados del Sistema filosófico de Hegel, de su Lógica, de su Filosofía del Espíritu absoluto y, en particular, de su Filosofía de la religión. La discusión no parece haberse agotado, a juzgar por la bibliografía de los dos últimos decenios, que no podemos encarar en el marco de este artículo. Pero no se necesita mucho análisis para advertir las distancias entre el Absoluto de la filosofía hegeliana y el Dios de la religión cristiana.

51. o. c. *WSu* t. 11 p. 379.

por aquél, como si la positividad misma fuese «puesta» por el concepto. Pero el misterio del símbolo y la positividad de la figura religiosa no se dejan manejar tan fácilmente por el panlogismo hegeliano. «La palabra de Dios no está encadenada» (2 *Tim.* 2,9) y el simbolismo religioso se resiste a morir en el concepto. Y si cabe un pasaje «de las sombras e imágenes a la luz y la verdad», no está demostrado que esta transparencia deba ser la del concepto hegeliano.

Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

## A B S T R A C T

This article proposes a triple access to the hegelian philosophy of religion, correlated to the three spheres of spirit in Hegel. Concerning the objective sphere of the world history, the philosophy of religion tries to harmonize the dissonances in the «community of Spirit». As subjective spirit, religion itself absorbs the image of «representation» in the practical relation of the Worship. The third sphere states the problem of the relation between the absolute Idea of the Logic and her manifestation in the absolute Spirit.

## SOBRE AS ORIGENS DO PENSAMENTO DE T.W. ADORNO

Um estudo de dois textos menos conhecidos

Alvaro L.M. Valls

O texto que aqui segue faz parte de um trabalho maior, onde o autor estudou a origem do pensamento de Adorno, centrado na determinação do conceito de «coisificação» ou «reificação» (*Verdinglichung*), analisando seus escritos de 1924 a 1938. Em 1924, Adorno escreve sua dissertação de doutoramento, e em 1927 tenta, pela primeira vez, sua habilitação ao ensino superior, retirando, porém, em seguida, a tese que propunha, para escrever, depois, uma tese sobre o filósofo dinamarquês S. Kierkegaard, tese que foi aceita como sua habilitação. Antes desta habilitação, Adorno se movimentava no mundo néo-kantiano de seu mestre e orientador Hans Cornelius, ocupando-se com o problema da coisa-em-si, estudado na obra de Husserl e na psicanálise. Mas as «Observações Finais» do texto de 1927 rompem os limites da filosofia transcendental e partem, abruptamente, para a crítica da sociedade e o desmascaramento da ideologia, que Adorno vê nas teorias que supervalorizam, ideologicamente, o inconsciente e o irracional.

Considerando que em 1938 Adorno já havia adquirido seu posicionamento filosófico definitivo, o que pode ser constatado tanto no conteúdo de suas obras como no uso que faz do conceito de «coisificação», nós dividimos o período que vai de 1924 a 1938 em três etapas: na primeira etapa, Adorno faz filosofia transcendental néo-kantiana, até romper com ela no final do texto de 1927; de 1928 a 1932 temos então uma etapa que chamaremos «programática», em que Adorno, na tese contra Kierkegaard, na Aula Inaugural de 1931 e numa palestra ante a Kant-Gesellschaft de Frankfurt, em 1932, expõe, senão os fundamentos últimos, pelo menos as linhas mestras de sua nova posição, de crítica da sociedade; finalmente, numa terceira etapa, representada por três artigos sobre a vida musical no capitalismo atual, (1932: «Sobre a situação social da música»; 1936: «Sobre o Jazz», sob o pseudônimo Hektor Rottweiler; e 1938: «Sobre o fetichismo na música e a regressão da audição», todos os três artigos publicados na revista do Instituto de Frankfurt, *Zeitschrift für Sozialforschung*) Adorno desenvolve seu pensamento próprio e original, desenvolvendo a análise marxista, de coloração lukacsiana, no terreno da produção, reprodução e consumo da música transformada em mercadoria.

O texto que aqui apresentamos restringe-se a reproduzir parte de nossa análise da segunda etapa desta evolução. Analisaremos aqui apenas a obra sobre Kierkegaard e a Aula Inaugural, de 1931, que são dois textos centrais nesta virada de Adorno da filosofia transcendental, que os procedeu, para a teoria crítica da sociedade, que os seguirá. Nosso trabalho sobre Adorno é, portanto, fragmentário, e pretendemos completá-lo mais tarde com a publi-



cação da análise das três etapas que constituiriam realmente as origens do pensamento daquele filósofo de Frankfurt. Esperamos poder publicar brevemente essa análise, em português, o que poderia contribuir para o estudo das origens da teoria crítica da sociedade, chamada, em seu período de exílio, de «Escola de Frankfurt».

Colocamos o conceito de «coisificação» no centro de nossa investigação, porque este conceito central e fundamental caracteriza a evolução do pensamento daquele autor, permitindo conhecer, ao mesmo tempo, de que maneira ele se integra numa tradição de pensamento da esquerda, e de que maneira ele consegue ser original, dizendo coisas que até ele ainda ninguém dissera, especialmente no campo da teoria da música transformada em mercadoria.

# 1. Primeiro texto: a obra de crítica a S. Kierkegaard

1.1 A obra intitulada *Kierkegaard - Construção do estético* foi aceita em 1931 pela Universidade de Frankfurt, como habilitação ao ensino superior <sup>1</sup>. Adorno a escreveu entre 1929 e 1930, depois de ter estudado algum tempo em Viena, completando sua formação frankfurtiana na escola musical de A. Schönberg. Esta dissertação foi orientada por Paul Tillich.

Conviria formular inicialmente duas teses que resumem as proposições de Adorno, nessa obra, a respeito do problema da coisificação.

1) Kierkegaard conhece a coisificação, embora não consiga interpretá-la corretamente. Sua descrição do fenômeno é muitas vezes acertada, mas não a sua explicação, que não vai ao fundo da questão e não oferece uma solução acertada. Kierkegaard não analisa nem a necessidade e o direito da coisificação, e nem a possibilidade de sua correção <sup>2</sup>.

2) «Ao negar a questão social, Kierkegaard fica à mercê de sua própria posição social, que é a do 'Privatier' da primeira metade do século XIX» <sup>3</sup>. Apesar de sua tentativa de ficar fora do processo de produção econômica, Kierkegaard permanece sob o poder da coisificação, que acaba falsificando ou viciando sua filosofia.

Aqui tentaremos, de maneira resumida: em primeiro lugar, comprovar, à base de textos de Adorno, essas duas teses (tópicos 1.2 e 1.3); em segundo lugar, resumir a teoria da coisificação como ela aparece nessa obra, expondo, ao mesmo tempo, o papel desempenhado por este conceito no

1. Foi publicada em sua versão definitiva em 1933. A editora Suhrkamp, de Frankfurt am Main, publicou em 1974, com o título *Kierkegaard - Konstruktion des Ästhetischen. Mit einer Beilage*, a mesma versão, acrescida de um apêndice posterior: «Kierkegaards Lehre von der Liebe». É desta edição de 1974 que tiraremos nossas citações, abreviando o título para *Kierkegaard*.

2. «ihrer Korrektur», a possibilidade de corrigirmos a coisificação.

3. *Kierkegaard*, p. 87 s. «Privatier», categoria central desta crítica de Adorno, significa alguém que não precisa desempenhar uma profissão, pois vive de rendas: no caso de Kierkegaard, as rendas da fortuna acumulada por seu pai, que fora comerciante. Sören Kierkegaard não seria, pois, um trabalhador, mas também não seria um capitalista.

contexto da crítica a Kierkegaard (tópico 1.4); em terceiro lugar, comparar a posição de Adorno à época da obra sobre Kierkegaard, quando Adorno tinha 26 anos, com a posição de Lukács em sua obra de 1923, isto é, em «História e Consciência de Classe» (tópico 1.5).

1.2 Começamos com a afirmação adorniana, de que Kierkegaard, apesar de sua posição filosófica, conhece (*erkennt*) a coisificação. Esta, como Adorno neste momento a entende, é um fenômeno do mundo dos homens, historicamente mutável, um fenômeno social que pode ser descoberto, quando hoje nos ocupamos com complexos passagens, embora quase todas extraídas da obra *Enten-Eller I* <sup>4</sup>, passagens segundo as quais se poderia pensar que Kierkegaard é incapaz de perceber um mundo objetivo <sup>5</sup>. Diversamente de Hegel, Kierkegaard, aqui sumariamente identificado com o seu «esteta», não quer reconhecer nenhuma história objetiva, compreensível no conceito através de construção <sup>6</sup>. Para ele, só teria validade a «situação» (*Situation*), que se tornaria compreensível pela decisão espontânea do homem autônomo, e que serve de refúgio do sujeito «cada vez que a objetividade o subjuga» <sup>7</sup>.

Duas coisas precisam ser ditas sobre uma tal posição: em primeiro lugar, a coisificação, como Adorno a compreende agora, está relacionada com um mundo objetivo determinado, cujo desenvolvimento econômico criou leis férreas, sob as quais o sujeito padece; conseqüentemente, uma acentuação descabida do poder da subjetividade, como parece ser o caso em Kierkegaard, não conseguiria servir de base para uma autêntica teoria da coisificação; em segundo lugar, acreditamos poder afirmar aqui algo que gostaríamos de desenvolver mais tarde, em um estudo especificamente sobre o próprio Kierkegaard, ou seja, que Adorno, em sua crítica, não acompanha de maneira suficiente a lógica interna dos diferentes pseudônimos que Kierkegaard criou, aos quais deu vida e pensamento e deixou que se desenvolvessem, cada um à sua maneira, e todos eles numa grande discussão global, que constitui a obra kierkegaardiana. Adorno aqui segue antes um procedimento muito comum entre os intérpretes e críticos: toma, das obras de Kierkegaard, (que àquela época já estavam em sua maioria publicadas em alemão,) somente aquelas expressões que servem para iluminar e comprovar a sua crítica. Este procedimento prejudica, certamente, a significação crítica e o conteúdo de verdade do livro, ainda que, na nossa opinião e para os fins desta nossa investigação, não prejudique essencialmente a exposição adorniana do problema da coisificação. Com isso queremos dizer que, ainda que a crítica de Adorno a Kierkegaard não esteja muito certa e não seja totalmente válida, a concepção adorniana da coisificação, empregada para esta crítica, já é suficientemente coerente em si e possui os seus fundamentos

4. «A Alternativa», volume I, que expõe a posição estética, unilateralmente, e que é criticada, aliás, em outras obras de Kierkegaard, além da crítica explícita do ético de «A Alternativa II».

5. Compare-se, p.ex., *Kierkegaard*, p. 18, 55, 61 e 62.

6. «keine objektive, durch Konstruktion im Begriff fassbare Geschichte».

7. «überwältigt»: *Kierkegaard*, p. 70.

próprios (ainda não explicitados, conforme queremos mostrar mais adiante).

Kierkegaard fala, contudo, da coisificação, e, numa interessante coincidência, até mesmo com palavras que correspondem às categorias da teoria marxista<sup>8</sup>. Kierkegaard explica que, quando a gente faz compras, a gente se aproxima tanto quanto possível do objeto, mas também «se afasta de si mesmo», «a gente se esquece de si mesmo»<sup>9</sup>, e, continua Kierkegaard, «nada nos recorda que é o homem que observa o quadro e o tecido, e não o quadro e o tecido que o observam»<sup>10</sup>. A descrição do fenômeno é, portanto, penetrante e plástica, mas não descobre nenhuma causa histórica. Não será por acaso que Kierkegaard escolheu como exemplo o ato de comprar, uma relação mercantil, mas com isto ele não está querendo dizer, em seu contexto, que a coisificação tem uma razão econômica, e menos ainda, que ela ocorra em uma determinada época histórica. É verdade que os tempos modernos são criticados por Kierkegaard, mas com isto ele não está fazendo uma condenação do capitalismo. Infelizmente, o exemplo oferecido é apenas isto: um exemplo, ao qual não precede nenhuma análise da mercadoria e de seu mundo próprio. A solução oferecida pelo dinamarquês também confirma isto: «a verdade crista» nos salva da miséria da coisificação.

Na perspectiva de Adorno, esta não é uma solução concreta, historicamente objetiva. Pelo contrário, Kierkegaard defende um dualismo entre o «mundo exterior» e o «mundo do espírito». Imediatidade e interioridade só valem para o «instante», pois «no mundo exterior tudo pertence aos proprietários. Ele está subjugado sob a lei da indiferença» (...) «e quem possui os tesouros do mundo também o possui, qualquer que seja a maneira como ele o conseguiu. - No mundo do espírito é diferente»<sup>11</sup>. Adorno só pode recusar este dualismo: «assim o idealismo trivial se consola sobre a 'situação'; reparte comodamente os seus objetos em interior e exterior, espírito e natureza, liberdade e necessidade»<sup>12</sup>. Há um certo acordo entre Adorno e Kierkegaard na questão da «indiferença», constitutiva da coisificação: esse elemento essencial da coisificação se encontra no mundo exterior, mas

8. Adorno se refere explicitamente à *Einübung im Christentum*, de 1850, cujo título original dinamarquês é *Indøvelse i Christendom*. Adorno utiliza a edição de Jena, de 1909 a 1923, das *Werke* em 12 volumes, em geral traduzidas por Chr. Schrempf e H. Gottsched, editadas por Eugen Diederichs. O volume aqui citado é o IX (p. 212), traduzido por Gottsched em 1912. Depois desta edição surgiram novas edições, críticas, mais completas. Interessante notar que Adorno não sabia dinamarquês, mas se justificava dizendo que o importante de uma filosofia é a sua influência histórica, neste caso: no mundo alemão.

9. «*von sich selbst weg*» e «*man vergisst sich selbst*». A problemática do «*Selbst*» («*self*» em dinamarquês, «*self*» em inglês) é absolutamente fundamental em Kierkegaard.

10. «*Einübung im Christentum*», p. 212. Traduzimos como «tecido» a palavra «*Zeug*», que também pode significar: roupa, pano, ferramenta, ou simplesmente coisa material.

11. Kierkegaard, p. 74 e 75. Adorno cita, nesta análise, os volumes IX, XII e III das *Werke*, que correspondem aos *Exercícios de cristianismo*, *O Instante e Temor e Tremor*. Se por um lado a categoria fundamental de «instante» tem importantes e diferenciadas significações, não podendo, de maneira nenhuma, ser tomada de maneira unívoca, por outro lado a categoria de «indiferença» (*Gleichgültigkeit*) é tão importante para Hegel e Marx como para Kierkegaard.

12. Kierkegaard, p. 75.

não apenas em um mundo exterior, embora, como poderia dizer Adorno, ela deva ser combatida exatamente ali, porque ela não permanece apenas ali, se não for enfrentada. A «indiferença» falseia as experiências e toda a nossa capacidade de conhecer, ela infecciona o espírito. No mundo, portanto, em que dominam a riqueza e os tesouros (por que não dizer «o capital»?) impera também a lei da indiferença: não há diferença essencial entre homens e coisas, entre esta e aquela mercadoria, entre as horas de trabalho de um trabalhador e de outro. Consequentemente, a indiferença (*Gleichgültigkeit*) não é um fenômeno que se refira apenas ao mundo exterior. Os dualismos, de que fala Adorno, só protelam os problemas; não os solucionam. Pois mesmo que o mundo do espírito seja até certo ponto diferente do mundo da economia, querer fugir do mundo da economia não soluciona os problemas econômicos, reais, deste mundo, em que o homem vive. E consequentemente, aí também não se encontra uma solução verdadeira para o espírito, a não ser uma falsa solução para um espírito desencarnado. A tese inicial pode, portanto, ser formulada também da seguinte maneira: Kierkegaard viu corretamente os sintomas, mas diagnosticou de modo unilateral e dualista. E como ele não compreendeu as causas (sociais e econômicas) do problema, algumas vezes ele acabará condenando aspectos neutros ou até mesmo positivos, numa atitude conservadora contra o que é moderno<sup>13</sup>. Adorno, por sua vez, localiza as raízes do mal-estar social na dominação da forma da mercadoria e na divisão do trabalho como modo de produção.

Adorno dá razão a Kierkegaard, quando este desvela a coisificação «nas grandes cidades». As formas sociais totalmente objetivadas<sup>14</sup> nas grandes cidades dificilmente ainda possibilitam que se alcance um distanciamento, um distanciamento, ou mesmo uma visão dos mecanismos determinantes. Mas pode-se duvidar das chances de sucesso da tentativa kierkegaardiana de alcançar uma «impressão primitiva», a imediatidade, se compararmos a realidade social do século XIX com os meios que o filósofo dinamarquês propõe. Nos «Estágios no caminho da vida»<sup>15</sup>, Kierkegaard pergunta: «Como se explicará que, nas regiões retiradas, onde uma cabaninha dista meia milha de outra, haja mais temor a Deus do que nas cidades barulhentas? Que um marinheiro tenha mais devoção do que o burguês fixado? Não será porque a gente experiencia algo nos descampados solitários e no mar bravio?»<sup>16</sup>. De acordo com isso, «experenciado algo» significa ficar fora do poder da coisificação; o temor de Deus ou a devoção (*Gottesfurcht*) vale como um critério do «não-ser-coisificado». Mas, de acordo com Adorno, não se pode receber nenhuma «impressão primitiva» enquanto o mundo exterior permanecer sob a lei da indiferença. Adorno ataca a falsa saída do «esteta» dos «Diapsalmata»<sup>17</sup>: «*Schwermut*» (melancolia, hipocôndria), não é uma solu-

13. Ver, p. ex., Kierkegaard, p. 83.

14. «*verobjektiviert*».

15. *Werke* IV, p. 344 s.

16. Citado em Kierkegaard, p. 110.

17. Primeiro texto do volume I de *A Alternativa*.

ção, e sim apenas o reconhecimento da derrota<sup>18</sup>. Esta determinada solução, defendida pelo «esteta», não considera as causas do fenômeno, que não dependem de uma decisão subjetiva ou de uma certa disposição de ânimo (*Stimmung*). Segundo Adorno, a coisificação se situa dentro de um contexto que não pode ser rompido nem pela melancolia, nem pela interioridade, e nem mesmo pela clareza que o desespero poderia proporcionar, porque a coisificação é um problema histórico, o que não foi compreendido, (ainda segundo Adorno), de uma maneira correta, nem em «A Alternativa», nem nos «Estágios» e nem na «Doença para a morte». A atitude polêmica de Adorno, porém, dá-se por satisfeita após um duplo procedimento: destacar passagens falhas do dinamarquês, e determinar a sua posição pessoal em contraste com aquelas passagens.

1.3 A tentativa de Kierkegaard de ficar de fora do processo de produção econômica apresenta como resultado somente o «ódio impotente contra a coisificação, na qual somente o poderoso do capitalismo sente-se 'bem e confirmado', nas palavras de Karl Marx, porque aquele poderoso tem 'nela a aparência (*Schein*) de uma existência humana', aparência que a coisificação concede ao *Privatier* apenas de maneira revogável»<sup>19</sup>. A tese aqui enunciada constitui o núcleo da interpretação sociológica da filosofia de Kierkegaard. Adorno não acredita na possibilidade de se ficar «para além da coisificação», de nenhuma maneira. Antes, tende a «objetividade das formas sociais» para a totalidade, na medida em que a produção econômica se deixa submeter à lei do valor-de-troca. Por isso, a posição de Kierkegaard deve necessariamente ser a da impotência, uma vez que sua filosofia não possui a supra-historicidade que atribui a si mesma; ela é, segundo esta crítica, bem pelo contrário, uma filosofia impotente por razões históricas.

O *Privatier* não vive na dependência do capital de outros, nem é forçado a vender sua força de trabalho, mas, ao mesmo tempo, está eliminado<sup>20</sup> da produção econômica. «Para o seu tipo, a progressiva luta da concorrência logo não deixa mais nenhum espaço, e ele se opõe a ela»<sup>21</sup>. A imediatidade, porém, que o *Privatier* busca alcançar, não será mais atingida: a partir de sua posição, Kierkegaard não pode nem mesmo afirmar, de modo coerente, o «amor ao próximo», pois «o conceito de próximo, que se encontra na base da ética kierkegaardiana, é fictício. Ele vale para um estado<sup>22</sup> social de relações humanas imediatas, que ele muito bem sabe que está perdido»<sup>23</sup>. Em sua abstrata posição, Kierkegaard não leva em conta

18. Se Kierkegaard pode, sem mais nem menos, ser identificado com o seu «esteta», é um problema que aqui, infelizmente, podemos apenas levantar. Seria, em todo caso, uma grosseira simplificação.

19. Kierkegaard, p. 89. Adorno cita Marx conforme *Nachlass II*, p. 132, o que corresponde à obra *A Sagrada Família*, em MEW 2, p. 37.

20. «ausgeschaltet».

21. Kierkegaard, p. 88.

22. «Zustand».

23. Kierkegaard, p. 93.

nenhuma componente histórica concreta. Assim, ele formula: «se cada um amasse verdadeiramente o seu próximo como a si mesmo, a igualdade entre os homens teria sido alcançada perfeitamente e de maneira incondicional»<sup>24</sup>. A expressão «amasse verdadeiramente» pode ser entendida por nós sob dois aspectos, pois: (A) um amor historicamente eficaz — que é ao mesmo tempo uma força revolucionária — constitui algo de totalmente diferente de (B) um amor supostamente imediato, que não tem presente a história concreta<sup>25</sup>. O discurso sobre uma igualdade entre os homens, que assim seria atingida de maneira incondicional, levanta em Adorno a suspeita de que se trata aqui de um amor supostamente imediato, quer dizer, sem mediações. Esta igualdade não é atingida, retruca Adorno, «onde, pela dominação do valor-de-troca, da divisão do trabalho e do caráter de mercadoria do trabalho, as relações humanas se encontram pré-formadas de tal maneira, que nem o próximo pode comportar-se de maneira imediata para com o próximo por mais de um instante, e nem a bondade do indivíduo basta para ajudá-lo, para nem falar de atuar sobre a estrutura social. Com isso, a ética de Kierkegaard não tem objeto»<sup>26</sup>. Dito com outras palavras: na base de sua ética abstrata não se encontra nenhuma análise histórica capaz de salientar todas as mediações necessárias para que a lei do amor se pudesse realizar de verdade. Uma tal ética, que podemos apenas imaginar a partir destas poucas citações, não consegue impor-se e manter-se. Mas o jovem Adorno não se pergunta, por exemplo, se não estaria aí uma das razões porque Kierkegaard, no conjunto de sua obra, não dá grande valor à ética exposta por alguns de seus pseudônimos, enquanto procura uma existência emancipada da universalidade coisificada exatamente na «exceção», (seja na existência «estética genial», seja na «religiosa»).

1.4 A concepção de coisificação, nesta obra de Adorno sobre Kierkegaard, enraíza-se, como todo o seu ponto de vista interpretativo, num contexto marxista. Diferentemente do que ocorria nos escritos iniciais do estudante Adorno, enquanto discípulo do neo-kantiano Hans Cornelius, a coisificação é agora compreendida como um fenômeno social, pertencente mais à teoria da sociedade do que à gnoseologia. A coisificação tem aqui uma razão socioeconômica. A dominação da mercadoria transforma, tendencialmente, toda a realidade, enquanto os homens, que sem exceção vivem e trabalham dentro de uma certa forma de produção social, são coagidos a alienar-se. No texto desta habilitação, coisificação (*Verdinglichung*) e alienação (*Entfremdung*) ainda valem como sinônimos: mais tarde poderemos também diferenciar ambos os conceitos.

Poderíamos dizer, tentando relacionar este período de Adorno, que agora estudamos, com os períodos anteriores, que, segundo nosso autor, Kierkegaard saberia mais a respeito da coisificação do que Cornelius, embo-

24. «unbedingt vollkommen erreicht», em *Ponto de vista...*, *Werke X*, p. 85.

25. Este seria talvez o caso do amor romântico e desengajado, defendido pelo «esteta», mas logo criticado pelo «ético» de *A Alternativa II* e em outros escritos.

26. «ist... gegenstandslos»: Kierkegaard, p. 93 s.

ra em sua análise deste fenômeno não vá muito além do terreno do conhecimento. Kierkegaard também não leva em conta as causas sociais do fenômeno, sua objetividade. Consequentemente, se é verdade que no mundo coisificado o sujeito não consegue mais alcançar seu correlato objetivo, então isto também vale para a própria filosofia de Kierkegaard: a situação de inverdade, que ele vê muito bem, não é explicada em suas causas sociais.

Em Adorno, tal como em Marx, a coisificação é descrita como um fenômeno histórico, isto é, como um fenômeno que atinge a todos os homens ligados, ativa ou passivamente, ao moderno processo de produção. Um fenômeno, que encontramos no capitalismo, porque aqui as relações humanas vêm a ser determinadas pela dominação do valor-de-troca, da divisão do trabalho, e pelo caráter de mercadoria do trabalho, enquanto a desigualdade entre os homens é criada juntamente com a objetivização das formas sociais. A insuficiência da posição de Kierkegaard repousa sobre sua concepção deficiente da história <sup>27</sup>.

1.5. A dissertação sobre Kierkegaard, que Adorno redigiu entre 1929 e 1930, pressupõe, historicamente, a descrição do fenômeno da coisificação, aparecida em 1923 no famoso artigo de Lukács intitulado «A Coisificação e a Consciência do Proletariado», publicado em *História e Consciência de Classe* <sup>28</sup>. No essencial, a descrição e a diagnose do fenômeno são idênticas nos dois escritos. Ambos se referem explicitamente ao conceito marxiano de «fetichismo» e ambos citam *A Sagrada Família* <sup>29</sup>. Ambos os escritos estão ligados por uma intenção semelhante. O segundo capítulo, essencial no escrito de Lukács, intitula-se «As Antinomias do Pensamento Burguês», o que poderia muito bem servir como um subtítulo da análise adorniana do pensamento de Kierkegaard, o filósofo *Privatier*. (O *Privatier* não é um capitalista, mas só pode ser entendido num contexto burguês capitalista).

Se lermos apenas os dois primeiros capítulos do artigo de G. Lukács, teremos de concordar com Peter von Haselberg, quando este velho companheiro de Adorno escreve: «Não há a menor dúvida de que ele (Adorno), naquela época, entendia por marxismo somente a sua interpretação por Georg Lukács» <sup>30</sup>. Certamente isto é verdade, se formos considerar as demais alternativas de marxismo naquela época: marxismo dos «economistas» da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social, de Frankfurt, ao redor de 1930; marxismo como doutrina oficial do Partido Comunista da Alemanha;

27. Esta é a conclusão de Adorno, que deveria ser comprovada ou refutada num estudo específico sobre as concepções de história —que são várias— em Kierkegaard. Este estudo histórico-crítico, embora parcial, já foi tentado por nós, numa dissertação em Heidelberg, e talvez um dia venha a ser publicado em português.

28. *Geschichte und Klassenbewusstsein - Studien über marxistische Dialektik*, edição original Malik Verlag, Berlim 1923. Utilizamos a edição especial da Sammlung Luchterhand, Darmstadt e Neuwied 1970, que é acompanhada da paginação original. Há tradução mexicana da Grijalbo e tradução em Portugal.

29. MEW 2, p. 37.

30. Peter von Haselberg: «Wiesengrund-Adorno», em *Text + Kritik. Sonderband Theodor W. Adorno*, Munique 1977, p. 13.

ou até mesmo como teoria estética marxista, em B. Brecht. A afirmação de Haselberg não é, porém, verdadeira, se com isto formos levados a entender que Adorno estava de acordo com Lukács em todos os pontos, mesmo apenas nos essenciais. Pois é certo que Adorno emprega uma linguagem lukacsiana ao chamar a ética de Kierkegaard «moral de classe, ruim e enganadora», e também é verdade que ele se propõe a criticar o pensamento do filósofo dinamarquês a partir da posição do marxismo mais filosófico, não dogmático, mas dialético. No entanto, a importantíssima figura do «proletariado», fundamental para todas as correntes tradicionais do marxismo e central em Lukács, desaparece totalmente, por estranho que isto possa parecer para nós, no escrito de Adorno. É certo também que, para Adorno, a filosofia de Kierkegaard é falsa por não conseguir perceber a dominação do valor-de-troca. Mas o otimismo, que Lukács possui em sua filosofia proletária, não deixa em Adorno nenhum vestígio. Pois Adorno, ao contrário de Lukács, não desenvolve nenhuma solução efetiva, não oferece nenhuma saída positiva, menos ainda como um sujeito-objeto lukacsiano, e isso é, sem dúvida, uma diferença essencial frente ao escrito de 1923 de Lukács, como aliás frente a todas as posteriores tentativas «positivas» do pensador húngaro.

Entretanto, fundamentalmente Haselberg tem razão ao aproximar Adorno de Lukács, pelo menos por este período. É que somente na Aula Inaugural, de 1931, Adorno fará, em passant, uma observação crítica, rápida mas robusta, à solução propugnada por Lukács, para o problema da coisa-em-si. O que, de resto, também não significa que ele, em 1931, não queira saber mais nada de Lukács. Pelo contrário: o seu primeiro seminário avançado (*Oberseminar*) na Universidade de Frankfurt terá como tema a obra de Lukács *A Teoria do Romance*. No que se refere, porém, à problemática da coisificação, temos que acentuar que Adorno só assume parcialmente os pensamentos daquela versão marxista de 1923. Na obra sobre Kierkegaard, anterior, como vimos, à Aula Inaugural e ao *Oberseminar*, o qual não será analisado por nós, percebe-se, aliás, uma outra influência também muito importante, ao lado da exercida por *História e Consciência de Classe*: a influência de Walter Benjamin, amigo fraternal de Adorno, (que tentava sempre salvá-lo das más influências de Brecht...) e cuja obra *Origem da Tragédia Alemã* <sup>31</sup> serve de chave para a interpretação mais profunda da filosofia de Adorno, especialmente em seus aspectos gnoseológicos, pelo menos nessa época. Nosso estudo não se aprofundará no pensamento de Benjamin, suficientemente complexo, e que exige estudos especiais, mas não deixaremos de citar algumas das idéias mais importantes, sem as quais não se tem uma compreensão suficiente do autor que aqui estamos estudando. Tiraremos de Benjamin apenas aquilo que é absolutamente indispensável para a compreensão da temática da coisificação <sup>32</sup>.

31. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, E. Rowohlt Verlag, Berlim 1928. Esta obra foi inclusive publicada por Adorno, 15 anos após a morte de Benjamin. Há atualmente uma edição da Suhrkamp, como livro de bolso, de Frankfurt 1972.

32. Uma grande influência aparece nos três textos que denominamos «programáticos». Por outro lado, o artigo de 1938, sobre o «fetichismo na música...», vale como uma discussão com o artigo de Benjamin sobre a obra de arte na época de sua reprodução técnica.

## 2. Segundo texto: a Aula Inaugural como programa de Adorno.

2.1 Ao descrever a recepção que obteve a obra sobre Kierkegaard, relata-nos Carlo Petazzi que «até os mais benevolentes dos resenhistas da época censuraram a ausência da exposição das posições teóricas do autor, a partir das quais ele empreendia sua crítica a Kierkegaard; não obstante, não passou despercebido a alguns resenhistas que o autor partia de uma posição (*Standpunkt*) determinada»<sup>33</sup>. Carlo Petazzi explica a evidente reserva de Adorno quanto a expor claramente os fundamentos teóricos da dissertação, com uma referência à apropriação de «posições filosóficas exatamente definidas» a à «brevidade do tempo» em que o redirecionamento do pensamento de Adorno se realizou. Mas no ano de 1931 Adorno já está finalmente em condições de pôr, pela primeira vez, suas cartas na mesa, quer dizer: expor as bases teóricas de seu pensamento. Para evitar mal-entendidos, dividamos a coisa em três partes: 1) Adorno possui, em «Kierkegaard», uma posição teórica determinada, embora implícita, que ele emprega para sua crítica; 2) na Aula Inaugural ele tematizará, programaticamente, suas bases teóricas, dando-nos uma versão e uma metodologia marxista original, influenciada por Benjamin; 3) os fundamentos últimos, uma espécie de justificação dialética última de seu marxismo, não aparece, porém, em nenhum texto destas primeiras décadas. O que veremos agora se refere ao segundo ponto, para o que Adorno encontra uma oportunidade, e uma certa necessidade como jovem professor iniciante, na sua Aula Inaugural de Frankfurt, que é também muito elucidativa para a compreensão da problemática da coisificação.

Esta lição inaugural, intitulada «A Atualidade da Filosofia»<sup>34</sup>, tem como seu ponto de partida a crise do Idealismo. Que seja possível, «pela força do pensar, apreender a totalidade do real efetivo»<sup>35</sup>, é uma mera ilusão, que temos de abandonar. E isso vale, como Lukács já havia mostrado, para os dois planos: para o plano da totalidade do real efetivo, isto é, de todo o cosmos, e para o plano da substância das coisas.

Começando por uma rejeição da pretensão idealista da compreensão da totalidade, Adorno passa por uma discussão com os fenomenólogos do início do século XX e com a «Escola de Viena», oferecendo depois sua própria diferenciação entre filosofia e ciência, que tem aqui uma importância central, também pelo fato de Adorno jogar simultaneamente com dois conceitos de filosofia. Às vezes, filosofia é aquilo que o Idealismo entendia por filosofia ou ciência em geral; outras vezes, filosofia é somente aquilo que, ao longo desta aula inaugural, vem a ser definido numa fórmula clara: «a idéia de ciência é investigação (*Forschung*), a de filosofia é interpretação (*Deutung*). E aí permanece o grande, e talvez constante paradoxo: que a filosofia continuamente e com a pretensão à verdade tem de proceder in-

33. Carlo Petazzi: «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», em *Text + Kritik*, op. cit., p. 33.

34. Em Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften I* (abreviaremos: GS I), *Philosophische Frühschriften*, 1973, Suhrkamp, p. 325 ss.

35. GS I, p. 325.

terpretando, sem jamais possuir uma chave certa de interpretação»<sup>36</sup>. Esta filosofia «tem de colocar seus elementos, recebidos das ciências, em constelações que se vão alternando, (...) em arranjos experimentais alternativos, até que daqueles elementos surja uma figura, que possa ser lida como resposta, ao mesmo tempo em que o problema desaparece»<sup>37</sup>. A própria terminologia empregada por Adorno (figura, constelação, arranjos,) comprova que ele aqui se inspira explicitamente na obra de Walter Benjamin, *Origem da Tragédia Alemã*, cuja gnoseologia ele assume. Ao mesmo tempo, e como em Benjamin, esta «interpretação» filosófica é identificada com a tarefa do «Materialismo»: «Interpretação do sem-intenção através da combinação ou reunião dos elementos analiticamente isolados, e esclarecimento do real efetivo em virtude de uma tal interpretação: este é o programa de todo autêntico conhecimento materialista»<sup>38</sup>. Em tal procedimento combinatório surge a figura, que se apresenta como a decisiva para o nosso tempo: a *figura da mercadoria*, que, uma vez colocada no centro da constelação ou do arranjo, ilumina uma totalidade de fenômenos, como «suma»<sup>39</sup> do contexto completo de todos os fenômenos da sociedade capitalista», como dizia Adorno em «Kierkegaard»<sup>40</sup>.

2.2 «Suposto, contudo, — eu dou um exemplo a modo de experimento intelectual, sem afirmar sua exequibilidade de fato —, suposto que seja possível agrupar os elementos de uma análise social de tal maneira, que o seu contexto constitua uma figura, na qual maneira, que o seu contexto constitua uma figura, na qual é sobressumido cada momento particular, uma figura que, decerto, não se encontra organicamente pronta, mas sim que deve vir a ser produzida: a forma da mercadoria»<sup>41</sup>. É interessante, ou talvez «paradoxal», que esta figura aqui não é fundamentada sistematicamente ou deduzida dialeticamente: esta decisão vale, inicialmente, apenas como um «experimento». A análise, que os filósofos já encontram previamente feita, fornece o seu próprio objeto: a sociedade, a qual emerge como um dado, embora não ainda como um todo nem como uma unidade. Partimos da pura possibilidade de uma análise social, e a análise científica não é menos um pressuposto do que a sociedade. O filosofar interpretativo, propugnado por Adorno, tem, pois, duas pressuposições iniciais de fato: a sociedade e a sua análise científica. Adorno afirma então que dos elementos desta análise pode originar-se uma figura: a forma da mercadoria, que possui a propriedade de sobressumir todos os momentos descobertos pela análise. O texto da lição inaugural não explica, aliás, o que se quer dizer propriamente com socieda-

36. «einen gewissen Schlüssel»: pode-se traduzir também «uma chave segura» ou «uma certa chave». GS I, p. 334.

37. GS I, p. 335.

38. GS I, p. 336.

39. Ou: essência; mais alta representação: «Inbegriff».

40. Op. cit., p. 191.

41. GS I, p. 337. As palavras-chave são aí, no original: «gedankenexperimentell», «Zusammenhang», «Figur», «aufgehoben» (que traduzimos em linguagem técnica por «sobressumido», sempre que não signifique simplesmente «superado»).

de, análise, figura, momentos, sobressunção e forma da mercadoria. Os elementos desta análise vêm a ser dados para a filosofia, que os recebe da sociologia. É claro que a figura da mercadoria ainda deve ser produzida, mas, de que maneira? Adorno não nos dá, aqui, nenhuma resposta clara. Simplesmente nos é dito que a mercadoria é uma figura histórica, assim como a figura, no fundo idêntica à primeira, do valor-de-troca.

Esta filosofia, defendida por Adorno, se compreende como uma *teoria crítica*, sem nenhuma pretensão de ser ontologia. Parece, pois, incoerente, procurar, com sua ajuda, resolver o problema da coisa-em-si. Esta teoria crítica da sociedade se restringe ao mundo da empiria histórica — ou dos fenômenos científicos, se preferirmos — e não pergunta por substâncias ou essências ou essências das coisas. Neste sentido, ela é científica: no sentido de uma oposição à filosofia de linhagem idealista, ou talvez de linhagem metafísica. Se dentro desta oposição ela aparece como científica, por outro lado ela é uma *teoria filosófica*, na medida em que ela não «investiga», e sim «interpreta». Ela se despede realmente de toda ontologia e é, como o diz Theunissen, «filosofia da história no sentido de uma diagnose crítica da realidade histórica atual»<sup>42</sup>. A estas alturas já podemos dizer que a filosofia de Adorno se caracteriza como uma «teoria da sociedade», de preocupações mais empíricas do que transcendentais no sentido neo-kantiano de Hans Cornelius.

A intenção de expor seus fundamentos teóricos só é cumprida até um certo ponto por Adorno: a Aula Inaugural não nos fornece uma justificação metodológica de suas novas posições teóricas, que são apenas esclarecidas, apenas explanadas. A linguagem empregada também trai uma certa insegurança, que bem poderia provir da rapidez da mudança de orientação, conforme Petazzi: «seria possível», «então seria», «desapareceria» etc. são expressões que ocorrem amiúde. Ele parte de uma análise previamente dada e assume um método, que quer apenas combinar os elementos analiticamente isolados, e com isso interpretar o sem-intenção, esclarecer a realidade social. O método, que ele assume, quer ser somente crítica e não ontologia. O problema da coisa-em-si, tão importante no contexto teórico anterior, torna-se, para a problemática agora colocada nestes termos, totalmente irrelevante. Mesmo a tentativa lukacsiana de solução do problema da coisa-em-si é recusada por Adorno, que a considera uma tentativa sociologizante. E na medida em que ele se afasta de Lukács, volta a ligar-se a Marx, estimulado por W. Benjamin. Na linguagem influenciada por Benjamin, a mercadoria é uma «figura histórica», que serve de «fonte luminosa» para liberar a configuração da realidade. Embora preocupada apenas pelos problemas históricos, e neste sentido empíricos, a posição de Adorno não quer ser nem empirismo, nem ontologia: válido será um método analítico, capaz de se aproximar da realidade efetiva, na medida em que este método desdobra uma forma «preponderante» que ilumina todos os outros problemas sociais. Mas, o que significa iluminar ou esclarecer? Não significa, neste contexto,

42. Michael Theunissen: *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, W. de Gruyter, Berlim 1969.

mostrar um sentido positivo para a realidade, e sim possibilitar intervenções (*Eingriffe*), práticas e que tenham sentido, no tecido social. Sim, pois Adorno pensa aqui em transformações, o que pressupõe uma praxis. Seu pensamento pretende ser, em primeira linha, crítica: «A interpretação da realidade encontrada previamente e a sua superação (*Aufhebung*) relacionam-se mutuamente. Sem dúvida, a realidade não vem a ser superada no conceito: mas, a partir da construção da figura do real, segue-se prontamente a exigência de sua mudança real»<sup>43</sup>. A acentuação da necessidade da «construção suficiente da figura do real» não tem como consequência uma preocupação especial de Adorno em fazer a análise econômica da sociedade. Esta análise é importante, mas não constitui tema principal da nenhum escrito de Adorno. Talvez ele considerasse esta análise como o pressuposto científico (da «investigação» científica), a partir do qual o filósofo sai a «interpretar» o real. Mais importante, para compreendermos a posição de Adorno, é destacar um dos postulados que formulam as tarefas da crítica radical, aqui tematizada a partir da condenação do pensamento filosófico dominante. Queremos destacar o seguinte postulado: «a concentração das questões filosóficas sobre complexos concretos intra-históricos, dos quais aquelas questões não devem ser desligadas»<sup>44</sup>. Esta preocupação pelos problemas históricos ou intra-históricos caracteriza a teoria crítica, e aqui ela é propugnada claramente por Adorno, neste seu texto de cunho programático.

Adorno faz questão de deixar indecisa a questão de saber se a teoria proposta por ele se apoia sobre uma determinada concepção do homem e da existência. Em todo caso, insiste em negar «a necessidade de recorrer a uma tal concepção»<sup>45</sup>. Os *Manuscritos de Paris*, que mais tarde foram interpretados como a antropologia de Marx, não estavam ainda, de qualquer maneira, em discussão.

2.3 No que se refere à coisificação, nosso tema central, a discussão da forma da mercadoria ainda carece de algumas observações. A Aula Inaugural crítica Lukács apenas pela solução insuficiente do problema da coisa-em-si. Num outro ponto, muito importante, Adorno está de pleno acordo com o pensador húngaro: na dedução da coisificação a partir da análise da mercadoria, do Marx maduro. Poderíamos também formular assim: estão de acordo na dedução da problemática do jovem Marx a partir da crítica amadurecida da economia política. A descrição lukacsiana do fenômeno da coisificação, nos termos em que ela foi formulada em 1923<sup>46</sup>, pode ser sempre presumida como um pressuposto de Adorno. De acordo com isso, a coisificação é um problema abrangente da realidade social, realidade em que a forma da mercadoria subsumiu todos os outros aspectos sociais, ou, dito de outra maneira, onde a relação de troca substituiu as relações sociais.

43. GS I, p. 338. «Superada no conceito»: *im Begriff... aufgehoben*. «Exigência de mudança...»: *Forderung nach ihrer realen Veränderung*.

44. GS I, p. 339.

45. GS I, p. 343.

46. Sobretudo página 94 da edição original, ou p. 170 s. na edição Luchterhand.



No capitalismo, a mercadoria espalhou-se como totalidade, como forma total omniabrangente. Quando Marx compreende esta forma como totalidade histórica, ele apreende uma realidade encontrada historicamente: a mercadoria aí se comporta como uma espécie de sujeito, pois se conserva, se reproduz, se fortalece e domina toda a sociedade, de modo que podemos dizer que a sociedade é dominada pela abstração do valor-de-troca. Após o acabamento da revolução burguesa, mercadoria e totalidade estão sempre ligadas. Consequentemente, se quisermos compreender e criticar a moderna realidade social, temos de iniciar pela análise da mercadoria. Sob o título de «Caráter de Fetiche da Mercadoria» culmina o problema da coisificação no início do primeiro livro do Capital. A mercadoria torna-se um fetiche (ou: feitiço), quando os homens se comportam como coisas. O trabalhador «livre» do capitalismo, que vende sua força de trabalho, torna-se mercadoria, de tal maneira que a própria mercadoria, — enquanto «produto» apenas sua «própria» atividade, tornada objetiva, — lhe aparece como uma força estranha que o enfrenta e domina, deixando-o impotente diante dela.

De acordo com a exposição dos fundamentos teóricos que Adorno nos oferece neste período sobretudo programático, temos de compreender sua análise da coisificação, de 1931 em diante, sob o título de análise marxista da mercadoria, no contexto de uma crítica abrangente da sociedade capitalista. Coisificação e alienação pertencem agora ao repertório da crítica social. Ocorre apenas uma exceção, em 1932, quando, como se pode ver na análise da conferência na Kant-Gesellschaft, ele emprega a palavra «alienação» (*Entfremdung*) fora deste contexto. Se prescindirmos desta única ocorrência, poderemos dizer que a significação principal de coisificação, que depois será diferenciada mais claramente de alienação, já está estabelecida, significação à qual Adorno se manterá fiel até seus últimos anos. Quando Adorno, por exemplo, em 1968, trata o tema «Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial»<sup>47</sup>, ele descreve, sempre de novo, os problemas da coisificação, que enxerga também nas etapas mais tardias do capitalismo. É verdade que neste texto dos anos 60 ele acrescenta uma nota nova, que ainda estava ausente dos textos dos anos 30: em 1931 Adorno não ousava dizer que a coisificação também ocorre na sociedade da União Soviética, enquanto que em 1968 ele deixará claro que «a consciência coisificada não termina lá onde o conceito de coisificação ocupa um lugar de honra»<sup>48</sup>.

\* \* \*

Aqui interrompemos este nosso texto. Esperamos ter mostrado como surge e se esboça o pensamento definitivo de Adorno, que estudou num ambiente neo-kantiano e se tornou um dos grandes pensadores da «teoria crítica da sociedade». Os dois textos analisados mostram a passagem de uma po-

47. «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft», em: *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Theorie Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970; e em: Th. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt 1979.

48. *Aufsätze...*, p. 152.

sição para a outra. Caberia depois, como fizemos em outro lugar, analisar os artigos sobre a música, dos anos 30, onde Adorno inicia sua contribuição original para esta teoria crítica, a partir das posições aqui adquiridas, mas com análises próprias e originais.

*Universidade Fed. do Rio Grande do Sul, Brasil*

#### A B S T R A C T

As a student, Adorno's first concern were the neokantians. In 1930 his critical theory of society took shape. Within it, the concept of «reification» (*Verdinglichung*) is crucial. Adorno uses it in the analysis of musical life. In *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* the concept of «reification» plays a central role. In his opening lecture at the University of Frankfurt (1931) he set forth his theoretical program. Taking as a point of departure the figure of *merchandise* he criticised the reification and alienation dominating the world of culture.

## EL ERROR DE GALILEO DE 1604 Y LA DISPUTA EN TORNO DE LA MEDICION DE LA FUERZA\*

Alberto Guillermo Ranea

El principal objetivo de este trabajo es aclarar un error cometido por Galileo en la determinación de la ley de la caída de los cuerpos. Sugiero que, a la luz de la argumentación con la que Leibniz inicia la disputa en torno de la medición de la fuerza, el error galileano se transforma en un caso particular de la «tiranía» que el modelo de la palanca ejerce en la mecánica durante el siglo XVII<sup>1</sup>. Asimismo, dado que Galileo criticó su error juvenil en los textos de 1638 acerca del movimiento de los proyectiles, el éxito de mi hipótesis depende del hallazgo en esas páginas de una crítica a la influencia que el análisis de las máquinas simples tuvo sobre la enunciación de la errónea ley de 1604. Por ello, mi exposición tratará de señalar finalmente la ruptura de la tiranía estática en los textos galileanos de la madurez.

Otros temas de no menor importancia giran alrededor de este propósito central. En primer lugar, la provechosa utilización de la crítica de Leibniz al concepto cartesiano de fuerza, como instrumento de investigación en historia de la ciencia: con ella —y a despecho de la vigorosa repulsa con la que Ernst Mach saludara al pensamiento de Leibniz<sup>2</sup>—, podemos aclarar con certeza la evolución de la física prenewtoniana en el siglo XVII. Por otra parte, la revisión del error galileano obliga a no admitir dogmáticamente las interpretaciones «geometrizzantes» de la mecánica de Galileo. A poco que el historiador de las ciencias observe críticamente el desarrollo de esta mecánica, encuentra que la interpretación «geometrizzante» peca o bien por excesiva simplificación o bien por fundir en una única teoría la tan peculiar versión que Galileo presenta de la dinámica del ímpetu y una idealización de la física que él habría llevado a cabo ya en sus trabajos de fines del siglo XVI. De manera que del hecho de que Galileo emplee en ellos la geometría para describir fenómenos, no podemos concluir sin embargo que la física se reduce para él exclusivamente a geometría en la época de gestación del error de

\* Versión ampliada y corregida de la ponencia *Der Streit um die Messung der Kraft und ein 'error memorabilis Galilei'* presentada en el Simposio «Leibniz'Dynamica», organizado por la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft-von-Hannover, y que se llevó a cabo en Loccum (República Federal Alemana) entre el 2 y el 4 de julio de 1982.

1. La expresión «tiranía de la palanca» la encontramos en el imprescindible texto de Richard Westfall: *Force in Newton's Physics*, Macdonald & Co., London, American Elsevier, New York, 1971, p. 287.

2. Mach, Ernst: *La Mécanique. Exposé historique et critique de son développement*, traduit par Emile Bertrand, Paris, 1925, p. 421: «Il n'est pas nécessaire que nous nous arrêtons longtemps à Leibniz, l'inventeur du meilleur des mondes et de l'harmonie préétablie, qui toutes deux ont trouvé une excellente réfutation dans le 'Candide' de Voltaire... Chacun sait que Leibniz était presque autant théologien que philosophe et savant».

1604. Finalmente, quiero dejar abierta la investigación de los textos leibnianos de filosofía natural previos a 1686 dentro de un contexto galileano. En conclusión, al colocar el error de Galileo junto a la crítica leibniziana a la identificación de la fuerza con la cantidad de movimiento, pretendo que ambos problemas se aclaren mutuamente sin que por ello exista una viciosa circularidad interpretativa.

La disputa en torno de la medición de la fuerza se inicia públicamente con la aparición en las *Acta Eruditorum* del texto leibniano *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem*, en marzo de 1686<sup>3</sup>. Leibniz reprocha a los cartesianos el hecho de confundir la cantidad de movimiento con la cantidad de fuerza motriz, error al que habrían llegado por tomar como modelo el principio que rige en las máquinas comunes. Leibniz argumenta que es necesario distinguir la estática de la dinámica, es decir, la fuerza muerta de la *vis viva*<sup>4</sup>. Para ello, Leibniz supone dos principios que, tal como el mismo Leibniz indica, son admitidos no sólo por los cartesianos sino también por los otros matemáticos de la época<sup>5</sup>. El primero afirma que un cuerpo al caer desde cierta altura adquiere la fuerza necesaria para elevarse a la altura de la que partió; el segundo, que para alzar un peso de una libra a cuatro brazas de altura es necesario emplear la misma fuerza que para alzar un peso de cuatro libras a una braza de altura. En este segundo principio reconocemos al principio que rige en las descripciones cartesianas de las máquinas simples: «la misma fuerza que puede alzar un peso de cien libras a la altura de dos pies, puede también alzar uno de 200 libras a la altura de un pie»<sup>6</sup>. La diferencia en la medición de la fuerza comienza cuando Leibniz critica la manera cartesiana de correlacionar la altura con la velocidad siguiendo el ejemplo de la «ciencia del equilibrio»: en el caso de las «fuerzas muertas», la altura y la velocidad de los desplazamientos son magnitudes equivalentes por tratarse de movimientos uniformes. Pero en el caso de la fuerza motriz del movimiento de caída de un cuerpo que no está ligado a una máquina común, la relación entre las alturas y las velocidades sigue la ley de caída de los cuerpos tal como Galileo la formulara: la altura es proporcional al cuadrado de la velocidad. La disputa se centra por consiguiente en la medición de la altura vertical de la caída y la velocidad de la misma; y la diferencia con los cartesianos consiste en el hecho de que Leibniz emplea la fórmula galileana para llevar a cabo la medición. Dado que Leibniz sólo menciona la fórmula, la relación entre la mecánica de Galileo y la dinámica de Leibniz parece limitarse al aporte de la fórmula del movimiento uniformemente acelerado. Sin embargo, considero que junto con ella se introducen en la dinámica de Leibniz todos los supuestos mediante los cuales Galileo intenta su explicación. Trataré de mostrar

3. En lo siguiente, abrevio *Brevis Demonstratio*. Leibniz, G. W.: *Mathematische Schriften*, (GM), Neudruck Hildesheim, 1962, VI, 117 - 121.

4. Leibniz, G. W.: *Essay de Dynamique sur les lois du mouvement*, GM, VI, 218.

5. *Brevis Demonstratio*, GM, VI, 118.

6. Descartes, R.: *Explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*, AT, I, 436.

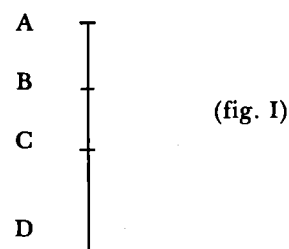
que, dentro de los límites de sus posibilidades conceptuales y matemáticas, la mecánica de Galileo encierra una evolución con respecto al problema de la *vis motrix*, y que tal evolución es paralela a la que se advierte de Descartes a Leibniz a partir de la publicación de la *Brevis Demonstratio*. Para probarlo, formularé una hipótesis destinada a aclarar un error cometido por Galileo y que, a mi juicio, no ha sido satisfactoriamente explicado. El análisis de la crítica de Leibniz a la medición de la fuerza tal como la efectuaban los cartesianos permitirá encontrar esa elucidación.

El 16 de octubre de 1604, Galileo envía una carta a fra Paolo Sarpi en respuesta a otra de éste fechada el 9 de octubre del mismo año. Galileo confiesa allí que conoce dos propiedades del movimiento *naturale*, es decir, de la caída de los cuerpos hacia el centro común del movimiento espontáneo de los *gravi*. La primera propiedad que señala Galileo es la constante relación entre los espacios recorridos en el movimiento considerado y el cuadrado de los tiempos transcurridos durante el mismo. La otra propiedad consiste en que los espacios atravesados en intervalos de tiempo iguales y sucesivos se comportan como los números impares «*ab unitate*»<sup>7</sup>. Desdichadamente no poseemos ningún relato acerca del procedimiento experimental que lo condujo a considerar que estas propiedades forman parte de la ley del movimiento uniformemente acelerado<sup>8</sup>. La determinación experimental no significa para Galileo que tales enunciados pertenezcan a la ciencia; por ello confiesa a Sarpi que para que dichas propiedades tuvieran carácter científico, era preciso encontrar un principio completamente indubitable como para poder tomarlo como axioma; únicamente tras encontrarlo a causa de su evidencia y naturalidad, y luego de haber demostrado a partir de él las propiedades obtenidas experimentalmente, la buscada ciencia del movimiento habría recibido su genuina fundamentación. Lamentablemente, Galileo eligió un principio erróneo: «y el principio es éste: el móvil natural va creciendo en velocidad con aquella proporción con la que se aleja del principio de su movimiento». Es decir, la velocidad de la caída crece en relación directa con los espacios recorridos. «Al caer el grave desde el extremo A por la línea ABCD, supongo que el grado de velocidad que tiene en C es al grado de velocidad que tenía en B, como la distancia CA a la distancia BA, y así, por

7. Es decir, en el primer segundo transcurrido, una unidad de espacio; en el segundo intervalo de tiempo igual al primero, tres unidades de espacio; en el tercer segundo de tiempo, cinco unidades de espacio. Los espacios recorridos son para cada instante sucesivo e igual, 1, 3, 5, 7, etc.

8. La principal narración es quizás la del texto que pertenece a la «Giornata Terza» de los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (en adelante, *Discorsi*) en el que Galileo dice que mediante experiencias con planos inclinados encontró la relación directa del espacio recorrido al cuadrado del tiempo transcurrido. Cf. Galileo Galilei: *Le Opere, prima edizione completa condotta sugli autentici manoscritti palatini e dedicata a S.A.I. e R. Leopoldo II Granduca di Toscana* (en adelante, *Opere*) Firenze, 1842, XIII, 171 - 173.

consiguiente, en D tiene grado de velocidad mayor que en C, cuanto la distancia DA es mayor que la CA»<sup>9</sup>. (fig. I)



(fig. I)

Galileo está satisfecho con su principio: con él logra una explicación única del movimiento natural de los cuerpos y del movimiento de los proyectiles, cuyo caso extremo de antinaturalidad es la proyección vertical ascendente. No se trata de una novedad en el pensamiento galileano, sino de la culminación de su hidrodinámica y de la ciencia de las máquinas simples en las que ya a finales del siglo XVI había planteado la desaparición del «arriba» como dirección privilegiada del cosmos. En la carta a Sarpi, Galileo analiza el problema del proyectil lanzado verticalmente mediante la comparación con la solución dada al movimiento de caída libre. Si un proyectil es arrojado desde D hacia A (fig. I), «es manifiesto que en el punto D tiene un grado de *impeto* capaz de impelerlo hasta el punto A pero no más allá; y cuando el mismo proyectil está en C, está claro que se encuentra ligado a un grado de *impeto* capaz de impelerlo hasta el mismo término A, e igualmente el grado de *impeto* en B es suficiente para impelerlo hasta A»<sup>10</sup>. Por consiguiente, el *impeto* que el proyectil tiene en los puntos D, C, A, decrece «según la proporción de las líneas DA, CA, BA». Pero estos segmentos son los mismos que aquellos a través de los cuales el cuerpo adquiriría en caída natural sus grados sucesivos de velocidad. Para el vocabulario de la época, el *impeto* expresa la potencia capaz de superar la gravedad y se correlaciona directamente con el grado de velocidad que un cuerpo alcanza tras caer desde la

9. Galileo a Paolo Sarpi, *Opere*, VI, 24. Se suele hacer hincapié en la tesis de que este enunciado supone la anulación de los supuestos ontológicos de la definición aristotélica del movimiento. En efecto, dado que Galileo mide la velocidad tomando el punto de partida y no el punto de llegada del movimiento, pareciera que desaparece así la «atracción del lugar natural». Sin embargo, aún en los textos de la madurez, Galileo siempre consideró la tendencia a caer hacia el centro (cualquiera sea la naturaleza de este centro) como inexorable en todo cuerpo grave, y por tanto la hipótesis de la ruptura en este punto con el aristotelismo no explica de ninguna manera el predominio del espacio en 1604. De todos modos, la diferencia en este caso no es relevante ya que, cualquiera sea el punto de referencia (el punto de partida o el de llegada), lo importante es que para Galileo en el texto de 1604 existe una relación biunívoca entre altura y velocidad en la caída libre, de manera que Galileo supone que «mv» y «mh» son fórmulas equivalentes, lo cual no coincide con la ley del movimiento uniformemente acelerado.

10. Galileo a Sarpi, *Opere*, VI, 25.

misma altura a la que esa potencia lograría alzar al cuerpo<sup>11</sup>. Si en este período de su mecánica, la «fuerza» es lo que se opone a lo natural, y siendo además lo «natural» la caída vertical, por tanto el *impeto* al que en la carta a Sarpi se refiere indica que la medición de la «fuerza» se fundamenta en la correlación directa de espacios recorridos en el ascenso y la potencia del *impeto*. Sólo así podía Galileo pensar en la unificación de los movimientos «naturales» y «violentos» en el contexto de una mecánica dominada por el arquimedismo de su juventud. Por consiguiente, Galileo, en su búsqueda de una ciencia mecánica sin otra magnitud «dinámica» que el peso, considera que el principio elegido, en el cual se intercambian por ser de idéntica magnitud los espacios recorridos verticalmente y la velocidad adquirida en los mismos, es evidente y claro, hasta el extremo de servir de principio para la mecánica.

Sin embargo, partiendo de él no se llega a la proporcionalidad entre los espacios recorridos y el cuadrado de los tiempos<sup>12</sup>. Alexandre Koyré señala el verdadero principio: la velocidad del móvil es proporcional al tiempo transcurrido<sup>13</sup>. A partir de los *Etudes Galiléennes*, la cuestión se plantea como una alternativa entre el espacio y el tiempo como variable proporcional a la velocidad; y, en el especial caso de la carta de 1604, el problema a resolver consiste en indagar por qué Galileo eligió el espacio en lugar del tiempo.

Las diferentes soluciones giran en torno de la suplantación del tiempo por el espacio en el principio de 1604, atribuyéndole a Galileo la preferencia por el espacio como consecuencia del influjo de diversas fuentes. La principal sería la tradición mecánica medieval y renacentista: Pierre Duhem considera por ello que Galileo se dejó llevar por el éxito y la difusión de la representación de la proporcionalidad directa entre los espacios recorridos y las velocidades en una tradición que reconoce a Alberto de Sajonia como su iniciador<sup>14</sup>. Duhem nos dice además, que Galileo no elaboró originariamente el principio sino que lo encontró vigente en la mecánica de su tiempo; pero no aclara por qué Galileo eligió esta versión del principio entre otras alternativas que, según Duhem, incluían en algunos casos el principio correcto de proporcionalidad directa de la velocidad al tiempo. En efecto, Alberto de Sajonia habría considerado explícitamente la posibilidad de correlacionar la velocidad y los tiempos, tesis que ha sido refutada por Marshall Clagett<sup>15</sup>, y que Duhem defiende con endebles razones. «En el análisis de Alberto, la ex-

11. Este análisis no implica que Galileo sostenga en 1604 que el *impeto* ascendente del proyectil sea asimilable al *impeto* resultante de la caída. Sólo quiero señalar que dado que el *impeto* se mide con el peso que le resiste y al cual vence, y dado a su vez que el peso produce la velocidad cuando cae libremente, por tanto se enuncia aquí la medición de la «fuerza» mediante la velocidad o el desplazamiento indistintamente.

12. Cf. Mach, *La Mécanique*, 243, donde prueba que el enunciado del principio de 1604 conduce a considerar al espacio como función exponencial del tiempo.

13. Koyré, Alexandre: *Etudes galiléennes*, 1966 (nueva edición Paris, 1980), 89.

14. Duhem, Pierre: *Etudes sur Léonard da Vinci*, Paris, 1913, vol. III.

15. Clagett, Marshall: «Review of Crombie's Augustin to Galileo», *ISIS*, 1953, 44: 398-403. Cf. el comentario de esta reseña en Cohen. I. Bernard: «Galileo's rejection of the possibility of velocity changing uniformly with respect to distance», *ISIS*, 1956, 47: p. 233.

*tenso secundum tempus* se pone constantemente en paralelo con la *extensio secundum distantiam*; salvo en la conclusión que acabamos de citar, nuestro autor ha tenido siempre cuidado de repetir de una lo que ha dicho de la otra»<sup>16</sup>. Alberto dijo que cuando la distancia recorrida verticalmente es doble, la velocidad se duplica también; y cuando la distancia recorrida es triple, la velocidad se triplica. Pero no ha repetido esta proporcionalidad para el caso de la *extensio secundum tempus*, porque «la concisión de su exposición le ha impedido sin duda prolongar hasta el final esta repetición, y señalar como igualmente admisible la proporcionalidad de la velocidad con relación a la duración de la caída»<sup>17</sup>. Pero, dado que Duhem confiesa que cualquier lector inteligente hubiera desarrollado el principio correcto implícito en el análisis de Alberto, y dado además que sostiene que Galileo no lo ha hecho por influencia de la tradición iniciada por Alberto, tenemos que concluir que, según Duhem, Galileo no pertenecería al conjunto de esos elegidos inteligentes lectores capaces de salvar el error y la omisión de Alberto, así como tampoco Leonardo da Vinci, Benedetti y Nicolo Tartaglia, incapaces todos ellos de ver lo que sólo Duhem ha visto.

Si se plantea la dificultad en términos de la alternativa entre el espacio y el tiempo resulta difícil explicar por qué Galileo elige en su principio la proporcionalidad entre la velocidad y el espacio<sup>18</sup>. Koyré, por ejemplo, sostiene que el error cometido por Galileo en 1604 es perdonable dado que «es más fácil —y más natural—, *ver*, es decir, *imaginar* en el espacio que pensar en el tiempo»<sup>19</sup>. Esta aclaración de índole psicológica presupone, a pesar de su atractivo<sup>20</sup>, discutibles afirmaciones acerca de la mecánica juvenil galileana. En efecto, el error, siempre a juicio de Koyré, sería hijo del fracaso de la dinámica del ímpetu que Galileo presenta en el juvenil *De Motu*<sup>21</sup>. Al criticar esta versión reformada de la teoría medieval del ímpetu, Galileo habría desembocado en su error debido a que geometrizó por completo el espacio por el cual se produce el movimiento, con el objetivo de prohibir la reaparición en la mecánica de cualquier noción que incluyera una espontánea tendencia a caer de los cuerpos<sup>22</sup>. «Galileo, una vez más, geometriza hasta el extremo y transfiere al espacio lo que vale para el tiempo»<sup>23</sup>. Por consiguiente, la argumentación de Koyré se sustenta sobre la base de que Galileo en 1604 ha construido una mecánica por completo geometrizada, lo cual lo transforma, aunque Koyré no lo advierte, en el directo antecesor de Descar-

16. Duhem, Pierre: *Le système du monde*, VIII, 295.

17. Duhem, Pierre: *Le système du monde*, VIII, 295.

18. La hipótesis que desarrollo a continuación no pretende explicar también el error en Leonardo, Benedetti, Tartaglia ni tampoco los desencuentros de la correspondencia entre Descartes y Beekman.

19. Koyré, Alexandre: *Etudes galiléennes*, 96.

20. Por ejemplo, Hanson la admite a pies juntillas en *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, 1958, II.

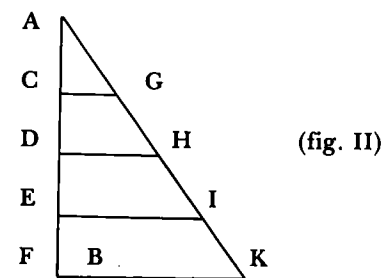
21. Publicado por vez primera en Galileo: *Opere*, XI, 9, con el título *Sermones de motu gravium*.

22. Koyré, A.: *Etudes galiléennes*, 100.

23. Koyré, A.: *Etudes galiléennes*, 106.

tes. La proporcionalidad entre la velocidad y los espacios recorridos surge, siempre según Koyré, en Galileo como alternativa después de abandonar tanto el proyecto de una física «hidrodinámica» como el de una física de *liaisons rigides* fundada sobre el paradigma de la palanca. El erróneo principio de 1604 formaría parte de la ciencia geometrizada del movimiento natural de los cuerpos graves.

La cuestión toma otro aspecto cuando investigamos por qué Galileo relaciona directamente la velocidad y el espacio sin referirnos a la elección del tiempo, en lugar de indagar la alternativa entre el espacio y el tiempo. Para ello, analizaremos un excelente texto publicado por Favaro junto a otros fragmentos relacionados con los *Discorsi*<sup>24</sup>. En él, Galileo insiste en el enunciado erróneo de 1604: «supongo que el grave que cae naturalmente va acrecentando continuamente su velocidad según que se acrecienta la distancia al extremo desde donde parte». Una vez más afirma que «partiendo el grave desde el punto A (fig. II) y cayendo por la línea AB, supongo que el grado de velocidad en el punto D es tanto mayor que el grado de velocidad en C, cuanto es mayor la distancia DA a la CA, y así, el grado de velocidad en E es al grado de velocidad en D como EA a DA, y así en todo punto de la línea AB se encuentra con grados de velocidad proporcionales a las distancias de los mismos puntos al extremo A»<sup>25</sup>. Pero es necesario señalar una diferencia entre este texto y el de la carta de 1604: en el texto que ahora examino, Galileo apunta que el principio le resulta evidente porque, además de parecerle muy natural, se advierte que «responde a todas las experiencias que vemos en los instrumentos y máquinas que operan golpeando (*percottendo*), en los que el percutiente provoca mayor efecto cuando cae de mayor altura».



El supuesto de la demostración nos conduce al análisis de la *percossa*. ¿Qué opinión tenía Galileo acerca de la *percossa* en la época de la carta a Sarpi? La única respuesta nos la brinda un texto acerca de la fuerza de la percusión que fue publicado por vez primera en la edición de 1854 como parte final del tratado *Della Scienza Meccanica* y que posteriormente Favaro fechaba alrededor de 1595. Galileo señala allí que el principio del asombroso efecto de la percusión no difiere del que rige en los efectos de los instrumentos mecánicos. Este principio consiste en que «la fuerza, la resis-

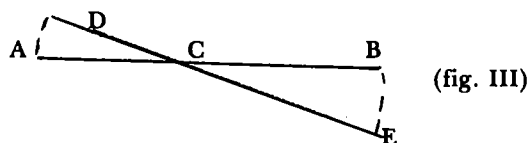
24. Citado en Koyré, *Etudes galiléennes*, 103, nota 1.

25. El subrayado me pertenece.

tencia y el espacio a través del cual se hace el movimiento, se siguen alternativamente con tal proporción y responden a una ley tal, que una resistencia igual a la fuerza será movida por ésta a través de un espacio igual y con igual velocidad que aquélla con la que se mueve la fuerza»; de modo que «una fuerza que sea la mitad de una resistencia, podrá moverla con tal que se mueva la fuerza *con velocidad doble, o sea, a través de una distancia doblemente mayor* que la atravesada por la resistencia movida»<sup>26</sup>. El principio que rige en la percusión y por consiguiente también en la elección del principio de 1604, supone que el doble de velocidad corresponde al doble de distancia recorrida; se trata, por tanto, de una extensión del principio que rige en el análisis de todas las máquinas comunes del *Trattato della Meccanica*.

El principio que explica el comportamiento de los instrumentos estáticos se construye en torno de la noción de «momento». El «momento» se relaciona con el cambio que experimenta la tendencia a caer de un cuerpo cuando éste se encuentra relacionado con una máquina simple. En rigor, el «momento» establece en la *Meccanica* la inversa proporcionalidad entre los pesos y las distancias de los mismos al centro de rotación del sistema en el caso del equilibrio. Pero con estas máquinas se trata de mover resistencias y no de mantener el equilibrio; por otra parte, Galileo ha tomado a la ciencia del equilibrio como modelo para explicar las propiedades de las máquinas comunes. Por tanto, Galileo tiene que hallar un medio capaz de reunir todas las propiedades de las máquinas referidas al movimiento en una única ciencia estática general. Para ello, considera que el equilibrio logrado con la compensación de los «momentos» de la fuerza y de la resistencia (es decir, de los pesos y las distancias), se rompe colocando en uno de los extremos de la balanza un peso muy pequeño, tanto que podemos despreciarlo, es decir considerarlo nulo. De este modo el movimiento del que habla en el caso del análisis que las máquinas sería un caso particular de equilibrio, un equilibrio en vías de romperse: «sin embargo, al no tener en cuenta a este *insensibile*, no habrá diferencia entre el hecho de poder un cuerpo sostener a otro, y el poder moverlo»<sup>27</sup>.

Asimismo, la evaluación de movimiento virtual se efectúa de un modo equivalente. Tomemos la balanza AB dividida en C en dos partes desiguales. (fig. III)



(fig. III)

Consideremos una situación de equilibrio de la cual la balanza es sacada por el agregado de un pequeño peso en B<sup>28</sup> de manera tal que el extremo

26. Galileo: *Della Scienza Meccanica, Opere*, XI, 124. El subrayado es mío.

27. Galileo, *Opere*, XI, 96.

28. Tan pequeño que es «insensibile», es decir, infinitamente pequeño.

B desciende hasta E, mientras que el extremo opuesto A asciende hasta D. En lugar de la compensación del peso por la velocidad, Galileo presenta una descripción en la que la compensación se lleva a cabo entre los pesos y los desplazamientos virtuales de los mismos<sup>29</sup>. Esta descripción es equivalente a la anteriormente considerada en la que se compensan pesos y velocidades. Por tanto, Galileo dice: «la velocidad del movimiento del grave B que desciende resulta tan superior a la velocidad del otro móvil A que asciende, cuanto la gravedad de éste excede a la gravedad de aquél»<sup>30</sup>. Como se advierte a partir de estas dos alternativas en la descripción del comportamiento de la balanza, en la así llamada «ciencia del equilibrio» se considera la estricta equivalencia de las velocidades y de los desplazamientos de los extremos. De este modo podemos medir la «fuerza» que se tiene que aplicar en el extremo de una palanca para alzar un peso colocado en el otro extremo. En la demostración de las propiedades de la palanca, Galileo confirma mi sugerencia: en lugar de las velocidades, Galileo considera los desplazamientos que tanto la fuerza como la resistencia tienen que recorrer en el mismo tiempo<sup>31</sup>.

Por consiguiente, la causa del error galileano nace del hecho de considerar a la estática como modelo para explicar todo fenómeno en el cual aparece el movimiento. Dada la intercambiabilidad del desplazamiento y la velocidad en estática, considero que Galileo eligió el espacio en 1604 en última instancia porque consideró a la estática como el fundamento del carácter científico de la mecánica. Por ello, el principio de 1604 no es un principio de descubrimiento sino de justificación. Si mi opinión es acertada, la correlación directa de velocidad y recorrido vertical que Galileo atribuye a la caída libre en su temprana mecánica se debe a que Galileo, para aclarar las leyes del movimiento uniformemente acelerado, eligió como modelo un ejemplo de movimiento en el que la velocidad y el desplazamiento recorrido son intercambiables. De este modo podemos hacer justicia con el pensamiento galileano: cuando Galileo cometió el error, se encuentra muy lejos de la completa «géométrisation» de la ciencia del movimiento. En contra de la opinión de Koyré, considero que Galileo cayó en su error de 1604 porque no geometrizó el espacio por el cual se efectúa el movimiento. El error no se originó en la crítica de la «physique des liaisons rigides», como pensaba Koyré, sino en esta física misma.

Para trazar el completo paralelo entre la *Brevi Demonstratio* y el pensamiento galileano, tenemos que encontrar en la mecánica de Galileo una crítica a su antiguo error. En efecto, Galileo busca expiar su culpa en los *Discorsi* de 1638 aunque con argumentaciones tan erróneas y falaces como su error juvenil<sup>32</sup>. Este aparece en la boca de Sagredo: «Por cuanto se me

29. Es decir, las distancias verticales a las que los pesos se desplazarían verticalmente si eventualmente se iniciara el movimiento.

30. Galileo, *Opere*, XI, 96.

31. Galileo, *Opere*, XI, 98 - 99.

32. Cf. el excelente análisis de Maurice Clavelin: *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968, 295.



presenta de momento en el intelecto, me parece que con claridad quizá mayor se hubiera podido definir sin variar el concepto: movimiento uniformemente acelerado es aquél en el cual la velocidad crece según el crecimiento del espacio a través del cual el móvil pasa; de modo que, por ejemplo, el grado de velocidad adquirido por el móvil en una caída desde cuatro brazas sería el doble que el que tendría luego de caer desde dos brazas, y a su vez, éste sería el doble que el conseguido en un espacio de una braza. No creo que se pueda dudar que el grave que viene desde una altura de seis brazas tiene y golpea (*percuota*) con *ímpeto* el doble que el que tendría si hubiese caído desde tres brazas, el triple del que tendría cayendo desde dos, y el séxtuple que el obtenido en un espacio de caída de sólo una braza»<sup>33</sup>. Galileo menciona su error juvenil sólo con el fin de mostrar una nueva solución. En la ciencia del movimiento naturalmente acelerado ha aprendido la diferencia que existe entre un cuerpo en reposo y un cuerpo en movimiento: la diferencia la señalan los diferentes efectos de la *gravità*<sup>34</sup>. Si consideramos el caso de la caída libre, la *gravità* engendra un incremento de la velocidad por la acumulación de cierta cantidad elemental de velocidad o *momento di velocità*. No se trata por tanto de un movimiento uniforme sino de un movimiento uniformemente acelerado, en el cual la evaluación del *ímpeto* no puede efectuarse partiendo de la compensación de los pesos y de las velocidades; por el contrario, es necesario encontrar una medición diferente del *ímpeto* logrado en la caída libre mediante algún efecto producido por el *ímpeto*.

El principio con el que Galileo inicia sus demostraciones de la ciencia del movimiento uniformemente acelerado afirma: «los grados de velocidad alcanzados por un mismo móvil en planos diversamente inclinados, son iguales cuando las alturas de los mismos planos son iguales»<sup>35</sup>. Este principio traduce una afirmación que era aceptada incuestionablemente en la mecánica del siglo XVII: el ímpetu que un cuerpo adquiere en una caída «sarebbe potente a ricondurre il mobile alla medesima altezza»<sup>36</sup>. Tanto los leibnicianos como los cartesianos admiten este principio pero a partir de él llegan a resultados diferentes. Por tanto, es necesario analizar el principio. Para ello, tenemos la ayuda de la crítica galileana a su error juvenil. En esta crítica el problema no consiste en la elección entre el tiempo o el espacio recorrido como variable que, en relación directa con la velocidad, permitiera deducir correctamente las propiedades conocidas del movimiento de caída. Por el contrario, la argumentación de Galileo gira en torno de la búsqueda de una correcta medición del *ímpeto* utilizando las alturas cuando el móvil carece de todo nexo con otro en una máquina simple. Por consiguiente, y

33. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 163.

34. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 39.: «hay que distinguir los cuerpos graves en movimiento de los mismos en reposo». Considero sin embargo que esta diferencia es señalada aquí en el contexto de la explicación de origen arquimedeano que Galileo apronta para defender su tesis de que la causa del movimiento es el peso específico y no el peso absoluto del cuerpo.

35. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 163.

36. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 166. Cf. Guérout, M.: *Leibniz, Dynamique et Méthaphysique*, Aubier, 1967, 81.

como sucede en la *Brevis Demonstratio*, la cuestión radica en la diferencia entre el movimiento virtual del equilibrio, y el movimiento que adquiere *ímpetuosità* a causa de su aceleración uniforme. Considero que por este motivo, los *Discorsi* anticipan el planteamiento fundamental de la dinámica leibniziana. En primer lugar, Galileo muestra que en el caso del equilibrio, es decir, cuando los cuerpos no se mueven «los momentos, las velocidades o sus propensiones al movimiento, es decir, los espacios que ellos recorrerían en el mismo tiempo, deben corresponder recíprocamente a sus gravedades, según lo que se demuestra en todos los casos de movimientos mecánicos»<sup>37</sup>. La medición del *ímpeto*, de la *energia* la brinda la *forza* o *resistenza* suficiente para mantener al cuerpo en reposo, compensadas ambas cantidades con sus respectivas tendencias al movimiento. La medición de la *forza* es en este caso el resultado de multiplicar en peso del cuerpo por su velocidad o de la multiplicación del peso del cuerpo por su desplazamiento ( $h = v$ )<sup>38</sup>. El *ímpeto* es por consiguiente medible tanto mediante la velocidad como mediante el desplazamiento. Pero si empleamos este modo de medir al *ímpeto* alcanzado en la caída libre, caemos nuevamente en el error galileano de 1604. Si bien la magnitud del ímpetu crece proporcionalmente a los segmentos de caída, también la velocidad de la caída crece en la misma magnitud, de manera que la medición de la fuerza —en este caso, el *ímpeto*— mediante los desplazamientos verticales conduce inevitablemente a la intercambiabilidad de las velocidades y las alturas de caída.

En la «*Giornata Quarta*» de los *Discorsi* Galileo da un paso adelante cuando señala la necesidad de hallar una medición universalmente válida y aceptable de las velocidades o *ímpeti* de los proyectiles<sup>39</sup>. Si recordamos que en 1604 Galileo había medido el ímpetu de un proyectil mediante la errónea equivalencia de velocidad y altura, podemos afirmar que, partiendo ahora del ejemplo de la caída libre, necesariamente revisará la medición de la *forza*. En efecto, Galileo busca un paradigma para medir el *ímpeto* de un movimiento uniforme. Lo encuentra en el *ímpeto* que un cuerpo adquiere al caer debido al movimiento uniformemente acelerado<sup>40</sup>. Por consiguiente, el fundamento de la medición se ha invertido: el modelo es la aceleración uniforme de la caída libre, no los movimientos uniformes del ejemplo estático. Galileo propone como medida paradigmática del *ímpeto* la caída de un cuerpo de una altura de una *picca* en cuatro segundos. Si Galileo permaneciera en 1638 en su error juvenil, tendríamos que concluir, a partir de este modelo, que para el caso de una altura de cuatro *piccas*, el *ímpeto* sería cuatro veces mayor. Sin embargo, dice: «retomemos pues la velocidad y el *ímpeto* adquirido por el grave que cae desde una altura de 1 *picca*, veloci-

37. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 176. El subrayado es mío.

38. He preferido hablar del peso del cuerpo para evitar el empleo del término «masa», ausente de la mecánica galileana. Pero en rigor,  $mv = mh$ .

39. Tendríamos aquí otro caso de los ya señalados en Clavelin (cf. nota 32), 287, en los que *ímpeto* y velocidad son sinónimos hasta el punto de ser intercambiables. En esos textos, el *ímpeto* carece de relevancia dinámica.

40. Galileo ha saltado ahora a un empleo de *ímpeto* que no es estrictamente sinónimo de velocidad.

dad de la cual queremos servirnos como medida de otras velocidades e *impeti* en otras ocasiones; y dado por ejemplo que el tiempo de tal caída sea de cuatro segundos, para encontrar a partir de esta medida la cantidad del *impeto* del (cuerpo) que cae desde cualquier otra altura, mayor o menor, no debemos, a partir de la proporción que esta otra altura tiene con la altura de una *picca*, argumentar o concluir la cantidad del *impeto* adquirido en esta segunda altura, estimando, por ejemplo, que el (cuerpo) que cae desde una altura cuatro veces mayor habría adquirido el cuádruple de velocidad, porque esto es falso»<sup>41</sup>. La razón de ello es que la velocidad del movimiento uniformemente acelerado no crece directamente proporcional al recorrido sino al tiempo de la caída; la medición del *impeto* resulta, en verdad, de la raíz cuadrada del espacio recorrido. A pesar de la falta de exactitud de Galileo con respecto al significado de la palabra *impetu*, podemos considerar en este caso el *impeto* como *vis motrix*: en efecto, un cuerpo que cae desde cierta altura alcanza el suficiente *impeto* como para regresar a la misma altura. Por tanto, el problema no radica en la elección entre espacio o tiempo, sino en la determinación de la correcta relación de la velocidad con los espacios recorridos. Por otra parte, si Galileo no ha caído en los *Discorsi* en su error juvenil, tenemos que admitir que la *géométrisation*, que en los *Discorsi* aparece por vez primera, no es la causa del error<sup>42</sup>. Por el contrario, según mi opinión Galileo ha corregido su antiguo error gracias a la geometrización de la mecánica.

Si tomamos como modelo el análisis leibniciano del error de Descartes, podemos afirmar que Galileo ha cometido el error de 1604 por no haber advertido que la proporcionalidad de velocidad y espacio recorrido verticalmente es accidental en el equilibrio. En este caso, la masa corporal se compensa con la velocidad, de manera que los efectos producidos por las fuerzas — es decir, los desplazamientos virtuales de los movimientos — están en relación inversa a los pesos. Ningún *impetu* se logra en el movimiento virtual: se trata de movimientos uniformes, de modo que velocidad y altura son proporcionales. Por este mismo motivo los cartesianos sostienen que la cantidad de movimiento coincide con la fuerza motriz. Dicho en términos galileanos, los *impeti* adquiridos cayendo desde diferentes alturas tienen entre sí la misma proporción que la que existe entre dichas alturas. Como se advierte, se trata del error de Galileo en 1604. Leibniz y Galileo emplean el mismo principio y los mismos ejemplos para alcanzar la misma conclusión: la mencionada proporcionalidad entre *impeti* y alturas no rige en el movimiento uniformemente acelerado. Cuando Leibniz utilizó la fórmula galileana en el comienzo de la disputa en torno de la medición de la fuerza, no admitió sólo la fórmula. El reconocimiento de la diferencia entre equilibrio y movimiento uniformemente acelerado, la equivalencia del *impeto* y el efecto que lo agota, la evaluación de la altura como magnitud decisiva en la medición en lugar de la velocidad y del tiempo, son los argumentos principales con los cuales Galileo en los *Discorsi* enjuicia su error juvenil. Por otra parte, Leibniz muestra con los mismos fundamentos que los cartesianos han caído en un

41. Galileo: *Discorsi, Opere*, XIII, 241.

error similar. Por ello podemos decir, que la *Brevi Demonstratio* es anticipada por la autorrectificación galileana en el momento en que reconoce la diferencia entre *peso morto* y *gravità* como *vis motrix*. Las pocas páginas que escribió en su vejez acerca de la fuerza de la percusión muestran las dificultades que descubrió en el intento de medir esa fuerza empleando el *peso morto*. Tal vez si hubiera podido completar el análisis del crecimiento de la *percossa* mediante el modelo del crecimiento del movimiento uniformemente acelerado, habría podido acercarse más a la dinámica de Leibniz.

Las indicaciones precedentes obligan a preguntarnos en qué medida se puede verificar, con textos precisos, una influencia progresiva de las ideas fundamentales de Galileo en Leibniz antes de 1686 como precursor de la crítica a la medición cartesiana de la fuerza. Considero que, a partir de la diferencia entre equilibrio y movimiento uniformemente acelerado, del reconocimiento de la equivalencia entre el *impeto* y el efecto que lo agota, y de la admisión de la altura como variable en la medición, podemos concluir que la dinámica de Leibniz desarrolla ideas de cuño galileano. Asimismo, las consideraciones esbozadas exigen que la fácil identificación de la mecánica de Galileo con un ideal geométrico de física sea severamente revisada en beneficio de la verdad en historia de la ciencia. Sólo así se podrá comprender correctamente la función de la noción estática de fuerza en la mecánica del siglo XVII, función que abarca a la vez la de obstáculo y la de estimulante.

Universidad Nacional de La Plata  
Universidad Nacional del Sur

#### ABSTRACT

The *vis viva* controversy began when Leibniz criticizes the cartesian identification of the *vis motrix* with the quantity of motion. Leibniz says that cartesian fail to distinguish dynamics from statics in the evaluation of the force. I try to show here that we find in Galileo's *Mechanics* the same development from statics to dynamics. I start with the galilean mistake of 1604, when Galileo established that in free fall the velocity changes uniformly with respect to distance. I suggest that the cause of this is the predominance of the model of the lever, and not the geometrization of physics by Galileo. Finally, when Galileo criticizes himself, he anticipates Leibniz' criticism against cartesian.

## DISCUSIÓN

### COMPRENDER EL COMPRENDER EL ARTE\*

Julio Cabrera Álvarez

1

Sin duda, es aceptable que «saber de arte» es una manera de hacer ciertas operaciones, y no un tipo de conocimiento conceptual o proposicional, exhibible en un cuerpo de verdades. «(...)el elemento cognitivo en la experiencia y evaluación estéticas es del tipo de saber-cómo (...)» (pág. 240-41). También es completamente aceptable que *para aprender* a ver y apreciar el arte, debemos adquirir un conocimiento del tipo *know-how*. Lo que es dudoso es si la noción de *knowing-how* será teóricamente útil *para formular filosóficamente* en qué consiste aquella capacidad o habilidad para ver y apreciar el arte. Una noción puede ser extraordinariamente fructífera para la adquisición de cierta capacidad, pero puede no ser una noción fructífera para explicarla teóricamente. No es indiscutible que quien se envuelve efectivamente en una actividad es quien está en mejores condiciones de explicarla. «(...)ese conocimiento se manifiesta básicamente en el comportamiento (*performance*) del conocedor y no en su capacidad de expresarla verbalmente» (pág. 238). ¡Pero es esto último lo que normalmente se exigiría de una teoría estética! Una teoría estética debería proporcionar, entre otras cosas, una reconstrucción racional de nuestra efectiva capacidad de entender el arte, de cuya existencia nadie duda, así como la teoría lógica — que es traída a la discusión por los propios autores — proporciona una reconstrucción racional de nuestra efectiva capacidad de hacer inferencias.

Citando a Brown, se dice que «el conocedor no tiene que ser capaz de decir lo que él sabe sino que exhibe su conocimiento en su comportamiento (*performance*)» (pág. 238). En teoría estética, el conocedor *necesita* aquella capacidad. De no ser así, no sería absurdo que un esteta, interpelado en algún Congreso de Estética y Filosofía del Arte, sobre algún problema estético, se levantara de su asiento y comenzara a bailar, en vez de, como se esperaba, ofrecer una explicación.

En diferentes pasajes del artículo, aunque muy brevemente, los autores manifiestan cierto escepticismo con respecto a lo que aquí estoy llamando teoría estética. «Mientras la forma lógica y la forma matemática pueden ser

\* (Algunos comentarios críticos sobre «¿Qué es comprender el arte?», de Varda y Marcelo Dascal, RLF VIII/3, noviembre 1982)

introducidas por medio de definiciones conceptuales abstractas, es decir, por la formulación de criterios precisos de identificación, nos parece que las estructuras artísticas no se prestan a eso» (pág. 239). «No hay atajo conceptual capaz de llevar a su dominio (de la capacidad, tipo saber-cómo, de entender el arte). Ciertamente, eso no implica que los teóricos del arte no tienen que tratar de desarrollar un conocimiento distinto de lo que está incluido en la comprensión del arte. Pero tal conocimiento no podrá reemplazar, cuando adquirido, el conocimiento directo que ha sido adquirido laboriosamente por la práctica, de la misma manera que el conocimiento de la teoría del color no le ayuda a uno, en la vida diaria, a distinguir el verde del rojo» (pág. 240). Dejemos de lado el problema de si es cierto que la forma lógica puede ser formulada con precisión, algo que siempre se da optimísticamente por sentado toda vez que se la toma como referencia para hablar de otras especies de formas. Lo que dicen los autores es perfectamente verdadero, sólo que una teoría estética no tiene ni la menor intención de «reemplazar» el conocimiento práctico del arte por alguna otra cosa. De nuevo, se confunden tener un conocimiento teórico con tener un dominio de cierta actividad. Seguramente que «no hay atajo conceptual capaz de llevar a su dominio», pero no es menos cierto que no hay ninguna actividad o *performance* capaz de llevar a la formulación teórica de qué es lo que está ocurriendo cuando entendemos el arte, que es, según me parece, una tarea de la Estética. Quiero observar que si se admite, pese a todo, que la *teoría estética* debe construirse haciendo uso de la noción de *know-how*, eso llevaría a cierta inefabilidad (reitero la cita anterior: «el conocedor no tiene que ser capaz de decir lo que él sabe sino que exhibe su conocimiento en su comportamiento (*performance*)»), si es que el teórico estético debe construir su teoría teniendo en cuenta que él también es «un conocedor». Pero la inefabilidad ya fue un problema grave del emotivismo, corriente estética que los autores se esfuerzan por superar (pág. 240-41), pues aunque ellos acentúan un aspecto cognitivo de la experiencia estética, ese aspecto parece tan refractario a formulación teórica cuanto una emoción.

Nótese, por último, que mi crítica no pretende reducir el «saber-cómo» al «saber-qué», y que mi exigencia de efabilidad teórica no es «intelectualista», en sentido reduccionista. *Acepto*, reitero, la tesis de que entender el arte es un tipo de actividad, y no el resultado de definiciones teóricas o instrucciones conceptuales. Pero decir eso es pararse en las puertas de la Estética. Un teórico estético deberá entender aquel entender, sin hacer ningún tipo de reducción. (La confusión entre los niveles artístico y estético, confusión que se comete sistemáticamente en el 80% de los artículos sobre el tema, es algo que vengo apuntando desde mi tesis, «Posibilidades de sistematización del lenguaje de la Estética y la crítica literaria», 1974, y en trabajos como «Hablando de objetos estéticos», presentada en el Simposio Internacional de Filosofía del Lenguaje, Campinas, Brasil, 1981. Que el conocimiento artístico sea del tipo *know-how*, no implica que una explicación estética de ese conocimiento sea también del tipo *know-how*. Los autores, sin duda, saben esto, pero algunas de sus afirmaciones son singularmente poco cuidadosas al respecto).

## 2

Todos concordamos en que «(...) la comprensión de una obra de arte es igualmente un proceso altamente complejo, en el que intervienen factores emotivos, cognitivos, sociales y otros» (pág. 229). Eso es trivial. Lo que no lo es, es explicar en qué proporciones participan esos elementos, qué tipos de relaciones se establecen entre ellos, etc. Los autores, tratando de esclarecer ese problema, entienden que «(...) en gran parte, crear y comprender una obra de arte es nada más que producir y reconocer estructuras recurrentes, que son comunes a varias formas de arte» (pág. 229), tales como estructuras rítmicas, de simetría, y, en general, de composición. La noción de «estructura» (*pattern*), en principio, coloca el acento en la regularidad recurrente en cierto número de casos. Quiero hacer notar que en la historia de la Estética Analítica, ya fue problematizada la aplicación de categorías de este tipo a la comprensión de la obra de arte (M. Weitz, «*The role of Theory in Aesthetics*», 1956, J. Margolis, «*Mr. Weitz and the definition of art*», 1958, G. Dickie, «*Art and the Aesthetic*», 1974, A. Danto, «*The artworlds*», 1964, etc.). Los autores no son muy explícitos respecto de en qué se fundaría, en última instancia, la confianza en la regularidad de las «estructuras» (un problema muy confuso, por otra parte) y caen eventualmente en *non sequitur* como el de la pág. 230: del hecho de que todos los sujetos consultados asociaran «Ubú» e «Itratzky» con las mismas formas, no se sigue, evidentemente, que existan «mecanismos innatos que establecen correspondencias entre los datos de los diferentes sentidos». Me parece que un esclarecimiento más cuidadoso de lo que sea una «estructura» sería decisivo para situar estos problemas, pero los autores parecen encogerse de hombros delante de la necesidad de tal esclarecimiento. (Cfr., por ejemplo: «(...) para nuestro argumento no importa si tal naturalidad (reconocimiento de estructuras) es innata o proviene de un muy temprano aprendizaje (...)», pág. 231). No digo que los autores debieran también tratar ese problema en el artículo, pero sí deberían reconocer su importancia en el contexto de la discusión. Pues si la tesis principal es que entender el arte es un proceso que incluye conocimiento del tipo *know-how*, y ese entender es, en gran parte, producir y reconocer estructuras, aclarar mejor la naturaleza de estas estructuras echará luz sobre el saber-cómo mismo y, consecuentemente, sobre nuestra comprensión del arte.

## 3

Por último, quiero decir que me parece imposible, al menos en Estética, no tener propósitos normativos (como lo proclaman los autores en la última página de su trabajo), por más puramente empírico-descriptivo que parezca el trabajo de investigación. Tampoco entiendo por qué ese hecho tiene que ser disimulado casi con vergüenza, como lo muestran las comillas de la palabra «adecuada» en la pág. 2: «Existen otras capacidades cognitivas además del conocimiento proposicional o comprensión puramente conceptual, que tienen un papel importante en la producción de una reacción 'adecuada' a una obra de arte». La tesis central del trabajo ya contiene una valo-

ración; los autores piensan que un conocimiento puramente conceptual no será suficiente para entender *adecuadamente* el arte, y que una participación en una actividad será mucho más *adecuada* para entenderlo. En la evaluación de las respuestas a la pregunta: «¿Entendió usted el espectáculo (a,b,c)?» (pág. 243), se dirán cosas como que el sujeto A «tuvo dificultades en disfrutar» el espectáculo, que un espectáculo abstracto fue «más difícil de comprender» que otro, o que, en general, una sesión de participación, previa al cuestionario, «afectó (positiva o negativamente) la percepción del espectáculo por parte de los sujetos». Pero decir eso no es nada neutral. Es neutral una sentencia de la forma «x estaba presente en la sala, tenía los ojos abiertos y presenció el espectáculo. Posteriormente, dijo lo siguiente: 'El espectáculo me resultó curioso y entretenido'». Pero no es neutral una sentencia de la forma: «x tuvo más dificultad en disfrutar del espectáculo porque no había tenido previamente una experiencia de tipo participativo en espectáculos semejantes». Eso está lleno de valoraciones, claro que cuidadosamente omitidas. (El escrúpulo sigiloso con que los autores tratan de limpiar de valoraciones sus expresiones, se muestra en el paso de expresiones como *was most effective in*, en una versión inglesa del trabajo que tuve la oportunidad de leer, a la expresión neutra «fue un factor determinante en», en la versión española actual). Sin duda, los autores nunca dicen que «(...) ese tipo de saber *debe* o no determinar la comprensión del arte» (pág. 244), pero al declarar que una persona que tiene ese tipo de saber tuvo menos dificultad en entender, aparentemente es una descripción desnuda de lo que está aconteciendo, pero presupone decir que para disminuir las dificultades de comprensión, se debe (o es aconsejable, o es mejor) poseer aquel tipo de saber, etc.

El motivo lógico por el cual pienso que, al menos en Estética, no es posible ese tipo de neutralidad normativa es la diferencia entre sentencias de la forma «x percibe una cosa física» y «x percibe una obra de arte». Una obra de arte no tiene ningún tipo de perceptibilidad cósmica. Si uno la ve como cosa, automáticamente deja de verla como obra de arte. Este tema ya fue muchas veces tratado en Estética. Así, si uno tapa los ojos de un sujeto, uno puede decir, literal y neutralmente, que el sujeto dejó de percibir un objeto físico que antes percibía, que el hecho de tapar sus ojos afectó (neutralmente) su percepción. Pero no puedo decir la misma cosa cuando el sujeto está «percibiendo» una obra de arte. Si digo que el sujeto «dejó de percibir» la obra de arte nunca estoy diciendo algo neutro, estoy diciendo siempre que la dejó de percibir correctamente, o que algo afectó su percepción adecuada de la obra. La semejanza gramatical entre los dos tipos de sentencia es, como en tantos otros casos, *misleading*.

Por otra parte, quiero decir que gran parte del interés del artículo consiste en que, pese a las declaraciones explícitas, no está desprovisto de decisiones valorativas. Un trabajo puramente descriptivo en Estética sería, aunque viable, bastante menos interesante. Se parecería a algo como lo siguiente: «El sujeto A, que tuvo entrenamiento X, tuvo la reacción F». Pero el experimento bosquejado por los autores no tiene esa estructura, en él existen valoraciones, y eso no es un defecto. El defecto consiste en no declararlo abiertamente.

## A B S T R A C T

Three critical remarks are presented against Marcelo and Varda Dascal's paper «On Understanding Art»: 1. That the notion «know-how» can be fruitful for the acquisition of a certain capacity (understanding art), but it may be not, at the same time, necessarily fruitful for explaining this capacity theoretically, as it is the traditional aim of Aesthetics. 2. That notions like «patterns», in the sense of structures common to many forms of art, must assume criticisms already presented by Analytical Aesthetics, and that a better explanation of these patterns is an essential point for understanding the ideas of the paper. 3. That, in spite of its purely descriptive appearance, the analysis presented by the authors is, in a certain sense, normative. Sentences like «a didn't have any difficulties in perceiving the aesthetic object x, because he had previous knowledge of the «know-how» type» are not neutral; in general, an aesthetic object does not have any independent way of being «perceived» without being already perceived through an aesthetically evaluated perception.

## MÁS SOBRE COMPRENDER EL ARTE

Varda y Marcelo Dascal

### I

En sus comentarios críticos a nuestro artículo «¿Qué es comprender el arte?», Julio Cabrera nos acusa, inicialmente, de confundir los niveles artístico y estético. Según él, al enfatizar el hecho de que el «saber» empleado en la comprensión del arte es un «saber-cómo» y no «saber-qué», nosotros defendemos también la tesis de que la propia teoría estética es un saber del primer tipo y, por lo tanto, inefable. Es posible que algunas de nuestras formulaciones sean equívocas a ese respecto, aunque nos parece que en su conjunto, el artículo no deja margen a confusión. Conviene, sin embargo, aclarar nuestra posición:

1. Creemos que un importante componente, hasta ahora descuidado, del conjunto de capacidades empleadas por el 'hombre común' al tratar de 'comprender' una obra de arte es efectivamente un 'saber', pero no un saber proposicional ('saber-qué'), sino un saber 'práctico' no informativo o descriptivo, que hemos llamado, siguiendo a Ryle, 'saber-cómo'.

2. Creemos que una característica típica de ese saber es que *el individuo que lo emplea* normalmente no es, ni tiene que ser conciente de que lo hace. Tampoco normalmente es, ni tiene que ser, capaz de formularlo explícitamente. Además, normalmente adquiere ese saber en forma práctica, por medio de ejercicios, ejemplos y actividades a él relacionadas, y no por medio de una descripción o exposición de sus principios. En ese sentido, el 'saber-cómo' es tácito.

3. Nada de eso implica, sin embargo, que una teoría de ese saber — en este caso, una *teoría estética* — tenga que ser, ella misma, un saber-cómo. Suponer eso sería lo mismo que suponer que una *teoría* del andar-en-bicicleta (un ejemplo prototípico de saber-cómo) no puede explicitar los mecanismos fisiológicos, musculares, etc. empleados por quien anda en bicicleta, es decir, sería negar la posibilidad de una *teoría* kinesiológica. De la misma forma, tal suposición implicaría negar la posibilidad de la lingüística (que es la teoría del saber-cómo hablar), de la lógica (que es la teoría del saber-cómo argumentar válidamente), etc. Una teoría, por su propia naturaleza, es un conjunto de proposiciones, y por lo tanto, es un saber-qué (aunque el *hacer teorías* exige sin duda un saber-cómo). Una teoría estética digna de ese hombre tiene que ser un conjunto elaborado de conceptos, tesis, argumentos, etc., capaces de explicar un cierto conjunto de fenómenos. Tiene que ser, por lo tanto, proposicional, explícita (si fuera posible, formalizada), y, preferiblemente, testeable empíricamente. Nada más lejos de la supuesta 'inefabilidad' que se nos hace atribuirle: al presentar y discutir

nuestras hipótesis teóricas, formulamos tesis, argumentos, tests empíricos, resultados, análisis; no nos paramos y bailamos, en silencio.

4. Es verdad que nos «paramos en las puertas de la estética». Y lo dijimos claramente: «no estamos en condiciones de ofrecer una teoría que tome en cuenta toda la complejidad de ese proceso (de comprensión)». Pero creemos haber hecho algunas contribuciones para que 'las puertas de la estética' se puedan abrir en forma fructífera:

a) Antes de hacer una teoría, o — en términos carnapianos — antes de proponer una reconstrucción racional o una explicación de algo, es necesario el trabajo previo de clarificación del *explanandum*. Muchas teorías estéticas no pudieron superar el dilema emotivismo o cognitivismo por no haber hecho ese trabajo previo. Al mostrar que el *explanandum* en el caso de la comprensión del arte es, en gran parte, un saber-cómo, en el que hay una íntima interacción de lo emotivo y lo cognitivo, hemos indicado un posible camino para superar ese dilema estéril.

b) Nuestra aclaración del *explanandum*, además, no se limita a llamarlo 'saber-cómo'. Procuramos mostrar las varias dimensiones y niveles de ese saber, relacionándolos con conceptos corrientes en la reflexión filosófica contemporánea ('tradición', 'paradigma', 'regla', 'reconocimiento de la estructura', ('*pattern recognition*'), 'forma de vida', etc.). Esas dimensiones y niveles — así como su interacción — son factores que una teoría satisfactoria de la comprensión del arte tendrá que tomar en cuenta.

c) Mostramos que, mientras nuestra hipótesis sobre la naturaleza del *explanandum* es neutral en relación a algunas controversias teóricas, no lo es en relación a otras, excluyendo de antemano algunas posiciones.

d) Procuramos mostrar concretamente cómo una hipótesis teórica en estética puede ser, en principio, testeada empíricamente, implementando así el deseo de Goodman.

### II

El segundo punto planteado en la crítica de Cabrera es que no aclaramos suficientemente el concepto de estructura que empleamos. Estamos totalmente de acuerdo, sobre todo con su afirmación de que «aclarar mejor la naturaleza de esas estructuras echará luz sobre el saber-cómo mismo y, consecuentemente, sobre nuestra comprensión del arte».

En parte esa falla se debe a que omitimos, en «¿Qué es comprender el arte?», la descripción detallada del experimento, que se encuentra en «Un experimento piloto: estética experimental ou psicologia da arte?» (*Polêmica* São Paulo, Brasil, V, 1982). En una de las preguntas del cuestionario, le pedimos a los sujetos que describieran las 'estructuras' (en inglés, *forms and patterns*) que habían discernido en las presentaciones de baile. El resultado — sorprendente — fue que no reconocer tales estructuras no afectó ni la 'comprensión' ni el 'disfrute' de las presentaciones, por los sujetos. Hay que recordar, sin embargo, que se trata solamente de un no-reconocimiento *conciente*. Es decir, los sujetos no se acordaban de haber reconocido estruc-



turas (*patterns*). Eso puede deberse al hecho de que el reconocimiento de estructuras (*patterns*) a nivel perceptual (y a ese tipo de estructuras dirigimos principalmente nuestra atención) es un proceso cognitivo tan automatizado y básico, que normalmente no pasa por el filtro de la atención; por lo tanto no se lo puede extraer de la memoria sin un método más elaborado.

Por supuesto, ese dato del experimento no aclara el concepto de estructura, ya que lo *emplea*, en su uso corriente, en la propia pregunta planteada a los sujetos. Una aclaración de ese concepto nos llevaría a ampliar demasiado el marco del trabajo —lo que no significa que no sea necesaria. Sin embargo, creemos que, a nivel de teoría de la percepción, la noción de '*pattern*' está bastante bien establecida, como para poder emplearla. Es conocido también el hecho de que 'estructuras' más profundas (por ejemplo, la estructura sintáctica de una oración) influyen en la percepción ('dislocando', por ejemplo, un clic producido en un punto cualquiera, a puntos de separación estructural de constituyentes de la oración). O sea, la idea en que nos basamos, de que hay una jerarquía compleja de estructuras que actúa en nuestros procesos cognitivos (en particular, en la comprensión del arte), parece tener alguna justificación empírica.

### III

Finalmente, Julio Cabrera nos critica por no declarar abiertamente que nuestro trabajo tiene «propósitos normativos», ocultándolos tras la pretendida neutralidad de una investigación empírica. Según Cabrera, al decir cosas como «A tuvo dificultades para disfrutar del espectáculo», «a B le gustó el espectáculo», o «una actividad práctica afectó (positiva o negativamente) la percepción del espectáculo por parte de los sujetos», estamos emitiendo juicios valorativos, nada neutrales. Neutrales serían descripciones como «A dijo 'tengo dificultades para disfrutar del espectáculo'», «B dijo 'el espectáculo me resultó entretenido'», etc. Sin duda tenemos que confesar que pecamos. Pero nuestro pecado no es el que se nos atribuye. Pecamos, eso sí, por simplificar. La inferencia que lleva de (I) «B dijo 'el espectáculo me resultó entretenido'» a (II) «a B le gustó el espectáculo» depende de las premisas —admitidamente ingenuas— de que B no está disimulando, de que él está en condiciones de saber si algo le gusta o no, etc. Y, efectivamente, todo lo que teníamos como dato eran oraciones del tipo (I), o sea, respuestas de los sujetos a nuestras preguntas. En la página 244, señalamos expresamente esa debilidad de nuestro estudio. En realidad, tendríamos que formular todas nuestras conclusiones en términos no de la comprensión, placer, etc. que tienen los sujetos, sino en términos de sus *declaraciones* de comprensión, placer, etc. Tales declaraciones, por supuesto, podrían ser dictadas por factores enteramente ajenos a su 'real' comprensión, placer, etc., como por ejemplo el deseo de agradar a los experimentadores. Nuestro error consistió en suponer que en las condiciones del experimento no había tales factores (sin controlarlo, sin embargo), y que por lo tanto, las declaraciones de los sujetos reflejaban por lo menos su propia percepción de sus estados de comprensión, placer, etc. Pero tomamos ese riesgo calculado porque nos pa-

rece que (a) las declaraciones de los sujetos son, en condiciones como las de la investigación (en que no hay intereses personales de los sujetos en juego), por lo general, indicadores razonables de su percepción de sus propios estados mentales; y (b) en un grupo relativamente grande de sujetos, los diversos factores que podrían falsificar la hipótesis en casos particulares, tienden a neutralizarse.

Pero admitir ese problema de *interpretación* de los resultados no significa admitir que nuestra investigación tiene 'propósitos normativos' ocultos. No sabemos bien lo que son tales propósitos. Pero explícitamente rechazamos (p. 244) lo que nos parece el peligro más grande del cientificismo en estética, o sea, la idea de que una investigación empírica del comportamiento o de los juicios de las personas ante obras de arte pueda *dictar* normas estéticas. En otras palabras, en estética, como en ética, no creemos que se pueda pasar de *is* (ser) o *ought* (deber). Sin embargo, eso no significa que no se pueda *investigar* y *describir* empíricamente el universo del *ought*. Y esa descripción no tiene que ser, ella misma, normativa, en el sentido de expresar o imponer las normas de apreciación del investigador. Al decir que sujetos que hicieron esto o aquello demostraron una «comprensión más adecuada» que otros de la obra de arte, no juzgamos esa comprensión según *nuestras* normas, sino según las normas de los sujetos mismos, manifestadas en sus juicios apreciativos. Eso tal vez no refleje la comprensión 'real' o 'verdadera' (que no sabemos lo que sea), pero refleja, en alguna medida, los factores que influyen en la aplicación, *por* los sujetos, de *sus* normas. Y, al fin y al cabo, era ese nuestro objetivo inicial: descubrir qué es lo que afecta, en alguna manera, la disposición de las personas a formular el juicio, según *sus* normas (sean cuales sean), de que 'comprendieron' o no una obra de arte

## ESTUDIO CRITICO

### LUDWIG LANDGREBE, INTERPRETE DE HUSSERL

Mario A. Presas

La reciente aparición de un nuevo libro de Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, coincidente casi con la celebración de los ochenta años de su autor, es ocasión propicia para esbozar el marco de referencia para un estudio general de su labor interpretativa del pensamiento de Husserl.

Nacido en Viena, el 9 de abril de 1902, Landgrebe comenzó sus estudios de filosofía en la universidad de su ciudad natal. Pero el ambiente positivista allí imperante — preparado por el empiriocriticismo de Ernst Mach y consolidado con el nombramiento de Moritz Schlick, en 1922 — no satisfacía sus expectativas. Brentano parecía haber quedado totalmente relegado en Viena, a pesar de que algunos de sus discípulos ejercían la docencia en otras universidades austríacas. La lectura, en esa época, de la *Ética* de Max Scheler, terminó por decidir a Landgrebe a estudiar con Husserl, en Alemania. Con tal objeto se traslada a Friburgo, en 1923 (Husserl había sucedido en la cátedra a Heinrich Rickert, en 1916). El maestro acoge cordialmente al joven vienes, indicándole que debía concurrir a las lecciones y al seminario que dictaba su asistente Martin Heidegger. Este — como luego reconocerá Landgrebe — daba un curso sobre ontología en el que anticipaba los pensamientos expuestos más tarde en *Sein und Zeit*, basándose en la interpretación de la fenomenología como «hermenéutica de la facticidad del *Dasein*». Las páginas autobiográficas con que Landgrebe evoca más tarde la actividad docente de Heidegger confirman lo aseverado también por otros estudiosos, como Hannah Arendt, respecto del enorme poder de sugestión que emanaba de esas lecciones.

Esta temprana experiencia marca hasta tal punto al joven estudiante, que durante mucho tiempo sólo pudo ver las ideas de Husserl desde la perspectiva crítica de Heidegger. Con gran esfuerzo logrará desprenderse de ese hechizo hasta encontrar el equilibrio entre ambos pensadores, profundizando el enfoque de la fenomenología hasta desembocar en los límites que apuntan a las preguntas metafísicas — en el sentido en que parece admitir Husserl la metafísica, en manuscritos de su última época, como pregunta por el *factum*, por la facticidad, por lo que Heidegger denominaría *Ereignis* luego de abandonar el planteamiento trascendental.

Poco después de su arribo a Friburgo, Landgrebe es designado asistente privado de Husserl, gracias a un cargo que éste obtuviera de la universidad al renunciar a su nombramiento en Berlín para permanecer en Friburgo. Landgrebe comienza así a trabajar con los manuscritos del maestro, como lo habían hecho antes Edith Stein y Heidegger y como más tarde lo hará Eugen

Fink. La tarea consistía en transcribir los originales taquigráficos, cotejarlos con las propias anotaciones tomadas durante las lecciones, ordenarlos, evitar repeticiones, etc. La extrema escrupulosidad de Husserl, como es sabido, impidió que considerara estas transcripciones «maduras» para ser dadas a la imprenta — fueron una excepción las lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente, que Heidegger editó en el *Jahrbuch* como homenaje al maestro en su septuagésimo cumpleaños.

Muy importante para la futura orientación de Landgrebe fue el seminario dictado por Husserl en 1924 sobre la obra de Simmel, *Problemas de la filosofía de la historia*, pues estos ejercicios fueron recibidos en el suelo sensibilizado por el estudio de la temporalidad (Heidegger) y la lectura de las recién aparecidas *Obras completas* de Dilthey. En virtud de estos estímulos, Landgrebe escribe su disertación sobre la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey — tema que no fue muy del agrado de Husserl, quien hubiera preferido una tesis sobre la teoría de los objetos de Meinong. Quizás por ello el filósofo derivó al doctorante a Oskar Becker, bajo cuya dirección Landgrebe concluyó su trabajo doctoral en 1926, el que luego fue publicado también en el *Jahrbuch* de Husserl.

Poco más tarde Landgrebe prosigue sus estudios e inicia su actividad docente en la Universidad alemana de Praga. Allí escribe su trabajo de habilitación *Función nominal y significado de la palabra en la filosofía del lenguaje de Marty* — trabajo que tuvo una favorable acogida en el círculo lingüístico dirigido entonces por Roman Jakobson. En Praga continúa Landgrebe su labor de editor de los manuscritos de Husserl. Para ese entonces el maestro ya no podía abarcar las casi cuarenta mil páginas estenografiadas que contenían proyectos de libros, lecciones, investigaciones, cartas, etc. y prácticamente había renunciado a su inmediata publicación, concentrándose en la tarea de ordenar ese impresionante material para legarlo a la posteridad. Landgrebe acuerda entonces con Husserl la nueva revisión de una importante sección de escritos sobre lógica; los ordena sistemáticamente, relacionándolos con el recién aparecido libro sobre *Lógica formal y lógica trascendental* y con las famosas conferencias de Husserl sobre el tema de la crisis. Al cabo de varias versiones, que Husserl discutió y corrigió personalmente, concluye Landgrebe la redacción de *Experiencia y juicio*, que se publica en Praga, luego de la muerte de Husserl, en la primavera de 1939. Pero esta obra, que revelaba facetas hasta entonces ignoradas del pensamiento de Husserl, sufrió un extraño destino: apenas se habían despachado algunos ejemplares al exterior cuando las tropas alemanas invaden Checoslovaquia y el libro es requisado; de tal modo que hasta después de la guerra *Erfahrung und Urteil* no fue conocido sino en pequeños círculos de los Estados Unidos y de Inglaterra, mientras su autor era prohibido en Alemania.

El padre Van Breda, entretanto, había logrado salvar de la barbarie todos los manuscritos de Husserl, depositándolos en la Universidad de Lovaina, en la que luego se creó el *Husserl-Archiv* cuya dirección el mismo Breda ejerció hasta su muerte. Van Breda viajó a Praga para convencer a Landgrebe a que fuera a Lovaina a proseguir la labor de edición de los ma-

nuscritos; lo mismo hizo luego con Eugen Fink. Así se reinició la fecunda labor de transcripción y ordenación, pero por poco tiempo. También Bélgica cae pronto en manos de las tropas alemanas.

Luego de sufrir confinación y otras peripecias comunes a tantos intelectuales europeos en esos difíciles tiempos, Landgrebe vuelve a la actividad docente y de investigación, una vez finalizada la guerra, en la Universidad de Hamburgo. Más tarde es nombrado profesor en Kiel, hasta que finalmente es llamado a la Universidad de Colonia, donde logra que el gobierno alemán firme un convenio con Lovaina para establecer allí una suerte de «filial» del *Husserl-Archiv*. A partir de entonces Landgrebe permaneció en Colonia, consagrando todos sus esfuerzos a esa obra de edición y difusión del pensamiento de su maestro, renunciando, en aras de la misma, a la invitación que recibiera de Marburgo para ocupar la cátedra de Ebbinghaus y, más tarde, de Friburgo, para suceder en la cátedra a Heidegger.

Estas escuetas noticias biográficas permiten apreciar la influencia de tres figuras claves en el pensamiento de Landgrebe: Dilthey, Husserl y Heidegger, la cual se manifiesta en trabajos como «El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl» (1932) y «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación» (1939). En ellos se ponen de relieve los escollos con que aparentemente se estrella la fenomenología al tratar la historicidad de la vida y la temporalidad de la conciencia, dificultades que Landgrebe resumirá más tarde, al examinar detenidamente las lecciones sobre filosofía primera, profesadas por Husserl a comienzos de la década del veinte, pero publicadas en la serie Husserliana en 1956. Con el provocativo título «*Husserls Abschied von Cartesianismus*» — que hemos traducido como «Husserl y su separación del cartesianismo» — sostiene Landgrebe que estas lecciones son el conmovedor documento del «fracaso» de un pensador que, sin darse plena cuenta de ello, lucha por expresar con los elementos conceptuales de la filosofía moderna una nueva dimensión del ser que escapa a esa conceptualización. Tanto en este trabajo como en uno anterior — «Regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl» de 1956 — Landgrebe acentúa la inviabilidad del punto de partido cartesiano para llegar a la subjetividad trascendental, pues de este modo la conciencia aparece como un «resto del mundo» y no permite indagar su peculiar ser.

En estrecha relación con estos trabajos, Landgrebe destaca la importancia de ciertas vías que bien podríamos llamar «laterales» del pensamiento de Husserl, en las que se muestra que las funciones cinestésicas propias del cuerpo orgánico (*Leib*) también deben contarse entre las funciones de la pre-constitución pasiva y, por ende, pertenecen a la subjetividad; el cuerpo orgánico, por tanto, no es constituido como un cuerpo cualquiera de la naturaleza (*Körper*) sino que es constituyente. Con ello, como es obvio, se establece claramente la impropiedad con que se habla en estos casos de un idealismo absoluto. A estos problemas está consagrado, en el nuevo libro de Landgrebe, el estudio «*Das Problem der passiven Konstitution*», que había sido publicado en 1974 en una revista especializada bajo el título de «*Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre*».

Ahora bien, «antes» — por así decirlo — de estos problemas de una fenomenología ya en marcha, se plantea la cuestión acerca de la motivación al filosofar, entendido como la resolución a «poner entre paréntesis» la tesis de la «actitud natural», pues es obvio que a la reducción no se llega por simple prosecución de los problemas suscitados por la praxis o el conocimiento directo de la realidad. A esta cuestión dedica Landgrebe, en su nuevo libro, el estudio sobre «El problema del comienzo de la filosofía en la fenomenología de Husserl», publicado originalmente en inglés en 1971. El tránsito de la actitud natural a la filosófica pone al descubierto la subjetividad que ya está siempre en obra en la constitución del «mundo de la vida», saca de su anonimato al yo de cada caso con su personal historia y permite comprender las enigmáticas palabras de Husserl que sirven de título a otro ensayo de este libro de Landgrebe: «Meditación sobre la sentencia de Husserl 'La historia es el gran *factum* del ser absoluto'» (1974).

Con este enfoque se hace hincapié en la fenomenología genética, siendo esta perspectiva la que exige un nuevo examen del concepto de experiencia que aquí está en juego expuesto en «*Der phänomenologische Begriff der Erfahrung*», que había sido publicado anteriormente en inglés, en 1973. En él se exponen nuevamente a la luz de esa peculiar «historia de la conciencia» que Husserl en cierto modo rescató de las ideas de los empiristas ingleses, las nociones de cinestesia, síntesis pasiva y constitución, profundizando lo expuesto en el mencionado antes sobre «El problema de la constitución pasiva».

Los puntos más «heterodoxos» de estos análisis vuelven a encontrarse en toda su problematicidad en los trabajos sobre «Reducción y monadología» — que se publica por primera vez — y el que da el nombre al volumen «Facticidad e individuación» (1974). En efecto, en virtud de sus funciones cinestésicas — de su «encarnación», podríamos decir — cada uno debe ser considerado como el absoluto *punto cero* en torno al cual se estructura su modo y se constituye su ser único e irremplazable. La «sedimentación» de la historia personal ofrece a cada uno una red de posibilidades y el fundamento de su unidad, siendo por ello designado como «mónada». Pero el trasfondo de naturaleza del mundo primordial — según habían mostrado las *Meditaciones cartesianas*, aunque no de un modo muy convincente —, permite establecer la comunidad de las mónadas, una suerte de «armonía preestablecida» que al mismo tiempo garantiza la objetividad del mundo válido para todos. De todos modos, se plantea aquí una especie de inversión de un principio básico de la fenomenología, pues el *factum* parece prevalecer sobre la esencia. Yo sólo me sé como un yo en la medida en que cobro conciencia de ser un yo para los otros; hablo entonces de mí mismo como de ese que soy para el *alter ego*, y no en el modo en que soy para mí mismo, en esa relación inmediata, inexpresable en su originalidad, en la que — según Landgrebe — arraiga la antigua sentencia *individuum est ineffabile*.

Con estos temas se abre el camino a una reflexión que excede la competencia del análisis fenomenológico. Landgrebe dedica a estas cuestiones últimas su trabajo «La facticidad como límite de la reflexión y la cuestión de la fe» (1976). También a estos temas extrafenomenológicos están consagrados

el trabajo inicial y el último de este nuevo libro de Landgrebe, que versan respectivamente sobre «La antropología filosófica ¿una ciencia empírica?» (1976) y «El problema filosófico de la terminación de la historia» (1966).

La tesis que en cierto modo constituye la unidad de estos trabajos agrupados en *Faktizität und Individuation* y en casi todos los estudios de Landgrebe, afirma un gradual desarrollo del pensamiento de Husserl que haría saltar los marcos de una filosofía fenomenológica en el sentido en que corrientemente se la entiende. Este desarrollo, empero, estaría en germen ya en el planteamiento inicial de la fenomenología y habría sido en gran parte la motivación que dio lugar a la filosofía de Heidegger, la que, a su vez, repercutió luego sobre las últimas ideas del maestro. Según Landgrebe, por tanto, no sería lícito hablar simplemente de oposición entre ambos pensadores, sino que más bien habría que establecer una fecunda relación de convergencia y recíproca complementación. Por cierto, no es fácil admitir sin reparos esta tesis. En todo caso, sigue siendo una tarea gratificante-confrontar los respectivos desarrollos de Husserl y Heidegger, siempre que ello se lleve a cabo sin preconceitos y sin que predomine una línea unilateral de interpretación. En general, puede decirse que Landgrebe logra salir airoso de esta tarea que reclama un especial espíritu de sutileza, si bien cabría preguntarse — como lo hiciera el mismo autor en su ya citado trabajo sobre «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación» — «hasta qué punto dichas investigaciones puedan contarse aún dentro de la fenomenología».

Universidad Nacional de La Plata  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

#### REFERENCIAS

- Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg, Felix Meiner. 1982.
- Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*. Trad. de M.A. Presas. Buenos Aires, Sudamericana. 1968.
- Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e Historia*. Trad. de M. A. Presas. Caracas, Monte Avila. 1975.
- Ludwig J. Pongratz, (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen. II*. Hamburg, Felix Meiner. 1975.
- Ludwig Landgrebe, *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?*, reimpresso ahora en Hermann Noack (ed.), *Husserl*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1973.

## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

G.W. LEIBNIZ. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti. Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, 666 páginas.

Sólo quien haya experimentado alguna vez las penurias de asomarse al pensamiento de Leibniz, podrá calcular fácilmente la importancia que tiene para el mundo filosófico de habla hispana este volumen presentado por la Editorial Charcas. Doble mérito lo acompaña. El primero lo constituye el hecho de ser la primera recopilación en nuestro idioma de textos leibnicianos que supera a las escasas antologías anteriores dedicadas con monotonía a reunir siempre las obras más conocidas y elaboradas. Esto constituiría ya de por sí un raro y valioso galardón para el editor y para quienes lo acompañan. Más aún la literatura filosófica en nuestro país escasea en versiones fieles y anotadas de textos clásicos, indigencia apenas disimulada por esporádicos y heroicos intentos. Por ello, el atrevimiento de encarar correctas traducciones y cuidadosas anotaciones de estos cuarenta y siete textos leibnicianos denota la intención del editor y de quienes lo siguen — Roberto Torretti y Tomás Zwanck — respecto a la cultura filosófica de habla castellana: enriquecerla con fuentes imprescindibles. Pero a este merecimiento se suma, con señalada importancia, el hecho de tratarse de un autor que en cualquier circunstancia y para cualquier investigador presenta innumerables desventajas y perplejidades, causas frecuentes del olvido o desvirtuación que sufren sus escritos. El mismo Leibniz es culpable de ello; como recuerda Olaso en el «Prólogo», Leibniz prefería el trabajo en sí a la búsqueda de la publicación. El resultado se advierte en el Leibniz-Archiv de Hannover: su obra permanece en gran parte inédita y sólo a partir de 1966, con la creación de la Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft de Hannover, parecen bien encaminadas las tareas de publicación. Pero lo que en otro autor sería tarea sencilla, en Leibniz se transforma en labor erizada de dificultades, en especial — como señalaba Olaso en otra oportunidad (ver RLF, vol. III, n. 2, p. 197) —, a causa del plan de la edición, a menudo criticado pero nunca superado. A los inconvenientes nacidos de la falta de clasificación de los manuscritos, se suma la engorrosa lectura de su letra pequeña, apretada y barroca. Descifrar, traducir, ordenar, anotar, son las tareas que se mezclan en este volumen como tonos primarios para lograr una lectura que, en feliz traición a los desvelos que el investigador sufre en el contacto directo con los manuscritos, se vuelve amable y, por momentos, con ritmo de novelesco dramatismo. Las diez secciones en las que se divide se suceden en un «crescendo» filosófico que es, sin duda, el resultado de tantos años de convivencia de Olaso con estos textos. Si bien él no lo confiesa al lector, creo

que Olaso pretende algo más que ahorrarnos el viaje a Hannover (lo cual sería imperdonable), el empleo de la lupa o el vértigo que tantos giros con los papeles provocan al lector. La secreta pretensión parece ser la de mostrarnos que la continua variación de un tema a otro diferente impide aceptar toda tentativa de exposición en torno de un motivo central. Si bien no explícitamente (como esperamos que haga en un paso posterior), la selección supera, reuniéndolas en un todo armónico, las visiones tan divergentes de la filosofía de Leibniz presentadas por Couturat, Baruzi, Russell, Cassirer o Guérault. Dentro de un espíritu más aproximado al de Yvon Belaval, Olaso nos presenta el desenvolvimiento del pensamiento leibniciano a través de múltiples regiones del saber, sin que por ello se pierda de vista la unidad que sólo el humanismo de Leibniz puede ofrecer. De este modo, el final del «Prólogo» resume el programa del editor: posibilitar que se «repiense» a Leibniz en nuestra lengua, y si el verbo elegido parece hartos sospechoso de falsedad, Olaso nos advierte que la tarea primitiva de pensarlo la comenzó en nuestro país Amadeo Jacques. Pero el Leibniz que saldrá de la lectura de esta selección tendrá un espíritu diferente: se jerarquizará la visión del pensamiento vigoroso que, a través de cambiantes intereses, apuntó siempre a temas metafísicos y gnoseológicos, fundadores de la lógica, la dinámica y el cálculo infinitesimal. Como señala Belaval, Leibniz, siguiendo la tradición y enfrentándose a Descartes, «procède de l'être au connaître».

La primera sección del volumen trae aspectos casi por completo desconocidos de la vida y personalidad de Leibniz, que Olaso presenta para señalarlo lo problemático que resulta tratar de adivinar temas de la madurez en sus reflexiones infantiles. La formación juvenil de estas potencialidades aparecen en la sección siguiente («Primeros Escritos»). Los textos de esta Sección atraen por sí mismos: encontramos la *Demostración de las proposiciones primarias* (en cuyas notas Olaso emplea una edición inédita de Marcelo Dáscal), texto poco menos que desconocido para el lector castellano y que se diera a conocer por vez primera en Berlín en este siglo; *La profesión de fe del filósofo* (en cuya introducción Olaso conjetura la posible influencia de este escrito sobre la filosofía lingüística de Austin), tal vez la obra anotada con más cuidado; *Sobre la existencia, los sueños y el espacio*, texto traducido por Zwanck y enriquecido por sugerencias cedidas por Héctor Neri-Castañeda, de las cuales el acertado título no es la menor. La tercera sección («Lenguaje, pensamiento y realidad») constituye la más completa e inteligente presentación en español del programa leibniciano de construcción de un alfabeto de los pensamientos humanos. El acierto de esta sección se continúa en la siguiente («La ofensiva contra el escepticismo»), tema de la disertación doctoral de Olaso (lamentablemente inédita y que esperamos no siga el camino de los textos de Leibniz acumulados en Hannover esperando edición). Son tres los escritos de esta sección: el *Diálogo entre un teólogo y un filósofo*, el *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, del cual Olaso llevó a cabo una versión directa del manuscrito para salvar los errores de la única edición, la de Foucher de Careil, y *Sobre los Principios*. La quinta sección («Primera formulación del sistema») incluye, entre otros, el *Discurso de Metafísica*, correctamente ubicado por Olaso en

su objetivo teológico e histórico: la reunión de las iglesias cristianas, y *Verdades Primeras*, respecto del cual Olaso sugiere que constituye una transición hacia el tema de las mónadas. La sección sexta («La utilidad de la lógica») esboza a través de dos textos los principales motivos de las preocupaciones lógicas de Leibniz que lo condujeron a su papel fundador en el siglo XX; en la sección siguiente («Escritos alemanes sobre la sabiduría»), muestra algunos de los escasos ejemplos de escritos leibnicianos en alemán, con versiones de Torretti y de Zwanck.

Las dos obras que componen la Sección Octava («Balance del cartesianismo») resumen el tema que, a mi juicio, resultara más fructífero para el desarrollo filosófico de Leibniz: su oposición al cartesianismo. Quiero señalar la acertada elección del *Examen de la física de Descartes*, más claro que la segunda parte de las *Advertencias...*, aunque merecedora tal vez de un mayor número de notas aclaratorias. De la oposición con los cartesianos se desemboca en la relación entre metafísica y dinámica, tema de la novena sección, poco explorado y que queda expuesto aquí evitando hábilmente los obstáculos de páginas en exceso cargadas de tecnicismos matemáticos y físicos no siempre acertados. Los seis textos de la sección prueban, a mi juicio, que la importancia de la dinámica leibniciano está en su salida metafísica y no en las cuestiones estrictamente físicas en demasía dependientes de Huygens.

Finalmente, la «La madurez del sistema» resulta emotivo ver a Leibniz sacudido por las adversidades de la vida pública pero refugiado en el desarrollo de sus pensamientos. Si la vida de Leibniz hubiera sido, como tantos suponen, la del feliz cortesano, la desgracia pública en la que se encuentra en sus años finales no podría explicar el vigor filosófico de los mismos. «He preferido reconstruir la génesis de un pensamiento que padeció violentas y dramáticas inflexiones», dice Olaso en la introducción a esta sección final. El mero simulacro al que Olaso aspira de dicha evolución queda cumplido y superado con el *Resumen de la Teodicea*, la *Vindicación de la causa de Dios*, los *Comentarios a la Metafísica de los Unitarios*, los *Principios Metafísicos de la matemática*, los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, la *Monadología* y la *Ultima Respuesta*. Esta última elección no es casual, puesto que resume una vida dedicada a la discusión honesta en favor de la verdad y de la razón.

Como se advierte, se ha tomado en esta obra un material constituido por textos leibnicianos, y se le ha dado forma, es decir, vida. Después de todo, es el premio que la frecuentación de los arduos escritos de Leibniz otorga a quien se arriesga: ellos obsequian con la posibilidad de darles vida con nuestro propio ordenamiento. Decía Leibniz que con un puñado de átomos no se hace una biblioteca; tampoco con un puñado de amarillentos y desleídos manuscritos se hace una antología tan provechosa como ésta por los textos escogidos, los completos índices, las notas esclarecedoras, la bibliografía actualizada que se presenta y el cuidado todo de la edición. Más allá de estos aciertos, está la imagen del pensamiento de Leibniz que de ellos brota y que Olaso, creo yo, quiere señalarlos: un hombre dedicado a la busca de la verdad a quien las duras luchas que su vida le impusiera no tor-

cieron de su camino. La compenetración que Olaso muestra con el pensamiento de Leibniz en esta selección obliga a sospechar si no existe también una compenetración con el hombre que dejara esta «mole» de papeles dispersos.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

SUAREZ ON INDIVIDUATION. *Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*. Traducción del latín, introducción, notas, glosario y bibliografía por Jorge J. E. Gracia. Milwaukee, Wisconsin. Marquette University Press, 1982. IX y 299 páginas.

El problema de la individuación es la contrapartida del problema de los universales. Jorge Gracia lo señala al comienzo de su edición en términos que resumo libremente. Ante cualquier cosa concreta individual, por ejemplo un hombre, puedo considerar aquellos rasgos que distinguen a esta cosa de un grupo más amplio de cosas y que al mismo tiempo la hacen formar parte de un grupo más pequeño de cosas, las cuales sólo pueden distinguirse entre sí por rasgos individuales. Cuando procedo así estoy pensando en lo que la filosofía medieval llamó la *natura* de una cosa. En el caso de este hombre concreto, Miguel por ejemplo, pienso en su humanidad es decir en el rasgo o conjunto de rasgos, como racionalidad, capacidad de reír, etc., que lo hacen humano y a la vez discernible de seres no humanos. Los problemas filosóficos vinculados con la «naturaleza» de una cosa se designan usualmente con el nombre de «el problema de los universales». Pero si yo considero aquellos rasgos que colocan a una cosa aparte de todas las demás incluso de aquellas incluidas en su propio grupo, entonces considero a esa cosa individualmente, esto es, pienso en aquel rasgo o grupo de rasgos que separan a Miguel, de Juan, de Manuel, y de todo otro ser individual. El conjunto de problemas filosóficos vinculados con la individualidad se designa usualmente con el nombre de «el problema de la individuación». De él trata Suárez en la quinta de sus *Disputaciones Metafísicas*, que el profesor Gracia ha editado con esmero y maestría en la prestigiosa serie «Mediaeval Philosophical Texts in Translation» de Marquette University Press.

En el Prefacio, Gracia señala que este es uno de los problemas metafísicos que más interés despierta entre los filósofos actuales. También indica que sólo ha dejado sin traducir la frase técnica *ex natura rei* (pág. VIII). En el Glosario que sigue a su traducción (entrada «In re») Gracia agrega que *ex natura rei* ha quedado sin traducir «porque es un término técnico, de gran importancia en la metafísica suareciana, que carece de un equivalente exacto en inglés». El problema pareciera ocasionado por *natura*, que como hemos visto es un término de significado específico, pero especialmente por *res*, pues como señala Gracia «para muchos escolásticos son reales no sólo substancias y accidentes efectivamente existentes, como el hombre o el color

de su cabello, sino también principios metafísicos como la materia y la forma» (página 226).

En la Introducción (pp. 1-27) Gracia repasa el desarrollo de Suárez y establece las principales conexiones históricas entre la metafísica de Suárez y la de sus predecesores. Tanto la Introducción como cada una de las secciones del texto traducido están profusamente anotadas. Como detalle interesante de lo que he llamado el esmero de Gracia destaco que Suárez, como muchos escolásticos, no suele escribir la conclusión de sus argumentos. En la traducción el editor suple esa deficiencia y su intervención es muy útil porque la mayoría de los lectores actuales ignora las reglas del silogismo de Aristóteles que se empleaban en la Edad Media.

Finalmente el Glosario ofrece un utilísimo catálogo de términos rodeados de su propia atmósfera, esto es, de sus acepciones habituales y hasta a veces se suministra la definición que de ellos dió el propio Suárez.

Esta edición es un modelo de traducción e investigación en filosofía medieval. Su lectura beneficiará no sólo a quienes estudian esa disciplina sino también a todo aquel que se interesa hoy por uno de los problemas centrales de la metafísica.

EZEQUIEL DE OLASO

DAVID WIGGINS. *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackell, 1980. Pp. XI, 238.

Dos propósitos principales animaron a Wiggins a escribir este libro, según nos dice en el Prefacio: (1) corregir los errores y (2) eliminar la oscuridad de su *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, publicado en 1967. El juicio a que se llegue con respecto al éxito de la primera tarea depende en gran parte del punto de vista del lector, pero de lo que no hay duda es del fracaso de la segunda; el libro es difícil, complicado y está escrito en el estilo enrevesado característico de Wiggins. Además de oraciones interminables y de dosis innecesarias de jerga filosófica y técnica, Wiggins tiene la costumbre de intercalar comentarios, apartados y salvos en el medio de las oraciones con una frecuencia irritante. Estos comentarios parentéticos con frecuencia obstaculizan la comprensión de un texto que ya por la materia de que trata se hace difícil. A estos problemas hay que añadir que Wiggins da pocos ejemplos en el curso de su disquisición filosófica, lo cual resulta en una abstracción excesiva que pone en peligro no solamente la inteligibilidad del texto sino que también facilita el error. Wiggins ha tratado de disminuir el impacto de estos problemas estilísticos de dos maneras. Primero, ha introducido dos sistemas de notas, unas al pie de página, cuya función es la aclaración del texto, y las otras, al final del libro, que elaboran en más detalle los puntos que por una razón u otra se han pasado por alto. En segundo lugar, intercala en el texto elaboraciones más detalladas que pone en letra más pe-



queña para indicarle al lector que las puede pasar por alto si sólo desea concentrarse en los elementos básicos del razonamiento. La segunda estrategia es parte del patrón estilístico de Wiggins de introducir apartados e intercalar comentarios. Ninguna de las dos son realmente efectivas. El contraste entre la prosa de Wiggins y la de los autores clásicos analíticos — la claridad de Moore, la elegancia de Russell, el empleo constante de ejemplos concretos basados en el uso lingüístico de los discípulos del segundo Wittgenstein — es aparente. Wiggins nos dice que ha sacrificado «toda aspiración a la gracia, despacho y economía de expresión por el fin de ser comprendido» (p. VIII). Desgraciadamente, la gracia, el despacho y la economía de expresión contribuyen en gran parte a la inteligibilidad de un texto y, por lo tanto, la negligencia de Wiggins en este aspecto pone en peligro el fin al que se propuso llegar.

El libro está dividido en seis capítulos: *The Absoluteness of Sameness, Outline of a Theory of Individuation, Sortal Concepts: and the Characteristic Activity or Function or Purpose of Their Compliers, Essentialism and Conceptualism, Conceptualism and Realism, y Personal Identity*. A esto antecede un preámbulo que nos presenta el propósito del libro y añade algunas precisiones terminológicas. El texto termina con las notas a que nos hemos referido, una bibliografía selecta y un índice.

El preámbulo es importante porque Wiggins nos explica su propósito y especifica lo que, según cree, implica. El propósito es «proponer y elaborar una teoría de la individuación de continuos, tanto de sustancias vivas como de las otras...» (p. 1). Y según él los requisitos necesarios para llevar a cabo este propósito comprenden: «Primero, una elucidación del concepto primitivo de identidad o mismidad; segundo, alguna explicación, aún abstracta, de lo que es que una sustancia persista a través del cambio; y tercero... el comienzo de alguna descripción de tipo natural (*lifelike*), aún esquemática, de lo que es que un sujeto pensante (*knower*) singularice la misma sustancia como la misma sustancia en dos ocasiones diferentes» (p. 1).

La importancia de estas observaciones radica, primero, en que nos indican que, según Wiggins, el problema de la individuación es complejo, ya que tiene que ver con otros tres problemas que no siempre se conciben como parte de este problema. El primero es el problema de la mismidad: qué significa decir que  $x$  es la misma que  $y$  cuando 'misma' no se puede sustituir por 'similar a'. El segundo es el problema de la persistencia: qué significa que  $x$  sea la misma a través del cambio. Y el tercero es el problema de la reidentificación: qué quiere decir que  $S$  diga que  $x$  en  $T_1$  sea la misma que  $y$  en  $t_2$ . En un contexto tradicional, el primer problema se identifica con el problema de la individuación; los otros, aunque relacionados, se tratan aparte. O sea, la explicación de la individualidad no necesariamente incluye una lista de las condiciones necesarias y suficientes para la persistencia y la reidentificación (véase mi artículo, «Individuos como instancias», RLF 8, 1982, pp. 197-214). En particular, el problema de la reidentificación se interpreta como un problema epistémico, mientras que el problema de individuación se enfoca metafísicamente (u ontológicamente, dependiendo de la terminología en uso). Lo que nos lleva a un punto importante: las observaciones de Wig-

gins en el preámbulo indican que, como la mayoría de los filósofos contemporáneos, Wiggins adopta una perspectiva epistémica con respecto al problema de la individuación, o que por lo menos mezcla sin discriminación lo epistémico y lo ontológico, cosa que a mi juicio generalmente resulta en confusiones innecesarias (véase mi artículo, «Numerical Continuity in Material Substances», *Southwestern Journal of Philosophy* 10, 1979, pp. 73-92).

La tesis fundamental de Wiggins es lo que llama la «Tesis de la Dependencia Tipológica de la Individuación» (*Thesis of the Sortal Dependency of Individuation*), que abrevia como «D» (p. 15). Según esta tesis:

- $a = b$  si, y solamente, si existe un concepto tipo  $f$  de manera que
- (1)  $a$  y  $b$  pertenecen a una clase (*kind*) que es la extensión de  $f$ ;
  - (2) decir que  $x$  cae bajo  $f$  — o que  $x$  es una  $f$  — es decir lo que  $x$  es (en el sentido que Aristóteles definió);
  - (3)  $a$  es la misma  $f$  que  $b$ ; o  $a$  coincide con  $b$  bajo  $f$ , i.e. coincide con  $b$  en la manera de coincidencia requerida por los miembros de  $f$ ,... (p. 48).

Según esto las condiciones de la individuación dependen del tipo de cosa en cuestión. O sea, que cuando  $S$  dice que  $a$  es la misma que  $b$ , esto implica que  $a$  es el mismo tipo de algo que  $b$  y que las condiciones de la mismidad son establecidas por el tipo en cuestión. Y el tipo se da en la respuesta a la pregunta: ¿qué es? De modo que si se dice, por ejemplo, que  $a$ , el hombre sentado a la izquierda en el fondo del restaurante, es la misma persona que  $b$ , el niño que ganó el premio en mi escuela en el año 1951, esto implica dos cosas: (1) que el hombre y el niño pertenecen al mismo tipo («persona» o «ser humano» en este caso) y (2) que las condiciones de la mismidad están dadas por los parámetros del concepto «persona» o «ser humano». Como este concepto contiene referencia a coordenadas espacio-temporales, lo que justifica la identificación es la idea de «una clase particular de senda continua en el espacio y el tiempo que el hombre hubiera tenido que seguir para terminar en el restaurante» (p. 49). Y de esto se sigue que la especificación del principio de individuación y de lo que una entidad es tipológicamente son «dos aspectos de la misma cosa» (p. 60). Por otro lado, para que un predicado tipológico genuino responda a la pregunta ¿qué es?, debe referirse a un concepto que implícita o explícitamente determine las condiciones de identidad, persistencia y existencia para los miembros de su extensión. Los conceptos tipológicos que determinan las condiciones señaladas son sustanciales, pero no excluyen la posibilidad de que cada individuo caiga bajo varios: Wiggins, por ejemplo, es tanto un hombre como un miembro del género animal. Lo que es necesario es que por cada individuo haya por lo menos un concepto sustancial (pp. 64-65). Los ejemplos paradigmáticos de conceptos tipológicos que Wiggins usa son las esencias reales de clases naturales (*natural kinds*), en el sentido en que los usa Putnam. Los artefactos y otras clases no naturales, según él, tienen solamente esencias nominales.

Wiggins presenta su tesis como una alternativa a dos posturas que cree erróneas. La primera es la tesis de la relatividad de la mismidad; la segunda

la tesis de la desnudez de la individualidad. La segunda tesis, adoptada en este siglo por Bergmann y sus discípulos, pero propuesta quizá por primera vez en la edad media por Juan Duns Escoto, mantiene que el principio de individuación carece de características tipológicas, de manera que la individuación es independiente del tipo a que pertenezca el individuo. Wiggins rechaza esta tesis explícitamente en el capítulo IV (p. 120). La diferencia entre la primera postura, defendida por Geach, y la que adopta Wiggins, por otro lado, no es tan clara a primera vista como la diferencia con la segunda. Según esta postura, la identidad de las cosas es relativa al concepto tipológico bajo el cual se establezca, de modo que una *a* particular coincide con una *b* particular específica cuando se individualiza bajo un concepto (digamos *f*), y no coincide con *b* cuando se individualiza bajo otro (digamos *g*), de manera que *a* puede ser la misma *f* que *b* pero no la misma *g* que *b* (p. 16). La diferencia entre esta postura y la de Wiggins, es que D mantiene no la relatividad tipológica de la identidad, sino que las cosas idénticas pertenecen a un mismo tipo y que el análisis de tal identidad depende del tipo de cosa en cuestión. De acuerdo con esto, la Ley de Leibniz (si *a* es *b* entonces todo lo que es verdad de *a* es verdad de *b*) se aplica tanto a '*a* es *b*' como a '*a* es la misma *f* que *b*', lo cual no sería correcto si la tesis de la relatividad de la identidad fuera correcta (p. 17). El tipo en D es absoluto y determinado por lo que la entidad es; el tipo, de acuerdo con la tesis de la relatividad, depende del punto de comparación que se adopte.

Históricamente hablando, la tesis de Wiggins no es revolucionaria. En efecto, como él mismo nota, es una interpretación de la posición general aristotélica en que la mismidad de las sustancias depende de su esencia. Por otro lado, sería difícil disputar el sentido común de esta posición: me parece claro que la mismidad depende fundamentalmente del tipo. Aún así, hay varios aspectos en la posición de Wiggins que son disputables. Señalaré tres: el primero, al que ya nos referimos anteriormente, consiste en la confusión entre lo epistémico y lo ontológico. Wiggins enfoca el problema de la individuación desde un punto epistémico, confundiendo, a mi parecer, con el problema de la discernibilidad individual. En segundo lugar, Wiggins confunde el problema de la continuidad, que tiene que ver con la explicación de la mismidad a través del tiempo y el cambio, con el problema de la individuación. Tercero, la esencia no parece ser una condición suficiente de la mismidad, — aun cuando sea una condición necesaria — y esto es lo que dió lugar a la tesis de Escoto y Bergmann. Estas críticas, por supuesto, no inhabilitan la posición de Wiggins, sólo indican que su valor es limitado y que quedan por completar varios capítulos en una teoría completa de la individuación.

Una advertencia final: dados los parámetros de una reseña de este tipo, he restringido mis observaciones sobre el libro de Wiggins a su tesis principal. El lector encontrará mucho más que esto en el tratado, incluyendo observaciones importantes sobre la identidad de las personas, los artefactos, los objetos de arte y sobre la naturaleza de varias posiciones filosóficas tales como el esencialismo, el conceptualismo y el nominalismo. Además, a pesar de que este libro se presenta como una aclaración y elaboración del que se

publicó en 1967, el material que contiene es en la mayoría de los casos nuevo. La tesis principal se había presentado ya en el libro anterior, pero la forma en que Wiggins la encara y defiende es totalmente nueva. Y los capítulos que añade sobre la identidad de las personas, los conceptos tipológicos y el esencialismo y el conceptualismo son originales.

Por último, quiero llamar la atención sobre otro libro reciente, *Objects and Identity* (The Hague: Nijhoff, 1980), en que Harold Noonan ha presentado una crítica a fondo de la tesis principal de Wiggins. En lo que respecta a la identidad de las personas, consúltese la reseña de Enrique Villanueva, en *Crítica* 13 (1981), 87-92.

JORGE J. E. GRACIA

ROY BHASKAR, *A Realist Theory of Science*, segunda edición, Sussex, The Harvester Press, y New Jersey, Humanities Press, 1978. 262 págs.

Bhaskar propone una síntesis realista de algunas de las corrientes más actuales en filosofía de la ciencia. Adoptando los resultados de Kuhn, Popper, Lakatos, Ravetz, etc. concernientes al esencial movimiento de la ciencia y la naturaleza social de ésta, por un lado, y el énfasis que Scriven, Hanson, Harré y otros han puesto sobre la estratificación de la ciencia, la diferencia entre explicación y predicción y el papel de los modelos, por otro, Bhaskar completa la reciente epistemología con una ontología y una sociología filosófica novedosas. Con ello, muy ambiciosamente, pretende erradicar definitivamente al empirismo, lo que reviste especial significación para el intento de reorientar la metodología de las ciencias humanas. El resultado es una obra original e importante, que llega a nosotros precedida de muy elogiosos comentarios de Harré y S. Körner, entre otros.

Además del trabajo que reseñamos, referido principalmente a las ciencias naturales, Bhaskar ha publicado (en Harvester Press) *The Possibility of Naturalism*, que aborda la epistemología de las ciencias humanas, y *Philosophical Ideologies*.

El filósofo defiende un «realismo trascendental» asimilable al realismo científico por cuanto afirma la existencia extramental de las entidades descubiertas por la ciencia. El adjetivo «trascendental» se debe a que Bhaskar utiliza un «método trascendental» inspirado en Kant pero que en sus manos recibe un uso muy distinto y, en rigor, opuesto, al que tiene en el filósofo alemán. Este método arranca de la pregunta «¿cómo deben ser el mundo y la sociedad científica (y no, como en Kant, la subjetividad humana) para que la ciencia sea posible?», en la que se advierte ya la dirección realista, anti-kantiana, que Bhaskar imprime a la búsqueda de las condiciones de posibilidad. Las respuestas ontológicas y sociológicas a esta pregunta, fruto de una «deducción trascendental» que emplea la razón pura, son sintéticas a priori. Sin embargo no hay idealismo, según Bhaskar, porque la filosofía no

se basa sólo en la razón pura: ésta no puede ejercitarse sino en un contexto históricamente dado de prácticas científicas y en contra de interpretaciones alternativas vigentes (empiristas e idealistas) de las mismas. Por ello, de acuerdo al filósofo, el enfoque trascendental de una cuestión es compatible con su análisis histórico, y admite la relatividad histórica de sus resultados. Por otra parte, las conclusiones trascendentales expresan condiciones necesarias pero no siempre suficientes de la ciencia y, por último, deben interpretarse sincategoremáticamente (así, aunque la filosofía prueba la existencia necesaria de mecanismos causales genéricos como condición de la ciencia, sólo ésta puede determinar empíricamente qué mecanismos concretos existen).

Debe advertirse que la deducción trascendental en Bhaskar no parte meramente de la ciencia como supuesto *conocimiento* adecuado a algo extramental, lo que constituiría una estéril circularidad e impediría un terreno común para la discusión contra quienes, como Popper, niegan que la ciencia sea episteme. Por el contrario, parte de «*actividades científicas universalmente reconocidas aunque insuficientemente analizadas*» (p. 24, subrayado nuestro) y pregunta por las condiciones posibilitantes de su inteligibilidad, racionalidad, coherencia, sentido, etc.

Enumeremos algunos momentos decisivos de la argumentación de Bhaskar. En el capítulo 1, la redesccripción de un objeto que implica tanto el pasaje de la percepción ingenua a la percepción científicamente educada, como la crítica y el cambio científicos, supone para su inteligibilidad la independencia del objeto (evento) percibido respecto de la experiencia perceptual. Se ha distinguido así el «dominio de lo actual» (eventos) del de lo «empírico».

En la experimentación el hombre es agente causal de secuencias constantes de eventos, que raramente ocurren en la naturaleza sin la intervención de éste, si exceptuamos casos como el del sistema solar. Bhaskar propone, pues, la «diferenciación del mundo» en sistemas naturalmente «abiertos» y artificialmente «cerrados» (o «clausuras»). Pero si la experimentación ha de tener sentido como actividad que permite el acceso a leyes naturales universales, el hombre *no* debe ser agente causal de la ley natural que la secuencia artificial de eventos hace posible detectar. Este original razonamiento concluye así en la «estratificación del mundo»: la diferencia ontológica entre secuencias de eventos («dominio de lo actual») y leyes causales naturales («dominio de lo real»). La distinción estaría presupuesta asimismo por la inteligibilidad de la explicación práctica de leyes en sistemas naturalmente abiertos.

La tesis de Bhaskar afecta la esencia misma de las concepciones humana e idealista de la conexión causal. En efecto, para la primera la secuencia regular de eventos es conexión necesaria y suficiente del vínculo causal. Para la segunda, que comparte con aquella la ontología atomista del «realismo empírico», es condición necesaria pero no suficiente. En este caso se intenta cubrir la cuota de necesidad natural faltante en la mera regularidad secuencial por medio de estructuras ideales trascendentales (Kant) o localizadas en

el cuerpo teórico vigente (Goodman) o la comunidad científica (Kuhn). Para Bhaskar, en cambio, el desfase que en un sistema abierto hay entre leyes y secuencias de eventos implica que estas no son tampoco condición necesaria de aquellas.

La base ontológica de las leyes causales está dada por los poderes causales de las cosas. Pero como en un sistema abierto las cosas pueden ejercitar sus poderes sin llegar a cumplirlos debido a interferencias externas, conviene definir las leyes causales como las *tendencias* de las cosas, un resultado de la mayor importancia. A las proposiciones legaliformes las llama Bhaskar, en consecuencia, «condicionales transfácticos» o «nórmicos», ya que no expresan el efecto actual que resultaría de una causa actual o contrafáctica, sino la operación real de una tendencia transfáctica independientemente de su actualización o no en una secuencia regular de eventos (p. 51).

En el capítulo 2 se consideran dos respuestas del realismo empírico a la tesis de la diferenciación del mundo (de la que se derivó la transfacticidad de la ley): los «actualismos» fuerte y débil, que niegan o aceptan, respectivamente, la distinción de Bhaskar entre sistemas naturalmente abiertos y experimentalmente cerrados, de manera de conservar su fidelidad al concepto humeano de la ley como secuencia regular de eventos. Por medio de una detallada y extensa argumentación Bhaskar muestra cómo las dificultades de la versión débil la obligan a desembocar en la fuerte. Esta, a su vez, presentaría problemas insuperables, tales como los que resultan del paradigma corpuscular, mecanicista y determinista con que se asocia, y de las regresiones «interaccionista» y «reduccionista» de que echa mano el actualismo en su intento de estabilizar los sistemas abiertos.

Bhaskar hace un examen detenido de las filosofías ortodoxas de la ciencia edificadas sobre la visión actualista y cerrada del mundo, y encuentra que sólo tienen validez bajo condiciones artificiales de clausura como las que pueden lograrse en algunas ciencias naturales. Dado que estas filosofías suponen espontáneamente satisfechas las condiciones materiales del conocimiento (percepciones puestas en correspondencia o «en fase», en la expresión de Bhaskar, con los eventos por obra de la educación científica; eventos puestos «en fase» con las leyes causales por obra de la experimentación) se contentan con un estudio meramente lógico-formal de la ciencia (constituye una gran ironía que el empirismo carezca de un análisis adecuado de la experimentación, por ejemplo). En el enfoque formalista la ciencia aparece como indiferenciadamente pura y aplicada, y como simétricamente predictiva y explicativa. Para Bhaskar, en cambio, la diferenciación del mundo conlleva la de la ciencia en pura (bajo clausura) y aplicada (en el mundo natural abierto). Y la tesis de Popper-Hempel de la explicación y su simetría formal con la predicción, además de otros yerros, encubre la distinción no formal entre la predicción para contrastar una hipótesis, en la ciencia pura, y la explicación (aplicando una ley ya confirmada) de eventos en un sistema abierto, explicación que, por añadidura, no sería siquiera formalmente simétrica respecto de la predicción (cap. 2, secc. 6).

Si el capítulo 2 critica el actualismo de la ley en el realismo empírico y establece la transfacticidad de ésta con apoyo en la idea de la diferenciación

del mundo, el 3 se enfrenta a la contingencia de la conexión causal humana y prueba la necesidad de la ley con apoyo en una estratificación del mundo que reemplaza a la ontología plana y atomista del realismo empírico.

Según Bhaskar los hechos del desarrollo científico (la estratificación de la ciencia en sucesivos niveles de leyes y teorías; la simultaneidad de aumento y cambio en el conocimiento) sólo resultan inteligibles en el supuesto de que reflejan, en alguna medida, una estratificación del mundo (sin término cognoscible) en niveles ónticos de creciente profundidad. Las vertientes empiristas o idealistas del realismo empírico pueden dar cuenta de uno u otro aspecto del desarrollo de la ciencia, pero no de ambos a la vez.

En el tránsito de cualquier estrato I al subyacente II se logran, en la concepción de Bhaskar, tres niveles en el conocimiento de la necesidad natural. En el «nivel de Hume» se observa o produce una secuencia regular de eventos en el estrato I. En el «nivel de Locke» se propone y confirma experimentalmente una explicación de aquella en términos de una «estructura» o «naturaleza» situada en II. En el «nivel de Leibniz», gracias a un trabajo empírico adicional, se concluye que la estructura descubierta da (acaso en conjunción con otras estructuras) la definición de la «esencia real» de un «género natural». En el segundo nivel se conoce la necesidad natural asociada a secuencias de eventos y leyes naturales tendenciales (por ejemplo, que el agua necesariamente hierve al ser calentada, si tiene cierta estructura molecular). En el tercero, la necesidad natural asociada a los géneros naturales (por ejemplo, que el agua, hasta donde se sabe, necesariamente tiene esa estructura molecular).

Dado que Bhaskar sostiene que la ciencia sigue siendo empírica aún en el nivel de Leibniz, rechaza la tesis kantiana del carácter *a priori* de nuestro conocimiento de la necesidad natural. Por otra parte el haber rescatado la posibilidad de tal conocimiento permite al filósofo solucionar de manera convincente los diversos problemas y paradojas de la inducción (cap. 3, secc. 6).

La «dimensión transitiva» de la ciencia, en que ésta revela ser una producción social de conocimientos a partir de, y por medio de, conocimientos antecedentes, es en opinión de Bhaskar incompatible con la gnoseología empirista y su implícita concepción individualista y pasiva del hombre. La sociología filosófica establece *a priori* como condición de posibilidad de la ciencia que la sociedad (científica) sea «un conjunto de poderes irreductibles a las acciones intencionales de los hombres, pero sólo presentes en ellas» (p. 20). La sociología, que supone la libertad del hombre, es sin embargo irreductible a la psicología.

En el cuarto y último capítulo Bhaskar redondea la crítica del realismo empírico poniendo en relación las dimensiones «intransitiva» (ontológica) y «transitiva» (sociológica) de su propia concepción de la ciencia. Al ignorar las actividades sociales de la ciencia (educación científica, experimentación) necesarias para poner un mundo abierto, de cosas interactuantes, «en fase» con la experiencia y la razón humanas, el realismo empírico debe reducir la ciencia a una suma de experiencias puntuales de individuos pasivos (sociolo-

gía implícita), experiencias que supone naturalmente «en fase» con el mundo (que en consecuencia debe consistir en un conjunto plano de elementos atómicos: ontología implícita). Inversamente, hay una íntima conexión entre una concepción de la ciencia como trabajo social y la visión del mundo como abierto y compuesto de cosas estratificadas y dotadas de reales poderes causales.

Luego de mostrar cómo las filosofías del realismo empírico tienden a obrar como ideologías metodológicas conservadoras, Bhaskar señala las contribuciones que pueden esperarse del realismo trascendental en vista a reorientar las ciencias humanas. Negativamente, puede liberarlas de las ideas gnoseológicas y metodológicas, y de los programas de investigación (behaviorismo, individualismo metodológico, etc.) que segrega la errónea concepción ortodoxa de la ciencia natural. Obsérvese además que la naturaleza tendencial de la ley, en Bhaskar, impide las predicciones y profecías historicistas. Positivamente, ante la imposibilidad del aislamiento experimental como modo de acceso a las estructuras profundas de lo humano, y para no incurrir en las regresiones reduccionistas e interaccionistas del empirismo (que procuran un cierre en el nivel superficial de los eventos), Bhaskar propone la teorización y su contrastación explicativa, nunca predictiva, como sustitutos de la experimentación en ciencias humanas.

ALAN A. RUSH

SPINOZA. *Tractatus politicus. Traité Politique*. Traducción de P. F. Moreau. Índice informático por P. F. Moreau y Renée Bouveresse. Editions Réplique. París, 1979, 191 pp. (índice informático sin paginación).

El profesor Moreau, animador de la difusión del pensamiento de Spinoza, ofrece con esta edición un valioso aporte a la bibliografía spinoziana. Esta edición reproduce en las páginas pares el texto original latino según la edición Gebhardt y en las impares la cuidadosa versión francesa de Moreau. En las notas a la traducción se presentan explicaciones de las versiones adoptadas respecto de una veintena de términos jurídicos, políticos y filosóficos. El índice terminológico ha de constituir un importante instrumento auxiliar de investigación. Se añade a los ya realizados por Emilia Giancotti Boscherini (*Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haya, 1970) y por Guéret, Robinet y Tombeur (*Ethica*, Université Catholique de Louvain, 1977).

EZEQUIEL DE OLASO

KARL SCHUHMAN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana- Dokumente, Band I. Den Haag; Martinus Nijhoff. 1977. 516 págs.

A la edición de las *Obras completas* de Husserl, agrupadas en la colección *Husserliana*, aún no concluida, el *Husserl-Archiv* de Lovaina agrega esta nueva serie de *documentos* cuyo tomo primero estuvo a cargo de Karl Schuhmann. Ya el subtítulo nos informa que se trata de documentos relativos tanto a la vida como a las diversas vías que ha seguido el fundador de la fenomenología. En tal sentido, el autor confiesa en el *Prólogo* que había conversado con el padre Van Breda en enero de 1974 —poco antes de su temprana muerte— acerca de la posibilidad de escribir una exhaustiva biografía de Husserl. Pero el ambicioso proyecto habría de considerar un amplísimo panorama, que debía abarcar desde la situación política del Estado de Bismarck hasta los difíciles años de la toma del poder por parte de Hitler; habría debido informar acerca de Stifter y Hofmannsthal, así como también sobre las teorías de las funciones matemáticas, el pensamiento de Brentano, la teoría de la *Einfühlung* de Lipps y la cuestión del ser de Heidegger, entre otras cosas. Para proceder con rigor en esta exposición faltaba sin embargo lo principal: preparar en primer lugar una visión de conjunto de los materiales conducentes a dicha biografía. En particular era imprescindible fijar pautas confiables que permitieran ubicar cronológicamente los manuscritos de Husserl, y esto, según estima Schuhmann, sólo se ha logrado respecto de aproximadamente tres cuartos de la totalidad.

Schuhmann se guió para elaborar esta valiosísima crónica en dos importantes obras similares en intención y alcance: la crónica sobre Marx publicada por el Instituto Marx-Engels de Moscú (1971) y la de Kurt Müller y Gisela Krönert sobre Leibniz (1969).

Los asientos de la *Crónica* constan fundamentalmente de tres partes que ofrecen respectivamente la fecha, el texto o *corpus* y la indicación de las fuentes pertinentes. La parte central —*corpus*— está tomada de manuscritos o escritos ya editados de Husserl, cartas de o a Husserl, referencias a Husserl en otras obras de filósofos, historiadores, literatos, etc.

Un cuidado índice de autores facilita la orientación en esta *Crónica* cuyo valor es inestimable para el estudioso del pensamiento de Husserl, pues permite ubicarse con facilidad, por ejemplo, en los problemas que preocupaban a Husserl en una época determinada, poniendo en relación las clases que dictaba en ese momento en la universidad, los problemas que planteaba en sus escritos privados de investigación, las dudas e inquietudes que comunicaba a las personas con quienes estaba en correspondencia epistolar e, inclusive, lo narrado por quienes tuvieron ocasión de escucharlo en tal año. Facilitan además el manejo de esta importante obra su división en seis capítulos que coinciden con la siguiente ubicación cronológica: 1) 1859-1876, o sea, datos referentes a la niñez y primera juventud de Husserl; 2) 1876-1887, sus años de estudiante; 3) 1887-1901, cuando Husserl se desempeñó como *Privat-Dozent* en Halle, culminando con la publicación de *Logische Unter-*

*suchungen*; 4) los años en la Universidad de Gotinga, la formación de la primera «escuela fenomenológica», entre 1901 y 1916; 5) Husserl es nombrado profesor en Friburgo, donde enseñará hasta 1928. Por último, 6) los diez años que van desde su jubilación hasta su muerte (1928-1938).

MARIO A. PRESAS

## CRONICA

En su carácter de Miembro del Comité Ejecutivo de la Sociedad Interamericana de Filosofía el doctor Ernesto Mayz Vallenilla ha enviado a nuestra redacción con pedido expreso de publicación la siguiente carta:

Caracas, 5 de octubre de 1982

Señor  
Doctor William J. Kilgore,  
Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía.  
Waco. Texas. U.S.A.

Muy apreciado amigo:

Me es grato dirigirme a Ud., en su condición de Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, con el fin de ratificarle por escrito los puntos de vista que le expresé en nuestra conversación de Washington durante la entrevista que allí sostuvimos. Me parece conveniente y oportuno hacerlo así para que Ud. disponga de un documento que pueda remitir a los demás miembros integrantes del Comité Ejecutivo de la Sociedad Interamericana de Filosofía y consultar de tal manera su opinión sobre el delicado asunto del que tuvimos oportunidad de tratar.

1º) Considero indispensable que Ud. se dirija nuevamente al Profesor Venant Cauchy, en su condición de Presidente del XVII Congreso Mundial de Filosofía, recordándole la firme, clara e inequívoca promesa que nos hizo a Ud. y a mí en Tallahaassee aceptando que el español sería un *idioma oficial* en el próximo Congreso de Montreal. En tal sentido, el empleo del español en la Sesión Inaugural y en la Sesión de Clausura del citado Congreso, así como su uso cual simple idioma de trabajo en otras sesiones, no responde ni satisface a lo que formalmente nos prometiera el Profesor Cauchy, a Ud. y a mí, en nuestra conversación de Tallahaassee. No es lo mismo, a este respecto, la admisión vergonzante del español como un *idioma de facto* que el legítimo reconocimiento *de jure*, que pretendemos se haga del mismo, como un idioma con iguales derechos y prerrogativas que el francés, el inglés y el alemán, en los Congresos Mundiales de Filosofía, y específicamente en el próximo Congreso de Montreal.

2º) En caso de que, por cualquier motivo, circunstancia o alegato, se pretendiera desconocer la promesa que nos hizo el Profesor Venant Cauchy personalmente, a Ud. y a mí, en nuestras respectivas condiciones de Presidente Entrante y Saliente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, juzgo necesario que nos neguemos a asistir al Congreso de Montreal y que, asimismo, Ud. le comunique esa decisión a todos los miembros de la Sociedad Interamericana de Filosofía, a fin de no cohonestar el irrespeto que aquéllo

significaría a sus máximas Autoridades y salvar la responsabilidad que contrajimos al hacer el anuncio, en la Sesión de Clausura del Congreso de Tallahassee, de que el español había sido admitido como *idioma oficial*, con todos sus derechos, para el XVII Congreso Mundial de Filosofía.

3º) Como tuve ocasión de expresárselo a Ud., si el español no se admite como *idioma oficial* en Montreal, y la Sociedad Interamericana de Filosofía decide, por cualquier motivo, asistir al XVII Congreso Mundial de Filosofía, moralmente me vería obligado a presentar mi renuncia como miembro de ella y, por supuesto, del Comité Ejecutivo de la misma. Ello sería para mí sumamente doloroso, aunque ineludible e imperativo, dadas las circunstancias que se desprenden del texto mismo de esta carta.

Tengo fe en que sus gestiones, inspiradas por los más altos y nobles propósitos, logren alcanzar el objetivo por el que juntos hemos luchado en nuestros respectivos ejercicios como Presidentes de la Sociedad Interamericana de Filosofía. En cualquier caso, sea cual fuere el resultado de ellas, puede Ud. contar con la más distinguida amistad de mi parte.

A la espera de sus noticias, se suscribe de Ud., muy atentamente,

Ernesto Mayz Vallenilla  
Miembro del Comité Ejecutivo de la  
Sociedad Interamericana de Filosofía

El Prof. Kilgore nos ha remitido esta comunicación del Prof. Evandro Agazzi, cuyos términos el Prof. Mayz Vallenilla ha considerado plenamente satisfactorios.

Fribourg, el 16 de Diciembre de 1982

Prof. Ernesto Mayz Vallenilla  
Urb. Tasmare Av. Principal  
Quinta La Mazonca  
Municipio El Hatillo  
Caracas 1081, Venezuela.

Ilustre Colega:

Con referencia a la amable conversación que tuve con Ud. en Caracas el 27 de noviembre, tengo el gusto de comunicarle que el Comité Directeur de la FISP, en su reunión del 7 y 8 del presente en Düsseldorf, ha decidido multiplicar los esfuerzos necesarios para que la lengua española pueda ser utilizada con la máxima libertad y autonomía en el Congreso de Montreal, de la misma manera que el francés, el inglés y el alemán.

En cuanto a la idea de adoptar el español como lengua oficial de los futuros Congresos mundiales, el C.D. se muestra dispuesto a apoyarla ante la

Asamblea General que se reunirá en Montreal, y que posee la competencia exclusiva para tomar una decisión al respecto. En vistas de ello el C.D. ha decidido informar de la cuestión a las Sociedades miembros de la FISP y recabar una opinión. Es pues necesario que las Sociedades de lengua española sostengan en forma compacta dicha proposición.

El hecho que por primera vez en la historia de la FISP esta carta oficial haya sido redactada en lengua española, quisiera significar nuestra gran consideración y estima de la filosofía ibérica y latinoamericana.

Reciba Vd., Ilustre Colega, mi más cordial enhorabuena; le saluda atentamente.

Prof. Evandro Agazzi

La Society for Iberian and Latin American Thought (SILAT) se reunió en Baltimore, el 29 de diciembre de 1982, durante la convención anual de la American Philosophical Association. Después de una breve introducción por el presidente, el Dr. Oscar Martí, de la Universidad de California en Los Angeles, se leyeron dos trabajos sobre el análisis filosófico en la América Latina. El primero por el Dr. Jorge J. E. Gracia, de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo, y el segundo por el Dr. William Reese, de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany.

SILAT es un grupo privado de personas interesadas en el desarrollo de las ideas en España, Portugal y la América Latina. Los miembros enseñan en facultades de antropología, ciencias políticas, economía, filosofía, lingüística, y sociología tanto en la América Latina como en Europa y los Estados Unidos. Fundada en 1976, la sociedad ha fomentado varios proyectos, entre ellos la restauración de bibliotecas antiguas, la publicación de trabajos sobre la filosofía en el mundo hispánico, la coordinación de investigaciones bibliográficas, y muchas otras actividades. Además ha organizado conferencias y simposios en varias ciudades de los Estados Unidos y América Latina.

En el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Oklahoma se ha constituido un centro informativo de traducciones de textos clásicos que aún permanecen inéditos. Se trata de traducciones al inglés de textos latinos y arábigos de la edad media. Los interesados en obtener copias pueden escribir a Walter G. Scott, Director/ Translation Clearing House/ Department of Philosophy/ Oklahoma State University/ Stillwater, Oklahoma 74078, U.S.A.



## PRIMER SIMPOSIO DE HISTORIA DE LA LÓGICA

Los días 14 y 15 de mayo de 1981 tuvo lugar en la Universidad de Pamplona un simposio sobre Historia de la Lógica, organizado por el prof. Ignacio Angelelli (Austin/Texas, USA), quien desde 1975 ha sido varias veces profesor visitante en Pamplona.

Las contribuciones fueron éstas: Mario Mignucci (Padua) se refirió a las cuantificaciones del predicado en Aristóteles y sus comentaristas, ante todo Ammonius. Recurrió a dos textos: el cap. 7 de *De interpretatione* y los pasajes A 27 43 b 17-22 de los *Analytica priora*. Esta clase de proposiciones, sólo incidentalmente mencionadas por Aristóteles, son en cambio detalladamente analizadas por Ammonius, un discípulo de Proclo, en su comentario a *De int.* Este trata de modo combinatorio todas las posibilidades de cuantificación del predicado en las cuatro clases de proposiciones categóricas, llegando así a 16 formas que Mignucci enuncia con ayuda de la lógica matemática. También estableció una relación con la silogística.

Ignacio Angelelli rememoró un importante descubrimiento en sus investigaciones de Historia de la Lógica: el de las proposiciones reduplicativas, o sea, proposiciones que expresan una delimitación con ayuda de las conectivas 'en cuanto', 'como', 'entendido como' (lat. *qua*, *quatenus*, *eatenus*). Existen muchas clases de tales proposiciones. Es importante la distinción entre aquellos casos en que una proposición delimitante no puede concluir en una proposición sin limitaciones y aquellos en que se permite esta conclusión. Desde Aristóteles, un conocido ejemplo del primero es: quien es bueno *qua* zapatero, no es bueno sin más; para el segundo caso: quien *qua* hombre es un ser viviente, es también ser viviente sin más. Como lo ha mostrado Alan Bäck, un discípulo de Angelelli, en su obra «The Theory of Reduplication», Aristóteles, Boecio, los árabes, la Escolástica y Leibniz analizaron detenidamente y en diversos contextos estas proposiciones.

Klaus Jacobi (Colonia, R. F. de Alemania), consideró una reciente publicación del discípulo de Hintikka, Simo Knuuttila, quien vuelve a tomar un viejo tema de su maestro, a saber, la aparición en Aristóteles y otros autores del *principle of plenitude* (que yo designo con la expresión 'ascensión modal'), el cual afirma que toda auténtica posibilidad se realizará en algún punto temporal en el transcurso infinito del tiempo, por tanto  $\forall p \rightarrow p$ . Hintikka, en oposición a Lovejoy, quien redescubrió este principio atribuido a Diodoro Cronos, afirma que ya aparece en Aristóteles. Si ello fuera así, según Jacobi, entonces no habría en Aristóteles una auténtica teoría modal, pues dicho principio reduce la posibilidad a una cuantificación de ámbitos temporales. Tan solo en Duns Scotus habría una auténtica teoría modal que ya debe conocer la teoría de los mundos posibles. Jacobi critica, con razón, la interpretación de los conocidos pasajes del cap. 9 de *De int.* (19 a 23-24) hecha por Hintikka. Allí no se trata — como erróneamente opina Hintikka — de una variante del principio de plenitud, sino de lo que los lógicos escolásticos después llamarán *necesidad per accidens*, a saber, la necesidad de un acontecimiento contingente una vez producido éste, el cual, a partir de ese hacerse presente, sigue siendo siempre verdadero.

Alfonso García Suárez (Madrid) habló sobre el conocido problema de la verdad de los *futura contingentia* que es discutido a partir del cap. 9 de *De interpretatione*. Expuso los diversos intentos de solución dados en el marco de la discusión actual, por ej. el determinista de Lukasiewicz, que recurre a la lógica trivalente y plurivalente, y aquél según el cual los enunciados contingentes sobre el futuro tan solo *llegan a ser* verdaderos. Parece ser que Aristóteles afirma que los enunciados sobre el futuro son necesariamente verdaderos o falsos; que, por tanto, reconoce el *tertium non datur*, pero rechaza la distribución del modalizador de necesidad sobre la afirmación y su negación. Es notable el hecho de que Aristóteles en *De interpretatione* disponga del material conceptual para la solución de este problema, de tal modo que introduce por primera vez un *concepto de probabilidad* ligado a la estricta contingencia y, además, el concepto de la necesidad *per accidens*.

Hans Burkhardt (Erlangen) comparó la teoría modal y la lógica modal de Aristóteles, la Escolástica y Leibniz. Aristóteles ya muestra en *De interpretatione* planteamientos conducentes a una concepción de los modalizadores como operadores, y demuestra por vez primera su interdefinibilidad. En los *Analytica priora*, por el contrario, los modalizadores son conceptos reflexivos sobre la inherencia o la inclusión del predicado en el sujeto. En la Escolástica, la concepción de los conceptos modales como operadores análogos a los cuantificadores es elaborada por Guillermo de Shyreswood y se acepta y precisa la concepción de los modalizadores como conceptos reflexivos. Nuevo es en cambio el concepto de *possibile logicum*, esto es, la descripción de la posibilidad por medio de la ausencia de contradicción de conceptos compuestos. Mediante la teoría de las proposiciones de primera y segunda unión (*Anfügung*) se puede en todo momento pasar de conceptos compuestos a enunciados, de tal suerte que también para éstos vale el *possibile logicum*. Leibniz conoce estas tres concepciones, las determina con más precisión y le agrega una cuarta. Dentro del marco de su lógica jurídica utiliza asimismo los modalizadores como operadores para una analogía entre modalizadores y cuantificadores ónticos, deónticos (jurídicos), epistémicos y pragmáticos. Por medio de una definición Leibniz fija la teoría del *possibile logicum*: un concepto es libre de contradicción o posible cuando no contiene al mismo tiempo un concepto parcial *a* y su negación *-a*. Si éste no es el caso, entonces se trata de un concepto imposible. También es precisada la teoría de los conceptos modales entendidos como conceptos reflexivos. Leibniz aplica procedimientos matemáticos mediante los cuales intenta exponer análisis finitos e infinitos, es decir, la prueba del concepto de predicado en el concepto de sujeto por medio de un número finito o infinito de pasos. Es nueva en Leibniz la teoría de los mundos posibles, que le permite hablar sobre los ámbitos de objetos de los enunciados modales. Esta teoría está en él indisolublemente ligada con la del concepto de individuo. Leibniz ya posee, por tanto, junto a una definición sintáctica de las modalidades, una definición semántica, siendo por ello un precursor del tratamiento actual de los enunciados modales.

Vicente Muñoz Delgado (Salamanca) habló sobre el lógico Pedro de Espinosa (+ 1536) y la lógica de Salamanca hasta 1550; ofreció un amplio y

detallado panorama de autores, obras y temas tratados en esa época. Espinosa, un excelente lógico, fue la figura predominante de esa época en Salamanca.

Angel D'Ors (Pamplona) leyó una breve comunicación sobre algunos problemas lógicos en las *Summulae* de Domingo de Soto.

Larry Hickmann (Texas A&M University) se ocupó de la clasificación de los *abstracta* en Juan Sánchez Sedeno (hacia 1600). Las entidades abstractas son en su totalidad, según Sánchez, bien fundadas, es decir, todas tienen un *relatum* real. Con ello evita tanto el platonismo como el nominalismo. Hickmann planteó la cuestión acerca de si esos *abstracta* configuran una categoría propia, es decir, una undécima categoría adicional. Pero más bien parece ser que se trata de metapredicados análogos al *continuum* que Aristóteles en su época más tardía concibe como metapredicados para la categoría de la cantidad.

Christian Thiel (procedente de Aquisgrán, y actualmente en Erlangen) informó brevemente acerca de la bibliografía sobre Frege de los últimos doce años y señaló algunos nuevos hallazgos concernientes a los escritos de este autor. De las cinco monografías aparecidas desde entonces, Thiel destacó ante todo las de M. Dummett y H. Sluga, expresando su sospecha de que la discusión sobre Frege de los próximos años tendrá lugar entre estos dos historiadores de la lógica. En su conferencia, titulada «La necesidad de revisión de la semántica lógica de Frege», Thiel se refirió a un error en Frege descubierto en 1979 por el inglés Peter Aczel. En Frege los conceptos son definidos por las horizontales como funciones simples de primer grado, sus valores son en su totalidad valores de verdad. El concepto de horizontal significa, por tanto, '... es verdadero'. El descubrimiento de Aczel consiste en que el concepto de verdad lleva a antinomias semánticas como las que habían sido descubiertas por Tarski antes de 1930. Esta es, según Aczel, la verdadera razón del fracaso del sistema de Frege. Hasta ahora hay dos propuestas que intentan solucionar este problema: Aczel quiere dejar completamente a un lado el horizontal; luego, no quedará gran cosa en pie del sistema de Frege; Thiel pretende limitar los objetos que caen bajo los conceptos. Pero esta última propuesta aún tiene que ser formulada primeramente con claridad.

Claude Imbert (Collège de France, París), en su conferencia «Historia y formalización de la lógica», brindó un amplio panorama de la historia de la lógica desde Aristóteles y los estoicos hasta el presente, incluyendo la lógica de enunciados, lógica modal, gramática racional, sintaxis y semántica, lógica inductiva, modos de consideración intensional y extensional y análisis lógico. La finalidad de su investigación era una crítica de la historiografía de la lógica formal practicada desde 1930. Según la opinión de C. Imbert, la teoría de la *logica perennis* tal como la practicada por los historiadores de la lógica desde Scholz, Lukasiewicz y Bochenski es un *artefacto*. Surge de un modo de consideración sistemático desde la perspectiva de la lógica a partir de Frege y del modo de recoger el material histórico que de allí resulta. Esto se pone de manifiesto por ej. en el hecho de que la silogística aristotélica no sólo se puede exponer axiomáticamente, como es el caso en Lukasiewicz, si-

no también por medio de un inferior natural, según Gentzen (Corcoran, Smiley, Thom) o semántico (Beth, Granger).

Georges Kalinowski (París) consideró la historia de un dominio de la lógica aplicada, a saber, la lógica jurídica. Los primeros libros sobre lógica jurídica aparecieron en los siglos XV y XVI. Esta lógica, de acuerdo con la posterior formulación de Leibniz, tenía una triple tarea: 1) reglas para la interpretación de condiciones jurídicas; 2) análisis y eliminación de las antinomias, y 3) una casuística, esto es, la aplicación del derecho mediante invención, definición y división. Según Kalinowski, en las lógicas jurídicas actuales predominan dos tipos, uno orientado en Leibniz, que acepta su programa; otro, representado ante todo por Perelman y su escuela, que tiene por modelo la retórica (o la tópica?) de Aristóteles y se preocupa ante todo por la aceptación de premisas con ayuda de una teoría de la argumentación.

José Luis Fuertes Herreros (Salamanca), discípulo de Muñoz Delgado, dedicó su conferencia a Sebastián Izquierdo (1601-1681), un lógico interesante y múltiple que aportó esenciales contribuciones sobre todo al problema de la cuantificación del predicado, a la lógica modal, a la silogística modal y a la teoría del silogismo hipotético. Su obra principal, *Pharus scientiarum* (1659) fue muy influyente, ante todo respecto del desarrollo de la combinatoria; en virtud de ello puede ser considerado como un precursor de la lógica moderna que comienza con Leibniz.

Hans Burkhardt  
Erlangen, R. F. de Alemania

## DESARROLLO ECONOMICO REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 22

enero-marzo 1983

N° 88

### Artículos

TORCUATO S. DI TELLA: «Partidos del pueblo» en América Latina. Revisión teórica y reseña de tendencias históricas.

ARNALDO BOCCO: Ecuador. Política económica y estilos de desarrollo en la fase de auge petrolero (1972-78).

EDITH ALEJANDRA PANTELIDES: La transición demográfica argentina: un modelo no ortodoxo.

### Notas y comentarios

HAIM AVNI: La agricultura judía en la Argentina: ¿éxito o fracaso?

OSVALDO H. SCHENONE: La comercialización por concesionarios: ¿una práctica monopólica?

PABLO GERCHUNOFF: Comentario a «Sustitución de importaciones versus promoción de exportaciones...»

DARIO BRAUN: Algunas reflexiones sobre «Sustitución de importaciones versus promoción de exportaciones».

JULIO J. NOGUES: «Sustitución de importaciones versus promoción de exportaciones...». Respuesta a comentaristas.

### Crítica de Libros - Reseñas Bibliográficas - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO — Revista de Ciencias Sociales — es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 900.000; Países limítrofes, U\$S 36; Resto de América, U\$S 40; Europa, Asia, África y Oceanía, U\$S 44. Ejemplar simple: U\$S 12 (recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL,

Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, República Argentina.

## LIBROS RECIBIDOS

Laszlo, E. - von Bertalanffy, L. *Hacia una filosofía de sistemas*. Valencia, Revista Teorema, 1981. 63 p. (Cuadernos Teorema, 42).

LeMahieu, D.L. *The Mind of William Paley*. Lincoln and London, Univ. of Nebraska, 1976. XI, 215 p.

Lorenz, Kuno (ed.) *Konstruktionen versus Positionen*. Berlín-New York, De Gruyter, 1979. 2 vol. DM 240.

Martin R. *Historical Explanation. Re-Enactment and Practical Inference*. Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1977. 267 p.

McCall, Robert. *Fundamental Statistics for Psychology*. 3. ed. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980. XI, 420 p.

McCarthy, Th. *The Critical Theory of J. Habermas*. Cambridge (Mass.) & London, The MIT Press, 1978. XIII, 466 p.

McFadden, Dennis (ed.) *Neural Mechanisms in Behavior*. A Texas Symposium. New York, Springer, 1980. VIII, 308 p.

McGuire, William (ed.) *The Freud/Jung Letters*. Princeton Univ. Press, 1979. XLII, 650 p. (Bollingen Series, 94).

Mehta, J.L. *Martin Heidegger: The way and the vision*. Honolulu, Univ. Press of Hawaii, 1977. XVI, 510 p.

Mittelstrass, J.- Riedel, M. *Vernünftiges Denken*. 1978.

Morin, E. *La ecología de la civilización técnica*. 1981.

Nebreda, Jesús J. *La fenomenología del lenguaje de M. Merleau-Ponty*. Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 1981. 253 p. (Estudios, 22).

Newell, A. *Inteligencia artificial y el concepto de mente*. Valencia, Revista Teorema, 1980. IX, 111 p. (Cuadernos Teorema, 27).

Nietzsche, F. y otro. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia, Revista Teorema, 1980. 60 p. (Cuadernos Teorema, 36).

Nino, C. *Algunos modelos metodológicos de ciencia jurídica*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Fac. de Derecho, Ofic. Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, 1978. 127 p. (Cuadernos de metodología y filosofía del derecho, 2).

Noussan-Letry, Luis. *Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica*. Mendoza, Univ. Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras, 1978. 228 p.

Oelmüller, Willi (ed.) *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. 1978, Paderborn, Schöningh. 246 p. (UTB, 779) DM 19,80.

Oelmüller, W. (ed.) *Normenbegründung. Normendurchsetzung*. 1978. Paderborn, Schöningh. 299 p. (UTB, 836) DM 19,80.

- Oelmüller, W. (ed.) *Normen und Geschichte*. 1979. Paderborn, Schöningh. 435 p. (UTB, 896) DM 22,80.
- Oppenheim, F. *Lineamientos de un análisis lógico del derecho*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Fac. de Derecho, Oficina latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales. 1980. 40 p. (Cuadernos de metodología y filosofía del derecho, 4).
- Patrides, C.A. (ed.) *Aspects of Time*. Manchester Univ. Press, Univ. of Toronto Press, 1976. 270 p.
- Pitcher, G. *Berkeley*. London, Routledge & Kegan Paul, 1977. 277 p.
- Prew, R. *Max Webers Wissenschaftsprogramm*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979. 613 p.
- Quintanilla, Miguel A. *A favor de la razón*. 1981.
- Quintanilla, M.A. *Aplicaciones del álgebra de Boole al análisis de teorías*. Univ. de Salamanca, 1980. 54 p. (Serie varia, 33).
- Quintas, Avelino M. *Análisis del bene comune*. Roma, Bulzoni, 1979. 287 p. L. 8000.
- Rabossi, E. *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Fac. de Derecho, Oficina latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, 1979. 179 p.
- Rabossi, E. *Teorías del significado y actos lingüísticos*. Valencia (Ven.), Univ. de Carabobo, 1979. 60 p.
- Rader, M. *Modern Book of Esthetics. An Anthology*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1979. 563 p.
- Rescher, N. *A Theory of Possibility*. Univ. of Pittsburgh Press, 1975. XVI, 255 p.
- Ricken, Friedo. *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 168 p. (Hypomnemata, 46).
- Rieber, R.W. (ed.) *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology*. New York and London, Plenum Press, 1980. IX, 252 p.
- Riedel, M. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie I u. II*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975. 436 p. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 88.
- Ritter, J.-Gründer, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band V: L - Mn Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Rivard, Antoine de. *Escritos políticos. (1789-1800)*. 1980.
- Roberts, G.W. (ed.) *Bertrand Russell*. Memorial Volume. London, George Allen & Unwin; New York, Humanities Press. 1979. 488 p. (Muirhead Library of Philosophy).
- Rousseau, J.J. *Ensaíos*. Univ. de Caxias do Sul, 1979. 103 p.
- Salazar Cano, E. *Informática jurídica, instrucción programada y documentación automática*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Fac. de Derecho, Ofic. latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, 1978, 95 p. (Cuadernos de informática jurídica y derecho cibernético, 1).

- Salmoo, W.C. (ed.) *Hans Reichenbach: logical empiricist*. Dordrecht, Reidel, 1979. XI, 782 p. (Synthese Library Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science).
- Santa Cruz de Prunes, María Isabel. *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris, Presses Universitaires de France, 1979. 141 p. (Bibl. de l'école de Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses, LXX-XI).
- Sasso, J. *La fundamentación de la ciencia según Althusser*. 1980.
- Sasso, J. *Totalidad correcta y conciencia posible*. Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, Fac. de Derecho, Ofic. latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, 1980. 134 p. (Temas y problemas, 3).
- Schluchter, W. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979. IX, 280 p.
- Schneewind, J.B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. 1977.
- Schwartz, S.P. (ed.) *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca-London, Cornell University Press 1977, 277 p.
- Sensat, J. jr. *Habermas and Marxism*. Beverly Hills-London, Sage, 1979. 176 p. (Sage Library of Social Research, 77).
- Sobrevilla, D. (ed.) *La filosofía alemana*. 1978.
- Sorabji, R. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. London, Duckworth 1980. XVI, 326 p.
- Sosa, Ernest (ed.) *The Philosophy of Nicholas Rescher*. Dordrecht, Reidel, 1979. XI, 236 p. (Philosophical Studies Series in Philosophy, 15).
- Stegmüller, W. *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*. Dordrecht, Boston, Reidel, 1977. 2 vol. (Synthese Library, 91).
- Ströcker, E. (ed.) *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*. 1979.
- Stroll, A. R.H. Popkin, *Introduction to Philosophy*. 3.ed. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1979. XI, 492 p.
- Studia Leibnitiana. Supplementa XIX. *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*. Akten des III Internationalen Leibnizkongresses; Hannover 12.-17. 11. 1977. Wiesbaden, Franz Steiner, 1980. 284 p. I. Theoria und Praxis, Politik, Rechts- und Staatsphilosophie.
- id. Supplementa XXI. Akten des... III. Logik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Metaphysik, Theologie.
- Suppe, Frederick, *La estructura de las teorías científicas*. Madrid, Editora Nacional, 1979. 714 p. Ptas. 1200.
- Taylor, Ch. *Hegel*. Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1975. XII, 580 p.

Theunissen, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1978. 502 p.

Thom, P. *The Syllogism*. München, Philosophia, 1981. 311 p.

Torretti, R. *Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2. ed. Buenos Aires, Charcas, 1980. 605 p.

Torretti, R. *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*. Dordrecht, Reidel, 1978. XIII, 459 p.

Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt M. Suhrkamp (taschenbuch wissenschaft 221) 1979. 365 p.

Urdanoz, T. *Historia de la Filosofía. Vol. V. Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y Nietzsche. Madrid, BAC, 1975. XV, 665 p.

Vallejo Arbeláez, J. *El misterio del tiempo*. Bogotá, Ed. Colombia, 1977. 366 p.

Veenhoven, Willem (ed.) *Case Studies on Human Rights and Fundamental Freedoms*. 1976.

Vial Larraín, Juan de Dios. *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1980. 220 p.

Wiggins, D. *Sameness and Substance*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1980. XI, 238 p.

Ziemiński, Z. *Practical Logic. With the Appendix on Deontic Logic by Zdzisław Ziemba*. Warszawa, PWN Polish Scientific Publishers. Dordrecht, Reidel, 1976. XV, 437 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 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

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

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

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

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

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

|                                    |                   |
|------------------------------------|-------------------|
| CORREO<br>ARGENTINO<br>CENTRAL (B) | TARIFA REDUCIDA   |
|                                    | CONCESION N° 2069 |