

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. III Nº 2

C. Ulises Moulines: Reconstrucción estructural de las teorías físicas.

Ezequiel de Olaso: La crisis pirrónica de Hume.

Samuel Scolnicov: Razão e emoção na psicologia platônica.

F. Tola y C. Dragonetti: La doctrina del vacío en la escuela Madhyamaka.

R. A. Caracciolo: Interpretación de sentido y conocimiento jurídico.

A. Gómez-Lobo: Parménides: Las puertas de la noche y del día.

Néstor Cordero: Respuesta a A. Gómez-Lobo.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. III, Nº 2 - JULIO 1977

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) José A. Nuño (Venezuela)
Alejandro Rossi (México) Roberto Torretti (Chile - Pto. 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 \$ 2.500.—
Instituciones \$ 3.500.—
De apoyo \$ 7.500.—

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

Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

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

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Julio 1977

Volumen III

Nº 2

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
C. Ulises Moulines: Reconstrucción estructural de las teorías físicas: el programa de Joseph D. Sneed	117
Ezequiel de Olaso: La crisis pirrónica de Hume	131
Samuel Scolnicov: Razão e emoção na psicologia platónica	145
Fernando Tola y Carmen Dragonetti: La doctrina del vacío en la Escuela Madhyamaka y el Hastavālanāmaprakaraṇa	159
Ricardo A. Caracciolo: Interpretación de sentido y conocimiento jurídico	177

DISCUSION

Alfonso Gómez-Lobo: Parménides: Las puertas de la noche y el día	185
Néstor Luis Cordero: Respuesta a A. Gómez-Lobo	189

Errata

194

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel. Band 9 (E. de Olaso)	195
Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 9. Wegmarken (M. A. Presas)	199
Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (M. A. Presas)	200
Luis O. Gómez y Roberto Torretti: Problemas de la Filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos (Margarita Costa)	201
Gordon J. Schochet: Patriarchalism in Political Thought (Rafael Braun)	202
Descartes: Meditaciones Metafísicas (Eduardo Antonietta)	203
David Hume: Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana (E. de Olaso)	205

CRONICA

IX Congreso Interamericano de Filosofía (O. N. Guariglia)	206
---	-----

COLABORADORES

C. ULISES MOULINES (Venezuela, 1946). Doctor en filosofía (Universidad de Munich). Ha sido profesor de la Universidad de Munich (RFA). Es profesor investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado el libro: *La estructura del mundo sensible (Sistemas fenomenistas)*, 1973 y artículos en las revistas *Erkenntnis*, *Dianoia* y *Crítica*. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Torre de Humanidades. 4º Piso. Ciudad Universitaria. México 20. D.F.

EZEQUIEL de OLASO, Cf. R.L.F., Vol. I, nº 1 (marzo 1975).

SAMUEL SCOLNICOV (Brasil, 1941). Estudios filosóficos en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad de Cambridge. Actualmente es profesor de filosofía griega en el Departamento de Filosofía e Historia de la Educación, de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Dirección: The Hebrew University of Jerusalem. The Faculty of Humanities - Dept. of Philosophy - Jerusalén - Israel.

CARMEN DRAGONETTI, Cf. R.L.F., Vol. I, nº 1 (marzo 1975).

FERNANDO TOLA, cf. R.L.F., Vol. I, nº 1, (marzo 1975).

RICARDO ALBERTO CARACCILO (1944). Doctor en jurisprudencia, Universidad de Córdoba. Ha sido docente de Filosofía del Derecho en las universidades nacionales de Buenos Aires y Córdoba. Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Es autor de varios trabajos relativos a problemas del conocimiento jurídico y de teoría del derecho. En especial, su tesis "El derecho como sistema", presentada en la Facultad de Derecho de la UNC. Dirección: Saturnino Navarro 190, Cerro de las Rosas - 5090 - Córdoba, Argentina.

ALFONSO GOMEZ-LOBO, Cf. R.L.F., Vol. II, nº 1 (marzo 1976). Nueva dirección: Dept. of Philosophy. Georgetown University - Washington, D.C. 20057 - U.S.A.

NESTOR L. CORDERO, Cf. R.L.F., Vol. II, nº 1 (marzo 1976).

RECONSTRUCCION ESTRUCTURAL DE LAS TEORIAS FISICAS: EL PROGRAMA DE JOSEPH D. SNEED

C. Ulises Moulines

El siglo XX ha presenciado, desde la época de los trabajos pioneros de Frege y Russell, enormes avances en el campo de la filosofía de las matemáticas. En cambio, en el campo de la filosofía de las ciencias empíricas hemos sido menos afortunados. Especialmente por lo que se refiere al análisis de la estructura de las teorías físicas, que son indudablemente las de estructura más compleja dentro de dicho campo, los resultados logrados han permanecido hasta hace poco a un nivel a todas luces insuficiente.

Dos han sido, a mi entender, los defectos principales responsables de esta situación poco brillante en la filosofía de las ciencias empíricas: (1) los métodos aplicados en los análisis lógicos han sido demasiado simples; (2) la filosofía de la ciencia se ha dedicado casi exclusivamente a construir y discutir esquemas conceptuales de supuesta validez universal para todo el conocimiento empírico, desde las formas más burdas de conocimiento cotidiano hasta las leyes más complicadas de la mecánica cuántica, e incluyendo disciplinas de metodología tan diversa como la física, la psicología y la economía. La consecuencia de este exceso de generalización, con métodos demasiado simples, ha sido la obtención de resultados de escaso contenido informativo y poco relevantes para las teorías científicas más complejas, particularmente, repito, las de la física.

Con estas preliminares observaciones críticas no quiero decir que todo lo hecho en los últimos cuarenta años en filosofía de la ciencia carezca de valor. Muy al contrario, el trabajo realizado es seguramente la premisa necesaria para desarrollos ulteriores y, además, ha permitido ya análisis relativamente convincentes de las formas más simples del conocimiento humano, como son las sistematizaciones empíricas que hacemos en nuestra vida cotidiana o en ciencias poco desarrolladas. Y ésta es, sin duda, una zona muy significativa del conocimiento de la mayoría de los hombres. Pero está claro que no debemos quedarnos ahí, sino que hay que pasar a niveles más teóricos. El presente artículo trata de un programa de factura bastante reciente para acometer tal empresa. (Aquí me referiré sobre todo a la reconstrucción de teorías físicas, aunque mucho de lo que se expone podría aplicarse también al caso de teorías matematizadas y "teoretizadas" de otras disciplinas).

El primer paso que hay que dar para remediar la situación de indigencia señalada es no pretender generalizar demasiado, y analizar y

reconstruir teorías físicas concretas. Para ello es condición necesaria axiomatizarlas correctamente. Los primeros pasos en esa dirección se han dado ya en los últimos 20 años por autores como Simon, Suppes, Adams y otros. Los esfuerzos por conseguir axiomatizaciones formalmente correctas se han concentrado en la mecánica clásica y en la teoría de la relatividad.

Sin embargo, contrariamente a lo que ocurre en matemáticas, no basta con axiomatizar la teoría física para clarificar su estructura lógica. Las teorías físicas son estructuras complejas cuyos componentes no quedan suficientemente analizados dando sólo una lista de axiomas. Si consideramos las teorías físicas meramente como sistemas de axiomas, aparecen en seguida graves dificultades tanto de carácter formal como de contenido, en las que no me puedo detener aquí. (Las he expuesto en "Hacia un nuevo concepto de teoría empírica".)

Pero, además, no sólo ocurre que la estructura estática de las teorías físicas es más compleja que la de las teorías matemáticas; un aspecto adicional de diferenciación es la importancia que tienen en las teorías físicas los momentos evolutivos, históricos, o lo que puede llamarse la dinámica interna de las teorías físicas.

Finalmente, un tercer elemento de diferenciación con respecto a las teorías matemáticas es el papel que juega la llamada "intuición física" en la determinación del campo de aplicaciones de la teoría, o sea, de su conexión con la "realidad". Éste es un elemento fuertemente pragmático que no tiene parangón en las teorías matemáticas.

Los filósofos de la ciencia de la primera etapa, deslumbrados por los brillantes resultados en metamatemáticas, olvidaron o prescindieron de los aspectos diferenciales mencionados. Esta negligencia provocó en la década de los años sesenta una reacción en sentido contrario, y autores de diversa procedencia criticaron el análisis axiomático-formal, para propugnar una aproximación historicista e intuitiva a las teorías empíricas. La culminación de esta corriente puede contemplarse en el nihilismo oscurantista del último Feyerabend, según el cual, cuanto más oscura sea una teoría, tanto mejor.

La obra más conspicua y, me atrevo a añadir, más seria de dicha reacción historicista es sin duda *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn. A diferencia de Feyerabend y otros, Kuhn no parte de ningún *a priori* filosófico para criticar la filosofía de la ciencia tradicional, ni tampoco rechaza dogmáticamente cualquier tipo de análisis lógico de las teorías empíricas. Sólo expone un análisis histórico detallado de las formas de existencia de las teorías científicas hasta la fecha y llega a la conclusión, enteramente justificada, de que el resultado de su análisis histórico no concuerda con la imagen de la ciencia ofrecida por los filósofos de la ciencia anteriores, tanto inductivistas como deductivistas, tanto empiristas como racionalistas. La obra de Kuhn puede interpretarse, no tanto como una filosofía de la ciencia alternativa, sino como el reto filosófico de un historiador a los filósofos de la ciencia "profesionales". El reto consiste en exigir de los filósofos un aparato conceptual preciso que dé cuenta de los aspectos de las

ciencias empíricas que Kuhn ha revelado en sus análisis históricos. Los aspectos a mi entender realmente cruciales revelados por Kuhn pueden resumirse en los siguientes puntos:

- (1) Una teoría empírica es algo más que un conjunto de hipótesis o axiomas.
- (2) Las aplicaciones empíricas de una teoría forman parte esencial del concepto mismo de la teoría. La estructura teórica y sus aplicaciones están conceptualmente ligadas de manera estrecha.
- (3) Una teoría empírica es una entidad que evoluciona en el tiempo; esta evolución es lo que Kuhn llama "ciencia normal".
- (4) En la determinación de una teoría interviene un elemento oscuro que Kuhn denomina "paradigma". El propio Kuhn ha reconocido en el *Postscript* a la segunda edición de su libro, que su uso original de este término fue confusivo y que él mismo no tenía las ideas muy claras al respecto, pero es obvio que ese término denota algo esencial a las teorías científicas, que había escapado a los análisis anteriores.
- (5) El rechazo de hipótesis particulares de una teoría durante el período de "ciencia normal" no significa el rechazo de la teoría misma. Científicos que usan la misma teoría pueden divergir en cuanto a las hipótesis empíricas que postulan mediante la teoría.
- (6) Una teoría se acepta o se rechaza en su totalidad, no por partes.
- (7) Las revoluciones científicas son eventos en los que una teoría sustituye completamente a otra, con profundos cambios conceptuales y sin que medie una relación lógica directa entre ambas teorías.

Las tesis de Kuhn han provocado una década de fuertes polémicas en el mundo filosófico. Ellas parecían a mucha gente incompatibles no sólo con las concepciones metodológicas usuales, sino también con cualquier programa de reconstrucción racional de la empresa científica.

Sin embargo, lo único que los análisis kuhnianos realmente contradecían era, como lo ha mostrado Wolfgang Stegmüller detalladamente, una concepción simplista de la ciencia, según la cual las teorías científicas son meros conjuntos de axiomas con sus consecuencias lógicas, que pueden ser confirmadas o refutadas directamente por hechos aislados. Kuhn había mostrado la necesidad de una concepción más compleja y profunda de las teorías científicas, concepción que él mismo, por falta de herramientas lógico-matemáticas, no había podido formular con claridad.

En este contexto surgió una nueva metateoría de las ciencias, a la que, siguiendo a Yehoshua Bar-Hillel, podemos bautizar, a falta de nombre mejor, como la concepción estructural de las teorías empíricas. (El epíteto "estructural" no indica ninguna conexión con las escuelas llamadas "estructuralistas" en lingüística y etnología, aparte de subrayar la importancia del análisis de estructuras globales en las ciencias.)

La concepción estructural, sin este nombre, fue inaugurada con la formidable obra de Joseph D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, aparecida en 1971. Aunque la obra de Sneed es de

difficil lectura, sus ideas han ido penetrando paulatinamente en el mundo filosófico gracias, sobre todo, a los esfuerzos de divulgación de Stegmüller en su *Theorienstrukturen und Theoriendynamik* y en otros ensayos posteriores (cf. en especial "Estructuras y dinámica de teorías"). Finalmente, el propio Kuhn se ha adscrito a dicha concepción y ha admitido su adecuación para reproducir en forma lógica, exacta, los puntos antes reseñados de su análisis, con la posible salvedad del último, es decir, de las revoluciones científicas (cf. "A Letter to W. Stegmüller Concerning *Theorie und Erfahrung*" y "A Formalism for Scientific Change").

En realidad, Sneed no escribió su libro para tratar fundamentalmente de la problemática kuhniana. Su objetivo principal era otro: desarrollar un nuevo aparato conceptual con el cual reconstruir formalmente la estructura estática de las teorías físicas así como su contenido empírico. Sin embargo, como efecto secundario, ese aparato permite dar un sentido preciso a las tesis de Kuhn. El último capítulo del libro de Sneed contiene ya un esbozo de la aplicación a la dinámica de las teorías según Kuhn. Pero ha sido Stegmüller quien más ha profundizado en esta reinterpretación estructural de Kuhn. Mi intención en lo que sigue es explicar los aspectos fundamentales de la concepción estructural y señalar su conexión con las tesis de Kuhn.

1. - Axiomatización por definición de un predicado conjuntista.

Los elementos mínimos del análisis estructural de las teorías físicas son sus *modelos*, y no sus enunciados. Los modelos de una teoría son los correlatos formales de los trozos de realidad que la teoría explica. El concepto de modelo es pues fundamental.

Un modo posible de explicar el concepto de modelo de una teoría empírica sería construir primero un lenguaje formal en el cual se expresase la teoría en cuestión, dar luego una interpretación semántica de ese lenguaje sobre un universo empírico y definir finalmente la noción de satisfacción de una fórmula del lenguaje en ese universo. Se dice que la interpretación es un modelo de un determinado conjunto de fórmulas que se toman como axiomas si esas fórmulas son satisfechas en ese universo bajo esa interpretación.

Esta precisión del concepto de modelo de una teoría, que es la que se suele emplear en los estudios metamatemáticos, es formalmente intachable, pero tiene algunos inconvenientes prácticos cuando se trata de teorías físicas. El mayor seguramente es que supone la construcción previa de un lenguaje formal y de una interpretación sobre un universo dado, lo cual resultaría considerablemente trabajoso y complicado en el caso de las teorías físicas.

Afortunadamente disponemos de otro procedimiento para definir el concepto de modelo, mucho más práctico, y que, aunque no es completamente formal, es suficientemente exacto. Con este procedimiento se puede axiomatizar perfectamente la teoría e indicar inmediatamente

qué cosas son los modelos de la misma sin necesidad de presuponer un lenguaje formal y una interpretación. Se trata de lo que se llama "axiomatización por introducción de un predicado conjuntista". (Una exposición sistemática de este procedimiento se hallará en los últimos capítulos de la *Introducción a la Lógica* de P. Suppes.) Es el método empleado por Sneed en sus axiomatizaciones.

Consideremos un ejemplo concreto de axiomatización de una teoría física, la mecánica clásica de partículas (en versión algo simplificada), que nos servirá también para todas las discusiones subsiguientes.

La estructura básica de esta teoría se axiomatiza definiendo, mediante el instrumental de la lógica y la teoría de conjuntos, el predicado "MCP" (léase: "mecánica clásica de partículas"). Las condiciones de definición de este predicado son lo que normalmente se considerarían como axiomas de la teoría.

Def.: MCP (x) si y sólo si existen P, T, s, m, f , tales que:

- (1) $x = (P, T, s, m, f)$
- (2) P es un conjunto finito no-vacío (que representa un conjunto de *partículas* físicas)
- (3) T es un intervalo cerrado de números reales (que representa el *intervalo temporal* durante el cual se consideran las partículas).
- (4) s es una función del producto cartesiano $P \times T$ en el espacio vectorial R^3 y s es dos veces diferenciable en T . (s representa la función que determina la *posición* en el espacio de cada partícula en cada instante).
- (5) m es una función de P en los números reales positivos (que representa la *masa* de cada partícula).
- (6) f es una función de $P \times T$ en R^3 (que representa la *fuerza* resultante que actúa sobre cada partícula en cada instante).
- (7) Para todo p en P y para todo t en T se cumple:

$$m(p) \cdot D_t^2 s(p, t) = f(p, t)$$

(es decir, la masa de una partícula multiplicada por la derivada segunda de su posición respecto al tiempo es igual a la fuerza resultante).

La condición (7) es naturalmente la condición esencial o ley fundamental de esta axiomatización: se trata del famoso "segundo principio de Newton", que suele enunciarse en forma breve diciendo que "fuerza es igual a masa por aceleración".

Ahora podemos decir inmediatamente qué es un *modelo de la mecánica clásica de partículas*: es simplemente cualquier entidad que satisfaga el predicado MCP, o sea, cualquier entidad constituida a su vez por otras cinco entidades (un conjunto de partículas, un intervalo temporal, una función de posición, una función masa y una función fuerza) que cumplan las condiciones estipuladas (los axiomas de la teoría) y en particular que estén entre sí en la relación especificada en la condición (7) (segundo principio de Newton).

En general, si la teoría no es trivialmente vacía, habrá innumerables modelos de la misma en este sentido que acabamos de precisar, y todos ellos serán igualmente interesantes. (Ésta es otra diferencia importante con respecto a las teorías matemáticas, donde por lo general se considera *un solo* modelo "standard").

Esta multitud de modelos de la misma teoría, todos determinados por la misma ley fundamental (en el presente caso el segundo principio de Newton) corresponden a diversas aplicaciones de la teoría a la realidad. Un modelo de *MCP* puede corresponder, por ejemplo, al sistema planetario en su totalidad, otro modelo al sistema Tierra-Luna-Sol, otro modelo a la trayectoria de un proyectil sobre la superficie de la Tierra, otro a una bolita suspendida de un alambre oscilando, etc. No tiene objeto postular la existencia de un único modelo universal de la teoría, pues esto no respondería a la praxis del científico; este aplica su teoría solamente a pequeños trozos de la realidad.

Las entidades que intervienen en la teoría se especifican en cada modelo. En principio no tendrán nada que ver con las entidades correspondientes que aparecen en otro modelo. En particular, cada modelo tendrá sus propias funciones. En el caso concreto que estamos examinando, supongamos que tenemos una serie de modelos distintos de la teoría, todos los cuales satisfacen el predicado *MCP*,

$$a_1, a_2, \dots, a_i \dots$$

Las funciones posición, masa y fuerza serán distintas en cada uno de ellos (pues su dominio de definición y su recorrido de valores son también distintos). Tendremos pues las funciones

$$\begin{aligned} s_1, s_2, \dots, s_i, \dots \\ m_1, m_2, \dots, m_i, \dots \\ f_1, f_2, \dots, f_i, \dots \end{aligned}$$

A cada una de estas funciones se la llama una "función concreta" (o "función en sentido propio"): por ejemplo, f_i es la función concreta fuerza correspondiente al i -ésimo modelo de la mecánica clásica de partículas. Pero como, en general, al hablar de una función física, no se especifica el modelo particular en el que está definida, conviene introducir la noción de "función abstracta" (o "función en sentido impropio"): es simplemente la clase de todas las funciones que ocupan el mismo lugar en los tuplos que caracterizan los modelos de la teoría. Por ejemplo, la fuerza "abstracta" es la clase de funciones-fuerza $\{f_1, f_2, \dots, f_i, \dots\}$. En las discusiones filosóficas y metodológicas en que se habla de la fuerza, por ejemplo, se entiende por tal generalmente la noción abstracta, no las funciones concretas.

II. - Condiciones de ligadura

Ahora bien, todos esos modelos de la teoría no aparecen aislados entre sí, sino que están interconectados formalmente tal como corresponde a la realidad intuitiva, formando una estructura global. Frecuen-

temente, aunque no siempre, estas interconexiones se deben a que el mismo individuo aparece en modelos diversos: por ejemplo, el planeta Tierra aparece tanto en un modelo planetario como en uno que estudia la trayectoria de un proyectil. Estas relaciones entre modelos distintos (nuevamente a diferencia del caso de las matemáticas) son esenciales a la teoría misma, pues ellas permiten la mayor parte de las formas interesantes de predicción y explicación por medio de la teoría. A estas relaciones "inter-modélicas" las llama Sneed "constraints"; este término está tomado de los manuales corrientes de física, donde posee un sentido distinto, aunque relacionado. La traducción castellana de ese término en los manuales suele ser "ligadura"; podemos pues llamar a estas relaciones entre modelos distintos: "condiciones de ligadura", pues ligan de determinadas maneras fijas los valores que pueden tomar las funciones correspondientes de los diversos modelos.

Mostremos ejemplos concretos de tales condiciones en el caso de la mecánica clásica de partículas. Sean x , y dos modelos distintos que satisfacen el predicado *MCP*, y que tengan algunos individuos en común. (Un ejemplo sería el modelo constituido por el sistema planetario y el modelo constituido por el sistema Tierra-Luna: son dos sistemas distintos que satisfacen el predicado *MCP*, pero tienen un individuo en común, a saber, el planeta Tierra). Las funciones concretas que intervienen en uno y otro modelo, como ya hemos dicho, son en principio completamente distintas (desde un punto de vista formal); pero, empíricamente, deberá haber cierta relación entre ellas si tienen argumentos en común.

Supongamos que el individuo a (la Tierra, en el ejemplo considerado) aparece tanto en el modelo x como en el modelo y . Entonces, en la teoría de la mecánica clásica de partículas se exigirá sin duda que la masa de a en x sea idéntica a la masa de a en y (la masa de las partículas es invariante con respecto a las distintas aplicaciones de la teoría clásica):

$$m_x(a) = m_y(a)$$

Esta condición es intuitivamente trivial, pero formalmente no puede postularse en las condiciones del predicado *MCP* porque, como ya hemos observado, este predicado se refiere sólo a cada sistema tomado aisladamente y no a pares, o en general, conjuntos de sistemas. Esa condición de ligadura de las funciones masa de los modelos x e y debe postularse adicionalmente, de lo contrario no representaríamos adecuadamente el contenido empírico de la teoría. Lo mismo puede postularse para las demás funciones.

Otra condición de ligadura que hay que postular en la mecánica clásica de partículas es la siguiente. En la física existen con frecuencia ciertas magnitudes, llamadas "extensivas", para las cuales se introduce una operación de composición o combinación de individuos (a la que denominaremos "o"), que debe cumplir ciertas condiciones. La masa, como función abstracta, es una de estas magnitudes extensivas.

Esto significa lo siguiente. Supongamos que tenemos el individuo a en el modelo x (por ejemplo un péndulo simple) y el individuo b en el modelo y (otro péndulo simple), y combinamos a con b : $a \circ b$ (construimos un péndulo compuesto). Si queremos que este individuo compuesto forme parte de un modelo z de la mecánica clásica de partículas, que además esté con los modelos de partida x e y en conexión empíricamente adecuada, deberemos exigir que se cumpla:

$$m_z(a \circ b) = m_x(a) + m_y(b).$$

Esto se expresa a veces diciendo que "la masa de un sistema compuesto es la suma de las masas de los sistemas componentes". Esta es también una condición de ligadura que conecta *tres* modelos distintos (mejor dicho: las tres funciones masa de tres modelos distintos) de la mecánica clásica de partículas.

Otra condición de ligadura sería la invariancia de las funciones mecánicas respecto a las transformaciones de Galileo.

Todas estas condiciones de ligadura pueden considerarse como axiomas de la teoría, pero tienen un status distinto de los axiomas que aparecen como condiciones de definición de los modelos de la teoría, pues las condiciones de ligadura se aplican a varios modelos a la vez. Por otro lado son una parte esencial e imprescindible de la teoría, sobre todo para hacer predicciones, ya que ellas nos permiten deducir mediante puro cálculo los valores de las funciones en un modelo partiendo de los valores de las funciones correspondientes en otro u otros modelos distintos.

Aquí no entraré en la definición formal y general del concepto de condición de ligadura, pues es algo complicada. Creo que con los ejemplos expuestos está bastante clara, por lo menos intuitivamente, su naturaleza. Sólo quisiera añadir a este respecto que las condiciones de ligadura constituyen un elemento muy importante en la identificación de cada teoría física, quizás incluso más importante de lo que el propio Sneed sugiere. No sólo en la mecánica clásica hay seguramente más condiciones de ligadura de las postuladas por Sneed, sino que en otras teorías, como la termodinámica clásica, juegan un papel aún más importante que en la mecánica clásica de partículas (cf. mi "Logical Reconstruction of Simple Equilibrium Thermodynamics").

Podemos entrever ya un primer sentido en el que una teoría es más que el conjunto de axiomas que determinan sus modelos, pues existen importantes condiciones adicionales que ligan los distintos modelos entre sí.

III. - Dos niveles

A semejanza de las concepciones más tradicionales, la metateoría de Sneed también considera esencial la distinción entre dos niveles conceptuales dentro de una teoría física: un campo de aplicaciones empíricas y una superestructura teórica, que sistematiza dicho campo. El

contenido empírico de una teoría viene determinado por la relación postulada entre ambos niveles.

Pero a diferencia de sus predecesores, Sneed no identifica esa distinción entre dos niveles con la dicotomía absoluta y general entre lenguaje observacional y lenguaje teórico. La distinción propuesta por Sneed es *relativa* a cada teoría concreta analizada, según el funcionamiento de los conceptos dentro de la teoría. Dada la teoría T , algunos de sus conceptos funcionan de modo que han de considerarse como parte del campo de aplicaciones empíricas de T , mientras que otros funcionan como conceptos de la superestructura teórica de T . Y puede ocurrir, y ciertamente ocurre, que un mismo concepto que forma parte de la superestructura teórica de la teoría T , funcione en cambio como parte de la base empírica en otra teoría T' . (Es lo que ocurre, por ejemplo, con los conceptos dinámicos, que son teóricos en la mecánica y no-teóricos en la termodinámica.)

Se plantea entonces el problema de hallar un criterio funcional que permita clasificar, para cada teoría física, los conceptos que intervienen en la misma en dos grupos: los pertenecientes a la base empírica (o campo de aplicaciones) y los pertenecientes a la superestructura.

El criterio de clasificación buscado deberá atender a los rasgos esenciales de los conceptos que aparecen en una teoría. En las teorías físicas tenemos por lo general conceptos *métricos* o *magnitudes*, es decir, determinados tipos de *funciones* matemáticas (reales, complejas, vectoriales). La clasificación deberá referirse pues a ciertos rasgos distintivos de estas funciones. Según sean estos rasgos, unas funciones pertenecerán a la base empírica y otras a la superestructura teórica.

Ahora bien, la base empírica de una teoría dada es la base sobre la que la teoría se comprueba (es decir, se confirma o se refuta). Luego, las funciones de la base empírica deberán ser aquellas cuyos valores puedan determinarse (por lo menos en algunos casos) sin presuponer la validez de la teoría en cuestión. Si la medición de los valores de todas las funciones supusiera siempre la validez de la teoría, ésta sería *a priori* válida, por tanto, no sería una teoría empírica.

A las funciones cuya medición no presuponga la validez de la teoría T las podemos llamar *T-no-teóricas*. Pero puede haber, y en realidad hay, funciones cuya determinación presupone la validez de la teoría. A éstas las llamaremos *funciones teóricas*. Para poder expresar formalmente el contenido empírico de la teoría teniendo en cuenta la existencia de funciones teóricas, Sneed utiliza una forma altamente modificada del conocido método de Ramsey para tratar conceptos teóricos. No tiene objeto entrar aquí en los detalles técnicos de esa modificación; pueden analizarse en los libros de Sneed o Stegmüller mencionados.

La distinción estructural entre funciones teóricas y no-teóricas dentro de una teoría dada es independiente de la dicotomía tradicional entre conceptos observacionales y teóricos. Se trata de una distinción relativa a cada teoría, basada en el "funcionamiento" de los conceptos en cuestión, y no en su "significado". En suma, la dicotomía tradicional, propuesta por Carnap y otros, es *semántica*, mientras que la distinción

propuesta por Sneed es *funcional*, y por tanto de cierto carácter pragmático.

IV. - El contenido empírico de la teoría

El campo de aplicaciones empíricas (llamémosle A) viene precisado formalmente como un conjunto de estructuras, cada una de las cuales es un modelo *parcial* de la teoría, parcial en el sentido de que en él no aparecen funciones teóricas, sino sólo descripciones no-teóricas. Por ejemplo, en el caso de la mecánica clásica se desprende del criterio funcional de teoriedad que masa y fuerza son conceptos teóricos, mientras que posición y tiempo son no-teóricos — relativamente a la mecánica clásica. Los modelos parciales serán entonces descripciones puramente cinemáticas de los sistemas físicos, es decir, descripciones en las que sólo intervienen parámetros espaciotemporales. El campo de aplicaciones empíricas de la mecánica clásica es un conjunto de tales descripciones cinemáticas.

Si tenemos en cuenta que tanto los modelos teóricos como los modelos parciales están interconectados por las condiciones de ligadura antes mencionadas, se comprende que la relación entre la base empírica y la superestructura teórica, que expresa el contenido empírico de la teoría, no podrá establecerse tomando los modelos parciales y teóricos individualmente, sino que el conjunto de los modelos parciales como un solo cuerpo deberá ser subsumible bajo los modelos teóricos tomados como un todo. Esto corresponde también al aspecto holista señalado por Kuhn. Esta relación es bastante complicada, pero perfectamente expresable dentro del formalismo estructural.

V. - El núcleo

Hasta aquí hemos reseñado los siguientes elementos de una teoría: el predicado conjuntista, que incluye la ley fundamental de la teoría y que fija sus modelos; las condiciones de ligadura que conectan los distintos modelos entre sí; la distinción entre modelos parciales y modelos teóricos, que permite dar un sentido preciso al contenido empírico de la teoría. Todos estos elementos se hallan interrelacionados entre sí formando una estructura compleja y muy general que Sneed denomina el *núcleo* de la teoría. El núcleo corresponde a la parte formal de lo que Kuhn llama "el paradigma", dado que esta estructura no es cuestionada por los científicos mientras no se produzca una revolución. El núcleo es el presupuesto mismo del uso de la teoría en sus aplicaciones.

VI. - El conjunto de aplicaciones paradigmáticas

No obstante, la intuición kuhniana de paradigma no queda agotada con el concepto estructural de núcleo. Cuando Kuhn habla de paradigma, muchas veces se refiere a ciertas aplicaciones especiales de la

teoría que sirven de ejemplos paradigmáticos para el uso de la teoría en otros casos distintos. De hecho, Kuhn ha admitido recientemente que ésta fue su intuición primaria al introducir la discutida noción de paradigma (cf. "A Letter to W. Stegmüller..."). En nuestra terminología, se trata de una parte del campo de aplicaciones empíricas, o sea, de un subconjunto (generalmente pequeño) del conjunto total de los modelos parciales de la teoría: A_0 , contenido en A.

En el ejemplo de la mecánica de partículas, el conjunto paradigmático de aplicaciones estaría constituido por los primeros modelos parciales que Newton consiguió explicar con su teoría, a saber, el sistema planetario, con sus subsistemas, así como los cuerpos en caída libre sobre la Tierra, los péndulos y algún otro ejemplo. Estas aplicaciones primarias sirvieron de guía heurística para el posterior desarrollo de la teoría newtoniana, y nunca más fueron abandonadas. Son tan esenciales para el aprendizaje del uso de la teoría que pueden considerarse como parte misma de la teoría. Es decir, en la definición del concepto de teoría física interviene no sólo el núcleo, sino también el conjunto de aplicaciones paradigmáticas. Para identificar una teoría física no basta con captar su estructura formal especificada en el núcleo, sino que además hay que conocer sus aplicaciones paradigmáticas. Esto responde a la idea kuhniana de que parte de las aplicaciones de una teoría son indisolubles de la noción misma de la teoría.

Para averiguar cuáles son exactamente las aplicaciones paradigmáticas no puede recurrirse a un criterio formal. Hay que acudir a la "biografía" de la teoría, es decir, hay que tener en cuenta aspectos histórico-pragmáticos. Hay que ver cómo nació la teoría, cómo evolucionó, qué aplicaciones sirvieron de ejemplos distinguidos para hallar nuevas aplicaciones. Éste es uno de los sentidos en que la historia de la ciencia es relevante para la filosofía de la ciencia.

VII. - Leyes especiales

El núcleo y las aplicaciones paradigmáticas constituyen la porción intangible, inatacable de una teoría —a menos que se produzca una revolución. Núcleo y aplicaciones paradigmáticas se constituyeron conjuntamente en el inicio de la teoría y son el supuesto indiscutido con el que se trabaja durante un período de ciencia normal.

Pero hay otros elementos en una teoría que son cambiantes y no substanciales para la identidad de la teoría. Se trata por una parte de las aplicaciones no-paradigmáticas que se proponen, se analizan y eventualmente se aceptan o se rechazan en base al núcleo y a los ejemplos paradigmáticos previos; parte del trabajo cotidiano del científico normal que dispone ya de un paradigma consiste en ir buscando nuevas aplicaciones. Pero otra parte de ese trabajo consiste en añadir a la teoría *leyes especiales*, más estrictas que la ley fundamental, pues ésta suele ser de carácter tan general (como en el caso del segundo principio de

Newton) que con ella sola no puede hacerse gran cosa. Las leyes especiales son válidas sólo para ciertos subconjuntos de A , y se introducen con el fin de obtener medidas o predicciones cada vez más exactas.

Las leyes especiales no forman parte de la teoría en sentido estricto. Son "ampliaciones" del núcleo, que varían con el desarrollo de la teoría y que no se pretende que sean universalmente válidas. Los resultados obtenidos con ellas son sólo de validez limitada a ciertos tipos de aplicaciones propuestas. En algunos casos, nos daremos cuenta de que estos resultados obtenidos mediante leyes especiales son falsos; ello no afecta ni al núcleo ni al conjunto de aplicaciones paradigmáticas A_0 . En tales casos simplemente cambiamos de ley especial.

Utilizando una metáfora zoológica, podemos comparar una teoría con un pulpo: la cabeza del pulpo sería el núcleo; el fondo del mar, del que el pulpo obtiene su alimento, sería el campo de aplicaciones y los tentáculos representarían las leyes especiales. Para el pulpo (la teoría) sólo es vital e imprescindible su cabeza (el núcleo) y una cierta porción segura del ambiente en que vive (las aplicaciones paradigmáticas). En cambio, al pulpo (a la teoría) se le pueden cortar algunos tentáculos (leyes especiales), sin que deje de existir como pulpo (como teoría). Incluso a veces puede regenerar nuevos tentáculos (construir nuevas leyes especiales).

Hablando más formalmente, las leyes especiales resultan de restringir la extensión del predicado fundamental (MCP , por ejemplo), añadiendo nuevas condiciones de definición, o sea, nuevos axiomas. Este proceso puede continuar indefinidamente, clasificando los modelos de la teoría de manera cada vez más fina, según sean las leyes especiales que cumplan. Por ejemplo, al segundo principio de Newton, expresado en la condición (7) de la definición antes expuesta, podríamos añadir una condición (8) que expresase formalmente la ley de acción y reacción (que, como es sabido, no es estrictamente válida para todas las aplicaciones propuestas de la mecánica clásica de partículas, pero sí para un enorme conjunto de ellas). Así introduciríamos un predicado conjuntista más restringido que MCP , al cual podríamos llamar $MCPN$ ("mecánica clásica de partículas newtoniana"). Luego, para obtener predicciones aún más exactas, y válidas sólo para determinados tipos de sistemas, podríamos introducir condiciones aún más restrictivas, como la ley de la gravitación (para sistemas que se mueven libremente en el espacio) o la ley de Hooke (para deformaciones elásticas), y así sucesivamente. La postulación sucesiva de leyes especiales constituye el otro aspecto de la "dinámica de las teorías".

Los avances y retrocesos en el campo de las aplicaciones propuestas y los avances y retrocesos en la postulación de nuevas leyes especiales constituyen los dos planos, el "empírico" y el "teórico", respectivamente, en que se mueve la ciencia normal. Ninguna de esas variaciones puede considerarse "revolucionaria". Las revoluciones científicas son únicamente los cambios profundos, que atañen a la parte esencial de la teoría: el núcleo. Por eso son cambios eminentemente *conceptuales*, y en ese sentido puede interpretarse la aseveración de Kuhn, de que las revo-

luciones científicas implican cambios en "la visión del mundo", y no meramente en los hechos conocidos.

Aunque esta exposición de los elementos principales de la concepción estructural ha tenido que ser aquí necesariamente en términos informales, quisiera subrayar, para finalizar, que todos esos elementos son precisables por medio de las nociones de la lógica, de la teoría de conjuntos y la teoría de modelos. La metateoría estructural no pretende hacer ninguna concesión a vaguedades y oscuridades supuestamente inherentes a la ciencia.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas.
Universidad Nacional Autónoma de México.*

BIBLIOGRAFÍA

- Kuhn, Th. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1970.
- Kuhn, Th. S.: "A Formalism for Scientific Change". Ponencia presentada ante el 5º Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia, London, Ontario, 1975 (en vías de publicación).
- Kuhn, Th. S.: "A Letter to W. Stegmüller Concerning *Theorie und Erfahrung*", enero de 1975 (manuscrito mimeografiado).
- Moulines, C. U.: "Hacia un nuevo concepto de teoría empírica", *Convivium*, nº 39, 1973/II. Barcelona.
- Moulines, C. U.: "A Logical Reconstruction of Simple Equilibrium Thermodynamics". *Erkenntnis*, vol. 9, nº 1, 1975.
- Sneed, J. D.: *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Reidel, Dordrecht, 1971.
- Stegmüller, W.: *Theorienstrukturen und Theoriendynamik* (2ª parte de *Theorie und Erfahrung*). Springer. Heidelberg, 1973.
- Stegmüller, W.: "Estructuras y dinámica de teorías. Algunas reflexiones sobre J. D. Sneed y Th. S. Kuhn". *Dianoia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.
- Suppes, P.: *Introducción a la lógica*. CECSA. México.

ABSTRACT

Sneed's program for reconstructing physical theories is examined against the background of Kuhn's description of science. First, Kuhn's main theses on the nature of scientific theories are expounded. The rest of the article is devoted to explaining the various elements of Sneed's formal metatheory and showing its connection to Kuhn's intuitive ideas. In particular, it is shown that Kuhn's intuitive concept of a paradigm corresponds to at least two structures formally explicated by Sneed: the so-called nucleus (a rather complex structure) and a set of characteristic applications of the theory. Kuhn's notion of normal science is also explicated in terms of the difference between fundamental and special laws.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Bajo el Patrocinio del FORO LATINOAMERICANO

Consejo de Redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cândido Mendes, Mario Ojeda, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Félix Peña, Juan Carlos Puig, Germánico Salgado, José Agustín Silva Michelena, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Año X

Enero-Marzo 1977

Nº 37

SUMARIO

- Carlos Díaz Alejandro: Relaciones Norte-Sur: el componente económico.
Abraham F. Lowenthal: El fin de la presunción hegemónica.
Carlos E. Pérez Llana: El legado de Henry Kissinger: algunas implicancias de su gestión.
Marcelo E. Aftalión: La política exterior norteamericana y América Latina.

Documentos: Diálogo sobre Integración y Desarrollo.

Suscripción anual: U\$S 35,00
Número atrasado: U\$S 10,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central
Buenos Aires - Argentina

TEOREMA

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
—Universidad de Valencia—

Vol. VI / 3-4

1976

- S. Giner, Para hacer sociología.
Diego Ribes, Panorámica actual de la filosofía de la ciencia.
G. B. Keene, El análisis lógico de los condicionamientos universales.
J. Sadaba Garay, Hanson y el agnóstico.
M. Cadevall Soler, Decidibilidad de la lógica de predicados monádicos por el método de la recusación.
J. I. López Soria, Lukács: Búsqueda de fundamentos y *Diario* inédito.
I. Angelelli, Ioannes Caramvel Lobkowitz. Nota bibliográfica.
Entrevista: Stuart Hampshire y John R. Searle.

* * *

Toda la correspondencia deberá ser dirigida a:

TEOREMA
Apartado 1.107
VALENCIA (España)

* * *

Precio de Suscripción anual (cuatro números)

	Superficie	Aéreo
España	500 ptas.	
Europa	U\$S 10	
América Latina y otros países	U\$S 10	U\$S 16

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 2 (julio 1977).

LA CRISIS PIRRÓNICA DE HUME

Ezequiel de Olaso *

En diversos estadios de la evolución de su pensamiento filosófico Hume confesó profesar el escepticismo. Más aún: afirmó que este era el rótulo más apropiado para su "sistema" de filosofía. Tengo la impresión de que Hume emplea la palabra 'escepticismo' con prodigiosa ambigüedad y que esto genera inconsistencias. El propósito inicial de esta comunicación es practicar una elucidación de esa doctrina. Después se examinarán algunos textos del *Treatise*¹. Por último se tratarán de determinar algunas de las aludidas inconsistencias.

No parece descaminado iniciar nuestras reflexión recordando las grandes líneas de las interpretaciones que ha suscitado el escepticismo de Hume. La primera se inicia, tal vez, con el impertinente Beattie, prosigue en la obra, menos tosca, de Reid, alcanza su formulación en Green (el distraído introductor de la primera compilación de escritos humeanos) y logra su más equilibrada formulación en cuatro páginas de Laird. En varia medida estos autores adjudican a Hume una intención predominantemente destructiva: el supuesto que comparten es que el escepticismo es la doctrina que produce argumentos negativos. La segunda interpretación, como en la tríada hegeliana, niega a la anterior. Su autor, Norman Kemp Smith, argumentó que si bien el trabajo escéptico de la razón es destructivo, no hay que descuidar el trabajo constructivo e involuntario que realiza en nosotros la Naturaleza. Por eso propuso que no se hablara más del "escepticismo" de Hume sino de su "naturalismo". Este sería, según sus palabras, "el aspecto positivo" de la doctrina de Hume. La tercera interpretación, también dócil a las exigencias de la dialéctica hegeliana, procura sintetizar y superar los dos momentos anteriores. La propuso Richard H. Popkin con singular elocuencia. Hume habría sostenido el único pirronismo consistente, "el más devastador pirronismo", al sacar a luz y asumir todas las consecuencias del pirronismo clásico. Habría en Hume un dogmático y un escéptico inextricables. Unos adarnes de pirronismo

* Este trabajo fue leído en las jornadas "Adam Smith, David Hume y su época" organizadas por el Instituto Torcuato Di Tella, en diciembre de 1976.

¹ He utilizado la edición de Selby-Bigge (1888; reimpresión, Oxford, 1960). Para la cita de pasajes en español he seguido, con ligeros cambios, la traducción de Margarita Costa, *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro I (Buenos Aires, 1974). La versión al español de los textos de Sexto Empírico es de Tomás E. Zwanck (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. CONICET).

impiden que nuestra ciencia se transforme en un monumento dogmático; un poco de dogmatismo nos aleja de las destructivas consecuencias que acarrea un pirronismo exorbitado. La insostenible composición de estos ingredientes conduce a una vida esquizofrénica que, sin embargo, sería la única honorable para un "filósofo honesto"².

Estoy persuadido de que la interpretación del escepticismo de Hume que se apoya mejor en los textos es la de Popkin y hasta creo que el autor de la interpretación de Popkin es el propio Hume, especialmente en el *Treatise*. Entiendo que la interpretación Hume-Popkin encierra contradicciones basadas en muchos malentendidos.

Mi hipótesis inicial es que ha sido el propio Hume el que ha divulgado una concepción inconsistente del escepticismo y, en especial, del pirronismo. Por lo tanto parece necesario buscar otro marco conceptual que permita señalar con precisión los puntos oscuros, ambiguos o contradictorios en la exposición humeana. Ese esquema teórico lo he buscado en el propio escepticismo antiguo, del cual se ha dicho que Hume es heredero y continuador. Mi propósito es limitarme a exponer y analizar algunas características de la crisis pirrónica de Hume. La cuarta parte del libro primero del *Treatise* contiene un relato de ella. Se ha dicho que este es el documento de la crisis de escepticismo extremo padecida por Hume. Veamos antes un esquema de la crisis pirrónica.

I

Poco sabemos de Sexto Empírico. Nos ha quedado el vago remedo de su posible perfil en una moneda y el testimonio parece contaminado de inverosimilitud. Su obra, empero, nos ha llegado casi íntegra. Si ignoramos la escasa fracción perdida, consta de una introducción al escepticismo pirrónico y de un extenso alegato contra los dogmáticos. Sería erróneo suponer que la primera es la parte afirmativa —doctrinal— la otra el reverso negativo —polémico— de una sola filosofía. Sexto suscribe el pirronismo y por lo tanto quiere mantenerse ajeno al ejercicio de la afirmación y de la negación. ¿Qué extraña filosofía es esta?

Acaso el mejor modo de presentarla sea reconstruir genéticamente la actitud escéptica. Trataré, pues, de rescatar del tiempo y la leyenda los pasos fundamentales de la experiencia pirrónica. "Algunos hombres de naturaleza elevada —transmite Sexto— preocupados por las anomalías que hallaban en el mundo y sin saber qué partido tomar, decidieron averiguar qué es lo verdadero y qué lo falso, con la esperanza de alcanzar la tranquilidad"³. Ocurrió que al "filosofar" con el objeto de discernir

² Cf. John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, 1941; Richard H. Popkin, "David Hume: his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, I (1950-1), incluido en *Hume. A. Collection of Critical Essays*, ed. V. C. Chappell, 1966.

³ *Hypotyposis pirronicas*, I, 12(en lo sucesivo abrevio con 'HP'; cito según la edición de Bury, Loeb Classical Library, 4 vols., London, 1917-1955).

entre las diversas presentaciones⁴ y dictaminar cuáles eran verdaderas y cuáles falsas, hallaron que no podían encontrar una solución satisfactoria y que, por lo tanto, tampoco lograban la ansiada tranquilidad. Imposibilitados de decidir y sin ánimo de seguir buscando, optaron por suspender el juicio. Y a esa suspensión siguió, impensadamente, la tranquilidad —en lo que respecta a las cosas opinables— (después volveré sobre esta importante calificación que los modernos, con raras excepciones, no respetaron). Repasemos las etapas de esa experiencia. La crisis ocurre ante la imposibilidad de preferir una, entre varias opiniones (propias o ajenas) sobre un mismo asunto. El escéptico ha descrito esa situación con el término 'equivalencia' o 'equipolencia' (*isothéneia*). ¿Es que la probabilidad de que una opinión sea verdadera equivale a la probabilidad de otra opinión que se postule como candidata a la verdad sobre el mismo asunto? No es exactamente esto. Se trata de lo siguiente: dadas dos opiniones dispares sobre el mismo asunto, incluso distanciadas por una mayúscula diferencia de probabilidad, ocurre que no encuentro el modo de preferir racionalmente una a otra. Anaxágoras dijo que la nieve es negra; todos decimos que es blanca. La diferencia en un cálculo es enorme. Sin embargo no sería 'racional' decir, sin prueba, que la mayoría debe tener razón. Tengo que poseer una 'señal', un 'criterio', que me permita distinguir la opinión verdadera de la que no lo es. Y esto es lo que el escéptico no encuentra. Al no haber criterio asequible, las proposiciones en pugna no pueden invocar ningún título para aspirar al predominio. En este sentido 'equipolen'.

La segunda etapa de la experiencia escéptica ocurre cuando, víctima del cansancio y del desánimo, el escéptico abandona la emisión de juicios (*epojé*). Y en esa renuncia encuentra, paradójica y felizmente, la joya de la tranquilidad.⁵ Este es el nudo de la experiencia pero, desgraciadamente, la narración peca de literatura. Es curioso advertir que la forma del relato permite no pronunciarse sobre la índole del nexo entre la suspensión (*epojé*) y la tranquilidad (*ataraxía*). Parece claro que en el sistema conceptual escéptico ese vínculo no puede ser causal. Sexto atribuye, oblicuamente, esa relación a un increíble azar y se apresura a calmar nuestros escrúpulos contando un caso semejante. Apeles se encontraba una vez retratando un caballo y quiso representar las crines en movimiento. Harto de sus reiterados fracasos arrojó contra el cuadro la esponja con que limpiaba sus pinceles: el mero choque de la esponja contra la tela produjo el efecto que tanto había buscado.⁶ No conozco parecido homenaje a la concomitancia. De este modo el escéptico se ve eximido de aconsejar: "suspenda el juicio y obtendrá (necesariamente, seguramente, probablemente) la tranquilidad", lo que se parecería mucho a la profesión de una actitud dogmática. Pero ¿qué debemos entender por 'suspensión del juicio'? En realidad *epojé* no quiere decir sino 'suspensión'; traducir *epojé* por 'suspensión del juicio'

⁴ HP I, 26.

⁵ *Idem.*, I, 28 Cf., para todo el desarrollo, I, 25-34.

es una interpretación. De todos modos no parece una traición al espíritu y aún a la letra de Sexto. En varias ocasiones Sexto especifica que mediante la *epojé* el escéptico se abstiene de afirmar y de negar.⁶ 'Juicio' significa, en general, la opinión afirmativa o negativa respecto de algo. El punto oscuro está en la determinación del rango de ese 'algo' porque esto es lo que sirve para determinar si una opinión es un juicio, es decir una aseveración sobre la esencia oculta de algo, o bien si la opinión no es más que una oración narrativa que transmite, cuenta la historia, relata, lo que se le aparece, o presenta, al hombre. El escéptico se presenta a sí mismo como un "mensajero de las apariencias".⁷ Nosotros diríamos hoy que habla de cualidades, no de cosas. Ante previsibles preguntas debe limitarse a transmitir, por ejemplo, la cualidad de un sabor o de una temperatura que está experimentando. Ahora bien, ¿cómo distingue el escéptico entre un 'algo' que es oculto y un 'algo' que se le presenta? ¿De qué criterio dispone? Yo diría que la presentación es criterio de sí misma. El pecado filosófico sería tratar de ir más allá de la presentación y abrir juicio sobre lo que la cosa es en sí misma. Limitarse a narrar lo que se nos presenta no es propiamente un juicio, en el esquema escéptico. No dice lo que la cosa es en sí misma sino lo que se nos aparece o presenta. Cuando el escéptico dice que ha alcanzado la tranquilidad no es porque haya abolido el mundo de las presentaciones. Esta es una vieja confusión que indigna a Sexto.⁸ En todo caso la tranquilidad llega porque el escéptico adquiere un dominio suficiente de sí mismo como para no infringir siempre el ámbito de la apariencia. A este mundo pertenecen los instintos, las afectaciones, las sensaciones, etc. Todas estas son presentaciones involuntarias. La suspensión del juicio no puede operar *directamente* en el mundo de las presentaciones. Por eso la *ataraxía*, que es la consecuencia de la suspensión, *no alcanza al mundo de las presentaciones*. Acaso el escéptico suspendería con gusto esas presentaciones que lo perturban, pero ellas se le imponen. El escéptico no es un yoguín. Nada cuesta imaginar que el conato de suspender las presentaciones, y el consiguiente fracaso, ha dejado su huella melancólica en el nombre que les ha puesto: son las presentaciones "inevitables". Pero es necesario advertir que nuestras perturbaciones tienen una doble genealogía: además de las presentaciones inevitables, hay otras perturbaciones que se han originado en nuestras opiniones sobre la esencia de las cosas. En su afán de abrir juicio sobre realidades que escapan a su alcance, el hombre genera y alimenta en sí mismo opiniones que lo perturban. Sobre estas opiniones se ejerce la suspensión, sobre estas especulaciones que perturban superfluamente. La *ataraxía* es la tranquilidad que sobreviene al que suspende el juicio y se exonera de las perturbaciones superfluas, evitables. Ahora bien, las perturbaciones inevitables, indirectamente, se

⁶ "De ninguna manera entendemos por 'razones contrapuestas' la afirmación y la negación, sino simplemente razones que se combaten entre sí", HP I, 10; cf. *ibid.* 191-97, 200-01, etc.

⁷ Así lo llama Arne Naess en su desparejo *Scepticism* (London, 1969) pág. 46.

⁸ HP I, 19-20.

hacen más llevaderas, más soportables. Si ejecutamos la *epojé* y obtenemos la tranquilidad estaremos en mejores condiciones de aguantar las perturbaciones inevitables, las moderaremos. Esta moderación (*metreopatía*) es nuestro ideal respecto de las perturbaciones inevitables.

Por lo tanto la experiencia crítica del escéptico comprende tres fases: el fracaso de preferir (por ausencia de criterios) entre diversas opiniones; la suspensión de la actividad judicativa; la obtención de la tranquilidad respecto de lo opinable y la *metreopatía* o moderación respecto de lo inevitable.

De acuerdo con esta interpretación, el escéptico no puede aspirar a la verdad, si se la entiende como adecuación de la presentación con la cosa misma. El compromiso que el escéptico asume no es epistémico sino, en todo caso, moral: transmitirá con fidelidad sus presentaciones, será un veraz cronista de sus apariencias. En esa profesión de sinceridad (que en realidad no es el cumplimiento de un deber sino una obediencia al ser, "seguir a la Naturaleza") se agotan sus posibilidades de comunicación. Queda excluida, por tanto, toda veleidad pedagógica, excepto la instrucción en este arte de mantenerse en lo fenoménico. Ahora bien, ¿por qué no extraer algunas consecuencias más? Podríamos decir, por ejemplo, que las presentaciones no tienen un carácter cognitivo sino sensitivo. ¿Es llevar el escepticismo demasiado lejos? Más bien sería darle una impostación errada: supondría en el escéptico una infracción a la *epojé*, porque decir que las presentaciones no se corresponden con las cosas es justamente abrir juicio. ¿Quién sabe si alguna vez no alcanzamos la verdad? Introducirse en ese tipo de consideraciones importa una traición al escepticismo. Sólo un desleal a la doctrina lo hará sin remordimientos. Dejemos que la sombra de Hume se proyecte por primera vez en esta exposición.

De todos modos ¿por qué traición? Bajo la amplísima rúbrica de 'escepticismo' ¿no estoy involucrando tipos diferentes de doctrina? La versión que he propuesto de la experiencia escéptica permite distinguir claramente dos fases. En la primera el escéptico busca, duda, está indeciso, lo alteran profundamente sus fracasos gnoseológicos y la creciente agudización de su inquietud. Llamaré a este escéptico que duda, el escéptico 'inmaduro'. En la segunda fase el escéptico suspende el juicio y se serena; es el escéptico que llamaré 'maduro'. En el modo de practicar la suspensión obtenemos la distinción, que me parece no sólo la más clara sino la única, entre 'escépticos pirrónicos' (en lo sucesivo 'pirrónicos') y 'escépticos académicos' (en lo sucesivo 'académicos'). El problema capital que plantean los pirrónicos es el problema del criterio y, consiguientemente a la ausencia de una solución, proponen una suspensión del juicio (no de todas nuestras presentaciones —como ya precisé— sino de las originadas por nuestro desenfreno especulativo). Los académicos, en cambio, practican una *epojé* intermitente y admiten grados de probabilidad, sobre todo con vistas a la acción. Son los escépticos 'moderados' o 'mitigados' por oposición a los 'rígidos' que son los pirrónicos.

Avancemos mil cuatrocientos años.

II

El propósito de este examen parcial del *Treatise* es recuperar los argumentos principales de Hume en favor del escepticismo, examinar su idea de la 'suspensión del juicio' y a la luz de estas averiguaciones determinar qué tipo de escepticismo puede haber propuesto como paradigma de toda búsqueda filosófica. Mis conclusiones sugieren que Hume manejó una noción ambigua de 'juicio', que su interpretación del pirronismo es falsa y que su postulación de los requisitos a que debe ajustarse la operación de asentir, esto es, de juzgar, es ilegítima, pues implica pasar, injustificadamente, del plano del ser al del deber-ser.

Sabemos que Hume no repitió en sus escritos ulteriores la argumentación escéptica respecto de la razón que inicia la cuarta parte del libro primero del *Treatise*. La inexorable metamorfosis de la certeza en probabilidad, que nuestro razonamiento puede operar en las ciencias demostrativas, no parece hoy más que una fábula. Ya el paradigma de certeza que aparece en la primera línea del texto acaricia nuestra perplejidad. ¿Cómo decir que "en todas las ciencias demostrativas las reglas son ciertas e infalibles" pero que nuestra aplicación de ellas es la que está sujeta a error? Esto es, ¿cómo sabe Hume que esas reglas son "certas e infalibles" si no es mediante operaciones que implican la intervención de sus falibles facultades? ¿No se insinúa desde el comienzo un realismo extraño al corazón de la epistemología humeana?

Recordemos el procedimiento que emplea Hume: toda demostración requiere un control, una verificación; este control tiene un valor gnoseológico sólo probable que requiere a su vez control. Se instaura así no ya un regreso al infinito sino un proceso de degeneración cognitiva: a medida que nos alejamos de la demostración y nos empeñamos en el proceso de probar, va decreciendo la certeza hasta que pretendemos conformarnos con la evidencia que nos basta en la vida corriente. Pero ¿por qué detenemos allí? Nos hemos equivocado muchas veces, ¿por qué hemos de creer que esta será una excepción? El recuerdo de nuestra falibilidad nos conduce a reflexionar no ya en nuestros errores pasados sino en nuestra facultad de conocimiento, es decir, en nuestros probables errores futuros y esto aumenta las dudas y hace decrecer la evidencia hasta el grado cero. Los pasos de este vértigo se repetirán cuando Hume cuente su crisis escéptica: confío en mi razón cuando considero los objetos (no me demoraré ahora en examinar la índole de estos 'objetos' y si aquí no reaparece cierto 'realismo' siempre latente en Hume), desconfío de ella cuando examino de un modo reflejo mi entendimiento y pierdo toda confianza en la razón cuando advierto el progresivo riesgo de error que generan los sucesivos exámenes de mis propias facultades. "Por muy fuerte que sea nuestra primera creencia, se desvanecerá infaliblemente a través de las sucesivas inspecciones cada una de las cuales disminuye en algo su fuerza y vigor"⁹. En este

⁹ *Treatise*, Book I, Part IV, Section I (en lo sucesivo cito con los números romanos; los arábigos remiten a la edición de Selby - Bigge).

punto crítico surge su aproximación y simultánea repulsa de los escépticos; "Si se me preguntase ... si soy realmente uno de esos escépticos que sostienen que todo es incierto y que nuestro juicio no posee medida alguna de verdad y falsedad con respecto a *ninguna* cosa, contestaría que esta cuestión es enteramente superflua y que ni yo ni nadie ha sustentado jamás tal opinión en forma sincera y constante. La naturaleza nos impulsa a juzgar como a respirar y sentir, por una necesidad absoluta e incontrolable, y no podemos evitar que ciertos objetos se nos presenten con mayor plenitud e intensidad en virtud de su conexión habitual con una impresión actual, así como no podemos dejar de pensar mientras estamos despiertos o de ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos la vista hacia ellos a la luz del sol. Quienquiera se haya tomado la molestia de refutar las objeciones capciosas de este escepticismo *total*, ha disputado en realidad sin antagonista e intentado implantar en el espíritu, por medio de argumentos, una facultad de que la naturaleza ya lo ha dotado y que es por lo tanto ineludible"¹⁰. Por el contrario "todos nuestros razonamientos relativos a causas y efectos no derivan sino de la costumbre, y la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva"¹¹.

En esta media página Hume ha planteado con extrema transparencia casi todos los temas que debemos elucidar. Resumamos: Hume toma distancias de los pirrónicos y no admite que exista un generalizado problema del criterio o, como él dice, de la medida del juicio sobre la verdad y la falsedad; el pirrónico, en caso de que existiera, es insincero y, a lo sumo, espasmódico. ¿Por qué? Porque la Naturaleza nos fuerza a juzgar y sobre eso no tenemos control. No hay que implantar en el espíritu la facultad de juzgar porque ya lo ha hecho la Naturaleza y el mecanismo según el cual procede ha quedado al descubierto en las partes previas del *Treatise*. Procedamos a un análisis más detallado.

El problema del criterio admite una aclaración rápida: Hume no dice que no exista en absoluto un problema del criterio sino que tenemos algunas medidas de la verdad y la falsedad, esto es —interpreto yo— los razonamientos probables y las reglas complementarias de los que se ha ocupado páginas atrás. Es decir que ante el escepticismo "total" o pirronismo, alega un escepticismo probabilista que en nuestra nomenclatura es sinónimo de escepticismo académico. Más interesante es la doctrina del juicio que expone en esos párrafos. De acuerdo con ella la suspensión del juicio es imposible porque la Naturaleza nos fuerza a juzgar. Pero Hume no habla de abrir juicio sobre cosas ocultas sino sobre "objetos que se nos presentan"; juzgar sería como pensar en vigilia o mirar objetos a la luz del sol. Juzgar sería una operación implícita y consistiría en mantener una actitud generalmente no proposicional, todo lo contrario de lo que significa el término en el escepticismo. Hume se refiere con 'juicio' a 'creencia básica' y, también, a 'creencia

¹⁰ *Treatise*, *idem*, 183.

¹¹ *Treatise*, *idem*, *id.*

justificada'. El escéptico, en especial el pirrónico, se refiere a juicios especulativos, en la escala gnoseológica el extremo opuesto de aquello que Hume designa como 'juicio'. Más aún, en el examen de Hume se advierte un supuesto que no se suele destacar: en efecto, si el pirrónico pretendiera suspender esas operaciones automáticas estaría asimilando 'suspender' con 'anular'. Si yo suspendo la respiración (indefinidamente) anulo la vida. Hume cree que si suspendo el juicio hago algo equivalente con mi vida. Pero lo propio del escéptico es dejarse guiar por la naturaleza¹² en lo inevitable y suspender el juicio respecto de lo oculto. El pirrónico, en particular, se guía en la vida práctica (no especulativa) por las apariencias o presentaciones: admite que es de día, que siente frío, sacia el hambre. Todas estas son presentaciones inevitables para las que rige la *epojé*. La suspensión del juicio, en el pirronismo, es un arma contra el dogmatismo, mientras que en Hume la suspensión del juicio implicaría la destrucción de las bases vitales de la razón, el aniquilamiento de los mecanismos automáticos e inevitables que sirven de base al trabajo de la razón —y, si se me permite un agregado, que sostienen el ejercicio destructivo, y por suerte ilusorio, del entendimiento. Recordemos la famosa sentencia del "resumen" del *Treatise*: "la filosofía haría de todos nosotros unos completos pirrónicos, si la naturaleza no resultara ante ella demasiado fuerte". La claridad de la oración nos ayuda a ver mejor la raíz del equívoco humeano: el pirrónico jamás pensó en anular, con la suspensión, funciones naturales. Esta cuestión nos va a llevar más adelante a otro problema: el de distinguir en la epistemología humeana 'juicio' y 'prejuicio'. Continuemos.

Hume señala, en nuestro texto, que los que se oponen al escepticismo (y añadido, el escéptico inmaduro) quieren implantar en sí mismos, mediante argumentos, una facultad de juzgar que la naturaleza ya les dio, que es inevitable y cuya fuerza no disminuye por obra del análisis racional. Yo interpreto que esto ocurre así por lo siguiente: como no tenemos control sobre nuestro juicio, y todo control produce algo así como una hemorragia de evidencia, nos resulta imposible disminuir la fuerza del juicio. Acaso habría que ir más lejos. No sólo no puedo reducir la fuerza del juicio, tampoco puedo decidir sobre la existencia o no de un juicio. Dejemos esto por un momento. En el mismo pasaje Hume afirma que el objeto del juicio es el que está conectado habitualmente con una impresión actual. Ahora bien, esta es, casi literalmente, su definición de la creencia. En este pasaje y en los relativos a la suspensión del juicio, Hume correlaciona estrechamente, hasta hacer casi sinónimos, 'asentimiento', 'juicio' y 'creencia'; también 'suspensión del juicio' (y del 'asentimiento') con 'suspensión de la creencia'; la operación de 'juzgar' o 'asentir' con la de 'creer'¹³. Hagamos una prueba mínima:

¹² HP I, 23 y sigs.

¹³ La asimilación de 'suspensión del juicio' y 'suspensión de la creencia' ya ocurre en el Obispo Huet, leído y conocido por Hume. Cf. Pierre Daniel Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* (1723; reimpresión, Hildesheim 1974). Para cobrar conciencia de la formidable confusión que rodea a la palabra 'creencia' en Hume —y medir, consiguientemente, la dificultad que espera

la relectura del pasaje transcrito nos enseña que Hume convierte airoosamente 'juicio' en 'creencia' y 'juzgar' en 'creer'. Terminemos ya el análisis.

Si la necesidad de corregir nuestros juicios no tuviera límite, destruiría "por completo toda creencia y opinión". Pero ocurre que tenemos creencias. No es difícil concluir entonces en la impotencia de la razón. Así remata Hume:

"Por tanto si la creencia fuera un simple acto del pensamiento y no implicara una manera particular de concebir o el añadido de mayor fuerza y vivacidad, se destruiría infaliblemente a sí misma y desembocaría en todos los casos en una total suspensión del juicio"¹⁴. Además de asistir a una nueva asimilación de 'creencia' y 'juicio' nos debe atarear ya la consecuencia que extrae Hume. Estos argumentos escépticos, dice, no afectarán a nadie. La creencia no puede ser destruida por ideas.

III

La "conclusión" contiene el relato de lo que se ha llamado "la crisis pirrónica" de Hume. Los motivos que lo precipitan en dudas y melancolía son, ante todo, su soledad y la posible repulsa social; también consigna los mismos motivos que invocaba para desconfiar de la razón: el recuerdo de los errores pasados le hace temer el futuro; la precariedad de sus facultades aumenta sus temores; la imposibilidad de corregirlas lo sume en la desesperación de la razón. "¿Puedo estar seguro —se pregunta— de que al abandonar todas las opiniones establecidas me ciño a la verdad? ¿Y qué criterio permitirá distinguirla, aun si la fortuna me pusiera finalmente sobre su huella?"¹⁵. Advierte que asiente a razonamientos sin poder dar razón de por qué *debe* prestarse ese asentimiento. Y ante esta nueva irrupción del problema del criterio se atiende cautamente a la experiencia, que es la que lo informa sobre los diversos enlaces de objetos en el pasado, y al hábito, que le hace esperar lo mismo en el futuro; ambos actúan conjuntamente sobre la imaginación

a toda elucidación de la noción de 'juicio'— conviene aislar varios tipos de significado: (a) Hume identifica 'creencia' y 'asentimiento', *Treatise* I, III, V; donde 'creencia' equivale a mera vivacidad. Otras veces define (b): "la creencia en general no consiste sino en la vivacidad de una idea", *Treatise* I, II, IV; (c) también propone definirla "más cuidadosamente" como "una idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente", *Treatise* I, III, VII; (d) finalmente la caracteriza como lo que vivifica las ideas, *Treatise*, "Appendix"; sólo en esta última acepción se entiende que la naturaleza sea la que nos fuerza a juzgar. También es interesante señalar que según Hume todos entendemos, en la vida corriente, el significado de 'creencia', *Treatise* I, III, VII. Sin embargo también en el *Treatise* afirma varias veces que es preciso definir técnicamente el significado de 'creencia', como se ve más arriba en (b) y (c). En la *Enquiry* dirá, en cambio, que acaso es indefinible. Por último, no es claro que los cuatro significados apuntados sean compatibles entre sí. Un inventario de este caos en M. Hodges y John Lachs, "Hume on Belief", *Review of Metaphysics* XXX, 1 (1976).

¹⁴ *Treatise* I, IV, I, 184.

¹⁵ *Treatise* I, IV, VII, 265.

y esta es la que induce a formar unas ideas con mayor vivacidad e intensidad que otras.

"Sin esta cualidad por la que el espíritu otorga más vivacidad a unas ideas que a otras (algo al parecer tan trivial y tan poco fundado en la razón) no podríamos nunca asentir a ningún argumento ni considerar nada más allá de esos pocos objetos que se nos presentan a los sentidos". Y poco después agrega: "Por tanto, la memoria, los sentidos y el entendimiento, se fundan todos en la imaginación o vivacidad de nuestras ideas"¹⁶.

Los que se empeñan en una indagación de causas últimas deben admitir que la empresa es imposible. Pero incluso el sabio humeano tiene que advertir que sólo ha cambiado de posición sin emerger de la crisis. No basta con haber determinado que la imaginación es aquella facultad que andábamos buscando, por donde irrumpe la salvadora naturaleza. Como facultad, la imaginación se bifurca en "las sugerencias triviales de la fantasía" típicas de los hombres soñadores, y en el entendimiento, es decir, "las propiedades más generales y estables de la imaginación"¹⁷. ¡Creíamos haber terminado y dentro mismo de la imaginación se reproduce el problema! ¿No fue acaso el entendimiento el que obrando por sí sólo despojó a todas las proposiciones de toda evidencia, tanto en la filosofía como en la vida ordinaria? La nueva situación es inquietante. Podríamos, en un arranque de desesperación, rechazar todos los razonamientos abstrusos y abandonar la ciencia y la filosofía. Hume alega que si procediera así incurriría en la contradicción más notoria: el inmenso aserradero de Ockham, montado para seccionar todos los razonamientos abstrusos, se justifica sólo en virtud de razonamientos muy abstrusos. Pero si rechaza esa máxima de sencillez o parsimonia —por llamarla de algún modo— da pábulo al poder destructivo del entendimiento. El dilema es melancólico: o bien nos quedamos con una razón autocontradictoria, esto es, falsa; o bien nos quedamos con un operante poder destructivo de la razón, que es como quedarse sin razón. Hume, de nuevo, omite pronunciar un *debes*; se limita a observar que las reflexiones muy sutiles tienen "poca o ninguna influencia" en nosotros¹⁸. ¡Indigente consuelo! El desarrollo de su crisis es un cruel desmentido a esa impostura candorosa. Las reflexiones metagnoseológicas —¡ay!— son tan vívidas y fogosas como los juicios. En realidad —el propio Hume lo reconoce— son más patéticas. La progresión de la crisis, que, como dije, comienza con la consideración de objetos y termina en una reflexión sobre la facultad misma de conocer y su improbable corrigibilidad, nos muestra un *crescendo* que va de la perplejidad a la melancolía y la desesperación. Tanto influyen en él esas cavilaciones que resuelve alejarse de ellas. "La razón —confiesa— es incapaz de dispersar estas nubes, pero afortunadamente la naturaleza se basta a sí misma para ello"¹⁹. El "delirio filosófico" cede a la dis-

¹⁶ *Ibidem.*, 265.

¹⁷ *Ibidem.*, 267.

¹⁸ *Ibidem.*, 268-69.

¹⁹ *Ibid.*, 269.

tracción y a las impresiones vivaces de los sentidos. Cuando la mundanidad lo cansa y surgen naturalmente en su ánimo la curiosidad por ciertos problemas y la ambición de fama, cede a esa sensación de placer, que es el origen confeso de su filosofía²⁰. Ahora sabe que *debe* filosofar —el énfasis es mío— pero siguiendo a la naturaleza y dentro de los principios escépticos, con esta especificación: "cuando la razón es vivaz y se combina con alguna inclinación, *debemos* asentir a ella. Cuando no lo hace, no tiene ningún *derecho* a influirnos"²¹. ¡Al fin aparecieron los 'debe' y los 'derechos'! Pero ¿cómo compatibilizarlos con todas las enseñanzas previas? ¿Cómo voy a decidir yo cuándo dar mi asentimiento, si mi asentimiento es obra de la naturaleza y, por lo tanto, involuntario?

El calor de este debate crítico no nos debe hacer olvidar que ha quedado en pie el problema que planteaba el carácter bifronte de la imaginación. ¿Cómo elegir entre "las sugerencias triviales de la fantasía" y "las propiedades más generales y estables de la imaginación"? Porque en el fondo se trata de preferir la superstición o la filosofía, la fantasía o el entendimiento, el prejuicio o el juicio. Un honesto caballero tal vez pueda permanecer recluido en el estrecho mundo de la vida ordinaria y hasta es laudable por ello, pero un espíritu más inquieto precisa una guía. La filosofía de Hume no proporciona un criterio. Tanto superstición como filosofía son producto de una percepción vivaz, combinada con una fuerte inclinación. ¿Será una solución ser a veces supersticioso, a veces filósofo? ¿No es esta la conclusión a que inevitablemente lo conduce su propia filosofía?

Conocemos el fin de la crisis. Hume se decide por la filosofía y propone un programa modesto, a saber, alcanzar un "conjunto de opiniones que, aunque no sean verdaderas (pues tal vez eso sería esperar demasiado), resulten al menos satisfactorias para el espíritu humano y capaces de soportar la prueba del examen más agudo". El escepticismo más auténtico no sería el que rechaza la filosofía debido a sus dudas y escrúpulos, sino el que la estudia despreocupadamente y desconfía "tanto de sus dudas como de sus convicciones filosóficas"²².

IV

Es tiempo de enunciar, al menos, algunas consecuencias de nuestro análisis. Ante todo, dado que la suspensión del juicio es una operación impracticable, hay que abandonar la 'suspensión' y ejercer la 'distracción'. Como no puedo inhibir de modo directo un mecanismo ineluctable, lo inhibo indirectamente, haciéndolo operar con otro tema²³. Si filosofar conduce a la desesperación habrá que entregarse a la vida

²⁰ *Ibid.*, 271.

²¹ *Ibid.*, 270.

²² *Ibid.*, 272 y 273.

²³ Es curioso advertir que, en este punto, Hume sostiene la misma doctrina que Leibniz. Cf., por ejemplo, *Nouveaux Essais* II, xxi, 23, 47 y 48, y IV, xx, 16; *Theodicee*, Nos. 64, 301, 327 et passim.

mundana, a galantear mujeres, jugar al ajedrez, conversar con los amigos. Pero como estas operaciones también generan *spleen* hay que volver a la filosofía. Más que constar de una serie de ocupaciones la vida del epicúreo sabio humeano consistirá en una oportuna alternancia de distracciones.

Otra consecuencia de la imposibilidad de suspender el juicio. Puesto que juzgar es inevitable y supuesta también la ambigüedad humeana de 'escepticismo', no existe una diferencia de principio entre el dogmatismo y el escepticismo. Así se entiende la frase: "aunque contrarios en su ejercicio y tendencia, los razonamientos escépticos y dogmáticos son de la misma clase" ²⁴. El pirronismo, que pretende una suspensión completa, queda fuera de toda consideración. El pirronismo, moderado por la naturaleza, es el viable. Así se ignora que el pirronismo no aspira a una suspensión total ni es indócil a los dictados de la naturaleza. Así se insinúa la errada diferencia entre pirronismo y academicismo que la *Enquiry*, consecuentemente, tematizará: la filosofía académica es un pirronismo morigerado. Eso dará origen a las clásicas recomendaciones de mezclar un poco de dogmatismo a los razonamientos escépticos y unas gotas de pirronismo a las afirmaciones dogmáticas ²⁵.

Si el joven Hume hubiera tenido que comparecer ante un cenáculo pirrónico, posiblemente hubiera sido censurado por su extraña idea del 'juicio' y de la 'suspensión', por sus indagaciones de entidades "investigables" ²⁶, por haber preferido una eterna inmadurez en la búsqueda de la ciencia, antes que la paz del alma. Acaso yo habría recibido la sugerencia de colocar entre comillas la palabra 'pirrónico' en el título de este trabajo. En efecto, la de Hume fue una crisis escéptica que no concluyó a la manera pirrónica sino académica. Más aún, lejos de haber llevado a su consumación las posibilidades del pirronismo, Hume edifica el más ambicioso sistema de filosofía académica. Pero en este punto se abre un interrogante que debemos dejar por ahora sin respuesta: si juzgar es una operación incoercible ¿cómo practicar esa suspensión relativa (no total) que postulan la filosofía académica y el propio Hume? ¿No es tan impracticable una suspensión parcial como una total? Perdida la esperanza en la razón, la *Enquiry* ensayará esa problemática instauración de lo razonable ²⁷.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Argentina)

Centro de Lógica, Epistemología e Historia da Ciência
(Campinas, Brasil)

²⁴ *Treatise*, I, IV, I, 187.

²⁵ Consignas que prestigiosos comentaristas repiten como si fueran viables. Cf. J. Passmore, *Hume's Intentions*, 1952. Noxon, *Hume's Philosophical Development*, 1973.

²⁶ HP I, 22.

²⁷ Para un cotejo más exhaustivo entre pirronismo y academicismo, con especial referencia a la *Enquiry*, sólo puedo remitir a mi estudio "Otra vez sobre el escepticismo de Hume", *Manuscrito* (Universidad de Campinas, Brasil; en prensa). En la sección I de esta comunicación he aprovechado algunos párrafos de aquel estudio.

ABSTRACT

Hume said, several times, that 'scepticism' was the best label for his philosophy. However, his use of 'scepticism' is rather ambiguous and generates inconsistencies. The aim of this paper is to examine some of the arguments expounded in the *Treatise* in favour of scepticism. The main conclusions suggest that Hume made use of a confuse idea of 'judgment', that his interpretation of pyrrhonism is wrong, and that the requirements he posits for the act of assenting are illegitimate, for they imply an unjustified inference: a new edition of the "is-ought" fallacy.

DESARROLLO ECONOMICO REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

ISSN 0046-001X

Volumen 17

Abril-junio 1977

Nº 65

ADRIANA MARSHALL: Inmigración, demanda de fuerza de trabajo y estructura ocupacional en el área metropolitana argentina.
TORCUATO S. DI TELLA: El análisis sociológico de procesos históricos.
IGNACIO LLORENTE: Alianzas políticas en el surgimiento del peronismo. El caso de la provincia de Buenos Aires.
JORGE KATZ Y EDUARDO ABLIN: Tecnología y exportaciones industriales: Un análisis microeconómico de la experiencia argentina reciente.
JOHN P. FOGARTY: Difusión de tecnología en áreas de asentamiento reciente: El caso de Australia y de la Argentina.
Comunicaciones CARLOS STRASSER: Breve refutación del autoritarismo.
Notas y Comentarios
RICARDO HALPERIN: Análisis económico del financiamiento de las empresas del Estado. Un comentario.
ALieto A. GUADAGNI: Análisis económico del financiamiento de las empresas del Estado. Acerca de un comentario.
JULIO BERLINSKI Y HECTOR L. DIEGUEZ: Análisis de la evolución de precios de empresas públicas en la Argentina. Un comentario.
ALieto A. GUADAGNI: Análisis de la evolución de precios de empresas públicas en la Argentina. Un comentario.
In memoriam José Luis Romero: Una evocación personal, por EZEQUIEL GALLO.
INDICE CRONOLOGICO, TEMATICO Y DE AUTORES, Volumen 16 (abril-junio 1976/ enero-marzo 1977) - Nº 61 a Nº 64.

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).
Suscripción anual: Argentina: \$ 5.000; Países limítrofes: U\$S 20; Resto de América: U\$S 22; Europa, Asia, África y Oceanía: U\$S 24. Ejemplar simple: U\$S 6.
(Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a:
INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina

CRITICA

Revista Hispanoamericana de Filosofía

Vol. IX

Nº 25

México, abril 1977

LAWRENCE FOSTER, Confirmation and Extra Information
JORGE BOSCH, Sobre el concepto de ley natural
RAUL ORAYEN, Necesidad física: Algunas dificultades lógico-semánticas
MAX KÄSBAUER, First-Order Semantics for Higher-Order Languages
STEPHEN NOREN, Micro-Reduction, Scientific Realism and the Mind-Body Problem

Discusiones

MICHAEL MARTIN, The Formalities of Evil and a Finite God
RUBEN KRAIEM, Sobre la explicación probabilística

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos o \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27414, México 7, D. F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 2 (julio 1977).

RAZAO E EMOÇÃO NA PSICOLOGIA PLATÔNICA

Samuel Scolnicov

Não há tópico na filosofia platônica que não tenha sido discutido tão extensamente, tão minuciosamente, que já não se tenham tomado nele todas as posições possíveis, até que não reste, assim parece, terreno virgem, e até que quem quer que se aventure a exprimir sua opinião —e seja ela qual seja— atrai a si a ira bem justificada de seus ouvintes— destes porque não encontram novidade alguma, daqueles porque não vêem senão opiniões mal provadas. Tanto mais quando se trata de um dos dois pilares da filosofia de Platão: a teoria das idéias e a teoria da alma. Sobre a alma, como sobre as idéias, a controvérsia data mesmo da Academia, e pode-se escrever a história da filosofia helenista em grande parte como a história da exegese do conceito platônico da alma— e a tradição neo-platônica que o prove.

Não é minha intenção neste artigo fazer-me de vela no mar tempestuoso dessa exegese da psicologia platônica em geral. Quero somente isolar um aspecto deste complexo - aspecto imenso por si só: a questão da relação entre o elemento racional e o elemento irracional na alma platônica. Tentarei mostrar de que modo a solução proposta por Platão a tal problema constitui também uma resposta a questões que se fizeram sentir no pensamento grego que o precedeu, e como ela se entrelaça com demais aspectos da psicologia e da metafísica platônica, que atraíram independentemente a atenção dos intérpretes.

I

Em sua célebre palestra de 1916, John Burnet¹ sugeriu que a principal inovação de Sócrates foi a apresentação de um novo ponto de vista sobre a alma, diferente do costumeiro no pensamento grego que o precedeu. A extensa revista de Burnet dos vários usos da palavra “*psyché*” —que eu traduzo aqui “alma”— na literatura grega de Homero até a era clássica é bem conhecida e universalmente aceita em seus traços principais, e não tenho senão que resumi-la brevemente a título de recordo.

Nos contextos que nos interessam, a *psyché* é o “sopro de vida”, é o que abandona o homem na hora da morte, do sono, ou do desfale-

¹ J. Burnet: “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Essays and Addresses* (London: Chatto & Windus, 1929), pp. 126-162.

cimemto. Ainda que para Homero a alma existisse após a morte, sua existência seria desprovida de forças e de sentidos. Ela é comparada a uma sombra, a um sonho, à fumaça que se dispersa ao vento, a um morcego que abandona o corpo morto². É a alma que aparece aos outros em sonhos, como uma réplica do próprio homem. Em todo caso, a alma de Homero não é o elemento que sente e que quer, centro de consciência de nossa vida desperta, o que nós hoje designamos pelo termo "eu". Para Homero, sentimentos e desejos são localizados, via de regra, no sangue, e seus heróis sentem e percebem pelo *thymós* e pelo *nóos* e não com a *psyché*. É portanto que na Descida ao Hades, no undécimo livro da *Odisséia* as almas dos mortos têm de beber sangue antes que se lhes dê força e entendimento. Mas, como Burnet acentua, tal não é porque com a morte fossem as almas privadas de algo que tivessem em vida; senão porque também durante a vida corpórea não tinham elas nada que haver com entendimento ou consciência, e assim ficaram também em sua morte. Assim parece às vezes que o papel principal, senão o único, da alma no mundo homérico, é abandonar o corpo - ou estar ao ponto de abandoná-lo.

O termo "*psyché*" tomou também outro sentido que nos vem a propósito: Burnet nota que na tragédia são atribuídos à alma sentimentos, porém estes são sentimentos obscuros, tenebrosos, que consideraríamos hoje como pertencentes ao subconsciente ou à consciência do sonho. Tais são os sentimentos de consternação e opressão que se fazem acompanhar ao terror e ao desespero, tais são a ansiedade e a depressão, tal é o amor de Fedra por Hipólito — todos localizados na *psyché*. Este é também o lugar da consciência pesada e da voz do sangue. A alma é portanto, para o grego pré-socrático, a portadora da vitalidade e dos sentimentos animais, inexplicados e inexplicáveis. Mas ela ainda não é o que possui saber e ignorância, bem e mal.

Houve também outra concepção da alma. Burnet a chama "órfica". Um grande estudioso da cultura grega declarou, há vinte e cinco anos, que não sabe o que é o Orfismo. Não serei tão despeitoso que diga que eu o sei. A nós bastará se aceitarmos que por volta do quinto século antes da era cristã divulgaram-se em lugares diversos na Grécia umas Escrituras Sacras que se faziam relacionar ao poeta legendário Orfeu. Tais Escrituras apresentavam uma concepção diferente da alma, que continuarei a chamar "órfica", por falta de nome melhor. Nessa concepção, a alma é uma criatura divina que pecou e foi condenada a ser aprisionada no corpo. A intenção da religião órfica era assegurar a libertação final da alma das cadeias do corpo, quer dizer, sua libertação do círculo da morte e do renascimento. A salvação da alma se faz através da submissão a comandamentos e a tabus que produzem sua purificação (*kátharsis*). Mas nesta concepção, diz Burnet, a alma não tem nenhuma função que a relacione com a vida desperta e consciente do homem, com sua personalidade.

E por outro lado, na tradição científica e filosófica iônica, a alma,

² *Odisséia* xi 207, x 495; *Odisséia* xi 222; *Iliada* xxiii 100; *Odisséia* xxiv 6.

identificada, por exemplo, com o ar ou o fogo, é responsável pela consciência desperta, mas ela não é senão uma partícula do elemento cósmico, que se encontra por um pouco tempo dentro do corpo. Via de regra não há nesta tradição interesse especial pela alma individual.

II

Uma semelhante duplicidade se faz notar também na história de outro conceito central na filosofia grega: o conceito de *theoria*. Este conceito desenvolveu-se a partir de duas fontes:

A primeira é o que posso chamar o conceito "iônico" de *theoria*. Neste sentido o termo significa simplesmente o ato de ver ou de assistir, como os espectadores de uma peça de teatro, ou, por outro lado, a embaixada enviada por um Estado grego a outro, ou aos jogos esportivos, ou ao oráculo. Viajar *epi theoria* é sair em embaixada oficial, ou ir aos jogos como participante ou mesmo como espectador; e para Heródoto *theorein* é simplesmente ir "ver o mundo". Daqui à acepção de "estudo", "investigação", é um passo.

Mas *theoria* é também o termo técnico para designar a "visão" nos mistérios como os de Eleusis. Aristóteles nos comunica que tal *theoria* não incluía nenhum conteúdo intelectual, mas que era somente uma visão de objetos sacros, uma experiência emocional que requeria uma certa disposição psíquica³. Quer dizer que o iniciado não aprendia ou entendia nada de novo, mas era submetido a uma experiência emocional de tal intensidade que o transfigurava completamente em seu íntimo e o tornava feliz (*ólbios*) nesta vida e especialmente na vida depois da morte⁴.

Parece que tal salvação da alma não envolvia qualquer obrigação moral, mas era uma questão puramente emocional e ritual. Exigências morais ou quase-morais foram feitas pelas doutrinas pitagóricas, possivelmente seguindo as doutrinas órficas. Aqui pisamos novamente em areia movediça: a distinção entre órficos e pitagóricos é difícil e às vezes impossível, e mesmo o estudo dos pitagóricos é difícil, pois esta seita existiu, de uma forma ou outra, perto de oitocentos anos, até que se absorveu no neo-platonismo. Assim mesmo, creio que no que diz respeito ao que nos interessa, podemos manter com um módico de certeza que a "vida pitagórica" diferenciava-se da "vida órfica" pelo que eles mesmos chamavam — talvez pela primeira vez nesse sentido — "filosofia". Creio que pelo menos neste ponto têm razão os que mantêm que mesmo após o aparecimento do pitagorismo continuou o orfismo, de um modo ou de outro, a cuidar das necessidades religiosas das massas⁵. Contudo, o tema principal introduzido pelo pitagorismo na cultura

³ Aristóteles, fr. 15 Rose.

⁴ Cf. o Hino Homérico "A Deméter" 480-482. v. também C. Kerényi: *Eleusis*, tr. R. Manheim (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

⁵ E.g., K. v. Fritz: "Pythagoras", *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

ocidental, e que seria de máxima importância em seu desenvolvimento, foi o tema do *valor moral do ato intelectual*: a salvação da alma é a inteligência, ou pelo menos depende dela.

O grande feito dos pitagóricos foi, portanto, o ter introduzido no pensamento ocidental a consciência do valor moral da investigação teórica. Os investigadores iônicos como Anaxímenes e Heródoto, buscaram o saber por amor ao saber; porém eles não viram em sua ocupação nenhum sentido moral. Eles foram motivados pela curiosidade, por seu interesse no mundo, ou —talvez— pela própria dialética de seus estudos.

Em verdade, o que os pitagóricos fizeram foi uma unificação da concepção “iônica” e da concepção “órfica” de *theoria*. A teoria é, de uma parte, a investigação, o estudo, o tentar descobrir a construção íntima do mundo, e de outra parte, ela é a visão que conduz à purificação e à salvação da alma. E as duas são uma só: a salvação da alma é a procura do saber.

Os pitagóricos nos deram um sentido novo e profundo de *theoria* e de *kátharsis* ao unificarem em seu novo conceito de filosofia a concepção científica e a concepção litúrgica-religiosa. Porém os pitagóricos do quinto século não tinham nenhuma idéia clara sobre a alma, e sem dúvida não tinham nenhuma doutrina psicológica que pudesse abranger as duas correntes que Pitágoras teria unificado em seu conceito de filosofia. E assim foi que a tensão entre as duas correntes foi, ao que parece, grande demais, a seita se teria dividido logo após a morte de Pitágoras, e os dois elementos do pitagorismo saíram novamente à luz: por um lado a busca do saber e por outro a busca da salvação da alma.

III

Não sei quanto teria sido Sócrates influenciado pelo pitagorismo. Porém é claro que ele propõe uma direção na qual poderia o problema pitagórico encontrar sua solução, seja que Sócrates mesmo se deu conta disso, seja que Platão foi quem estabeleceu o contato. A inovação de Sócrates foi ter visto na alma (*psyché*) o elemento em nós “ao qual se referem a justiça e a injustiça”⁶, pelo qual somos sábios ou ignorantes, bons ou maus, e consequentemente, aquela parte em nós que mais de todas necessita de tratamento (*therápeia*). Sócrates sugeriu a unificação da doutrina órfica da purificação da alma com a concepção científica iônica da alma responsável pela consciência desperta. Esta identificação não é evidente: Empédocles, por exemplo, conhecia ambas concepções da alma e as manteve uma ao lado de outra: *psyché* e *daimon*, o elemento vital e o elemento divino e imortal.

Sócrates não só manteve que a alma merece tratamento, mas também precisou qual seria esse tratamento: a salvação da alma está na vida de inquérito permanente. O ponto de apoio de Sócrates é sua

⁶ *Crito* 47C8.

rejeição total da vida sem inquérito. Este é o resumo da *Apologia* e do *Crito*. Sócrates insiste que ele não tem qualquer doutrina positiva, só um impulso insaciável ao exame.

Porém esse inquérito não é do tipo do inquérito cosmológico iônico. Não somente é esta uma investigação antropológica —e nisso Sócrates é um filho de seu tempo— como também seus motivos mesmos são diferentes. Sócrates não é motivado pela curiosidade de um Anaxímenes ou de um Heródoto. Sua investigação tem sentido moral. Só a investigação sem limites pode-se considerar um bem ilimitado.

De aqui o famoso paradoxo socrático que a *areté* é *episteme*, que a excelência moral é o saber. Como o esforço moral e esforço intelectual são idênticos, assim também são idênticas suas metas: a excelência moral (*areté*) é a excelência intelectual (*episteme*). E mesmo que o esforço possa ser inacabado, a meta fica sempre a apontar o caminho.

IV

Esta proposição de Sócrates, propõe uma tarefa mais que submete uma solução: Como será possível que o esforço intelectual tenha valor moral? Qual é o fundamento da possibilidade que o esforço intelectual por si só transfigure a alma, a ponto de fazê-la melhor, a ponto de salvá-la, até mesmo em um sentido religioso? Como pode a *theoria* no sentido intelectual tomar o lugar da *theoria* eleusínea? E sobretudo, de onde vem à *theoria* em seu sentido intelectual aquela irresistível força psicológica, capaz de produzir na alma uma tão profunda transformação, até que não deixe mesmo a possibilidade de *akrasia*, da fraqueza do caráter, até que o saber, por si próprio, conduza necessariamente à conduta desejável?

Se damos razão a Burnet, Sócrates teria visto que a resposta a estas perguntas tem de se dar por meio de uma nova doutrina a respeito da alma. Porém parece que Sócrates mesmo não teria apresentado uma verdadeira doutrina psicológica, mas se satisfizesse, em sua vida diária e em suas conversas, a apontar à alma como a entidade na qual se focaliza o problema moral.

Platão aceita a vida socrática como paradigma cujo valor moral é intuitivamente aprendido. Seu alvo é propôr a base metafísica, epistemológica, psicológica, política, antropológica, que poderá, a seu ver, sustentar a ética de que Sócrates é a encarnação. Nosso presente interesse é num pequeno setor dessa base —no setor psicológico e numas quantas de suas ramificações.

O que em de ser, pois, a alma, se sua salvação é atingida por meio do inquérito? —A resposta do Fedo é clara: a alma tem de ser separada do corpo, imortal, e essencialmente racional. Este último ponto é mais importante do que se pode julgar. Um livro recente, por exemplo, sobre a psicologia de Platão, se queixa de que a premissa que a alma como “princípio vital” é idêntica à alma intelectual enfraquece o argumento

⁷ Burnet, p. 157 segs.

para a imortalidade da alma no *Fedo*⁸. Porém mesmo de nossas considerações até agora, é claro que a identificação do princípio vital com o princípio intelectual é central neste contexto. Não posso repetir aqui o que já escrevi em outro lugar⁹, e portanto só direi brevemente que a alma que o *Fedo* argumenta por sua imortalidade é a alma cuja "proximidade" às idéias é precisamente a possibilidade que ela tem de se relacionar a elas racionalmente. O argumento da anamnésia não é um argumento supérfluo ou secundário mas é o próprio fulcro do diálogo inteiro.

Do mesmo modo, no décimo livro da *República*, a alma "como é em verdade", sem "as conchas, juncos e rochas" que se lhe acresceram em sua vida terrestre em lugar dos membros que originalmente possuía, e que se quebraram ou se danificaram por completo¹⁰ — a alma em sua pureza é racional e somente racional. Sua parte mais alta, a razão, o *logistikón*, é tudo que restou do estado original da alma, desde que se uniu "ao corpo e a outros males"¹¹. Enquanto a alma está no corpo, ela perde sua pureza: suas partes inferiores são "degenerações" do *logistikón*. Elas alcançam seus objetos (os percebem, são atraídas a eles) por meio do corpo, e são incapazes de se passar de tal intermediário. Portanto, a intencionalidade dessas partes é dirigida às imagens sensíveis dos objetos que realmente são. Por contraste, o filósofo esforça-se a alcançar os objetos mesmos por meio da alma mesma. É assim que ele aspira ao que Platão chama um estado de "incorporalidade", que sua vida é um "ensaio da morte"¹².

Mas o *Fedo*, e ainda mais o *Simpósio*, fazem claro que os sentidos são indispensáveis ao processo de alcance dos objetos em si mesmos. Daqui, por exemplo, a importância da opinião (e seja mesmo a opinião falsa) como ponto de partida do processo de estudo. Desta linha de argumento pode-se entender que o estado de incorporalidade seja um limite não atingido em tempo finito. Mas, por outro lado, Platão exige a distinção real entre opinião e saber, e a metafísica da *República* vem prover o fundamento dessa distinção.

A exegese tradicional do conceito platônico da alma a vê composta de três partes heterogêneas: a razão, o ímpeto e as paixões. Do que tenho dito até agora, pode-se por certo entender que eu proponho uma compreensão diferente da alma platônica, e nisto não sou inovador. Creio, com Guthrie e outros¹³, que a alma platônica é essencialmente "uniforme": suas partes inferiores existem só em seu estado corpóreo.

⁸ T. M. Robinson: *Plato's Psychology* (University of Toronto Press, 1960), p. 33.

⁹ *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues* (Cambridge: Ph. D. dissertation, 1973), c. iv.

¹⁰ *República* 611 B-D.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Fedo* 64 A.

¹³ W. K. C. Guthrie: "Plato's Views on the Nature of the Soul", *Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens*, Tome III, Fondation Hardt (Vandoeuvres-Genève), pp. 2-19. Re-impresso em G. Vlastos, ed.: *Plato: A Collection of Critical Essays*, Vol. II (London: Macmillan, 1972), pp. 230-243.

— pois que a fome e a sede não se hão de imaginar senão em relação a um corpo qualquer. É verdade que no *Fedro* as almas dos deuses também são representadas como compostas de carroceiro e cavalos¹⁴, e é possível entender essa passagem como implicando a tripartição da alma mesmo sem relação ao corpo. Porém parece-me mais aceitável que as almas dos deuses no *Fedro* são construídas segundo o modelo das almas humanas. A diferença entre elas é que nas almas divinas os cavalos não se opõem um ao outro e ao carroceiro. Quer dizer, se há divisão, tal divisão é somente potencial; ou talvez haja aqui oposição à alma humana e revogação da divisão que tem efeito só nesta.

De um modo ou de outro, pelo menos em seu estado corporal, a alma é uma unidade complexa. Com isto quero dizer que ela é uma unidade que compreende partes, e estas partes recebem seu sentido só de seu lugar no todo. Platão analisa a construção de uma tal unidade complexa na segunda hipótese do *Parmênides*.

As partes da alma platônica não são, portanto, completamente heterogêneas. A interpretação usual faz distinguir nitidamente pelo menos entre a razão contemplativa e as duas outras partes emocionais. Aqui, nesta interpretação da razão como o elemento intelectual, no sentido moderno deste termo, está a raiz da surpresa causada pelos paradoxos sócráticos que a *areté* é *episteme* e que ninguém comete injustiça de bom grado.

É verdade, não foram só os intérpretes modernos que notaram tais paradoxos. Não menos estranhos foram eles aos olhos dos próprios contemporâneos de Sócrates. Eurípides discute a questão abertamente.

Medéia anuncia:

Compreendo o mal que intento cometer;
Porém mai forte que a razão é a ira
Que traz sobre os homens grandes males¹⁵.

E Fedra, em um tom menos grandioso:

Conhecemos nós o bem mui claramente,
Mas o não fazemos. Algumas
Dentre nós são preguiçosas; outras
Preferem à virtude outro prazer¹⁶.

Mas eu me refiro especialmente à concepção moderna do intelecto, porque nosso entendimento normal desse termo hoje em dia está antes de tudo sob a influência do famoso parágrafo de Hume:

"Nada é mais usual em filosofia, e mesmo na vida comum, que falar do combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão, e asseverar que os homens são virtuosos somente na medida em que se conformam a seus ditados... Para demonstrar o engano de toda esta filosofia, tentarei mostrar primeiro, que a razão por si só nunca pode ser

¹⁴ *Fedro* 246 segs.

¹⁵ *Medéia* 1077-1080.

¹⁶ *Hipólito* 379-382.

motivo de qualquer ato de vontade; e *segundo*, que ela nunca pode opôr a paixão na direção da vontade”¹⁷.

A razão de Hume não tem força motiva, e portanto, também não tem força impeditiva. Ela somente adjudica verdade ou falsidade, e determina as relações entre nossas representações ou ajunta meios aos fins. Mas a razão de Platão não é a razão de Hume. A própria dedução platônica das partes da alma na *República* faz bem claro que o *logistikón* tem impulso próprio. Pois a prova da multiplicidade da alma apoia-se precisamente sobre o fato que em certas situações agem sobre a alma duas forças em direções opostas, como no caso do homem que quer beber mas receia do líquido que encontra. Quer dizer que Platão nos apresenta a possibilidade de uma motivação intelectual (neste caso de um impedimento intelectual). E a prova que ele nos oferece é precisamente a prova de Hume, ao revés: a razão pode-se constituir em força contrária a algo que tenha força motivadora própria.

Em outra passagem da *República*, Platão faz mesmo notar que cada uma das partes da alma tem seus prazeres próprios e suas paixões próprias¹⁸. E no *Górgias*, Sócrates mostra a Cálicles que um ato de vontade pura e simples, sem nenhum elemento de escolha intelectual, é impossível. A vontade tem de conhecer seu objeto, e tem de conhecê-lo *sub specie boni*¹⁹.

V

O que Platão nos propõe é, portanto, uma concepção da alma como um reservatório de energia única, canalizada em diferentes direções. (A metáfora da canalização é de Platão mesmo.) E não é só questão de transfiguração da energia psíquica, mas cada nível de energia psíquica, cada transfiguração, edifica completamente a alma por si só, constitui uma *Gestalt* psíquica completa, determina o caráter tanto para melhor quanto para pior.

O problema que Platão se teria proposto foi: Como é possível que cada um dos níveis psíquicos determine por si só a alma? E sua solução: Tal é possível se em todos os níveis haja a mesma energia psíquica. Há aqui dois conceitos distintos: o conceito da alma que se determina em cada um de seus níveis, e o conceito da energia psíquica única. Mas estes dois conceitos não são completamente independentes: o segundo serve de base ao primeiro. É perfeitamente possível conceber-se três ou mais níveis psíquicos, cada qual constituindo de por si o caráter da alma toda. Mas Platão considera como condição disto a concepção da alma do *Simpósio*: não há, em princípio, diferença entre as paixões

¹⁷ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, II, iii, 3.

¹⁸ *República* 580 E.

¹⁹ *Górgias* 500 segs.

e a razão —o cume da inteligência é também o cume do desejo passional, e Eros personifica ambos.

Talvez possa-se melhor entender o argumento platônico em oposição ao argumento de Freud. Freud também aceita uma só energia psíquica, mas a seu ver, os níveis superiores são sublimações dos níveis inferiores. Platão mantém o contrário: que os níveis inferiores são degenerações do nível superior²¹. Contudo, não há entre eles desacordo direto: o interesse de Freud está enfocado na descrição do desenvolvimento dos níveis superiores na alma individual —é um ponto de vista ontogenético. O ponto de vista de Platão é o da constituição lógica das forças psíquicas, e ele está interessado na gênese de tais forças; em todo caso não é um interesse no desenvolvimento do indivíduo. Nos níveis mais baixos, o conhecimento é mínimo, embaçado, e portanto a alma não é capaz de se fazer relacionar senão a objetos que não são os objetos próprios do conhecimento, que não são os objetos próprios da alma: os objetos do mundo sensível. O mesmo se dá com as emoções: também a atração e a repulsão da alma em seus níveis inferiores se referem a objetos inadequados. Na linguagem do *Fílebo*, os prazeres da alma nesses níveis são prazeres “falsos”²².

A medida que a alma se constitui em níveis mais altos, sua atração torna-se mais e mais a objetos adequados. Mas não há aqui mudança no *tipo* de relação ao objeto. Sempre trata-se de impulso que tem também um elemento intelectual. Somente, porque os objetos do mundo sensível não são suscetíveis de conhecimento completo, quando a alma se dirige a tais objetos, o elemento cognitivo é mínimo —é um impulso obscuro, embaçado. E quando a alma se dirige às idéias, o impulso ainda existe, e com maior intensidade, mas já é este um impulso bem articulado, em que o elemento cognitivo está desenvolvido ao máximo. Esta é a moral do *Simpósio*.

De aí há consequências também para um setor que é normalmente considerado como puramente intelectual: a doutrina platônica do estudo. Pois a passagem da opinião ao saber envolve à primeira vista, simplesmente o dar uma causa à opinião, seu “encadeiamento por um *logos*”; em verdade, porém, há nela mais que o puro aspecto intelectual. Nunca temos de haver com opiniões pura e simplesmente, mas com opiniões em seus contextos emocionais, ou melhor, com opiniões e com seus aspectos emocionais que lhes são inseparáveis. É portanto que o diálogo platônico não é só uma confrontação de posições intelectuais, mas também uma confrontação de duas personalidades; não só a dissolução de erros lógicos, mas também a exposição dos sentimentos obscuros e semiconscientes que necessariamente os acompanham. A dor causada pela refutação socrática e pela saída da caverna é real. O abandono de

²⁰ *República* 485 D.

²¹ F. M. Cornford: “The Doctrine of Eros in Plato’s Symposium”, *The Unwritten Philosophy* (Cambridge University Press, 1950), pp. 68-80. Re-impresso em Vlastos: *Plato*, II, pp. 119-131.

²² *Fílebo* 36 segs.

posições intelectuais, se profunda e sinceramente realizado, necessariamente implica uma re-estruturação completa da alma.

Não será inovação se disser que a análise puramente lógica da refutação socrática e do diálogo platônico em geral não é, via de regra, suficiente, e às vezes pode mesmo induzir a erros graves de interpretação. Pois o diálogo platônico se passa também em outro nível, no nível emocional, na confrontação das personalidades que nele participam. No entanto, relativamente pouca atenção tem sido dispensada à relação entre esses dois níveis, aos aspectos emocionais da opinião em quanto opinião às motivações intelectuais nos meandros do argumento. O diálogo não é a descrição de um argumento que possa ser entendido independentemente: é o relato da interação de duas almas vistas em toda sua complexidade — Sócrates e seu interlocutor. Às vezes esta interação sucede, como no *Teeteto*; e às vezes falha, como no *Meno* ou no *Górgias*.

Portanto, também as falácias lógicas de Sócrates têm um papel no diálogo platônico, não só um papel lógico, de exposição das ambigüidades nos usos dos termos, por exemplo, mas são também ardis premeditados, para que o interlocutor se comprometa a seu erro o quanto possível, pois só assim poderá sentir sua ignorância e não só constatar a intelectualmente; e tal comprometimento exige o envolvimento da alma toda. A certo ponto, no *Górgias*, por exemplo, Cálicles renuncia seu comprometimento no desenrolar do argumento, e suas respostas são dadas só para “não introduzir contradição no que digo”. De este ponto em diante cessa o diálogo verdadeiro com Sócrates. E umas quantas páginas mais adiante, a própria participação de Cálicles é supérflua, e Sócrates faz sozinho às vezes de questionador e de respondente. E isto porque o argumento lógico em si só não é mais que um passatempo. Desde o momento em que o ato intelectual é considerado como uma manipulação, cujo único fim é manter a coerência — ele perde todo valor real²³. A concepção que tem Cálicles (ou mesmo *Górgias*) do ato intelectual é falsa. Cálicles intenta separar o intelecto manipulativo da vontade que determina os fins. Esta não é só a concepção de seu mestre *Górgias*; esta é também a concepção moderna de David Hume. Platão considera tal separação não só perigosa de um ponto de vista moral, como também, em última análise, impossível em si mesma.

Esta é, então, a resposta de Platão ao problema socrático. A excelência moral é o saber e ninguém comete injustiça de bom grado, porque a alma é essencialmente uma e não se pode separar seu saber de seu querer; o saber verdadeiro é, por si mesmo, um elemento motivo. A ascensão pelos graus do saber é a re-estruturação gradual da alma, transformação psicológica profunda que toma agora o lugar da *visio beatifica* eleusínea²⁴. Daqui a relação de Platão aos mistérios helênicos, cuja linguagem ele tanto usa²⁵.

²³ *Górgias* 405 A5 Cf. *Meno* 83D1-2.

²⁴ Cf. *República* 533C, mas lá sem o acento existencialista.

²⁵ E.g., *Fedo* 69AC, *Simpósio* 210 DE, *República* 516B, *Fedro* 247D, 250C, *Timeo* 44C, et passim.

Só a unidade das ações da alma pode explicar a gênese no belo, no *Simpósio*, e a volta do filósofo à caverna, na *República*: o conhecimento do bem não é somente conhecimento, mas é conhecimento, desejo e criação, integrados em uma única ação psíquica. No nível mais baixo, é a atração sexual, na qual também há um mínimo de conhecimento²⁶, e a gênese corporal; e no nível superior é o conhecimento filosófico cuja consequência necessária é a ação educadora e política.

Bem sabe Platão, evidentemente, que, em realidade, mais de uma vez o conhecimento do bem não conduz o homem à prática do bem. Este é o conhecimento puramente intelectual, tal como o de Cálicles no *Górgias*. Platão o considera como uma distorção da alma, que em verdade lhe impede o desenvolvimento moral e mesmo cognitivo, pelo menos de um certo ponto em diante²⁷. Esta é a razão do fracasso do diálogo entre Sócrates e Cálicles: Cálicles não é capaz de se libertar de sua concepção manipulativa do intelecto, para que possa atingir o verdadeiro conhecimento, porque não está pronto, a partir de certo ponto, a se comprometer profunda e totalmente a suas próprias respostas. Aqui se faz bem notar que a transfiguração psicológica não é só uma condição necessária do conhecimento verdadeiro, mas sua outra face, que o completa.

VI

Fica ainda sem resposta a questão da corrupção da alma. Se a alma é uma força única, o que é que a desintegra, que introduz nela desarmonia? Na imagem convencional da alma platônica a desarmonia é consequência da heterogeneidade de suas partes. Mas tal solução não nos é mais possível, pelo menos à primeira vista. A questão, em suma, é a da *origem do mal* segundo Platão.

Esta questão é suficiente para um artigo em si, e não poderei senão esboçar o problema e apontar a direção em que proponho sua solução. Do que foi dito até aqui dá-se para entender que, por razões internas ao sistema de Platão, deve-se preferir, pelo menos *prima facie*, a opinião dos que dão como origem do mal em Platão a corporalidade. Nota-se bem: a corporalidade e não o corpo. Pois que, enquanto a alma ainda está presa à roda da morte e da ressurreição — e tanto faz se atualmente ocupa um corpo humano ou animal ou só esteja destinada a ocupá-lo — ela não é pura. A distinção fundamental, como Guthrie faz notar²⁸, não é entre a alma no corpo e fora dele, mas entre a alma que está destinada à encarnação e aquela que escapou ao círculo e voltou “à sua origem”. A poluição da alma não é limitada a sua comunhão com o corpo, mas é tão somente exemplificada nesta comunhão.

²⁶ *Simpósio* 193D, 205E, *República* 586E.

²⁷ E.g., *República* 519 A.

²⁸ Guthrie: “Plato's Views on the Nature of the Soul”, in Vlastos: *Plato*, II, 236 segs.

Mas, assim sendo, a presença da alma num corpo é apenas um *sinal* e não a *causa*, de suacorrupção. Quer dizer que não é que a alma se tenha degenerado porque tivesse caído num corpo qualquer, mas conversamente: porque ela se degenerou —caiu num corpo. Tal é o mito citado nas tabelas de ouro de Thurioi ²⁹, por Píndaro ³⁰, por Empédocles ³¹, e no *Timeo* ³²: a alma é uma criatura divina que pecou —e a propósito do pecado há versões diversas— e por ter pecado perdeu sua pureza e foi condenada ao círculo da morte e da resurreição.

É bem conhecida a opinião originária em Wilamowitz ³³, segundo a qual a origem do mal para Platão estaria na própria alma ou em uma de suas partes. Não aceitarei esta opinião, tanto por razões sistemáticas quanto por razões textuais, que não posso expor aqui por extenso ³⁴. Será suficiente se fizer notar que não é necessário supor uma “alma má” que seja responsável pelo movimento desordenado da *khora*, o “lugar” onde as idéias se refletem: pois a alma por si própria é somente a origem de movimentos ordenados. O “lugar” platônico —que é a entidade metafísica paralela ao “corpo” de que falamos até agora— contém movimentos desordenados e estes é que são responsáveis pelas perturbações ao movimento ordenado da alma. O movimento da alma é ordenado e racional, mas o controle da alma sobre o movimento sem direção do “lugar” nunca é perfeito. Mesmo assim, este argumento não nega que a alma seja a origem do mal ao plano fenomenológico ou psicológico.

Portanto, no plano mítico o corpo não é em si próprio a origem do mal da alma, mas somente um sinal ou sintoma de seu estado degenerado. No plano metafísico não nos é dada nenhuma explicação da suposta necessidade de conjunção da alma ao corpo ou ao “lugar” causador do movimento perturbador: a degeneração da alma é simplesmente expressa nas perturbações do “lugar” ou da corporalidade.

Qual é, pois, a intenção de Platão por delá da metáfora religiosa? Que devemos nós compreender do tal mito sobre o pecado da alma e sua punição? É possível que aqui Platão tenha chegado ao extremo da possibilidade de uma explicação racional. Esta é em efeito uma pergunta pela razão por que certos pedaços de matéria têm o dom do pensamento; ou por que o mundo em geral é racional, mas só parcialmente. A tal pergunta Platão não se propõe responder. Ele faz somente notar o fato da racionalidade limitada do mundo e isola nele o elemento racional do irracional. Do mesmo modo ele faz notar a racionalidade imperfeita do homem ao mesmo tempo que acentua a possibilidade de transcender esta imperfeição.

²⁹ Diels-Kranz, I B 17-20.

³⁰ Cf. *Meno* 81 BC

³¹ Fr. 115 DK.

³² *Timeo* 90 A.

³³ U.v. Wilamowitz - Moellendorf: *Platon*, II, 320-1.

³⁴ Cf. *Timeo* 36, *Leis* 896, e em geral H. Cherniss: “The Sources of Evil according to Plato”, in Vlastos, II, 251.

VII

Pode parecer que nos deixamos levar longe de nosso assunto primeiro; mas precisamente tais considerações sobre a origem do mal da alma nos fazem voltar ao âmago de nosso assunto. No tratamento do *Fedo* acentuei que lá Platão considera como a essência da alma sua racionalidade ³⁵. E agora nos confronta outra definição da alma, aquela mais conhecida do *Fedro* e das *Leis*, segundo a qual a alma é em sua essência o princípio do movimento ³⁶. Porém já ao considerarmos o *Fedo* dizíamos que o movimento (lá falamos da “vida”) e a racionalidade pertencem ambos ao que Platão vê como a essência do pensamento. Para Platão, não são duas coisas distintas. Pois não se deve entender “movimento” como simples translação no espaço —o que é claro não só pelo sentido de “*kinesis*” em Platão ³⁷, mas principalmente porque a alma em si própria não é espacial e não está necessariamente conjugada ao corpo, e portanto não é possível que sua essência seja mover-se no espaço. Mas deve-se entender a alma como princípio de *mudança*, no mais extenso sentido da palavra. E apesar de tal mudança poder ter aspectos espaciais (como translação) ou sensíveis (como mudança de cor), no entanto, em princípio, ela não é sensível, pela razão já oferecida. Portanto, a mudança da qual a alma é o princípio é, em sua pureza, o pensamento.

O pensamento é a mudança *par excellence*, *causa sui*, ordenada, sempre dirigida a um fim claro, na qual é possível explicar cada passo em relação ao contexto geral. O paradigma é o pensamento que avança passo na demonstração geométrica. No *Fedo* 97C racionalidade e teleologia são explicitamente identificadas. E daí à identificação do pensamento com a vida: o pensamento é a vida em sua pureza; a vida corporal é vida só na medida em que é dirigida pelo princípio racional e teleológico que domina o mundo, quer dizer, só na medida em que as atividades do corpo são organizadas e dirigidas pelo elemento que as unifica para um fim comum. Nesta mesma medida o mundo sensível é um “animal”; e em quanto não o seja, causa-o a perturbação do “lugar”, por seus movimentos desordenados. O cosmos das idéias, por contraste, é completamente transparente e racional, e portanto é um “animal inteligível” ³⁸.

VIII

Na insistência de Sócrates que o cuidado da alma é a vida de inquérito contínuo uniram-se três concepções: a concepção popular,

³⁵ *Supra*, p.

³⁶ *Fedro* 245E6, *Leis* 896 A.

³⁷ Cf. *Parmenides* 138 B8.

³⁸ *Timeo* 30 C.

expressa claramente por Homero, segundo a qual a alma é o que distingue o corpo vivo do cadáver, quer dizer, a própria vida, e por extensão também as emoções e as paixões; a concepção científica iônica, segundo a qual a alma é o elemento que pensa, que é comum a nós e ao mundo em tanto que o mundo é racional e nós também o somos; e a concepção órfica, segundo a qual a alma é um deus, que caiu e está destinado a voltar, purificado, ao lugar de onde veio. Porém a integração dessas concepções é obra de Platão em sua doutrina da alma única. E por meio desta integração Platão oferece sua solução a um dos problemas centrais da ética: o problema da relação entre o saber e o agir.

The Hebrew University of Jerusalem.

ABSTRACT

This paper tries to show how Plato's metaphysical doctrine of the soul is his solution to a problem raised by Socrates: How is it possible that moral excellence be knowledge? The *Phaedo* puts forth a concept of soul which is meant to give the basis to such an outlook: the principle of life is to be distinct from the body, immortal and essentially rational. The *Republic* specifies it further: although the soul appears heterogeneous when associated with the body, "in its real nature" it is one and homogeneous. Plato is presenting there a concept of reason as a "part" of the soul, which is different from the modern, Humean concept: Platonic reason has a drive of its own, and accordingly, for Plato, there is one single psychic energy, canalized in different directions and realized in varying degrees of clearness. Therefore, the ascent in the levels of cognition is the progressive restructuration of the soul, a profound psychological change.

LA DOCTRINA DEL VACÍO EN LA ESCUELA MADHYAMAKA Y EL HASTAVĀLANĀMAPRAKARANA

Para Raimundo Panikkar

Fernando Tola y
Carmen Dragonetti

I

La negación de la realidad empírica

La escuela filosófica *Madhyamaka*¹ del Budismo Mahāyāna niega la existencia verdadera de la realidad empírica en su totalidad, debiéndose entender que para dicha escuela la realidad empírica abarca los seres y las cosas, todo lo que es objeto de la experiencia y del conocimiento humanos, esa experiencia y ese conocimiento, los productos de los mismos sin excepción alguna. La realidad empírica es sólo una apariencia, un fenómeno, que carece de existencia verdadera; es semejante a un sueño, a un espejismo, a una ilusión creada por la magia.

¹ Sobre la escuela *Madhyamaka* en general ver: E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London, 1962 (G. Allen & Unwin), *Thirty years of Buddhist Studies*, London, 1967 (O. Cassirer); J. W. de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949 (P. Geuthner), "Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka" en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* CXL (1950), pp. 323-327; L. de la Vallée Poussin, "Madhyamaka" en *Mélanges chinois et bouddhiques* 2 (1932-1933), pp. 1-146; N. Dutt, "The place of the Āryasatya and Pratītyasamutpāda in Hinayāna and Mahāyāna" en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Vol. XI, January 1930, Part II, pp. 101-127; V. Fatone, *El Budismo "nihi-lista"* en *Obras Completas* II, Buenos Aires, 1972 (Sudamericana), pp. 16-156; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969 (Akademie Verlag); L. O. Gómez Rodríguez, "Consideraciones en torno al Absoluto de los Budistas" en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. X, Nº 2, 1975, pp. 97-154; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962 (Le Muséon); J. May, *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris, 1959 (Maisonneuve), "Kant et le Madhyamaka. A propos d'un livre récent" en *Indo-Iranian Journal* 3, 1959, pp. 102-111, "La philosophie bouddhique de la vacuité" en *Studia Philosophica* (Basle) 18, 1958, pp. 123-137; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1960 (Allen & Unwin); R. Panikkar, "The 'Crisis' of Mādhyamika and Indian Philosophy" en *Philosophy East and West*, Vol. XVI, Numbers 3 and 4, July-October, 1966; I. Quiles, "El absoluto budista como 'vacío' (sunya), según Nagarjuna" en *Stromata* 1966 (22), pp. 3-24; K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass); R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, 1967 (Wisconsin University), "Some logical aspects of Nāgārjuna's System" en *Philosophy East and West* 6, 1957, pp. 291-308; St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Krakow, 1931 (Academia Polaca de Ciencias), "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas" en *Orientalischer Literaturzeitung* XXXVIII/7, Juli, 1935; pp. 401-415; Yamakami

La mayor parte de los versos memoriales (*kārikās*) del *Madhyamakāśāstra*, la obra fundamental de Nāgārjuna (siglo II d.C.), el fundador de la escuela *Madhyamaka*, está destinada a negar la existencia real de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos que conforman al hombre (*dharma*s), la pasión y su sujeto, la acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karman*), el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones, el yo, Buda, las verdades salvíficas del Budismo, la liberación del ciclo de las reencarnaciones (*nirvāna*), el ser y la nada, etc. y asimismo gran parte de la actividad intelectual de la escuela tuvo esa misma finalidad.²

La realidad empírica es denominada por la escuela *Madhyamaka* "realidad de envolvimiento" o "realidad de ocultamiento" (*samvrti-satya*). Este término es apropiado, ya que, de acuerdo con la concepción *mādhymika*, la realidad empírica efectivamente envuelve u oculta la realidad verdadera (*paramārthasatya*).

El *pratītyasamutpāda*, "surgimiento condicionado", relatividad universal

La escuela *Madhyamaka* afirma la inexistencia de la realidad empírica por cuanto en ella nada existe *in se et per se*, nada tiene un ser propio (*svabhāva*)³; todo en ella es condicionado, relativo, dependiente, compuesto. La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto constituyen la naturaleza, la manera de ser de la realidad empírica. El término *pratītyasamutpāda*, que literalmente significa "surgimiento condicionado" y que Stcherbatsky traduce atinadamente por "Universal Relativity"⁴, designa esa naturaleza, esa manera de ser. Y es esta característica lo que permite, como dijimos, la negación de la realidad empírica por la dialéctica de la escuela de Nāgārjuna. Si la

Sōgen, *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta, 1912 (University of Calcutta), pp. 186-209; Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, The Hague, 1965 (Mouton & Co.); F. J. Streng, *Emptiness. Study in religious meaning*, Nashville, 1967; Junjirō Takakusu, *The essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass); E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1963 (Routledge & Kegan Paul); P. Tuxen, "In what sense can we call the teachings of Nāgārjuna negativism?" en *Journal of Oriental Research* (Madras) 11 (1937), pp. 231-242; P. L. Vaidya, *Etudes sur Aryadeva et son Catuḥśataka*, Paris, 1923 (P. Geuthner); A. Wayman, "Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism" en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, No 1, 1969, pp. 141-152.

² Véase, por ejemplo, los tratados *Dvādashadvāra* del mismo Nāgārjuna y *Shataśāstra* y *Shatuhshataka* de Āryadeva, todos ellos exposiciones fundamentales de la escuela.

³ Por eso la palabra *śūnyatā*, "vaciedad", que, como luego veremos, sirve para designar a la realidad verdadera, oculta o envuelta por la realidad empírica, tiene muchas veces el valor de *svabhāvashūnyatā*: "vaciedad (= carencia) de ser propio".

⁴ *The Conception of Buddhist Nirvāna*, The Hague, 1965 (Mouton & Co.).

realidad empírica estuviese constituida por sustancias o si una sustancia última fuese su esencia y fundamento, el análisis abolutivo, que la escuela *Madhyamaka* lleva a cabo, se detendría, frustrado ante esa base incommovible.

Fundamentación de las tesis de la escuela *Madhyamaka*

La escuela no se limita a afirmar la relatividad universal y a negar la existencia real del mundo dogmáticamente. Tiene que fundamentar sus tesis y demostrarlas frente a otras escuelas filosóficas o religiosas, budistas o no budistas, que adoptan posiciones realistas y absolutistas. La fundamentación y la demostración se hace de diversos modos.

La escuela desde luego aduce aquellos textos que contienen la palabra de Buda (*āgama*), los cuales debidamente interpretados pueden servir de base a sus tesis. Estos textos constituyen la norma de verdad para el budista, pero sólo para él y por consiguiente no pueden ser aducidos contra las tesis y de los no budistas.

Además recurre al raciocinio, a la argumentación lógica (*yukti*). La argumentación lógica ideada por la escuela *Madhyamaka* para defender su concepción negativista y relativista y para destruir las tesis contrarias está contenida especialmente en los grandes comentarios que acompañan a las obras de Nāgārjuna y de otros maestros que lo sucedieron, en los cuales se recoge los argumentos tradicionalmente esgrimidos. Entre éstos merece especial mención el valiosísimo comentario de la obra antes mencionada de Nāgārjuna, compuesto por Chandrakīrti. Este comentario nos revela el uso paralelo de la palabra de Buda y de la lógica. Por lo general los grandes maestros de la escuela *Madhyamaka*, Āryadeva, Buddhapaṇita, Chandrakīrti, Shāntideva, Prajñākaramati, etc., fieles a su fundador, adoptan la posición denominada *prāsangika*: no aducen argumentos propios⁵, se limitan a señalar las consecuencias contradictorias y por lo tanto inaceptables a que se llega con las tesis y argumentos aducidos por las escuelas rivales. Si, por ejemplo, una de estas escuelas sostiene el surgimiento real de los seres y cosas, el *mādhymika* hará presente que en ese caso el surgimiento tendría que ser a partir de sí mismo o de otro o de sí mismo y de otro o sin causa y que todas esas alternativas son lógicamente imposibles, utilizando como principios básicos de su argumentación únicamente los principios del propio adversario que él se limita a poner en contradicción.

Finalmente la escuela *Madhyamaka* se vale del análisis de la realidad empírica para llegar a resultados que destruyen las tesis de las doctrinas rivales y que fundamentan su propia concepción del mundo. El tratado *Hastavālanāmaprakaraṇa*, estrofas y comentario (obras éstas cuya traducción del tibetano damos en la tercera parte de este trabajo),

⁵ La escuela *Madhyamaka* fue calificada de escéptica por sus rivales en razón de que se abstenía de emitir juicios propios. Esta suspensión del juicio es una consecuencia de la conciencia que tenía la escuela de que toda tesis debidamente analizada conduce a contradicciones y de que la realidad verdadera es inalcanzable por la razón humana.

nos brinda un ejemplo de esta forma de proceder. El autor de este tratado investiga la realidad empírica y encuentra que ésta está constituida únicamente por entidades que, al ser analizadas, resultan ser meras apariencias que cubren u ocultan a otras entidades, que a su vez, al ser analizadas, resultan también ser meras apariencias que igualmente cubren u ocultan a otras entidades y así sucesivamente sin que se pueda encontrar algo, sustancial, unitario, permanente e irreductible, en que detenerse y afirmarse, volviéndose así insostenible la tesis de la existencia real del mundo.

Necesidad de recurrir al lenguaje empírico para referirse a la realidad verdadera

Debemos ahora referirnos a la realidad verdadera que, como dijimos, es cubierta u oculta por la realidad empírica, pero antes debemos señalar que la realidad verdadera es algo totalmente diferente de la realidad empírica, completamente al margen de la palabra y el pensamiento humanos, plenamente "heterogéneo". Sin embargo para referirse a esa realidad el hombre se ve obligado a recurrir al lenguaje humano que es algo propio de la realidad empírica. Y la realidad verdadera, al ser verbalizada y conceptualizada, se nos presenta con una imagen deformada, pues es sometida necesariamente a las categorías de espacio, tiempo, causa, existencia, no existencia, unidad, multiplicidad, etc., propias del dominio empírico y por completo ajenas a ella. Es necesario tener siempre muy presente la necesaria deformación a que sometemos la realidad verdadera, tal como la entiende Nāgārjuna, cuando nos referimos a ella tratando de darla a comprender.

La realidad verdadera surge a raíz de la abolición de la realidad empírica

Como consecuencia de su argumentación y de su análisis de la realidad empírica, los *mādhyamikas* niegan la existencia verdadera de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ella se dan, de todas las características que le son propias, concediendo a todo lo que constituye la realidad empírica una existencia meramente aparential, fantasmagórica, inconsistente.

Como resultado del proceso abolutivo llevado a cabo por la escuela *Madhyamaka*, queda "algo" absolutamente distinto de la realidad empírica y desprovisto de todas las manifestaciones, elementos, categorías y características propias de aquélla⁶, debiéndose hacer resaltar en forma

⁶ El *Vedānta* no-dualista parte de la afirmación de *Brahman*, suficientemente establecido por la autoridad de las *Upanishads*, y concluye negando la existencia real del mundo. Cf. G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedānta*, Paris, 1932 (Desclée de Brouwer et Cie.). El pensamiento de la escuela *Madhyamaka* sigue el camino inverso: empieza negando el mundo y como resultado encuentra la realidad verdadera.

especial que ese "algo" está al margen de las categorías de ser y no ser, que no se puede afirmar respecto de él que existe o que no existe⁷.

Si se afirmase respecto de ese "algo" alguna característica propia de la realidad empírica o que en ese "algo" se da algún elemento propio de esta realidad, el discípulo de Nāgārjuna aplicaría la misma dialéctica destructiva que aplicó anteriormente, en un proceso analítico y abolutivo que no encuentra jamás una última realidad sustancial, autónoma y realmente existente.

Ese "algo" que queda como resto de la total negación de la realidad empírica, en que no se da nada propio de esta última y que no puede ser captado por la mente ni expresado por la palabra, ese "algo" es la realidad verdadera, y también la verdadera naturaleza de la realidad empírica⁸.

Shūnyatā, "vaciedad", shūnya, "vacío", como denominaciones de la realidad verdadera

Para designar a la realidad verdadera la escuela *Madhyamaka* utiliza preferentemente los términos *shūnyatā*, "vaciedad", y *shūnya*, "vacío". Son simples metáforas, tal vez las más apropiadas para señalar el residuo que queda a raíz de la abolición de la realidad empírica, residuo que no es ni no es y respecto del cual nada se puede pensar o decir.

Pratītyasamutpāda como denominación de la realidad verdadera

La verdadera manera de ser de la realidad empírica es la realidad verdadera. Por tal razón la palabra *pratītyasamutpāda*, que expresa la condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, que constituyen la auténtica naturaleza de la realidad empírica, es utilizada para designar la realidad verdadera, oculta o envuelta por la apariencia de ser algo unitario, permanente, macizo con que la realidad empírica se presenta ante la mente no ejercitada en el análisis *mādhyamika*⁹.

⁷ Por eso la escuela de Nāgārjuna se da a sí misma el nombre de *Madhyamaka*, "del medio", por mantenerse alejada por igual del ser y de la nada y por esta razón rechaza vehementemente y repetidamente el calificativo de "nihilista" que le aplicaban sus adversarios.

⁸ Nos parece que no cabe discutir si la realidad verdadera es trascendente o immanente a la realidad empírica, ya que ambas realidades son lo mismo, no siendo la realidad empírica otra cosa que la realidad verdadera erróneamente captada. Tampoco es posible decir que el sistema de Nāgārjuna es un sistema monista, ya que la realidad verdadera no es una entidad base, fundamento o esencia de otra realidad, la realidad empírica.

⁹ No debemos pasar por alto el hecho de que el término *pratītyasamutpāda* como designación de la realidad verdadera es sólo una metáfora al igual que *shūnyatā*, ya que si en la realidad verdadera no se da surgimiento ni destrucción, etc. no podemos hablar en ese nivel de "condicionalidad", "relatividad", etc. El *pratītyasamutpāda* es "vacío" como cualquier otra manifestación de la realidad empírica.

La *shûnyatâ* y lo divino y sagrado

Hemos dicho que no se puede decir con respecto a la *shûnyatâ* que existe ni que no existe. Igualmente importante es tener siempre presente que en la *shûnyatâ* no tienen cabida los elementos deificantes o sacralizantes. La *shûnyatâ* rechaza las nociones de "divino" y "sagrado", por ser nociones propias de la realidad empírica, como rechaza las otras nociones que pertenecen a ese dominio¹⁰. En el Budismo Mahâyâna los Budas y los Bodhisattvas son, por decirlo así, los receptáculos de lo divino y lo sagrado.

"Lo Absoluto" como denominación de la realidad verdadera

Uno de los factores que más contribuye a dificultar la comprensión de la teoría de la *shûnyatâ* es la utilización de la expresión "lo Absoluto" para designarla¹¹. En rigor es lícito designar a la *shûnyatâ* con la expresión "lo Absoluto", en cuanto, y sólo en cuanto, la *shûnyatâ* es lo totalmente distinto y diferente de la realidad empírica. Pero, aunque la expresión "lo Absoluto" represente el grado máximo de la abstracción y de la eliminación de connotaciones intelectuales, con todo generalmente va cargada de matices y resonancias afectivas religiosas. Designar a la *shûnyatâ* como lo Absoluto nos expone al peligro de pasarla, sin darnos cuenta, al plano religioso, de deificarla o por lo menos de sacralizarla. Podemos designar a la *shûnyatâ* como lo Absoluto siempre y cuando no perdamos de vista que la *shûnyatâ* es un Absoluto sin nada de divino, un Absoluto totalmente no sacralizado.

La experiencia de la *shûnyatâ* en el trance yóguico

El Yoga fue considerado en la India por la mayoría de las escuelas filosóficas y religiosas como un medio de alcanzar la experiencia de lo Absoluto, llámese éste *Brahman*, *nirvâna*, *purusha* (espíritu) establecido en su auténtica naturaleza, etc. La escuela *Madhyamaka* también consideró que el monje budista, debidamente adiestrado en el Yoga, puede tener en el trance yóguico la experiencia de la *shûnyatâ*, lo Absoluto ideado por ella. El método es el mismo para todas las escuelas; la interpretación de lo que sucede en el trance varía de una escuela a otra de acuerdo con los principios especulativos que cada una de ellas sostiene.

Así como la *shûnyatâ* no presenta ningún elemento divino o sagrado, así también debemos considerar que la experiencia de la *shû-*

¹⁰ La imposibilidad de deificar o sacralizar a la realidad verdadera de la escuela *Madhyamaka* se hace plenamente evidente si se piensa que la realidad verdadera no es otra cosa que el *pratītyasamutpāda*, la relatividad universal.

¹¹ La mayoría de los autores mencionados en la nota 1 designa a la *shûnyatâ* con el término 'lo Absoluto' y se inclina a concepciones monistas y místicas de la misma.

nyatâ, que el monje budista de la escuela *Madhyamaka* tiene en el curso del trance yóguico, no es una experiencia religiosa o mística, ya que toda experiencia religiosa o mística supone un objeto sagrado (o sacralizado) frente al hombre que tiene esa experiencia, lo que no es el caso tratándose de la escuela *Madhyamaka*. La experiencia de la *shûnyatâ* es únicamente la experiencia extra-ordinaria de la verdadera realidad, dotada de las características que han sido descritas y por nada mejor señalada que por los términos "vaciedad" y "vacío".

Consideraciones finales

La teoría budista de la *shûnyatâ* constituye la concepción más radical y rigurosa elaborada en la India de un Absoluto en toda la plenitud de la palabra, sin ninguna concesión al sentimiento religioso del hombre o a sus necesidades emocionales. *Brahman*, lo Absoluto ideado por el *Vedānta*, en la forma más depurada que de él nos da el *Vedānta* no-dualista, admite en sí las nociones de ser, conciencia y felicidad y aún las de divino y sagrado como se evidencia por su fácil conmutación con el *īshvara*, el Señor, bajo cuya forma se manifiesta. Ninguna de estas nociones queda incluida en la concepción de la *shûnyatâ* de Nāgārjuna y su escuela¹².

Con su concepción de la *shûnyatâ*, desprovista de todo elemento deificante y sacralizante, la escuela *Madhyamaka* no se aparta de la tendencia iniciada por el Budismo primitivo, de acuerdo con el cual lo divino y lo sagrado permanecen extraños a lo Absoluto (*nirvâna*) y jerárquicamente inferiores a él. El Budismo, en este sentido, se acerca al *Sāmkhya* no-teísta, para quien el *purusha* (espíritu), lo único Absoluto que esta escuela admite, no tiene en sí nada de divinidad.

Al construir su noción de la *shûnyatâ*, la escuela *Madhyamaka* revela no sólo un notable rigor intelectual al presentárnosla carente de todo elemento que no condiga con la abstracción más absoluta, sino también una no menos notable audacia. Su análisis abolutivo de la realidad empírica no se limita a los seres y cosas por decir así comunes de este mundo: se aplica, con igual severidad, también a las creencias y doctrinas más valiosas y respetables de la Iglesia Budista a la cual esta escuela pertenece, y con la misma lógica implacable y en la misma forma en que niega el movimiento, el surgir y desaparecer, etc., niega asimismo la persona de Buda, sus enseñanzas salvíficas, la acción que encadena al ciclo de las reencarnaciones, incluso las reencarnaciones y la liberación (*nirvâna*) de las mismas.

La escuela *Madhyamaka* representa el grado máximo de la racionalización del pensamiento de la India. Si bien el movimiento inicial de su especulación se debe a textos atribuidos a Buda y recurre a estos textos, de autoridad canónica, para respaldar sus concepciones, la escuela *Madhyamaka* utiliza esencialmente el análisis de la realidad em-

¹² O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris, 1966 (P. Geuthner), p. 216, propone traducir *Brahman* por *le sacré*.

pírica y el raciocinio para fundamentarlas; y, dentro de las formas de raciocinio, su preferencia va decididamente, como dijimos, a una forma extrema de la argumentación lógica: la demostración por el absurdo, la cual sin erigir ningún principio en postulado *a priori*, refuta las tesis que se le oponen a partir de los propios principios en que ellas se apoyan, poniéndolos en contradicción consigo mismos, para dejar como resultado final el vacío total y absoluto.

II

Nota bibliográfica del Hastavâlanâmaprakarana

En el Canon Budista Tibetano, *Tanjur*, se encuentran dos traducciones de un pequeño tratado sánscrito, compuesto por siete estrofas en la primera (*Tôhoku* 3844; *Catalogue* 5244) y por seis en la segunda (*Tôhoku* 3848; *Catalogue* 5248).¹³ Igualmente en dicho Canon se encuentran dos traducciones del comentario de dichas estrofas (*Tôhoku* 3845; *Catalogue* 5245 y *Tôhoku* 3849; *Catalogue* 5249), que designamos con las siglas A y B.

De acuerdo con *Tôhoku* el título sánscrito de la obra sánscrita constituida por las estrofas era *Hastavâlanâmaprakarana*, según la primera traducción y *Hastavâlaprakaranakârikâ*, según la segunda, y el de los respectivos comentarios: *Hastavâlanâmaprakaranavrtti* y *Hastavâlavrtti*.

Los colofones de estas traducciones atribuyen la obra original (estrofas y comentario) a Âryadeva.

En el Canon Budista Chino, *Taisho*, Vol. XXXI, 1620, *Hôbôgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 96¹⁴; Vol. XXXI, 1621, *Hôbôgirin*, *Fascicule Annexe*, p. 96, figuran asimismo dos traducciones de un pequeño tratado sánscrito compuesto por seis estrofas y el comentario respectivo. Los colofones de las dos traducciones atribuyen la obra original a Dignâga.

La comparación de las traducciones tibetanas y chinas lleva a la conclusión de que todas ellas derivan de un mismo texto sánscrito, debiéndose atribuir las diferencias que existen entre ellas a los traductores.

Además de las traducciones tibetanas conservadas en el Canon Budista Tibetano, existen tres copias manuscritas de la segunda traducción tibetana (α , β , γ), dos de ellas incompletas, encontradas por Sir M. A.

¹³ *Tôhoku* = *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, edited by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai (Japan), 1934 (Tôhoku Imperial University).

Catalogue = *The Tibetan Tripitaka, Peking edition*, Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto, edited by D. T. Suzuki, *Catalogue and Index*, Tokyo, 1962 (Suzuki Research Foundation).

¹⁴ *Taisho* = *Taishô Shinshu Daizôkyô* (The Tripitaka in Chinese), edited by J. Takakusu, K. Watanabe, Tokyo, 1960 (The Taishô Shinshu Daizôkyô Kankô Kai). *Hôbôgirin* = *Hôbôgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, Fascicule Annexe: Tables du Taisho Issaikyo*, publié... sous la direction de S. Lévi et J. Takakusu, rédacteur en Chef P. Demiéville, Tôkyô, 1931 (Maison Franco-Japonaise).

Stein en Tun-huang (Asia Central) y actualmente en la India Office Library de Londres¹⁵. Los colofones de estas copias atribuyen la obra a Âryadeva.

F. W. Thomas y H. Ui publicaron un texto tibetano del tratado, constituido eclécticamente a base de las traducciones del *Tanjur* y las tres copias manuscritas de Tun-huang; las dos traducciones chinas; una reconstrucción conjetural del original sánscrito y una traducción inglesa del texto tibetano constituido por ellos. E. Frauwallner publicó un texto tibetano que toma en cuenta las ediciones *Sde-dge*, *Narthang* y *Peking*. J. Nagasawa editó las dos traducciones chinas del tratado con una traducción japonesa de las mismas y una traducción japonesa de la traducción tibetana (*Tôhoku* 3848 - 3849). H. Ui tradujo al japonés las dos traducciones chinas¹⁶.

Nombre de la obra

Probablemente el significado de los nombres atribuidos por las traducciones tibetanas a las estrofas era: *Tratado denominado 'El pelo en la mano'* y *Kârikâs (estrofas) del tratado denominado 'El pelo en la mano'*, y a los comentarios: *Comentario del tratado denominado 'El pelo en la mano'* y *Comentario de 'El pelo en la mano'*.

Con la expresión "el pelo en la mano" el autor quería sin duda expresar que el tema que desarrollaba aparecía tan claro en su tratado como un pelo en la mano¹⁷.

Extensión de la obra

Se puede pensar con toda probabilidad que el poema original sólo constaba de las seis primeras estrofas, siendo la séptima estrofa, que aparece únicamente en los textos tibetanos *Tôhoku* 3844 y 3845 (= *Catalogue* 5244 y 5245) y en la copia β , aditamento posterior, teniendo en cuenta que ni los textos tibetanos *Tôhoku* 3848 y 3849 (= *Catalogue* 5248 y 5249) ni las versiones chinas ni las copias α y γ contienen esa estrofa. Además el poema termina ostensiblemente con la estrofa seis

¹⁵ Cf. F. W. Thomas y H. Ui en el artículo citado en la nota siguiente, p. 267.

¹⁶ F. W. Thomas y H. Ui, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 1-2, 1918 (April), pp. 267-310; E. Frauwallner: *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud-und Ostasien*, Wien, 1959 (Archiv für indische Philosophie), pp. 152-156; J. Nagasawa: *Chizan Gakuho*, 19, 1955, pp. 46-56; H. Ui: *Studies on Dignâga's Works*, Tokyo, 1958.

¹⁷ Compárese Shankara, *Hastâmalaka*, *El âmalaka en la mano* y Bhavaviveka, *Karatalaratna*, *La Joya en la mano*. Cf. *Vajrasûchika Upanishad* (en *Sâmânya Upanishads*, ed. A. M. Sastri, Adyar, 1921, Theosophical Society, p. 419); *Râmâyana* I. 3, 6 (= I, p. 29, aparato crítico 154 (7) ed. Bhatt, Baroda, 1960, Oriental Institute) y nuestra edición del *Hastâmalaka*, Buenos Aires, 1971 (UBA).

Para otros significados atribuidos al título de la obra ver F. W. Thomas y H. Ui en el artículo citado, pp. 272-273.

y el tema de la estrofa siete, con su referencia a las prácticas yóguicas, no armoniza con el tema desarrollado en las seis estrofas anteriores¹⁸.

Autor de la obra

Como dijimos las dos traducciones del Canon Budista Tibetano y las copias encontradas en Tun-huang atribuyen la obra sánscrita original a Āryadeva, autor indio que vivió en el siglo III d.C., discípulo directo de Nāgārjuna y uno de los más grandes representantes de la escuela *Madhyamaka*. Las dos traducciones del Canon Budista Chino la atribuyen a Dignāga, otro autor indio también budista que vivió en el siglo V d.C., fue discípulo de Vasubandhu el Joven y uno de los más grandes lógicos que produjo la India¹⁹.

Es sumamente difícil determinar cuál de los dos autores antes nombrados fue realmente el autor del pequeño tratado a que nos estamos refiriendo, pues los elementos de juicio de que se dispone son muy escasos y relativos como para fundamentar una decisión a favor de Āryadeva o Dignāga; con todo nos inclinamos a considerar que el autor es Āryadeva, ateniéndonos a la tradición tibetana y, en especial, al contenido de la obra²⁰.

III

Traducción del Hastavālanāmaprakaraṇa

Damos a continuación la traducción del tratado *Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti* o *Comentario del tratado denominado 'El pelo en la mano'*, que incluye las estrofas, con brevísimas notas, como un ejemplo del tipo de argumentación ideada por la escuela *Madhyamaka* para fundamentar su concepción negativista.

¹⁸ F. W. Thomas y H. Ui también opinan que la estrofa 7 es apócrifa, *art. cit.*, p. 269.

¹⁹ Sobre Āryadeva y sus obras ver: P. L. Vaidya, *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, Paris, 1923 (P. Geuthner); M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Delhi, 1972 (Oriental Books Reprint Corporation), Vol. II, pp. 349-352. Sobre Dignāga y sus obras ver: Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Delhi, 1970 (Motilal Banarsidass), pp. 270-301; Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, New York, 1962 (Dover Publications), Vol. I, pp. 31-34; E. Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", en *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sund-und Ostasien*, Wien, 1959, pp. 1959, pp. 83-166; H. Ui, *Studies on Dignāga's Works*, Tokyo, 1958.

²⁰ Cf. Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg, 1932, p. 131; A. Bareau, *Die Religionen Indiens III*, Stuttgart, 1964 (Kohlhammer), p. 137; T. R. V. Murti, *ob. cit.*, p. 94; P. L. Vaidya, *ob. cit.*, p. 64; M. Winternitz, *A History of Indian Literature II*, Delhi, 1972 (Oriental Reprint), p. 363. Por el contrario E. Frauwallner, *ob. cit.*, p. 127; K. H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*, Delhi, 1970 (M. Banarsidass), p. 51; H. Ui, *ob. cit.*; A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970 (M. Banarsidass), pp. 450-1 y 544, atribuyen esta obra a Dignāga.

La traducción la hemos realizado sobre el texto de la versión tibetana A tal como la presenta la edición *Sde-dge* (*Tôhoku* 3845), con excepción de la estrofa siete que no traducimos por las razones antes indicadas. Para una mejor apreciación del texto hemos tenido siempre presentes la versión tibetana B tanto en la edición *Sde-dge* (*Tôhoku* 3849) como en la edición *Peking* (*Catalogue* 5249) así como las dos traducciones chinas y también las variantes que ofrecen las tres copias manuscritas de Tun-Huang (α , β , γ) según las consigna F. W. Thomas y H. Ui. En pocos casos, que señalamos en nota, hemos preferido la lección ofrecida por la versión tibetana B o por esas tres copias. Desde luego que la edición de F. W. Thomas y H. Ui nos ha sido de gran utilidad, aunque en muchos lugares nos apartamos de la traducción que ellos dan.

Tratado denominado 'El pelo en la mano'

Se compone este tratado con el fin de que aquellos seres que no captan el sentido verdadero²¹ de la realidad, porque consideran a las meras denominaciones convencionales²² que son los tres mundos²³ como una realidad verdadera²⁴, alcancen de modo perfecto el conocimiento no-erróneo mediante el análisis de la naturaleza de las cosas.

I a-b

*Frente a una cuerda se concibe la idea de una serpiente*²⁵; cuando se ve la cuerda, (esa idea) resulta sin sentido²⁶

²¹ La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, que constituyen su auténtica naturaleza.

²² Un carro, una tela, una vasija, etc., no existen en sí y por sí como tales; son conjuntos de piezas, de hilos, de partículas de arcilla, etc. Las palabras "carro", "tela", "vasija", etc. designan así, por convención humana, entidades inexistentes en realidad. El mundo es sólo un conjunto de ese tipo de entidades.

²³ Los tres mundos, de acuerdo con la cosmografía budista, son el mundo de la forma y de la experiencia sensual (*kāmaloka*), el mundo de la forma sin experiencia sensual (*rūpaloka*) y el mundo de la no-forma (*arūpaloka*). La expresión "los tres mundos" abarca toda la realidad empírica.

²⁴ Sustancia, existente en sí y por sí.

²⁵ Ejemplo clásico en la filosofía de la India: así como se ve una cuerda en un lugar oscuro y se cree que es una serpiente; así también se concibe a la realidad verdadera (*Brahman*, *śūnyatā*, etc.) como algo que no es: la realidad empírica.

V. Bhattacharya, *The Āgamashāstra of Gaudapāda*, Calcutta, 1943 (University of Calcutta), p. CXVIII nota 8, expresa que el ejemplo cuerda-serpiente se encuentra quizás por primera vez en esa obra de Gaudapāda (mediados del siglo VIII d.C.); se ve por el presente texto que ese ejemplo era ya utilizado en la India por lo menos tres siglos antes y en una obra budista. Probablemente su origen es budista, teniendo en cuenta que el idealismo, en cuyo ámbito este ejemplo es utilizado, surgió primeramente en las escuelas budistas.

²⁶ También: sin objeto, sin correlato real, irreal.

Comentario

(Al ver una cuerda) en un lugar iluminado sólo por una luz poco clara ²⁷, surge en uno el conocimiento de una cosa concebida como real: "Esto es una serpiente", — (todo) por obra de la ilusión debida a una percepción de sólo las características ²⁸ comunes (a una serpiente y) a la forma de una cuerda, ya que no se capta la existencia en sí de las diferencias (que se dan entre ambas) ²⁹. Cuando se concibe como algo real las diferencias de la cuerda (frente a la serpiente), aquel conocimiento resulta ser solamente un conocimiento ilusorio, sin sentido, en razón de su completa desaparición al reconocerse que un objeto tal (: la serpiente) no existe.

I c-d

Cuando se ve las partes de aquella (cuerda), en ese caso también, el conocimiento (de la cuerda) es ilusorio, como (el de) la serpiente ³⁰.

Comentario

Si después se examina ³¹ también la cuerda en sus partes, no se percibe la existencia en sí de la cuerda; al no percibirse (la existencia en sí de la cuerda), también la idea de la cuerda, que es sólo una ilusión al igual que la representación de la idea "una serpiente", desaparece completamente. Así como el conocimiento de la cuerda es ilusorio ³², de la misma manera, al examinarse ³³ también (a su vez) las partes y los hilos, etc. de las partes (de la cuerda), la existencia en sí (de las partes de la cuerda) no es retenida ³⁴ en la mente como real; al no ser ella retenida como real, (también) la representación que tiene la forma

²⁷ Traducimos de acuerdo con la lectura *tsam snan* de B. (A: *tsam zig snan*). Corregimos *skal ba* del texto, que no da sentido, por *gsal ba*.

²⁸ Traducimos de acuerdo con la lectura *chos tsam zig dmigs pas* de B. (A: *chos can zig dmigs pa la*).

²⁹ Características del error: se concibe como real algo inexistente y el error surge por no captarse las diferencias que distinguen un objeto de otro.

³⁰ Podríamos dar un ejemplo en términos modernos: vemos un trozo de piel y creemos que la piel existe como tal, como algo real; examinando la piel con un microscopio la piel como tal desaparece y en su lugar vemos las células que la componen; un examen con un microscopio más potente hará que las células desaparezcan y sean reemplazadas por los elementos constitutivos de las mismas. De acuerdo con la escuela *Madhyamaka* este proceso analítico y ablativo no tiene fin.

³¹ Se analiza, se descompone.

³² De acuerdo con la lectura *thag thag pahi ses pa hkhul pa yin pa* de B. (A: *thag par ses la hkhul pa*).

³³ De acuerdo con la lectura *brtags na* de B. (A: *ltos pa ni*).

³⁴ De acuerdo con la lectura *zin* de B. (A: *hdsin*).

de la percepción de aquéllas (partes de la cuerda), de la misma manera (que la representación de la cuerda) es sólo una ilusión.

II

Si se examina la existencia en sí en todas las cosas condicionadas ³⁵, *todo objeto del conocimiento relativo* ³⁶ *es condicionado por otro* ³⁷.

Comentario

Así como cuando se examina la cuerda, etc. descompuesta mediante la distinción de sus partes, etc., no se percibe su existencia en sí, y la representación de la cuerda, etc., al igual que la representación de la idea "una serpiente", es una ilusión, de la misma manera, al examinarse sus partes, etc., todos los objetos existentes ³⁸, propios del conocimiento convencional, como son la vasija, la copa, etc., resultan ser solamente condicionados ³⁹, y, al diluirse finalmente estos objetos, cada uno de ellos, como la vasija, etc., depende ⁴⁰ únicamente de una convención. *Por otro* ⁴¹: "desde el punto de vista de la verdad absoluta".

III a-b

En razón de que no se puede pensar algo sin partes, lo último (: el átomo) es similar a lo inexistente.

Comentario

Aquella materia sin partes —la única (así)— propia del átomo, (el cual es) lo último de todas las cosas condicionadas ⁴², aquélla, en razón de que no es capaz de ser percibida, porque su existencia en sí no puede ser pensada ⁴³, resulta ser algo inexistente ⁴⁴, siendo similar a

³⁵ De acuerdo con la lectura *brtags pahi* de B (ed. Peking). (A: *brtags*).

³⁶ El conocimiento normal que no surge de la aplicación del método analítico y ablativo de la escuela *Madhyamaka*.

³⁷ De acuerdo con la lectura *kun rdsob ses pahi spyod yul ni/ ji sned yod pa gzan las brtags* de B (ed. Peking). A: *kun rdsob tu ni ses pa yis/ spyod yul ji sned brtags pa yin*.

³⁸ La presente sección convierte en principio general el resultado alcanzado en el análisis de la cuerda.

³⁹ De acuerdo con la lectura *brtags* de α y γ . (A: *brtags*).

⁴⁰ De acuerdo con la lectura *brtags* de B (ed. Peking). (A: *brtags*).

Ninguno de esos objetos existe como tal; todos ellos son únicamente un conjunto de diversas partes y elementos constitutivos, conjunto al cual el hombre le impone un nombre atribuyéndole inconscientemente unidad y existencia propia.

⁴¹ De acuerdo con la lectura *gzan las* de B. (A: *gzan du*).

⁴² De acuerdo con la lectura *brtags* de B (ed. Peking). (A: *brtag*).

⁴³ De acuerdo con la lectura *dmigs par bya bar* de B. (A: *dmigs pa*).

No puede ser percibida, no por una deficiencia o debilidad de nuestros sentidos

una guirnalda de flores nacidas en el aire o a los cuernos de la liebre ⁴⁵.

Si se pregunta si es posible saber por qué la materia del átomo no es existencia, unidad, a causa de su característica de no poder ser pensada, (la respuesta es:) porque, en razón de la división en partes de las regiones existentes ⁴⁶ del espacio — así como las materias de la vasija, de la tela, del carro, etc., que existen, aparecen divididas en partes en razón de la división en partes, este, oeste, arriba, abajo, etc., de las regiones del espacio — de la misma manera, si la materia del átomo también existe, indudablemente, es necesario aceptar (para el átomo) su división en partes, este, oeste, norte, arriba, etc., en razón de la división ⁴⁷ en partes de las regiones del espacio. Al estar dividida en partes, la materia del átomo no resulta una. En razón de que se manifiestan numerosas divisiones de la materia, su unidad no existe, y, por no ser percibido el átomo, la afirmación de (que) la materia del átomo (es indivisible) queda anulada.

III c-d

Por esa razón el sabio no considera lo que es una mera ilusión como una realidad verdadera.

(como el adversario podría argüir), sino porque el análisis lógico (cf. *buddhyā vivecanāt, buddhyā vivecanam, Nyāyasūtra* IV, 2, 24-25 y *Bhāṣya ad locum*), como el que viene a continuación, lleva a la conclusión de que una materia indivisible es inaceptable (al margen de la capacidad o incapacidad de nuestros sentidos para captarla). Cf. *Chandrakīrti, Prasannapadā* ad XVI, 4: *tatrāsau avijñe-yasvarūpatvāt khaṇuspavan nāstyeveti*.

⁴⁴ En las estrofas I c-d y II el autor sostiene que toda cosa puede ser descompuesta en partes, no pudiendo atribuírsele por consiguiente una existencia en sí, la condición de sustancia, resultando así una mera convención.

En la presente estrofa el autor sostiene que no existe algo que no pueda ser dividido en partes, que aún la más pequeña partícula de cualquier cosa, el átomo, posee partes.

Con esta tesis el autor entraba en conflicto con la escuela *Vaiśeṣika* que sostenía la existencia del átomo indivisible, elemento real, constitutivo de todo. Sobre la escuela *Vaiśeṣika* ver B. Faddegon, *The Vaiśeṣika-System*, Wiesbaden, 1969 (M. Sändig); A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, New York, 1968 (Greenwood Press) y H. Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy, Varanasi*, 1962 (Chowkhamba).

En los *Vaiśeṣikasūtras* (entre el 300 a.C. y el 100 d.C.), la obra más antigua de la escuela, no se encuentra argumentos en pro y en contra de la existencia del átomo, pero en los *Nyāyasūtras* (siglo III d.C.), IV, 2, 14 y ss., de la escuela *Nyāya*, estrechamente vinculada con la anterior y en las obras posteriores de ambas escuelas se encuentra una argumentación amplia en favor y en contra de la tesis atomista. Cf. también *Āryadeva, Chatuṣhataka* estrofa 215 (P. L. Vaidya, *ob. cit.*, pp. 80 y 137 y G. Tucci, "Studi Mahāyānici, I", en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, X, 1923-1924, p. 526); *Chandrakīrti, Prasannapadā*, pp. 88-89 (ed. L. de la Vallée Poussin).

El *Hastavāḍānamaprakaraṇa* menciona sólo una parte de esa argumentación.

⁴⁵ Ejemplos clásicos en la filosofía de la India para designar a meras creaciones de la mente y por lo tanto inexistentes en sí.

⁴⁶ De acuerdo con la lectura *yod ba ni* de B. (A: *yod na*).

⁴⁷ De acuerdo con la lectura *tha dad par* de B. (A: omite).

Comentario

Ya que los tres mundos son sólo una ilusión, por eso el sabio, que desea obtener el *summum bonum*, no debe considerarlos como la verdadera realidad.

Si se sostiene así: 'Si bien, de acuerdo con esta (vuestra) doctrina, estos objetos externos como la vasija, etc., son en verdad imaginados a partir de la nada en razón de que no se capta ⁴⁸ una existencia en sí, (con todo) el conocimiento ilusorio ⁴⁹, que tiene la forma de la percepción de aquellas cosas, existe, como, por ejemplo, el conocimiento que tiene la forma de la ilusión mágica, del espejismo, etc., aunque éstos no existan realmente' ⁵⁰ (— nosotros contestamos:)

IV

(El objeto) no es como aparece en la ilusión, por ser ésta falsa; (si) un objeto inexistente aparece ¿cómo aquella (ilusión) podría tener la condición de sustancia?

Comentario

Si existe aquella ilusión, (es decir:) el conocimiento de la existencia en sí de la cosa, aquella cosa no es de la misma clase que la existencia en sí (imaginada en la ilusión). Si no existe aquel objeto, por no ser capaz de existir con existencia propia, (esa ilusión) resulta falsa. Por ser falsa (la ilusión), la existencia en sí de la ilusión es de

⁴⁸ De acuerdo con la lectura *rtogs* de B. (A: *rtog*).

⁴⁹ De acuerdo con la lectura *hkhṛul pahi ses pa hdi ni* de B. (A: *hkhṛul pa tsam hdi*).

⁵⁰ El adversario sostiene que se puede aceptar la irre realidad del objeto y considerarlo una ilusión, pero que no se puede dudar de la existencia de la ilusión como tal, del pensamiento ilusionado.

En la sección siguiente el autor del presente tratado refuta la afirmación de la existencia independiente de la ilusión como tal, alegando que si la causa (el objeto en el presente caso) no existe, tampoco puede existir el efecto (el conocimiento del objeto).

La tesis aducida en este texto por el adversario de los *mādhyamikas* es similar a la de la escuela *Yogācāra* del Budismo Mahāyāna, la cual sostenía que sólo existe la conciencia que, engañada, imagina la ilusión de un mundo externo; los *yogācāras* aceptaban la posibilidad de la conciencia sin la contraparte de un objeto, mientras que los *mādhyamikas* negaban enfáticamente que la conciencia pudiese existir sin objeto (*dr̥cyaṃ antareṇa dar̥ṇanam api nā syāt dr̥cyaḍpekṣatvāt tasya Prajñākaramatī, Pañjikā* ad IX, 17). Sobre los *yogācāras* ver A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, 1975 (Motilal Banarsidass); S. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962 (Cambridge University Press); P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Cambridge Mass., 1953 (Harvard University Press). Ver la refutación de las doctrinas de los *yogācāras* desde el punto de vista *mādhyamika* en Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* IX, 15-35 y *Prajñākaramatī, Pañjikā ad locum*; *Chandrakīrti, Madhyamakāvatāra*, traducción tibetana, pp. 135-174 (edición L. de la Vallée Poussin), traducción francesa de L. de la Vallée Poussin, *Le Muséon*, XI, 1910, pp. 324-355.

la misma clase (es decir: falsa). ¿Cómo ⁵¹ se sabe esto? Así ⁵²: (Si alguien dijese:) 'En este mundo si no existe lo que produce, como la semilla, etc., existe lo producido ⁵³, como el brote, etc.' (es evidente que) una cosa así no ha sido vista (jamás). Por tal razón probamos que el ejemplo de la ilusión mágica (aducido por el contrario) no es válido ⁵⁴.

V

Cualquier hombre inteligente que, con mente precisa, sabe que todas las cosas son únicamente condicionadas ⁵⁵, aleja de sí fácilmente la pasión, etc., como el temor de la serpiente.

Comentario

Cualquier hombre que en los tres mundos, que en la forma explicada son únicamente condicionados ⁵⁶, elimina ⁵⁷ la idea de lo consistente como la vasija, etc., y con mente precisa capta como algo real que las cosas son inexistentes, meras designaciones convencionales —de la misma manera como desaparece el temor por la serpiente, (temor) que surge con el conocimiento de la idea (producida) frente a una cuerda: "Es una serpiente", (temor) que (después) es eliminado al tenerse la certeza, mediante el examen de las diferencias, de que es (sólo) una cuerda— de esa misma manera aquel (hombre) también, examinando las cosas productoras de deseo, etc. ⁵⁸, elimina las redes de las impurezas ⁵⁹ fácilmente, (es decir:) "sin dificultad", "sólo en corto tiempo" ⁶⁰.

⁵¹ De acuerdo con la lectura *ji lta* de B. (A: *ji lta bur*).

⁵² De acuerdo con la lectura *hdi lta* de B. (A: *ji lta*).

⁵³ De acuerdo con la lectura *bskyed par bya pa myu gu la* de B. (A: *skyed par byed myu gu la*).

⁵⁴ De acuerdo con la lectura *bdag ni sgyu mahi skyes buhi dpe yan ma grub par bsad do* de B, (A: *sgyu ma lta bu hdod pa yan ma grub bar nas bsad pa yin no*), pero suprimiendo *skyes buhi*.

⁵⁵ De acuerdo con la lectura *btags ba* de B (ed. Peking). (A: *brtags*).

⁵⁶ De acuerdo con la lectura *btags ba* de B (ed. Peking). (A: *brtags*).

⁵⁷ De acuerdo con la lectura *bsal* de B. (A: *gsal*).

⁵⁸ Analiza las cosas productoras de deseo etc., de la misma manera como analizó la cuerda etc., y encuentra que no tienen existencia propia, que son irreales y que por lo tanto él no debe convertirlas en objeto de deseo etc., como una persona sensata no convierte en objeto de deseo etc. las cosas que ve en sueños.

⁵⁹ El deseo o pasión, el odio o aversión, el error o confusión mental.

⁶⁰ Como se ve por esta sección y la siguiente, para poder hacer realidad el ideal moral de la eliminación de las pasiones es necesario previamente captar la verdadera naturaleza (condicionalidad, etc.) de las cosas de este mundo y del mismo mundo. La adecuada concepción del mundo es tan necesaria como la disciplina moral para alcanzar la meta perseguida.

VI

Al conocer los objetos del mundo, debe actuar de acuerdo con el mundo, (pero) los que desean eliminar completamente las impurezas, deben ⁶¹ investigar (todo) de acuerdo con la verdad suprema.

Comentario

De la misma manera como, al conocer las cosas, se super-impone ⁶² a los objetos del mundo, como la vasija etc., una designación convencional: "Esto es una vasija", "una tela", "un carro", de la misma manera se ha de actuar de acuerdo con las convenciones, según lo anteriormente establecido ⁶³. Después los que desean eliminar las impurezas, como la pasión etc., deben investigar las cosas de acuerdo con la esencia de la verdad suprema conforme ha sido definida; y, al investigar las cosas así, las redes de sus impurezas, como la pasión etc., ya no surgen después.

Universidad de Buenos Aires,

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

A B S T R A C T

Nāgārjuna denies the real existence of the empirical reality, which conceals the true reality. The true reality comes forth through the abolition of the empirical reality, with which it has nothing in common: it is neither being nor nothing, neither divine nor sacred. The yogic experience of this true reality consequently is not a mystic experience. Nāgārjuna's theory is the most radical, bold and rational conception of the Absolute elaborated in India, without any concession to the religious feeling. The authors give a translation from the Tibetan of the *Hastavālanāmaprakaraṇa* as an example of the arguments employed by Nāgārjuna's school to support their doctrines.

⁶¹ De acuerdo con la lectura *bya* de B. (A: *byas*).

⁶² El término "super-imponer" (*adhyāropa*, *adhyāsa* en sánscrito) designará en el vocabulario técnico del *Vedānta* no dualista el proceso mediante el cual la mente engañada crea, sobre el sustrato de la unidad absoluta de *Brahman*, la falsa imaginación de la diversidad y de la multiplicidad.

⁶³ En el plano de la vida normal uno debe actuar de acuerdo con la red de convenciones establecidas por la mente humana, utilizando los nombres convencionalmente dados a los seres y cosas, aunque esto implique la atribución a los mismos de existencia propia y de unidad.

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

A Quarterly Bulletin

Committee on Bibliography: President R. Klibansky (McGill University Montreal)
Rédacteur en Chef-Administrateur: Prof. L. Jephagnon (Université de Caen) 173,
Bd St-Germain, 75272 PARIS CEDEX 06.

Published since 1937 by the International Institute of Philosophy
(173, Bd St-Germain, Paris) with the support of UNESCO and CNRS (France)

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

Is a quarterly providing objective abstracts of recent books on philosophy from all over the world, with the help of the best specialists in the field.

3 Annual Indices: Index of Books (Author-Title-Subject-Index), Index of Names, Index of Publishers.

Publishers are requested to send review copies of newly published books to their respective "National Center"

(USA Center: Prof. H. Lineback, Bowling Green University Ohio 43403).

Subscriptions 100 F. U\$S 27

Single copy: 27 F. U\$S 7

to Librairie J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, 75005 PARIS, to be sent to: Banque Nationale de Paris, Agence Sorbonne Compte 270.061 E.

RATIO

edited by Stephan Körner

Volume XVIII December 1976 N° 2

Kant on Existence	J. Michael Young
How to Dispense with Things in Themselves	M. S. Gram
Freedom of Indifference	Nicholas Nathan
The Source of the River of Time	Ferrel Christensen
On the Alleged Importance of Moral Rights	William Nelson
Mentezin: On the Problem of the Rehabilitation of Criminals	Kevin McCormick

Annual Subscription: £8.00 (inland) £9.00 (overseas) \$24.00 (U.S.A. and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

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

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, N° 2 (julio 1977).

INTERPRETACIÓN DE SENTIDO Y CONOCIMIENTO JURÍDICO

Ricardo A. Caracciolo

1. Hans Kelsen define al derecho como un "orden de la conducta humana". Un orden de este tipo es un sistema de normas. De esta forma, el conocimiento jurídico es un conocimiento dirigido a "normas"¹. Las normas a las que se dirige el conocimiento son el "sentido objetivo" que se confiere a ciertos actos de voluntad, cuyo "sentido subjetivo", es decir, el sentido que los propios sujetos intervinientes otorgan a sus actos, consiste en que otros individuos "deben conducirse" de una determinada manera. Usualmente, aquel sentido subjetivo se manifiesta en la emisión de un lenguaje prescriptivo. Es preciso entender la expresión "prescriptivo", o en la terminología kelseniana, la expresión "enunciado de deber ser", en un sentido amplio: comprende tanto el lenguaje que "ordena" como el que "prohibe" o "autoriza". Si se ha conferido "sentido objetivo" a un acto caracterizado por ese específico "sentido subjetivo", entonces en forma figurada puede decirse que se trata de un "acto creador de normas"². El sentido objetivo en cuestión tiene que ser diferenciado estrictamente del acto, el que comprende el sentido subjetivo en tanto fenómeno psicológico, entendido como suceso natural y, por ende, empíricamente verificable. En verdad constituye una "realidad específica" distinta de los sucesos empíricos. La ciencia jurídica se propone, entonces, dar cuenta de un "objeto ideal", producto de adjudicaciones de sentido. Estas adjudicaciones resultan de valoraciones establecidas por actos humanos que tienen lugar en el tiempo y en el espacio³. Pero la captación cognoscitiva del sentido no se produce mediante valoraciones. Al jurista, en tanto teórico, sólo le compete el conocimiento de aquellas que ya han tenido lugar en el proceso creador de normas, es decir, ofrecer una descripción del resultado de esas valoraciones en que consiste el "sentido objetivo".

De esta manera, se presenta la cuestión de saber de qué forma tendrán que justificarse los enunciados sobre el sentido objetivo de ciertos actos, o lo que es lo mismo, se presenta la necesidad de ofrecer

¹ Cf. Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, edición para uso interno del Instituto de Filosofía del Derecho de la U.N.B.A., Buenos Aires, 1969, p. 66 y ss.

² Cf. Hans Kelsen, *Contribuciones a la Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, 1969, p. 11.

³ Cf. Kelsen, *Teoría Pura*, p. 76.

un criterio de verdad en relación a los enunciados que afirman la "existencia" de normas ⁴.

2. En tanto que es preciso, para que existan normas, que los actos en cuestión hayan tenido lugar, Kelsen manifiesta que los enunciados sobre normas se verifican indirectamente, a través de la ocurrencia de los mismos ⁵. Sin embargo, que un acto tenga el sentido de "acto creador de normas", en tanto no depende de las intenciones de su autor, no es algo que pueda ser captado sensiblemente. No se trata aquí con propiedades observables. Es preciso realizar una operación intelectual, confrontando el acto con el contenido de otra norma, que viene a funcionar como "esquema de interpretación" del sentido ⁶. Por consiguiente, el enunciado sobre el sentido se justifica si la descripción del acto se ajusta, está de acuerdo, con el contenido lingüístico de la norma "esquema" ⁷. Para evitar la valoración en el proceso de conocimiento, es necesario, además, que ese esquema constituya a su vez, el sentido objetivo de otros actos de creación, esto es, que su carácter de norma resulte de una operación similar en relación al acto de su creación, efectuada mediante el recurso a otras normas, y así sucesivamente ⁸.

Es claro que esta cadena de esquemas de interpretación tiene que terminar en alguna parte. Kelsen sostiene que el conocimiento jurídico, el conocimiento del sentido objetivo de determinados actos, sólo es posible si se presupone el sentido objetivo de los actos creadores de la "constitución" que, en definitiva, constituye el último eslabón de la cadena de normas. Esto significa que hay que presuponer una "norma fundamental", una norma meramente pensada, que sirva como esquema de interpretación del sentido de los actos originarios, a la manera de un presupuesto epistemológico. Que sea un presupuesto significa, en un sentido, que la interpretación "normativa" es una interpretación posible pero no necesaria de los hechos. Sin embargo, el presupuesto no es arbitrario: sólo se justifica asignar "sentido objetivo" al acto creador de la "constitución" en el caso de que esta sea eficaz.

3. Vale la pena analizar más detenidamente este conjunto de afirmaciones. Voy a suponer que lo que está en cuestión es un enunciado del tipo "El acto a (que consiste en la emisión de una "prescripción") tiene el sentido objetivo de acto creador de normas y, por consiguiente, el resultado del acto (el juicio prescriptivo emitido) es una norma". Para justificar este enunciado hay que mostrar que el acto en cuestión está de acuerdo, se conforma, al "esquema" que constituye el sentido de otro acto, digamos, otro acto b. Por consiguiente, la justificación, esto es, la

⁴ Kelsen distingue las "normas" de los enunciados acerca de "normas" (proposiciones jurídicas) que pueden ser verdaderos o falsos. Cf. *Teoría Pura* p. 61.

⁵ Cf. Kelsen: *Teoría Pura*, p. 64.

⁶ Cf. Kelsen: *Teoría Pura*, p. 2 y ss.

⁷ Esta afirmación conduce al problema adicional de tener que determinar teóricamente lo que puede entenderse por "referencia" de las normas, en tanto que no son enunciados susceptibles de verdad o falsedad. Cf. Roberto Vernengo "Norma Jurídica y Esquema referencial", incluido en el volumen de homenaje a Ambrosio Gioja, *Derecho, Lenguaje, Filosofía*, Buenos Aires, 1976.

⁸ Cf. Kelsen: *Teoría Pura*, pp. 7-8.

prueba de que el enunciado es verdadero es posible si, y sólo si, se cuenta con ese esquema. En definitiva, hay que admitir que el sentido objetivo de b es condición necesaria del sentido de a. Esto es, la verdad del enunciado sobre el sentido de a, presupone que el enunciado sobre el sentido de b es verdadero. Sucesivamente, el sentido objetivo de un conjunto de actos a, b, c, ... n, tiene como condición necesaria de "interpretación" el sentido de un acto originario x. Es decir:

(1) Si (Sa y Sb y Sc y ... Sn) entonces Sx

es un enunciado verdadero, donde S simboliza la propiedad "sentido". El sentido objetivo de x es un presupuesto epistemológico que se opera a través de un esquema que no es el producto de actos de voluntad: la norma "fundamental". Si se quiere, en algún sentido de la expresión "convención", los enunciados sobre el sentido de x son verdaderos por convención, a pesar de que, según las intenciones kelsenianas ese presupuesto constituye la única forma de acceder al conocimiento de la realidad normativa.

Sin embargo, el presupuesto está sujeto a una restricción. Sólo se justifica utilizar el "esquema" de la norma fundamental en relación a x si, y sólo si, la "constitución", el resultado del acto x es "eficaz". Por lo tanto, la eficacia de la constitución es condición necesaria del sentido objetivo de x. El enunciado:

(2) Si Sx entonces EN

es verdadero, donde E simboliza la expresión "eficacia" y N representa a la constitución. Pero aquí aparece la primera dificultad: si la eficacia es un predicado de normas ⁹, no puede ser el criterio para justificar la afirmación de que un acto tiene sentido objetivo, esto es, no puede ser el criterio para saber si una norma determinada existe. La eficacia de una norma, presupone obviamente la norma. Cabe salvar la dificultad sosteniendo, en cambio, que la eficacia es una propiedad del acto x. Entonces es verdadero lo siguiente:

(3) Si Sx entonces Ex.

4. ¿Pero en qué consiste esa propiedad? Kelsen no es muy claro en su concepto de eficacia. A la inversa, en primer lugar, de lo que ocurre con la propiedad "sentido", la eficacia es una propiedad de las normas (o de los actos) que puede ser constatada empíricamente. En general, piensa que una norma N que prescribe (ordena o autoriza) una clase de conductas es eficaz si un número de conductas de la clase prevista ocurre realmente. Sin embargo, existen en Kelsen por lo menos dos formas de entender la noción de "eficacia": a) en primer lugar la "eficacia" como relación, que voy a denominar E 1. Así, N puede ser eficaz en relación a ciertos actos de la clase, esto es, los actos se adecúan al contenido de N; y puede ser ineficaz en relación a los que se

⁹ Cf. Amedeo Conte, "Ordinamento Giuridico", en *Novissimo Digesto Italiano*, To XII.

apartan del contenido prescripto por N. b) en segundo lugar, la "eficacia" como propiedad de la norma, que voy a denominar E2. Esto se expresa mediante la afirmación de que N es "eficaz" en general, a pesar de que es ineficaz con respecto a casos determinados. No es fácil determinar las condiciones para que la propiedad "eficacia" sea adjudicada a una norma. Quizás tengan que ver con un grado de probabilidad de que la norma sea aplicada en casos futuros de la misma clase. Pero en el pensamiento kelseniano, parece claro que la adjudicación en cuestión a la norma N presupone la previa existencia de la relación de eficacia con respecto a un número de actos de la clase prevista¹⁰. Entonces N es eficaz (E2) sólo en el caso en que exista un conjunto no vacío de actos en relación a los cuales sea eficaz (como relación: E1)¹¹. Es decir, la existencia de un acto n (o de un conjunto de actos pertenecientes a la misma clase que n) que constituya un acto de cumplimiento de N, es condición necesaria para que se atribuya la propiedad "eficacia" a N. En lo que sigue, para simplificar el análisis voy a suponer que esta condición se cumple si se constata por lo menos una relación de eficacia.

Ahora bien, si la eficacia que tiene que ser considerada para la adjudicación de sentido al acto originario se piensa como un predicado del acto x (porque de lo contrario, no hay manera de evitar la circularidad), entonces hay que admitir que el concepto de "eficacia" tiene que ver con los subsiguientes actos de obediencia al autor de x. Por consiguiente, el acto x, que consiste en la emisión de una orden, de una prohibición o de un permiso, es eficaz (E2) sólo en el caso en que otro acto n (o un conjunto de actos pertenecientes a la misma clase que n) se conforme a la prescripción formulada por x. Esto es, sólo en el caso en que el autor de n obedezca la orden o "utilice" el permiso¹². O lo que es lo mismo, sólo es el caso en que x sea eficaz (E1) con respecto a n (o con respecto a un conjunto al que pertenece n).

De esta forma, indicando la dependencia lógica de E2 con respecto a E1 mediante el siguiente enunciado:

(4) Si E2x entonces E1xn

¹⁰ Cf. Kelsen, *Contribuciones*, p. 23. Dice: "...Las normas generales de una ley cobran validez, aún antes de que cobren eficacia..." es decir, antes de establecerse relaciones de eficacia en el sentido propuesto.

¹¹ En realidad, la atribución del predicado "eficacia" a una norma depende de la efectiva realización de un número de actos de la clase prevista, uno solo no es suficiente. El número necesario es, en todo caso, indeterminado, lo que conduce a la vaguedad del concepto. Pero esto es irrelevante para las consideraciones que siguen puesto que valen cualquiera sea el número que se tome como criterio el que puede ser objeto de una decisión definitiva.

¹² El término "utilizar" parece ser el más adecuado en relación a las normas permisivas, puesto que tiene poco sentido decir que se "obedece" una permisiva. Lo que sucede es que Kelsen tiende a reducir todos los tipos de normas a las normas de "obligación". Cf. Herbert Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961. En todo caso, esta es una dificultad más de Kelsen, pero no invalida las consideraciones que siguen. En algún sentido, las normas permisivas, en especial la "constitución" son eficaces a través de su utilización.

se puede reformular el enunciado (3) en los que siguen:

(5) Si Sx entonces E2x

(6) Si Sx entonces E1xn.

Dado el carácter transitivo de la relación de implicación, carece de importancia para las formulaciones que siguen, la cuestión de saber cuál de los dos sentidos de eficacia es el que tiene relevancia en el esquema kelseniano para la atribución de sentido a x. Dado que, en cualquier caso, la existencia de la eficacia como relación es ineludible, es preciso considerar como básico a (6).

Hay que considerar ahora, la eficacia (E1) de los actos que prescriben que otras prescripciones tienen que ser formuladas, es decir, la eficacia (E1) de los actos "creadores" de normas de competencia. La "constitución" es una norma de este tipo: su sentido consiste en una orden o un permiso para crear otras normas. A través de un proceso que comienza con su aplicación se constituye la "realidad jurídica". Así, el acto n, que consiste en una aplicación de la constitución, tiene que ser considerado un acto cuyo sentido subjetivo está dirigido a la conducta de otros individuos de tal forma que estos "deben conducirse" de una determinada manera. Si se admiten las consideraciones anteriores, entonces la eficacia (E1) de x, del acto al que se tendrá que otorgar el "sentido objetivo" de acto creador de la constitución sólo puede afirmarse como relación a un acto n (o a un conjunto al que pertenece n) que resulte en la formulación de otra prescripción de acuerdo al tenor de la orden o permiso emitido por el autor de x. Entonces, vale lo siguiente: la eficacia (E1) de x puede ser predicada si, y sólo si, el tenor de la prescripción emitida por x puede ser utilizado como "esquema" de interpretación del acto n, es decir si, y solo si, se justifica atribuir "sentido objetivo" de acto creador de normas a n. Pero esto significa, en definitiva, que un enunciado sobre la eficacia (E1) de x es verdadero o falso en los mismos casos en que es verdadero o falso un enunciado sobre el sentido "objetivo" de n, esto es, que ambos enunciados son materialmente equivalentes. Por consiguiente:

(7) E1xn si, y sólo si Sn

tiene que admitirse como verdadero. En la consideración de los actos de "creación" posteriores a n vale lo mismo: el acto n es eficaz (E1) en relación a un acto c si, y sólo si, se justifica atribuir "sentido objetivo" a c. La relación de eficacia es transitiva, al menos con respecto a los actos de emisión de prescripciones. Así, si el autor de x ordena (o permite) al autor de n la emisión de una orden (o un permiso) al autor de c, para que este dicte a su vez otra prescripción, de la eficacia de x con respecto a n, y de la eficacia de n con respecto a c se infiere la eficacia de x con respecto a c. Esto significa que al considerar: a) la existencia de actos "creadores" posteriores a n, y b) la eficacia (E1) como una condición necesaria del "sentido objetivo" del acto originario x, el enunciado (6) tiene que ser reformulado de la manera que sigue:

(8) Si S_x entonces (El_x y El_{xb} y El_{xc} y ... El_{xn}).

Es decir, la eficacia ($E1$) de x resulta de manera indirecta a través de la relación de x con todos los actos creadores de la cadena que se considere. Por consiguiente si la eficacia ($E1$) de un acto x se puede predicar en los mismos casos en que se puede predicar el "sentido objetivo" de los actos, con respecto a los cuales se constata la relación, se tiene que

(9) (El_x y El_{xb} y El_{xc} y ... El_{xn}) si, y sólo si (S_a y S_b y S_c y ... S_n)

tiene también que considerarse verdadero. Esto es, ambos conjuntos son materialmente equivalentes. De (8) y de (9) se infiere a su vez:

(10) Si S_x entonces (S_a y S_b y S_c y ... S_n).

Pero en el enunciado (1) se ha afirmado que el "sentido objetivo" de x es condición necesaria del "sentido" de todo acto ulterior de creación de normas, mientras que (10) afirma la relación inversa. De ambos se infiere, en definitiva

(11) S_x si, y sólo si, (S_a y S_b y S_c y ... S_n)

esto es, se infiere la afirmación según la cual el enunciado sobre el "sentido" de x y el enunciado sobre el "sentido" de los actos ulteriores son materialmente equivalentes. Lo mismo vale, mediante el mismo razonamiento, si se considera la relación entre el "sentido" de x y el "sentido" de uno cualquiera de los actos incluidos en el conjunto del consecuente. Esto significa que cualquier argumento o prueba tendiente a justificar a cualquiera de los dos enunciados unidos mediante la partícula "si y sólo si" tiene que considerarse válido con respecto al otro y viceversa. Esto está de acuerdo con el significado usual de la manera de expresar el bicondicional. En particular, por lo tanto, no se puede justificar un enunciado sobre el "sentido objetivo" del acto n mostrando su adecuación con un "esquema" de interpretación. El "esquema" que consiste en el "sentido objetivo" del acto x , presupone la afirmación según la cual, el enunciado sobre el "sentido" de n es verdadero. La cuestión epistemológica conduce a tener que mostrar que el enunciado (11) es verdadero. Esto es, conduce a tener que mostrar de manera conjunta que los enunciados sobre el "sentido" de los actos en cuestión son verdaderos. La salida de este aparente círculo en el proceso de conocimiento jurídico, puede recurrir al expediente de asignar a la eficacia ($E2$) en tanto propiedad presuntamente observable del acto x y al "esquema" convencional de la "norma" fundamental el carácter de condiciones necesarias y suficientes en cuanto operan conjuntamente, de la verdad de un enunciado sobre el "sentido" de x .

5. Sin embargo, de los enunciados (9) y (11) se infiere que:

(12) (El_x y El_{xb} y El_{xc} y ... El_{xn}), si y sólo si S_x

es también verdadero. Esto es, la eficacia como relación ($E1$), cualquiera sea el número de actos que se considere no puede ser un criterio para asignar la propiedad "sentido objetivo" a x , puesto que, de nuevo, los enunciados sobre la eficacia ($E1$) y sobre el "sentido" de x , son materialmente equivalentes. Hay que considerar qué sucede con la eficacia como propiedad ($E2$). En este sentido, no cabe duda que (12) implica:

(13) Si (El_x y El_{xb} y El_{xc} y ... El_{xn}) entonces S_x .

En el enunciado (4) se ha establecido que $E1$ es condición necesaria de $E2$. En (13) que S_x está implicado por los enunciados sobre $E1$. Por lo tanto, se tiene

(14) Si $E2_x$ entonces S_x .

De (5) y (14) se infiere:

(15) $E2_x$ si, y sólo si S_x .

Lo que de nuevo significa afirmar que probar que un enunciado sobre la eficacia ($E2$) de x es verdadero implica que un enunciado sobre el "sentido objetivo" de x es también verdadero y viceversa. Si las expresiones "eficacia" y "sentido objetivo" no designan la misma propiedad de un acto x , hay que concluir que la constatación de la propiedad observable "eficacia" es condición necesaria y suficiente para la asignación de la propiedad inobservable "sentido objetivo". Pero entonces, si se trata de una condición suficiente el recurso al "esquema" presupuesto de la "norma fundamental" carece de relevancia, no es necesario para asignar "sentido objetivo" a x . Salvo que se identifique a la "norma fundamental", lo que resulta plausible en vista de las ambigüedades del pensamiento kelseniano, con el enunciado (15), esto es, con la afirmación " $E2_x$ si, y sólo si S_x ". En cuyo caso, en tanto que se trata de un enunciado que pretende ser verdadero, más que a un "presupuesto epistemológico" se asemeja a un "presupuesto ontológico" que establece ciertas relaciones necesarias entre ambos tipos de propiedades. Este presupuesto cuya verdad, por hipótesis, no puede ser probada mediante actos de conocimiento que se fundamentan en él conduce a que la "interpretación" normativa de ciertos actos de fuerza efectivos tenga que considerarse una "interpretación" necesaria y no meramente posible de los mismos.

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Argentina).*

ABSTRACT

This paper is a critical analysis of Hans Kelsen's justification of statements about the "sense" of certain acts, which, according to Kelsen, are the objective field of the scientific knowledge of law. Special attention is paid to the relationship between "sense" as an ideal property and "efficacy" as an factual property insofar both properties can be predicated of such acts. Two possible senses of "efficacy" are distinguished. It is argued that statements which are related to both kinds of property, are equivalent. The kelsenian notion of "fundamental norm" can be considered, thus, an ontological assumption instead of an "epistemological presumption", as Kelsen definitely sustains.

DISCUSIÓN

PARMÉNIDES: LAS PUERTAS DE LA NOCHE Y DEL DÍA

Alfonso Gómez - Lobo

El Prof. Néstor Luis Cordero nos ha ofrecido en un número reciente de esta revista (RLF 1 (1975) 237-243) algunas interesantes observaciones sobre el Poema de Parménides. Dado que los fragmentos de este pensador son tan pocos y tan oscuros, todo esfuerzo por reinterpretarlos debe ser bienvenido, pues cabe pensar que una nueva e imaginativa construcción de algún pasaje pueda ayudarnos a descubrir aspectos no considerados hasta ahora. Pero una vez elaborada la nueva hipótesis no hay más remedio que someterla a crítica, propia y ajena, para ver si efectivamente los restos del Poema que han llegado hasta nosotros admiten o no ser entendidos así. En las líneas que siguen quisiera exponer algunas dificultades que creo percibir en el trabajo mencionado.

Si he comprendido bien, el Prof. Cordero afirma que en el Frg. I (de la serie B en Diels-Kranz) entre la región de la Noche y la región de la luz debemos suponer dos puertas que se encuentran la una frente a la otra.

Aparentemente esta hipótesis es introducida para explicar los siguientes puntos:

(1) la alusión en el verso I, 11 a "las puertas de los caminos de la Noche y del Día" (Personalmente preferiría traducir *kéleuthos* por "sendero" a fin de dejar abierta la cuestión de si se identifican con el camino, *hodós* de I, 3 y I, 27. Más adelante explico esto.)

(2) el uso del plural "puertas" en ese verso y en I, 13 y 14.

(3) el hecho de que el camino de la Diosa se encuentre "fuera del camino de los hombres", I, 27, que Cordero interpreta en el sentido de "fuera del camino del error" (Aquí me inclino a traducir *patos* mediante "paso", "transitar" o algo semejante. Cf. la nota de Tarán *ad loc.*)

(4) el uso del plural "llaves" en I, 14 y el que sean "alternadas" (o giradas alternativamente.)

(5) el que las puertas se abran "una después de la otra", "sucesivamente" (I, 19).

(6) el que las puertas, una vez abiertas, dejen un "vacío" (I, 18).

Establecido esto, debemos hacer, a mi juicio, dos cosas:

(A) Preguntarnos si la hipótesis propuesta es realmente necesaria o si otra hipótesis, tal vez más simple, permite dar cuenta de los problemas, y (B) si la hipótesis propuesta se sostiene por sí sola en el contexto de la totalidad del Poema.

(A) Personalmente me inclino a pensar que la interpretación tradicional que ve una puerta con dos hojas es perfectamente satisfactoria. Pero la defensa de esta posición debe ir acompañada, me parece, de otra rectificación. Cordero explica el verso I, 2 diciendo que "el viajero es llevado *hacia* el camino de la Diosa". Dudo que esto pueda ser correcto. El original dice *epei m'es hodón bēsan* y esto con toda probabilidad quiere decir "cuando me pusieron en (o sobre) el camino". Lo que sí me parece fuera de duda es que *tēi ferómēn* en el verso I, 4 (en la transliteración incluyo toda iota suscrita) no indica dirección, como podemos observar cotejando I, 20, VIII 23, 45 y 48. I, 4 por lo tanto no significa "hacia allá era conducido" sino "por allí era conducido", es decir, por el camino de la Diosa. Esto induce a pensar que ya al inicio del viaje el pensador está sobre dicho camino, mencionado nuevamente en I, 23, y que éste, por ende, representa el trayecto completo que conduce de "las mansiones de la Noche hacia la luz" (I, 9-10). Dentro de ese trayecto total hay que distinguir entonces el sendero de la Noche y el sendero del Día (I, 11).

Veamos ahora los puntos que hay que explicar:

(1) No me parece que sea verdad que si suponemos una puerta "los dos caminos —cuyas puertas se abren para dejar pasar al viajero— se encontrarían detrás de las puertas, es decir, en el reino de la Diosa", como sostiene Cordero. Es perfectamente razonable suponer que el sendero de la Noche conduce hasta las puertas (= las dos hojas de la puerta) y que el sendero del día comienza allí, una vez traspasado el umbral, es decir que sólo éste está en el reino de la Diosa. Por lo demás, Cordero parece conceder esto cuando sostiene que los caminos (=lo que yo estoy llamando "senderos") se encuentran "enfrentados" pues son "opuestos". Tal vez esto último lo explica mejor la puerta única que las dos puertas.

(2) El plural "puertas" no presenta mayor dificultad pues era común referirse a las puertas de la ciudad en plural sin implicar que se tratara de dos puertas enfrentadas. Cf. además de Liddell and Scott, s.v. *pylē*, Schwyzer-Debrunner, *Griechische Grammatik*, II, München 1950, p. 44, citado por Tarán *ad loc.*

(3) En mi interpretación el camino de la Diosa, vale decir, el trayecto total que conduce de la oscuridad a la luz, está "fuera del transitar de los hombres" porque el vagar de éstos sencillamente no los lleva en esa dirección. Por consiguiente es irrelevante que haya una o dos puertas.

(4) No sabemos cómo eran exactamente las cerraduras en tiempos de Parménides pero aunque lo supiésemos no podríamos avanzar mucho debido a las intenciones arcaizantes del proemio. Es posible que Tarán tenga razón al decir que el plural es poético. En todo caso, no creo que del plural se pueda inferir que se trata de dos llaves para dos puertas diferentes. Podría tratarse perfectamente de dos (o más) dispositivos en cada hoja de la puerta que se mueven, por ejemplo, alternativamente hacia el centro al cerrar y hacia afuera al abrir, tal como Dike alternativamente castiga las faltas y concede su premio a las buenas acciones (I, 14).

(5) Dos hojas de una sola puerta, si son pesadas o si los sirvientes para abrirlas son insuficientes, normalmente serán abiertas una después de la otra. Sostener que si se hubiese tratado de una sola puerta ambas hojas *debieron* abrirse simultáneamente es, a mi juicio, un *non sequitur*.

(6) El vacío (I, 18) que dejan las hojas de la puerta puede ser simplemente el hueco que queda al abrirse éstas y por el cual ha de pasar el carro. Esto no implica que el viajero se encuentre directamente ante la morada de la Diosa. Los versos I, 20-21 sugieren más bien que al carro y a las yeguas todavía les queda algún trecho por recorrer a lo largo de un camino relativamente ancho (*kat' amaxitón*).

Si todas estas consideraciones son correctas, se sigue que no hay nada que sea explicado por la hipótesis de Cordero que no pueda ser explicado por la hipótesis tradicional. Lo que sí habla decididamente en pro de ésta y contra aquella es la mención de un dintel (*hypérthyron*) y de una piedra de umbral (*oudós*) en I, 12.

(B) La balanza termina por inclinarse contra la nueva hipótesis bajo el peso de un argumento basado en una observación que hace el Prof. Cordero mismo: "entre ellas (sc. las dos puertas) hay un espacio que no pertenece aún al reino de la luz pero que ha dejado de pertenecer al dominio de la Noche". Este es precisamente el punto en que la presente discusión se torna filosóficamente interesante.

Se han propuesto hasta ahora muchas y variadas interpretaciones del proemio en su conjunto, interpretaciones que van desde la fantástica alegoría platonizante de Sexto Empírico (*Adversus mathematicos* VII, 112-114) hasta la árida teoría de un mero recurso literario defendida por Tarán, pero todas ellas tienen algo en común: la convicción de que el Frg. I de alguna manera introduce, metafóricamente, a la filosofía expuesta en los demás fragmentos.

Si la tesis de Cordero fuese correcta, el proemio sugeriría que debemos esperar encontrar algo así como tres regiones: la región del ser, la del no ser y, entre ellas, la región intermedia de lo que es y no es. Parménides rechazaría luego la idea de indagar la segunda y la tercera de estas regiones. Esta tripartición no parece estar muy lejos de la presentada por Platón en *República* V 476 a - 480 a, donde se habla explícitamente de lo "intermedio" (*metaxy* 477 a 10; 478 d 3, 8, 11; 478 e 5) entre lo que es y lo que no es.

Pero es sabido que Platón buscaba precisamente refutar lo que él consideraba el inexorable *tertium non datur* parmenídeo y los fragmentos confirman por cierto la idea de que en la raíz del pensamiento de Parménides hay una oposición tajante entre dos y sólo dos dominios: hay solamente dos caminos para el pensar (y no tres) (II, 2), la decisión primera y radical en estas materias es la siguiente: es o no es (VIII, 15-16), no cabe una tercera posibilidad. ¿En qué consiste entonces, corresponde preguntar, la doxa de los mortales, aquella tercera vía que tan enérgicamente es rechazada en VI, 4-9 y en VII 1-6? No se trata de una región intermedia sino de la idea, demencial según Parménides, de una síntesis o conjunción de lo que es y lo que no es, agravada por el hecho de que éstos son considerados lo mismo (al formar una unidad) y "no lo mismo" (por tratarse de elementos distintos dentro de la unidad), según VI, 8-9. El modelo espacial de una zona intermedia debe ser reemplazado en la interpretación de Parménides por el modelo, sorprendentemente abstracto, de la aserción conjunta de una afirmación y su negación.

Si esta interpretación de los fragmentos II - VIII es correcta, resulta mucho más plausible el que Parménides haya presentado las regiones de la Noche y del Día como separadas, en forma tajante, por una y sólo una puerta.

Lamentablemente no puedo discutir aquí en detalle las interesantes interpretaciones que ofrece el Prof. Cordero de los versos II, 2 y II, 7. Me inclino a aceptar la segunda y a rechazar la primera. No veo manera de explicar la construcción de una oración subordinada declarativa (*hós...*) dependiendo de un infinitivo final (*noésai*), debido a que éste perdería esa posición sintáctica. Pero, como nos señala Cordero, la innovación no altera mayormente la comprensión de los versos filosóficamente decisivos (II, 3 y II, 5), de modo que la cuestión puede quedar abierta hasta que alguien recopile argumentos y pasajes paralelos que obliguen a aceptar una u otra alternativa (oraciones declarativas dependiendo de *noésai* o bien dependiendo de un *verbum dicendi* tácito).

Georgetown University, Washington, D.C. (U.S.A.)

RESPUESTA A A. GÓMEZ-LOBO

Néstor Luis Cordero

El Prof. Alfonso Gómez-Lobo ha tenido la gentileza de analizar concienzudamente algunas de las apreciaciones contenidas en mis *Notas* a tres pasajes del Poema de Parménides, publicadas en estas mismas páginas, y ha concretado una serie de críticas cuya formulación le agradezco sinceramente. Aparte del hecho de compartir o no sus puntos de vista —en más de un caso, como expondré, sus críticas me harán modificar ciertos matices de mi exposición—, considero que las observaciones de Gómez-Lobo demuestran un profundo conocimiento del texto parmenídeo y es con verdadero placer que asumo una tímida defensa de algunas de mis afirmaciones.

Algo resulta evidente: que la filosofía parmenídea constituye un conjunto coherente (quizá el primero, temporalmente, de occidente) y que la interpretación de cualquier pasaje de su Poema supone una concepción global del mismo. Vale decir que tanto mis observaciones sobre el Fr. I —como, supongo, las críticas de Gómez-Lobo— encuentran su sustento en la interpretación de los pasajes que constituyen la médula del sistema parmenídeo (es decir, los Fr. II a VIII), y que hubiese sido imposible siquiera resumir en unas breves *Notas*. Con todo, al presentar para su publicación el trabajo ahora comentado, consideré que el mismo poseía cierta coherencia interna lo cual justificaba su aparición en forma independiente; y no creo haberme equivocado, salvo en la extensión que he dedicado a la descripción de un detalle que no es sino la consecuencia de una serie de afirmaciones y que, dada su longitud, ha sido tomado como la "hipótesis" explicativa del pensamiento de Parménides: la posición enfrentada de las puertas de los caminos del Día y de la Noche.

En realidad, la posición de las puertas es la consecuencia de una observación que, como dije en el artículo cuestionado, "no ha sido aclarada en forma satisfactoria en los estudios consagrados al pensamiento del filósofo eleático", a saber, que "el camino que recorre el viajero hasta las puertas que lo separan del camino de la Luz pertenece, sin lugar a dudas, al ámbito de la Noche". Esta afirmación supone que en el Proemio (Fr. I) del Poema se encuentra ilustrado, en forma alegórica, el mismo contenido que constituirá la alternativa básica de Parménides: la presentación de dos caminos de investigación, contradictoriamente opuestos, aparte de los cuales (como comparte Gómez-Lobo), *tertium non datur*. El camino del error, por el que vagabundean los mor-

tales que nada saben, es, en el Proemio, metafóricamente, el camino de la Noche. Sus "usuarios" van sordos y ciegos (VI. 7), con sus ojos que no ven y sus oídos sordos (VII. 4). El camino de la diosa, por el contrario, es el camino de la Verdad. En este punto comienzan a separarse la interpretación de Gómez-Lobo y la mía (más adelante me ocuparé de analizar los términos correspondientes a "camino"), pues yo encuentro en el verso I.2 una referencia explícita al hecho de que el camino que se sigue en ese momento (el de la Noche) *no es* aún el "camino de la Diosa, abundante en 'signos'" (I. 3), que aparecerá recién como una segunda y última etapa, detrás de las famosas puertas. El texto de I.3 dice inequívocamente que las yeguas conductoras "me llevaron *hacia (es) el hodós polúphemos* de la diosa". Esta expresión no puede significar, como afirma Gómez-Lobo, "me pusieron en (o sobre) el camino". El verbo *baino*, con la preposición *es* (= *eis*), sólo puede significar "llevar hacia, hacer ir hacia, ponerse en camino hacia" (Cf. LSJ, s.v., espec. A. I. 1, 3, 5). El verbo tiene un aoristo incluso sentido causal, "make to go" (*loc. cit.*, B), y el único caso en que puede significar algo semejante a lo que afirma Gómez-Lobo es en perfecto y, por supuesto, con la preposición *en*. Un ejemplo similar al de Parménides (aoristo y preposición *es*), en el cual se quiere resaltar, como en I.3, la dirección *hacia* contrapuesta a un sentido locativo, lo encontramos en II.XII.16: *en néusi . . . es patrið ebésan*, "se dirigieron *hacia* la patria *en* los navíos".

Esta observación (a saber, que el viajero no está de entrada en el camino de la diosa, sino que se dirige hacia él) quiso ser la más original de mis *Notas*, pero temo que no lo consiguió. Precisamente porque el viajero va *hacia* ese camino, cuando llega al mismo la diosa lo recibe con una expresión que es casi literalmente la misma que fuera empleada para expresar el deseo de llegar hasta allí (cf. el paralelismo entre I.1 y I.25), con la diferencia de que el camino de la diosa hacia el cual se dirigía el viajero en I.2 ya ha sido alcanzado: la diosa recibe al viajero *en su morada (éméteron dō)* y le aclara que no ha sido ninguna mala Moira la que lo llevó a llegar hasta *este (sc., el de ella) camino*. Vale decir que el viaje ha tenido éxito. El viajero llegó *allí (tēi)* donde quiso llegar. Si tenemos en cuenta que el viaje está narrado, al menos desde I.4, en tiempo pasado, y que varios autores (entre ellos, Tarán, citado abundantemente por Gómez-Lobo) admiten que el viajero "sabe" porque ya recorrió varias veces ese camino, no comprendo la objeción de Gómez-Lobo acerca de que "tēi" no significa dirección hacia. Evidentemente, no la indica. "Tēi", tanto en I.4 (dos veces) como en I.20 (y en VIII.23, *oudé ti tēi mállon*; VIII.45: *tēi ē tēi*; VIII.48, *tēi mállon tēi d'esson*; VIII.56: *tēi men . . .*) significa *siempre* en Parménides "allí" (nunca "por allí"). El viajero, que es conducido *hacia* el camino de la diosa (uso "camino" porque Parménides dice "*hodós*"), dice *luego (s.c., desde el presente)*, que *allí fue* llevado, porque *allí* lo condujeron las sabihondas yeguas. Ese *allí* vuelve a ser retomado en I.20, pero con una aclaración decisiva: estamos ya más allá de las puertas, o sea, en la morada de la diosa, que no es sino el anhelado camino (*amaxitón*, I.21). No creo que puedan independizarse las expresiones "camino de la diosa"

y "morada de la diosa", como ya señalé en mis *Notas*. La imagen del camino, en la totalidad del Poema de Parménides, alude a dos ámbitos contrastados. El camino de la diosa es la región acompañada de la Verdad (II.4), el reino de la Luz. No comparto, por consiguiente, la tesis de Gómez-Lobo de que el camino de la diosa hace referencia a un trayecto total dentro del cual hay que distinguir el sendero de la Noche y el sendero del Día. Aparte del peligro de suponer una tricotomía en Parménides (de lo cual Gómez-Lobo me acusa y que yo jamás imaginé) del tipo Camino de la Diosa —Sendero de la Noche— Sendero del Día, ¿cómo podría formar parte del "trayecto" de la diosa, calificado de *polúphemos*, un "sendero" de la Noche, recorrido por mortales atónitos, ciegos, sordos, absolutamente desconfiable, y respecto del cual ella misma previene al "mortal que sabe" (VII.2) (Si Gómez-Lobo es partidario, como yo, de la formulación de sólo dos caminos de investigación por Parménides, debe sostener forzosamente esta asimilación entre Luz-Verdad-Realidad, por un lado, y Noche-Opiniones-Error, por el otro). El hecho de que la diosa exhorte al viajero a "informarse" tanto de la Verdad como de las Opiniones (I.29-30), no significa que el mensaje negativo, que consta sólo de palabras ordenadas de una cierta manera (VIII.52) y que ella misma le enseña para que él sepa a qué atenerse, formen parte ni del camino ni de la morada de la diosa.

La posición de Gómez-Lobo parece basarse en una distinción terminológica entre los cuatro vocablos utilizados por Parménides para aludir a la idea de "vía": *hodós* (camino), *kéleuthos* (sendero, G.-L.), *amaxitós* (camino relativamente ancho, G.-L.), *pátos* (paso, G.-L.) (Gómez-Lobo no menciona el quinto término, *átarpon*, "impassé"). No creo que esta metodología resulte satisfactoria. Si Gómez-Lobo pretende que *hodós* alude a un cierto "trayecto" que incluye dos "senderos", deberá admitir que la parte es igual al todo, pues el *kéleuthos* de VI.9 es obviamente la "vía" transitada por los mortales que describe tanto el fr. VI como el VII como "usuarios" del *hodós* mencionado en II.5 y respecto del cual previene la diosa al viajero en VII.2: "aparta tu pensamiento de este *hodós* de investigación". Vale decir que muy difícilmente pueda sostenerse que *hodós* y *kéleuthos* no sean sinónimos. Otro tanto podemos decir de *pátos* (I.27): en tanto "vía" propia de los mortales, es asimilable al *kéleuthos* de VI-9 y al *hodós* de II.5, VII-2 y VIII.18. O sea que no tiene sentido apoyarse en una diferencia terminológica cuando, en definitiva, los términos son intercambiables.

En su crítica (1) a mis *Notas*, Gómez-Lobo concuerda con mi localización de un camino hasta las puertas, y de otro detrás de ella, si bien, para ser coherente con su posición de que el viajero se encuentra de entrada (es decir, antes de llegar a las puertas) en el camino de la diosa, se ve llevado a sostener que éste incluye, como una primera etapa, "el sendero de la Noche". Pero si en determinado momento aparece una puerta (con dos hojas), como sostiene Gómez-Lobo, sólo forzando la imaginación podemos suponer que esa puerta corresponde no sólo a algo ubicado *detrás* de ella (s.c., el sendero del Día), sino también a algo que se encuentra *antes* de ella (sc., el sendero de la Noche).

Gómez-Lobo menciona ejemplos de la expresión "puertas de la ciudad". De acuerdo: son puertas "de la ciudad", no de lo que está también fuera de la ciudad. Por eso sostuve que, si se interpreta *pylai* como aludiendo muy libremente a una sola puerta con dos hojas, y esta puerta pertenece a dos "senderos" (así dice el texto), ambos "senderos" deben encontrarse, forzosamente, *detrás* de dicha puerta, lo cual es incompatible con la versión más aceptable de la imagería del Proemio, compartida por Gómez-Lobo. Si de hecho se trata de dos caminos enfrentados (es decir que uno termina donde comienza el otro) se me ocurre que la ubicación *más simple* (según los deseos de Gómez-Lobo) de ambas puertas es una frente a otra. Una clausura un camino, pero aún le pertenece; la otra abre otro camino, y por ello también le pertenece. La expresión "las puertas de los caminos (o "senderos") de la Noche y del Día" encuentran una explicación "simple" y coherente.

Respecto de la crítica (2), suele hablarse en plural de "las puertas de la ciudad", pero ello no significa que se trate de una puerta con dos hojas. Sabemos que las *poleis* antiguas solían tener varias puertas sucesivas, una en cada muralla, y muy probablemente la expresión en cuestión aluda a las muchas puertas que hay que atravesar antes de entrar a la ciudad. Por otra parte, yo no dije que porque el término esté en plural, las puertas deben estar enfrentadas. El "enfrentamiento" es una consecuencia del "enfrentamiento" de los dos caminos.

La tercera (3) observación de Gómez-Lobo ha sido ya contestada: no comparto que el camino de la diosa incluya un "sendero" oscuro. Si éste se encuentra fuera del reino de la diosa es porque está detrás de las puertas, así como el campo se encuentra fuera (*ektós*) de las puertas de la ciudad. Acá, como bien dice Gómez-Lobo, es irrelevante que haya una o dos puertas. Lo decisivo es la inclusión o no del "sendero" de la noche en el "trayecto" de la diosa. Yo voto en contra.

Admito, con Gómez-Lobo, que (4) no sabemos cómo eran exactamente las cerraduras en tiempos de Parménides; pero en vez de imaginar complicados mecanismos, creo que lo más simple es suponer que si hay más de una llave, hay más de una cerradura, y, muy probablemente, más de una puerta.

Respecto de (5), Gómez-Lobo tiene razón: no es forzoso que dos hojas de una puerta deban abrirse simultáneamente, como mi texto sugiere. Con todo, si se trata de dos puertas, su apertura "una después de otra, sucesivamente", es la explicación "más simple". Además, a pesar del estrépito que hacen al abrirse, no es obligatorio que las puertas parmenídeas deban ser pesadas. Yo no comparto este punto de vista, pero recuérdese que más de un autor interpreta el epíteto *aithéria* como refiriéndose a la constitución de las puertas: estarían hechas de éter.

Finalmente, en lo que hace al punto (6), admito plenamente la crítica de Gómez-Lobo. No sólo "el vacío que dejan las hojas de la puerta *puede* ser simplemente el hueco que queda al abrirse éstas", sino que ésta es la única interpretación coherente, y se la agradezco a mi crítico. Lo contrario sería dar pie a la constitución de una nueva región entre Ser y No-Ser (es decir, entre ambos caminos), lo cual fue

posibilitado por mí en mis *Notas*, sin que yo me percatara del alcance de mi afirmación. Nada más alejado de mi visión del universo parmenídeo que una hipotética tercera región entre lo que es y lo que no es. No fundamento mi afirmación porque Gómez-Lobo defiende con ahinco una posición similar, pero no creo que dos puertas "enfrentadas" (una vez eliminada mi errónea interpretación del "vacío") puedan dar pie a un tricotomía: una región llega hasta donde llega su puerta, y la otra comienza donde comienza la puerta respectiva. Pretender una precisión milimétrica en un relato metafórico sería un tanto exagerado.

Una observación quedó sin respuesta: Parménides habla, en singular, de un dintel y de una piedra de umbral. La crítica no es decisiva: el texto dice que *las puertas* están rodeadas de un dintel y de un umbral; bien puede tratarse de un dintel y un umbral *para cada una*.

Quisiera finalizar esta respuesta como la he comenzado: con un agradecimiento al Prof. Gómez-Lobo por haberme permitido rever algún matiz de mi interpretación. Desearía, eso sí, que esta polémica no se convirtiera en una lucha despiadada, pues, como dejan entrever nuestros apellidos, en ella llevaría yo la peor parte.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

ERRATA

En el estudio crítico de Alberto Coffa "Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein", publicado en el Nº 3 del Vol. II (noviembre 1976) de esta revista, se han deslizado los siguientes errores:

p. 258, l. 11: donde dice "([RKM], 248)" debe decir "([RKM], 76)".

p. 262, l. 16: donde dice "vertir del" debe decir "vertir al".

p. 265, l. 8: donde dice "parece más probable" debe decir "es probable".

Además, se ha omitido la bibliografía aclaratoria de las siglas, que transcribimos a continuación:

[ALW]: B. Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, Jaap Rietman, 1973.

[LLW]: Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, New York, 1968.

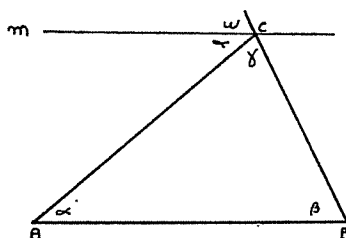
[N]: L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, Harper, 1961.

[PP]: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Collier, 1962.

[RKM]: L. Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Cornell, 1974.

* * *

En el artículo de Roberto Torretti: "Tres filósofos de la geometría", aparecido en el número anterior de nuestra revista (vol. III, Nº 1, marzo 1977) en la página 3, l. 10, donde dice "con mejor derecho que Riemann", debe decir "con mejor derecho que a Riemann". Además, debió insertarse la siguiente figura del triángulo ABC, aludido al final de la 1ª parte, consagrada a Ueberweg (pág. 7):



* * *

Roberto Torretti obtuvo su título de Doctor en Filosofía en la Universidad de Freiburg i. Br. (Alemania), y no, como erróneamente figura en la sección *Colaboradores*, en Santiago de Chile.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

LA EDICIÓN DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ

Ezequiel de Olaso

Pese a que Leibniz es unánimemente considerado uno de los grandes del pensamiento filosófico, aún no contamos con una edición completa de sus escritos. El pastor protestante Dutens publicó en Ginebra, en 1768, la primera colección importante de escritos leibnizianos; los seis gruesos tomos albergan las más variadas materias. Si restringimos la atención a los escritos filosóficos es preciso mencionar la edición de Erdmann (Berlín, 1840) y, ciertamente, la de C. J. Gerhardt en siete volúmenes (Berlín, 1875-90), hasta hoy la más completa y confiable. Dos investigadores franceses, L. Couturat y G. Grua, han publicado gran número de inéditos¹. Esos esfuerzos esporádicos, de todos modos, eran notoriamente insuficientes para exhumar el enorme legado leibniziano. Después de la primera guerra mundial la Academia de Berlín inició los complejos trabajos necesarios para publicar una edición de obras completas rodeada de las máximas garantías académicas.

Revisar las ediciones anteriores, no siempre fieles, adquirir autógrafos leibnizianos en colecciones particulares, perseguir el rastro de los corresponsales, datar los manuscritos —recurriendo generalmente al estudio de las marcas de agua del papel (*wasserzeichen*)—, practicar investigaciones en bibliotecas europeas, fueron algunas de las agotadoras tareas que debieron enfrentarse. Acaso la mayor ha sido el desciframiento de los manuscritos.

Es preciso tener gran familiaridad con esa letra para entenderla. Engañosamente rubricada y elegante en las versiones finales de la correspondencia, muestra en los manuscritos científico-filosóficos y especialmente en los borradores de trabajo, el grafismo diminuto del miope, complicado con la tensión del exceso de ideas. Los relativos a la filosofía, redactados en tinta hoy ya amarillenta y en ocasiones muy desleída, ofrecen a primera vista el intrincado espectáculo de una batalla inmóvil. Ninguna aspiración al primor literario suscitaba esas diminutas enmiendas volcánicas que a veces se entrelazan en un caos de tachaduras: sólo el afán de precisión, el placer de añadir joyas de luz a cláusulas generalmente demasiado concisas. La letra suele serpear por los márgenes y a veces

¹ Cf. respectivamente *Opusculs et fragments inédits* (Paris, 1903) que comprende importantes trabajos epistemológicos y metafísicos, y *Textes Inédits* (Paris, 1948, dos tomos), indispensable para el estudio de la filosofía práctica de Leibniz. Esta indicación bibliográfica no pretende, por cierto, ser exhaustiva.

hasta llega a cubrir circularmente los espacios libres, como el disco de una característica. Es preciso hacer girar algunos papeles para seguir esos laberintos, producto de la inspiración feliz y, también, de un nunca desmentido y robusto sentido del ahorro... No es imposible reconstruir las incidencias gráficas más frecuentes en sus manuscritos. Después de un comienzo circunspecto la escritura se enreda, crecen las correcciones, el pensamiento pugna por encontrar su camino, se multiplican los añadidos interlineales y marginales que contienen a su vez textos nuevos, a veces también corregidos, en una simulación del infinito actual que contiene cada mónada (cada mónada es como un estanque lleno de peces; cada pez contiene gotas de agua, cada una de las cuales es como un estanque..., *Monadologie*, N° 67). Pareciera que Leibniz quisiera que cada uno de sus opúsculos filosóficos contuviera un reflejo de todo el universo. Menos le interesaba el reflejo de sus escritos en los ojos de posibles lectores; no le atraía publicar. Alguna vez dijo, con sentencia impensable en labios de sus sucesores, que quien lo conocía por su obra publicada, no lo conocía. Consecuentemente, en vez de dejarnos un sistema (la palabra comenzaba a circular por entonces y me parece advertir que Leibniz la entona con cierta ironía), esto es, un cuerpo de doctrina ficticiamente concluso, nos legó algo más perenne y rico: una infinidad de papeles inventivos que todavía hoy sugieren caminos a la búsqueda filosófica. No sería erróneo afirmar que ningún filósofo clásico inspira a tantos y tan disímiles filósofos contemporáneos.

El gobierno de la República Federal Alemana ha instaurado en los últimos años diversos y concertados apoyos institucionales para contribuir al mejor conocimiento de la obra de Leibniz. En 1966, coincidiendo con el 250 aniversario de la muerte de Leibniz, se fundó en Hannover la "G. W. Leibniz Gesellschaft" de la que son secretarios los profesores Wilhelm Totok y Kurt Müller. Además de organizar congresos (el primero se celebró en 1966, el tercero tendrá lugar en noviembre próximo), *symposia* y conferencias, la sociedad publica desde 1969 la revista *Studia Leibnitiana*² dedicada a estudios sobre la filosofía y la historia de las ciencias en el período comprendido entre el Renacimiento y la Ilustración; en el último número de cada año la revista proporciona una información bibliográfica leibniziana muy completa y actualizada. La sociedad también auspicia la publicación de *Studia Leibnitiana Supplementa*, una colección que ya consta de una veintena de volúmenes en la que se editan las actas de los congresos y trabajos monográficos vinculados, directa o indirectamente, con la vida y la obra de Leibniz. Asimismo auspicia las tareas del Centro de investigación leibniziana de Münster que fuera dirigido por el consumado conocedor de Leibniz, profesor Erich Hochstetter.

El proyecto más ambicioso y de más compleja ejecución es el relativo a la edición de las obras completas de Leibniz, al cuidado de la Academia de Ciencias de Berlín (ahora en la República Democrática Alemana), junto con el Archivo Leibniz de Hannover, y el Centro de Münster (hoy bajo la conducción de Henrich Schepers), asistidos por el centro de procesamiento electrónico de datos de la Universidad de Tübingen. La edición comenzó en 1926. Originalmente se pensaba que constaría de 40 tomos; ahora se presume que abarcará setenta, es decir que nosotros no la veremos terminada. El plan de la edición ha sido a menudo

² Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

criticado. Nadie ha propuesto, sin embargo, uno mejor. El carácter convencional de las clasificaciones surge con nitidez cuando se pretende disciplinar extrínsecamente el magma de los escritos leibnizianos. Cualquier aficionado a la filosofía moderna sabe que en una misma carta Leibniz puede promiscuar reflexiones metafísicas con propuestas de unión de las confesiones religiosas, planes políticos y menudas referencias históricas, descubrimientos de física y proyectos de enciclopedia, diplomacia y geología, matemática y semiótica. ¿Cómo imponer un orden sin desnaturalizar ese brillante concierto barroco que cambia constantemente de perspectiva, afanado por revelar las correspondencias de todas las cosas y de todos los saberes, gloriosamente perdido en su increíble riqueza de temas y registros?

Resignados, los editores optaron por distribuir la obra en ocho grandes series:

- I. "Correspondencia general, política e histórica".
- II. "Correspondencia filosófica".
- III. "Correspondencia sobre matemática, ciencia natural y técnica".
- IV. "Escritos políticos".
- V. "Escritos históricos".
- VI. "Escritos filosóficos".
- VII. "Escritos sobre matemática, ciencia natural y técnica".
- VIII. "Escritos jurídicos".

Dije que se han hecho reparos a esta clasificación. Examinaré, porque son ejemplares, las observaciones de André Robinet a propósito de un problema concreto³. Cuando se edite el *Discours de Métaphysique*, aparecerá, naturalmente, en la serie VI. Ahora bien, como es sabido esa obra no puede leerse con provecho independientemente de la coetánea correspondencia con Arnaud que se publicará en la serie II. Hay, también, otras piezas epistolares que interesan para una buena inteligencia del *Discours* y que ya han aparecido en la serie I. Por lo tanto una lectura exigente del texto obligará a movilizar simultáneamente tres pesados volúmenes. La observación es buena. Pero ¿cómo resolver el problema? El propio Robinet, que es obviamente francés, ha propuesto una solución hipergermánica: editar toda la obra sin divisiones, siguiendo sólo un orden cronológico. La idea es simpática, por su congenialidad con el espíritu de Leibniz, pero es irrealizable. Para descifrar y editar los manuscritos es indispensable dividir el trabajo entre especialistas. Habría, por lo tanto, que poner en marcha la caravana sólo cuando ya estuviera preparado hasta el último camello porque, de lo contrario, bastaría una mínima demora para frenar toda la edición. Sería un riesgo excesivo. Por otra parte los trabajos de las diferentes series han avanzado con notoria arritmia.

Sea de esto lo que fuere los dados están echados y las obras están apareciendo. Desde que comenzó la edición, hace medio siglo, acaso el año pasado haya sido el más fructífero. Daré una noticia general sobre el estado en que se encuentra actualmente la edición.

La serie I, al cuidado de un equipo de Hannover dirigido por Müller, es la que ha editado el mayor número de volúmenes; en 1975 apareció el noveno,

³ "Le 'Discours de métaphysique' dans la vie de Leibniz", *Revue Internationale de Philosophie* XX, Nos. 76-77 (1966) pp. 165-73.

que comprende correspondencia de 1693, y que reseño al final de este informe. En la serie II, dirigida por Schepers, han aparecido dos tomos y los trabajos de desciframiento están muy avanzados. También el año pasado se publicó el primer volumen de la serie III, correspondiente a los años 1672-76. La investigadora Gerda Utermöhlen —notable conocedora de los manuscritos leibnizianos y muy simpática e inteligente guía de quienes trabajan en el Archivo de Hannover— ha contado la muy lamentable historia ("*leidvolle Geschichte*") de este tomo, verdadero paradigma de los dolorosos avatares corridos por el legado de Leibniz⁴. Estas tres primeras series, relativas a la correspondencia, ya han entrado en la fase decisiva de publicación. Utermöhlen informa que hacia el fin de esta década se habrán publicado tres volúmenes más.

En la serie IV se han publicado dos volúmenes que comprenden los escritos políticos compuestos entre 1667 y 1687. La serie V aún se halla en preparación. La serie VI, al cuidado de Schepers, acaba de incrementarse con la publicación del tomo tercero, el cuarto aparecido en la serie, pues en 1962 aparecieron los *Nouveaux Essais* con el número seis de la serie. Respecto de la serie VII el profesor Hess informó en 1972 que no existían planes concretos sobre plazos y modalidades y que no se excluía la posibilidad de abandonar el orden cronológico y de adoptar uno temático⁵. Otro tanto cabe imaginar de la última serie proyectada.

La reseña que sigue puede servir para que el lector se forme una idea menos abstracta del carácter de cada volumen.

* * *

G. W. LEIBNIZ. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. R. 1: *Allgemeiner, Politischer und Historischer Briefwechsel*. Herausgegeben von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek. Hannover Bd. 9, 1693. Berlin, Akademie-Verlag, 1975. LXIX, 822 pp. DM 175.

Al cuidado del Archivo Leibniz de la Biblioteca Provincial de Niedersachsen en Hannover, ha aparecido este noveno tomo de la primera serie de los *Escritos y Cartas Completos* de Leibniz. De las 481 cartas que integran el volumen aproximadamente un tercio pertenecen a Leibniz. Los editores han distribuido el copioso material relativo al año 1693 en cuatro secciones. La correspondencia relativa a la casa Braunschweig-Lüneburg ha sido editado por Günter Scheel; el epistolario sobre política eclesiástica, a cargo de Gerda Utermöhlen; la correspondencia política y erudita, bajo la responsabilidad de Kurt Müller, Scheel y Utermöhlen y, finalmente, el epistolario familiar del período, editado por Utermöhlen.

En diciembre de ese año Leibniz le escribe a Tentzel disculpándose por algunas demoras en contestar a sus misivas y alega que desde hace seis meses carece de un buen secretario, lo que lo ha llevado a responder, en poco tiempo, más de cuarenta cartas (pp. 639-40). A un corresponsal que le pide le envíe sus

⁴ "Abenteuer der Wissenschaft" en el "Feuilleton" del *Hannoversche Allgemeine Zeitung*, 10 de diciembre de 1976.

⁵ He tomado estos datos de los informes de los profesores Müller, Schepers y Hess leídos durante el IIº Congreso Leibniz (Hannover, 1972) y publicados en *Studia Leibnitiana Supplementa*, XII (1973) 317-30.

meditaciones jurídicas le confiesa que las que ha escrito yacen dispersas bajo una montaña de papeles de la que no es fácil sacarlas ("dispersae sub immensa chartarum mole latent, ut facile erui non possint", pág. 361). Las dos anécdotas resumen el clima de feliz desorden creador en que vivía Leibniz.

Del *commercium epistolicum* contenido en este volumen creo que lo más interesante es la correspondencia eclesiástica. Desde hace años Leibniz y Molanus por el lado protestante, Pellisson y Bossuet, junto con el Cardenal Rojas de Spínola, por el católico, intercambian cartas y bosquejos doctrinales procurando sentar las bases de una futura reunión de las iglesias cristianas. Todos están convencidos de que esa unión es, para esa época, inconcebible. Sin embargo cruzan argumentos, como si fueran aceros pacíficos. Las bien conocidas cartas que Leibniz intercambia con Bossuet y Rojas son, acaso, las más interesantes. Particularmente atractivos son el largo estudio de Leibniz sobre el discurso de Pirrot acerca de la autoridad del Concilio de Trento en Francia (pp. 116-45) y la respuesta de Bossuet (pp. 154-66). La polémica no pierde interés en los últimos meses del año, en que Leibniz atrae a su adversario a un terreno anegadizo que él conoce muy bien: la discusión sobre la esencia de los cuerpos, preliminar aparentemente candoroso del planteo del misterio de la transubstanciación.

En la correspondencia política y erudita me parece que la carta a Magliabechi (pp. 247-51) es una buena muestra de la versatilidad del talento de Leibniz. En la primera sección destaco la carta a la Electora Sofía que contiene muy sabias reflexiones sobre la medicina (pp. 38-41).

La edición está precedida por un prólogo de Müller y una extensa introducción, que suscriben los responsables de las diversas secciones, en la que se ofrecen importantes referencias sobre el material reunido. Cada texto está apoyado por un exhaustivo aparato crítico (variedad de lecciones, identidad de personas y obras aludidas, etc.). Las cien páginas finales del volumen contienen los habituales índices acerca de corresponsales, lugar de envío de las cartas, personas mencionadas, ediciones de los libros citados y materias tratadas.

MARTIN HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Band 9: Wegmarken*, (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976), 478 páginas.

De acuerdo con el plan editorial de las *Obras completas* de Heidegger sobre el que ya informamos en otro número de esta misma revista (RLF, vol. III, Nº 1, marzo 1977), el presente volumen corresponde a la *Sección Primera*, esto es, a la que reproduce los "escritos publicados entre 1914 y 1970". De todos modos, en este caso no se trata de una mera reimpresión, pues *Wegmarken* ha sido enriquecido con dos aportaciones fundamentales. Por una parte, a los escritos contenidos en la primera edición de 1967, se añade ahora "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'" y "Phänomenologie und Theologie". La nueva edición del libro, por otra parte, reproduce importantes anotaciones marginales efectuadas por Heidegger, en algunos casos a lo largo de varias décadas, en uno o varios ejemplares de los escritos reunidos en *Wegmarken*. La selección de estas notas marginales, que Heidegger reservó expresamente en éste y en todos los casos para la edición de sus *Obras completas*, fue confiada por el

propio autor al profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, a cuyo cuidado estuvo la edición que comentamos.

Las anotaciones antes mencionadas sobre la *Psicología de las concepciones del mundo*, de Jaspers, fueron escritas por Heidegger apenas apareció la obra de su colega, a quien se las hizo llegar en 1921. Sin embargo, Jaspers, como expresa en su "Prólogo" a la tercera edición (1925), no pudo o no quiso atender a las interesantes correcciones sugeridas por Heidegger. Estas "Anotaciones" de Heidegger fueron conocidas públicamente hace apenas cuatro años, pues fueron incluidas por Hans Saner en su antología *Karl Jaspers in der Diskussion* (Munich, 1973). La segunda novedad incluida ahora en *Wegmarken*, "Fenomenología y teología" había aparecido en versión bilingüe (alemán-francés) en *Archives de Philosophie*, tomo XXXII, cuad. III, 1969.

Por lo demás, la nueva edición de *Wegmarken*, aparte de un epílogo del editor von Herrmann, y de los dos trabajos ya comentados, incluye los siguientes: "Aus der letzten Marburger Vorlesung" (1928), "Was ist Metaphysik?" (1929), "Vom Wesen des Grundes" (1929), "Vom Wesen der Wahrheit" (1930), "Platons Lehre von der Wahrheit" (1931/32, 1940), "Vom Wesen und Begriff der physis Aristóteles, Physik B, 1" (1939), "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'" (1943, 5ª ed. 1949. Se han incluido en notas las diferencias entre ambas versiones, que dieron lugar a numerosas y a menudo opuestas interpretaciones), "Brief über den Humanismus" (1946), "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'" (1949), "Zur Seinsfrage" (1955), "Hegel und die Griechen" (1958), "Kants These über das Sein" (1961).

Como ha variado la ordenación de los diversos trabajos (esta vez se ha seguido un orden cronológico) y se han agregado dos, se ha procedido a señalar, además de la paginación normal correspondiente a esta nueva edición en la *Gesamtausgabe*, la paginación de la edición original de *Wegmarken* (1967), colocada, como es habitual en estos casos, marginalmente.

MARIO A. PRESAS

MARTIN HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Band 21: Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1967), 418 páginas.

La segunda sección de las *Obras completas* de Heidegger está consagrada a recoger los manuscritos de las lecciones dictadas por el filósofo desde 1923 hasta 1944, anticipándose que comprenderá unos diez volúmenes consagrados a su actividad docente en la Universidad de Marburgo (1923-1928) y treinta o más de la época de Friburgo (1928-1944). Las lecciones que aquí comentamos, editadas por Walter Biemel, fueron dictadas en el semestre de invierno de 1925/1926. Cronológicamente, pues, como hemos tenido ya ocasión de señalar ("Heidegger y la fenomenología", RLF, vol. III, N° 1, 1977), adquieren singular importancia por cuanto marcan la época en que Heidegger, aunque muy vinculado aún a su maestro Husserl, estaba dando término a *Sein und Zeit*. En estas lecciones, Heidegger considera precisamente a Husserl, en cierto modo, como el creador de una

nueva lógica, una "lógica filosófica" que habría de llevar, como veremos, al problema de la verdad en la lógica de Aristóteles.

La lección está precedida por una extensa "consideración previa" donde se expone la situación actual de la lógica y la discusión crítica de Husserl al psicologismo. Las *Logische Untersuchungen* de Husserl han provocado, dice Heidegger, una suerte de choque, que impulsó a la lógica contemporánea a internarse nuevamente y de modo más profundo en "la dimensión del preguntar filosófico". En este punto, Heidegger pasa rápida revista a diversas acepciones actuales de la lógica (J. S. Mill, Th. Lipps, Sigwart, Cohen, Rickert, Lotze, W. Windelband, Bolzano, Brentano y otros), haciendo notar, en cada caso, la necesidad de aclarar debidamente el nuevo concepto de *intuición* y, en general, de conocimiento y de intencionalidad desarrollados por Husserl. En virtud de este concepto ha de preguntarse nuevamente por la relación entre la verdad de una proposición y la verdad aprehendida en una intuición —tema que, en cierto modo, preludia los apuntes de Husserl que Landgrebe editaría luego bajo el título de *Erfahrung und Urteil*, —*experiencia y juicio*.

Esta "consideración previa" desemboca en la primera parte de la lección, que retrocede a la interpretación aristotélica de la verdad. Punto central de esta parte es la interpretación del capítulo 10 de la *Metafísica*. La segunda parte de la lección intenta profundizar aún más la relación verdad-ser estudiada anteriormente en base a los textos de Aristóteles, introduciendo el tema de la temporalidad. En las doscientas páginas de esta última parte, Heidegger no sólo expone algunos temas que luego integrarían *Sein und Zeit*, sino también, y muy detalladamente, el papel que juega el concepto de tiempo en la filosofía de Kant. En estas páginas, como podría esperarse, se anticipan las interpretaciones que un par de años después aparecerían en *Kant und das Problem der Metaphysik*, aunque, insistimos, expuestas con una prolijidad y claridad que permiten ahora comprender mejor esta última obra.

Es muy conocido el hecho de que el editor, Walter Biemel, ha sido no sólo un gran conocedor y expositor de la obra de Heidegger, sino también alguien que tuvo estrechos vínculos de amistad con el filósofo. Ello garantiza la fidelidad de esta versión, reafirmada además por el cotejo de los manuscritos con la transcripción de las lecciones hecha por el hermano del filósofo, Fritz Heidegger, y con apuntes estenográficos de Simon Moser —apuntes que Heidegger fue corrigiendo semana tras semana mientras dictaba sus clases—. Walter Biemel contó, para la edición de esta obra, con la ayuda de Marly Biemel, de Schultze, y del doctor Hüni (docente en Wuppertal).

MARIO A. PRESAS

LUIS O. GÓMEZ y ROBERTO TORRETTI, *Problemas de la filosofía, Textos filosóficos clásicos y contemporáneos*, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1975, 767 pp.

Esta compilación de textos se ha hecho en función de una temática que puede responder muy bien a un curso de Introducción a la Filosofía de nivel universitario. El material es abundante y, como señalan los autores en el prólogo,

puede ser utilizado selectivamente según la atención que se dedique a los distintos puntos que abarca.

Entre los posibles criterios de selección que pueden guiar la elaboración de una antología de este tipo, creo que se ha seguido el más adecuado. Según anuncian los autores, "la selección está articulada en torno a problemas de los tres campos centrales de la tradición filosófica: la metafísica, la gnoseología y la ética". Es decir, se ha optado por un enfoque problemático. Pero la obra es igualmente adaptable a un curso que presente los problemas en un orden histórico, pues, dada la amplitud y variedad del material reunido, están representadas todas las épocas y, dentro de cada una, las principales corrientes filosóficas.

Otro aspecto positivo que hace de esta antología un auxiliar muy valioso para el profesor, es la inclusión de una amplia gama de representantes de las tendencias filosóficas más actuales.

La antología consta de seis partes. En la primera, dos clásicos —Aristóteles y Descartes— responden a la pregunta "¿Qué es la filosofía?". En la segunda se enfocan los problemas metafísicos, clasificados según el esquema clásico del siglo XVIII en ontológicos, teológicos, cosmológicos y psicológicos, a cada uno de los cuales se dedica una sección. La tercera está dedicada a los problemas del conocimiento y abarca cuatro secciones que tratan, entre otros, el problema de la inducción y el del conocimiento *a priori*. La cuarta parte se ocupa del problema moral, la quinta de la filosofía de la historia y la sexta y última de las filosofías orientales, lo que constituye un interesante agregado debido a los conocimientos especializados de uno de los editores.

Cada una de las partes está precedida de una introducción e incluye una bibliografía. Al final de la obra, un índice alfabético de autores y problemas permite ubicar fácilmente puntos de interés para el profesor o el estudiante.

MARGARITA COSTA

GORDON J. SCHOCHET, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, XII-291 pp.

El propósito de este libro es ubicar las ideas políticas asociadas a Sir Robert Filmer en el contexto más amplio del pensamiento político inglés entre 1600 y la muerte del último estuardo en 1714. El autor se propone además establecer el *status* de la teoría patriarcalista de la obligación política en la tradición política occidental. La importancia de esta teoría sólo puede ser determinada situándola en su tiempo y analizándola en relación con sistemas alternativos de pensamiento político. Este ensayo constituye lo que convencionalmente se denomina la "historia de una idea".

En el capítulo I el autor distingue analíticamente tres tipos esencialmente diferentes de patriarcalismo, que aparecen sin embargo combinados en la realidad: a) el patriarcalismo antropológico, que pretendía ser una *descripción* histórica del origen de la comunidad política a partir del desarrollo y transformación de la primitiva asociación familiar; b) el patriarcalismo moral, que pretendía

justificar la obediencia al estado sobre la base de que la autoridad política había pertenecido originariamente a los padres de familia, argumento muchas veces apoyado en el recurso a una interpretación literal de la Biblia. Esta teoría sostenía, en oposición a la teoría del contrato, que las relaciones sociales y las instituciones políticas no habían sido voluntariamente erigidas o establecidas por el hombre para su propia conveniencia, pues el hombre nunca había existido sin sociedad ni gobierno dado que siempre había vivido en familia. En esta versión hay una identificación de la autoridad paterna y real; c) el patriarcalismo ideológico constituido por el uso de la imagen paterna como base de la obligación política, pero sin el apoyo de argumentos de orden histórico y moral. El uso más extendido de esta forma de pensar se hallaba en la enseñanza eclesiástica del Cuarto Mandamiento, que por analogía era extendido a todas las formas de autoridad.

La obra, que sigue un plan cronológico, presenta el mayor interés filosófico en el capítulo 7, dedicado a analizar los argumentos con que Filmer atacaba a los escritores populistas de su época que se apoyaban en la teoría del contrato, y en los dos capítulos finales consagrados a estudiar el lugar de la familia en la filosofía política de Hobbes y la discusión de Locke acerca de los orígenes familiares de la autoridad política, reelaboración de artículos publicados anteriormente ("Hobbes on the Family and the State of Nature", *Political Science Quarterly*, 82 (1967); "The family and the origins of the state in Locke's political philosophy" en *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, 1969). De especial importancia es la claridad con que el autor pone de relieve los elementos patriarcalistas que contiene la filosofía de Hobbes, lo que obligará a revisar profundamente la interpretación recibida acerca del "individualismo" absoluto que reinaría en el estado de naturaleza hobbesiano. Como señala Schochet, para Hobbes es el acuerdo de los padres de familia el que establece la comunidad política por institución, y no el consentimiento de todas las personas.

Schochet expone sus ideas, fruto de muchos años de investigación sobre el tema, con economía y claridad. Su análisis del patriarcalismo no sólo contribuye a revalorar la importancia histórica que tuvo un modo de razonar siempre recurrente, sino también el interés filosófico de algunos de los argumentos esgrimidos contra los contractualistas. El mejor elogio que puedo hacer de este libro es que en adelante será de lectura obligada para quien quiera estudiar a los filósofos políticos ingleses del siglo XVII.

RAFAEL BRAUN

DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1974, 115 páginas.

La abundancia de literatura dudosamente filosófica de estos tiempos ha producido —puntualiza Vial Larraín— una suerte de contaminación intelectual, cuyas mediciones nos apartan de las obras ejemplares y de sus posibilidades formativas. Esta publicación responde pues al propósito de despejar esa atmósfera enrarecida, retornando a las fuentes clásicas del filosofar y facilitando ese camino con una

comprensión respetuosa del texto, en que la intensidad del análisis destaque sus valores y no lo violenta con interpretaciones ajenas a sus contenidos explícitos.

Para favorecer el acceso a las *Meditaciones*, se las presenta con un montaje original, compuesto por una selección según su "estructura esencial" y el "orden de las razones", resúmenes laterales de cada pasaje y comentarios al pie de página que los sintetizan en grupos, restituyendo la continuidad que enlaza a todos sus pasos. De esta manera, cada una de esas partes puede leerse por separado, aunque su integración es lo que confiere más sentido a este trabajo, cuyo autor nos había entregado ya algo similar en *La metafísica cartesiana* (1971), abarcando además otras obras cartesianas.

Los comentarios de Vial Larraín se centran en la unidad de las *Meditaciones*, sin disolverla en extrapolaciones o contextos externos —sociológicos, históricos o de otra índole—, mediante los cuales se intenta a veces comprender una obra, restándole autonomía hasta vaciarla de contenido propio. Inclusive no apela a procedimientos de la metodología histórica, como el rastreo de influencias o la evolución de un pensador, puesto que el enfoque está dirigido a la estructura interna de la obra, a su articulación coherente y a su contenido e importancia en el campo de la metafísica, donde interesan más bien las coincidencias con otros pensadores.

En este aspecto, reaccionando en contra de la difundida interpretación heideggeriana, que sitúa a Descartes en la metafísica de la subjetividad, Vial Larraín intenta una aproximación, al concebir que en el *Cogito* —cuya fórmula en las *Meditaciones* no corresponde en absoluto a ningún tipo de deducción lógica— hay una experiencia del ser, que no se identifica con el ente, puesto que la duda ha sido el camino previo de la nadificación de todos ellos, después de lo cual el ser que se le presenta al sujeto no es una representación entitativa, sino del ser en cuanto ser, aunque radicado en un ente, lo que conlleva la conciencia de la diferencia ontológica. Además, aunque en el orden del conocimiento lo primero es el sujeto, en el orden del ser lo es en cambio Dios, distinción cartesiana que muchas veces no se tiene en cuenta, incurriendo así en interpretaciones mutiladas de su pensamiento.

En su penetrante examen de la idea de lo infinito, Vial Larraín descubre esa posibilidad reduccionista de la Teología en Antropología (Feuerbach, Nietzsche, Sartre), que Descartes se anticipa en formular, pero también en rebatir, en lo que residiría el nexo entre las dos primeras pruebas de la existencia de Dios. Por otra parte, la tercera no sería una prueba más, sino un punto de convergencia de las líneas básicas de este texto, que culminaría con los temas de la esencia de las cosas materiales y la fundamentación metafísica de la ciencia, implicados en el argumento ontológico, justificando así el orden de las pruebas. El Dios cartesiano no jugaría ese papel secundario de garantizar externamente la verdad, la que podría en tal caso bastarse por sí misma, sino el de ser un fundamento sin el cual no podría existir una ciencia perfecta, puesto que anula la posibilidad de un trasfondo irracional y legítima la universalización del criterio de verdad.

Conforme a esto, los temas de la verdad y del error serán reordenados y situados al final de la serie de razones, cuya conclusión los engarza de nuevo con la Vª Meditación, retomada brevemente. Esta ordenación excluye pues la VIª Meditación, con frecuencia desestimada, pero cuya complejidad la convierte quizás en el punto de convergencia o más bien de culminación de todas las anteriores.

El texto utilizado es la traducción al castellano de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (*Obras escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967), de la versión francesa del duque de Luynes. Aunque esta versión tiene indiscutible valor como fuente del pensamiento cartesiano, puesto que fue revisada y corregida por Descartes, contiene sin embargo algunas variantes con respecto al texto latino que a veces tienen cierta importancia. Así, la expresión "suspender el juicio", que aparece dos veces en la Iª Meditación, tiene en latín las formulaciones de "retener el asentimiento" y "no asentir a lo falso", que las consideramos más apropiadas a las características de la duda cartesiana, por lo que su aclaración y precisión es siempre conveniente.

EDUARDO ANTONIETTA

DAVID HUME. *Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana*. Cuadernos Teorema Nº 11. Revista Teorema. Valencia. España, 1977. XXV y 64 pp.

Un año después de publicar el *Treatise*, Hume, contrariado por el vasto silencio que rodeaba a su obra, decide lanzar un resumen anónimo de sus principales ideas. En el *Treatise* había profetizado (e íntimamente querido) un escándalo. Como en las fantasías adolescentes, se veía heroicamente solo, fiel a sus revolucionarias ideas, resistiendo dignamente los ataques de la sociedad entera. "Todos se conservan a distancia, aterrorizados por la tempestad que me azota desde todos los flancos. Habiéndome expuesto al odio de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y aún teólogos, ¿acaso debo asombrarme de los insultos que debo soportar? Habiendo desaprobado abiertamente sus sistemas, ¿puede sorprenderme que expresen aversión hacia el mío y hacia mi propia persona? Cuando miro hacia afuera, presiento en todas partes disputas, contradicciones, enojos, calumnias y detracciones... Todo el mundo conspira para oponerse y contradecirme..." (Libro I, cuarta parte, capítulo VII). La ausencia de vejámenes, la escasa capacidad provocativa de la obra, acabaron con su paciencia. Merced a ese curioso despecho, tan común desde entonces, contamos con una inmejorable introducción a la epistemología de Hume escrita por él mismo. El acento está puesto en los temas centrales del libro primero: la diferencia entre impresiones e ideas, la inducción, la causalidad, el primado de la costumbre.

Casi dos siglos después de su publicación original, los economistas J. M. Keynes y P. Sraffa reeditaron el texto y, en un famoso estudio preliminar, adjudicaron la paternidad de ese trabajo a Hume. En esta cuidada versión de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal, se ofrece una traducción del estudio de Keynes y Sraffa, la reproducción del *Abstract* en el inglés original y una rigurosa versión al español del texto.

Es poco sabido, tampoco esta edición lo consigna, que la primera versión al español del *Compendio* se debe a León Dujovne y apareció un año después de la edición de Keynes y Sraffa, en 1939, en la editorial Sudamericana de Buenos Aires.

EZEQUIEL DE OLASO

CRÓNICA

IX CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA Y VI DE LA SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA

Entre los días 20 y 24 de junio tuvo lugar en Caracas el IX Congreso Interamericano de Filosofía organizado por la Universidad Simón Bolívar, cuyo rector, el Prof. Dr. Ernesto Mayz Vallenilla, ofició de anfitrión y presidió las reuniones del Congreso. Este se abrió el lunes 20 con un acto realizado en la Universidad Simón Bolívar en el que hablaron el rector Mayz Vallenilla y el Presidente de Venezuela, Dr. Carlos Andrés Pérez. Las sesiones tuvieron lugar los días martes, miércoles y jueves, por la mañana y por la tarde, y el día viernes 24 se llevó a cabo el acto de clausura. Las sesiones de la mañana, plenarias, estuvieron destinadas al tema "La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico" y contaron con una ponencia central y dos coponencias. La primera sesión, iniciada con una exposición del Prof. Risieri Frondizi, estuvo dedicada al problema de la enseñanza de la filosofía en Latinoamérica; la segunda a la historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina; la tercera al estudio de las posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana. Las sesiones de la tarde estuvieron divididas en distintas comisiones de trabajo. El Grupo 1 tuvo como tema el mismo que el de las sesiones plenarias; el Grupo 2, en cambio, estuvo destinado a presentar "Las tendencias actuales de la filosofía en el continente americano". Este grupo fue subdividido, a su vez, en tres temas fundamentales, correspondiente cada uno a una tendencia: filosofía de la ciencia y filosofía analítica; filosofía de la praxis y, por último, fenomenología y filosofía existencial. En estos tres temas se expusieron y discutieron en los tres días alrededor de treinta y cinco ponencias.

Por cierto, habrá que esperar a la publicación de las Actas del Congreso para poder dar una opinión fundada sobre el resultado del mismo. Pero nada impide que adelantemos aquí las impresiones obtenidas como participante del mismo, dejando constancia de que se apoyan más en lo visto y escuchado que en lo leído. Con respecto al tema de las sesiones plenarias, fundamentalmente en la segunda y tercera sesión, dedicadas a la historia de las ideas y a las posibilidades de una filosofía en América Latina, resultó patente su endeblez. Si, como señaló el Prof. Angel Cappelletti, se pretende que la filosofía en América Latina sea una filosofía de América Latina, es evidente que tal cosa no existe. Pero lo que uno puede cuestionar es el punto de partida mismo de una historia nacional de las filosofías. La división de la historia de la filosofía por nacionalidades se remonta a la segunda mitad del siglo diecinueve y, de hecho, no afecta más que a este siglo. Las historias de la filosofía suelen hacer una exposición conjunta de los distintos pensadores europeos, haciendo abstracción de la nacionalidad, hasta el período de la Ilustración inclusive. La división por nacionalidades de la

historia del pensamiento no parece ser más que una consecuencia de la aparición de los estados nacionales y del auge, en dichos estados, de las corrientes historicistas del romanticismo y sus descendientes con su culto de las "particularidades nacionales". Aplicar tal esquema a estados nacionales en muchos casos aún en formación o que, a lo sumo, se consolidan como tales en el último cuarto del siglo diecinueve, resulta ser pretencioso e inapropiado.

Así aparece claramente en la contribución en la que el Prof. Arturo Ardao, actualmente en Venezuela, pasa revista a la historia de las ideas filosóficas en América Latina. La pobreza del contenido, a pesar del indudable esfuerzo de presentar un panorama exhaustivo, hace pensar que tal pobreza radica en el mismo enfoque historiográfico que constituye el punto de partida. Evidentemente cuando se habla de una filosofía americana o de lo americano, se está partiendo implícitamente de un concepto ya hecho de la filosofía, algo así como una *Weltanschauung*, que, por un lado, no es menos europeo que otros conceptos igualmente posibles, y que, por otro, no tiene porqué ser el único ni el compartido por todos aquellos que hagan filosofía. Este dogmatismo inicial se refleja luego en el uso de un vocabulario tremendista que con oposiciones del tipo "auténtico-inauténtico" divide al universo de los filósofos en una mayoría de réprobos y una minoría de auténticos elegidos. Esta tendencia llega al paroxismo en la así llamada filosofía de la liberación o del tercermundismo, representada en esta oportunidad por el Prof. Eliam Campos Barrantos de Costa Rica. En una ponencia en donde el término "auténtico" y sus parónimos y antónimos se repiten línea por medio, el Prof. Campos nos propone esa nueva forma de la paradoja del mentiroso que podemos bautizar como la "paradoja del dominado" y consiste en afirmar que todos los pensamientos del dominado son los pensamientos del dominador en el dominado. Llevado al extremo, uno podría preguntar cómo es posible, en ese caso, que el dominado piense en sí mismo como dominado y no se le presente la duda si éste no es un nuevo artificio del dominador en la mente del dominado. Frente a este nuevo "genio maligno" no cabe siquiera la salida del "pienso luego existo", ya que aquí el principio absoluto sería algo así como "pienso luego soy dominado". Se trata, en última instancia, de una especie de terrorismo intelectual cuya finalidad pareciera ser la liquidación de todo pensamiento, "Aristóteles, Kant, Marx, Heidegger o cualquiera otro" (E. Campos), y, en consecuencia, la del propio. Liquidado el pensamiento, se pretende sustituirlo por una sentimentalidad cuya adhesión a "causas auténticas" no reposa en una decisión racional sino en una misteriosa elección "política", cuyos principios se hunden en las tinieblas del subconsciente.

Miró Quesada propuso, por último, una elegante salida del problema, al hablar no de una filosofía latinoamericana sino de las contribuciones latinoamericanas a la filosofía, que fue lo que desencadenó las iras de la filosofía de la liberación. Quizás esta ira no estuviera del todo injustificada, ya que en realidad Miró Quesada soslayaba el debate, sin decirlo claramente. Más claro e incisivo estuvo, sin duda, Mario Bunge, quien con una sola pregunta puso el dedo en la llaga: la superfluidad de toda la cuestión. La pregunta de Bunge fue la siguiente: "¿por qué cuando los físicos, los químicos, los sociólogos latinoamericanos se reúnen no se preguntan por la posibilidad de una física, una química, una sociología latinoamericana?"

Más interesante resultó, sin duda, la segunda parte del Congreso, en la que

quienes trabajan en las distintas corrientes filosóficas concretas debatieron con mayor o menor ardor sus puntos de vista. La más escandalosa y animada parece haber sido la del grupo de filosofía analítica, en la que el enfrentamiento de Mario Bunge con Héctor-Neri Castañeda fue, al decir de muchos, el acontecimiento del Congreso. Mucho más pacífica pero no menos animada fue también la confrontación entre Antonio Aguirre, Guillermo Hoyos y Danilo Cruz Vélez en el grupo de fenomenología, en el que también participaban W. Biemel y A. Diemer de Alemania, que, comenzada en el idioma vernáculo, terminó, para gran sorpresa de los observadores, en el más puro Hoch-deutsch. La más pálida resultó ser la comisión de filosofía de la praxis, en la que paseó solitaria la adusta figura de Adolfo Sánchez Vázquez, entre los invitados especiales. Las elecciones del resto fueron bastante menos felices, cuando no injustificables, al recaer en figuras con escasísimos o ningún mérito para contar entre tales. Sólo la contribución de Antonio Sánchez García, chileno exiliado desde hace años en Alemania Federal, parece haber justificado plenamente tal distinción.

Desde este punto de vista, el IX Congreso Interamericano de Filosofía ha dejado algunas enseñanzas, entre las cuales parece contar con el mayor consenso la opinión de que en un próximo congreso deberían eliminarse las discusiones plenarias y limitarse a reuniones de comisión sobre temas muy específicos dentro de una amplia gama de temas posibles, a fin de que tales reuniones se conviertan en verdaderos hitos de una tarea común entre quienes trabajan en problemas teóricos en América Latina.

OSVALDO N. GUARIGLIA

En los días 4 y 5 del presente mes de julio el profesor João Paulo Monteiro (Universidad de San Pablo, Brasil) pronunció sendas conferencias en Buenos Aires sobre temas de su especialidad. La primera, en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), sobre "Epistemología y selección natural". La segunda, en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), sobre "Hume y la explicación social".

En los días 29 de noviembre a 3 de diciembre de 1976 se realizaron en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) de Buenos Aires, las segundas jornadas de filosofía organizadas por esa institución. Participaron los profesores María Beatriz Nizza (Universidad de San Pablo, Brasil), "El problema de los conceptos en Historia", (discusión: Natalio R. Botana, CIF); Oswaldo Porchat Pereira (Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, Universidad Estatal de Campinas, San Pablo, Brasil) "Ciencia y dialéctica en Aristóteles", (discusión: Osvaldo Guariglia, CONICET, CIF); Eduardo A. Rabossi (CONICET, SADAF) "Relativismo y Ciencias Sociales", (discusión: Osvaldo Guariglia); Valério Rohden (Universidad Federal de Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil) "Libertad y razón en el ámbito de la *Crítica de la razón pura*", (discusión: Eduardo García Belsunce, CIF); estos dos trabajos fueron publicados en RLF III, 1 (marzo de 1977); Néstor Cordero (CONICET) "La dinámica de la polis en Heráclito", (discusión: Francisco J. Olivieri, Universidad de Buenos Aires). La Embajada de la República Argentina en el Brasil facilitó el traslado de los profesores Porchat

y Rohden. Fueron coordinadores de las jornadas, Ezequiel de Olaso y Eduardo García Belsunce.

Durante los días 26, 27 y 28 de mayo del corriente año se realizaron en la ciudad de Tucumán las III Jornadas de Filosofía, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. El tema de las Jornadas fue "La experiencia". Presentaron trabajos E. Antonietta, O. Argerami, J. E. Bolzán, J. Cabrera Alvarez, L. M. Carelli, J. E. Colombres, J. C. D'Alessio, E. Conca, J. Dalma, S. de Bereihl, A. García Astrada, H. Pico, L. Piossek, E. Rabossi, R. Rojo, S. San Martín de Dávalos, M. Trías, A. Villeco, T. Zavallia y H. Zuchhi, entre otros.

Durante la semana del 13 al 16 de diciembre de 1976 tuvieron lugar en Buenos Aires las Jornadas "Adam Smith, David Hume y su época", conmemorativas del bicentenario de la publicación de *The Wealth of Nations* y de la muerte de Hume. Las Jornadas fueron organizadas por el Instituto Di Tella con la participación del Centro de Investigaciones Filosóficas y la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Los trabajos presentados tocaron temas de economía y de filosofía. La nómina de ponencias filosóficas fue la siguiente: M. Acosta, "Hume: el fundamento objetivo de la causalidad" (discusión: E. Antonietta), E. Chaves, "Logical and semantical aspects of the problem of evil" (discusión: R. Orayen), J. C. D'Alessio, "Los poderes de los objetos en Hume" (discusión: E. Bulygin), G. Klimovsky, "Hume y la filosofía científica" (discusión: E. Rabossi), J. Ibáñez, Ignacio Zuberbühler y J. Larreta, "Inducción, coherencia y simplicidad" (discusión: G. Klimovsky), E. de Olaso, "La crisis pirrónica de Hume" (discusión: Margarita Costa) y E. Rabossi, "Ideas abstractas y términos generales. Acerca de la Section III, Part I, Book I del *Treatise*" (discusión: R. Rojo). Las jornadas fueron cerradas por A. Flew (Universidad de Reading) con un trabajo titulado "Adam Smith and the Founding Fathers of Social Science".

En los días 10, 11 y 12 de noviembre próximo se realizarán unas Jornadas Nacionales sobre "La Libertad", organizadas por la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Para la recepción de los trabajos se ha designado una comisión integrada por los profesores Nimio de Anquín, José María Fragueiro, Judith Botti de González Achával y Arturo García Astrada. Se admiten contribuciones de hasta seis carillas tamaño oficio y el plazo de recepción de los trabajos vence el próximo 30 de septiembre. Las Jornadas tendrán lugar en el Complejo Turístico Universitario Vaquerías, Valle Hermoso (Sierras de Córdoba). Dirigir la correspondencia a "Las Jornadas Nacionales sobre el tema 'La Libertad'". Escuela de Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC. Pabellón Francia. Ciudad Universitaria. 5000 Córdoba. (Argentina).

Entre el 22 y el 25 de agosto de 1978 se realizará en Venecia una reunión internacional para conmemorar el 250 aniversario de la aparición, en esa ciudad, de la *Autobiografía* de Vico. Los tópicos principales versarán sobre (1) la relación de Vico con el Renacimiento y el humanismo de su tiempo; (2) Vico y las ciencias

del espíritu; y (3) Vico y Venecia. Poco después, el 27 de agosto, se inaugurará el décimosexto Congreso Internacional de Filosofía en Düsseldorf. Habrá facilidades de transporte para los participantes en ambas reuniones. Escribir al Dr. Giorgio Tagliacozzo, Director. Institute for Vico Studies, Suite 17 A, 69 Fifth Avenue, New York, NY 10003, USA.

The Independent Journal of Philosophy es una nueva revista internacional dedicada a todas las disciplinas filosóficas. Dirigir la correspondencia a: George Elliott Tucker, The Independent Journal of Philosophy, Coblenzgasse 13/4, A - 1190 Viena, Austria.

Se ha constituido en Brasil la SOCIEDADE DE ESTUDOS E ATIVIDADES FILOSOFICAS (SEAF) con el propósito de promover el estudio, la investigación y la divulgación de la filosofía, el estímulo a las tareas interdisciplinarias y, finalmente, el intercambio de ideas y el estrechamiento de relaciones personales entre los profesores de filosofía del Brasil. Para alcanzar esos objetivos la SEAF promueve seminarios, conferencias e investigaciones en el ámbito regional y en el nacional. En la asamblea constitutiva, realizada en julio del año pasado, se eligió la primera comisión directiva, que está presidida por el Profesor Olinto A. Pegoraro. La SEAF es una asociación civil, sin fines de lucro, con sede en Río de Janeiro y con núcleos regionales en varios estados federales. El tema que unifica, en 1977, a los diversos núcleos regionales es la discusión de la implantación de la enseñanza de la filosofía en el ciclo secundario. La correspondencia puede dirigirse a la Profesora María Célia Neiva Simon. Rua Enrico Cruz, 64/103. Río de Janeiro, RJ.

Durante los días 5 a 8 de abril de 1978 tendrá lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, un coloquio sobre el tema "Ilustración española e independencia de América" en homenaje al Profesor Noël Salomon, ex presidente de la Sociedad de Hispanistas Franceses, recientemente fallecido. La correspondencia debe enviarse al Dr. Alberto Gil Novales. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra (Barcelona). España.

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 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069