

revista latinoamericana de filosofía

Ernesto Sosa: Sobre la identidad, la existencia y la constitución de las personas y otros seres

Miguel A. Badía Cabrera: Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición

Mauricio Beuchot: Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt

Virginia E. López Domínguez: Sobre Dios como orden moral del universo: Fichte y el golpe de gracia a la teología dogmática

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - INDICE DE AUTORES

Vol. XV, Nº 3 - NOVIEMBRE 1989

COMITE DE REDACCION

Leiser Madanes Rafael Braun Osvaldo Guariglia
Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)	Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Puerto Rico)	Margarita Valdés (México)
Enrique Villanueva (México)	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.

Individuos	US\$	22
Instituciones	US\$	32
Por vía aérea, recargo de	US\$	6

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.
Editor responsable: Osvaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XV

NOVIEMBRE 1989

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Ernesto Sosa: Sobre la identidad, la existencia y la constitución de las personas y otros seres	259
Miguel A. Badía Cabrera: Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición	293
Concurso Bernardo Houssay	306
Mauricio Beuchot: Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt	307

NOTAS

Virginia E. López Domínguez: Sobre Dios como orden moral del universo: Fichte y el golpe de gracia a la teología dogmática	321
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Alejandro Tomasini Bassols: Los atomismos lógicos de Russel y Wittgenstein (Samuel Cabanchik). Franco Volpi: Heidegger e Aristotele (Alejandro C. Vigo). D.W. Hamlyn: Metaphysics (Enrique Villanueva). David Sobrevilla: Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica (Julio C. Moran). Marie-Dominique Richard: L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme (Graciela M. de Pinotti). Baruch Spinoza: Korte Verhandelng (Diana Cohen). A. Menne y N. Oeffenberger (eds.): Zur modernen Deutung der aristotelischen. Vol. I. y Vol. II (A. Guillermo Ranea). Christopher Hookway: Peirce (Robert G. Meyers). Pietro Redondi: Galileo: Heretic (Galileo Eretico) (Roberto Torretti). Gregory Kavka: Hobbesian Moral and Political Thought. (Margarita Costa). E. Gombrich: New Light on Old Masters. Studies in the Art of the Renaissance IV (Carola C. de Blaquier). Antón Donoso y Harold C. Raley: José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources (Enrique Aguilar).	335
---	-----

Indice de autores (1975 - 1989)

369

COLABORADORES

ERNESTO SOSA. Véase RLF, X, 1 (1984)

MAURICIO BEUCHOT. Véase RLF, XII, 2 (1986)

VIRGINIA LOPEZ DOMINGUEZ. Véase RLF, XII, 3 (1986)

SOBRE LA IDENTIDAD, LA EXISTENCIA Y LA CONSTITUCION DE LAS PERSONAS Y OTROS SERES

Ernesto Sosa

A. Cuerpo y alma

Uno no puede ser exactamente la misma cosa que su cuerpo. Pues éste sigue existiendo cuando uno fenece, y ninguna cosa puede a la vez fenecer y seguir existiendo. Y si la muerte de uno es tan violenta que el cuerpo resulta totalmente destruido, aun entonces el cuerpo de uno *podría* haber perdurado después del momento del fenecimiento de uno, mientras que uno mismo no pudo sobrevivir al propio fenecimiento. Así pues, de nuevo, uno todavía no puede ser exactamente lo mismo que su cuerpo. ¿Qué más hay en una persona, además del cuerpo de esa persona? De acuerdo con una antigua concepción importante en la religión y la filosofía, una persona comprende esencialmente un alma, algo tan diferente de un cuerpo como para no estar extendido en el espacio en absoluto. Las almas son sujetos inextensos de pensamiento o experiencia, sujetos de conciencia. Y una persona es o bien sólo un alma y nada más, o, si no, es de algún modo una combinación o un equipo constituido esencialmente por un alma y un cuerpo. Esta concepción del fantasma en la máquina goza todavía de un vasto predominio en la cultura occidental contemporánea. Sin embargo, aunque conserva un gran número de adeptos, y no precisamente las huestes del fundamentalismo, ahora a menudo se la descarta como una reliquia que ya no es creíble. Puesto que las razones que apoyan esta actitud son cada vez más difíciles de elucidar, consideremos por nuestra parte, aunque sea brevemente, precisamente qué está tan equivocado con la noción misma de sujetos de conciencia inextensos, inmateriales.

La historia de la filosofía ofrece dos argumentos importantes, uno de los cuales se debe a Hume, el otro a Locke y Kant, que empezaremos por examinar someramente. De acuerdo con Hume, la introspección no revela el yo propio mismo, sino sólo experiencias, sentimientos, pensamientos, sólo "...una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o

* Traducción de Antonio Ziri6n

sombra, amor u odio, dolor o placer"; y él nunca puede captarse a sí mismo "...en ningún momento sin una percepción, y nunca [puede] observar nada más que la percepción"¹. De modo que no encuentra ninguna evidencia empírica de la existencia de una mente sustancial subyacente en tales fenómenos, y está dispuesto a admitir una mente cuando mucho como una construcción que las liga en un haz. Sin embargo, una réplica sustancialista se halla ya en Descartes, quien señala que al experimentar las cualidades de un pedazo de cera podemos estar más seguros del sujeto de esas experiencias que de su objeto. Y así como el objeto se experimenta a través de sus cualidades experimentadas en ese momento, así el sujeto se experimenta a través de sus experiencias experimentadas en ese momento. Si una bola de nieve puede ser experimentada experimentando su misma blancura, frialdad y redondez, ¿no podría uno también experimentar de ese modo el propio yo incluso con mayor seguridad?².

Acaso sea así, dicen Locke y Kant, pero ¿qué puede garantizarnos que, en cuanto el sujeto de esa experiencia, uno es un alma que perdura?

"Debe admitirse que, si la misma conciencia (la cual, como se ha mostrado, es una cosa muy diferente que la misma figura numérica o el movimiento en el cuerpo) puede transferirse de una sustancia pensante a otra, será posible que dos sustancias pensantes puedan constituir una sola persona. Pues siendo preservada la misma conciencia, sea en la misma, sea en dife-

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner, Middlesex, England and Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1969, p. 300.

2. "Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto, pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. Laurence J. Lafleur, Indianapolis, The Library of Liberal Arts, 1960, p. 32. (La versión española está tomada de: René Descartes, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977; p. 30).

rentes sustancias, se preserva la identidad personal". John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, capítulo 27, sección 13.

"Una bola elástica que choca con otra bola similar en línea recta le comunica a ésta todo su movimiento, y por lo tanto todo su estado (esto es, si tomamos en cuenta sólo las posiciones en el espacio). Si, entonces, en analogía con tales cuerpos, postulamos sustancias tales que la una le comunica a la otra representaciones junto con la conciencia de ellas, podemos concebir una serie entera de sustancias de las cuales la primera transmite su estado junto con su conciencia a la segunda, la segunda su propio estado con el de la sustancia precedente a la tercera, y ésta a su vez los estados de todas las sustancias precedentes junto con su propia conciencia y con sus conciencias a otra. La última sustancia sería entonces conciente de todos los estados de las sustancias previamente cambiadas, como si fueran sus propios estados, porque éstos habrían sido transferidos a ella junto con la conciencia de ellos. Y sin embargo no habría habido una y la misma persona en todos estos estados". Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Norman Kemp Smith, nota a A363.

Aun concediendo que las experiencias de uno le dan a uno acceso experiencial a uno mismo como sujeto y no sólo a los objetos de dichas experiencias, poco se sigue acerca de la naturaleza ontológica del sujeto. Lo que es más, aun concediendo un alma cuyo experimentar en un momento dado constituya el experimentar de uno en ese momento, ni siquiera eso implica todavía que uno es un mismo un alma. ¿Qué descarta que uno esté constituido por una larga secuencia de tales almas, cada una de las cuales cede rápidamente su posición a la siguiente al modo como a cada momento una colección de moléculas de agua da lugar a una nueva en la constitución de un río?

Aunque es un pilar de las refutaciones materialistas del dualismo, ese argumento es en verdad un ataque a la sustancia, sea ésta material o mental. Incluso asumiendo la existencia de una sustancia material cuya redondez, blancura y frialdad en un momento dado subyace al ser redondo, blanco y frío de una bola de nieve en ese momento, ni siquiera eso implica todavía que la bola de nieve sea ella misma esa sustancia material. ¿Qué descarta la posibilidad de que la bola de nieve esté constituida por una larga secuencia de tales sustancias materiales, cada

una de las cuales cede rápidamente su posición a la siguiente al modo como una colección de moléculas de agua da lugar continuamente a una colección nueva y diferente en la constitución de un río? "Pero esta consecuencia que se supone tan desagradable para el materialista", reza la réplica, "es precisamente lo que él acepta en lo que concierne a los seres vivos, cuya constitución celular se supone que cambia constantemente sin ningún efecto sobre nuestra concepción de ellos como justo un tipo especial de seres materiales". Sin embargo, esta réplica ignora la plena significación del argumento de Locke y Kant, el cual podría sembrar su duda incluso en los sitios de la naturaleza material en los que estamos contentos de asumir permanencia sustancial. Pues la clave del argumento es que no hay ninguna manera de decidir cuándo tenemos una secuencia de *ítemes* ligados en un haz por una relación sucesiva (muy probablemente una relación causal) en oposición a una verdadera permanencia de una sustancia singular persistente. Y la duda podría por supuesto extenderse hasta que las sustancias miembros desempeñaran su papel en la secuencia relevante tan cerca de la instantaneidad como pudiera desearse, lo cual plantea la cuestión de por qué hemos de suponer que lo que constituye la secuencia son en absoluto sustancias, en cuanto opuestas a sucesos, incluso a sucesos instantáneos.

Lo que es más, nuestras dudas escépticas se aplicarían seguramente no sólo a la persistencia de una sustancia singular a lo largo del tiempo, sino también a la coejemplificación de varias cualidades por parte de una sustancia singular en un momento dado. Acaso no sea la bola de nieve misma la que tiene fundamentalmente la redondez de la bola de nieve, e igualmente, quizá no sea la bola de nieve la que tiene su blancura e, igualmente, no sea la bola de nieve la que tiene su frialdad, de modo que acaso tengamos, realmente aquí cuatro cosas diferentes: y acaso sólo se deba a que la cosa blanca, la cosa fría y la cosa redonda estén apropiadamente relacionadas, que tengamos una bola de nieve singular (derivadamente) que cargue sus propias propiedades de blancura, frialdad y redondez. Incluso en un solo momento, por tanto, nuestro curso de pensamiento escéptico destroza el mundo de la sustancia en aproximadamente tantas sustancias fragmentarias cuantos sucesos o procesos correspondientes haya. Así que la fuerza del argumento se dirige realmente hacia una ontología de sucesos que prescinda de las sustancias en un nivel fundamental. El argumento, por tanto, no pone en cuestión solamente una ontología de las mentes o de las sustancias mentales. Pone más bien en cuestión una ontología de la

sustancia sin más. Por lo tanto, en la medida en que queramos oponer resistencia al argumento con una epistemología que deje espacio para las mesas sustanciales o al menos para los átomos sustanciales, en esa medida hemos de admitir también un espacio —al menos por lo que toca a *este* argumento— para las mentes o almas sustanciales.

¿Hay un mejor argumento contra las almas sustanciales, un argumento que, por ejemplo, no se aplique con igual fuerza contra los cuerpos sustanciales?

B. Contra las almas

1. El argumento basado en la individuación

Contra las almas en cuanto particulares no espaciales podría argüirse que inaceptablemente carecen de un principio de individuación:

Llámese cualitativa a una propiedad si su ejemplificación no implica, respecto de ningún particular concreto, que éste específicamente tiene que existir. Dos cosas espaciales distintas pueden concebiblemente compartir todas sus propiedades cualitativas, como lo muestra el universo de Max Black, poblado sólo por dos esferas idénticas. La distinción de tales esferas tiene por tanto que entenderse en términos de sus ubicaciones espaciales diferentes. En ausencia de ubicación espacial, como en el caso de las almas, no tenemos manera alguna de entender la distinción de almas presuntamente distintas pero cualitativamente idénticas.

Llamemos a éste "el argumento basado en la individuación".

Aunque no carece de atractivo intuitivo, dicho argumento está sin duda expuesto a la duda. Considérese primero la suposición de que en el universo de Black las dos esferas comparten absolutamente todas sus propiedades cualitativas. ¿No habría una dirección tal que una de las esferas tendría a una esfera a cierta distancia de ella en *esa* dirección, mientras que la otra esfera no tendría esfera alguna a ninguna distancia de ella en esa misma dirección (sino que más bien tendría a una esfera a esa distancia de ella en la dirección *opuesta*)? Podría replicarse que no hay tales propiedades cualitativas de dirección, pero eso parece sólo una suposición que en realidad no es obviamente verdadera, sino que necesita ser defendida. Incluso ciñéndonos a una dimensión, digamos

al eje x (con una orientación dada), parece como si hubiera una propiedad de estar a un pie de distancia *hacia el lado positivo*, la cual se distingue de la propiedad de estar a un pie de distancia *hacia el lado negativo*. Y estas propiedades no requieren, para ser ejemplificadas, la existencia de algún particular concreto específico, o eso parece, lo que las hace propiedades cualitativas.

Sin embargo, aun concediendo las propiedades cualitativas de dirección, el problema básico todavía permanece en una extensión del universo de Black que contenga un número infinito de esferas equidistantes e idénticas cuyos centros se sitúen todos en una sola línea. Cada esfera tendrá, por tanto, un número infinito de esferas en la dirección positiva desde ella, y un número infinito en la dirección negativa. Ninguna diferencia cualitativa en absoluto distingue por tanto a dos cualesquiera de ellas, ni siquiera una diferencia que involucre esencialmente la dirección.

El argumento basado en la individuación apela a las ubicaciones espaciales de entidades cualitativamente indiscernibles como una manera de individuarlas y dar razón de su diversidad. Pero no está claro cómo puede ayudarnos la ubicación espacial, así, a resolver el presunto problema de la individuación para entidades ubicadas. Puede entenderse que entidades en diferentes lugares son diversas mediante el principio de que ninguna entidad puede estar completamente presente en dos lugares en un tiempo y dos entidades cualesquiera no pueden ocupar exhaustivamente un solo lugar en un tiempo (o al menos ello es así para entidades "básicas", no dependientes de otras entidades que no sean sus partes propias). Pero esto, ¿no traslada simplemente el problema de las entidades ubicadas a los lugares que se dice que ocupan? Y, en verdad, ¿qué propiedades cualitativas pueden dar razón de la diversidad de dos lugares dimensionalmente idénticos? Alguien podría tratar de pensar que los lugares mismos son propiedades. Sin embargo, en tanto que me veo incapaz de hallar alguna diferencia en contenido entre dos lugares dimensionalmente idénticos, no puedo caer en la cuenta de cómo pueden arreglárselas para constituir propiedades diversas. Podría replicarse que no necesitamos poder entender toda propiedad que tengamos razones para postular. Pero el caso de que se trata es particularmente enigmático ya que carecemos de toda idea respecto de lo que podría concebiblemente hacer que dos propiedades tales fueran diversas. (Y de todos modos, ¿es el problema, si es que realmente hay aquí un problema, realmente menos embarazoso para los lugares mismos que para las propiedades que supuestamen-

te corresponden a ellos? La identidad de tales lugares absolutos puede acaso entenderse por relación con otros lugares ya dados, a la manera como todos los lugares en un sistema dimensional se determinan por un origen y un conjunto de dimensiones. Si la elección del origen es arbitraria y no hay ninguna diferencia intrínseca para fundar esa elección, no tenemos sin embargo, otra vez, ninguna idea de lo que podría concebiblemente constituir la identidad de un tal lugar. ¿Pero por qué necesitamos algo que "constituya" la identidad de un lugar? En todo caso, el problema parece de todos modos un tanto más embarazoso para las propiedades que para los lugares correspondientes. ¿A qué se debe ello? Tal vez se debe a que se supone que las propiedades son accesibles, al menos en principio, a la mente, y accesibles intrínsecamente a través del contenido mismo de la propiedad, no sólo extrínsecamente a través de alguna relación contingente que únicamente ella guarde con algo ya captado. Tal contenido intrínseco diferenciador es precisamente lo que parece irremediamente ausente en las supuestas propiedades propuestas como correlatos de lugares).

Finalmente, puede preguntarse, respecto de nuestro argumento, precisamente qué se entiende por "entender" la diversidad de dos distintas entidades. Por lo que concierne a los seres ontológicamente dependientes, ha de ser posible, para una mente suficientemente poderosa y suficientemente bien provista de información, ofrecer alguna explicación de su diversidad sobre la base de la diversidad supuesta de algunos o todos los ítemes más básicos que los componen. Pero no hay, por supuesto, ninguna manera de hacer lo mismo respecto de entidades fundamentales, las cuales no están compuestas por ítemes más básicos. Así pues, ¿por qué no replicar al argumento que los espíritus son entidades fundamentales cuya diversidad es simplemente un hecho bruto y fundamental que no requiere explicación y que en verdad no admite ninguna?

Estas me parecen a mí dudas serias acerca del argumento basado en la individuación. Y sin embargo todavía parece haber en el argumento algo importante que aprender, algo que todavía tenemos que señalar. Quizá la lección es simplemente que las entidades x e y *no pueden estar relacionadas simplemente por diversidad*. ¡De otro modo podríamos tener no solamente un pie derecho, sino un número indefinido de ellos, todos relacionados sólo por diversidad! (La idea se precisa más en un apéndice que define y emplea algunos conceptos preliminares).

Esa lección puede ahora permitirnos entender el argumento basado en la individuación de una manera que lo protegería de las dudas que

acabamos de especificar arriba. Supóngase el principio de que dos entidades espaciales básicas no pueden coincidir exhaustivamente en el espacio, y el principio de que una sola entidad espacial no puede estar completamente presente en dos lugares distintos. (Donde una entidad espacial es "básica" si no depende ontológicamente de nada más que de la coexistencia de sus partes propias). Se sigue que dos entidades espaciales básicas cualesquiera tienen que estar espacialmente separadas (en algún sentido relevante). Por tanto, dos entidades espaciales básicas cualesquiera no pueden jamás estar relacionadas sólo por diversidad (y meras relaciones de equivalencia). Todo par de entidades espaciales básicas estará espacialmente separado, y su distinción puede por tanto entenderse como correlativa de su separación espacial. (Ni siquiera una multiplicidad de espacio absoluto nos conduciría a un misterio tan total como el de las entidades idénticas relacionadas sólo por diversidad, ya que los puntos absolutos no estarían relacionados sólo por diversidad, sino también por relaciones espaciales).

El problema con los supuestos particulares no espaciales como las almas es simplemente que no puede hallarse ninguna relación pura que desempeñe para ellos el papel que la separación espacial desempeña para los particulares espaciales. No tenemos idea de alguna relación que pueda ayudarnos a captar la diversidad de dos almas semejantes en todo respecto cualitativo. El universo con un número infinito de esferas idénticas, todavía permite alguna comprensión ulterior de la distinción entre dos esferas indiscernibles cualesquiera, pues todas y cada una de ellas están separadas espacialmente de toda otra esfera. Considérese un mundo con un número infinito de almas, todas indiscernibles en todo respecto cualitativo, respecto de todas sus experiencias, pensamientos, deseos, estados de ánimo, etcétera. ¿Cómo vamos a entender la diversidad de todas esas almas idénticas? ¿A qué relación irreflexiva entre ellas podemos apelar? ¿Hay algo que pueda hacer para ellas lo que la separación espacial hace para las entidades espaciales?

Podría sugerirse que ningún alma *x* puede experimentar directamente los estados mentales de otra alma *y* y que esto nos proporciona la relación deseada que acompaña necesariamente a todo caso de diversidad entre almas. Pero a mí me parece que esto pone las cosas al revés. Pues el experimentar (transitivo) llevado a cabo por sustancias como las almas es un asunto causal que es una forma de "registrar causalmente un estado de". Y el experimentar *directo* es entonces una forma de "registrar causalmente un estado de, sin dependencia de estados causalmente intermediarios". Ahora bien, o se admiten estados

auto-registrantes o no. Si se admiten, entonces los únicos estados directamente experimentados serían los que son *auto-registrantes*. Y entonces se sigue que uno no puede experimentar directamente los estados de nadie más. Pues *registrar* un estado *X* es *tener* un estado *Y* con una relación causal apropiada con *X*. Pero si los únicos estados *directamente* registrados por uno son los estados de uno mismo que son *auto-registrantes* (en cuanto relación causal limitante), entonces se sigue trivialmente que uno sólo puede registrar directamente estados de uno mismo, y por tanto que éstos son los únicos estados que uno puede experimentar directamente. Pero esto se sigue sólo debido a la manera como se entiende el experimentar, como una forma de registrar, y debido a la manera como se concibe la *directitud* de ese registrar.

Si, por otro lado, *no* se admiten los estados *auto-registrantes*, entonces resulta difícil ver por qué uno no puede experimentar *directamente* los estados de otra alma; por qué Dios, por ejemplo, no podría inspeccionar directamente nuestras almas. Lo que se necesitaría para ese propósito es sólo una cadena causal en la cual cierto estado mental del experimentador directo tiene como su antecedente causal inmediato el estado directamente experimentado. Y no es en absoluto obvio por qué el estado que experimenta y el estado experimentado *tengan* que pertenecer ambos a la misma alma. De nuevo, ¿por qué Dios no puede estar de tal modo armonizado con el resto de nosotros que ciertos estados mentales Suyos reflejaran directamente los nuestros y le permitieran a El experimentar así directamente nuestras almas?

Toda esta discusión del experimentar directo es desde luego muy tosca, pero lo hace a uno escéptico respecto de que la imposibilidad del experimentar directo pueda ser la clave de una relación que podría necesariamente acompañar la diversidad de las almas.

2. El problema de la naturaleza intrínseca

Las potencialidades, disposiciones, etc., de una cosa física están fundadas en la naturaleza física intrínseca de esa cosa. Una pelota de baloncesto tiene su poder de rodar hacia abajo por un plano inclinado (en ciertas condiciones) fundado en su redondez, en su figura física intrínseca de ser redonda, mientras que una rueda tiene un poder similar en virtud de su diferente figura física de ser cilíndrica. Las cualidades primarias intrínsecas de un objeto físico determinan en general su naturaleza intrínseca, fundando así sus diversas disposiciones, poderes, etcétera. ¿Qué cualidades monádicas intrínsecas de un

alma podrían fundar las facultades, virtudes, vicios, de esa alma, y sus poderes y disposiciones en general? (Una cualidad monádica intrínseca es una cualidad no constituida por alguna relación —a alguna clase de entidad, sea concreta o abstracta. Pero compárese la definición PI en el apéndice.

Considérese de nuevo la disposición de una pelota a rodar hacia abajo por una pendiente, o, con un poco más de precisión, a rodar hacia abajo si se coloca en la parte superior en ciertas condiciones. Esa disposición parece fundada en la redondez de la pelota. ¿Pero lo está realmente? ¿En qué sentido? Después de todo, la disposición de la pelota es realmente disposición a rodar si se coloca en la parte superior en ausencia de obstáculos, etc., y en un estado de redondez. Pues si fuera colocada ahí desinflada, no rodaría. Pero entonces incluso un objeto que *no* es redondo tiene sin duda *esa* disposición.

Llámesese "diferencial con respecto a la categoría C" a una disposición si está posiblemente presente en algunos objetos de la categoría C y a la vez ausente de otros. Así, una canica tiene una disposición a rodar hacia abajo por una pendiente (en ciertas condiciones), pero un dado no la tiene, de manera que la disposición a rodar de ese modo es una disposición diferencial con respecto a la categoría de los cuerpos. Si reconocemos que los objetos físicos pueden tener propiedades esenciales diferenciales, como puede decirse que la canica tiene su redondez y el dado su cubicidad, entonces puede decirse que la canica y el dado tienen disposiciones *absolutamente* diferenciales absolutamente fundadas en sus propiedades esenciales, a la manera como la disposición de la canica a rodar hacia abajo por una pendiente está absolutamente fundada en su redondez esencial. No tenemos que pensar que esa disposición de la canica es la disposición a rodar hacia abajo por una pendiente si se coloca en la parte superior *en el momento en que es redonda*. Siéndole esencial su redondez, no hay realmente alternativa para el ser redondo de esa canica. Si en vez de ello pensamos en el pedazo de material del cual está constituida la canica, y decimos que la redondez del mismo es accidental, entonces en la medida en que reconozcamos una disposición diferencial a rodar hacia abajo por una pendiente en ese pedazo de material, no compartida por el pedazo de plástico que compone el dado, esa disposición no será una disposición absolutamente diferencial absolutamente fundada en la redondez del pedazo de material, sino sólo una disposición diferencial del pedazo de material *relativa* a su redondez en tanto que se mantiene constante. Si los objetos espaciales no tienen esencias, entonces todas sus disposicio-

nes diferenciales serán relativas. En ausencia de una relativización a propiedades que ocurra que los objetos tengan en un momento dado, todos los objetos espaciales compartirán todas sus disposiciones. En todo caso, todas las disposiciones diferenciales, tanto las absolutas como las relativas, derivan de generalizaciones legaliformes a la manera como la disposición diferencial de una cosa redonda a rodar deriva de la generalización según la cual cualquier cosa redonda colocada en la parte superior de una pendiente (en ciertas condiciones) rodará hacia abajo por la pendiente. Tómese una generalización física legaliforme de la forma: Para toda x , x es F y G sólo si x es H . En ausencia de esencias físicas, los objetos físicos compartirán la disposición correspondiente a ser H cuando estén en condiciones de ser F y G . La disposición diferencial a ser H cuando se está en condiciones de ser G será entonces poseída por objetos que son F *relativamente* a su ser F . Y así sucesivamente.

El problema de la naturaleza intrínseca para las almas deriva del hecho de que las almas parecen tener disposiciones diferenciales. Las virtudes y los vicios, por ejemplo, no están en absoluto uniformemente distribuidos. Independientemente de que las almas tengan o no esencias, independientemente de que las disposiciones de las almas sean absolutamente diferenciales o sólo relativamente diferenciales, sigue en pie el hecho de que no tenemos idea de las propiedades monádicas intrínsecas de las almas que pudieran servir para fundar absoluta o relativamente ninguna de esas disposiciones. Quizá el abogado de las almas replicaría que con las almas lo que importa no son tanto las propiedades monádicas, intrínsecas (si hay alguna), sino más bien las diversas relaciones intencionales o propiedades, relaciones y proposiciones —relaciones de deseo, creencia, etc. Esto haría surgir una cuestión ulterior: ¿Qué propiedades monádicas, intrínsecas, puede ser posible que subyazgan en las almas a sus relaciones intencionales diferenciales a tales propiedades, relaciones y proposiciones? Pero uno puede quizá dejar de lado la cuestión alegando que dichas relaciones intencionales son tan brutas y fundamentales como las propiedades y relaciones brutas que tienen que ser esparcidas diferencialmente entre las entidades físicas fundamentales en un universo físico contingente. Las relaciones espaciales entre los cuerpos, por ejemplo, no supervendrían sobre propiedades intrínsecas, monádicas, de ellos. Los cuerpos están relacionados espacialmente de modo diferencial, y sin embargo sus relaciones espaciales no supervienen sobre sus cualidades intrínsecas, monádicas. Quizá las relaciones intencionales que ponen en rela-

ción a los sujetos con propiedades, relaciones y proposiciones son *en ese respecto* semejantes a las relaciones espaciales que ponen en relación a los cuerpos con los cuerpos.

Al fin y al cabo el problema de la naturaleza intrínseca no parece tan formidable como el argumento basado en la individuación contra las almas. Creo que en efecto plantea algunas cuestiones interesantes e intrigantes, pero falta por ver si las cuestiones similares para los cuerpos acaban por admitir mejores respuestas; de todos modos no hay aquí ninguna muy irresistible refutación de las almas, ni siquiera un argumento tan irresistible como el argumento basado en la individuación cuando se interpreta apelando al principio de que, por lo que toca a los particulares concretos, la diversidad no puede mantenerse sola.

3. *El argumento basado en la causalidad*

Este ha sido expuesto en detalle en otro lugar³, de modo que aquí sólo voy a resumir. Ahora *no* hacemos la suposición fuerte de que las relaciones causales son supervenientes, y derivan necesariamente de los hechos no-causales que constituyen el mundo (de modo que dos mundos cualesquiera no podrían ser exactamente semejantes en absolutamente todos los aspectos no-causales, y a la vez diferir, no obstante, en algunos aspectos causales). Supongamos, más débilmente, que en ningún mundo podría haber dos pares de entidades relevantemente iguales no-causalmente, pero cada uno interrelacionado causalmente de modo diferente. Dada esa suposición, es un gran misterio cómo las almas pueden interactuar causalmente con los cuerpos. Tómense dos gemelos exactamente idénticos enfrentados el uno al otro en un universo simétrico (como el de Black), y supóngase que sus almas son exactamente idénticas en todos los aspectos de experiencia, pensamiento, virtud, etc., en todos los aspectos psicológicos. ¿Cómo podríamos entender la noción de que el alma A1 interactúa con el cuerpo C1 y sin embargo no con el cuerpo C2, mientras que el alma A2 interactúa con el cuerpo C2 y sin embargo no con el cuerpo C1. Puesto que A1 y A2 son semejantes en todo respecto cualitativo, mientras que C1 y C2 son también semejantes en todo respecto cualitativo, tiene que haber alguna relación presente entre A1 y C1 y a la vez ausente entre A1 y C2,

3. "Mind-Body Interaction and Supervenient Causation", *Midwest Studies in Philosophy* IX (1984).

etcétera. Sin embargo, puesto que las almas no están ubicadas espacialmente, la relación en cuestión no es espacial, y de hecho yo personalmente no tengo indicio alguno sobre qué relación podría ser ésa.

C. ¿Podrían las almas estar ubicadas en el espacio?

Adviértase la similaridad en cuanto a la forma entre el argumento basado en la individuación y el argumento basado en la causalidad. En ambos casos el problema esencial resulta ser nuestra incapacidad para encontrar una relación que comprenda a las almas, requerida por propósitos teóricos: primero, una relación que pusiera en relación a las almas con otras almas y ayudara a explicar su diversidad; segundo, una relación entre almas y cuerpos que ayudara a explicar su interacción causal. Podría replicarse que podemos resolver ambos problemas con una sola maniobra, admitiendo que las almas están ubicadas espacialmente (aunque no extendidas espacialmente, lo que las volvería cuerpos o al menos sombras o algo semejante). Puesto que según la actual concepción se supone que las almas son entidades fundamentales (y no modos supervenientes como las sonrisas o las sombras), por tanto las almas parecen ubicadas fundamentalmente si están en absoluto ubicadas (a diferencia de las sonrisas, cuya ubicación derivaría siempre de la ubicación de la cara sonriente correspondiente). Y lo que, así, está fundamentalmente ubicado está presumiblemente esencialmente ubicado. Esto va contra la tradición de que las almas sencillamente no son espaciales en absoluto. (El paraíso, por ejemplo, tendría que ser literalmente un lugar, un lugar físico real en algún lado).

Seguirían pronto otras cuestiones y acertijos: las almas se moverían, y tendrían velocidad y aceleración, y sin embargo no parece que se requiera ninguna fuerza o energía física. Es más, ¿qué explicaría ese movimiento de un alma? ¿Serían sus relaciones intencionales con propiedades, relaciones y proposiciones? Eso parece improbable. ¿No tenemos, por tanto, que apelar una vez más a algunas relaciones especiales entre las almas y los cuerpos, o a propiedades monádicas, intrínsecas, de las almas? A menos que lo hagamos, ¿cómo podemos explicar sus disposiciones diferenciales y sus relaciones espaciales diferenciales respecto de otras almas y de los cuerpos, incluyendo sus diferentes velocidades y aceleraciones? Pero si, por otro lado, recurrimos a relaciones especiales entre almas y cuerpos, o a propiedades monádicas, intrínsecas, de las almas, volvemos al misterio de qué podría ser capaz de servir como tales relaciones o propiedades de almas

puntiformes. A falta de líneas de investigación prometedoras en esas cuestiones, parece atinado explorar algún marco filosófico alternativo que no nos comprometa a aceptar entidades tan elusivas y misteriosas. Por supuesto, nosotros los filósofos aprendemos pronto a vivir con el misterio, pero a diferencia de Agatha Christie también debemos tratar de reducirlo.

D. Materialismo radical

Podríamos tratar de regresar al materialismo radical según el cual una persona es solamente un cuerpo en el estado de ser "personal", de modo que la muerte representa un "mero" cambio, por parte de un cuerpo, de ser personal a ser no-personal. Pero por supuesto el cuerpo mismo existe en virtud de la coherencia física de sus partes físicas. Y éstas, siendo materiales, tendrán partes constitutivas propias, y así sucesivamente *ad infinitum*. No hay por tanto nada materialmente fundamental en absoluto; no hay entidades materiales *fundamentales*, no hay entidades materiales que no dependan ontológicamente de lo que les pasa a ciertas *otras* entidades (las partes) —de lo que les pasa en un sentido amplio que incluye su *coexistir* entre las cosas que les pasan. Y si consideramos a una persona como una especie de ficción que representa precisamente a un cuerpo con ciertas propiedades, tenemos que considerar, por paridad, el cuerpo como una especie de ficción que representa precisamente a ciertas otras entidades (partes) dotadas de cierta manera de propiedades o interrelacionadas en ciertas maneras. Pero cada una de éstas, a su vez, tiene que ser considerada igualmente como una ficción representativa de ciertas otras entidades todavía. Y así sucesivamente, *ad infinitum*. Si decimos que no hay en realidad persona alguna por encima de su cuerpo personal, entonces por paridad tenemos ahora que decir que no hay en realidad cuerpo humano por encima de sus partes dotadas de propiedades e interrelacionadas; y tenemos entonces que decir a su vez que no hay en realidad partes por encima de sus subpartes dotadas de propiedades e interrelacionadas. Y en verdad para *cualquier cosa material* que pudiera decirse que existe, tendríamos que decir que no hay en realidad tal cosa por encima de sus partes dotadas de propiedades e interrelacionadas en ciertas maneras, y que el hecho de que esa presunta cosa "deje de ser" consiste justamente en el hecho de que sus partes relevantes pierden sus propiedades e interrelaciones relevantes. Es más, puesto que lo mismo es verdad en cualquier nivel descendiendo por la infinita jerarquía de

partes, subpartes, subsubpartes, etcétera, no hay entonces "en realidad" nada material en absoluto por encima de algo *más*. Sin duda, no parece plausible ninguna concepción semejante de lo que hay, lo cual me inclina hacia la dirección opuesta de conceder la existencia "real" a *ítemes* en todo nivel, y por tanto no sólo a los cuerpos humanos, sino también a las personas. Sin embargo, ya que las personas son, pues, distintas de sus cuerpos, entonces lo único razonable sería preguntarse qué distingue a ambos, cuestión que gana impulso cuando advertimos el grado notable de similaridad entre un cuerpo humano vivo en cierto momento y la persona que él constituye en ese momento. Los dos parecen completamente semejantes en ese momento, hasta por ocupar exactamente el mismo lugar.

E. Sobre la constitución de los objetos ordinarios

Concentrémonos, por simplicidad, en un objeto ordinario simple: pongamos por caso, una bola de nieve. Aquí de nuevo tenemos una distinción como la que hay entre una persona y el cuerpo de esa persona, ahora entre la bola de nieve y el pedazo de nieve que la compone. Puesto que aplastar el pedazo de nieve convirtiéndolo en una capa aplanada destruye la bola de nieve pero no el pedazo de nieve, éstas no pueden ser una y la misma cosas. Para constituir una bola de nieve, el pedazo de nieve tiene que ser (a grandes rasgos) redondo (y estar separado del resto de la nieve, o al menos en su mayor parte). Pero una vez que constituye una bola de nieve, ese pedazo de nieve es entonces muy difícil de distinguir de la bola de nieve que constituye. Los dos parecen exactamente semejantes en todo respecto físico, hasta por ocupar exactamente el mismo espacio. ¿Qué puede distinguirlos? Dejando de lado cómo se relacionan los dos con las mentes, ya que una diferencia en tales relaciones parecería suponer alguna otra diferencia anterior, las principales diferencias que se nos ocurren son temporales y modales. Como hemos visto, el pedazo de nieve puede durar más que la bola de nieve. Suponiendo que lo haga, hay entonces una diferencia temporal entre ellos. E incluso si en realidad no dura más que la bola de nieve, el pedazo de nieve es aplastable de tal modo que forme una capa plana, mientras que la bola de nieve no comparte esa propiedad modal.

Compárese un cubo compuesto de seis tableros cuadrados de modo que cada extremo de cada tablero está unido exactamente con un extremo de otro tablero (de modo que están, para decirlo brevemente, "en-relación-de-caja"). Así como la bola de nieve existe en virtud de la

redondez de la nieve constitutiva, justo así la caja existe en virtud del ser cuadrado y el estar en-relación-de-caja de los seis tableros. Digamos que la bola de nieve "superviene" sobre el ser redondo de su materia, donde su materia es el trozo de nieve que la constituye. Y digamos que la caja "superviene" sobre el ser cuadrado y el estar en-relación-de-caja de sus materias (sic). la forma de una bola de nieve es entonces la figura requerida en su materia constituyente para que esa materia constituya esa bola de nieve. Y la forma de la caja es la relación que los seis lados tienen unos con otros mediante el ser cuadrado de cada uno y el estar en-relación-de-caja de los seis. Pues ésta es la relación cuya posesión por parte de los seis lados les permite constituir esa caja.

Hasta ahora hemos considerado brevemente la materia y la forma de un objeto en un momento dado. Pero la materia y la forma de un objeto pueden cambiar en el tiempo, y los límites de tales posibles cambios pueden sin duda ser incluidos ellos mismos, de algún modo, en la "forma" más plena de ese objeto: más plena por cuanto no es sólo su forma en un instante dado, sino más bien su forma en el tiempo. Sin embargo, antes de extendernos sobre esto, será útil referirnos a la ontología de los sucesos, en un sentido genérico, que incluye estados y procesos así como sucesos propiamente dichos.

El encendido de una cerilla ocurre en cierto momento porque la cabeza de la cerilla toma fuego (se inflama) en ese momento. La calma en el mar ocurre en cierto momento o durante cierto período porque el aire y el agua que importan están muy quietos en ese momento o durante ese período. La proyección de *Lo que el viento se llevó* ocurre durante cierto período porque el primer fotograma se proyecta en el primer intervalo seguido por el segundo fotograma que es proyectado en el segundo intervalo seguido por... seguido por el último fotograma que es proyectado en el último intervalo. Un suceso propiamente dicho, el encendido, requiere de un cambio como el inflamarse de la cerilla. Un estado requiere de persistencia, como la quietud persistente del aire y el agua. Un proceso requiere de una secuencia de cambios. Pero en cada caso el suceso genérico involucrado ocurre por causa de las propiedades e interrelaciones entre ciertas entidades en un momento o durante un período de tiempo. Según la concepción presente, los sucesos (en general), por tanto, parecen entidades ontológicamente derivadas que supervienen sobre diversas cosas (cerillas, porciones de aire o de mar, cuadros de película, etc.) cuando éstas se comportan de diversas maneras pertinentes (se inflaman, permanecen quietas, son proyectadas). Pero en realidad, según nuestra concepción, lo opuesto

parece igualmente verdadero: la bola de nieve superviene sobre el suceso del ser redondo del trozo de nieve, la caja superviene sobre el suceso del ser cuadrados y estar en-relación-de-caja de los seis tableros. Etcétera, Esto último ciertamente sugiere la posibilidad de identificar simplemente una cosa con su suceso subyacente (y si hay una jerarquía de sucesos subyacentes cada vez más profundos, entonces identificarla con el miembro superior de la jerarquía). ¿Por qué no pensar que la bola de nieve es simplemente el ser redondo del pedazo de nieve y la caja simplemente el ser cuadrado y estar en-relación-de-caja de los tableros? Por supuesto, el pedazo de nieve será él mismo idéntico a su propio suceso subyacente, y los tableros a sus diversos sucesos subyacentes, los cuales sucesos pueden a su vez tener materias propias que a su vez se identificarán con *sus* sucesos subyacentes, y así sucesivamente, acaso *ad infinitum*, o hasta que la jerarquía toque fondo en algunos átomos o campos fundamentales no fundados en ningún suceso subyacente, o acaso hasta que llegue al fondo más bien con algunos sucesos que sean puros y no deriven de materias subyacentes. Puesto que no veo cómo decidir si la realidad física toca fondo en sucesos o en átomos o campos, o en realidad si toca fondo en absoluto, y puesto que parece que en el mejor caso eso es algo que debe establecer nuestra teoría física más exitosa, quedémonos con los conceptos más accesibles, aunque suficientemente enigmáticos, por medio de los cuales vivimos todos los días, y consideremos si es posible concebirnos a nosotros mismos y a las cosas que nos rodean como sucesos, estados o procesos. Pero antes de ocuparnos de eso (en la sección I, abajo) necesitamos tener ante nosotros una diversidad de casos un tanto mayor, y evaluar nuestra posición y nuestros recursos. Estas dos cosas ocupan el resto de esta sección y las secciones F, G y H.

Consideremos primero el curso de cierta cadena, representada como sigue:

Enero	DEFGHIJKLMNOP
Febrero	CDEFGHIJKLMNO
Marzo	BCDEFGHIJKLMN
Abril	ABCDEFGHIJKLM

Suponiendo que no haya diferencia significativa entre los eslabones con respecto a sus propiedades monádicas o con respecto a sus propiedades relacionales, parece muy plausible que tal cadena dura como una sola cadena a lo largo de los cuatro meses. Es más, si en abril alguien

enlazara los eslabones descartados (P, O y N) con eslabones nuevos suficientes (Q, R, S, etc.) para formar una cadena, esa cadena no sería un competidor amenazador de la cadena asignada ahora al mes de abril para el título de sucesor de nuestra cadena de enero, febrero y marzo. La persistencia de nuestra cadena a lo largo de los cuatro meses de enero a abril, deriva del hecho de que siguen enlazados suficientes eslabones cuando pasamos de enero hacia adelante, junto con el hecho de que la variación cualitativa y sustancial de eslabones mes por mes se mantiene dentro de los límites aceptables. Adviértase la consecuencia de que la constitución de un objeto ordinario en algún momento posterior al momento de su origen no es una constitución que tenga que tener en ese momento, puesto que presumiblemente siempre podría haber alcanzado esa etapa por una ruta diferente. Así, piénsese en nuestra cadena arriba representada y supóngase que hubiera perdido eslabones por la izquierda y hubiera obtenido eslabones por la derecha en vez de hacerlo al revés. La variación entonces habría estado sin duda dentro de los límites admisibles (ya que hemos postulado la falta de diferencias significativas entre los eslabones). Sin embargo, los eslabones constitutivos en abril habrían sido diferentes de los que de hecho son en nuestra historia tal como se encuentra, aunque todavía habría sido exactamente la misma cadena.

Como último ejemplo, considérese la colisión entre dos bolas de billar *b1* y *b2*. Esa misma colisión *c* ocurre porque *b1* golpea a *b2* cuándo, dónde y cómo la golpea (más o menos, dentro de límites admisibles). Así, las materias de esa colisión son *b1* y *b2* y consideremos, por simplicidad, que su forma es solamente la relación de golpear. El suceso ocurre porque sus materias están vinculadas en cierto orden por la relación que es su forma.

En suma, entonces, y en relación con cosas ordinarias y sucesos, estados y procesos, como bolas de nieve, cajas, cadenas, encendidos de cerillas, colisiones, concluimos que son entidades derivadas, determinada cada una de ellas ontológicamente por el hecho de que su(s) materia(s) tiene(n) su forma constitutiva.

F. Algunos principios de dependencia ontológica

Tales entidades supervenientes u ontológicamente dependientes se acompañan de principios correspondientes, entre los cuales se cuentan los siguientes:

1. *Principio débil de existencia.* Lo que existe de modo superveniente en el momento *t* existe en *t* porque sus materias constituyentes en *t* ejemplifican su forma constituyente (en el orden en que lo hacen).
2. *Principio débil de persistencia.* Lo que persiste de modo superveniente a lo largo de todo un período Π persiste a lo largo de todo Π porque para todo momento *t* dentro de Π , las materias constituyentes ejemplifican su forma constituyente (en el orden en que lo hacen).
3. *Principio de identidad.* Las cosas supervenientes *X* e *Y* son idénticas en el momento *t* si las materias de *X* en *t* son idénticas a las materias de *Y* en ese momento, y la forma constituyente de *X* en *t* es idéntica a la forma constituyente de *Y* en ese momento (y en el caso de sucesos supervenientes, tiene que exigirse también que las materias de *X* ejemplifiquen esa forma compartida en el mismo orden que las materias de *Y*).
4. *Principio de derivación.* Para toda propiedad ϕ de una entidad superveniente *X*, el que *X* tenga ϕ tiene que derivar necesariamente de ciertas propiedades de las materias de *X* o ciertas relaciones entre ellas. (La existencia y persistencia de lo superveniente pueden considerarse casos especiales de esto —véase arriba 1 y 2).

Los primeros dos principios se denominan débiles porque no estipulan condiciones necesarias y suficientes, sino que sólo especifican qué es aquello de lo que derivan la existencia o la persistencia de lo superveniente. Adviértase sin embargo que una entidad superveniente bien podría haber existido en un momento *t*, aunque completamente diferente tanto respecto de sus materias constituyentes como también respecto de su forma constituyente en ese momento. Pues podría haber comenzado aproximadamente con el mismo origen, como tiene que hacerlo necesariamente, y sin embargo haber evolucionado gradualmente y enteramente dentro de fronteras admisibles, para llegar a un resultado constitucional completamente diferente hacia el momento *t*.

G. Propiedades modales de lo superveniente y sus bases en la actualidad

Vimos antes que cuando una cosa tiene una propiedad disposicional diferencial —una propiedad que no toda cosa comparte— tiene que

haber alguna propiedad actual de esa cosa que explique por qué tiene esa propiedad disposicional mientras que cosas que carecen de esa propiedad actual no tienen la propiedad disposicional. Por ejemplo, si una canica tiene la disposición a rodar mientras que un dado no la tiene, podemos explicarlo recurriendo a la redondez de la canica y la cubicidad del dado. Este requerimiento explicativo todavía parece muy razonable en el caso de las propiedades modales diferenciales en general, y de hecho extensivo a ellas. Si una cosa tiene una propiedad modal diferencial, entonces tiene que haber alguna propiedad actual de esa cosa que explique por qué tiene esa propiedad modal. Tómese la propiedad de *no ser aplastable de modo de formar una superficie plana*. Tal inaplastabilidad es una propiedad modal de una bola de nieve, y es también una propiedad diferencial: el pedazo de nieve que constituye la bola de nieve no comparte esa propiedad modal, ya que a diferencia de la bola de nieve, el pedazo de nieve puede sin duda ser aplanado hasta formar una capa plana. Así, ¿qué propiedad actual de la bola de nieve, que no comparte el pedazo de nieve constituyente, da razón, en virtud de su posesión, de esa propiedad modal diferencial de ser inaplanable hasta formar una capa: es decir, de *no ser ella misma aplanable de tal manera que ella emergiera del proceso todavía presente pero ahora en un estado de ser totalmente plano*? (Aquí entiendo por una "propiedad actual" una propiedad con contenido restringido puramente al ámbito de lo actual, al mundo actual. Su análisis, por tanto, no ha de incluir una apelación a la modalidad, a ningún podría-haber-sido, tiene-que-ser, habría-sido, etcétera. Las cualidades primarias parecen por tanto excelentes ejemplos de propiedades actuales que, si bien implican consecuencias modales, no incluyen en su mismo contenido, análisis o definición una apelación a la modalidad).

¿Por qué hay ahí un problema especial? ¿Cuál es más exactamente su origen y naturaleza? Esto exige una breve digresión sobre el esencialismo, tres grados del cual pueden distinguirse como sigue:

1. El grado inferior: para x , tener $\emptyset$ esencialmente, es simplemente para x tener $\emptyset$ como consecuencia necesaria de alguna otra propiedad señalada (implícita o explícitamente) que tiene (o tipo al cual pertenece). Este es el esencialismo "relativista", que sólo requiere de una creencia en la necesidad *de dicto*.

2. *Un grado intermedio*: hay necesidad fundamental *de re*: x puede tener $\emptyset$ esencialmente, donde ello no es solamente cuestión de que se

siga necesariamente de alguna propiedad señalada (implícita o explícitamente) que se reconozca simplemente que x tiene. De acuerdo con este grado, no obstante, es una verdad necesaria que una propiedad que se tiene esencialmente nunca se tiene sin que se tenga esencialmente. Así pues, necesariamente si algo es un cuerpo, entonces es necesariamente un cuerpo. Este podría llamarse esencialismo "basado en propiedades". En un sentido, la esencialidad es aquí fundamentalmente un rasgo de las propiedades. Algunas propiedades son esenciales (y, la mayoría diría, algunas no lo son).

3. *Un grado más alto*: hay esencialidad de grado 1 y de grado 2, pero hay también casos en que x tiene $\emptyset$ esencialmente pero $\emptyset$ no necesariamente se tiene esencialmente siempre que se tiene. Así, la bola de nieve es redonda y lo es necesariamente, pero el pedazo de nieve que la constituye es redondo y sin embargo no lo es necesariamente. Este podría llamarse esencialismo "particularista".

¿No hay ahora un sentido en el cual el esencialismo, tanto de grado 1 como de grado 2, permite una explicación de lo modal sobre la base de lo meramente actual? Esto parece obvio para el grado 1. Por lo que toca al grado 2, la idea es que siempre que x tiene $\emptyset$ esencialmente, su tener $\emptyset$ esencialmente se sigue necesariamente de su tener simplemente $\emptyset$. De modo que parece un sentido en el cual la posesión no-modal de $\emptyset$ "explica" la posesión esencial de $\emptyset$. Y es precisamente esta "explicación" la que falta cuando pasamos al grado 3. Pues el pedazo de nieve y la bola de nieve podrían ser exactamente lo mismo en todas las propiedades no-modales, teniendo la una, sin embargo, propiedades modales de que la otra careciera.

La redondez es por lo tanto "diferencial" y "distintivamente" esencial. (Una propiedad es *diferencialmente* esencial si es posible que algo la tenga esencialmente mientras que alguna otra cosa no. Una propiedad es *distintivamente* esencial si es posible que algo la tenga esencialmente mientras que alguna otra cosa la tiene también pero *no* esencialmente). Es digno de nota que algunas propiedades sean "diferencial" y "distintivamente" esenciales, como la redondez, mientras que, a diferencia de la redondez, su posesión todavía *pueda* ser explicada por lo actual. Así, el número ocho es esencialmente no-amarillo mientras que el lápiz que tengo en la mano también es no-amarillo, pero lo es sólo accidentalmente. Pero el número ocho es esencialmente no-amarillo porque es esencialmente incoloro, en el sentido de no tener color en absoluto, y es esencialmente incoloro porque es esencialmente

inespacial. Y aquí parece que tenemos una propiedad cuya posesión esencial puede ser explicada por su posesión actual. (De modo semejante para ser negro o par, que mi lápiz tiene accidentalmente pero el número ocho tiene esencialmente). Es entonces específicamente la superveniencia aristotélica la que da lugar a nuestra dificultad especial de las propiedades modales que carecen de explicación en lo actual — como en el caso de la redondez esencial de una bola de nieve, que no puede ser explicada por la mera redondez actual de la misma, ya que el pedazo de nieve redondo también es actualmente redondo sin ser esencialmente redondo. (Esto, de nuevo, puede contrastarse con propiedades como ser par, o ser una persona, que nada puede en absoluto tener sin tenerlas esencialmente, de manera que su posesión esencial siempre puede ser explicada por su mera posesión actual). El aparente misterio es qué es lo que puede distinguir a la bola de nieve de su pedazo de nieve constitutivo, para dar razón de por qué una es necesariamente redonda y el otro es redondo sin ser necesariamente redondo. Lo que a mí, por lo menos, me está pareciendo muy enigmático es cómo dos cosas (la bola de nieve y el pedazo de nieve que la constituye) puedan ser absolutamente similares en todas sus propiedades y relaciones no modales, y sin embargo diferir en las propiedades modales *de re*.

Ahora bien, si entre las propiedades actuales de un objeto ordinario admitimos su tener la estructura constitucional que de hecho tiene, nos damos un medio para explicar su posesión de propiedades diferenciales esenciales apelando a sus propiedades actuales. La redondez esencial de una bola de nieve, por ejemplo, puede entonces explicarse advirtiendo dos cosas: *primera*, que la estructura constitucional de la bola de nieve tiene que incluir en cierto nivel cierto pedazo de nieve como materia y una redondez aproximada como forma, de modo que la existencia de la bola de nieve deriva del ser aproximadamente redondo del pedazo de nieve; y, *segunda*, que ningún pedazo de nieve puede constituir una bola de nieve por ser aproximadamente redondo sin que esa bola de nieve sea igualmente redonda. Así pues, podemos ver que las condiciones requeridas para la existencia de una bola de nieve particular incluyen la presencia de un pedazo de nieve redondo, no necesariamente el pedazo que en la actualidad constituye esa bola de nieve misma, sino al menos un pedazo relacionado apropiadamente con sus materias actuales en algún nivel de su estructura constitucional y en alguna etapa de su desarrollo. Por ejemplo, quizá para que esa bola de nieve exista en algún otro mundo posible *M* sólo necesita estar

constituida por la constitución y la estructura molecular de la bola de nieve en el mundo actual *A*, o quizá sólo necesita estar constituida por una constitución y una estructura molecular que finalmente sucediera, mediante una cadena apropiada de sucesión, a cierta constitución y estructura molecular en el momento de su origen, una constitución y estructura suficientemente semejante a su constitución y estructura original en el mundo actual *A*. Habíamos visto cómo las propiedades modales diferenciales de las cosas ordinarias derivan a veces de las propiedades actuales monádicas de esas cosas — a la manera como la capacidad de rodar de una bola deriva en parte de su redondez. Vemos ahora que una propiedad modal diferencial de una cosa puede también derivar de su constitución ontológica, de las condiciones requeridas para que ella exista en un momento o de las condiciones requeridas para que perdure a lo largo de un período.

Pensándolo bien, eso parece, no obstante, una especie de truco. Si hablamos de las condiciones ontológicas para la existencia de una cosa en el momento *t*, aunque el vocabulario modal puede no ser explícito, ¿no está claramente implícito en la noción de una condición ontológica para la existencia?

Cuál es esa condición si no una circunstancia o situación que *tiene* que darse para que la cosa exista. Considérese ahora una bola de nieve, una bola de nieve particular que podemos suponer elegida por amor del argumento. ¿No es ahora una propiedad modal diferencial de esa bola de nieve que para que ella exista *tiene* que existir un pedazo de nieve que sea su materia, un pedazo de nieve con la forma de ser redondo requerida? Y si esto es lo que tenemos que invocar para explicar por qué esa misma bola de nieve no puede más que ser redonda, ¿no estamos explicando lo diferencialmente modal apelando de nuevo a lo diferencialmente modal?

¿Podemos hacerlo mejor en el caso de los sucesos? Un encendido es esencialmente un encendido, y ésta es una propiedad modal diferencial de ese encendido. ¿No podemos ahora explicar aquí que la constitución ontológica de ese encendido comprende una cerilla *c* y la propiedad de inflamarse, que el encendido simplemente es una estructura compuesta ontológicamente por esa cerilla y esa propiedad, y que la estructura de que se trata existe si y sólo si su primer miembro, la cerilla *c*, tiene su segundo miembro, la propiedad de inflamarse? (También necesitamos, desde luego, una suposición ulterior, que necesariamente cuando la cerilla tiene la propiedad de inflamarse, el encendido superveniente tiene la propiedad de ser un encendido).

Ese fragmento de razonamiento parece sólido, ¿pero cómo explica precisamente la propiedad modal diferencial de ser esencialmente un encendido? Al hacerlo, ¿no tiene que suponer que la identidad postulada entre un encendido y la estructura compuesta por la cerilla y la propiedad de inflamarse es ella misma una identidad necesaria, como lo es toda auténtica identidad? Y si la relación de identidad puede suponerse necesaria, ¿no podemos con una plausibilidad comparable suponer que la relación de constitución ontológica también es necesaria?

Pues si podemos suponer esto y si podemos entender la constitución ontológica de un encendido como la estructura compuesta por una cerilla constituyente y por la propiedad de inflamarse, entonces de nuevo podemos explicar la propiedad modal de ese encendido de ser necesariamente un encendido apelando a su propiedad actual de estar constituido ontológicamente por cierta estructura. Y entonces podemos ampliar la extensión de esta estrategia explicativa para que abarque no sólo a los sucesos, sino a las entidades supervenientes en general y su posesión de propiedades modales diferenciales, como las propiedades esenciales que las distinguen.

De hecho, sin embargo, es la "constitución-árbol" la que se necesita para esa explicación, no la "constitución-nudo". Una cosa puede estar correlacionada con un nudo diferente en otro mundo posible, pero no puede estar completamente correlacionada con otro árbol. Materias diferentes relacionadas por propiedades diferentes podrían en un mundo diferente constituir al mismo tiempo la cosa misma que se considera. De modo que no es el estar actualmente constituido en t por las materias $m_1, \dots, m_n$ relacionadas por la forma F lo que explica por qué la cosa C tiene E como una propiedad esencial. Tampoco es suficiente introducir la constitución de C a lo largo de su curso desde un origen hasta el momento t , ya que podría haber sido constituida de otro modo igualmente a lo largo del tiempo, por lo menos en tanto que conserve la misma constitución en una etapa original. Nada menos que un árbol entero de posibilidades que se ramifica desde un origen actual, especificando todos los posibles cursos de C , proporcionará una explicación suficiente del tener C esencialmente E . Pero al apelar a dicho árbol, ¡apelamos de nuevo a lo diferencialmente modal!

H. Otros problemas de constitución y superveniencia

1. La explosión de la realidad

Estamos suponiendo que una bola de nieve está constituida por cierto pedazo de nieve como materia constituyente y la figura de redondez (aproximada) como forma constituyente. Esa bola de nieve particular existe en ese momento debido a la redondez de ese pedazo de nieve. Es más, si en ese momento ese pedazo de nieve hubiera de perder su redondez, entonces en ese momento esa bola de nieve dejaría de existir.

Compárese ahora con nuestro concepto ordinario de una bola de nieve, el concepto de una discola de nieve que podemos definir como una entidad constituida por un pedazo de nieve como materia y, como forma, cualquier figura entre ser redondo y tener figura-de-disco. "Toda bola de nieve es así una discola de nieve, pero no a la inversa", o así puede pensarse. Pero en realidad eso es falso y en estricta verdad ninguna bola de nieve es una discola de nieve. Con mayor precisión, todo pedazo de nieve que constituye una bola de nieve tiene también que constituir en ese momento una discola de nieve, pero un pedazo de nieve puede desde luego constituir una discola de nieve sin constituir una bola de nieve. Pues todo pedazo de nieve que sea redondo (y constituya una bola de nieve) también tiene una figura entre ser redondo y tener figura-de-disco (y por eso constituye una discola de nieve). Pero todo pedazo de nieve con figura-de-disco constituye una discola de nieve sin constituir una bola de nieve.

Considérese ahora una bola de nieve particular. Está constituida, según nuestra concepción, por un pedazo de nieve particular Π , que tiene entonces también que constituir desde luego una discola de nieve particular ∂ . Recuérdese que es distinta de Π , puesto que no sobreviviría a un aplanamiento, mientras que Π sí lo haría. Por la misma razón, ∂ es distinta de Π . Y, lo que es más, ∂ es distinta de ; un aplastamiento parcial de Π que le diera figura-de-disco destruiría a , pero no destruiría a ∂ , de modo que y ∂ no pueden ser exactamente la misma cosa. El punto crucial ahora es que hay una cantidad infinita de figuras $\partial_1, \dots, \partial_n, \dots$, entre la redondez y la llanura (de un pedazo de nieve), y para todo i , tener una figura entre la redondez y ∂_i , daría la forma de un tipo distintivo de entidad que se situaría al lado de las bolas de nieve y las discolas de nieve. Se sigue que siempre que un pedazo de nieve constituye una bola de nieve, constituye una cantidad infinita de

entidades distintas, todas las cuales comparten su lugar con ella. Se sigue que ninguno de nosotros puede menear un dedo sin destruir, y crear, un número infinito de cosas.

La línea de razonamiento precedente da lugar a un argumento persuasivo para un tipo de idealismo o al menos para un tipo de relativismo conceptual. Podríamos quizá oponer resistencia a la "explosión" de nuestro mundo ordinario negándonos a sancionar cualquier especie de entidad superveniente (constituida esencialmente por una forma requerida), salvo como una especie de entidad sancionada dentro de un "esquema conceptual" que le da categoría constitutiva a dicha forma. (Así, las bolas de nieve pueden tener una existencia relativa a nuestro esquema conceptual americano u occidental o humano de 1987, y quizá incluso relativa a cualesquiera esquemas conceptuales humanos, pero no relativa a todo esquema conceptual concebible, incluyendo los extraterrestres). Por ello es que ni siquiera quisiéramos sancionar la existencia de las discolas de nieve, y mucho menos la existencia del número infinito de entidades coincidentes con una bola de nieve en virtud de sus relaciones con las varias figuras $\partial 1$, ..., ∂n , ... La razón es simplemente que nuestro esquema conceptual no da a ninguna de esas figuras la categoría requerida para que sea una forma constitutiva propiamente dicha dentro de nuestro esquema (y ello incluye aun la forma relativamente simple de ser de figura entre redonda y de figura-de-disco). Esto, por supuesto, hace que la existencia sea relativa al esquema conceptual, y entonces surge la cuestión de si tenemos que concebir que incluso la existencia del esquema conceptual mismo y la de sus forjadores y usuarios es también relativa a ese esquema conceptual. Esto introduce una suerte de circularidad ontológica, circularidad que al menos inicialmente parece viciosa, ya que aparentemente exige que la actividad intelectual, que uno mismo lleva a cabo, de dar a ciertas propiedades (las que lo constituyen a uno mismo, por ejemplo) la categoría de formas constitutivas, se requiere ontológicamente para la misma existencia del esquema conceptual en relación con el cual uno se las arregla para existir. El esquema conceptual parece depender de la existencia y la actividad intelectual de uno mismo, y sin embargo la existencia de uno mismo es ella misma sólo relativa a ese esquema conceptual. El tufo de circularidad viciosa es difícil de ignorar si planteamos el asunto de esta manera: el esquema conceptual existe y tiene el carácter que tiene sólo debido a la actividad intelectual de uno mismo, y sin embargo uno mismo se las arregla para existir sólo en relación con ese mismo esquema conceptual y debido al

carácter que éste tiene. Uno podría quizá tratar de eludir este resultado considerando a los pensadores relevantes y a su actividad intelectual como trascendentes respecto del esquema que de tal modo crean y sostienen. De esta forma surge un idealismo trascendental cuya coherencia con la intersubjetividad real parecería sospechosa.

2. ¿Cuáles fuentes originales son esenciales?

El problema aquí deriva del hecho de que en un momento dado, incluyendo los momentos de sus etapas originales, una cosa ordinaria tiene más de un nivel de constitución, y de que las materias y la forma en uno de estos niveles difieren respectivamente de las de otro nivel. Así, una bola de nieve en un momento dado existe porque cierto pedazo de nieve es redondo (nivel 1), pero también porque ciertas moléculas de H_2O están relacionadas de ciertas formas (nivel 2). Ahora bien, ¿es el origen de esa bola de nieve el volverse redondo de ese mismo pedazo de nieve, y lo es esencialmente? ¿O más bien el origen es el relacionarse en las formas relevantes las moléculas de H_2O involucradas en su origen actual, y lo es esencialmente? Lo que crea una dificultad en estas cuestiones es simplemente el hecho de que el pedazo de nieve pudo haber estado ahí sin que estuvieran ahí esas mismas moléculas, y esas mismas moléculas pudieron estar ahí, y en verdad pudieron estar ahí formando un pedazo de nieve redondo, sin que estuviera ahí ese mismo pedazo de nieve. La razón es, desde luego, que el derrotero del pedazo de nieve desde el origen hasta el momento en que se vuelve redondo pudo haber sido muy diferente, tan diferente que en ese momento bien podría haber tenido una constitución molecular muy diferente o quizá incluso completamente diferente. ¿Qué es entonces esencial en la base material de la bola de nieve en su origen: la constitución de su pedazo de nieve o su constitución molecular? Como hemos visto, éstas podrían, después de todo, divergir, así que, ¿cuál habrá de ser la dominante en un caso de divergencia? ¿O exigiremos la coincidencia de *todas* las constituciones originales para que exactamente la misma entidad aparezca en cualquier otro mundo posible? En este momento soy incapaz de encontrar un razonamiento convincente que determine una elección: quizá otros puedan contribuir.

I. ¿Una ontología de sucesos o procesos?

Estamos finalmente en posición de abordar la cuestión de si las cosas ordinarias pueden identificarse con el tener sus materias su forma (en el orden correcto). Y la respuesta es, en una palabra, "No". En cualquier momento dado un objeto ordinario tendrá ciertas materias constitutivas y una forma constitutiva, y la existencia de ese objeto en ese momento derivará del tener sus materias su forma constitutiva en cierto orden. Pero el objeto en ese momento no puede ser identificado con el tener su materia su forma en el orden relevante, pues como ya hemos visto ese mismo objeto pudo haber tenido diferentes materias constitutivas *en ese momento* y una forma constitutiva diferente. Por razones similares no podemos identificar el objeto ni siquiera con su curso hasta el momento de que se trata, pues podría haber tenido un curso diferente, ni siquiera con su curso entero desde el momento en que llega a ser hasta el momento en que fenece. Cuando mucho podríamos tratar de identificar un objeto ordinario dado con su árbol entero de posibilidades, el cual se ramifica desde su origen en todas las diferentes y varias maneras admisibles determinadas por sus cambios admisibles de sustancia y sus cambios admisibles de forma constituyente instantánea (donde los límites de ese cambio admisible definen la más amplia forma constituyente del objeto, la forma constituyente que comprende no solamente su existencia en un momento, sino su persistencia a todo lo largo de su curso).

Las cosas ordinarias pueden tal vez concebirse como tales árboles de posibilidades, con cambios correspondientes en otro lugar de nuestros esquemas conceptuales ordinarios: por ejemplo, una reinterpretación de las predicaciones acerca de las cosas ordinarias. Eso quizá podría echarse a andar fácilmente.

Pero no veo que tenga mucho caso intentar hacerlo seriamente, cuando los árboles mismos contendrían cosas ordinarias como constituyentes, al modo como el árbol de una bola de nieve contendría pedazos de nieve, y el árbol de una caja cúbica contendría tableros cuadrados, y el árbol de una cadena contendría eslabones, y así sucesivamente. Podría argüirse que estas cosas ordinarias contenidas, se reducirían ellas mismas cada una a su propio árbol. Pero ya que desde nuestra posición es difícil decir qué aspecto tiene el fondo de la jerarquía inducida, o siquiera si hay un fondo en absoluto, parece mejor dejar abierta la cuestión de la reducción y reconocer en cambio una relación entre las cosas y sus sucesos subyacentes, la cual, aunque sea

compatible con la reducción o la identidad, no necesariamente exige reducción o identidad.

(De hecho, todo objeto superveniente que siempre ha existido, no puede identificarse siquiera con el árbol de posibilidades que se ramifica desde su origen, *puesto que carece de origen*. Podríamos tratar de identificar dicho objeto con una secuencia infinita de árboles que se ramifican a partir de segmentos iniciales ("orígenes") que terminan cada vez más pronto. Pero si hay un intervalo finito entre las terminaciones de los orígenes en nuestra secuencia infinita que va retrocediendo, entonces incluso esa secuencia infinita sería inadecuada debido a las posibilidades de ramificación *perdidas* que surgen *entre* las terminaciones).

J. De nuevo las personas

Volviendo finalmente a las personas, distingamos primero seis cuestiones, como sigue:

- C1 ¿Cuáles son los requisitos para que haya una persona en un momento dado?
- C2 Dada cierta persona P en un momento dado t , ¿sobre qué superviene la existencia de P en t ?
- C3 Dada P en t , ¿qué es esencial para que haya (o qué se requiere para que haya) esa misma persona P en t ?
- C4 ¿Cuáles son los requisitos para que haya una persona que dure de t^1 a t^2 ?
- C5 Dada una persona P que dura de t^1 a t^2 ¿de qué deriva la duración de P de t^1 a t^2 ?
- C6 Dada P que dura de t^1 a t^2 , ¿qué es esencial (o requerido) para que esa misma persona P dure de t^1 a t^2 ?

Ahora bien, si una persona es justamente un sujeto de conciencia fundamental, simple e indivisible, un alma, entonces todas las respuestas a nuestras cuestiones son relativamente directas. El requisito para que haya una persona en un momento es precisamente que haya tal alma. La existencia de una persona superviene entonces precisamente sobre la existencia de esa persona (admitiendo esto, por ende, como un caso límite de superveniencia). Lo que se requiere para que esa misma persona exista en t es precisamente que esa misma persona (esa misma alma simple, indivisible, fundamental) exista en t , y lo que es esencial

para que esa persona sea esa misma persona en ese momento es precisamente ser esa misma persona en ese momento. Y parecidas respuestas simples y directas nos son también accesibles para nuestras últimas tres cuestiones, las que se refieren a la persistencia a lo largo de un período de tiempo.

Sin embargo, si nos decidimos contra las almas, y nos mantenemos firmes contra la simple identificación de las personas con sus cuerpos, entonces tenemos los problemas discutidos arriba en las secciones anteriores. Es más, tenemos entonces que estar preparados para enfrentarnos al gran número de difíciles controversias acerca de la relación entre la mente y el cuerpo y acerca de la identidad de una persona a lo largo del tiempo. Aquí no podemos ocuparnos de la enorme estructura de cuestiones involucradas. Quiero sólo considerar una cuestión específica que surge en un enfoque específico.

Supongamos que consideramos que una persona superviene sobre un cuerpo humano vivo y en funcionamiento, de modo que en un momento dado esa persona existe porque cierto cuerpo humano vivo está entonces funcionando (donde lo que en este contexto significa que un cuerpo humano funcione requiere sólo de cierto mínimo físico y psicológico y no un florecer o prosperar demasiado pleno). Recuérdese ahora el principio de derivación conforme al cual cuando una cosa *C* superviene sobre materias $m_1, \dots, m_n$, entonces toda propiedad *C* debe derivar necesariamente de propiedades de esas materias $m_1, \dots, m_n$, y de interrelaciones entre ellas (Principio 4 de la sección F, arriba). Este principio, creo yo, se corrobora considerando nuestros ejemplos de entidades supervenientes. Yo, al menos, soy incapaz de imaginar alguna propiedad de una bola de nieve o una caja o una cadena o una colisión, que no pueda plausiblemente considerarse derivada necesariamente de propiedades del pedazo de nieve constituyente, o de propiedades de, o interrelaciones entre, respectivamente, los lados cuadrados, o los eslabones o las bolas de billar. Sin embargo, el caso de las personas es más problemático cuando las consideramos como supervenientes sobre sus cuerpos o cerebros o algo similar. Por ejemplo, ¿qué propiedades de las neuronas de cierto cerebro, o qué interrelaciones entre ellas, puede pensarse que implican los pensamientos y experiencias de la persona superveniente parcial o totalmente sobre ese cerebro? Recuérdese la caja que superviene sobre los seis lados cuadrados. Ahí podemos muy plausiblemente concebir que la cubicidad de la caja deriva necesariamente de cierta relación entre los seis lados, la relación-de-caja, la relación entre los seis que se da si cada uno es

cuadrado y uno cada uno de sus lados a exactamente un lado de exactamente uno de los otros seis. la reflexión nos permite ver cómo la cubicidad se derivará necesariamente de tal relación entre seis lados. Pero actualmente la reflexión es impotente para revelar precisamente cómo mi dolor de cabeza presente tiene que derivar necesariamente de algunas propiedades de las neuronas de mi cerebro o de algunas interrelaciones entre ellas. Y sin embargo, si yo supervengo sobre mis neuronas cuando éstas están apropiadamente organizadas, etcétera, al modo como la caja superviene sobre los seis lados cuando éstos están apropiadamente organizados, entonces que me duela la cabeza tiene que derivar necesariamente de lo que pasa con las neuronas justo como la cubicidad de la caja deriva necesariamente de lo que pasa con los lados. Y aunque podemos ver la derivación de la cubicidad a partir de lo que pasa con los lados, no tenemos vislumbre alguna de cómo derivar necesariamente el dolor de cabeza a partir de lo que pasa con las neuronas. Podríamos por supuesto esperar descubrir correlaciones entre lo que pasa con el cerebro de alguien en un momento dado y lo que pasa con su experiencia en ese momento. En verdad, muchas correlaciones de esa índole se han estudiado científicamente desde hace tiempo, y algunas de ellas parecen ahora estar bien apoyadas. Pero eso no es sin embargo suficiente para darnos lo que nos falta. Pues en ninguna generalización de esa índole se encuentra la sugerencia de que el experimentar (por ejemplo, el tener dolor de cabeza) se siga del estado cerebral con el tipo de necesidad que acompaña a la conexión entre la cubicidad de una caja y la relación entre sus lados.

Por supuesto, la necesidad a veces está muy oculta de nosotros y no obstante está presente. Y yo al menos no me niego a admitir que una buena parte de la necesidad puede sernos accesible sólo *a posteriori*, e incluso sólo con posterioridad a una compleja teoría científica. De modo que ni por un momento considero que el argumento acerca de la derivación necesaria de lo mental a partir de propiedades del cerebro sea una suerte de refutación decisiva o siquiera una refutación en absoluto. Más bien es sólo un conjunto de consideraciones digno de reflexión. Lo que se requiere para relacionar las propiedades mentales de uno con sus bases en el cerebro, parece ser justamente una derivación necesaria como la que se encuentra en la derivación de la cubicidad a partir de la relación de los lados. Así es como, en todo caso, habría plausiblemente de parecerle a quien acepte la superveniencia de la persona sobre el cuerpo. Quien así lo haga, por tanto, tiene razón para considerar cuidadosamente el Principio de Derivación, y también la

concepción de que la necesidad física de las leyes científicas relevantes es justamente una necesidad tan patente como la que une a la relación de los lados de un cubo con la cubicidad del todo, por *a posteriori* que tenga que ser nuestro acceso a ella⁴.

Brown University, E.E.U.U.

APENDICE

Trataremos de precisar más la noción de que *x* e *y* no pueden estar relacionadas simplemente por diversidad, y el principio de que las entidades requieren un marco dimensional. Primero necesitamos diversos conceptos preliminares, como sigue:

Par *x* es un particular contingente si *x* existe contingentemente y *x* no es ni una propiedad (ni una relación) ni un estado de cosas.

En las siguientes cinco definiciones (Dep, DO, IO, DM, PM y BSus), el dominio de las variables *x*, *y* y *z* se restringe a los particulares contingentes.

Dep *x* depende de *y* si $x \neq y$ & Necesariamente (*x* existe $\supset$ *y* existe)

DO *x* deriva ontológicamente en *t* de *y* [simbólicamente: $DOt(x, y)$] si $x \neq y$ & $(\exists R) (\exists z_1, \dots, z_n) [(x \text{ existe en } t \text{ formalmente-porque en } t R(z_1, \dots, z_n)) \& (\exists i) (z_i = y)]$

IO *x* es en *t* independientemente ontológicamente de *y* [simbólicamente: $IOt(x, y)$] si $x \neq y$ & no- $DOt(x, y)$ & no- $DOt(y, x)$ [En terminología alternativa, *x* es en *t* independiente ontológicamente de *y* si *x* e *y* son discretos en *t*]

4. Muchas gracias por la discusión o los comentarios escritos a Felicia Ackerman, Roderick Chisholm, Eli Hirsch, Jaegwon Kim y James Van Cleve. También a Vrinda Dalmiya, John Greco, David Martens y David Sosa. Y especialmente a Gary Rosenkeantz, por su excelente comentario sobre la versión presentada en el 1986 Greensboro Colloquium*.

DM *x* deriva mereológicamente en *t* de *y* [simbólicamente: $DMt(x, y)$] si $x \neq y$ & $(\exists z_1, \dots, z_n) [(x \text{ existe en } t \text{ formalmente-porque } z_1 \text{ existe en } t, \& \dots \& z_n \text{ existe en } t) \& (\exists i) (z_i = y)]$

PM *y* es en *t* una parte mereológica de *x* [simbólicamente: $PMt(y, x)$] si $(\exists z) [y \neq z \& IOt(y, z) \& DMt(x, y) \& DMt(x, z)]$

[Compárese una definición análoga:

PA *y* es en *t* una parte aristotélica de *x* [simbólicamente: $PA_t(y, x)$] si $(\exists z) [y \neq z \& IOt(y, z) \& DOt(x, y) \& DOt(x, z)]$

No se hace aquí ningún uso formal de PA, pero ésta puede acaso captar un sentido legítimo de "parte", sentido que aquí se deja de lado.]

Sus *x* es una sustancia si *x* es un particular y *x* no deriva ontológicamente de ningún particular salvo sus propias partes mereológicas.

Cada una de las tres definiciones siguientes (C, PI y PR) ha de entenderse como implícitamente relativa a un universo de discurso restringido a sustancias y a las propiedades y relaciones ejemplificadas por ellas.

C Una propiedad *F* es contingente si no está ni necesariamente ejemplificada ni necesariamente no-ejemplificada.

PI Una propiedad contingente *F* es puramente intrínseca si la ejemplificación de *F* no implica necesariamente la existencia de nada contingente y discreto respecto de lo que la ejemplifica, y la existencia de *F* no acarrea la existencia de un particular contingente.

PR *R* es una relación fundamental si *R* es una relación que no superviene sobre propiedades puramente intrínsecas de los miembros relacionados.

Considérese finalmente el principio de que la diversidad no puede mantenerse sola, y el principio de que las entidades requieren un marco dimensional.

DNPMS Ningunas entidades *x* e *y* pueden estar relacionadas sólo por diversidad de tal manera que se satisfagan las tres condiciones siguientes: primera, *x* es numéricamente distinta de *y*; segunda, *x* es, por lo demás, similar a *y* en todo respecto

cualitativo; y tercera, x no está relacionada con y por ninguna relación que sea irreflexiva, salvo únicamente la relación de diversidad (y su prole deductiva).

ERMD Si las entidades x e y pertenecen a la misma categoría, tienen que caer dentro de un marco dimensional, lo cual requiere la presencia de alguna relación ordenadora que relacione a ambas.

Cada uno de estos principios está ahora cualificado además como sigue: (a) el universo de discurso de cada una está restringido a sustancias, y (b) las relaciones a que se recurre en cada uno están restringidas a relaciones fundamentales.

HUME Y LA INCURABLE INEFICACIA DE LA FILOSOFÍA CONTRA LA SUPERSTICIÓN

Miguel A. Badía Cabrera

A David Hume se le considera con justicia, como "una de las figuras más destacadas de la Ilustración del siglo XVIII"¹. ¿Se puede decir también, con igual justificación, que él ha compartido el optimismo ilustrado acerca del poder de la filosofía para influir eficazmente en la sociedad, para educar el género humano y liberar a los hombres del dominio recalcitrante que sobre sus mentes ejerce la superstición, a saber, cualquier clase de creencia oscurantista, enajenante y opresiva, y contribuir con ello a su progreso más genuino? Generalmente se ha dado por sentado que así es. La formulación más enfática de esta postura hermenéutica la ofrece Peter Gay, en su importante e influyente libro sobre la Ilustración: "David Hume proclamó a la filosofía como la suprema, ciertamente la única, cura de la superstición"².

Ese modo influyente y usual, quizás endémico, de interpretar la doctrina de Hume acerca de la naturaleza peculiar de la relación entre la filosofía y la superstición ha sido cuestionado —en verdad contradictorio— por James Dye en un artículo bastante reciente³. Ese desafío es en lo esencial exitoso en cuanto muestra que no hay buenas razones para suponer que Hume sostuviera alguna vez que la crítica filosófica pueda erradicar la superstición de la existencia humana. En este punto fundamental Dye tiene razón. Lo problemático de su tesis estriba en que él mismo cae en una postura tan extrema como la que rechaza, atribuyéndole a Hume un pesimismo casi absoluto, que es bastante

1. José García Rosa, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*. Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1981. p. 20.

2. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. New York, Alfred A. Knopf, 1975. I. p. 129.

3. James Dye, "Hume on Curing Superstition", *Hume Studies*, Vol. 12, Nº 2, November 1986. pp. 122-40. Ese ensayo es una versión ligeramente modificada de una ponencia que Dye leyó en el *Thirteenth Hume Conference*, que se celebró en Reykjavic, Islandia del 15 al 20 de agosto de 1984. En esa sesión al autor del presente artículo le tocó fungir de respondiente a la ponencia de Dye. Es justo decir entonces que este artículo toma como punto de partida el comentario crítico leído en ese congreso de la Hume Society.

ajeno a la manera en que Hume concibió la naturaleza de la investigación filosófica y sus finalidades últimas.

El prestigio de Hume como uno de los filósofos más importantes del siglo XVIII no se habría afectado de haber sostenido que la filosofía es impotente frente a la superstición. Sería muy difícil, sin embargo, seguir visualizándolo como una de las figuras más destacadas de la Ilustración si se le atribuye esa doctrina.

El desasosiego que esto último nos causa es una razón suficiente para someter esa interpretación a un análisis crítico. Como veremos, el resultado del mismo será la formulación de una alternativa que aunque sigue teniendo cierta afinidad con ella, es mucho más moderada. Además, en cuanto le reconoce una eficacia mucho mayor a la filosofía como freno perpetuo de la superstición y una influencia social más dilatada, nos parece que recoge mejor la opinión del propio Hume, la cual es mucho más sutil y compleja que lo que Dye la representa.

¿Pero de dónde procede, precisamente, la incurable ineficacia de la filosofía según Dye? La crítica filosófica sería incapaz de transformar el clima general de opinión de una sociedad ya que sólo puede influenciar efectivamente a ese puñado de hombres que "por un accidente del temperamento personal" tienen una disposición filosófica (p. 126). Dye asevera inclusive que Hume suscribe una versión secular del dogma presbiteriano de la predestinación: "La filosofía y la superstición son, en realidad, respuestas alternativas permanentes a la curiosidad humana acerca de las causas de los acontecimientos, las cuales los individuos seleccionan sobre la base del sentimiento en vez de la razón... Aquellos que prestan atención al llamamiento de la filosofía son precisamente aquellos que están predeterminados por su disposición (dispositionally foreordained) a hacerlo así", (p. 137).

Este prospecto que a muchos podría parecerle algo sombrío, Hume lo habría prefigurado ya en su obra primera, el *Tratado de la naturaleza humana*,⁴ en todas sus demás obras lo habría sostenido de manera

4. Las referencias a las obras de Hume en este artículo se harán utilizando las siguientes abreviaturas y serán de las ediciones que se enumeran a continuación:

T *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. 2d. ed. revised P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1978.

E *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. revised P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975.

Es *David Hume: Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, revised ed. Indianapolis: Liberty Classics, 1987.

N *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, California, Stanford University Press, 1956.

consecuente, y finalmente en la *Historia natural de la religión* (la última obra, según Dye, en la que Hume aborda ese problema) habría explicado precisamente por qué la filosofía no puede derrotar a la superstición. Ello se debería, en esencia, a la naturaleza permanente y universal de las condiciones que la hacen surgir y resurgir: a saber, los numerosos y poderosos temores producto del vivir incierto, frágil e inestable del hombre sobre la faz de la tierra, el desconocimiento fundamental de las causas de los eventos incalculables de los que dependen tanto nuestra felicidad como nuestra desgracia y la increíblemente fértil e inveterada propensión de la imaginación a representar esas mismas causas como poderes personales, benéficos y hostiles, los cuales generan a su vez nuevos temores y esperanzas.

Dye —obligado quizá por un texto demasiado comprometedor— tiene que admitir que, según Hume, la filosofía puede atacar de manera indirecta a la superstición, siendo "la mejor arma que podemos oponerle" (p. 122). Inclusive sería excesivo no admitir que Hume sostiene que su filosofía puede atacar a la falsa filosofía que le sirve de parapeto o de resguardo a la superstición. Dye, sin embargo, añade que desenmascarar la superstición no es lo mismo que hacerla desvanecer. Y que la filosofía no tiene tal poder, Dye intenta establecerlo a través de una reinterpretación algo cuestionable de pasajes de ensayos que Hume escribió en el período que sucede a la publicación del *Tratado* y que antecede a la de la *Historia natural de la religión*, como lo son "De la superstición y el entusiasmo"⁵, y "El escéptico"⁶. En estas obras, el sentido expreso de las palabras parece sugerir que Hume le reconoce a la filosofía un rol social más eficaz: por ejemplo, en "De la superstición y el entusiasmo", cuya finalidad principal es analizar el efecto de ambos en la libertad civil (si la fomentan o la obstaculizan), Hume asevera que "sólo la filosofía es capaz de vencer los inexplicables temores de la superstición". (Es, 75). No hemos de atacar, sin embargo, la reconstrucción de Dye de estos pasajes.

Lo que nos parece más objetable es, en general, que esta tesis del presunto pesimismo radical de Hume está ligada a una interpretación

D *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, 2d. ed. New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1947.

L *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1969. Soy responsable de la traducción al español de todos los textos citados en este artículo de autores de habla inglesa.

5. "Of Superstition and Enthusiasm", (Es, 73-79).

6. "The Sceptic", (Es, 159-80).

de su filosofía que pone un énfasis mayor en los resultados teóricos de su grandioso proyecto filosófico que en sus intenciones de base: las finalidades éticas, políticas y aun religiosas que la animan⁷. En especial se exageran las conclusiones del final del libro I del *Tratado*, haciéndolas equivalentes a un escepticismo radical, el cual terminaría inclusive por minar la inteligibilidad misma de la propia filosofía de Hume. Por eso Dye afirma que, según Hume, "las credenciales de la filosofía no son más válidas que las de la superstición" (p. 124) y que si Hume la recomienda por sobre la superstición es por consideraciones prácticas, psicológicas, pues, en definitiva, la filosofía no es superior, teóricamente hablando, a la superstición (p. 124). Se trata más bien de que la filosofía es una actividad placentera, que interrumpe menos el curso natural de las inclinaciones y nos mantiene en un estado de sosiego y serenidad. Lo que justifica a la filosofía, según esta interpretación, no es la idea del progreso sino un ideal epicúreo. Claro está, Dye sugiere de inmediato que ese remedio no sería tal para quienes estén dispuestos a aceptar una buena dosis de desasosiego en esta vida precisamente porque esperan supersticiosamente premios o castigos en la otra. A nosotros nos parece, empero, que ese beneficio exclusivamente epicúreo de la filosofía queda contradicho por otro pasaje del mismo texto que Dye comenta y en el cual Hume apunta, entre otras, a una finalidad típicamente ilustrada: Aunque es cierto que de no filosofar, Hume "sería un perdedor en lo que al placer respecta" (T, I, 271), no es menos cierto que esa actividad él la ejerce con la esperanza "de contribuir a la instrucción del género humano" (T, I, 271).

Lo que se pierde de vista en esta forma de interpretar a Hume es que él no sólo rechazó todo tipo de dogmatismo religioso y secular⁸, sino que repudió también el escepticismo pirrónico o excesivo.

Por eso le da el nombre de escepticismo mitigado a su actitud

7. En la Introducción al *Tratado* la visualiza como una especie de filosofía primera sobre la cual espera erigir "un sistema completo de las ciencias" (T, xx). Esta visión filosófica se convalida en la Investigación donde la bautiza con el nombre de "metafísica genuina" [true metaphysics] (E, 12).

8. En "Del Contrato original" [Of the Original Contract] se pregunta retóricamente si hablar de filósofos que han abrazado un partido no resulta ser una contradicción en sus términos (Es, 469). Por otro lado, Hume cree que es precisamente este espíritu de imparcialidad [Spirit of Impartiality] el que anima a su filosofía y que es a su vez fomentado por ella, además de que le parece ser el que lo ha guiado en la composición de la *Historia de Inglaterra*. Ver al respecto, E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, 2 ed., Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 637, textual supplement from p. 485, n. 3.

filosófica dominante⁹. Por tener esto muy presente es que consideramos que con respecto de las potencialidades de la filosofía para educar el espíritu humano y convertirse en un factor precipitante de cambios históricos realmente progresistas, la actitud consecuente de Hume no puede calificarse ni de optimismo excesivo ni de pesimismo radical, sino más bien de optimismo atenuado.

A pesar de todo lo anterior, la tesis pesimista parece estar más cerca de la verdad. Pues las raíces de la superstición, ¿no yacen muy profundo en la constitución permanente y universal de la naturaleza humana y en circunstancias con las que se confronta inevitablemente toda vida humana? En este aspecto Hume parece más bien ser el crítico abierto que la figura arquetípica de la Ilustración. Pero esto no hace de él un pesimista, ya que de igual manera atacó una concepción de la historia a la que podríamos llamar de la "edad dorada" o "paradisiaca", a saber, como una especie de progresiva degeneración de la naturaleza humana. Por el contrario, Hume formula en la misma *Historia natural de la religión*, aunque de forma vacilante y ambigua, una visión de la historia como un progreso lento aunque no sea del todo lineal; así llega a decir que es debido al "progreso natural del pensamiento humano" que el politeísmo ha tenido que ser la primera religión de la humanidad y que el [mono]teísmo haya surgido de él (N, 24). Pero reconocer que la filosofía no puede destronar a la superstición del gobierno que ejerce sobre la mayoría de las gentes y de prevenir así los males que trae a sus vidas no hace de Hume precisamente un optimista. Y ello hace claro también su rechazo de la idea de la Ilustración según la cual la diseminación prodigiosa del conocimiento fomentada por el espíritu filosófico, y su aplicación metódica a través de las ciencias empíricas a los problemas sociales y políticos, habría de llevar de manera progresiva e inevitable al perfeccionamiento de la humanidad. Evidencia adicional que parece corroborar la tesis pesimista es la última conversación que Hume sostuvo con Adam Smith¹⁰, tal y como este último la relata en una carta a William Strahan, el editor de Hume, y una carta de

9. Es muy probable que Hume malinterpretara la naturaleza del escepticismo pirrónico efectivamente histórico, como sostiene Ezequiel de Olaso en *Escepticismo e Ilustración* (Valencia, Venezuela. Universidad de Carabobo, 1981). Sin embargo, aunque fuera cierto que la concepción que Hume divulga del escepticismo es "insostenible" (p. 21), o que "su interpretación del pirronismo es falsa" (p. 27), ello, nos parece, no afecta crucialmente nuestra tesis de que Hume rechazó el escepticismo al que da el epíteto de pirrónico.

10. "Letter from Adam Smith to William Strahan", supplement to Kemp Smith's edition of Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*, pp. 243-48.

Hume a Anne-Robert-Jacques Turgot, el famoso filósofo del progreso y economista fisiócrata¹¹.

El aspecto de esta interpretación que me genera las dudas más recurrentes son las razones que se ofrecen para explicar tanto la recalcitrancia histórica de la superstición como la incapacidad de la crítica filosófica para desvanecerla. Se admite que esos sistemas opuestos de actitudes, creencias y prácticas surgen de la propensión permanente a buscar las causas de los fenómenos. Son, de acuerdo a Dye, potencialidades permanentes de la mente, alternativas que son actualizadas por individuos diferentes pero no a partir de una decisión deliberada, sino de una peculiar disposición innata del temperamento individual. De ahí que no sea posible erradicar la superstición de las mentes de aquellos congénitamente afligidos por ella, aun en el caso de que fueran capaces de seguir los argumentos pertinentes:

Aquel que tiene realmente una inclinación mental supersticiosa tiene su corazón endurecido permanentemente contra la filosofía, de tal manera que cualquier razón que se esgrimiera en contra de su curso de vida, lo haría por eso mucho más meritorio —*credo quia absurdum est*. (p. 137).

A nosotros nos parece inaceptable esta lectura calvinista de Hume. Si fuera correcta, entonces no sólo habría que atribuirle a Hume una especie de doctrina secularizada de la predestinación, sino quizás también los dogmas de la elección inescrutable y la iluminación de unos pocos elegidos junto a la perdición inevitable de humanidad de la mayoría de los seres humanos. Por otro lado, sería muy difícil explicar entonces cómo la filosofía puede ser para Hume la mejor arma para oponernos a la superstición (p. 122). Pues —si seguimos la metáfora militar— el territorio donde el enemigo se atrinchera —la mente del supersticioso— debido a un temperamento fatídico se hallaría por siempre más allá del alcance de tal arma, de manera tal que nosotros nunca podríamos asestarle un solo golpe. Claro está, esa última consecuencia puede evadirse si se supone al mismo tiempo que Hume no tan

11. L, II, 179-81. Con respecto a la tesis de la inevitabilidad del progreso consecuencia de la difusión del saber, Hume comenta: "Vea usted, yo le doy libremente mi opinión sobre estos asuntos, acerca de la cual desearía seriamente que se me refutase, ya que la opinión contraria es mucho más consoladora, además de ser una incitación a toda virtud y toda empresa laudable" (p. 181).

sólo aseveró que la filosofía puede hacer general su influencia aliándose con un sistema dominante de superstición, sino que también recomendó a los filósofos el uso de tales recursos. Dye sugiere que ésta es una posibilidad que Hume parece al borde de adoptar en el ensayo "El escéptico"¹². Pero aunque concedamos que en ese momento Hume sostuviera esa opinión, es seguro que finalmente él hubo de rechazar ese expediente, ya que entonces "la filosofía enseguida se encontrará a sí misma enyugada de manera muy desigual con su nuevo socio; y en vez de regular cada principio al avanzar juntos, ella se verá pervertida una y otra vez para servir así a los propósitos de la superstición" (N, 54).

Ahora bien, de que la filosofía no pueda extirpar la superstición no se sigue que sea básicamente ineficaz contra ella, o que sólo pueda conquistar por entero los temores de quienes no necesitan realmente de ella, al ya estar predispuestos a filosofar y exentos por su peculiar temperamento de los miedos y ansiedades de que se alimenta la superstición. Dada la desigualdad natural o innata de las dotes mentales que esta lectura casi platónica de Hume parece presuponer, además de lo ubicuo de las condiciones que engendran la superstición, lo que en verdad aparece como un hecho casi milagroso es que esta última no haya emergido desde mucho tiempo como el triunfador indiscutible.

La desigualdad innata de los hombres que conlleva esta interpretación se hace difícilmente reconciliable con declaraciones enfáticas de los escritos políticos de Hume acerca de la igualdad natural de los hombres. En "De la poligamia y los divorcios" habla de "la igualdad natural de la humanidad" (Es, 185) mientras que en "Del contrato original" matiza la expresión un poco refiriéndose a "la igualdad, o algo que se acerca a la igualdad que encontramos en todos los individuos de esa especie". (Es, 468). Pero aun ahí, no es el carácter sino la educación el factor al que achaca las diferencias individuales: [...] "cuán casi iguales son todos los hombres en su fuerza física, y aun en sus poderes y facultades mentales, hasta que se cultivan por la educación" (Es, 467-468).

Aquí es donde esta interpretación exige modificarse. Aunque la filosofía y la superstición sean, como Dye sostiene, respuestas alterna-

12. Dye funda esa apreciación en el siguiente pasaje del ensayo aludido: "Para hacer persistente la pasión [religiosa], tenemos encontrar algún método de afectar los sentidos, y en consecuencia, tenemos que abrazar alguna explicación histórica, tanto como filosófica, de la divinidad. Se halla inclusive que las supersticiones populares son de utilidad en este particular." (Es, 167).

tivas y permanentes a la curiosidad humana en torno a las causas de los acontecimientos, ellas no son las contestaciones que dan sólo o principalmente diferentes tipos de individuos. La persona puramente supersticiosa o el "mero filósofo" son, más bien, tipos ideales y no tanto realidades empíricas. En medio de su filosofía, como diría Hume, el filósofo sigue siendo hombre y, en cuanto tal, susceptible de sentir "esas esperanzas y temores incesantes que operan sobre la mente humana" (N, 27). El control de la superstición sobre la mente es, como el de la filosofía, intermitente; su "imperio" sobre el entendimiento "fluctuante e incierto" (N, 62), actuando sólo por intervalos sobre el temperamento (D, 222). Así, cuando no se encuentra atormentada por los temores productos de las "imágenes tremendas" (D, 225) de la superstición, la persona supersticiosa, al igual que el filósofo y el caballero [gentleman] proverbial de Hume, tiene que sumergirse en los asuntos de la vida común, en la acción y en la sociedad, y ahí debe de hacer uso de esos principios y operaciones permanentes del entendimiento o la imaginación que el escepticismo mitigado de Hume intenta metodizar y corregir¹³.

Por lo general, en todos nosotros el filósofo coexiste con el supersticioso. El conflicto entre la filosofía y la superstición ocurre primordialmente dentro de cada uno de nosotros y no tanto o sólo entre individuos de distinto temple espiritual. Cada uno es susceptible de asumir ambas actitudes aunque el grado en que se incline por una o por otra varíe marcadamente de persona a persona. Esto último es lo que hace a una persona más fácilmente identificable como supersticiosa o como razonable. Y ciertamente el temperamento innato bien podría dar cuenta de esas amplias diferencias. Pero en definitiva, la filosofía y la superstición parecen ser más los productos del arte —es decir, del hábito y la educación— que de la naturaleza o del carácter innato. Por un lado, Hume dice que la superstición "surge natural y fácilmente de las opiniones populares del género humano" (T, I, 211) mientras que por otro lado establece que "más de la mitad de las opiniones que prevalecen entre el género humano se deben a la educación" (T, I, 117). Además, en el ensayo "El escéptico", que Dye cita con aprobación, Hume señala que el carácter mismo no es algo que está fijado enteramente por la naturaleza, pues puede ser mejorado por la educación (Es, 170). Aunque es cierto que en "De la superstición y el entusiasmo" (Es,

13. Hume dice al final de la *Investigación* que "las decisiones filosóficas no son nada más que las decisiones de la vida común, metodizadas y corregidas." (E, 162).

74) Hume deriva las creencias supersticiosas de determinado tipo de carácter débil, en la *Historia natural de la religión*, son las creencias supersticiosas mismas los factores determinantes de la formación del carácter moral¹⁴.

En síntesis, si la mayoría de las supersticiones son, para Hume, productos de la educación, entonces no se ve por qué la superstición ha de ser necesariamente incorregible por la filosofía.

No obstante, aun si no fuera la educación el factor que nos llevara a sobresalir en una de esas dos prácticas y a convertirnos, por así decirlo, en filósofos profesionales o predicadores manipuladores, el temperamento per se no tiene que extinguir, excepto en casos raros patológicos, esas otras aptitudes en nosotros que pudieran inclinarnos a considerar e inclusive a ejercitar la actividad opuesta. No importa cuán fuerte sea la dosis o el régimen de filosofía o superstición, nadie está totalmente inmunizado contra ninguna de las dos. Más bien, la filosofía y la superstición participan más de la naturaleza de estados alternantes; son disposiciones opuestas pero conectadas perpetuamente en un movimiento periódico muy similar a la oscilación o "flujo y reflujo del politeísmo y el teísmo" (N, 46-48) que tiene lugar en la mente del hombre religioso. Aquella alternación sería también provocada por causas análogas: por ciertas cualidades permanentes de la imaginación y por los temores recurrentes ante las incertidumbres y vicisitudes inexorables del vivir.

En esta versión modificada, u optimismo moderado, tampoco se sigue que la filosofía pueda curar nunca la superstición de forma definitiva. Pero tampoco se sigue de ella que la filosofía sea totalmente impotente. En verdad, por sí misma puede hacer muy poco en contra de los temores naturales antecedentes a la superstición, "la preocupación ansiosa por los eventos de la vida" (N, 27): las condiciones que los suscitan son, como bien dice Dye, omnipresentes e inevitables. Pero quizás puede hacer algo contra los "temores artificiales", como Hume los llama, consiguientes a superstición y que el hombre dirige a "sus enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía que lo rondan con temores supersticiosos, arruinándole cada gozo de la vida" (D, 184). En la parte II del *Tratado* Hume establece que la razón, es decir, la

14. Hume se detiene a analizar este fenómeno en el capítulo X de la *Historia Natural de la Religión* (N, 51-53), en el cual compara el politeísmo antiguo greco-latino con el monoteísmo hebreo-cristiano en relación al valor [courage] y el envilecimiento [abatement] que esas creencias pueden fomentar en sus respectivos devotos.

capacidad de hacer inferencias causales, puede extinguir un deseo, un temor o una esperanza al mostrar que se funda en suposiciones falsas (T, II, 416), en otras palabras, enseñándonos que el objeto que deseamos o esperamos no existe en realidad o no está a nuestro alcance. La filosofía entonces podría aliviar los temores de esos "enemigos imaginarios" de igual manera, al mostrarnos que el objeto supersticioso que tememos no existe en verdad. Esto habría de ocurrir, ya que "al momento de percibir la falsedad de una suposición... nuestras pasiones ceden a nuestra razón sin oponérsele en absoluto" (T, II, 416).

Y la superstición habrá de ceder ante nuestra razón, aunque no sin oposición o de manera permanente, porque es precisamente la educación, la repetición constante del credo y del ritual y no tanto el temperamento; lo que hace penetrante y obstinada su influencia (N, 60). Hume llega inclusive a predecir la fácil victoria de la educación filosófica al final del libro I del *Tratado*. Puesto que la superstición se funda en principios "cambiantes, débiles e irregulares... ni inevitables, ni necesarios", y debido a que ellos se oponen a la costumbre y al razonamiento, por eso "pueden ser subvertidos fácilmente por un contraste y una oposición certeros" (T, I, 225-26). Hume bien pudo moderar este optimismo más tarde en la *Historia natural de la religión*, pero nunca lo abandonó por completo. Ello se evidencia en la introducción al ensayo "Del Suicidio", escrito más o menos para la misma época que la *Historia Natural* y destinado a ser publicado con la misma, pero que Hume se vio precisado a suprimir a último momento:

Una ventaja considerable que se deriva de la filosofía reside en el antídoto soberano que provee contra la superstición y la religión falsa. Todos los remedios contra esa enfermedad pestilente son vanos o, al menos, inciertos... Pero cuando la filosofía sólida [sound] ha tomado posesión de la mente, la superstición queda excluida de manera efectiva, y se podría afirmar con seguridad que su triunfo sobre este enemigo es más completo que sobre la mayoría de los vicios e imperfecciones que inciden en la naturaleza humana. El amor o el enojo, la ambición o la avaricia tienen su raíz en el temperamento y los afectos, los cuales ni la razón más sólida puede corregir por completo. Pero la superstición, al fundarse en una opinión falsa, debe desvanecerse de inmediato una vez la filosofía verdadera inspire creencias [sentiments] más justas de los poderes superiores. Aquí la contienda entre la enfermedad y la medicina es más pareja y

nada puede impedir que esta última sea eficaz excepto que ella misma sea falsa y sofística. (Es, 577-79).

Lo único que puede oponer la filosofía a la superstición y a cualquier tipo de creencia opresiva es la verdad, y si la verdad no nos puede liberar, tampoco hay otra cosa que lo pueda hacer. Tal parece ser el veredicto final de Hume en ese pasaje. El mismo constituye la evidencia textual que avala la tesis de Peter Gay aludida al comienzo de este trabajo. Es desconcertante que Dye, quien cita a Gay, se desentienda de ese texto, el cual luce, prima facie al menos, como una refutación cortante de su tesis. En el mejor de los casos, tomarlo en cuenta habría supuesto una modificación sustancial de la misma.

Por todas esas razones hemos de afirmar que, además de su modesta capacidad de oponerse a la filosofía falsa que le sirve de parapeto a la superstición, la crítica filosófica actúa como freno perpetuo de todos esos excesos de pensamiento y acción que las pasiones supersticiosas nos pueden llevar a cometer. Estas últimas, como "todos los movimientos ciegos de los afectos" cuando no están dirigidos por el entendimiento, pueden "incapacitar a los hombres para la sociedad" (T, III, 493). La condena más fuerte que la filosofía ha de dirigir en contra de la superstición no es que ésta caiga en errores teóricos o éticos sino que dañe totalmente nuestra humanidad. Al fomentar la intolerancia, la enemistad, la crueldad y la violencia hacia los demás, silencia en nosotros la voz "constante y universal" (T, III, 591), aunque sosegada, de la simpatía. Y cuando los hombres "descargan unos contra otros ese celo y rencor sagrado, la más furiosa e implacable de las pasiones humanas" (N, 49), es capaz de producir también las más grandes conmociones sociales e históricas. La superstición puede también empañar nuestra visión; al difundir la pasividad y la sumisión "prepara [a los hombres] para la esclavitud" (Es, 78), obliterando la libertad de su entendimiento, la capacidad de pensar por sí mismos, que es a lo que invariablemente nos estimulan con voz unánime los pensadores de la Ilustración. En suma, la superstición esclaviza al hombre entero.

Es curioso que al tratar de las ventajas prácticas de la filosofía, Dye acentúe sólo sus beneficios negativos. No hace un énfasis comparable, sin embargo, en las actitudes y sentimientos que Hume creía que su filosofía ayudaba a diseminar, y que parecen ser, más o menos, el opuesto de los males productos de la superstición que acabamos de enumerar.

La finalidad de su escepticismo mitigado es hacernos tomar conciencia de nuestra ignorancia y falibilidad, estimulando la modestia y la cautela en todas nuestras determinaciones; de esa manera hace disminuir nuestra vanidad intelectual, lo que a su vez nos lleva a tener mayor indulgencia con las opiniones y un mayor respeto por las personas de nuestros antagonistas. (E, 161-62).

"To live at ease ever after" (E, 12): "Para vivir con sosiego después". Esta meta de su investigación del entendimiento humano bien puede apuntar a un objetivo epicúreo aunque también puede ser una manera de exhortarnos a tomar conciencia de los valores sociales que sostienen y que a la vez son fomentados por la investigación y el diálogo filosófico: Hume parece sugerir que la filosofía puede enseñarle algo a los hombres acerca de la manera de vivir unos con los otros y en esa precisa medida puede contribuir al desarrollo de su humanidad y a su progreso real.

Es verdad que en la *Investigación del entendimiento humano* los reclamamos de Hume acerca de los efectos beneficiosos de su práctica para la sociedad son modestos. Hay que reconocer también que Hume presenta su filosofía más como opositora de la filosofía falsa que como conquistadora de la superstición. No obstante, cuando él recomienda a su filosofía como el instrumento para deponer la falsa, no parece dirigir esta recomendación solamente a aquellos destinados por su temperamento a responder a ese llamamiento. Hume por el contrario, hace su exhortación filosófica con una pretensión de universalidad sin restricciones, apelando aparentemente a nuestra naturaleza humana y quizás manifestando todavía, aunque de forma mitigada, las esperanzas no extinguidas por entero de la Ilustración:

El razonamiento exacto y justo es el único remedio *católico* adecuado para *todas* las personas y *todas* las disposiciones (E, 12; el énfasis es nuestro).

Pero, en general, la filosofía no puede derrocar, y mucho menos inevitablemente, esas fuerzas históricas como la superstición que destruyen el progreso material y el desarrollo intelectual y moral de los seres humanos. En el mejor de los casos, tan sólo es capaz de refrenarlas una y otra vez.

Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

ABSTRACT

It has been suggested that Hume did not share the Enlightenment's optimism because for him philosophy cannot overthrow superstition since most men are by a fateful temperament beyond the reach of her call. This paper rejects that interpretation as being at odds with important doctrines which Hume held in different works and with Hume's conception about the nature and ultimate ends of his philosophical investigation. It also defends an alternative interpretation: an attenuated yet still Enlightened optimism, which shows that philosophy has an extensive beneficial influence on society, and is a perpetual check to the errors and evils of superstition.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La RLF ha instituido la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudica cada dos años al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos. Quienes hayan obtenido la distinción no podrán presentarse nuevamente a concurso.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de julio de 1990. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo Guariglia, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

ESCEPTICISMO EN LA EDAD MEDIA: EL CASO DE NICOLAS DE AUTRECOURT¹

Mauricio Beuchot

Introducción

Desde hace tiempo se han estudiado diversos movimientos de criticismo y escepticismo en la Edad Media (que tradicionalmente ha sido considerada como tan dogmática y realista). Konstanty Michalski ha sido uno de los más laboriosos investigadores en este campo² y trataremos de proseguir su labor. Generalmente estas corrientes críticas y escépticas se han vinculado con esa avenida más amplia de pensamiento que llamamos "nominalismo"; pero, además del ockhamismo estricto, abarca otras varias corrientes diversas entre sí, lo que nos obliga a ser conscientes de que debemos señalar divergencias y matices en el nominalismo medieval y aceptar que más bien había nominalismos. Dentro de esas corrientes se ubica Nicolás de Autrecourt, que ha sido llamado modernamente "el Hume de la Edad Media"³ por lo radical y lo fuerte de su criticismo y su escepticismo en

1. Quiero agradecer a Ezequiel de Olaso y a José Antonio Robles su lectura crítica de este trabajo.

2. Véase K. Michalski, "Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle", *La Pologne au Congrès International de Bruxelles*, Cracovie, 1925; Idem, "Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle", *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Cracovie, 1926; Idem, "Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle", *Ibid.*, 1927; estos trabajos han sido recogidos en K. Michalski, *La philosophie au XIVe siècle. Six études*, ed. introd. de K. Flasch, Frankfurt: Minerva, 1969. Véase además J. Marechal, *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*, vol. I: *Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento*, Madrid: Gredos, 1957, pp. 130 ss.

3. Véase H. Rashdall, "Nicolás de Ultracuria, a Medieval Hume", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 8 (1907), pp. 1-27; J. O'Donnell, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his Appraisal of Aristotle", *Medieval Studies*, 4 (1942), pp. 97-125; J. Weinberg, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton: Princeton University Press, 1948; M. dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Milano: Fratelli Bocca, 1951.

relación a esa época. En efecto, como veremos, niega el conocimiento metafísico (y hasta físico) del mundo exterior, desbancando las nociones de sustancia y causa, pilares de la ontología medieval, y en las que se sustentaba asimismo la teoría del conocimiento general.

Nominalismo y escepticismo

En el nominalismo medieval se encontraban las semillas del criticismo y el escepticismo modernos. El nominalismo, bajo múltiples gamas, atraviesa la Edad Media como opositor del realismo, el cual tenía también diversas modalidades. Esta lucha llegó a su culminación en la llamada "baja Edad Media", en los siglos XIV y XV. El nominalismo se oponía al realismo principalmente en el ámbito de la ontología, pues negaba las esencias estables y firmes en las que el realismo quería apoyar el ser de las cosas; pero también se le oponía en epistemología, pues en la firmeza de tales esencias el realismo deseaba sutentar el conocimiento inmutable y seguro de las cosas mismas. El nominalismo se enfrentaba al realismo y recalcaba las condiciones de lo individual (como contrapuestas a las de lo universal, que no admitía), a saber, dispersión en la pluralidad y mutación en los procesos; eran características surgidas de los individuos más a la mano, los materiales y empíricos, a los que privilegiaba el nominalismo, por eso esta corriente se distinguía como una postura que daba mucho realce al empirismo, al menos mucho más que los realistas platónico-agustinianos (como Roger Bacon y Grosseteste) o aristotélicos (como Alberto Magno y Tomás de Aquino). El empirismo de los nominalistas era en cierta forma un empirismo lógico, pues, al igual que el reciente, establecía por un lado el dominio de las verdades lógicas —pertenecientes a esa disciplina formal— y por otro el de las verdades empíricas —pertenecientes a las ciencias naturales, sin una conexión fuerte con la lógica formal, ya que los principios de ésta no surgían de la empirie—. Aunque la ciencia lógica y las ciencias naturales tenían diferentes criterios, los nominalistas se dieron al cultivo de la una y las otras, y aportaron mucho en el estudio de las ciencias empíricas (naturales e históricas), por un lado, y, por otro, hicieron avanzar notablemente la lógica formal. Esto no quiere decir que no haya habido *algunos* realistas que cultivaran las disciplinas naturales con una buena exigencia empírica (Bacon, Alberto Magno...), pero entre los nominalistas, fue la *mayoría* quien lo hizo. Por ese mismo empirismo, criticaban y ponían en tela de juicio el conocimiento metafísico; algunos, como Buridan,

reducían la metafísica al estudio de una palabra, la palabra "ser" y sus propiedades lógico-semánticas.

Otros, más radicales, poco a poco iban negando los conceptos metafísicos de "esencia", "substancia", "causa", etc., alegando que estaban vacíos de contenido cognoscitivo.

Iniciaban así el criticismo del conocimiento que se recrudecería en la Edad Moderna. Pero, junto con ese criticismo, también alentaban un escepticismo que se fortalecería en la Edad Moderna con figuras como la de Hume⁴.

Ha sido comparado con Hume ese enigmático Nicolás de Autrecourt (o Ultracuria), al que ahora nos dedicaremos, para ver el alcance de su escepticismo por relación con el escepticismo antiguo y el moderno.

Comparado con ambos escepticismos, el de Autrecourt se nos aparece como un escepticismo muy débil, no tiene la radicalidad del de Pirrón, ni siquiera llega a ser mediano como el de los escépticos de la Academia; tampoco tiene el vigor del de Hume o Bayle; pero pone en crisis el conocimiento metafísico y los principios del conocimiento físico; en su contexto medieval resulta un escepticismo inconcebible, demasiado extremo para el modo de pensar de su época.

Nicolás de Autrecourt nació en la localidad de la que toma el nombre, alrededor de 1300⁵. Estudió en la Sorbona filosofía, leyes y teología. En esta última obtuvo su licenciatura y enseñó en París, después de 1327.

Producto de esta docencia fueron sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a la *Política* de Aristóteles. Escribió asimismo una serie de cartas polémicas contra Bernardo de Arezzo, de las que se conservan dos, y una que escribió a un tal maestro Gil (Egidius).

En 1339 la Universidad de París dirigió un decreto contra los ockhamistas porque dogmatizaban las doctrinas del *Venerabilis Inceptor*, y es seguro que Autrecourt tuvo que ver con esa oposición a los ockhamistas, capitaneados por Juan Buridan.

Pero al año siguiente Buridan es elegido rector de la Universidad y

4. Cfr. M. dal Pra, "La fondazione del empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt", *Rivista critica di storia della filosofia*, 5 (1952), pp. 389-402.

5. Sobre la vida y la obra de Autrecourt puede consultarse M. de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, México: Ed. Jus, 1949. t. 3, pp. 129-135 y E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958, t. 2, pp. 361-370.

entonces el decreto de 1340 es adverso a Nicolás⁶. El mismo año es llamado a un interrogatorio a la corte papal en Aviñón; el proceso se alarga y en 1346 es condenado a quemar sus escritos en París. Cumple su sentencia en 1347 y se le anulan sus grados académicos. Sin embargo, es nombrado en 1350 dean de Metz y se le llama licenciado en teología. No se sabe la fecha de su muerte.

Variedades de nominalismo

Nicolás de Autrecourt fue obligado a quemar sus escritos, pero nos han llegado directamente dos de sus cartas y el tratado *Satis ordo exigit* (llamado así por su *incipit*). Además, nos quedan testimonios de sus doctrinas en un decreto de condenación y en el escrito de sus retractaciones. Finalmente, sus rivales nos han transmitido alusiones a sus doctrinas, p. ej. Buridan, quien defiende algunas tesis de Ockham contra Autrecourt.

No puede decirse que Autrecourt sea un nominalista dependiente de Ockham, pues en varios puntos de importancia se apartó de él y lo combatió representado en los franciscanos, como Bernardo de Arezzo, y en otros seguidores suyos, como Buridan. Pero puede decirse que Nicolás estuvo influido por el nominalismo general que constituía el ambiente de París en ese momento. El nominalismo ostenta muchos y variados matices. Por ejemplo, uno es el nominalismo de Abelardo, que reduce los universales a entidades lingüísticas (*sermões*), pero admite curiosamente las ideas ejemplares divinas; otro es el nominalismo de Ockham, que niega los universales en las cosas, pero los acepta en los conceptos, con lo cual su postura ha parecido más bien un conceptualismo; otro es el nominalismo extremo de un Roscelin y un Joannes Maior, para quienes los universales son ni más ni menos que palabras, *flatus vocis* y signos escritos. Y así podemos seguir encontrando diferencias de no poca monta entre los autores y líneas dentro del nominalismo.

6. Esto nos hace ver que Autrecourt difería en puntos de gran importancia con respecto al nominalismo de Ockham. Sobre esto, cfr. E. A. Moody, "Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt" (1947), en la compilación de trabajos suyos intitulada *Studies on Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1975, pp. 127-160; T. K. Scott, "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy*, 9 (1971), pp. 15-41.

La separación de Autrecourt con respecto de Ockham se debe a que el primero es más exigente en su crítica del conocimiento y más inclinado al escepticismo, por la misma fuerza de los principios asentados. Ockham postulaba el conocimiento intelectual del individuo, un conocimiento intuitivo, cierto, evidente, etc., del ente singular. En cambio, Autrecourt pone en duda ese conocimiento de las realidades individuales exteriores. No admite que tengamos un conocimiento evidente de las cosas singulares externas a la mente. Todo conocimiento evidente será para él de lo inmanente al espíritu o de lo que se conoce interiormente.

Establecimiento de principios

Lo único que Autrecourt acepta como conocido con certeza evidente es el principio de no contradicción y lo que a él pueda reducirse. Considera ese primer principio como interno a la mente pues es lo que rige la vida del espíritu y nada más. Y todo lo que no sea reductible al primer principio, no se conoce con evidencia alguna⁷.

En su segunda carta polémica a Bernardo de Arezzo dice que se extraña de que este franciscano ockhamista haya dicho en un escrito suyo que leyó en público (en otra polémica contra los dominicos) que puede conocer las substancias inmateriales, separadas o abstractas. El más bien cree —y argumentará a favor de eso— que no sólo no puede conocer las substancias abstractas y separadas, sino ni siquiera las substancias concretas, materiales e individuales.

La argumentación de Nicolás contra Bernardo se desarrolla partiendo del principio de no contradicción. Le da la siguiente formulación: "los enunciados contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos"⁸; de manera obvia está expresando el principio de no contradicción de una forma que implica el de tercio excluso, i.e. en

7. Autrecourt lo formula así: "Toda certeza poseída por nosotros se reduce a este principio [de que 'Los contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos'], y éste a su vez no se reduce a ningún otro según el modo en que una conclusión se reduce a su premisa...". Las cartas de Autrecourt han sido editadas en latín por J. Lappe, "Nicholas von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VI, Heft 2, Münster, 1908 y traducidas al inglés por E. A. Moody, en A. Hyman - J. H. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett Publ. Co., 1974 (2ª ed.). Citaremos las cartas por la edición de Lappe. El texto citado está en la p. 6.

8. *Ibidem*.

términos de valores de verdad. Pero el primero es el de no contradicción; así, el primer principio es el único evidente. Todo lo que sea cierto se fundamenta —mediata o inmediatamente— en ese principio, y todo lo que no se deduzca de él no tiene certeza o evidencia.

De acuerdo con eso, Autrecourt inicia una argumentación lógica cerrada e implacable contra Bernardo de Arezzo, el ockhamista. Una de sus primeras conclusiones o consecuencias es la siguiente: "Es posible, sin que se implique ninguna contradicción, que algo te parezca ser así, y que sin embargo no sea así; por tanto, no tiene certeza evidente de que eso sea así"⁹. Nicolás argumenta que tal conocimiento apariencial no se puede fundar en el primer principio; y es que el primer principio no alcanza para fundamentar el conocimiento que no sea del raciocinio. Y, ya que el conocimiento externo no puede ser así garantizado, no debería decirse que los entes se conocen por una intuición intelectual —que iría hacia el exterior de la mente, de manera directa, como pretendían los ockhamistas—, sino mediante una inferencia; y, como se ha dicho, la inferencia lógica no alcanza a fundamentar el conocimiento empírico.

Por otra parte, ya que ese primer principio es el solo evidente, es también el único que puede fundamentar nuestro conocimiento natural de modo que tenga evidencia o certeza. Autrecourt argumenta prolongadamente para hacer ver que ese principio, por su carácter de evidente e irrefutable, es lo único que tenemos como seguro, y que los demás conocimientos —como el físico o natural— siempre serán devorados por la inseguridad. Una vez que cree conseguido el objetivo de esa argumentación, pasa a obtener con rigurosa lógica seis corolarios que destruyen el conocimiento que no sea del raciocinio y constituyen el andamiaje principal de su escepticismo.

1º: La certeza que podemos tener a la luz natural de la razón será certeza sin más (*simpliciter*), cuando se deriva de ese primer principio, que es cierto sin más. Todo lo que se demuestra con él a la luz natural de la razón se demuestra *simpliciter*.

2º: La certeza no admite grados. De modo que si tenemos certeza evidente de dos conclusiones, no tenemos más certeza de una que de otra, sino la misma. Pues toda certeza recibe su fuerza del mismo y único principio. Aunque unas verdades se reduzcan a él de manera mediata y otras de manera inmediata, en definitiva la certeza es la

9. N. de Autrecourt. "Carta II", en J. Lappe, ed. cit., p. 7.

misma. Al modo como un geómetra puede decir que está igualmente cierto de su primera conclusión, y de la segunda, y de la tercera, etc., según la ley inferencial de la lógica escolástica *de primo ad ultimum*¹⁰.

3º: "Con excepción de la certeza de la fe, no hay otra certeza excepto la certeza del primer principio, o la certeza que puede resolverse en el primer principio"¹¹. Porque sólo hay certeza —que dijimos era igual y homogénea— en lo que no tiene sombra de falsedad o de duda, y esto sólo se cumple en el primer principio.

4º: "Una forma silogística es inmediatamente reductible al primer principio"¹². Pues la conclusión se reduce de manera inmediata o mediata. Si inmediata, se prueba la tesis; si mediata, o se desencadena un regreso infinito o se llega a una conclusión que se reduce inmediatamente al primer principio.

5º: "En cada consecuencia que se reduce inmediatamente al primer principio, el consecuente y el antecedente, ya sea en todo o en parte, son realmente idénticos"¹³. La razón de esto es que, si no fuera así, no sería inmediatamente evidente que el antecedente y el opuesto del consecuente no pueden ser verdaderos.

6º y último: "En cada consecuencia evidente reductible al primer principio por cuantos intermediarios se quiera, el consecuente es realmente idéntico al antecedente o a una parte de lo que es significado por el antecedente"¹⁴. Porque si un consecuente es probado, por ejemplo, por tres antecedentes, según el quinto corolario, sería idéntico al tercer antecedente o a una parte suya, y así sucesivamente, hasta ser idéntico al primer antecedente (que será el primer principio); y así el primer antecedente será idéntico al segundo antecedente y así hasta el último (según la regla *de primo ad ultimum*).

De esta manera, como podemos ver, todo lo evidente para el conocimiento humano será tautológico, pero no podrá fundamentar el conocimiento natural; se trata de una división entre analítico y sintético como la de Hume, o tautológico y fáctico como la de Wittgenstein. Pero, en el caso de Autrecourt lleva de alguna manera al escepticismo. El

10. Los lógicos escolásticos llamaban inferencia *de primo ad ultimum* a la transitividad del condicional, aplicada como regla, la cual hacía que en una serie de proposiciones unidas por la relación de inferencia, las propiedades epistémicas que tenían (por ejemplo la certeza) se transmitiera de una a otra.

11. *Ibid.*, p. 8.

12. *Idibem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibid.*, p. 9.

conocimiento tautológico es el único evidente, pero es formal y vacío; no tendrá conexión con el mundo real. En efecto, lo que se conoce a la luz del primer principio es siempre conocimiento analítico, desprovisto de información fáctica¹⁵.

Autrecourt agrega que, a partir de estos enunciados, pueden extraerse otras conclusiones. Así obtiene la base de su escepticismo en este enunciado: "Del hecho de que se sabe que alguna cosa existe no se puede inferir evidentemente, [es decir,] con evidencia reducida al primer principio o a la certeza del primer principio, que [alguna] otra cosa exista"¹⁶. Entre otros argumentos para probar este aserto, aduce el siguiente. Una consecuencia en la que el consecuente no fuera idéntico al antecedente o a una parte suya, no sería conocida con la evidencia del primer principio. Y entonces, si el antecedente y el opuesto del consecuente son simultáneamente verdaderos, sería un caso de que algo sea afirmado y negado de la misma cosa. Y agrega otro argumento más fuerte, entre los demás que ofrece: "Nunca, en virtud de cualquier inferencia, puede inferirse una identidad del término extremo que sea mayor que la que se da entre el término extremo y el término medio, porque el primero sólo es inferido en virtud del último. Pero el opuesto de éste ocurrirá, si del hecho de que una cosa es un ser, se pudiera inferir evidentemente que algo más es un ser; porque el predicado de la conclusión y el sujeto significan lo que es realmente idéntico, mientras que no son en realidad idénticos al término medio que ha sido puesto como la otra cosa"¹⁷.

De lo que ha establecido anteriormente, nos dice Autrecourt: "infero que Aristóteles nunca poseyó un conocimiento evidente respecto de ninguna substancia distinta de su propia alma, entendiendo 'substancia' como una cosa distinta de los objetos de los cinco sentidos y de nuestras experiencias formales. Y esto es así porque habría tenido conocimiento de tal cosa antes de cualquier inferencia, lo cual no es verdadero, ya que ellas [las substancias] no son percibidas intuitivamente, y ya que [si lo fueran] los rústicos conocerían que tales cosas existen; ni son conocidas por inferencia, a saber, como inferidas de las

15. Cfr. E. A. Moody, "Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt", ya citado, p. 154.

16. *Ibidem*: "ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidenter reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit".

17. *Ibid.*, pp. 10-11.

cosas que se percibe que existen antecedentemente al pensamiento discursivo —porque de una cosa no puede inferirse que otra cosa existe, como establece la conclusión anterior"¹⁸.

De este modo, si no tuvo Aristóteles (o Bernardo de Arezzo) conocimiento evidente de las substancias materiales o concretas, mucho menos lo tuvo de las abstractas¹⁹. De ahí se sigue que el Estagirita, en toda su física y metafísica, difícilmente tuvo certeza de dos conclusiones y tal vez ni siquiera de una sola. Más aun, Autrecourt dice que hay un argumento al que no puede refutar, el cual mostraría que Aristóteles ni siquiera tuvo conocimiento probable (no ya evidente). Pues no se tiene certeza de un consecuente cuando no se sabe evidentemente si es verdadero al mismo tiempo que su antecedente. Y de las cosas que nos aparecen sin inferencia no se seguirá que existen otras cosas, a saber, las substancias.

Sólo hay certeza del yo, pues si señalamos un trozo de madera o una piedra o cualquier cosa, esto lo hacemos porque lo deducimos de una creencia aceptada al mismo tiempo. Pero puede ser una creencia sin referente, ya que puede suceder por el poder divino que en las cosas que se aparecen antes de toda inferencia, aun cuando haya apariencias de cosas, no haya substancia de cosas²⁰. Y es que esto se sigue de lo que se ha dicho, a saber, que una consecuencia es evidente si y sólo si es una contradicción que ocurra (por cualquier poder) que el antecedente y el opuesto del consecuente sean verdaderos al mismo tiempo.

De esta manera, Autrecourt hace una devastadora crítica de la substancia y la causalidad. Con ello se desbarata —según él— la construcción metafísica medieval. Y sin un saber metafísico el conocimiento se va encerrando en el inmanentismo idealista, sin posibilidad de realismo alguno, y desemboca finalmente en el escepticismo.

La primera crítica, tal como aparece en Autrecourt, es la de la substancia; después hará la de la causalidad. En el fondo están muy

18. *Ibid.*, p. 12.

19. Esta objeción contra Aristóteles no operaría *a fortiori* si Autrecourt fuera platónico y no aristotélico. El hecho es que su contexto es aristotélico, pero contiene algunos planteamientos platónicos como el de que el único conocimiento evidente es el del primer principio (i.e. el de no contradicción). Es una lucha contra el aristotelismo que surge del propio seno del aristotelismo —y a esa lucha concurren elementos platónicos.

20. Como vemos, Autrecourt llega a una situación parecida a la de Descartes, pues, al referirse a la omnipotencia divina como posible fuente de falsedad, está aludiendo en definitiva al "Dios engañador".

vinculadas ambas críticas, pero comencemos por la de la substancia, porque es la primera que trata. Sigue ese orden. Y así aparece en los documentos condenatorios que se cernieron sobre él.

En las cédulas de retractación que tuvo que firmar en 1346 aparece su famosa proposición de que a partir de que una cosa se sabe no es posible alcanzar la certeza o evidencia del primer principio con respecto de otra cosa²¹. De esa proposición hacía derivar que no hay que tratar de explicar las apariencias sensibles o naturales (*apparentia naturalia*), i.e. los fenómenos, por esas entidades insensibles o no empíricas que son las substancias.

Las apariencias son lo único que podemos garantizar, y todo lo demás es un constructo arbitrario. A esto pertenece la acusación que hace Autrecourt a Aristóteles de ignorancia de las substancias (que hemos visto en otro texto): "A partir de estas cosas me esforcé en probar que Aristóteles no tuvo noticia evidente de substancia alguna [...] porque de ella habría tenido noticia o antes de todo discurso, lo cual no puede ser, porque no aparecen intuitivamente [...], o bien por discurso, infiriendo a partir de los perceptos que existen antes de todo discurso, pues ha sido probado que de una cosa no se puede inferir evidentemente otra"²².

Excluye, en consecuencia, todas las teorías metafísicas que se usaban para explicar la mutación de los seres. Autrecourt se muestra escéptico de las doctrinas metafísicas. En cuanto al conocimiento físico no se puede decir que sea escéptico, pues presenta una teoría atomista, la cual ya es una teoría de la realidad, por más que sea "un constructo arbitrario".

En este campo todo lo explica con el movimiento local de los átomos, acercándose de algún modo a la física moderna (p. ej. de Gassendi): "En las cosas naturales no hay sino movimiento local, a saber, de congregación y disgregación, de manera que cuando de tal movimiento se sigue la congregación de los cuerpos atómicos (*corpora athomalia*) naturales, se unen entre sí y participan la naturaleza de un supuesto [o individuo, entonces] se llama generación; cuando se disgregan, se llama corrupción; y cuando por el movimiento local los átomos están con algún supuesto [o individuo] haciéndose tales que ni

21. Texto recogido por J. Hauréau, *Notices et extraits de ms. latins de la Bibliothèque nationale*, París, 1890-1893, t. XXXIX, 2ª parte, p. 333.

22. *Ibidem*.

su llegada parece influir en el movimiento del supuesto o en aquello que se denomina su operación natural, entonces se llama alteración"²³.

Autrecourt conserva como supuestos realidades substanciales no cognoscibles evidentemente, i.e. algo parecido a los noúmenos de Kant, y reduce a los fenómenos o apariencias la realidad cognoscible²⁴.

Crítica al principio de causalidad

Ya en una de sus cartas (la segunda) a Bernardo de Arezzo se encuentran las bases de la crítica de Autrecourt contra el principio de causalidad. Pero aparece más nítidamente en el libelo de sus proposiciones condenadas. En una de esas proposiciones él mismo se da cuenta de que ha excluido el principio de causalidad. Acepta haberlo desbancado, primero negando en particular el principio de causalidad final o teleología, y después el de causalidad en general. Dice negar el "que alguien sepa evidentemente que una cosa sea el fin de otra"²⁵. La prueba es que no se puede reducir al primer principio la proposición que afirme alguna finalidad o teleología en las cosas. Por lo tanto, no tenemos de ello un conocimiento fiable. Y pasa a negar también el principio de causalidad en general, entendido como el decir que si una cosa (o efecto) antes existente, existe, se sigue que otra cosa (o causa) deba existir. En sus retractaciones acepta haberlo sostenido: "También dije en la epístola antes mencionada que ninguna puede ser simplemente la demostración en la cual sólo por la existencia [de la causa] se demuestre la existencia del efecto"²⁶. Todo argumento que intente demostrar la causalidad es para Autrecourt falaz, "porque si la cosa cuya existencia se infiere es diferente de la cosa dada en la experiencia, transponemos el alcance legítimo del principio de contradicción al

23. Texto recogido por Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, 1891, t. II, 582 (37): "Item quod in rebus naturalibus non est nisi motus localis, scilicet congregationis et disgregationis, ita quod quando ad talem motum sequitur congregatio corporum athomaliū naturalium, colligitur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi, dicitur generatio; quando segregantur, dicitur corruptio; et quando per motum localem athomalia sunt cum aliquo supposito, quae fiunt talia, quod nec adventus illorum facere videtur ad motum suppositi vel ad id quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicitur alteratio".

24. Sobre este fenomenismo de Autrecourt, véanse las observaciones de R. Jolivet, *Las fuentes del idealismo*, Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1945, p. 32.

25. *Chartularium*, ed. cit., 577 (18).

26. *Ibidem*.

afirmar del sujeto un predicado que nada nos prueba le pertenezca necesariamente²⁷.

Al igual que en el caso de las sustancias, nuestro conocimiento causal es de mera creencia, parecido al conocimiento que tenemos de algo por la fe. El conocimiento natural empírico no es un conocimiento evidente, sino uno que no rebasa el ámbito de la creencia; y solamente tenemos conocimiento cierto y evidente en el conocimiento intelectivo-racional, dependiente de la reductibilidad que ese conocimiento tenga respecto del primer principio, sostén de todo conocimiento cierto.

Por ello, si no hay certeza del principio de causalidad, será por lo menos dudosa la existencia del mundo exterior: "A la luz natural el intelecto del viador²⁸ no puede tener noticia evidente de la existencia de las cosas, evidencia [que sea] reducida o reducible a la evidencia o certeza del primer principio"²⁹. Se cierra así el acceso a la realidad exterior y a todo realismo entendido como aceptación de la existencia de algo independientemente de nuestra mente. En definitiva, para Autrecourt, sólo nos queda la evidencia de nuestra propia existencia como algo mental o ideal o espiritual: "no tenemos certeza ni evidencia de alguna sustancia material; sólo la [certeza que tenemos] de nuestra propia alma"³⁰. Se nos cierra el conocimiento de la realidad externa a la mente, y con ello se nos arrebató el saber metafísico, y el saber físico queda reducido a lo fenoménico, a un fenomenismo.

Balance

Nicolás de Autrecourt se coloca en las fuentes del escepticismo moderno; forma parte de toda una corriente de criticismo y escepticismo que se filtrará desde la Edad Media a la Moderna. Tal vez no se lo toma como fuente directa de la modernidad, pero en algunos entornos del nominalismo fluía subterráneamente esa corriente que contenía los gérmenes del escepticismo que brotó en la modernidad. No en balde se le ha llamado "el Hume de la Edad Media". Al igual que el filósofo inglés, descreo del conocimiento de las sustancias y del de la causali-

27. *Ibidem*.

28. "Viador" u "hombre en estado de viandante" se llamaba en la teología y la filosofía escolásticas al ser humano en esta vida terrenal, antes de ir a la vida celestial, o la "patria", en la que tendría la evidencia de todas las cosas a causa de su visión de Dios.

29. *Chartularium*, ed. cit., 385.

30. *Ibid.*, 577 (10). Según lo que había dicho en la segunda carta a Bernardo de Arezzo.

dad; con eso eliminaba —también a semejanza de Hume— la metafísica. Por lo demás, su física quedaba reducida a un fenomenismo muy semejante al de ese filósofo empirista; algo dejaba de parecido con Kant al pensar que las esencias de las cosas quedaban como algo incognoscible, nouménico, por contraste con lo fenoménico que se podía conocer. En todo caso, ese mundo físico no se conocía con evidencia más allá de las apariencias, y montaba sobre él el constructo teórico del atomismo, muy a la manera de Gassendi, el cual, por lo demás, al igual que Hume, no dejaba de ubicarse en ese escepticismo que fue el más extendido en la Edad Moderna que suele conocerse como "escepticismo académico"³¹.

IIF-UNAM, México

31. Cfr. E. de Olaso, *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Valencia (Venezuela): Universidd de Carabobo, 1981.

NOTA 3

SOBRE DIOS COMO ORDEN MORAL DEL UNIVERSO:
FICHTE Y EL GOLPE DE GRACIA
A LA TEOLOGIA DOGMATICA

Virginia E. López Domínguez

Con la publicación de *Ueber den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung* (1798) por pimer vez Fichte da a conocer al gran público su filosofía de la religión, construída a partir de la aplicación de los principios de la Doctrina de la ciencia al análisis de la vivencia religiosa. Esta nueva perspectiva no es añadida gratuitamente ni implica el abandono de la línea de investigación que el filósofo inició en 1793, sino que constituye una profundización en el camino emprendido desde entonces. Sin embargo, tampoco se puede pensar que el acceso a la visión religiosa es el producto de una *exigencia* interna del sistema tal y como se había expuesto hasta aquel momento, porque la vida ética, en cuyos principios Fichte había fundamentado toda la actividad individual y comunitaria, funciona de un modo enteramente autónomo y no necesita de ninguna instancia que venga a completarla. La esfera ética es, en efecto, un todo semántico cerrado desde el cual el mundo sensible y todos los aspectos de la realidad adquieren sentido. La idea de Dios no puede servir de recurso para conciliar la diferencia radical entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, como sí ocurre en Kant o incluso en la *Kritik aller Offenbarung*. La idea de Dios sólo puede considerarse como un corolario de la ética admitido por el sujeto mediante el ejercicio de su libertad.

La unidad de concepción que existe entre el escrito que desató la polémica del ateísmo y la obra fichteana anterior es tan profunda que a la hora de fundamentar la fe en un orden divino del mundo Fichte recurre a los mismos argumentos que utilizó para probar el primado de la razón práctica sobre la teórica en la *Reseña de Enesidemo*, un texto breve, pero de importancia capital, pues con él Fichte hizo públicas las líneas directrices sobre las cuales edificaría su sistema filosófico.

Noûs

Prof. Hector-Neri Castañeda, *editor*, Indiana University
Prof. Earl Conee, *associate editor*, University of Rochester

The primary purpose of *Noûs* is to publish outstanding essays that extend the frontiers of philosophical research. *Noûs* emphasizes positive theoretical work that takes full account of current developments in philosophy. There are no editorial restrictions on either the area of philosophy that is discussed or the philosophical orientation of the discussion. *Noûs* offers several distinctive services to its readers:

CRITICAL REVIEWS: Each issue contains detailed evaluations of a few important recent philosophical books.

CENTRAL DIVISION SYMPOSIA PAPERS: The April issue of each volume is devoted to the invited addresses for the year's American Philosophical Association Central Division Meetings.

SPECIAL TOPIC ISSUES: Frequently an issue will contain a collection of major papers on a single central philosophical topic, often guest-edited by a leading authority on the topic.

Subscription Rates for Volume XXIV (1990) only: Individuals: 1 year \$30.00, 2 years \$57.00, 3 years \$80.00; Institutions: 1 year \$60.00, 2 years \$120.00, 3 years \$180.00. Please add \$7.50 postage per year for all foreign subscriptions.

INQUIRIES SHOULD BE SENT TO: *Noûs*, Department of Philosophy, Indiana University, Sycamore 126, Bloomington, Indiana 47405 USA.

En ambos casos, tanto en el escrito del ateísmo¹ como en la *Reseña*² lo que interesa a Fichte es plantear el problema de la relación entre la posibilidad y la realidad desde nuevas bases. El resultado de este planteamiento le permitirá explicar cómo la voluntad puede *crear* un mundo *nuevo* conforme a la ley moral, en última instancia, explicar cómo es posible para el hombre la creación en su sentido más estricto, la que no parte de ningún material anterior, la creación originaria (*ex nihilo*) de uno mismo como persona y, a la vez, de todo lo que gira en torno al hombre: el mundo de los objetos y, fundamentalmente, el de los demás seres humanos.

Para ello retoma la tesis kantiana, expresada claramente al comienzo de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, de que la única instancia absoluta en el hombre se encuentra en la voluntad, porque ella preside la acción humana guiada únicamente por sus propios principios, permaneciendo libre de todo condicionamiento exterior, es decir, con independencia de la existencia de los objetos y del influjo que éstos pudieran ejercer sobre ella.

Si la vida moral no funcionara de modo autónomo, la libertad humana quedaría suprimida, el sujeto podría desvincularse de la responsabilidad de sus acciones, y su conducta ya no podría ser calificada desde un punto de vista ético. Por tanto, la naturaleza misma de la vida moral acarrea el carácter necesario de sus principios, es decir, exige la indiferencia del sujeto ético respecto de la posibilidad de éxito de aquello que quiere realizar.

"No se es conducido de la posibilidad a la realidad —dice Fichte en el escrito del ateísmo—, sino a la inversa. No se dice: yo debo pues puedo, sino yo puedo pues debo. El que yo deba y lo que yo deba es lo primero inmediatez".³

El reconocimiento de la factibilidad de algo implica una intromisión de la razón teórica en el campo práctico⁴, pues dicho reconocimiento se basa en un cálculo de posibilidades que consiste en un análisis de la

1. SW V, p. 183

2. SW I, pp. 21 ss.

3. SW V, p. 183. La preeminencia óptica de la realidad (actualidad) sobre la posibilidad fue afirmada ya por Aristóteles. La novedad del planteamiento fichteano reside en que se efectúa desde la moral y desde una concepción no sustancialista.

4. *Rezension des Aenesidemus*, SW I, p. 22.

situación sobre la que se ha de operar y una comparación con las condiciones necesarias para que pueda efectuarse un cambio cuyo resultado sea la acción deseada. Para que algo sea posible han de darse una serie de condiciones, circunstancias que imponen una limitación al desarrollo de la moralidad e introducen una pluralidad de opciones convenientes que siembra la incertidumbre y la zozobra en el sujeto actuante, debilitando su firme vocación de ejecutar el proyecto práctico:

"Quien dice: antes de poder juzgar si debo tengo que saber primero si puedo, anula el primado de la ley moral y con ello la ley moral misma, si juzga prácticamente; o desconoce totalmente el proceso de la razón, si juzga así especulativamente".⁵

Una decisión es ética sólo cuando se ha admitido un fin como necesario, se lo sitúa en un tiempo futuro como real y con ello se acepta su ejecución como posible, y se hace esto en un acto único e indivisible del espíritu, en el que no puede distinguirse ni un antes ni un después⁶. La acción moral va acompañada de una seguridad interior inmovible, de un sentimiento de certeza⁷ que funda toda otra certeza, incluso la teórica, y esto es la *fe* (*Glaube*). La inquebrantable convicción de que los principios que rigen mis conductas concretas son justos, de que mis metas son alcanzables, aunque en el mundo sensible los ideales se concreten solo parcialmente y su ejecución nos deje siempre insatisfechos, me introduce en un orden nuevo, en un universo suprasensible: el de las relaciones morales, que Kant llamó *reino de los fines*⁸. Así pues, las leyes de la voluntad construyen un conjunto de relaciones entre los seres actuantes al que se transfiere el carácter absoluto de los imperativos morales.

Como este orden es totalmente incondicionado bien puede calificarse de *divino*:

"Esta es la verdadera fe: ese orden moral es lo *divino* que aceptamos [...]. Esta es la única confesión de fe posible: realizar alegres y despreocupados lo que en cada caso manda el deber,

5. *Ueber den Grund unseres Glaubens*, SW V, pp. 183 s.

6. *ibidem*, p. 183.

7. *ibidem*.

8. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Aus. IV, p. 433.

sin dudas ni especulaciones (*Klügeln*) sobre las consecuencias. Así, esto divino se volverá vivo y real para nosotros".⁹

De esta argumentación podría extraerse fácilmente la consecuencia de que moral y religión son una misma actividad vital y que la segunda depende de la primera. Sin embargo, esta conclusión es falsa. Lo que Fichte ha intentado presentar en este escrito es sólo la génesis de la visión religiosa, ha tratado de indicar que la estructura de la conciencia no concluye con la experiencia moral sino que puede abrirse a una nueva vivencia que satisface definitivamente las aspiraciones de la razón. En otros términos, el mundo moral conduce a la religión sin determinarla porque, una vez que se ha traspasado su umbral, nos instalamos en una perspectiva diferente de la realidad y se comprueba que su funcionamiento está estructurado con principios propios que difieren de los característicos de la vida ética. Un ejemplo interesante a considerar sería el tiempo.

Hasta el escrito del ateísmo se podrían distinguir en la filosofía fichteana dos modos de concebir el tiempo:

a) empírico: el tiempo se constituye desde el pasado hacia el futuro como una secuencia en la que los términos antecedentes condicionan a los sucesivos.

b) inteligible: el presente se concibe como plasmación de una meta que actúa desde el futuro como motor de la acción. En consecuencia, el proceso de constitución es inverso al anterior¹⁰.

A ellos habría que agregar un tercer modo de concebir el tiempo, que podría denominarse:

c) religioso: el presente adquiere una dimensión autónoma, porque en él se manifiesta lo absoluto. El tiempo no puede considerarse como una progresión generada por un ideal que nunca se alcanza, sino como suma de presencialidades, con lo cual él mismo se destruye abriendo acceso a la eternidad.

Esta triple división no implica que haya tres tiempos diferentes adscritos a tres realidades distintas, porque ello significaría caer en el más burdo dogmatismo. La realidad, al igual que la subjetividad o la vida, es una, pero así como la subjetividad puede ser ejercida de distintos modos y la vida puede concretarse en esferas diversas, también aquella puede ser contemplada o, mejor dicho, construida, desde

9. *Ueber den Grund unseres Glaubens*, SW V, p. 185.

10. Véase *Rückerinnungen, Antworten und Frage*, SW V, pp. 365 s.

múltiples perspectivas (en concreto, para Fichte cinco). En cada una de ellas los instrumentos subjetivos de configuración de lo real actúan con peculiaridades propias. Así, los conceptos que estructuran el mundo empírico no pueden intervenir en la constitución del orden inteligible, porque carecerían de datos sensibles a los que ser aplicados y, a su vez, los principios que constituyen este último, en la medida en que forman parte del saber, igual que los primeros, no pueden ser lícitamente utilizados en la religión.

Si en este escrito es posible una confusión entre moral y religión, ello se debe a que constituye el primer acercamiento de Fichte al tema de la religiosidad y que, de acuerdo con su método habitual, primero ha indicado la génesis del problema, mostrando el acceso a la nueva perspectiva sin detenerse a analizar aun su estructura interna. En efecto, la intención del escrito del ateísmo es indicar las razones que conducen a la creencia en un gobierno divino del universo y no explicitar el contenido mismo de esta fe.

Sólo reconociendo esto se podrá encontrar un punto de unión entre *Ueber den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung* y la doctrina religiosa de la madurez, expuesta en 1806 en la *Anweisung zum seligen Leben*, donde la religión pasa a fundamentar la ética y Dios se identifica con la vida, el ser y el amor (ideas que ya se anticipan en algunos de los escritos que componen la polémica del ateísmo, por ejemplo a través de la parábola de la siembra y la cosecha narrada en *Aus einem Privatschreiben*¹¹.

Semejante interpretación no es objetable por el hecho de que Fichte sólo expuso su teoría de las cinco perspectivas a partir de 1804, pues él había descubierto la quintuplicidad del ser con mucha anterioridad, así lo demuestran los trabajos de Philonenko y Pareyson en relación a la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*¹² y de M. Guérout en relación a la *Darstellung der Wissenschaftslehre*¹³.

El orden viviente

Después de haber analizado la génesis de la visión religiosa y su engarce dentro del sistema metafísico de Fichte, corresponde detenerse

11. SW V, pp. 387 ss.

12. Cfr. PHILONENKO: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pp. 95 ss. y "Fichte" en *De Leibniz a Hegel*, pp. 312 s. Asimismo PAREYSON: *Fichte*, pp. 352 ss.

13. GUÉROUT: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science*, pp. 41 ss.

en el estudio del concepto de Dios como orden moral universal. Una manera de aproximarse a dicho concepto es mostrar el contraste entre la teología dogmática y la perspectiva idealista en este punto. Ello pondrá de relieve la notable y original aportación de Fichte a la meditación sobre el problema de la divinidad.

Según Fichte, toda religión dogmática se caracteriza por la aplicación del concepto de sustancia a Dios y éste es, precisamente, su gran error:

"el concepto de Dios como sustancia particular —sostiene Fichte en el escrito del ateísmo— es imposible y contradictorio".¹⁴

Esta declaración debe encuadrarse dentro de uno de los proyectos más firmes que recorren y dan unidad a la obra fichteana: eliminar lo que podría denominarse "prejuicio sustancialista". La categoría de sustancia es una construcción subjetiva que sirve para orientarse en la comprensión del mundo fenoménico. Su utilidad reside en determinar y dirigir la percepción, pero resulta inoperante a la hora de considerar al hombre en sus aspectos propiamente humanos o de aprehender realidades suprasensibles (metafísicas).

Fichte jamás cuestionó la aplicación de esta categoría al mundo natural. Ello hubiese implicado un enfrentamiento con la ciencia de la época, enfrentamiento que nunca existió pues, como es sabido, Fichte reconoció en la ciencia un saber válido sobre el reino natural. Pero el concepto de sustancia no le pareció apto para adentrarse en la estructura de lo humano, porque el destino del hombre y su mismo ser es actividad¹⁵. Al referirle un sustrato se esclerotiza la acción reduciéndola a un tiempo e incluso a un espacio determinado:

"Sustancia significa necesariamente un ser que existe sensiblemente en el espacio y en el tiempo".¹⁶

Con esta reducción se paraliza el potencial productivo del sujeto, para quedarse con un conjunto de hechos de conciencia sin poder llegar nunca al meollo que los explica. A través del concepto de sustancia

14. SW V, p. 188.

15. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, pp. 300 s. y 310 s.

16. *Appellation an das Publicum*, SW V, p. 216.

surge un mundo de quietud y de muerte, el reino de los objetos, que sólo adquiere cierto grado de vitalidad en la medida en que se lo hace participar de la praxis humana, sea como instrumento o como campo de acción.

La primera arremetida de Fichte contra el prejuicio sustancialista fue la afirmación de que el fundamento de la subjetividad es acción carente de sustrato, la segunda, la proclamación de Dios como orden moral, un pensamiento que le valió la acusación de ateísmo, acusación que él nunca aceptó, pues se consideraba defensor de la más profunda y auténtica religiosidad.

Para Fichte, se cae en ateísmo cuando se sustancializa lo divino, porque tal sustancialización implica necesariamente un materialismo, la corporeidad de lo absoluto:

"Pero un Dios sustancial es necesariamente un cuerpo extendido en el espacio, a cuyo entorno se le da [...] también una figura".¹⁷

Da lo mismo que esta corporeidad se concrete en un fetiche, en un animal o en una figura antropomórfica, en el fondo, tras las distintas apariencias no se oculta un Dios, sino un ídolo, "un príncipe del mundo", dispensador de bienes y felicidad, creador de un universo cuya máxima ley es la obtención del placer, de acuerdo con un mecanismo supletorio que viene a corregir las injusticias y crueldades de la vida terrena, asegurando la consecución de la felicidad después de la muerte¹⁸. Este Dios sustancial no es más que la oscura proyección de las debilidades y carencias humanas, el producto de las inclinaciones, la conclusión final de una ética eudemonista:

"En la doctrina moral ellos son eudemonistas y, según esto, han de ser dogmáticos en la especulación. Si se es consecuente, eudemonismo y dogmatismo se dan necesariamente juntos, igual que moralismo e idealismo".¹⁹

El ateísmo es, en esencia, resultado de la incapacidad para la vida ética, sólo se llega a él cuando se ha negado al hombre el dominio sobre

17. *ibidem*, p. 217.

18. *ibidem*, pp. 218-221.

19. *ibidem*, p. 217.

su voluntad, cuando se le ha sustraído la energía necesaria para actuar por sí mismo según leyes de la razón:

"Soportar tranquilamente la acusación de ateísmo es de suyo una de las más graves impiedades. Quien me dice: tú no crees en Dios, me dice: tú eres incapaz de aquello que caracteriza propiamente a la humanidad y constituye su verdadero distintivo; tú no eres más que un animal".²⁰

Dios, por tanto, no puede ser sustancia, como tampoco puede tener existencia, porque está más allá del tiempo y del espacio, es una realidad suprasensible. Y, en consecuencia, no se lo puede considerar una persona. Si bien es cierto que para Fichte la persona se constituye en la relación intersubjetiva, es decir, en el ejercicio de las relaciones morales, también lo es que él reserva la capacidad de ser persona a los sujetos finitos, porque la personidad se asume en la medida en que el Yo se adjudica una esfera limitada de acción (su cuerpo), algo que nunca podría ocurrir con Dios, pura espiritualidad.

En oposición a los dogmáticos, Fichte no aceptará jamás que su Dios pueda ser cosificado, tratado como un ente, él es "actuar puro" (*reines Handeln*), "vida y principio de un orden suprasensible del mundo", del cual forma parte el actuar de las inteligencias finitas²¹. Por este motivo, cuando se analiza el concepto de orden moral es muy importante evitar el recurso a la categoría de acción recíproca, susceptible de las mismas críticas que el concepto de sustancia. La acción recíproca sólo es aplicable al orden sensible, regido por el mecanicismo, y no al orden de la libertad.

El orden divino se distingue radicalmente del sensible por dos motivos:

1) El orden entre cosas no es constitutivo de ellas, se presenta como una relación exterior a los miembros de la ordenación, no los compromete internamente y, en sentido estricto, no los modifica.

2) Este es un orden sin vida, que no tiene capacidad de autoproducirse, por tanto, no acaece libremente, es siempre un efecto. De hecho, se nos ofrece sólo cuando el acto de ordenar ha concluido y, en consecuencia, se percibe sólo como relación espacial (*Nebeneinander-seyn* = contigüidad) o como relación temporal (*Nacheinanderseyn* =

20. *ibidem*, p. 194.

21. *Gerichtliche Verantwortung*, SW V, p. 261.

sucesión), nunca como génesis²². Este tipo de relación es lo que Fichte denomina *ordo ordinatus* y ejemplifica con la imagen de una habitación en la que cada uno de sus muebles ocupa un lugar relativo a los demás, resultado de una tarea de ordenación previa.

En contraposición a él Fichte recupera un orden activo, viviente, llamado *ordo ordinans*, que jamás podría concebirse como el efecto de una causa ordenadora anterior, porque él mismo es acción y movimiento de ordenación²³.

La analogía entre Dios = orden moral y el sujeto absoluto, tal y como aparece en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*²⁴, es evidente. Como la subjetividad absoluta, él es actividad pura que vuelve sobre sí misma y que, por tanto, no admite una distinción entre sujeto, acción y término de la misma. Pero, si aceptamos esta analogía, Dios ya no sólo se presenta como última meta de la actividad humana, accesible en la vivencia religiosa, pero postulado inalcanzable en el ámbito de la praxis, sino también como condición posibilitante de toda acción concreta. Y de este modo, la relación con lo divino aparece como el principio sin el cual la vida auténticamente humana, la de la moralidad, es decididamente imposible.

Así, quedan resueltos dos problemas que atañen a la evolución de la filosofía fichteana:

1) el de la relación entre los escritos del ateísmo y el sistema fichteano anterior, pues Dios = Yo absoluto, y, como él, se manifiesta a lo largo de todo el proceso que configura la acción moral, en cuanto principio y en cuanto meta, pero también en cada uno de sus pasos.

2) el de la relación entre dichos escritos y la *Anweisung zum seligen Leben*, pues Dios = acción = ser, aunque, para que sea totalmente satisfactoria, esta solución debe ser matizada con ciertas precisiones que aquí se encontrarían fuera de lugar.

Se ha dicho, pues, que la religión se ha convertido en fundamento de la vida ética. Para esclarecer esta cuestión volvamos a la parábola de la semilla y la cosecha, anteriormente mencionada²⁵.

Fichte distingue aquí entre acto moral y fin de la moralidad y asimila el primero a la siembra y el segundo a la recolección. La condición indispensable para que se den frutos es haber plantado las

22. *Aus einem Privatschreiben*, SW V, p. 381.

23. *ibidem*, p. 382.

24. Cfr. *GWL*, SW I, § I, pp. 93-99.

25. *Aus einem Privatschreiben*, SW V, pp. 387 ss.

semillas, pero no su última razón suficiente. Para que las semillas germinen y crezcan han de cumplirse unas leyes naturales que escapan al poder del agricultor y que de algún modo influyen en el acto mismo de la siembra, pues el agricultor nunca lo habría efectuado si no hubiese contado con la eficacia de estas leyes, si no hubiera depositado su confianza en ellas. La fe en ese orden natural que inevitablemente provocará la maduración y recolección justifica el acto de la siembra. Sin la garantía que ofrece la confianza en este orden, la siembra quedaría reducida a un acto gratuito, sometido a la zozobra de no alcanzar nunca el fin que lo presidía.

La parábola encierra una enorme dificultad de interpretación. Sin embargo, apoyándose en las analogías que su autor propuso, se podría llegar a las siguientes conclusiones: el *acto moral* está representado por la siembra, un proceso que funciona según sus propias reglas, es decir que posee autonomía, pero está abierto hacia el futuro, prendido de un fin ideal, la recolección, que sería su consecuencia. Sólo en la medida en que el acto de moralidad se inscribe dentro de un orden más general conseguirá alcanzar la última meta de la razón, o sea, cuando el acto individual entre en relación con otros actos morales, que caen fuera de su esfera de influencia, porque obedecen a otras voluntades. La fe en los procesos naturales, en la capacidad de fecundación y en la potencia creadora de la naturaleza adquiere una proyección supraindividual enmarcándose en un ámbito absoluto. Este es el "orden construido por el recto obrar"²⁶, un reino de justicia donde el mal no puede ser el resultado del bien y, por tanto, nos libera de las dudas acerca de las consecuencias de nuestras acciones.

Pero Dios no es el conjunto de actos morales, la suma de los hechos concretos que se realizan en un espacio y en un tiempo, es el principio ordenador, la acción que crea el acto, la vida espiritual en funcionamiento, no el hecho concluido y muerto:

"Para mí —nos dice Fichte en la *Appellation an das Publikum*— Dios es pura y exclusivamente el que rige (*Regent*) el mundo suprasensible".²⁷

Hablar de un "regente" del mundo suprasensible no implica postular un ser especial que cause la ordenación, porque Dios es sólo

26. *Ueber den Grund unseres Glaubens*, SW V, p. 185.

27. SW V, p. 220.

voluntad pura que se revela en la capacidad humana de afirmarse en la armonía, es decir, sin entrar en contradicción consigo misma; una función supraindividual, en la medida en que es compartida por todos los sujetos, pero que no puede ser hipostasiada fuera de ellos, porque más allá de los individuos carece de existencia y de sentido. La revelación de ese orden (el de la voluntad pura) se efectúa en el ejercicio concreto del deber, en el ámbito de la voluntad que lucha con las inclinaciones, es decir, en el mundo finito, y apoyándose en lo sensible.

Así pues, a pesar de que Dios se revele en las acciones particulares, es posible admitir, como lo hace Fichte, que no se trata de un orden accidental, "que podría ser o no ser" o incluso "que podría ser así, como es, o de otra manera"²⁸, él es eterno, necesario, absoluto. Hacer de Dios un ser polifacético y escurridizo a imagen del egipcio Proteo, implicaría reducir la obra de la razón humana a un fruto azaroso. El orden moral no puede cambiarse por el libre arbitrio, pretender hacerlo supondría renunciar a la racionalidad misma y a las leyes que la rigen. Dios sólo puede concretarse, "acreditarse"²⁹, manifestarse en lo finito, y ésta es la única posibilidad que tiene de volverse real (*wirklich*), de ser actualizado. Los hombres hacen a Dios sólo en la medida en que él los constituye como fuente, elemento y meta del obrar.

Para comprender mejor esta relación se puede aprovechar el ejemplo que Justus Jarnack aplica al Yo absoluto fichteano³⁰, ejemplo que interpretaré de una manera personal. Piénsese a Dios como la estructura del lenguaje y a los hechos morales como la actualización de dicha estructura en emisiones concretas por parte de un hablante. La estructura es la condición de posibilidad de las emisiones, porque nadie puede hablar (ni siquiera inventar una lengua nueva) sin recurrir a una ordenación, a un conjunto de relaciones que articule el pensamiento y, en consecuencia, permitan toda invención y construcción. En el caso que nos ocupa, la estructura no debe pensarse aislada del habla ni como algo anterior a ella, pues, así considerada, sería un producto muerto, una abstracción vacía. Por el contrario, hay que pensar el lenguaje como una función que se activa en cada emisión concreta, se hace presente dando significado al habla y, en conclusión, se gesta constantemente en

28. *Ueber den Grund unseres Glaubens*, SW V, p. 186.

29. La expresión es de Juan Cruz, quien refiriéndose al orden moral afirma: "El individuo ni lo puede crear ni lo puede destruir, pero tiene que acreditarlo constantemente". Prólogo a la *Doctrina de la ciencia*, p. XXI.

30. "Del empirismo radical al idealismo absoluto. Fichte. II" en *Teorema VIII* (1978), Nº 3-4, p. 208.

el hablante. Pero, a su vez, al emitir su mensaje el hablante se hace partícipe del lenguaje, no sólo concreta su estructura sino que se vuelve un "miembro" de él, un hablante de esa lengua que vive y se expresa a través suyo. De este modo, se establece entre ambos una doble relación: el poseedor del lenguaje es poseído por él, relación similar a la que une al hombre y Dios. Claro que la analogía sólo es válida parcialmente por distintos motivos, entre ellos, porque en el primer caso la relación es lógica y en el segundo ontológica, es decir, constitutiva del sujeto. Sin embargo, es un ejemplo esclarecedor, porque la cuestión del lenguaje, como la cuestión de Dios, está ligada al tema de la comunicación y de la intersubjetividad. En efecto, el lenguaje hablado es el medio a través del cual se produce la relación entre distintos sujetos, por ser el canal de expresión de la subjetividad. El orden moral es, también, el ámbito en el que un individuo se abre a otros: el acto ético no se refiere al mundo de los objetos sino a un mundo de seres racionales. Su diferencia con el lenguaje reside en que no es un medio, porque la acción constituye ontológicamente al hombre, es, por tanto, su ser mismo manifestándose.

La referencia al prójimo es condición *sine qua non* de la moralidad. Una anacoreta, por ejemplo, es un ser amoral porque carece de semejantes con quienes establecer comportamientos éticos. Podríamos considerarla como ética únicamente su decisión de retirarse a una vida eremita. La moralidad de tal resolución residiría, en todo caso, en el hecho de haber sido tomada por rechazo a una sociedad, es decir, de haber sido asumida teniendo en cuenta a los otros³¹.

La acción que ordena el mundo moral, pues, se concreta siempre como relación intersubjetiva, en un plexo de respeto y amor en el que cada uno encuentra su dignidad como persona, si así no fuera, la acción se contradiría a sí misma³².

"Utilizada en referencia a seres racionales, esa palabra [mundo] significa asimismo una comunidad (*Gesamtheit*), un influjo de todos sobre cada uno y de cada uno sobre todos, cuyo modo y manera no puede ser descubierto ni presupuesto

31. Fichte se refiere a la figura del anacoreta en *Das System der Sittenlehre*, SW IV, pp. 235, s.

32. Sobre el tema de la intersubjetividad, véase *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Conficias. I y II, *passim* y *Grundlage des Naturrechts*, § VI.

como en las leyes naturales, porque tiene todo su fundamento en la libertad."³³

La concepción fichteana de Dios como orden moral conecta perfectamente con el espíritu del cristianismo, para el que la comunidad es el más alto símbolo de lo perfecto en la tierra. En el *Evangelio según San Marcos* se expresa con toda claridad la idea de que Dios es acción intersubjetiva:

"Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre (esto es, en la determinación de lo que yo soy), allí estoy yo en medio de ellos".³⁴

Y evidentemente no se puede interpretar este pasaje de la escritura pensando a Dios como una sustancia que se "interpone" o "conecta" a los individuos aislados, sino de acuerdo con Fichte, como una relación, como una acción entre semejantes, como amor (según nos dirá más adelante, en la *Anweisung*).

Que la meta última de la ética es la creación de una comunidad universal basada en el amor y el respeto al prójimo, y que este fin es una aspiración que pertenece a la religión, ya que se trata de una comunidad de santos, es algo que Fichte enunció desde el ámbito mismo de la ética, en *Das System der Sittenlehre* (1798):

"La acción recíproca de todos con todos para la creación de convicciones prácticas comunes sólo es posible en cuanto que todos parten de principios comunes [...]. Semejante acción recíproca, a la cual cada uno está ligado [...], se llama *iglesia* (*Kirche*), comunidad ética (*ethisches Gemeinwesen*)".³⁵

El orden moral se constituye como comunidad, como *ekklesia* en su significado originario, como presencia de lo divino en las relaciones

33. *Rückerinnungen*, SW V, p. 361. Puede verse aquí un claro antecedente de las concepciones religiosas de Ludwig Feuerbach. Compárese, p.e., con los principios 59 y 60 de *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: "Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränkung, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch - die Einheit von Ich und Du ist Gott". § 60

34. Cap. 18, versículo 20.

35. SW IV, p. 236.

éticas que unen a los individuos, presencia que se hace posible, porque hay una estructura común de la subjetividad, que reposa en una acción absoluta que es fundamento ordenador, que sólo "existe" en los actos concretos por los cuales los individuos se relacionan entre sí, fuera de ellos carece de sentido del mismo modo que un Yo absoluto aislado. Puede que para la moral la realización plena de semejante comunidad únicamente sea un fin último, una aspiración que sólo se concreta parcialmente en un proceso infinito. Para la religión, en cambio, es una realidad que se acredita a cada instante. Y esta es, sin duda, la mayor diferencia que, hasta este momento de la filosofía fichteana, sirve para la determinación de la peculiaridad de estas dos esferas.

Universidad Complutense (España)

ABSTRACT

This article tries to establish the place that the religious doctrine, enunciated in the Fichte's *Atheismus-Schriften*, occupies in the philosophical system of this author, especially its relation with subjectivity's philosophy, and secondary with regard to the philosophy of religion from Berlin, examining the concept of God as moral order in opposition to the substance-God postulated by dogmatic philosophies.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS. *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México, UNAM, 1986, p. 257.

Si se considera la enorme significación que las obras de Russell y Wittgenstein poseen dentro del desarrollo del pensamiento contemporáneo y, por otra parte, la singular e intensa forma en que cada una de ellas se ha visto influida por la trama conceptual de la otra, se evidenciará entonces la importancia que tiene contar con una disertación filosófica consagrada a un estudio comparativo y crítico de algunas cuestiones medulares de las filosofías de ambos autores. Tal es el caso, en efecto, del trabajo realizado por Tomasini Bassols. Cabe consignar, no obstante, que el lector no encontrará un tratamiento parejo de los pensadores en cuestión, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, pues, como en parte parece reconocerlo el propio autor, predomina a lo largo de toda la obra un afán por defender a Russell ante ciertas críticas de Wittgenstein. La consecuencia inevitable de ello es una discusión insuficiente de algunas tesis del autor del *Tractatus* sometidas a la confesa pasión russelliana del estudioso.

En la Introducción a la obra, el atomismo lógico es caracterizado como un sistema completo de filosofía, y se afirma que lo que hace a las filosofías de Russell y Wittgenstein instancias o versiones del atomismo lógico es su común adopción del método analítico. El autor encuentra en el método de análisis y el desarrollo de sus consecuencias una "definición" de atomismo lógico. Ya en la consideración de este tópico tiene Tomasini Bassols una temprana ocasión para favorecer a Russell, pues sostiene que, en virtud de ciertas diferencias en sus respectivas concepciones del análisis filosófico, el pensamiento de Russell constituye un atomismo lógico moderado mientras que el de Wittgenstein resulta más fácilmente criticable por extremo y excesivamente formal. Un objetivo de la disertación es, según se afirma en la introducción, mostrar que el atomismo lógico de Wittgenstein no es mejor que el de Russell, y que quizá más bien ocurra lo contrario.

El Capítulo I ("El método del análisis") realiza un desarrollo histórico-problemático de la noción de "análisis" en la obra de Russell, resumiendo concisa y claramente su oposición al pensamiento idealista de Bradley y a algunos aspectos de la filosofía de Leibniz. Particularmente lograda resulta la sección dedicada a las relaciones externas (pp. 38-42). Precisamente a esta altura

(p. 42), el lector halla esperanzado la primera sección destinada a Wittgenstein, específicamente al concepto de relaciones internas que aparece en el *Tractatus*. Sin embargo, curiosamente, la mayor parte de la sección se ocupa nuevamente de Russell. Con todo, el capítulo logra establecer algunas cuestiones importantes entre las que pueden destacarse la afirmación de que, mientras Russell está interesado en análisis concretos de situaciones concretas, Wittgenstein se ocupa más bien de la teoría formal del análisis, y la correcta valoración de la importancia que la teoría de las descripciones tiene en el *Tractatus*. El lector interesado preferentemente en el atomismo lógico de Wittgenstein hallará su mejor oportunidad en el Capítulo II. En efecto, varias secciones del mismo están especialmente dedicadas a la presentación o discusión de algunas de las principales tesis tractatianas. Así por ejemplo la sección segunda, que resume brevemente la teoría pictórica; o la quinta, en la que se trata la doctrina wittgensteiniana de la identidad, en contrapunto con la respuesta de Russell en la sexta; la séptima sección, en fin, que presenta y discute críticamente cuatro interpretaciones posibles de algunas proposiciones del *Tractatus*, respecto de las que se vuelve crucial la cuestión acerca del lenguaje ordinario y el lenguaje ideal. Al respecto, el autor adhiere en general a la posición de Copi - que coincide en gran medida con la de Russell. Finalmente, y dicho sea de paso, en la página 62 se asevera erróneamente que, según el *Tractatus*, el sentido de una figura es el estado de cosas figurado. Que esto constituye un error puede mostrarse, por ejemplo, de la siguiente forma: como es sabido, el *Tractatus* afirma que las proposiciones son figuras (4.01). Ahora bien, de "lo que se puede mostrar no puede decirse" (4.1212) y "la proposición muestra su sentido" (4.022) se sigue que la proposición - que es una figura - no dice o no puede decir su sentido. Pero si algo dice una proposición es justamente el estado de cosas que figuran - eso es precisamente para ella decir algo. Se sigue entonces que el sentido no se identifica con el estado de cosas sino sólo con su posibilidad.

En el Capítulo III ("Logicismo y verdad lógica") se exponen con precisión y claridad las ideas principales subyacentes al programa logicista de Russell, y se comparan, además, las teorías del número de uno y otro autor. Hay un interesante contrapunto de posiciones en torno a las paradojas, el *status* de ciertos axiomas, la teoría de los tipos y la verdad lógica. El autor enuncia que Wittgenstein acepta la teoría de los tipos de Russell, lo que de por sí resulta extraño, y las razones que arguye no parecen convincentes. Con todo, en este capítulo podrá encontrarse una valoración adecuada de los puntos de vista russellianos y de las insuficiencias de algunas tesis de Wittgenstein. El Capítulo IV ("Metafísica y filosofía de las ciencias") discute algunas cuestiones acerca de los objetos, las propiedades y las relaciones en ambos autores. Además, expone algunas ideas epistemológicas de Russell destacando el papel central que este tipo de cuestiones juega en su pensamiento. Finalmente, el Capítulo V está dirigido a clarificar algunos oscuros asuntos filosóficos clásicos, como el conocimiento directo, el solipsismo y el yo.

Samuel M. Cabanchik

FRANCO VOLPI, *Heidegger e Aristoteles*, Padova, Daphne Editrice, 1984, p. 225.

Martín Heidegger ha sido, sin lugar a dudas, uno de los pensadores en que el diálogo crítico con la tradición filosófica así como la reinterpretación y reapropiación de ella adquieren mayor relevancia para el propio pensamiento. En tal sentido, el pensamiento de Heidegger, como el de Hegel, no sólo comporta una comprensión de la historia de la filosofía sino que, además, emerge de esa misma comprensión y se asienta completamente sobre ella. Consciente de esto, la crítica heideggeriana se ha aplicado con intensidad creciente en los últimos tiempos - sobre todo a partir del conocimiento y difusión de los textos correspondientes a los numerosos cursos realizados por Heidegger a lo largo de su extensa y enjundiosa actividad docente - al estudio pormenorizado de las vinculaciones que el pensamiento y la obra del filósofo alemán mantienen con diversos pensadores y, en general, con diferentes momentos de la historia de la filosofía. El libro de Franco Volpi viene pues a inscribirse en la serie de trabajos motivados por estos intereses y se agrega a otros anteriores del autor que abordan el estudio de las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y pensadores como Kant, Hegel, Husserl o la filosofía griega en general (citados en p. 17). Ante todo, se trata de un libro sobre Heidegger y no sobre Aristóteles, cuya intención fundamental es mostrar la presencia en Heidegger del pensamiento aristotélico como uno de los "momentos densos" de la incidencia de Aristóteles en nuestro siglo y no, aclara Volpi, salir en defensa de la interpretación llevada a cabo por Heidegger y de su ya proverbial "forzamiento" de los textos (p. 15). Pues es opinión del autor - y la compartimos - que la fecundidad de la confrontación heideggeriana con Aristóteles no consiste tanto en la interpretación del texto como tal cuanto en su recuperación y actualización de los problemas fundamentales planteados por vez primera por el pensamiento aristotélico y griego en general (p. 15).

El alcance de la investigación queda expreso en el capítulo inicial. Se apunta a dos "dimensiones" de la relación Heidegger/Aristóteles: una, la del tratamiento de textos aristotélicos por parte de Heidegger; otra, la de la presencia en el pensamiento de Heidegger de determinaciones y conceptos aristotélicos. Por una parte, la confrontación crítica con Aristóteles a través de la interpretación de ciertos textos fundamentales del *corpus* constituye un motivo recurrente en el pensamiento de Heidegger y marca una etapa decisiva de su evolución, especialmente hasta el inicio de los años '30. Sin embargo, con posterioridad al momento de la llamada "Kehre", esto va diluyéndose y el último análisis articulado de un texto aristotélico corresponde al ensayo *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles 'Phisik' B I*, de 1939 (cf. pp. 25 ss.). No obstante, existe otra dimensión desde la cual es posible valorar la importancia y medida de la presencia aristotélica en Heidegger: aquella que corresponde a una recuperación y radicalización de algunas determinaciones aristotélicas fundamentales, de las que Heidegger se vale en el tratamiento de problemas centrales

de su pensamiento (pp. 27 ss.). Se trata, en este caso, de una "apropiación" que queda las más de las veces *implícita* pero que se encuentra en la base misma de la especulación heideggeriana. El autor ilustra esto último con una serie de ejemplos que será conveniente citar (pp. 28 s.): la concepción ontológica del fenómeno de la verdad se apoya en las determinaciones aristotélicas de la *psyche hos aletheuein*, por un lado, y del *on hos alethes*, por el otro; los tres modos fundamentales del ser distinguidos en *Sein und Zeit*, a saber, *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, retoman tácitamente las determinaciones de *praxis*, *pöiesis* y *theoría*, respectivamente, tal como aparecen en *Et. Nic. VI*; hay una "insospechada correspondencia" entre ciertos términos del vocabulario heideggeriano y otros tantos conceptos aristotélicos: *Gewissen* traduce *phrónesis*, *Sorge* hace recordar a *órexis*, *Entschlossenheit* provee el "calco alemán" de *proairesis* y la *Befindlichkeit* es la "ontologización" de la doctrina aristotélica de los *pathe*; en un plano más general, el *Verstehen* heideggeriano retoma ciertos caracteres del *nous praktikos* y la determinación del *Dasein* como unidad de un momento activo y uno pasivo se corresponde con la caracterización aristotélica del hombre como *nous orektikos* y *orexis dianoetike*.

De acuerdo con este programa, en los capítulos II-IV, que constituyen el cuerpo de la obra, se estudia los diferentes "momentos" de la presencia aristotélica en Heidegger.

El capítulo II estudia el período anterior a *Sein und Zeit*, comprendido entre los años 1912 y 1927, durante el cual llega la influencia aristotélica de modo indirecto a través de la lectura de Carl Braig y, fundamentalmente, de Brentano. La interpretación que ofrece Brentano de la doctrina de la multivocidad del ser, bajo la influencia univocista de Santo Tomás y los comentaristas neoplatónicos, intenta fundamentalmente apresar la estructura unitaria del ser y su fundamento, y contiene el elemento que marcará decisivamente el planteo heideggeriano de la cuestión del ser, el cual, por más que deja de lado la solución de Brentano, parte siempre de la exigencia de reconducir la multiplicidad de significados a un fundamento unitario (pp. 50 s.).

En el capítulo III se estudia la presencia aristotélica en el período de los cursos de Marburgo y en *Sein und Zeit*. El autor repara en tres tópicos fundamentales del pensamiento heideggeriano de la época, a saber, los problemas de la verdad, del "sujeto" y de la temporalidad. A partir de la exposición de los cursos de 1925/26 publicados bajo el título *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (tomo XXI de la *Gesamtausgabe*) Volpi muestra cómo surge en la confrontación histórica con el texto aristotélico (*De Int.* 1 y *Met.* X 10) la concepción ontológica del fenómeno de la verdad que desemboca en la puesta de manifiesto del significado del ser como *Anwesenheit* y del tiempo como horizonte de la comprensión del ser (p. 86 ss.). La sección dedicada al problema del sujeto estudia, fundamentalmente, los paralelismos y correspondencias ya anticipados a título de ejemplo en el capítulo inicial (p. 28 ss.), así entre *Dasein*,

Zuhandenheit y *Vorhandenheit* y las determinaciones de *praxis*, *poiesis* y *theoria* (p. 92 ss.) o bien entre la *Befindlichkeit* y la doctrina de los *pathe* (p. 105 ss.). La sección que trata el problema de la temporalidad, por su parte, se limita en lo esencial a exponer la interpretación heideggeriana del tratado aristotélico del tiempo de *Física IV* 10-14, tal como Heidegger la desarrolla en la segunda parte del curso de 1927 publicado con el título *Grundprobleme der Phänomenologie* (tomo XXIV de la *Gesamtausgabe*), y la conecta con el tratamiento de la temporalidad a la luz de *Sein und Zeit*.

El capítulo IV, por último, está dedicado al tratamiento de la presencia aristotélica en el período posterior a la *Kehre*, período en el cual la perspectiva del acercamiento a pensadores del pasado por parte de Heidegger varía significativamente. Así, el carácter de la relación entre Heidegger y Aristóteles se verá profundamente modificado en virtud de la experiencia heideggeriana de la conexión esencial entre la metafísica griega y la técnica moderna (p. 162 ss.). El desarrollo de este capítulo se basa fundamentalmente en el análisis y exposición de cursos comprendidos entre los años 1929-1938 y en referencias al escrito sobre la *physis* de 1939, aunque éste no es tratado de modo exhaustivo.

Cierran el libro unas "consideraciones conclusivas" contenidas en el capítulo V y referidas a la interpretación heideggeriana de la metafísica griega y occidental y a su intento de "superación" de las formas del pensar tradicional.

De este libro, claro en la exposición y sobrio en el desarrollo, hay que señalar la abundancia de material considerado, no siempre de fácil acceso para el público no especializado. La posición del autor con los dos niveles de análisis que comporta no siempre produce en el tratamiento iguales resultados. Es en aquellos pasajes en los que el autor busca y estudia las correspondencias tácitas que el pensamiento de Heidegger mantiene con Aristóteles donde el libro gana en fuerza expositiva y echa efectivamente luz sobre algunas motivaciones y conceptos esenciales del pensamiento heideggeriano iluminándolos por el lado del origen. En cambio, en el plano de la interpretación del texto aristotélico por parte de Heidegger, el tratamiento suele hacerse excesivamente expositivo, aunque siempre prolijo y aclaratorio.

La bibliografía utilizada es amplia y moderna, pero por estar agrupada en notas a pie de página dificulta la búsqueda y obliga a repeticiones, innecesarias con otro tipo de referencia.

Alejandro G. Vigo

D. W. HAMLYN, *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1984, p. 230.

Puede considerarse a éste como una introducción a la metafísica de la así llamada filosofía analítica, con la especificación de que nos introduce en gran

medida a la rama inglesa de la filosofía analítica. Hamlyn se preocupa principalmente de los autores ingleses de los años sesenta, dejando fuera mucho del trabajo reciente.

Podemos suponer que este es el primero de una serie de textos introductorios al tema de la metafísica y que le seguirán otros dada la proliferación de tesis y aún de escuelas. Autores como Strawson, Davidson, Kripke, Putnam y Shoemaker han motivado innumerables estudios sobre los diversos temas metafísicos. La cuestión que importa es la de apreciar la fecundidad que pueda tener la aproximación analítica a estos venerables asuntos.

Hamlyn toca los siguientes temas: la naturaleza de la metafísica (Introducción); la distinción apariencia-realidad con especial atención al argumento de Bradley; la cuestión del contenido de la ontología; la teoría de la sustancia; la distinción entre particular y general; la tesis de las sustancias simples; las teorías acerca del espacio y el tiempo, con un examen del argumento de McTaggart acerca de la irrealidad del tiempo; las teorías acerca de la mente y el cuerpo y las tesis acerca de las personas y la identidad personal.

La línea principal del libro se establece alrededor de la temática de Peter Strawson tal como aparece en su tratado *Individuals: an essay in descriptive Metaphysics*. Es claro que Hamlyn ha pensado durante muchos años las tesis de Strawson y también se ha beneficiado de la constante discusión sobre este autor habida en Inglaterra durante los últimos 25 años. Y esto es muy merecido pues es Strawson quien reintroduce en el mundo analítico la consideración seria acerca de estas clásicas preocupaciones.

Lo que no es satisfactorio es la limitación insular en cuanto a los autores ni menos aún la pobre elucidación de los problemas así como el carácter inconcluso, tentativo y extremadamente precavido en las opiniones que avanza. Falta articular las tesis que relata con los problemas a los que van dirigidas. Hay aproximaciones sumamente anticuadas v.gr. acerca del problema de los universales que debió encarar no como un problema de existencia sino como principalmente una teoría acerca de la naturaleza de las propiedades. Autores como Kripke, Shoemaker o Lewis, apenas aparecen y hay temas como los de causalidad, leyes, libre albedrío que no se tratan.

Hamlyn termina excusándose y da la impresión de haber sucumbido a las presiones para entregar su manuscrito en una fecha límite.

Del lado de las virtudes debemos mencionar aquellas que caracterizan el tratamiento analítico, como son la claridad, sencillez, naturalidad, argumentación. Hamlyn va incorporando la bibliografía relacionándola dentro de un plan argumentativo; asimismo hace valiosas sugerencias dignas de ser exploradas en un curso o seminario. Finalmente presta un valioso servicio al presentar en forma discutible y argumentable las complicadas tesis de los idealistas británicos Bradley y McTaggart.

Me referiré brevemente a lo que dice sobre la sustancia.

Hamlyn comienza exponiendo la concepción tradicional de la sustancia.

Aquí ignora las valiosas distinciones aportadas por Ian Hacking (Cf. "Individual Substance", en *Leibniz*, ed. H. Frankfurt, Doubleday, 1972), y nos refiere a la noción de Strawson de particulares básicos. Luego aporta la idea de Aristóteles de particulares persistentes y discute la primacía de los particulares básicos frente a la teoría atomista, en la que hay átomos materiales o espirituales (mónadas) y átomos lógicos, introduciendo la idea de la simplicidad. Luego continúa Hamlyn con la cuestión de si debe haber sustancia. Aquí considera la noción de sustrato y la noción de montones o haces (bundles). Hamlyn dice que tenemos que admitir sustancias si queremos sostener nuestra manera de hablar y nuestra creencia en el cambio a través del tiempo y en algo que permanece idéntico. Pero esto suena más a un gesto desesperado que a la solución de un problema; Hamlyn no nos dice cómo resuelve la teoría de la sustancia el problema de las identidades a través del cambio. Correlativamente, no nos dice cómo intenta resolver el problema la teoría constructivista cuya paternidad ostenta - en la filosofía moderna - Hume. ¿De qué depende la mismidad entonces? Hamlyn duda y dice que una sustancia no necesita tener ni los mismos constituyentes ni la misma composición (*stuff*), (p. 68) y allí abandona la discusión. Este pobre resultado proviene de la base tan estrecha de la que parte Hamlyn: no hay un examen del problema de la identidad a través del tiempo, tampoco hay una teoría de las propiedades y menos aún de la causalidad y las leyes. Todo esto estaba ya en Leibniz - a quien Hamlyn cita en otras ocasiones - y fue con base en esas nociones que Leibniz pudo defender la noción de sustancia de los ataques que le dirigieron los filósofos empiristas y escépticos.

Hamlyn pasa luego a la cuestión de la individuación de las sustancias. Aquí trae a colación las nociones de espacio y tiempo y el principio de la ley de Leibniz que él interpreta como la identidad de los indiscernibles. De nuevo la discusión es floja y no distingue las versiones fuerte y débil de la ley de Leibniz.

Lo que Hamlyn pregunta es si la identidad de los indiscernibles es necesariamente verdadera y provee un principio de individuación para los particulares y después de una discusión superficial concluye en que no es necesaria (p. 72) y no provee un principio de individuación. Hamlyn no relaciona la tesis de la sustancia con la de la individuación por el espacio y el tiempo. Acerca del espacio-tiempo como principio de individuación, dice que provee una condición suficiente, no una condición necesaria o "criterio" (p. 73), pero concede que por lo menos para las sustancias materiales, el espacio y el tiempo sí constituyen una condición necesaria (p. 75). Esto es increíble frente al argumento de Shoemaker de que no es así (Cf. "Identity, Properties and Causality", en *Midwest Studies of Philosophy*, Vol. IV, 1979, y en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge, U.P., 1984).

Hamlyn toca también el tema del esencialismo y en esto sigue a Wiggins quien requiere que se agregue a la mismidad espacio-temporal una mismidad de concepto de especie o *sortal* y enlaza este esencialismo moderado con la

semántica de los términos de clase natural elaborada por Putnam pero establecida por Leibniz en los *Nouveaux Essais*. Hamlyn resume a Wiggins en todo esto y de nueva cuenta su tesis queda insuficientemente expresada y esto se debe a que él como Wiggins declaran el esencialismo de los *sortals* sin contar con un apoyo en una teoría de las propiedades y las leyes naturales, causales.

Con lo anterior, el lector tendrá una idea de lo que debe esperar de esta introducción a la metafísica. Sería un error considerar inútil este libro. Por el contrario, puede ser de mucha utilidad tanto a profesores como alumnos pues no contamos con nada parecido en nuestra lengua.

Enrique Villanueva

DAVID SOBREVILLA. *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima, Amaru, 1986, 460 p.

Este libro del investigador peruano David Sobrevilla reúne trabajos escritos entre 1971 y 1985. El autor afirma en el prólogo que, desde el comienzo y para todos los trabajos, no tuvo el proyecto explícito de investigar críticamente la tradición filosófica alemana desde el repensar y replantear la tradición occidental. Este amplio propósito, se vincula con las posibilidades de apropiación crítica de esta tradición y con los criterios metodológicos y de investigación para el pensamiento latinoamericano. Sin embargo, sostiene el autor que, de una manera latente, esta orientación ya estaba presente en los diversos estudios.

Entre los textos que ofrece Sobrevilla en su libro, me ocuparé de las investigaciones estéticas, por la dedicación especial de Sobrevilla a este campo y por mi propia formación e interés. Pero ello no impide señalar cierta base metodológica que se muestra como preocupación constante del autor. En efecto, en las investigaciones: "Introducción al pensamiento de Fichte y a su filosofía de la historia", "La filosofía de la historia de Hegel" y "El concepto de filosofía de la Escuela de Frankfurt y de Herbert Marcuse", Sobrevilla realiza, en primer término, una exposición inmanente de la doctrina del autor estudiado; presenta posteriormente el estado de la cuestión en forma actualizada y se pronuncia a continuación con aportes críticos sobre el interés posible actual de los pensadores y escuelas examinados.

Por otra parte, "Nietzsche en la actualidad" es un riguroso estudio sobre 50 años de investigación nietzscheana (1933-1983) con resúmenes y clasificación de aportes según nacionalidades y perspectivas de los investigadores.

Este trabajo incluye —lo que merece especial atención por no conocerse suficientemente— referencias a los estudios sobre la producción musical de Nietzsche.

Finalmente, el texto "La filosofía alemana de post-guerra", resulta útil como síntesis de las distintas corrientes, si bien sería deseable un desarrollo de la

opinión del autor acerca de la mayor enjundia de la filosofía anglosajona (y de algunos filósofos analíticos) por sobre la filosofía alemana actual.

Con respecto al aporte estético, son tres los textos específicos a considerar: "La estética de Kant", "La filosofía del arte de Schelling" y "El origen de la obra de arte según Heidegger". Sin embargo, hay referencias al arte en todo el libro. Así, en el prólogo, a título de ejemplo, hay un análisis importante sobre la formación de la estética como disciplina, la modernidad y la hegemonía del arte europeo.

"La estética de Kant" es un esfuerzo sistemático expuesto con claridad. Importa el afán de Sobrevilla por determinar los alcances de la filosofía kantiana del arte, de modo de decidir a qué manifestaciones artísticas conviene y a cuáles no y todo esto según el cotejo con las experiencias artísticas dadas en la historia. En las conclusiones examina Sobrevilla los aportes positivos de Kant para la estética y los aspectos de la doctrina kantiana, que, en su criterio, no podrían mantenerse. Discute Sobrevilla, como cuestión básica, el problema planteado por Karel Kuypers sobre la unidad de la *Crítica del juicio*. Concede el investigador peruano que el tema unificador no es el arte, sino la teleología, pero esto, si bien afecta el carácter de la estética kantiana, no permite negar, como hace Kuypers, la existencia de una filosofía del arte kantiana.

Formula Sobrevilla su propia versión de tres críticas tradicionales a la estética de Kant: que sacrifica su objeto a las necesidades del sistema, que afirma la discutible existencia de una facultad de juzgar reflexionante estética y que subjetiviza los fenómenos estéticos. De estas críticas, es de interés, en mi opinión, la diferenciación que efectúa Sobrevilla entre su posición sobre la forma como Kant realiza la subjetivización (trascendental) de la estética y las ideas de Gadamer sobre la importancia de los supuestos componentes románticos e idealistas en la subjetivización kantiana (el arte es cuestión del genio y privado de toda verdad).

En cuanto a la herencia positiva es amplia y concierne a los fenómenos estéticos y a la obra de arte. En lo que se refiere a esta última, Kant, según Sobrevilla, ha hecho notar: que no debe ser de tesis; que obedece a reglas en su producción, pero que éstas no alcanzan para dar cuenta de la obra lograda; que resulta antropológicamente de la imaginación creadora; que admite un número casi ilimitado de interpretaciones; que las grandes obras llevan en sí su propio criterio de valor, no se explican por las obras del pasado y que no deberían influir por imitación sino por despertar nuevas posibilidades productivas. Y finalmente, que Kant encuentra en el campo de la estética, una noción de libertad que no es la de la libertad moral (aunque retroceda ante este descubrimiento).

El segundo texto es "La filosofía del arte de Schelling". Esta investigación, como la anterior, versa sobre un tema acerca del cual existen muy pocos trabajos sistemáticos. Sobrevilla resuelve las relaciones que tienen en Schelling arte y filosofía, se detiene en las consideraciones del filósofo alemán sobre las artes

particulares y señala, al respecto, las correspondientes fuentes artísticas en su formación. Destaca, asimismo, la importancia de la mitología antigua y moderna y en especial la relación de ésta última con la visión de Friedrich Schlegel de la física especulativa. Es relevante el análisis de Sobrevilla de la concepción del genio de Schelling y su diferencia con el romanticismo (de Schlegel, Tieck y Novalis) por la importancia del "arte" y no sólo de la inspiración en la relación con lo absoluto. Es valiosa la conclusión crítica de Sobrevilla: la concepción de Schelling del arte responde a un género de arte dado históricamente (aquel que busca relacionar lo finito y lo infinito, es decir de inquietud y fundamento metafísico o religioso por lo absoluto), pero no a otras expresiones artísticas. Con esto se evita el peligro de la extrapolación de concepciones del arte a épocas y períodos que no le corresponden. Los aspectos positivos apreciados por Sobrevilla son muy interesantes: el lugar preeminente del arte (aún bajo la filosofía) y sobre todo el rechazo de la concepción del arte como copia, al acentuar Schelling que el artista debe elevarse a la fuerza creadora de la naturaleza, que obra en el interior de las cosas y que habla simbólicamente, lo que hace pensar a Sobrevilla en Paul Klee y Vicente Huidobro.

Por último, con respecto al texto "El origen de la obra de arte según Heidegger", el autor sigue el método de investigación ya indicado: expone la monografía de Heidegger, analiza el estado de la cuestión (en particular la polémica Pöggeler/von Herrmann, en torno de si hay una filosofía heideggeriana del arte) y luego propone su visión crítica sobre los aspectos positivos y negativos. Entre el material que ofrece Sobrevilla se hallan intentos de filósofos de extender la concepción heideggeriana del arte (von Herrmann, por ejemplo, en su propósito de superar la falta de consideración de la música por parte de Heidegger); críticas de especialistas conocedores de Van Gogh y opiniones de filósofos como J. Derrida.

Defiende Sobrevilla algunos aspectos positivos de la monografía. Uno de ellos, la distinción entre útil, cosa y obra en el intento de determinar el tipo de ente que la obra de arte es, puede relacionarse con la diferenciación entre obra de arte y cosa, efectuada por filósofos analíticos como Richard Wollheim, Nicholas Wolterstorff y Joseph Margolis quienes, según Sobrevilla, parecen influídos, en esta cuestión, al menos indirectamente, por Roman Ingarden. Al respecto, la perspectiva propia de Sobrevilla consiste en revisar críticamente la noción de "obra de arte", sin rechazarla.

Otros aspectos positivos son la historicidad del arte y la diferencia en la monografía de dos momentos, producción y recepción. Con esto último Heidegger es aproximado a Jauss y a la estética de la recepción, aunque señala también Sobrevilla las perspectivas distintas.

Como aspectos negativos sostiene el autor, en mi opinión con acierto, las dificultades metodológicas y de verificación, los problemas de la concepción de la verdad (aún cuando la aproximación de arte y verdad sea importante por el conocimiento que el arte puede dar), la imposibilidad de analizar adecuada-

mente, según la concepción de Heidegger, las relaciones entre arte y técnica (de tanta importancia en algunos movimientos plásticos contemporáneos) y en fin la dificultad para dar cuenta del arte contemporáneo y del arte menor y popular.

En conclusión, los estudios estéticos presentados en el libro de Sobrevilla revelan: en primer lugar, versación, seriedad metodológica y objetividad en el análisis de méritos y defectos en las doctrinas estudiadas. En segundo lugar, un intento de no reducirse dogmáticamente a una perspectiva y, por el contrario, confrontar la tradición alemana con enfoques analíticos y post-estructuralistas, entre otros. En tercer lugar, prudencia para la determinación del campo de validez de una teoría estética en virtud de géneros artísticos y períodos históricos, lo que tiene el valor de situar la reflexión sobre los fenómenos estéticos.

Tradición alemana de filosofía del arte, otras filosofías contemporáneas del arte y verificación por la historia del arte, conceden a estos estudios el carácter de una búsqueda fundada y apreciablemente creativa.

Julio César Moran

RICHARD, MARIE-DOMINIQUE, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Prefacio de P. Hadot, París, Les Editions du Cerf, 1986, 413 p.

La remisión explícita de Aristóteles, en *Física* IV, a "doctrinas no escritas" (*ágrapha dógmata*) de Platón, junto con una serie de textos de *Metafísica* que aluden a doctrinas presentadas como platónicas de las que no hay, sin embargo, trazas en los diálogos, condujeron a una hipótesis que habría de provocar gigantescas controversias. El estagirita estaba refiriéndose a posiciones sostenidas por Platón en la Academia, de modo que las divergencias se debían a que manejaba, sobre su maestro, una fuente de información que no eran los diálogos. Se imponía, en consecuencia, probar la realidad histórica de una filosofía esotérica oral de Platón y reconstruir los temas sobre los que ella habría versado.

Hoy la existencia del platonismo oral, a juicio de M. Richard, no es ficción sino "realidad filológica", y exhibirla como tal es el propósito principal de su obra. Hasta aparecer ésta no existían en lengua francesa sino estudios parciales en torno a las tesis de la Escuela de Tübingen, ciudad donde enseñan H. J. Krämer y K. Gaiser —también la mayoría de sus seguidores— y en la que M. Richard ha redactado su obra en el curso de una estadía de cuatro años. Como no deja de señalar P. Hadot en el prefacio, este estudio se convierte en un inestimable medio de acceso a tesis conocidas en Francia, hasta el momento, solo por iniciados. Veamos en primer término, muy sucintamente, la organización de las dos partes de que consta el mencionado estudio.

En la primera, a modo de introducción, su autora sintetiza la historia de la controversia en torno al platonismo oral y detecta en la hermenéutica de F. Schleiermacher el origen de una postura que tiene en H. Cherniss, el 'anti-esoterista' por antonomasia, su más calificado y temible exponente.

El capítulo I examina las pruebas sobre las que fundan los "esoteristas" la existencia del platonismo oral. Ellas son de dos órdenes: indicaciones, explícitas o implícitas, contenidas en la obra literaria de Platón, y datos suministrados por la transmisión indirecta sobre la naturaleza de sus actividades en la Academia. Entre las primeras se invoca, naturalmente, la condena platónica de lo escrito (*Fedro* 274b-278e y *Carta VII* 340-345), condena que no alcanzaría meramente al discurso fijo en oposición a la forma dialógica —en cuyo caso Platón excluiría sus propios escritos de la crítica (Cherniss)— sino a todos los géneros literarios sin excepción.

En el capítulo II se emprende un minucioso examen de aquellos testimonios que plantean ya el problema de la paternidad de las doctrinas que refieren (i), ya el de la fidelidad del expositor a las mismas (ii). M. Richard explica, en cada caso, las razones de las divergencias entre esoteristas y anti-esoteristas.

El tratamiento de sendos problemas se endereza, claro está, a demostrar que el testimonio de Aristóteles sobre Platón no nos ofrece una imagen deformada de las enseñanzas de los diálogos (Cherniss), sino una imagen del Platón oral. Para ello, es menester probar que las divergencias entre la obra literaria del maestro y lo afirmado por el discípulo no se deben a proyecciones retrospectivas, en el platonismo de Platón, de doctrinas de Espeusipo y Jenócrates (i), ni tampoco a extrapolaciones aventuradas a partir de los diálogos (ii).

El primer problema es resuelto por el esoterismo operando distinciones extremadamente sutiles en algunos casos (v. gr. *Metaf.* N 3, 1090b 13-1091a 5: las líneas b16-20 remiten a Espeusipo, b20-27 a Jenócrates y a Platón, b28-32 a Jenócrates y el resto a Platón). En lo que concierne al segundo, se lo enfrenta a partir de la consideración de que el error que con frecuencia comete el estagirita, que consiste en transponer un concepto ajeno en su propia terminología, "no puede elevarse a la categoría de aquel que consiste en construir una teoría enteramente nueva".

El capítulo III, a nuestro juicio el más interesante, cierra la primera parte de la obra de M. Richard con una exposición del contenido doctrinal de la enseñanza platónica oral. La autora apela aquí, en gran medida, a los resultados alcanzados por K. Gaiser en su tarea de reconstrucción de los temas de aquella, dados a conocer en su obra sobre la enseñanza no escrita de Platón (1963).

En la segunda parte del estudio de M. Richard, por último, encontramos en texto griego y traducción francesa el expediente de los principales textos antiguos sobre la enseñanza oral de Platón. Los testimonios están cuidadosamente clasificados según las tradiciones a que se vinculan, la aristotélica (Arist., sus discípulos y sus comentadores) y la Vieja Academia (Teofrasto, Hermodoro, Espeusipo y Jenócrates). Los fundamentos de esta singular clasificación —

el testimonio de Aristoxeno de Tarento se considera dependiente del de Aristóteles, no así el de Teofrasto— han sido explicitados por M. Richard en el capítulo primero de su estudio.

Completan la obra dos índices y un valiosísimo repertorio bibliográfico de más de una decena de páginas.

La novedad de la Escuela de Tübingen es que las *ágrapha dōgmata* dejan de considerarse un fenómeno tardío, como de hecho se las consideró al despertar el interés por la transmisión indirecta de Platón, para situárselas en una *etapa anterior a la de los diálogos del segundo período*. Esto se debe a que 'enseñanza oral' designa, en un muy amplio sentido, todo lo que no estaba destinado a publicación, y concierne por tanto a las investigaciones y enseñanzas de Platón en el seno de la Academia (esoterismo) en oposición a la redacción de diálogos destinados al gran público (exoterismo).

La distinción jaegeriana confiere sentido, asimismo, a la tesis de que la enseñanza platónica oral no se redujo a un curso magistral, lo que quiere decir por lo menos dos cosas. En primer lugar, que no ha de confundirse la lección o conferencia pública de Platón sobre el Bien, referida por el musicólogo Aristoxeno de Tarento, con los "Discursos sobre el Bien", denominación con que la tradición designa los *cursos regulares* de Platón en la Academia. Por otra parte éstos, es más que probable, han revestido *forma dialógica*, de allí que sea necesario distinguir también entre el carácter sistemático de la teoría de los principios —núcleo de las enseñanzas orales de Platón— y su modo de exposición.

La datación precisa de dicha teoría y de la lección sobre el Bien es, por cierto, fuente de divergencias en el seno de la Escuela de Tübingen. El punto de vista de M. Richard sobre la cuestión difiere de las opiniones encontradas de Krämer y de Gaiser, en la medida en que procede de ambas a la vez. La autora adhiere, en efecto, a los argumentos de Krämer que sitúan la lección sobre el Bien antes de la redacción de la *República*, pero no infiere de ello que la teoría de los principios se remonta a la misma época. Se inclina, en cambio, por una "progresiva matematización de la ontología" platónica cuyo germen estaría, por cierto, en la época de la *Rep.*, pero que sólo más tarde alcanzaría una elaboración más acabada (Gaiser).

La enseñanza platónica oral se presenta como una *aitiología*, esto es, una búsqueda de los principios y elementos últimos de lo real guiada por el principio de economía (es menester explicar el universo entero a partir de principios elementales y lo menos numerosos posible) y una regla que, tomada de la matemática, reviste significación ontológica. Tal, la regla del *mé sunai-réisthai*: la supresión conceptual de un término entraña la de otro, pero no lo inverso, v. g. la supresión de la superficie implica la del sólido, lo que revela que aquella es elemento constitutivo del sólido y anterior a él.

La matemática, pues, proporcionaba a Platón el 'modelo operativo' de ascenso o reducción a los principios, y ello en razón de una analogía de la

estructura dimensional —el escalonamiento desde el número, pasando por la línea y la superficie, a los cuerpos— y la estructura de lo real. Esta última exhibe, en efecto, un universo piramidal atravesado en cada uno de sus grados por una estructura aritmo-geométrica idéntica y donde cada nivel comporta un 'novum' categorial respecto del precedente lógicamente-ontológicamente.

Dos principios, lo Uno y la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño, son el punto de llegada de la reducción que parte del universo como también el punto de partida de una deducción que lleva a éste. La doctrina platónica oral puede, pues, caracterizarse como "dualista" —establece la existencia, junto a lo Uno, de un segundo principio que no deriva de él—, "emanatista y engendrante", por la acción conjugada de esos dos principios, del todo de la realidad.

La "matematización de la ontología", respuesta de Platón al problema clásico de lo Uno y de lo Múltiple, es naturalmente el rasgo definitorio de la doctrina oral de Platón, un "realismo racionalista" donde las relaciones conceptuales de anterioridad y posterioridad son, al par, relaciones reales. Con algunas reservas, en vistas de su tendencia a la totalización y a la composición coherente —no en el sentido de un dogmatismo monolítico— M. Richard acepta que dicha doctrina se califique de "sistemática".

Lo expuesto no es sino una presentación, por necesidad sumaria, de las tesis defendidas por la Escuela de Tübingen que hoy tienen como portavoz, en Francia, a M. Richard. Si bien no es el suyo un estudio que pudiéramos llamar original, tiene el mérito de haber sido elaborado a partir de las fuentes más directas sobre la cuestión —las 'enseñanzas orales' de Krämer y de Gaiser—, el de ofrecer un muy completo panorama del problema del platonismo oral, y también el de manejar una gran cantidad de documentos que incluye lo publicado en estos últimos años. Por lo demás, con independencia del juicio que merezcan las tesis defendidas en la obra que reseñamos, imposible no ver en ellas el origen de una profunda renovación de los estudios platónicos y la introducción de perspectivas nuevas para la comprensión de los diálogos.

Este libro, seguramente, suscitará en muchos de sus lectores una pregunta en cuya respuesta ha de traducirse, en cada caso, la adhesión o la resistencia a hacer lugar a la imagen del Platón oral ¿Podemos fiarnos, para conocer el pensamiento platónico, más de testimonios de los discípulos que de los diálogos compuestos por el maestro?

Los diálogos, creemos, son instrumentos preciosos para el conocimiento de la filosofía de Platón, y acaso no sea del todo legítimo pretender —como pretende el esoterismo— que lo que subyace a cada diálogo puede conocerse *exclusivamente* a partir de una fuente distinta de ellos. Habría en la obra literaria de Platón, en efecto, hasta cierto punto, un sentido 'esotérico' accesible sólo al lector perspicaz. Sin embargo, la enseñanza oral de Platón en el seno de la Academia no pudo no haber existido, de allí lo absurdo de negarnos a suplementar el conocimiento que nos procuran los diálogos con cuanto se nos ha transmitido acerca de sus otras actividades filosóficas. Absolutizar aquéllos

como la única vía de acceso a la filosofía platónica, y en esto coincidimos con M. Richard, sería una perspectiva empobrecedora. Tanto, por cierto, como privilegiar la transmisión indirecta de Platón como único camino de acceso a su pensamiento.

Se impone, en suma, la complementariedad de dos vías frente a las cuales no es quizás imprescindible ni enriquecedor pronunciarse por la superioridad de la una sobre la otra, sencillamente porque son dos vías de distintas naturaleza.

Graciela E. Marcos de Pinotti

BARUCH SPINOZA, *Korte Verhandelng*, Introducción, edición, traducción y comentario de Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986, 893 p.

Filippo Mignini adquirió un renombre especial en el ámbito filosófico por haber modificado el orden cronológico de la obra spinociana. Siempre se pensó que el *Breve tratado* precedía al *Tratado de la reforma del entendimiento*. Mignini, audazmente, sugirió que fue esta última obra la primera manifestación escrita de Spinoza, y el *Breve tratado* su obra inmediatamente posterior.

Mignini remonta la historia de este texto hasta Th. de Murr, erudito alemán que emprendió en el siglo XVIII la tarea de hallar los manuscritos de Spinoza no contenidos en la edición de 1677 de sus obras póstumas. Su objetivo principal era hallar la *Apología para justificarse de su abdicación de la Synagoga*, escrita en lengua castellana poco después de su ruptura con la comunidad. En lugar de ella, gracias a ciertos papeles pertenecientes a la familia Rieuwertsz, tomó conocimiento de que la *Ética* habría sido compuesta originariamente en holandés, luego traducida al latín (salvo un capítulo sobre el diablo) y más tarde retraducida al holandés por Jarig Jelles. Pero esta hipótesis era insostenible, pues Jarig Jelles desconocía el latín. ¿Además, qué sentido habría tenido el retraducir al holandés una obra escrita primeramente en ese idioma?

La confusión se originó en el hecho siguiente: amigos de Spinoza le solicitaron al filósofo que expusiera sus ideas en torno a la moral y a la metafísica en un tratado especial. Hacia fines de 1660 Spinoza transmite a sus amigos la obra en latín. Estos le sugieren que traduzca y publique la obra. Spinoza corrige el texto latino y éste es traducido, si bien no por Spinoza, al holandés. Pero esta traducción se extravía. En 1703-1704 un estudioso alemán apellidado Stolle viaja a Holanda, donde traba conocimiento con un miembro de la familia Rieuwertsz, quien le muestra un manuscrito que presuntamente es la *Ética* escrita en holandés, ordenada en capítulos, uno de los cuales versaba sobre la existencia del diablo. Años más tarde, Stolle mismo publica una *Kurtze Anleitung zur Historia der Gelehrtheit* (Halle, 1718) donde menciona los informes

recibidos durante su estadía en Holanda. En 1851, Boehmer, editor y profesor de la Universidad de Halle, habiendo adquirido en la librería de Fr. Muller, en Amsterdam, un ejemplar de la *Vida de Spinoza* de Colerus, en la página donde se mencionan las obras inéditas de Spinoza descubre una nota manuscrita según la cual Colerus omite un tratado que, si bien carece del modo geométrico de exposición, trata los mismos temas que la *Ética*. El manuscrito de este tratado, que se supone un bosquejo de su doctrina definitiva, se halla "en manos de algunos amigos de la filosofía". Y entre sus páginas, halla también un resumen de la obra desconocida. Una vez que Boehmer lo publica, Van der Linde, otro editor, revela que las notas manuscritas halladas por Boehmer en su Colerus eran de puño y letra de Monnikhoff, médico de Amsterdam. Poco tiempo después Fr. Muller halla un manuscrito copiado por Monnikhoff no antes de 1743: el *Breve tratado* es finalmente descubierto. En 1861 el poeta holandés A. Bogaers da a conocer un segundo manuscrito, distinto del primero y del cual éste último había sido copiado. Era el mismo que, habiéndose extraviado, se lo tomaba por la *Ética*. Actualmente, ambos se hallan en la Biblioteca Real de la Haya. El hallado por Bogaers, por ser más antiguo, se lo conoce por manuscrito A, el hallado antes por Fr. Muller, es conocido por B.

Esta crónica minuciosa de los avatares que condujeron al descubrimiento de la obra, digna de una nueva novela de Eco, (ya no será el códice aristotélico el perdido, sino el capítulo XXV, su tema no será la risa, sino el diablo) permite comprender la importancia de esta traducción al italiano del manuscrito A, editado en holandés por primera vez en forma integral en 1982, después de ciento veintinueve años de haber sido descubierto. La presente edición nos acerca un texto que en su lengua original habría sido de difícil lectura para la gran mayoría de lectores de lengua castellana. Pero su mérito no reside sólo en ello.

En primer lugar, la introducción nos brinda la historia del texto, la descripción de ambos manuscritos y del resumen ya nombrado y sugiere una hipótesis en torno a la génesis y a la constitución de la obra. Seguidamente Mignini presenta el texto bilingüe en holandés y en italiano. La *Korte Verhandelng* (*Breve tratado*) desarrolla a través de tres partes y un apéndice tres temas centrales: a) una doctrina acerca de Dios (bosquejo de lo que más tarde constituiría los dos primeros libros de la *Ética*) que parte de la idea de un ser infinito que posee infinitos atributos, de los cuales se deduce la existencia necesaria del mismo. Mas si analizamos la naturaleza de la sustancia hallaremos que por sus propiedades se identifica con Dios, de quien sólo conocemos los atributos del pensamiento y la extensión. Las cosas finitas son modos de los atributos a través de los cuales Dios se manifiesta. Luego describe las propiedades esenciales de Dios: causa necesaria, providencia y predestinación. Diferencia la naturaleza naturante de la naturaleza y finaliza la primera parte otorgando a los valores el carácter de seres de razón. b) Una doctrina sobre la existencia del hombre, quien si bien se halla sujeto a sus pasiones, a través del uso de su razón, puede alcanzar la salvación. Para ello es necesario ir elevándose a través de

cuatro grados progresivos de conocimiento, y c) una ética concebida como *medicina mentis* o *emendatio intellectus*, cuyo fin es el logro de la verdadera libertad basada en la concordancia con la necesidad de la propia naturaleza. Al texto del tratado le sigue un Apéndice compuesto a su vez por dos partes. La primera, presentada en axiomas y proposiciones, versa sobre la naturaleza de la sustancia (concordante, en cuanto a su contenido, con las primeras proposiciones del primer libro de la *Ética*). La segunda trata de la mente humana y en qué consiste su unión con el cuerpo.

El análisis del texto viene a continuación. Este consiste en un comentario detallado de cada uno de los veintiséis capítulos que componen el *Tratado*, con citas a pie de página de los principales comentaristas de Spinoza que enriquecen las interpretaciones de Mignini.

A continuación se presenta el resumen compuesto y transcripto por Monnikhoff y un apéndice sobre la doble serie numérica del *Korte Verhandelng*, examen que integra el análisis crítico del texto.

En síntesis: a través de las casi novecientas páginas de la obra, Filippo Mignini demuestra cómo es posible redescubrir un texto, llevar a cabo un análisis riguroso y actualizado del mismo y editar una obra bilingüe enriquecida con apéndices, citas e índices de suma utilidad para el especialista.

Diana Cohen de Agrest

A. MENNE Y N. OEFFENBERGER (editores), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Vol. I, *Ueber den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Hildesheim : Olms, 1982, 220 p. vol. II, *Formale und nichtformale Logik bei Aristoteles*, Hildesheim : Olms, 1985, 262 p.

Estas recopilaciones de artículos de difícil hallazgo aun en centros avanzados de investigación, cumplen con el objetivo de evidenciar la utilidad de la lógica aristotélica para el desarrollo de la lógica simbólica. Se trata de una nueva etapa de las relaciones entre ambas concepciones de la lógica, relaciones iniciadas en los trabajos señeros de J. Lukasiewicz cuando, con instrumentos de la lógica simbólica, se obtuvieron nuevas y mejores interpretaciones de la silogística aristotélica. Los editores extraen de ello un doble resultado positivo. Por una parte, se evita la consideración del texto aristotélico como una pieza acabada. Por la otra, se destacan los riesgos que corremos al tomar a la lógica simbólica como juez infalible del inacabamiento e imperfección de los textos del *Organon*. Esta última consecuencia no inhabilita la exposición de ciertos problemas de la silogística, y de posibles desarrollos de la misma, con herramientas de la lógica simbólica; las contribuciones de J. Seupecki, A. Menne, P. Lorenzen, J. Corcoran y J. A. Roetti prueban lo contrario. Pero es innegable que

la índole de la lógica aristotélica trasciende los límites de la lógica formal. Así, encontramos la opinión de que las aplicaciones formalistas a la silogística son anacrónicas (V. Sainati) o erróneas (G. G. Granger), dado que, por un lado, la lógica se expresa en Aristóteles como meta-teoría de cierto lenguaje-objeto no formal (Sainati) o, por el otro, la silogística se basa en una concepción semántica de la verdad y de la deducción (Granger). Pero donde las limitaciones de la aplicación sin mayores reservas de la lógica formal simbólica a la silogística se advierten con más claridad es, a juicio de N. Oeffenberger, en la cuestión capital de si el silogismo ha de ser interpretado como proposición implicativa o como regla de deducción. En la recurrencia de este problema en gran cantidad de estos artículos reconocemos la presencia insoslayable de J. Lukasiewicz. Todos los autores aquí recogidos tienen algo que argumentar, ya sea a favor o en contra, con respecto a la tesis de Lukasiewicz, quien consideraba al silogismo como una implicación material. En general, estos artículos sugieren que es más acorde con la letra de los textos aristotélicos, a la vez que más fructífero desde el punto de vista del desarrollo de la lógica, considerar al silogismo como regla. Los trabajos de Oeffenberger adoptan una posición más cauta: no rechaza la interpretación de Lukasiewicz pero señala que se adapta sólo a algunos argumentos aristotélicos. Según Oeffenberger, en la silogística lo central no es la búsqueda de las condiciones de verdad que garanticen la ausencia de contradicción, sino la identificación de las condiciones de derivabilidad correcta de una conclusión a partir de pares de premisas. En este contexto, Oeffenberger prueba que el silogismo, es capaz de ofrecernos una decisión del valor de verdad de la conclusión en casos de conjunciones de premisas falsas. La silogística supera en potencia de decisión a la implicación material. Sobre este argumento se sustenta también el importante trabajo de G. G. Granger aquí reeditado.

No es esta empero la única cuestión en la que el nombre de Lukasiewicz — y también, aunque en menor número de intervenciones, de G. Patzig — está en el centro de la cuestión debatida. El artículo elegido por los editores muestra la fructífera aplicación que Lukasiewicz hace de la lógica simbólica para discutir la función del principio de contradicción. Lukasiewicz rechaza su estatuto de principio último y supremo de toda prueba — posición rebatida por H. Zwergel, quien, mediante la distinción entre principios particulares de una ciencia y axiomas *ex hōon* — sostiene que Aristóteles no se refiere a los silogismos cuando niega que el principio sea el presupuesto indispensable de toda prueba, sino a argumentaciones restringidas a determinados géneros.

Otro aspecto no menos influyente de la posición de Lukasiewicz es metodológico: rechazar por una parte la lógica filosófica por ser mero *lauter Phrasenmacherei*, pero, por otra, recomendar tanto que el análisis tenga base ontológica como que de él se extraigan consecuencias para la ontología de la silogística. Así, mientras Lukasiewicz justificaba la aplicación de la lógica simbólica a la silogística apelando a la ontología de Meinong, hallamos que en

muchos de los artículos recopilados las cuestiones de lógica no formal y de connotaciones gnoseológico-ontológicas de la silogística pesan más que los asuntos tratados formalmente. Creo que en este terreno se advierten las mejores posibilidades para que la silogística enriquezca a la lógica moderna. Los textos de A. Menne son ejemplares debido a su explícita decisión de revelar las consecuencias ontológicas de la aplicación de la lógica simbólica a la silogística. Con claridad se advierte ello en la refutación del concepto de existencia de *Principia Mathematica* en favor de la tesis de Menne, según la que no hay posibilidad de resolver cuestiones referidas a la existencia ontológica apelando a una manera lógico-formal pura. Los trabajos aquí reproducidos de F. Patzig y O. Guariglia prueban la relevancia de la lógica aristotélica en cuestiones epistemológicas y gnoseológicas, en particular para el debate contemporáneo en torno de la explicación causal. El trabajo de Guariglia revela ricos matices en las diferencias entre las concepciones aristotélica y platónica de la causalidad que trascienden los intereses del especialista en filosofía antigua, mientras que Patzig explícitamente confronta la posición de Aristóteles con el modelo hempeliano de explicación. No menos importante es la combinación de interpretación lógica de los textos aristotélicos y rigurosos análisis filológicos que, de acuerdo con Oeffenberger, permitirá superar las distorsiones que el texto sufriera en los intentos de adaptarlo a posturas lógicas anacrónicas. V. Sainati combina el método filológico con el análisis conceptual para concluir que *Categorías* 10-15 es un texto intermediario entre la lógica de la *fásis*, afín a la lógica de clases (*Tópicos*) y la lógica de la *katáfasis* requerida en *Categorías* 1-9 por el análisis de la relación sujeto-predicado.

Señalemos finalmente que el tema de las proposiciones particulares es abordado por J. Brunschwig en conexión con las pruebas de no conclusividad de ciertos pares de premisas, y por A. Menne, quien defiende la posibilidad de definir el juicio particular estricto dentro de los límites de la doctrina clásica del juicio. Los trabajos de W. Wieland acometen el problema de la modalidad. Sobre la base de que el análisis de la microestructura de las proposiciones modales revela la imposibilidad de tratar analógicamente la necesidad y la posibilidad, Wieland rechaza la jerarquía tradicional de las modalidades debida a Teofrasto. T. Ebert ofrece una respuesta erudita a la cuestión de la ausencia de cuarta figura en Aristóteles; para ello indaga la cuestión equivalente de cómo Aristóteles logró claridad en los modos indirectos de la primera figura respecto a los modos no válidos de la misma.

Estas dos antologías, imprescindibles en la investigación de la filosofía de Aristóteles y de la historia de la lógica, incluyen tres trabajos originalmente publicados en Buenos Aires en español. Se trata de O. Guariglia, "La definición y la explicación causal según Aristóteles", N. Oeffenberger, "La prehistoria de la plurivalencia en la silogística asertórica de Aristóteles" y J. Roetti, "Polisilogística como sistema de productos de relaciones", todos aparecidos en RLFVIII, 2, 1982. En la versión alemana del artículo de Roetti se advierten algunas

variantes, como por ejemplo, la sustitución de las variables de predicados monádicos en las dos primeras definiciones de la versión española, por predicadores monádicos.

Alberto Guillermo Ranea

CHRISTOPHER HOOKWAY, *Peirce*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 301.

Hookway dice que su propósito fue escribir el tipo de libro que buscaba cuando comenzó a leer a Peirce: "una presentación clara de sus concepciones sobre los tópicos que más le importaban, y una explicación de cómo se supone que se articulaban en un todo" (p. x). Hookway también consagra bastante atención a evaluar las alegaciones de Peirce a la luz de la filosofía más reciente. De hecho, el rasgo más notable del libro es la inteligencia, la agudeza filosófica y el (casi constante) equilibrio con que Hookway ha tratado su tema. Escribe en la mejor tradición de la "scholarship" histórica en filosofía: trata de valorar a Peirce según niveles actuales con el fin de hacer progresar nuestra propia comprensión filosófica. El resultado es un libro estimulante y un verdadero aporte a la bibliografía sobre Peirce que será discutido por años.

Todo esto se encuentra en el lado del haber. En el lado negativo el libro está pobremente organizado. Después de una introducción biográfica y un esbozo de las principales interpretaciones de Peirce, el libro consta de dos partes. La parte I (capítulos I a IV) discute el rechazo por parte de Peirce del cartesianismo, después resume sus opiniones sobre la verdad, las categorías y los signos. Con excepción del capítulo I la parte I acentúa el modo como evolucionaron a lo largo de su vida las ideas de Peirce respecto de estos tópicos centrales.

La parte II (capítulos V a IX) completa los detalles en tópicos específicos: percepción, razonamiento matemático, inducción y abducción, pragmatismo y finalmente la cosmología y el idealismo objetivo de Peirce. Esta organización obliga a Hookway a diferir hasta la discusión final los tópicos centrales de la parte I. Al lector se le solicita constantemente que postergue su curiosidad presente en favor de una satisfacción futura. Acaso es apropiado que un libro sobre el fundador del pragmatismo apunte al futuro de este modo, pero eso no acrecienta la claridad. Esa organización también lleva a Hookway a discutir a Peirce sobre la verdad en el capítulo II y sobre el principio pragmático en el capítulo VIII, aunque (como Hookway lo sabe) ambos temas están conectados intrínsecamente.

Por suerte los problemas de organización no socavan fatalmente el libro. Hasta donde puedo decirlo Hookway cumple con todas sus promesas. (Para una posible excepción véase pág. 76; no consigo encontrar en el capítulo VI una discusión del tercero excluido).

Más aún, las discusiones específicas de Hookway compensan los problemas estructurales. Particularmente útil es la exposición de la opinión de Peirce según la cual la lógica descansa en la ética y la estética (pp. 55-77). El capítulo IV es acaso la mejor

explicación que yo haya leído acerca de las opiniones de Peirce sobre los signos. Los capítulos V y VI sobre la percepción y el razonamiento matemático son también excelentes (véase especialmente la discusión de la deducción corolara y teorema, pp. 193-201). También de primer nivel (aunque introductorias) son las discusiones de los intentos de Peirce por probar el pragmatismo (pp. 254-261) y de la cosmología evolucionaria de Peirce (pp. 265-276). Menos estelares (acaso porque muchos otros ya han trillado el terreno) son la explicación de la inducción y de la abducción (capítulo VII). La discusión del "nominalismo" (en el capítulo I) también trafica con lugares comunes en vez de tratar de descubrir las fuentes del antagonismo de Peirce. Hookway tampoco explica nunca en detalle la exposición de Peirce acerca de la verdad aunque este es el tema principal del capítulo II. La máxima aproximación a este tópico es la "tosca paráfrasis" de la pág. 71. El resto del capítulo trata del intento de Peirce por basar la lógica en la ética y la estética. Más allá de esto, sin embargo, Hookway ilumina casi todo tópico que examina.

Hookway interpreta a Peirce como un filósofo tradicional interesado en los mismos problemas que Descartes y Kant: la ciencia, la verdad y el conocimiento. Como ellos, su fin fue brindar una "filosofía primera" cuyo propósito fuera mostrar que podemos obtener conocimiento si trabajamos para ello. Hookway piensa que el interés que ofrece Peirce yace en el modo como transformó los problemas tradicionales a la luz de sus opiniones sobre el significado, haciéndolos manejables, antes que eliminándolos (pág. 3). También reconoce que las opiniones de Peirce cambiaron con los años, y arguye que el último Peirce, el más especulativo (al que Goudge llamó el Peirce "trascendental") trata de ofrecer un nuevo fundamento del conocimiento después del fracaso del fundamento naturalista. Esto convierte en central para Peirce el problema de la verdad y suministra un modo de valorar sus otros intereses, por ejemplo, las ciencias normativas, las categorías y aun su cosmología evolucionaria.

Pienso que esta lectura de Peirce es correcta pero buena parte de ella depende de cómo se completan los detalles, en particular cómo interpretamos las opiniones específicas de Peirce sobre la verdad. Aquí disiento de la exposición de Hookway. Este cree que Peirce aceptó a lo largo de su vida la explicación pragmática de la verdad, es decir, que la comunidad formará un consenso acerca de cada cuestión. Piensa que en el período inicial Peirce basó este optimismo en premisas psicológicas que después cuestionó. Eventualmente desarrolló un nuevo fundamento basado en nociones normativas. (Esto se discute en detalle en el capítulo II). Hookway también piensa que se movía cada vez más en una dirección kantiana, sosteniendo eventualmente que el acuerdo en ciencia es un ideal regulativo que esperamos ha de ocurrir. Considera que la doctrina de las categorías es el intento de Peirce por hacer que la metafísica sustente esa esperanza, es decir, a la manera de un esbozo de cómo debe ser el mundo si es que la ciencia ha de tener éxito. Hookway también piensa que Peirce se parece a Kant al sostener que la realidad es parcialmente indeterminada. El mundo no es un sistema determinado de hechos, algunos de los cuales serán por siempre desconocidos: es real en la medida en que será conocido en el largo plazo y no real en la medida en que no será conocido (véase pág. 288). Pienso que esta lectura específica de Peirce es altamente discutible.

Un problema es que Hookway nunca asume las propias dudas de Peirce respecto de su explicación pragmática de la realidad. Peirce expresó por primera vez estas dudas en su reseña del libro de Royce *Religious Aspect of Philosophy* en 1885. Peirce admitió que un número finito de cuestiones nunca será respondido; de aquí que la realidad no puede ser circumscripita por la creencia en el largo plazo (8.43, 1885). Hacia dónde fue desde aquí no es completamente claro, pero es claro que abandonó lo que podría llamarse el idealismo confiado de su juventud, es decir, la doctrina de que su idealismo pragmático puede satisfacer nuestras intuiciones preanalíticas acerca de la realidad. En 1893, por ejemplo, mitigó el final de "How to Make Our Ideas Clear", alegando sólo que la ciencia está animada por "la cuidadosa esperanza" de que llegará eventualmente a la verdad (5.407). Hookway parece conciente del pasaje de 1885 (véanse sus observaciones a 8.43 en la pág. 73) y seguramente es conciente del papel que desempeñan las esperanzas en el pensamiento de Peirce, pero su examen general oculta estas dudas. La impresión que uno recibe es que Peirce aceptó a lo largo de toda su carrera la explicación pragmática de la realidad, aunque esto sea muy discutible. Lo que cambió con los años, de acuerdo con Hookway, no fue la teoría sino su defensa y alcance. En ambos aspectos interpreta a Peirce esencialmente como un hijo de Kant, que defiende el pragmatismo con un argumento trascendental y que limita la realidad a lo que hallamos inteligible en el largo plazo. Veamos cada uno de estos temas más detalladamente.

Sobre el primer punto Hookway dice: "A la luz de la metafísica científicamente confirmada podemos comprender que no es un milagro que pueda tener éxito nuestra búsqueda de autorrealización a través del autocontrol de nuestro razonamiento" (pág. 265). La metafísica en que piensa es el idealismo objetivo. Alega que Peirce sostiene que el idealismo justifica nuestra esperanza de que la realidad se dejará investigar en el largo plazo y convalida la aplicación universal de las categorías.

Esta es una interpretación popular pero es realmente una defensa imperfecta de Peirce. El idealismo no es la única explicación posible de nuestras esperanzas: el intuicionismo de Descartes también lo sería, o la filosofía del sentido común de Thomas Reid. Más aún, los argumentos trascendentales sólo son plausibles si el escéptico acepta lo que hay que explicar; en Kant esto es la alegación de que hay experiencia o, en ética, nuestra asunción del realismo moral. Ningún escéptico aceptaría la temprana opinión de Peirce de que toda pregunta tendrá respuesta a largo plazo; más aún, casi todos exigirían un argumento que la apoyara. Podríamos esperar que fuera verdadera (como lo esperamos para la paz de nuestra alma) pero seguramente querríamos algo mejor que el argumento según el cual, a menos que el idealismo objetivo sea verdadero, no tenemos derecho a esa esperanza. La esperanza misma parece injustificada. En suma, si Hookway tiene razón respecto de Peirce, la jugada kantiana no abrirá "la cerradura en la puerta de la filosofía" como Peirce la llama (5.348, 1868).

El intento de Hookway de restringir el alcance del pragmatismo de Peirce para determinar la realidad es filosóficamente más interesante. Primero, sugiere que no se

1 Para una crítica de esos argumentos véase Roderik M. Chisholm, "What Is a Transcendental Argument?" in *The Foundations of Knowing* (Minneapolis, Minn., 1982).

aplica a enunciados históricos singulares (pp. 240-241). Esto parece referirse a eventos irrepetibles que son menos cognoscibles en la medida en que el tiempo pasa y por esto menos aptos para obtener un consenso en el futuro. En una nota al pie de la página 291, Hookway recurre a la distinción de Peirce de la *realidad*, que es el domino de los eventos particulares y de la realidad como legalidad. Alega que el pragmatismo se aplica sólo a la realidad, esto es, a la ley. Por esto el hecho de que los enunciados más singulares a cerca del pasado no serán conocidos en el largo plazo no es una objeción. Hookway también recurre a la doctrina de Peirce de que la realidad es parcialmente indeterminada, esto es, que la ley del tercero excluido no se aplica a reales (véase pp. 76, 241 y 288). Sugiere que algo es real en la medida en que la comunidad concordará respecto de él en el futuro.

El pragmatismo entonces define la realidad determinada; lo que deja afuera no es real. Hay pues una restricción doble acerca de la realidad: no se incluyen hechos singulares; ni, pareciera, terceros indeterminados².

Ninguna de estas maniobras cuadra bien con los textos. Primero, Peirce sostuvo claramente en 1878 que la comunidad concordará respecto de *todos* los enunciados históricos singulares, por implausible que esto parezca (5.409, 1878). La observación de Hookway de que el pragmatismo no se aplica a la existencia es, pues, falsa en la medida en que se habla del Peirce inicial. Peirce no restringió el pragmatismo a la ley sino que consideró que se aplicaba a todo lo que nosotros consideramos preanalíticamente que está incluido en la realidad. Segundo, Peirce llegó a sostener que existencia implica realidad³. Aunque el problema es complicado sostuvo, en suma, la opinión de que los segundos son hechos individuales que contienen una materia y un primero. La materia es la pura segundidad y el primero la cualidad que instancia (1.528, 1903). 'Bruto hablaba latín' retrata un hecho refiriéndolo a Bruto, la pura segundidad, y atribuyéndole una cualidad (un primero) a él. Aunque sostiene en un punto que los hechos son sólo primeros y segundos, llegó a creer que esto es demasiado nominalista (1.422, circa 1896). Todas las cualidades incorporadas tienen que ser leyes o terceros. Entonces, si Bruto hablaba latín, tiene que haber algunas conexiones semejantes a las legales entre este evento y otros eventos. El hecho no puede ser un evento completamente aislado que no exhiba leyes; específicamente, hablar latín tiene que ser semejante a la ley, es decir, exhibir terceridad (véase las observaciones de Peirce sobre la dureza como similar a ley (5.457, 1905)). La alegación de Hookway de que la existencia no implica realidad es, pues, una confusión con el Peirce posterior.

Finalmente el argumento de la indeterminación también falla. Peirce sostiene que la terceridad o ley es indeterminada, como alega Hookway, pero no sostiene que los segundos son indeterminados. De hecho caracteriza repetidamente los segundos como individuos que reaccionan y son determinados en todo respecto (3.611, 1902; véase

2 Para esta terminología peculiar de Peirce, véase J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo "Categoría". [Nota del traductor].

3 Véase Max H. Fisch, "Peirce's Progress From Nominalism Toward Realism", *The Monist*, LI (1967), p. 174.

también 1.434, 1896). El retrato metafísico que entonces emerge es que el mundo consiste en hechos individuales completamente determinados que incorporan cualidades (primeros) y están relacionados a otros hechos individuales mediante leyes (terceros) que son parcialmente determinados y parcialmente indeterminados. Esto significa que las cualidades ejemplificadas en segundos son ellas mismas leyes puesto que están incorporadas; no son cualidades completamente separadas de otros eventos. La existencia, pues, que es el reino de hecho, implica realidad. La indeterminación parcial de la terceridad significa que hay algunos eventos a los que no se aplican ni dejan de aplicarse; es decir, hay excepciones a ellos aunque sean verdaderos (Según Peirce, una ley es verdadera si y sólo si "gobierna" eventos. La indeterminación de la ley es la alegación de que la ley gobierna los eventos aunque estos no sigan la ley, es decir, la violen). Esto da lugar al azar y cuando se lo acopla con la doctrina de Peirce de que el mundo está evolucionando hacia una mayor legalidad, también explica su cosmología evolucionaria. El problema es que esta es una explicación esencialmente anti-idealista que recuerda más a Aristóteles que a Kant. Si Peirce hubiera continuado aplicando el pragmatismo a la realidad mientras sostenía esta teoría, hubiera tenido que sostener, como hizo en 1878, que se formará un consenso a lo largo de toda la historia y responderá sus propias dudas acerca del pragmatismo en 1885. No pienso que él hiciera algo de esto, sino más bien que abandonó la máxima pragmática como un principio de realidad; a lo sumo es una máxima práctica que guía la ciencia y define sus esperanzas aunque no tengamos buena razón para pensar que estas esperanzas serán satisfechas. La cerradura en la puerta permanece pues sin abrir.

Hookway es conciente de algunos de los elementos de juicio que muestran que Peirce abandona el pragmatismo pero él lo desestima (pág. 257). Por ejemplo cita la observación de Peirce de que su argumento muestra que "las consecuencias prácticas no son *todo* el significado de un concepto sino *mucho* de él" (pág. 257; el pasaje procede de 8.41, *circa* 1905, subrayados de Peirce). Hookway dice que esto sólo puede significar que la ciencia podría preferir una hipótesis a otra aún en el caso de que ambas tuvieran las mismas consecuencias. La lectura más plausible, sin embargo, es que Peirce piensa que la ciencia presupone un mundo determinado y que el pragmatismo es falso como principio metafísico. Dos hipótesis pueden empatar el primer lugar con respecto a sus consecuencias aún cuando a lo sumo una de ellas describa la realidad (o incluso la gobierne). Debería hacerse notar que de ningún modo es obvio que esta sea la posición que Peirce llegó a aceptar, o que esta interpretación responde todas las preguntas acerca del último Peirce. La ofrezco aquí como una alternativa plausible que Hookway no considera en absoluto. Más aún, el hecho de que organice su libro de modo tal que nos estimula a pensar que Peirce tenía pocos escrúpulos, si es que tenía algunos, acerca de su doctrina, me parece un defecto serio de su libro. Plantear dudas acerca de la lectura más o menos benigna de Peirce es muy pertinente a la luz de los otros méritos del libro de Hookway y la difusión que espero tenga.*

Robert G. Meyers
State University of New York at Albany

* Traducción de Ezequiel de Olaso

PIETRO REDONDI, *Galileo: Heretic (Galileo Erético)*. Traducción inglesa por Raymond Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1987, 356 p. [El original italiano fue publicado en Turín por Einaudi en 1983].

Pietro Redondi ha descubierto en el archivo del Santo Oficio en Roma un documento que, en su opinión, nos hace ver bajo una luz diferente la condena de Galileo por este tribunal. En dicho documento, un denunciante anónimo acusa a Galileo de profesar, en su obra *Il Saggiatore*, opiniones incompatibles con la doctrina eucarística del Concilio de Trento. El denunciante fija su atención en los pasajes donde Galileo sostiene que las cosas materiales constan de pequeñas partículas indivisibles, masivas e impenetrables, pero incoloras, insonoras, inodoras e insípidas, y que las cualidades cromáticas y acústicas, olfativas y gustativas que de ordinario se atribuyen a los cuerpos que nos rodean existen, como las sensaciones de cosquilleo, tan sólo en la mente de quien las siente. Hace notar que si dichas partículas "permanecen después de la Consagración, no habrá menos sustancia de pan en un hostia consagrada que en una hostia sin consagrar, puesto que [conforme a esta opinión] una sustancia corpórea consiste en un agregado de átomos de tal o cual manera, con tal o cual figura, etc. Pero si esas partículas no permanecen, se sigue que no queda ningún accidente del pan en la hostia consagrada, puesto que, según dice este Autor..., no surgen otros accidentes si no hay las figuras, tamaños, movimientos, etc., y —como estos son los efectos de una cantidad o cuánto de sustancia— no es posible separarlos, como enseñan todos los filósofos y teólogos, de modo que existan sin la sustancia o cantidad cuyos accidentes son." (Redondi, p. 335). La denuncia no está fechada, pero como no alude a la condenación de Galileo por copernicanismo en 1633 y cita la primera edición de *Il Saggiatore*, publicada en 1623, Redondi conjetura que ha sido escrita en el período comprendido entre esos dos años. Sugiere además que su autor es nada menos que el Padre Orazio Grassi (1590-1654), el matemático, astrónomo, arquitecto e inventor jesuita cuya *Libra astronomica ac philosophica*—publicada bajo el seudónimo Lothario Sarsius Sigensanus, anagrama de Horatius Grassius Salonensis—Galileo ridiculiza en *Il Saggiatore*. De hecho, el argumento eucarístico contra la referida doctrina galileana figura también en la respuesta polémica de Sarsius, *Ratio ponderum libræ et simbellæ* (1626), y se repite en la literatura didáctica jesuita del siglo XVII (cf. pp. 335-346). No aparece, en cambio, en las polémicas de otros adversarios de Galileo (p. 174). Por otra parte, hay cierta semejanza entre la letra de Grassi y la del escritor de la denuncia (cf. láminas 7 y 8).

Negar la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el Santísimo Sacramento era —especialmente en esos años de lucha a muerte contra la herejía protestante— un error muchísimo más serio que afirmar que el sol es el centro del mundo y no se mueve, y que la tierra se mueve y no es el centro del mundo. Sin embargo, el Santo Oficio no tomó acción alguna contra Galileo a raíz de la denuncia citada, la cual, por lo demás, permaneció enterrada en sus archivos, sin mención en el índice del infolio que la contiene, hasta que Redondi la halló por accidente, buscando otra cosa, en 1982. Redondi no pretende saber el por qué de esta inacción, pero anota varias circunstancias

que la hacen comprensible. *Il Saggiatore*, "escrito en forma de carta a... Monseñor Virginio Cesarini, Académico Linceo y Maestro de Cámara de Su Santidad", aparece en Roma a pocos meses de la elevación al trono papal de Maffeo Barberini, compatriota y admirador declarado de Galileo. Redondi describe los festejos con que la intelectualidad romana de vanguardia celebró su investidura como Urbano VIII: Giambattista Marino regresa de París a rendirle homenaje, las academias desfilan a la cabeza de la procesión del Campidoglio al Vaticano, Agostino Mascardi elogia el nuevo régimen en que la investigación y el desacuerdo con los cánones literarios y filosóficos tradicionales pueden desarrollarse libremente. El libro de Galileo lleva las armas de los Barberini en la portada y va precedido por una dedicatoria a Urbano VIII firmada por los académicos linceos "in questo universal giubilo delle buone lettere". Procesar a su autor por herejía eucarística habría puesto en entredicho, escandalosamente, la nueva política cultural de la corte pontificia.

Aunque el problema planteado por el denunciante anónimo es obvio y grave, no se lo menciona en las actas del proceso que el Santo Oficio incoará contra Galileo luego de aparecido el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). Con todo, la existencia de la denuncia podría ayudarnos a entender algunos detalles deconcertantes de ese proceso. La investigación inicial del caso no estuvo a cargo de la inquisición, como habría sido normal, sino de una comisión papal ad hoc, presidida por Francesco Barberini, cardenal sobrino del papa y académico linceo. El 4 de septiembre de 1632, en una audiencia que le pide el embajador florentino para protestar por la acción iniciada contra quien era, a fin de cuenta, un miembro de su gobierno, Urbano VIII le explica que se trata "del material más perverso que uno pudiera tener entre manos..., una doctrina perversa en grado sumo" - lo que sería un modo bastante exagerado de referirse al heliocentrismo en una entrevista diplomática. La comisión especial se reunió cinco veces, en el mayor secreto ("para el historiador —escribe Redondi, p. 246— esa comisión es como una 'caja negra'"), y entregó al tribunal del Santo Oficio un sumario "perfectamente diseñado para un juicio rápido contra Galileo sobre la base de una acusación cuidadosamente circunscrita: la violación en el *Dialogo* de la orden de no defender la doctrina copernicana..., impuesta a Galileo por el cardenal Bellarmino en 1616" (p. 246). El juicio empezó el 12 de abril de 1633. El acusado no fue encarcelado en una celda, como era lo usual en tales casos, sino alojado en un apartamento del fiscal procurador, "una especie de casa de huéspedes en el Palacio del Santo Oficio" (p. 258). En la primera audiencia del tribunal, Galileo produjo el texto de la declaración que le había entregado Bellarmino en 1616, la cual le comunicaba la entonces inminente condena de la doctrina copernicana por el Santo Oficio, pero no contenía ninguna prohibición de exponer dicha doctrina. El cargo principal quedaba así refutado. "En vez de colaborar, el acusado ponía dificultades" (p. 259). Entonces se adopta "un increíble procedimiento extrajudicial": el 27 de abril, el juez, Padre Vincenzo Maculano, tiene un coloquio privado con Galileo, sin cancilleres, abogados, ni testigos. Al día siguiente, el Padre Maculano escribe al cardenal Barberini: "La corte mantendrá su reputación y podrá tratar benignamente al acusado. Su Santidad y Vuestra Excelencia quedarán satisfechos." En la próxima sesión del tribunal, Galileo abandona toda resistencia y

admite que, releyendo el *Dialogo*, ha comprobado que efectivamente defiende en él la doctrina de Copernico, aunque sólo por vanidad literaria. ¿Qué ha causado este vuelco? Algunos historiadores han imaginado que en la entrevista privada el inquisidor mostró a Galileo los instrumentos de tortura. Pero ¿no parece más verosímil que haya aprovechado la ocasión para explicarle que el proceso que le estaban siguiendo por herejía inquisitorial —es decir, por una opinión condenada por el Santo Oficio— era el medio arreglado por sus amigos en la curia para evitar la acusación de herejía doctrinal —esto es, por una opinión anatemizada por los concilios— que urgían sus poderosos enemigos y que podía llevarlo a arder, como Bruno, en una plaza de Roma?

El conocido fallo, que condena a Galileo a "encarcelamiento formal a nuestro arbitrio en este Santo Oficio", fue pronunciado el 22 de junio de 1633. Galileo cumplirá la sentencia en su quinta de Arcetri, en la campiña toscana, con la libertad suficiente para continuar su trabajo científico y contrabandear al norte el manuscrito de sus *Discorsi intorno a due nuove scienze* —en la forma de diálogos entre los mismos tres personajes de la obra condenada— que se publicará en Leiden en 1638. El mismo año 1633 el Padre Grassi tuvo inexplicablemente que alejarse de Roma, donde deja su prestigiosa cátedra en el Collegio Romano y su trabajo de arquitecto de la iglesia de San Ignacio (que quedará inconclusa). Desde esa fecha no volverá a publicar nada. La *Ratio* de 1626 será su última obra. "Pero lo más sorprendente —según Redondi, p. 262— es que la *Ratio* y su autor, 'Sarsi', no serán citados de nuevo, ni siquiera por los numerosos discípulos y colegas jesuitas del Padre Grassi (quienes, sin embargo, volverán a usar contra los galileanos el arma disuasiva de la herejía eucarística, difundida por Sarsi en ese libro...)."

En torno a este dramático episodio, Redondi teje un tapiz colorido y denso de disputas ideológicas y deliquios culturales, espionaje diplomático e intriga eclesíastica, un ejemplo fascinante de lo que una "historia social" de la ciencia puede hacer armada de erudición y de fantasía evocadora.

Roberto Torretti
Universidad de Puerto Rico

KAVKA, GREGORY S., *Hobbesian Moral and Political Thought*. Princeton, N. Jersey, Princeton University Press, Studies in Moral, Political and Legal Philosophy, 1986, XVIII, 459 p.

En el Prefacio, el autor declara sus expectativas de que este libro sirva como modelo de una de las posibles maneras en que un texto clásico puede contribuir al debate filosófico contemporáneo. De modo que se ocupa de las ideas morales u políticas de Hobbes en la medida en que tienen relevancia actual.

En el primer capítulo presenta su interpretación como "explícitamente revisionista" y en función de ella establece una distinción entre Hobbes y el hobbesianismo. Este

último —concede el autor— modifica considerablemente la doctrina de Hobbes en el *Leviatán* y rechaza algunas de sus definiciones, pero conserva semejanzas con ella en aspectos críticos, como el punto de vista no optimista sobre la naturaleza humana, el uso de la idea de contrato social como fundamento de la obligación política y el énfasis sobre los riesgos de una revolución.

Kavka hace una evaluación general de los métodos empleados por Hobbes, en los que se combinarían observaciones empíricas con razonamientos probabilistas y demostraciones geométricas. A continuación expone su propio método y comenta las dificultades que debe enfrentar. Pese a que divide la obra en dos grandes partes, una descriptiva y otra normativa, Kavka nos dice que la descripción no le hace perder de vista las posibles aplicaciones normativas, lo que también sería válido en el caso de Hobbes.

En la parte descriptiva analiza distintas formas de egoísmo y opta por adscribir a Hobbes lo que llama "egoísmo predominante", que se aparte del altruismo, pero también del egoísmo psicológico. Luego atribuye a Hobbes una distinción entre racionalidad individual y racionalidad colectiva, idea que habría sido re-descubierta y re-formulada por representantes de la teoría de los juegos. Esta teoría es aplicada por el autor a distintos problemas hobbesianos, lo que le permite mostrar con claridad las distintas alternativas de acción de las partes implicadas y sus posibles combinaciones, que presenta también por medio de gráficos. Por ejemplo, analiza con este método las posibilidades que se presentarían a los hombres en el estado de naturaleza, en caso de que cooperaran entre sí, o que no lo hicieran, en distintas circunstancias. Los ejemplos son considerados como instancias del dilema del prisionero. Tal vez el juego nos aparta un poco de Hobbes, pero si lo seguimos tendremos una buena idea del hobbesianismo del autor. Es preciso también tener en cuenta que los ejemplos no han sido elegidos al azar, ya que el libro se estructura en torno a la argumentación de Hobbes contra los graves inconvenientes de un estado de anarquía, que Kavka considera como su contribución más importante a la filosofía política, lo que no habría sido suficientemente reconocido.

El juego de alternativas mencionado más arriba lleva a Kavka a la conclusión de que la primera parte del argumento de Hobbes contra la anarquía establece la racionalidad de que unos hombres se asocien con otros para la defensa mutua. Sólo es necesario aceptar el supuesto de que en el estado de naturaleza se forman grupos defensivos, lo cual es explícitamente admitido por Hobbes cuando se refiere a la posibilidad de que varios hombres débiles puedan, mediante una alianza, derrotar a uno más fuerte, aunque la protección fuera del Estado resulta insuficiente y los grupos terminarán por vivir entre sí en estado de naturaleza, al igual que los individuos aislados. Como un camino sinuoso y lleno de atractivos, el discurso de Kavka se aparta y se aproxima alternativamente a la letra de Hobbes, esforzándose por conservar el espíritu hobbesiano.

En el Capítulo V Kavka se refiere al contrato social. Como todos los capítulos de la obra, se inicia con una exposición concisa y clara del tema tal como aparece en el texto de Hobbes, para luego extraer consecuencias hobbesianas. Esto le permite, a la vez, incorporar al hobbesianismo elementos de teorías contemporáneas que tratan sobre los mismos temas, como en este caso la de Rawls.

El autor dice "apartarse de Hobbes cuando éste incurre claramente en errores".

Como vemos, el hobbesianismo de Kavka no tiene sólo una función ampliatoria, por aplicación de la deducción o el cálculo probabilístico, sino también correctiva. Por ejemplo, los contratantes hobbesianos, a diferencia de los de Hobbes, optarían por divisiones y limitaciones al poder soberanos, lo que conduciría a un Estado más liberal. Por otra parte, los contratantes hobbesianos se parecen menos, según la versión de Kavka, a los belicosos hombres naturales de Hobbes, ya que en dicha versión el pacto tendría lugar en el estado de naturaleza, y las convenciones útiles establecidas en ese estado deberían ser conservadas en el estado civil. Este es uno de los puntos en que el hobbesianismo se aproxima más a un anti-Hobbes.

La segunda parte de la obra se refiere a los aspectos normativos de la teoría hobbesiana. Conciernen a cómo la gente *debe* actuar, dentro y fuera del Estado. La tesis básica del autor es que las exigencias morales y los intereses de los individuos pueden generalmente conciliarse. O sea que la parte normativa debe resolver los problemas planteados por la parte descriptiva. Comienza por explicar y ocasionalmente modificar o corregir el análisis y uso que Hobbes hace de los conceptos morales, como bien, mal, derecho, obligación, justicia, pacto y ley natural. Por ejemplo, considera el derecho de auto-conservación como un postulado fundacional de la teoría moral de Hobbes, señalando que hay fuertes razones para incorporarlo a la teoría hobbesiana, pero cuestiona el carácter de inalienabilidad que Hobbes le atribuye.

En virtud de su destacable capacidad de análisis, el autor reconstruye los argumentos de Hobbes, manteniéndose fiel a sus premisas. De ese modo detecta falacias para luego, argumentando "hobbesianamente", llegar a conclusiones válidas.

En un capítulo posterior, Kavka hace una defensa de la teoría moral de Hobbes, mostrando que alcanza los dos objetivos primarios que se propuso: explicar por qué aprobamos ciertas acciones y conciliar la moral con la prudencia. Esto último se logra al interpretar las leyes de naturaleza de modo que abarquen y expresen el derecho de naturaleza. El concepto mediador sería el de recta razón, cuyos dictados son leyes de naturaleza que conciernen a la conducta interpersonal, o sea que, según esta interpretación hobbesiana, las leyes prescriben luchar por la auto-conservación a través de la cooperación con otros. En definitiva, los actos que la razón nos dicta en pro de nuestra conservación, promueven al mismo tiempo el bienestar de los demás.

El autor se pregunta si hay o no en Hobbes una moral en el estado de naturaleza. La respuesta de Hobbes es aparentemente negativa, dado que para que los preceptos morales se pongan en práctica hacen falta instituciones. La respuesta de los hobbesianos, en cambio, no queda clara, ya que no aceptan que las leyes naturales sean mandatos divinos, ni tampoco aceptarían criterios formalistas. El capítulo que se refiere a la moral de Hobbes, es, a mi criterio, el menos convincente de la obra de Kavka.

Al llegar a este punto, cabe señalar que, sin abandonar en ningún momento a Hobbes, el libro se ha convertido en un verdadero tratado de filosofía política y de ética, ya que la mayor parte de los temas de que se ocupan estas disciplinas, son expuestos y confrontados con el texto de Hobbes y con el hobbesianismo. En cada caso el autor discute las distintas posiciones y toma partido por o contra Hobbes. Si bien algunas veces Hobbes resulta descalificado, no sucede lo mismo con el hobbesianismo, que es

su consecuencia lógica. Dicho de otro modo, el autor trata generalmente, en sus propias palabras, de "rescatar" a Hobbes bosquejando una posición hobbesiana compatible con los postulados del filósofo, aunque no siempre con la letra de sus textos. Así queda aclarado el sentido del título de esta obra: la teoría que Kavka sostiene no es la teoría pura de Hobbes, sino una teoría en que la deducción de consecuencias amplía en gran medida la teoría del filósofo y la hace coincidir con las posiciones decididamente más liberales que el autor elabora a partir de enfoques contemporáneos.

En el penúltimo capítulo Kavka da una nueva vuelta de tuerca al reconocer los límites y debilidades, no ya de Hobbes sino de la teoría hobbesiana por él expuesta. Considera como una debilidad el hecho de que simplifique excesivamente la realidad política al tratar a los individuos como racionales, recíprocamente conscientes de esa racionalidad y correctamente informados de su entorno político. Sin embargo, esa debilidad de su teoría descriptiva da fuerza, en opinión del autor, a la contraparte normativa, cuya misión sería, precisamente inferir conclusiones normativas de hipotéticas elecciones racionales y no distorsionadas por ideologías, realizadas por individuos y grupos humanos.

En el último capítulo, titulado "Lecciones del *Leviatán*", Kavka resume el contenido de los capítulos anteriores y realiza una evaluación general, a manera de epílogo.

En definitiva, el libro termina sin habernos defraudado en *nuestras* expectativas. Consideramos valioso este esforzado intento de actualizar las doctrinas de Hobbes sometiéndolas a un riguroso análisis textual y, a la vez, a un vigoroso y brillante ejercicio dialéctico.

Margarita Costa

GOMBRICH, E., *New Light on Old Masters. Studies in the Art of the Renaissance Iv*. Oxford, The University of Chicago Press, Pahidon Press Ltd., 1986.

Historiador del arte y deudor de la *Kunstwissenschaft*, la posición de Gombrich mantiene rasgos propios frente a ambas tradiciones. Una desconfianza popperiana por las explicaciones generales y definitivas y la facilidad con que es posible "reconstruir" es espíritu de la época en una obra o un estilo, lo han llevado a encarar sus investigaciones desde diversos frentes y con metas más modestas. Sostiene que si bien es necesario contar con categorías previas para abordar los fenómenos artísticos pasados y actuales, debe exigírseles dos condiciones: capacidad para ofrecer explicaciones sólidas y demostrables de ciertos aspectos del fenómeno, y presentarse como criterio tentativo, abierto a ser refutado y modificado en su confrontación con los hechos.

Ejemplo de este programa es la serie de obras dedicada al arte del Renacimiento. Allí investigó los problemas del estilo y el gusto (*Norma y Forma*), el significado de la obra de arte (*Imágenes simbólicas*), la objetividad de las normas en la representación del mundo visible (*El Legado de Apeles*) y por último, en el libro que nos ocupa, intenta

ofrecer una interpretación más lúcida y coherente de algunas obras problemáticas (el retrato de Dante por Giotto, la "Transfiguración" de Rafael, la "Epifanía" de Miguel Angel) y de ciertos temas recurrentes en grande maestros (el concepto de ciencia en Leonardo). Para ello se apoya en nuevas evidencias documentales y en algunas hipótesis para una relectura de textos relevantes ya conocidos. Los nueve ensayos de esta colección fueron publicados entre 1979 y 1986 y sólo uno es inédito.

El carácter mismo de la obra, que se propone "arrojar nueva luz sobre viejos maestros", hace inevitable la reiteración de principios claves en su pensamiento, como ocurre, por ejemplo, en "Ideal and Type in Italian Renaissance Painting", donde interpreta, tomando como criterio las teorías de *Arte e ilusión*, una conocida frase de Rafael en la que éste, refiriéndose a la imitación, alude a una "idea" que tiene en la mente.

Algo similar sucede con los dos trabajos sobre Giulio Romano, tema de su tesis doctoral, que intentan proyectar un adecuado marco teórico-histórico a su obra y su persona. En el primero, la documentación proveniente de su investigación de los archivos de la familia Gonzaga, protectora del artista, le permite explicar la aparición en una obra de Shakespeare ("Winter's Tale") de una elocuente frase sobre este artista. El segundo, dedicado al Palazzo del Te, interpreta esta famosa y por momentos ignorada construcción a la luz de un tema que siempre le interesó, la retórica de los antiguos.

Los tres trabajos dedicados a obras particulares muestran su método de investigación y la amplitud de su erudición. El primero se ocupa del famoso retrato de Dante que aparece en un fresco, atribuido a Giotto, en el Bargello de Florencia. Hace más de cien años, evidencias concluyentes han demostrado que el mural ni fue pintado por Giotto ni el retrato representa a Dante, sin embargo, esa imagen del poeta persiste con una asombrosa vitalidad. En relación con este hecho curioso, explica por qué no debe confundirse una verdad histórica, la reaparición del género en el sentido actual del término, con una verdad literal, la expresa intención de Giotto por evocar la imagen real de Dante, y sugiere que la fuente de esta tradición, un poema contemporáneo del fresco, no se refiere al mural existente sino a otro, hoy perdido.

El único trabajo inédito se ocupa del tema de un cartón de Miguel Angel. Esta obra de su vejez es enigmática: el nombre no parece corresponder a la imagen. La hipótesis presentada lo atribuye a una errónea comprensión del significado de "Epifanía", que no se referiría a la Adoración de los Magos sino al padre de la Patrística griega, san Epifanio, y a su defensa de la virginidad de María, puesta en duda por algunos pasajes ambigüos de las Sagradas Escrituras. Esta interpretación posibilita una explicación coherente de los personajes representados. Es interesante la reflexión acerca de cómo llegó a esta solución. Dentro de esta línea se ubica "La Transfiguración" de Rafael. Hay evidencias seguras respecto de su génesis y su significado, pero no hay acuerdo en cuanto a su unidad temática. El cuadro presenta dos episodios claramente diferenciados cuya relación cabe interpretar de varias maneras; Gombrich rechaza las dos soluciones tradicionales, estilística y teológica. Una observación de Goethe respecto a la parte inferior del cuadro —la indefensión de los discípulos— y un análisis histórico —las circunstancias por las que atravesaba el primado papal— proponen una tercera solución al dilema.

Otro ensayo dedicado a Rafael es una comunicación para un simposio celebrado en ocasión de los quinientos años del pintor. Ello explica su tema, que analiza las razones por las cuales el maestro pudo considerarse como representante de dos posiciones contradictorias, la teoría académica del siglo XVIII y el romanticismo del siglo XIX. Termina aludiendo a la dificultad de determinar qué obras, sobre todo las del período romano, pertenecen a la propia mano del maestro y propone una tesis para desligar la autoría de Giulio Romano de alguna de ellas.

Frente al relativismo de los historiadores del arte que no aceptan principios objetivos para la representación, Gombrich sostiene que la imitación de la naturaleza es un logro que puede juzgarse objetivamente y del cual puede darse una explicación histórica. El afán por superar las limitaciones del ojo y lograr la reproducción de las apariencias con precisión científica, hacen de Leonardo un ejemplo fundamental de esta concepción. El interés, y la dedicación, de Gombrich por Leonardo son evidentes en todos los estudios dedicados a este artista. "Leonardo on the Science of Painting", publicado en 1982, tiene su punto de partida en el rechazo de la interpretación científicista del siglo XIX, que a juicio del autor no se apoya en un estudio minucioso del propio Leonardo sino en el modelo baconiano, que ve en éste al representante de la Modernidad —observación y experimentación sin prejuicios— frente a la mentalidad medieval. A ello debe sumarse la postura representada por Heydenreich sobre el papel del ojo —observación pura— en los logros científicos y artísticos del maestro. Un análisis cuidadoso de las notas y diagramas del *Trattato* sobre a) el problema de la modificación del color por la luz y la sombra y b) las investigaciones para la representación del follaje, revela que el ejercicio de su prodigiosa capacidad para la observación supuso criterios a priori, tomados de las tradiciones del taller de Verrochio. Y muestra a Leonardo dedicado a la utópica tarea de analizar sistemáticamente las apariencias, investigando y clasificando cada aspecto en función de ciertas variables. Ello significa, entonces, que no sólo no rechaza la tradición sino que quiere probar la validez de sus resultados y que nunca intentó ejercitar el "ojo inocente". Gombrich descubre también las limitaciones de este método: su genialidad como pintor desmiente en varias oportunidades sus deducciones a priori.

"Leonardo and the Magicians", publicado al año siguiente, investiga su relación con la pseudociencia de la época y avanza una explicación de su actitud satírica frente a la magia, la astrología, la quiromancia, etc. Las fuentes interpretadas son las 74 profecías del *Codex Atlanticus* y las de su cuaderno de notas, aproximadamente cien. Estos enigmas iluminan una curiosa ambivalencia en su obra y su personalidad: a la vez que denuncia racionalmente las trampas del lenguaje y de los sentidos no puede sustraerse al sueño de Próspero.

Si la fragilidad de la percepción visual hace posible el engaño de los magos, el poder de la palabra se debe al carácter puramente formal o convencional del lenguaje; las profecías evidencian una clara intención por demostrar cómo lo trivial y lo ordinario puede convertirse en misterioso si se lo describe de un modo horrendo. Pero la complejidad de Da Vinci presenta otra faceta. La doctrina neoplatónica del universo favoreció el sueño de dominar mágicamente las fuerzas naturales y parece que el joven

Leonardo experimentó la atracción de este mito, como lo sugiere el tono de una carta suya a Ludovico el Moro. Sin embargo, la lectura conjunta de dos textos del *Trattato*, el famoso pasaje sobre el placer del pintor y la diatriba contra los necrománticos, hace suponer a Gombrich que su racionalidad lo llevó a elegir la alternativa de los sueños posibles: el dominio de los elementos en la ficción; desde esta perspectiva interpreta una de sus visiones apocalípticas: las notas al desastre de Levante. Pero el genio de Leonardo lo lleva también a canalizar este deseo por otra vertiente: dominar la naturaleza conociendo sus leyes, así lo atestiguan proyectos como la modificación del cauce del río Arno. El ensayo termina con un ejemplo magistral: su actitud frente al deseo de volar; mientras que un enigma profético señala la imposibilidad de tal deseo, los diagramas afirman su factibilidad dentro de medios racionales.

Si bien esta obra no agrega nada nuevo en relación a categorías y métodos de análisis, su aporte de gran interés para la reflexión filosófica del fenómeno artístico, y creemos que su posición en lo que respecta a la búsqueda de alternativas al historicismo hegeliano mantiene aún toda su fuerza y su vigencia en su reclamo de nuevos enfoques. Como es habitual en Gombrich, contiene una abundante bibliografía.

Carola Crespo de Blaquier

ANTÓN DONOSO AND HAROLD C. RALEY: *José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources*. Philosophy Documentation Center. Bowling Green State University. Bowling Green, Ohio, 1986, 449 p.

En 1971, la Editorial Revista de Occidente publicó, como tercer título de la serie "Estudios Orteguianos", la Bibliografía de Ortega del profesor Udo Rukser. Se trataba de una cuidada compilación de aproximadamente 2.000 entradas que, ordenada según los países, comprendía tanto fuentes primarias como secundarias. De entonces acá, es notorio el modo como estas últimas se han venido incrementando al punto de parecernos insuficiente, bien que todavía básico, el trabajo de Rukser. Entre otros, Nelson R. Orringer, Víctor Ouimette y Robert McClintock incluyeron después en sus estudios sendas bibliografías complementarias. Es especialmente destacable la publicada por Antonio Jiménez García (*Aporía*, nos. 21/24, Madrid, 1983-84, pp. 165 ss.), que recoge una extensa nómina de libros y artículos de revista posteriores a 1975.

A lo dicho se suma ahora el trabajo de Donoso y Raley, undécimo en la serie "Bibliographies of Famous Philosophers" editada por el Philosophy Documentation Center de Bowling Green State University. Donoso tenía ya en su haber una "Bibliografía estadounidense sobre Ortega" (*Quinto Centenario*, vo. 6, Madrid, 1983, pp. 177 ss.), atribuida por error a José Luis Gómez Martínez, junto a otros escritos en torno al pensamiento del gran español. Raley, por su lado, es autor de la tesis doctoral *José Ortega y Gasset, the Philosopher of European Unity*, publicada por la Universidad de Alabama en 1971 y volcada a nuestra lengua en 1977 por Revista de Occidente. En la

obra que comentamos, han hecho ambos una labor encomiable para reunir, en forma sistemático-enumarativa, más de 4.000 entradas que abarcan libros, ensayos, artículos diversos, transcripciones radiofónicas, materiales inéditos, disertaciones y demás referencias.

Según lo advierte la Introducción, se han omitido expresamente las obras que sólo contienen una breve mención o cita relativa a Ortega, al igual que aquellos materiales alguna vez clasificados como secundarios pero que son en realidad de fuentes primarias. En cuanto a las reimpresiones y traducciones, cabe decir que aparecen a continuación de la publicación original sin recibir número. Dada la fecha de su edición, es lógico que no consten en la Bibliografía estudios realizados a partir de 1985, aunque sí se adjuntan, como Apéndices I y II respectivamente, una lista de obras impresas o descubiertas luego de terminado el manuscrito y otra con las que entonces se encontraban en prensa.

Aparte de lo que significa en sí contar con un material tan vasto, es importante señalar que por primera vez una bibliografía orteguiana ofrece al lector un aplo índice temático, de utilidad particularmente manifiesta cuando los títulos consignados nada o poco menos dicen acerca del tema bajo ellos desarrollado. Siendo en extremo variada la producción filosófica y literaria de Ortega, no debe extrañar que la misma sea abordada desde múltiples ángulos; de aquí que a los fines de una reconstrucción bibliográfica este índice no pueda sino ser bien recibido.

Indudablemente, por ambicioso que sea un trabajo así, es casi imposible que se vea librado de cualquier error u omisión. Parece, pues, oportuno que los autores encarezcan toda información al respecto con vistas a una posible edición revisada. Por nuestra parte, hemos observado algunas omisiones, provenientes en su mayoría de periódicos. Esto, y el hecho de que la Bibliografía no esté dividida en áreas geográficas, sería el único reparo que opondríamos a Donoso y Raley.

Cuentan que en sus últimos años se le veía a Ortega estremecerse ante la posibilidad de ser sometido a la teoría. "¡Sobre todo que no me expliquen después de muerto!", solía decir. Ya que el deseo no ha podido cumplirse, nos satisface hoy la aparición de esta nueva compilación de fuentes secundarias. Por supuesto, hay en ella trabajos de crítica acerba y las más de las veces infundada. Están también los exponentes de la "hermenéutica venerativa" de que habla Pedro Cerezo Galán. Pero hay otros que, como el de Cerezo (*La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984), están hechos con imparcialidad y rigor interpretativo. Son éstos, en definitiva, los que hacen de la Bibliografía de Donoso y Raley un instrumento provechoso.

Enrique Aguilar

INDICE DE AUTORES

RLF

I (1975) - XV (1989)

Aguilar, Enrique

Reseña de: Antón Donoso y Harold C. Raley: José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources. XV/3 (1989) 367-368.

Agulla, Juan Carlos

Reseña de: Christoph Müller u. Ilse Staff (hrsg.): *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891-1933*. XII/2 (1986) 233-234.

Albizu, Edgardo

Reseña de: Carla Cordua: *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*. VII/2 (1981) 177-179.

La estructura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y el problema del tiempo. VII/3 (1981) 209-222.

Alchourrón, Carlos E.

Nota: Negación y tercero excluido. VII/1 (1981) 73-77.

El compromiso ontológico de las proposiciones acerca del futuro. VIII/2 (1982) 99-117.

[Interpretaciones actuales de la lógica aristotélica. Véase también Osvaldo Guariglia, Niels Oeffenberger, Eduardo Rabossi y Jorge A. Roetti]

Angelelli, Ignacio

Nota: En torno a la interpretación de Analíticos Primeros I 38. V/1 (1979) 71-75.

Nota: Abstracción y reduplicación. VI/3 (1980) 255-256.

El triángulo universal de Locke: su innecesaria fama. XI/1 (1985) 47-53.

Antonietta, Eduardo (1920-1988)

Reseña de: Descartes: *Meditaciones Metafísicas*. III/2 (1977) 203-205.

Spinoza y el antifinalismo. III/3 (1977) 237-249.

[Homenaje a Baruch Spinoza. Véase también Marcelo Dascal y Eugenio Pucciarelli]

Argerami, Omar

Reseña de: Teófilo Urdanoz: *Historia de la Filosofía. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. II/1 (1976) 88-89.

Metafísica y experiencia en la escolástica del siglo XIII. V/1 (1979) 43-52.

Asenjo, F. G. (Véase González Asenjo, Florencio)**Badía Cabrera, Miguel A.**

Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición. XV/3 (1989) 293-305.

Barco Collazos, José Luis del

Reseña de: J. Arana: *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*. XII/1 (1986) 115-117.

Battro, Antonio

Sobre la crítica de J. A. Giannotti a la noción de comportamiento. I/2 (1975) 133-144.

Discusión: Notas a la respuesta de Giannotti. I/2 (1975) 150-151.
[Véase José A. Giannotti en el mismo número, pp. 145-150]

Reseña de: Angel A. Cappelletti: *La teoría aristotélica de la visión*. V/1 (1979) 91-92.

Psicología, geometría y filosofía del espacio visual. V/2 (1979) 19-31.

Reseña de: Mario Bunge: *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*. VI/3 (1980) 284-286.

Reseña de: Allen Newell: *Inteligencia artificial y el concepto de mente*. VII/1 (1981) 87.

Reseña de: D. Bindra, J. A. Anderson, M. A. Bunge y otros: *The Brain's Mind. A neuroscience Perspective on the Mind-Body Problem*. VII/2 (1981) 186-187.

Estudio crítico: Lawrence Kohlberg: filosofía y psicología del desarrollo moral. XII/1 (1986) 100-106.

Bello, Silvia

Discusión: Réplica a "Funcionalismo y Fisicalismo". IX/2 (1983) 161-163.
[Véase Margarita Valdés, VI/3 (1980) 195-212 y IX/2 (1983) 164-169]

Benítez, Laura

Nota: Los argumentos escépticos cartesianos. XV/1 (1989) 85-96.

Bertelloni, Francisco

Reseña de: *Leopoldianum*. Vol. XIII, nº 30 (Filosofía Medieval, estudios e textos). XIII/3 (1987) 380-382.

Bertomeu, María Julia

Reseña de: Priscilla N. Cohn: *Heidegger: su filosofía a través de la nada*. I/3 (1975) 269-270.

Reseña de: David Hume: *Tratado de la naturaleza humana. Acerca del entendimiento*. II/1 (1976) 90-91.

Reseña de: Ludwig Landgrebe: *Fenomenología e Historia*. III/1 (1977) 103-104.

Reseña de: Danilo Cruz Vélez: *Aproximaciones a la filosofía*. III/3 (1977) 301-303.

Reseña de: Norbert Hoerster: *Problemas de ética normativa*. IV/2 (1978) 180-181.

Reseña de: Günter Patzig: *Ética sin metafísica*. IV/2 (1978) 181-183.

Reseña de: Antonio Pintor Ramos: *El humanismo de Max Scheler*. VI/1 (1980) 89-90.

Reseña de: Arnold Gehlen: *Philosophische Schriften I* (1925-1933). *Gesamtausgabe*, Bd. I - *Einblicke. Gesamtausgabe*, Bd. 7. VI/2 (1980) 188-190.

Reseña de: Arnold Gehlen: *Philosophische Schriften II* (1933-38), *Gesamtausgabe*, Bd. II. VII/1 (1981) 81-82.

Reseña de: Julia V. Iribarne: *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. VIII/1 (1982) 84-85.

Reseña de: Martha S. Mateo: *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*. VIII/1 (1982) 85-86.

[Cuadernos Humanitas, N° 54. Universidad Nacional de Tucumán]

Nota: Crítica de Hegel al imperativo kantiano. XII/1 (1986) 81-86.

Reseña de: Arnold Gehlen: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Gesamtausgabe*, Bd. 4. XII/1 (1986) 117-118.

La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena. XV/1 (1989) 46-71.

Beuchot, Mauricio

Nota: Notas sobre implicación material e intensionalidad. IX/3 (1983) 251-261.

Reseña de: Norman Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. X/2 (1984) 184-187.

Reseña de: J. J. E. Gracia: *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. XI/3 (1985) 265-266.

Nota: El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle. XII/2 (1986) 193-198.

Reseña de: Niels Jorgen Green-Pedersen: *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius "Topics"*. XIII/1 (1987) 111-112.

Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt. XV/3 (1989) 307-319.

Biagini, Hugo

Reseña de: Aztlan. *International Journal of Chicano Studies Research*. XIII/1 (1987) 116-117.

Blaquier, Carola Crespo de

Reseña de: Margaret A. Hagen: *Varieties of Realism. Geometries of Representational Art*. XIV/1 (1984) 122-125.

Reseña de: E. Gombrich: *New Light on Old Masters. Studies in the Art of the Renaissance IV*. XV/3 (1989) 364-367.

Botana, Natalio

De la república de la virtud a la república del interés. VII/3 (1981) 223-251.

Botana, Natalio

Tocqueville y la legitimidad democrática. IX/2 (1983) 117-143.

Brauer, O. Daniel

La estructura de la dialéctica hegeliana. VII/1 (1981) 39-59.

Reseña de: Herbert A. Zwergel: *Principium Contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*. VII/3 (1981) 282-284.

La antropologización del tiempo en Feuerbach. IX/3 (1983) 223-235.

Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. XII/3 (1986) 301-321.

Reseña de: Pierre-François Moreau: *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*. XIII/2 (1987) 248-251.

Contradicción apofántica y contradicción reflexiva. Tesis sobre el principio de no-contradicción en Aristóteles y el concepto de contradicción en Hegel. XIV/3 (1988) 323-338.

[Simposio sobre el principio de contradicción. Véase también Bárbara Cassin, Ezequiel de Olaso y Alejandro Cassini]

Braun, Rafael

Reseña de: Giulio M. Chiodi: *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes*. I/1 (1975) 70-71.

Reseña de: Nicolai Di Cusa. *Opera Omnia. Vol. VII: De pace fidei. Cum epistula ad Joannem de Segobia*. I/1 (1975) 72.

La teoría de la guerra en los *Elements of Law* de Hobbes. I/2 (1975) 81-107.

Reseña de: Gordon J. Schochet: *Patriarchalism in Political Thought*. III/2 (1977) 202-203.

Braun, Rafael

Hobbes y las causas de la guerra civil. VI/1 (1980) 27-35.
[Homenaje a Hobbes. Véase también Ezequiel de Olaso, Celso Lafer, João Paulo Monteiro, Osvaldo Guariglia y M. de Souza Chaui]

Nota: Matar y dejar morir. VIII/3 (1982) 255-259.

Discusión: La privatización de la moral. XII/2 (1986) 185-192.
[Véase Margarita Valdés, X/2 (1984) 121-131 y XIII/1(1987) 47-53]

Briancesco, Eduardo

¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo? IV/2 (1978) 119-140.

Brito, Emilio

Hegel y las estéticas. IV/3 (1978) 213-254.

Bunge, Mario

Crítica de la noción fregeana de predicado. I/1 (1975) 5-8.

El finalismo en biología, psicología y sociología. V/2 (1979) 33-40.

Nota: La necesidad de mantener la dicotomía entre verdades de razón y verdades de hecho. X/1 (1984) 63-69.

Cabanchik, Samuel M.

Juegos de lenguaje, significado y sentido. XIV/1 (1988) 35-52.

Reseña de: Alejandro Tomasini Bassols: *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. XV/3 (1989) 335-336.

Cabrera, Isabel

Discusión: Del saber y la sabiduría. XIII/2 (1987) 195-212.
[En colaboración con José Díaz Estévez] [Véase Luis Villoro en el mismo número, pp. 213-218]

Cabrera Alvarez, Julio

Categoremas y validez lógica. VIII/1 (1982) 55-64.

Discusión: Comprender el comprender al arte. IX/1 (1983) 53-57.
[Véase Varda y Marcelo Dascal, VIII/3 (1982) 227-245 y IX/1 (1983) 58-61]

Posibilidad del lenguaje metafísico. Del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista. XI/1 (1985) 27-45.

Caimi, Mario

Reseña de: Rogelio Rovira: *Teología ética*. XIII/3 (1987) 378-380.

Camacho, Luis

Nota: Hacia una lógica de la argumentación por analogía. XIV/1 (1988) 79-87.

Campos Chaves, Eduardo Oscar de

David Hume e a questão básica da crítica da razão prática. II/3 (1976) 215-241.

Caorsi, Carlos

Reseña de: Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia. Nº 1, 1980. VII/1 (1981) 88.

Nota: Algunas observaciones a propósito de las oscuridades de *On Denoting*. IX/3 (1983) 242-249.

Cappelletti, Angel J.

Las tareas del sentido común según Aristóteles. V/1 (1979) 3-14.

La teoría de la materia en Anaxágoras. IX/2 (1983) 145-159.

Nota: Eutifrón: la superación de la religión popular y el germen de la teología platónica. XII/1 (1986) 87-94.

Nota: Aristóteles y las teorías del origen de la vida. XIV/1 (1988) 75-78.

Caracciolo, Ricardo Alberto

Reseña de: Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin: *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. III/1 (1977) 100-103.

Interpretación de sentido y conocimiento jurídico. III/2 (1977) 177-184.

Carpio, Adolfo P.

Estudio crítico: La historia de la metafísica y el fin de la filosofía. X/1 (1984) 81-86.

[Acerca de Danilo Cruz Vélez, *De Hegel a Marcuse*, Cuaderno de Historia de las Ideas, 2]

Reseña de: Ernesto Mayz Valenilla, Arturo Ardao et al.: *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*. XII/3 (1986) 367-370.

Carrion, Rejane

Nota: Hume e as "causas ocultas". V/3 (1979) 263-272.

Cassin, Bárbara

"Habla si eres un hombre" o la exclusión trascendental. XIV/3 (1988) 291-302.

[Simposio sobre el principio de contradicción. Véase también Ezequiel de Olaso, O. Daniel Brauer y Alejandro Cassini]

Cassini, Alejandro

Reseña de: R. M. Dancy: *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*. XI/3 (1985) 273-276.

La función de la teoría de la demostración científica en Aristóteles. XIV/2 (1988) 165-177.

La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical. XIV/3 (1988) 339-345.

[Simposio sobre el principio de contradicción. Véase también Bárbara Cassin, Ezequiel de Olaso, O. Daniel Brauer]

Castañeda, Héctor-Neri

El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas. II/2 (1976) 103-120.

Estudio crítico: El método filosófico y el conocimiento directo del yo. VI/2 (1980) 171-183.

[Acerca Roderick M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Cap. 1: "El conocimiento directo del yo"]

Leibniz y la teoría de las relaciones y de la predicación en el *Fedón* de Platón. VII/2 (1981) 99-141.

El deber ser, razones para actuar y la unidad de las ciencias sociales. La metateoría del ser- deber ser. XII/3 (1986) 259-281.

Castorina, José

Discusión: Acerca del logicismo en Piaget. III/3 (1977) 283-289.

[En colaboración con Gladys Palau] [Véase Oscar Nudler en el mismo número, pp. 289-293]

Discusión: Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador. XII/1 (1986) 65-73.

[En colaboración con Gladys Palau] [Véase Carlos Lungarzo en el mismo número, pp. 73-80]

Coffa, J. Alberto (1935-1984)

Estudio crítico: Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein. II/3 (1976) 257-268.

[Acerca de A. Janik and S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* y W. W. Bartley, *Wittgenstein*] [Véase fe de errata, III/2 (1977) 194]

Idea de la relatividad. V/3 (1979) 195-207.

Estudio crítico: Intuición pura y geometría: en torno a un libro de Torretti. VIII/1 (1982) 65-75.

[Acerca de Roberto Torretti, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*]

Invitación a la lectura de Frege. IX/2 (1983) 99-115.

Invitación a la lectura de Bolzano. XII/2 (1986) 131-142.

[Véase en el mismo número, Homenaje a A. Coffa, pp. 242-254]

Cohen, Diana

Reseña de: Baruch Spinoza: *Korte Verhandelng*. XV/3 (1989) 349-351.
[Int., ed., trad. y comentario de F. Mignini]

Cordero, Néstor Luis

Nota: Acerca de tres pasajes del *Poema* de Parménides. I/3 (1975) 237-243

Discusión: El intento de A.P.D.Mourelatos de "simbolizar" la tesis de Parménides. II/1 (1976) 79-81.

Discusión: Respuesta a A.Gómez-Lobo. III/2 (1977) 189-193.

[Véase Alfonso Gómez-Lobo en el mismo número, pp. 185-188]

Cordua, Carla

La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein. II/3 (1976) 197-214.

Cordua, Carla

Reseña de: Sergio Rábade Romeo: *Hume y el fenomenismo moderno*. II/3 (1976) 269-271.

Modernidad y filosofía según Hegel. VII/1 (1981) 3-37.

Estudio crítico: Sartre y la moral. X/2 (1984) 151-169.
[Acerca de Jean Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*]

Costa, Margarita

Reseña de: João Paulo Monteiro: *Teoría, retórica, ideología*. I/3 (1975) 258-260.

Reseña de: James Noxon: *La evolución de la filosofía de Hume*. II/1 (1976) 95-96.

Reseña de: Luis Gómez y Roberto Torretti: *Problemas de la filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos*. III/2 (1977) 201-202.

Reseña de: Giancarlo Carabelli, M. Ferrarini, E. Forbes y otros: *Scienza e filosofia scozzese nell' età di Hume*. IV/2 (1978) 170-173.

Reseña de: J. G. van der Bend (ed.): *Spinoza on knowing, being and freedom*. IV/2 (1978) 188-190.

Los materiales del conocimiento en Locke. VIII/1 (1982) 37-53.

Reseña de: Antonio Pintor-Ramos: *El deísmo religioso de Rousseau*. IX/3 (1983) 279-281.

Reseña de: Ezequiel de Olaso: *Escepticismo e Ilustración*. IX/3 (1983) 281-283.

Reseña de: Richard H. Popkin: *The High Road to Pyrrhonism*. XI/3 (1985) 278-280.

El sentido común y el lenguaje en Berkeley. XII/1 (1986) 39-44.
[Homenaje a Berkeley. Véase también Ernesto Sosa y José A. Robles]

Costa, Margarita

Reseña de: Colin Turbayne (ed.): *Berkeley, Critical and Interpretive Essays*. XII/3 (1986) 371-376.

Reseña: Libros recientes sobre Hume. XIV/1 (1988) 104-122.

Reseña de: Gregory Kavka: *Hobbesian Moral and Political Thought*. XV/3 (1989) 361-364.

Crespo de Blaquier, Carola (Véase Blaquier, Carola Crespo de)**Cruz Vélez, Danilo**

Hegel y el problema del fin de la ética. I/1 (1975) 9-26.

Discusión: Respuesta a Jorge A. Díaz A. III/1 (1977) 87-91.
[Véase J. A. Díaz A. en el mismo número, pp. 84-86]

Marx y el problema de la confusión de la filosofía con la política. V/3 (1979) 235-248.

El nihilismo anterior a Nietzsche. VIII/3 (1982) 215-226.

Chichi, Graciela

El status lógico de los *topoi* aristotélicos. XV/2 (1989) 131-145.
[Jornada sobre Teoría de la Argumentación. Véase también Carlos Feiling y Francisco Naishtat]

Dascal, Marcelo

La razón y los misterios de la fe según Leibniz. I/3 (1975) 193-226.

Spinoza. Pensamento e linguagem. III/3 (1977) 224-236.
[Homenaje a Baruch Spinoza. Véase también Eugenio Pucciarelli y Eduardo Antonietta]

Dascal, Marcelo

Reseña de: Kuno Lorenz (ed.): *Konstruktionen vs. Positionen: Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Vol.I: *Spezielle Wissenschaftstheorie*. Vol.II: *Allgemeine Wissenschaftstheorie*. VI/3 (1980) 277-280.

Reseña de: Roderick Chisholm: *Theory of Knowledge*. VII/1 (1981) 79-81.

¿Qué es comprender el arte? VIII/3 (1982) 227-245.
[En colaboración con Varda Dascal]

Discusión: Más sobre comprender el arte. IX/1 (1983) 58-61.
[En colaboración con Varda Dascal] [Véase Julio Cabrera Alvarez en el mismo número, pp. 53-57]

Discusión: Sobre Leibniz y el escepticismo. XII/1 (1986) 55-60.
[Véase Ezequiel de Olaso, X/3 (1984) 197-229 y XII/1 (1986) 60-64]

Discusión: Entre la comprensión ilusoria y la ilusión ontológica. XII/3 (1986) 335-345.
[En colaboración con Varda Dascal] [Véase Arley R. Moreno en el mismo número, pp. 323-334] [Fe de erratas, XIII/2 (1987) 194]

Dascal, Varda

Comprender el arte? VIII/3 (1982) 227-245.
[En colaboración con Marcelo Dascal]

Más sobre comprender el arte. IX/1 (1983) 58-61.
[En colaboración con Marcelo Dascal] [Véase Julio Cabrera Alvarez en el mismo número, pp. 53-57]

Discusión: Entre la comprensión ilusoria y la ilusión ontológica. XII/3 (1986) 335-345.
[En colaboración con Marcelo Dascal] [Véase Arley R. Moreno en el mismo número, pp. 323-334] [Fe de errata, XIII/2 (1987) 194]

Delacre, Georges

Los niveles temporales según J. T. Fraser y el orden subyacente según D. Bohm. XI/2 (1985) 99-113.

De Pierris, Graciela

La necesidad como criterio de la aprioridad. XIII/1 (1987) 33-46.

Díaz, Jorge A.

Discusión: Hegel y el problema del fin de la ética. III/1 (1977) 84-86.
[Véase Danilo Cruz Vélez en el mismo número, pp. 87-91]

Díaz Estévez, José

Discusión: Del saber y la sabiduría. XIII/2 (1987) 195-212.
[En colaboración con Isabel Cabrera] [Véase Luis Villoro en el mismo número, pp. 213-218]

Di Gregori, María Cristina

Reseña de: Leszek Kolakowski: *Husserl y la búsqueda de la certeza*. XI/1 (1985) 88-90.

Reseña de: José Ortega y Gasset: *Investigaciones Psicológicas*. XI/1 (1985) 90-92.

Reseña de: Burke C. Thomason: *Making Sense of Reification. Alfred Schütz and Constructionist Theory*. XII/2 (1986) 235-237.

Reseña de: Instituto Goethe y Sociedad Argentina de Filosofía (ed.): *La filosofía hoy en Alemania y América Latina*. XII/3 (1986) 380-381.

Nota: Crítica de Schütz a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl. XIII/2 (1987) 221-230.

Alfred Schütz: una interpretación de su teoría de la ciencia. XIV/3 (1989) 73-83.

Dragonetti, Carmen

Discusión: Misticismo y Yoga. I/1 (1975) 61-63.
[En colaboración con F. Tola]

La doctrina del vacío en la escuela Madhyamaka y el Hastavâlanâmaprakarana. III/2 (1977) 159-175.
[En colaboración con F. Tola]

Durán, Cecilia

Reseña de: Guido Morpurgo Tagliabue: *I Processi di Galileo e l' Epistemologia*. XII/2 (1986) 227-231.
[Colecc. Metodologia delle Scienze e Filosofia del Linguaggio, Nº 13]

Edgington, Dorothy

Discusión: Un argumento de Orayen en favor del condicional material. XIII/1 (1987) 54-58.
[Véase Raúl Orayen, XI/3 (1985) 17-38 y XIV/1 (1988) 53-74]

Eggers Lan, Conrado

Estudio crítico: A propósito de una reciente interpretación de Parménides. XIII/2 (1987) 231-243.
[Acerca de Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides*]

Ertola Birabén, R. C.

Reseña de: Héctor-Neri Castañeda: *On Philosophical Method*. VII/3 (1981) 280-282.

Esquisabel, Oscar

Reseña de: Hans-Joachim Lieber (ed.): *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*. V/2 (1979) 85-88.

Reseña de: H. G. Hubbeling: *Spinoza*. VII/1 (1981) 84-85.

Esquisabel, Oscar

Reseña de: Nicholas Rescher: *Sistematización cognoscitiva*. IX/2 (1983) 177-179.

Reseña de: Nicholas Rescher: *Leibniz's Metaphysics of Nature. A Group of Essays*. XI/1 (1985) 76-79.

Estiú, Emilio

Leonardo y la ciencia de la pintura. II/1 (1976) 3-17.

Fanelli, Ana

Reseña de: Mario Bunge: *Economía y filosofía*. X/2 (1984) 188-189.

Farrell, Martín Diego

Nota: Las circunstancias de justicia. V/2 (1979) 71-75.

Acerca de las obligaciones *prima facie*. VI/2 (1980) 137-150.

Discusión: Rawls y la escasez moderada. VII/2 (1981) 150-152.
[Véase Manuel Feo La Cruz en el mismo número, pp. 143-149]

Reseña de: José Rubio Carracedo: *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*. IX/3 (1983) 278-279.

Feiling, Carlos E.

Estudio crítico: "Pragmática" y filosofía en trabajos recientes de M. Dascal. XIII/1 (1987) 97-103.

Argumentos no son razones. XV/2 (1989) 148-157.
[Jornada sobre Teoría de la Argumentación. Véase también Graciela Chichi y Francisco Naishtat]

Femenías, María Luisa

Reseña de: Néstor L. Cordero: *Les deux chemins de Parménide*. XIV/2 (1988) 241-245.

Feo La Cruz, Manuel

Discusión: ¿Es tan escasa la "escasez moderada"? VII/2 (1981) 143-152.
[Véase Martín D. Farrell en el mismo número, pp. 150-152]

Ferrara, Ricardo

La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la idea, la comunidad y la figura religiosa. IX/1 (1983) 3-21.

Estudio crítico: Sobre la filosofía hegeliana de la historia. XIV/1 (1988) 89-93.

[Acerca de O. Daniel Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*]

Flichman, Eduardo

Estudio crítico: Controversias en física. XI/2 (1985) 163-172.

Estudio crítico: Racionalidad y realismo según Mario Bunge. XIV/2 (1988) 197-217.

[Acerca de M. Bunge, *Racionalidad y realismo*]

Frieiro, Lilia

Informe bibliográfico: Una bibliografía sobre Jürgen Habermas. XIV/3 (1988) 347-378.

Gaeta, Rodolfo

Reseña de: Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. XIII/1 (1987) 105-107.

Reseña de: Martin Hollis: *Invitación a la filosofía*. XIV/2 (1988) 245-246.

Gaeta, Rodolfo

Reseña de: Pilar López de Santa María Delgado: *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. XV/3 (1989) 253-255.

Gallo, Ezequiel

Nota: Lo inevitable y lo accidental en la historia. VI/3 (1980) 257-266.

García Belsunce, Eduardo

Reseña de: Winfried Lenders: *Die analytische Begriffs-und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*. II/1 (1976) 96-97.

Discusión: Comentario a Rohden. III/1 (1977) 79-81.

[Véase Valério Rohden en el mismo número, pp. 69-78 y pp. 82-83]

Reseña de: Manuel Kant: *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz*. VIII/3 (1982) 276-277.

La idea de filosofía en Kant. XIII/2 (1987) 143-160.

Garzón Valdés, Ernesto

Algunos modelos de validez normativa. III/1 (1977) 41-68.

¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico? XIII/3 (1987) 279-298.

Gianella, Alicia E.

Estudio crítico: Los enunciados analíticos en la epistemología actual. VI/1 (1980) 73-84.

Giannotti, José Arthur

Discusión: Respuesta a Battro. I/2 (1975) 145-150.

[Véase Antonio Battro en el mismo número, pp. 133-144 y pp. 150-151]

Giusti, Miguel

La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la Modernidad. Reconsideración de la Filosofía de Hegel a la luz de la publicación de sus *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*. XIII/3 (1987) 299-333.

Gómez, Ricardo

Categorialismo y error en la filosofía de la ciencia. IV/3 (1978) 255-268.

Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr. XIII/1 (1987) 3-23.

Gómez-Lobo, Alfonso

Reseña de: Gregory Vlastos: *Platonic Studies*. I/3 (1975) 264-265.

Sobre "lo que es en cuanto es" en Aristóteles. II/1 (1976) 19-26.

Discusión: Parménides: Las puertas de la noche y el día. III/2 (1977) 185-188.

[Véase Néstor Cordero en el mismo número, pp. 189-193]

Las vías de Parménides. III/3 (1977) 269-281.

Discusión: Retracción sobre el Proemio de Parménides. VII/3 (1981) 253-260.

[Véase el mismo autor, III/2 (1977) 185-188 y N. Cordero en el mismo número, pp. 189-193]

Reseña de: W. D. Ross: *Aristóteles*. VII/3 (1981) 284-286.

[Trad. Diego F. Pro, bibliografía actualizada por Osvaldo Guariglia]

Reseña de: John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. VIII/3 (1982) 282-284.

Nota: Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles. X/2 (1984) 133-140.

Reseña de: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *The Presocratic Philosophers*. XI/2 (1985) 189-191.

Gómez-Lobo, Alfonso

Derecho natural: Un análisis contemporáneo de sus fundamentos. XII/2 (1986) 143-158.

Gonzalez Asenjo, Florencio

La topología de la localización múltiple. V/2 (1979) 41-50.

Reseña de: Barry Smith (ed.): *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. XI/2 (1983) 174-176.

La verdad, la antinomicidad y los procesos mentales. VIII/1 (1982) 15-36.

Reseña de: Nicola Grana: *Lógica paraconsistente*. X/3 (1984) 273-274.

Gracia, Jorge E.

Individuos como instancias. VIII/3 (1982) 197-213.

Reseña de: David Wiggins: *Sameness and Substance*. IX/1 (1983) 73-77.

Los problemas filosóficos de la individualidad. XI/1 (1985) 3-26.

Reseña de: Desmond Paul Henry: *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines*. XII/2 (1986) 231-233.

La filosofía y su historia. XIII/3 (1987) 259-278.

Guariglia, Osvaldo

Discusión: El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del Prof. E. Berti. I/2 (1975) 152-163.

Reseña de: J. M. Rist: *Epicurus: An Introduction*. I/2 (1975) 169-172.

Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles. II/2 (1976) 121-166.

Guariglia, Osvaldo

Reseña de: Aristote: *Politique*, ed. J. Aubonnet. II/2 (1976) 191-192.

Ideología: argumentación y finalidad en la lógica de las ciencias sociales. IV/1 (1978) 39-74.

Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles. V/1 (1979) 15-42.

Reseña de: La política de Aristóteles en una nueva perspectiva. V/1 (1979) 78-89.

[Contiene comentarios de Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik*; Günther Bien: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*; Manfred Riedel: *Metaphysik und Metapolitik* y Herbert Schweizer: *Zur Logik der Praxis*]

Discusión: Explicación en ciencias sociales: una respuesta. V/2 (1979) 60-70.

[Véase Mora y Araujo en el mismo número, pp. 51-59]

Hobbes y la justificación de las normas. VI/1 (1980) 47-55.

[Homenaje a Hobbes. Véase también Ezequiel de Olaso, Celso Lafer, Rafael Braun, João P. Monteiro, M. de Souza Chauí]

Discusión: Ideología: ¿predeterminación o distorsión? VI/2 (1980) 155-164.

[Véase Roberto Miguelez en el mismo número, pp. 151-155]

Nota: Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico. VII/3 (1981) 265-272.

La definición y la explicación causal según Aristóteles. VIII/2 (1982) 119-146.

[Interpretaciones actuales de la lógica aristotélica. Véase también Carlos E. Alchourrón, Niels Oeffenberger, Eduardo Rabossi, Jorge A. Roetti]

La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias. X/3 (1984) 231-253.

El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea. XIII/2 (1987) 161-193.

Gutiérrez, Claudio

Ambigüedad y comunicación. III/3 (1977) 251-267.

Halperin Donghi, Tulio

Estudio crítico: La tradición republicana. XII/2 (1986) 199-212.

Hansberg, Olbeth

Nota: Emociones y creencias. XV/2 (1989) 201-213.

Hare, Peter H.

Reseña de: Gerald E. Myers: *William James: His Life and Thought*. XIII/1 (1987) 114-115.

Herrera-Ibáñez, Alejandro

La necesidad de los enunciados existenciales y la teoría del concepto completo según Leibniz. XIII/3 (1987) 335-342.

Hilpinen, Risto

Estudio crítico: La filosofía de Héctor-Neri Castañeda. XIII/3 (1987) 365-377.

[Acerca de *Agent, Language and the Structure of the World: Essays Presented to Héctor-Neri Castañeda, with His Replies*, ed. by J. E. Tomberlin]

Hoyos Vásquez, Guillermo

Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica. IV/1 (1978) 3-20.

Iribarne, Julia Valentina

Reseña de: Antonio M. Aguirre: *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. XI/1 (1985) 82-85.

Reseña de: Federico Riu: *Vida e historia en Ortega y Gasset*. XIII/2 (1987) 252-255.

Jolivet, Jean

Reseña de: Eduardo Briansco: *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme*. XII/1 (1986) 113-114.

Juárez-Paz, Rigoberto

Discusión: El materialismo ¿Superación o abandono de la filosofía? I/1 (1975) 57-61.

Junqueira Smith, Plinio

"More in the manner, but also in the matter". Hume e o ceticismo no *Tratado e na Investigação*. XIV/1 (1989) 19-43.
[Premio Bernardo Houssay, 1988]

Kluback, William

Reseña de: Sylvain Zac: *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. XII/2 (1986) 218-221.

Kourím, Zdenek

Reseña de: *Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch*. V/3 (1979) 280-281.
["Présence de Gabriel Marcel", Cuaderno 1]

Lafer, Celso

Hobbes e a Filosofia do Direito. VI/1 (1980) 17-25.
[Homenaje a Hobbes. Véase también Ezequiel de Olaso, Rafael Braun, João P. Monteiro, Osvaldo Guariglia y M. de Souza Chauí]

Lahud, Michel

"Egocentric particulars": Os deíticos na concepção de Russel. II/1 (1976) 43-56.

Larreta, Juan

Reseña de: Norman Malcolm: *Problems of Mind*. I/2 (1975) 175-176.

Lisi, Francisco

Reseña de: Konrad Gaiser: *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*. II/2 (1976) 190-191.

López Domínguez, Virginia Elena

Reseña de: Johann Gottlieb Fichte: *Doctrina de la Ciencia*. VIII/1 (1982) 88-90.

Nota: La Revolución Francesa en la gestación del pensamiento político de Fichte. XII/3 (1986) 347-357.

Nota: Sobre Dios como orden moral del universo: Fichte y el golpe de gracia a la teología dogmática. XV/3 (1989) 321-334.

Lungarzo, Carlos

Lógica dialéctica y coherencia lógica. V/3 (1979) 249-262.

Reseña de: Newton C. A. Da Costa: *Acerca de la Lógica Paraconsistente. Ensaio sobre os fundamentos da Lógica*. X/3 (1984) 269-272.

Lungarzo, Carlos

Estudio crítico: Orígenes y proyecciones de la lógica cuántica. XI/1 (1985) 63-70.

La multiplicidad de axiomáticas conjuntistas y su incidencia en la lógica cuántica. XI/2 (1985) 115-136.

Reseña de: José A. Castorina y Gladys Palau: *Introducción a la lógica operatoria de Piaget*. XI/3 (1985) 281-286.

Discusión: Respuesta a "Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador". XII/1 (1986) 73-80.

[Véase J. A. Castorina-G. Palau en el mismo número, pp. 65-73]

Madanes, Leiser

Nota: La originación radical de las cosas demostrada *a priori*: Leibniz, Nozick, Rescher. XI/1 (1985) 57-62.

Reseña de: Koenraad Oege Meinsma: *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* y Menasseh Ben Israël: *Espérance d'Israël*. XI/2 (1985) 185-189.

Reseña de: Rambam. *Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*. Int. por Lenn E. Goodman y Maimonides: *Guía de perplejos*. Ed. David Gonzalo Maeso. XII/2 (1986) 222-223.

Reseña de: Nuevas revistas sobre Spinoza: *Cahiers Spinoza* y *Studia Spinozana*. XII/2 (1986) 237-241.

'Sustancia', 'naturaleza' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza. XV/2 (1989) 183-199.

Maidan-Maidanik, Miguel

Reseña de: Alasdair McIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. X/1 (1984) 90-93.

Reseña de: Derek Parfit: *Reasons and Persons*. XIV/2 (1988) 248-251.

Mainetti, José A.

Reseña de: Rejane Carrión: *A ideologia medico-social no sistema de A. Comte*. IV/2 (1978) 175-178.

Maliandi, Graciela Fernández de

Reseña de: Michael Ruse: *La filosofía de la biología*. VII/2 (1981) 187-190.

Maliandi, Ricardo

Reseña de: Nicholas Rescher: *The Primacy of Practice*. I/3 (1975) 262-264.

Experiencia axiológica y experiencia de conflicto. II/1 (1976) 27-41.

Reseña de: Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. II/1 (1976) 87-88.

Reseña de: Risieri Frondizi: *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. IV/2 (1978) 167-170.

Reseña de: Eduardo Rabossi: *La justificación moral del castigo*. IV/2 (1978) 186-188.

Reseña de: Eduardo Rabossi: *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica. Ensayos sobre la filosofía analítica y el análisis filosófico "clásico"*. IV/3 (1978) 287-289.

Reseña de: Mario A. Presas: *Situación de la filosofía de Karl Jaspers*. V/2 (1979) 77-80.

Reseña de: David Sobrevilla (ed.): *La filosofía alemana, desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. VII/2 (1981) 184-186.

Reseña de: Hans Albert: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. VIII/3 (1982) 278-280.

Estudio crítico: Utilitarismo, escepticismo y trascendentalismo en la ética contemporánea. IX/3 (1983) 263-274.

Maliandi, Ricardo

Reseña de: Martín Diego Farrell: *Utilitarismo. Ética y política*. X/3 (1984) 274-278.

Reseña de: Carlos S. Nino: *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. XI/3 (1985) 270-273.

Marcondes de Souza Filho, Danilo

A idéia de análise e a filosofia analítica. XIV/2 (1988) 131-140.

Marcos de Pinotti, Graciela (Véase Pinotti, Graciela Marcos de)**Marqués, Gustavo**

Nota: Metodologías e historia de las ciencias. XI/2 (1985) 157-162.

Martí, Oscar R.

Reseña de: Jorge J. E. Gracia (ed.): *El hombre y su conducta: Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*. XI/2 (1985) 179-181.

Martín, José Pablo

El análisis del lenguaje en Aristóteles. V/1 (1979) 53-70.

Martino, Antonio

Reseña de: G. Di Bernardo (comp.): *Lógica deontica e semantica*. III/3 (1977) 297-301.

Meyers, Robert G.

Reseña de: Christopher Hookway: *Peirce*. XV/3 (1989) 354-358.
[Trad. Ezequiel de Olaso]

Mieri, Marcelo

Nota: Biología y taxonomía de las constituciones en la *Política* de Aristóteles. XIII/1 (1987) 72-85.

Miguelé, Roberto

Conflicto de paradigmas y análisis filosófico de las ciencias sociales. I/3 (1975) 227-235.

Ciencia y valores. IV/3 (1978) 195-211.

Discusión: Ideología: argumentación y finalidad. VI/2 (1980) 151-164.
[Véase Osvaldo Guariglia en el mismo número, pp. 155-164]

Reseña de: Félix Gustavo Schuster: *Explicación y predicción*. VIII/3 (1982) 273-274.

Diálogo y democracia. X/2 (1984) 111-120.

Miró Quesada, Francisco

Sobre el concepto de razón. I/3 (1975) 183-191.

Nuestra lógica. VIII/1 (1982) 3-13.

Discusión: Acerca de las ideas de Orayen sobre deducibilidad y relevancia. XI/3 (1985) 239-255.
[Véase Raúl Orayen en el mismo número, pp. 217-238 y XIV/1 (1988) 53-74]

Moran, Julio César

Reseña de: Adolfo Sánchez Vázquez: *Antología. Textos de estética y teoría*. XIII/1 (1987) 118-119.

Reseña de: David Sobrevilla: *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. XV/3 (1989) 342-345.

Monder, Samuel

Nota: Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior. XIII/1 (1987) 86-95.

Reseña de: Barry Stroud: *Hume*. XIII/2 (1987) 251-252.

Monteiro, João Paulo

Indução e seleção natural. II/3 (1976) 243-256.

Reseña de: Fernando Salmerón: *La filosofía y las actitudes morales*. III/1 (1977) 108-111.

Estado e Ideologia em Thomas Hobbes. VI/1 (1980) 37-45.
[Homenaje a Hobbes. Véase también Ezequiel de Olaso, Celso Lafer, Rafael Braun, Osvaldo Guariglia y M. de Souza Chaui]

Mora y Araujo, Manuel

Discusión: Teoría y verificación en las ciencias sociales. V/2 (1979) 51-59.
[Véase Osvaldo Guariglia en el mismo número, pp. 60-70]

Moreno, Arley R.

Discusión: Descrição gramatical como terapia filosófica: Ilusão ontológica. XII/3 (1986) 323-334.
[Véase Marcelo y Varda Dascal, VIII/3 (1982) 227-245 y XII/3 (1986) 335-345]

Moretti, Alberto

Nota: Sobre el nominalismo de predicados. VII/2 (1981) 159-164.

Estudio crítico: Aspectos del idealismo conceptual. VIII/3 (1982) 261-271.

Moulines, C. Ulises

Reconstrucción estructural de las teorías físicas: el programa de Joseph D. Sneed. III/2 (1977) 117-129.

Muguerza, Javier

Estudio crítico: José Ferrater Mora: de la materia a la razón pasando por la ética. XV/2 (1989) 219-238.

Murguía, Adolfo

Reseña de: Peter Winch: *Ciencia social y Filosofía*. I/2 (1975) 176-177.

Naishtat, Francisco

Teoría lógica y argumentación. XV/2 (1989) 159-182.
[Jornada sobre Teoría de la Argumentación. Véase también Graciela Chichi y Carlos Feiling]

Navarro, Pablo

Reseña de: Ricardo A. Guibourg: *Derecho, sistema y realidad*. XIV/2 (1988) 247-248.

Nino, Carlos Santiago

Las concepciones fundamentales del liberalismo. IV/2 (1978) 141-150.

Dworkin y la disolución de la controversia "positivismo vs. naturalismo". VI/3 (1980) 213-234.

Nudler, Oscar

Crítica de la concepción piagetiana de lo mental. II/1 (1976) 57-70.

Nudler, Oscar

- Discusión: Respuesta a "Acerca del logicismo en Piaget". III/3 (1977) 289-293.
[Véase José Castorina y Gladys Palau en el mismo número, pp. 283-289]

Oeffenberger, Niels

- Estudio crítico: La teoría aristotélica de los contrarios según la reconstrucción de O. Guariglia. VII/3 (1981) 273-277.
[Trad. Teresa Parodi]
- La prehistoria de la plurivalencia en la silogística asertórica de Aristóteles. VIII/2 (1982) 147-168.
[Interpretaciones actuales de la lógica aristotélica. Véase también Carlos E. Alchourrón, Osvaldo Guariglia, Eduardo Rabossi y Jorge A. Roetti]

Olaso, Ezequiel de

- El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G.W. Leibniz y de G.E. Moore. I/1 (1975) 27-37.
- Reseña de: Peter of Spain: *Tractatus*, called afterwards; *Summule Logicales*, first critical edition from the manuscripts with an introduction by L. M. de Rijk. I/1 (1975) 69-70.
[Col. "Philosophical Texts and Studies", nº 22]
- Reseña de: Petrus Ramus-Audomarus Talaeus: *Collectaneae praefationes, epistolae, orationes*. Int. W. J. Ong. I/2 (1975) 174.
- Reseña de: Anselm von Canterbury: *Proslogion*. I/2 (1975) 179.
- Reseña de: G. W. Leibniz: *Confessio Philosophi. La Profession de Foi du Philosophe*. I/2 (1975) 179-180.
- Reseña de: A. Owen Aldridge (ed.): *The Ibero-American Enlightenment*. I/3 (1975) 266-268.
- Reseña de: Robin G. Collingwood: *Ensayos sobre la Filosofía de la Historia*. I/3 (1975) 268-269.

Olaso, Ezequiel de

- Reseña de: Descartes: *Oeuvres philosophiques*. (1643-1650). II/1 (1976) 91-92.
- La crisis pirrónica de Hume. III/2 (1977) 132-143.
- Reseña de: G.W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*. Band 9. III/2 (1977) 195-198.
- Reseña de: David Hume: *Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana*. III/2 (1977) 205.
- Reseña de: Carlos C. Noreña: *Juan Luis Vives*. V/1 (1979) 89-91.
- Reseña de: Javier Sádaba Garay: *Lenguaje religioso y filosofía analítica. Filosofía, lógica, religión*. V/2 (1979) 83-85.
- Reseña de: Ignacio de Luzán: *La Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies*. V/3 (1979) 279-280.
- Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico. VI/1 (1980) 3-16.
[Homenaje a Hobbes. Véase también Celso Lafer, Rafael Braun, João P. Monteiro, Osvaldo Guariglia y M. de Souza Chauí]
- Reseña de: Biblioteca del Congreso Nacional: *Bibliografía chilena de filosofía. Desde fines del siglo XVI hasta el presente*. VI/1 (1980) 91.
- Estudio crítico: La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos. VI/3 (1980) 267-276.
- Reseña de: Ernest Sosa (ed.): *The Philosophy of Nicholas Rescher. Discussion and Replies*. VII/2 (1981) 179-184.
[Philosophical Studies Series in Philosophy, Vol. 15]
- Nota: Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo. VII/3 (1981) 261-264.
- Reseña de: G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe-Reihe 1: Allgemeiner, Politischer und Historischer Briefwechsel*. Bd. 10. VII/3 (1981) 278-280.

Olaso, Ezequiel de

Reseña de: Suarez On Individuation: *Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*. IX/1 (1983) 72-73.
[Trad., int., notas, glosario y bibliografía por Jorge J. E. Gracia]

Reseña de: Spinoza: *Tractatus politicus. Traité Politique*. IX/1 (1983) 81.
[Trad. P. F. Moreau]

Leibniz y el escepticismo. X/3 (1984) 197-229.

Reseña de: Johann Gottlieb Fichte: *Reseña de "Enesidemo"*. XI/2 (1985) 177-178.
[Pról., trad. y notas V. E. Domínguez y J. Rivera de Rosales]

Reseña de: Pierre Bayle: *Ecrits sur Spinoza*. XI/2 (1985) 192.

Discusión: Respuesta a Marcelo Dascal. XII/1 (1986) 60-64.
[Véase M. Dascal en el mismo número, pp. 55-60]

Reseña de: G.W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe-Reihe 1: Allgemeiner, Politischer und Historischer Briefwechsel*. Bd. 11; *Philosophische Schriften*, Bd. 3 y *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980*, hrsg. von Albert Heinekamp. XIII/1 (1987) 112-114.

Una bancarrota de la razón pura. XIV/3 (1988) 303-322.
[Simposio sobre el principio de contradicción. Véase también Bárbara Cassin, Daniel Brauer y Alejandro Cassini]

Olivé, León

La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales. X/1 (1984) 43-62.

Dos concepciones de verdad y sus relaciones con la teoría social. XII/2 (1986) 161-183.

Oliveras, Elena

Reseña de: Jacobo Kogan: *Filosofía de la imaginación*. XIII/1 (1987) 115-116.

Orayen, Raúl

Entailment, deductibilidad y condicionales del lenguaje ordinario. XI/3 (1985) 217-238.

Discusión: Sobre relevancia, deducibilidad y condicionales: Respuesta a Miró Quesada y Dorothy Edgington. XIV/1 (1988) 53-74.
[Véase D. Edgington, XIII/1 (1987) 54-58 y Francisco Miró Quesada, XI/3 (1985) 239-255]

Sobre un enfoque clásico erróneo de las paradojas conjuntísticas. XIV/3 (1988) 259-289.

Orellana Benado, Miguel E.

La teoría reprimida del inconciente. XIII/1 (1987) 25-32.

Oriola Rojas, Margarita

Nota: Notas sobre el empleo de tres textos de lógica en la enseñanza secundaria de la Argentina. IV/3 (1978) 281-286.

Orlandi, Alberto

Reseña de: Manuel Cabada: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. III/1 (1977) 104-105.

Palau, Gladys

Discusión: Acerca del logicismo en Piaget. III/3 (1977) 283-289.
[En colaboración con José A. Castorina] [Véase en el mismo número Oscar Nudler, pp. 289-293]

Discusión: Respuesta a un comentario bibliográfico distorsionador. XII/1 (1986) 65-73.
[En colaboración con José A. Castorina] [Véase Carlos Lungarzo, XI/3 (1985) 281-286 y XII/1 (1986) 73-80]

Palavecino, Sergio R.

Nota: Nota sobre el concepto de regla en A. Tomasini Bassols. XV/2 (1989) 215-217.
[Véase Alejandro Tomasini Bassols, XIV/1 (1988) 95-103]

Pfeiffer, María Luisa

Discusión: El límite de la duda. IV/1 (1978) 75-80.
[Véase Ernesto Sosa en el mismo número, pp. 80-81]

Pierris, Graciela De (Véase De Pierris, Graciela)**Pincione, Mario Guido**

Reseña de: Alain Boyer: K.R. Popper: *une épistémologie laïque?* VI/2 (1980) 184-187.

Pinotti, Graciela Marcos de

Reseña de: R. E. Allen: *Plato's Parmenides. Translation and Analysis.* XIII/1 (1987) 109-111.

Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190e-195b). XV/1 (1989) 5-18.
[Premio Bernardo Houssay, 1988]

Reseña de: Marie-Dominique Richard: *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme.* XV/3 (1989) 345-349.

Pintor-Ramos, Antonio

Estudio crítico: La filosofía de la inteligencia de Zubiri. X/1 (1984) 71-80.

Reseña de: Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A historical Introduction.* XI/1 (1985) 85-88.

Reseña de: P. Cerezo Galán: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset.* XI/2 (1985) 182-185.

Pintor-Ramos, Antonio

Estudio crítico: Sobre el último libro de Zubiri. XII/1 (1986) 95-99.
[Acerca de Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*]

Piossek Prebisch, Lucía

Reseña de: Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari. I/3 (1975) 252-258.

Reseña de: John T. Wilcock: *Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology.* IV/2 (1978) 178-179.

Platts, Mark

¿Tiene algún porvenir la filosofía moral? XIV/1 (1988) 27-34.

Pochtar, Ricardo

Reseña de: Tran Duc Thao: *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience.* II/1 (1976) 92-93.

Discusión: El *Examen de Ingenios* y la "lingüística cartesiana". II/2 (1976) 179-185.

Ponce, Margarita

G. A. Cohen y la explicación teleológica. XI/3 (1985) 195-216.

Porchat Pereira, Oswaldo

Discusión: Breve Respuesta. I/1 (1975) 49-50.
[Véase T. Sampaio Ferraz Jr. en el mismo número, pp. 39-47]

Saber común y escepticismo. XII/3 (1986) 283-299.

Presas, Mario

Reseña de: Algunos temas de la actual investigación fenomenológica. I/1 (1975) 65-69.

[Contiene comentarios de: E. Husserl: *Erfahrung und Urteil* ; U. Claesges, K. Held (comp.): *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* ; W. Biemel (compil.): *Phänomenologie heute*.]

Reseña de: Hans Saner (comp.): *Karl Jaspers in der Diskussion*. 1/2 (1975) 173-174.

Reseña de: Walter Biemel: *Análisis filosóficos del arte del presente*. I/3 (1975) 260-262.

Reseña de: A. Janik y S. Toulmin: *La Viena de Wittgenstein*. II/1 (1976) 85-87.

Reseña de: Georg W. F. Hegel: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. II/1 (1976) 89-90.

Reseña de: Adolfo Carpio: *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. II/1 (1976) 94.

Corporalidad e historia en Husserl. II/2 (1976) 167-177.

Heidegger y la fenomenología. III/1 (1977) 23-39.

Reseña de: Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. III/1 (1977) 93-97.

Reseña de: Peter Kampits: *Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person*. III/1 (1977) 107-108.

Reseña de: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Bd. 9: *Wegmarken*. III/2 (1977) 199-200.

Reseña de: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Bd. 21: *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*. III/2 (1977) 200-201.

Reseña de: Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. IV/2 (1978) 183-184.

Reseña de: Anna Teresa Tymieniecka (ed.): *Ingardeniana. A Spectrum of specialised Studies establishing the Field of Research*. IV/2 (1978) 185-186.

Presas, Mario

Estudio crítico: En torno a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. IV/3 (1978) 269-280.

Reseña de: Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. *Gesamtausgabe*, Bd. 25. V/2 (1979) 88.

Reseña de: Eduard Fey (ed.): *Beiträge zum Philosophie-Unterricht in europäischen Ländern*. V/2 (1979) 93-94.

Reseña de: Martin Heidegger: *Sendas perdidas (Holzwege)*. VI/1 (1980) 85-89.

Reseña de: Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. *Gesamtausgabe* Bd. 20. (hrsg. v. Petra Jaeger). VI/2 (1980) 187-188.

Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl. VII/1 (1981) 61-71.

Reseña de: Roberto Torretti: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. VII/1 (1981) 82-83.

Reseña de: Teófilo Urdanoz, O. P.: *Historia de la Filosofía*. Tomo VI. Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo. VII/1 (1981) 85-87.

Reseña de: Elisabeth Ströker (ed.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. VIII/3 (1982) 280-281.

Estudio crítico: Ludwig Landgrebe, intérprete de Husserl. IX/1 (1983) 63-67.

[Acerca de L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*]

Reseña de: Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. IX/1 (1983) 82-83.

Acerca del programa de la fenomenología. X/3 (1984) 255-267.

Reseña de: Edmund Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. XI/1 (1985) 79-80.

Reseña de: Martín Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. *Gesamtausgabe*. XI/1 (1985) 81-82.

Presas, Mario

Reseña de: R. A. Mall: *Experience and Reason* ; Richard T. Murphy: *Hume and Husserl*. XI/1 (1985) 92-94.

Reseña de: Edmund Husserl: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. XII/1 (1986) 107-113.

Reseña de: *Estudios sobre fenomenología*. XII/3 (1986) 359-364.

Estudio crítico: La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de Paul Ricoeur. XIV/2 (1988) 219-228.

[Acerca de P. Ricoeur, *La métaphore vive*; *Temps y récit*; *Du texte à l'action*. *Essais d'hermeneutique*]

Pucciarelli, Eugenio

Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza. III/3 (1977) 213-221.

[Homenaje a Baruch Spinoza. Véase también Marcelo Dascal y Eduardo Antonietta]

Quintanilla, Miguel A.

Estudio crítico: Conceptos y cosas. Acerca del *Tratado de Filosofía* de Mario Bunge. VII/2 (1981) 165-175.

Rabossi, Eduardo

Discusión: Austin y la falacia descriptiva. I/1 (1975) 50-56.

Reseña de: David Pears: *Wittgenstein*. I/1 (1975) 72-73.

El *Tractatus* y la filosofía crítica. I/2 (1975) 109-132.

Reseña de: José Ferrater Mora: *Cambio de marcha en filosofía*. II/2 (1976) 187-188.

Reseña de: R. Frondizi y J. J. E. Gracia (comp.): *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. II/2 (1976) 188-189.

Rabossi, Eduardo

Reseña de: J. Muguerza (comp.): *La concepción analítica de la filosofía*. II/3 (1976) 272-273.

Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos. IV/1 (1978) 21-38.

Naturaleza humana y moralidad. Algunos aportes de los moralistas británicos del siglo XVIII. VI/2 (1980) 119-136.

Lenguaje, pensamiento y realidad. *Peri Hemeneias*. 16*. VIII/2 (1982) 169-180.

[Interpretaciones actuales de la lógica aristotélica. Véase también Carlos E. Alchourrón, Osvaldo Guariglia, Niels Oeffenberger y Jorge A. Roetti]

Acerca de la fundamentación de la ética. IX/3 (1983) 211-221.

Raggio, Andrés R.

Nota: La filosofía matemática de Kurt Gödel (1906-1978). VII/2 (1981) 153-157.

Reseña de: Roger Schmit: *Husserls Philosophie der Mathematik. Platonistische und konstruktivistische Momente im Husserls Mathematikbegriff*. VIII/1 (1982) 77-78.

Nota: Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C. A. Da Costa. IX/3 (1983) 237-241.

Estilos perceptivos. XII/1 (1986) 3-14.

Nota: Las tribulaciones de un traductor: *Vermoeglichkeit*. XIII/2 (1987) 219-220.

Ranea, Alberto Guillermo

Reseña de: Ernesto Mayz Vallenilla: *Esbozo de una crítica de la razón técnica*. I/2 (1975) 177-178.

Reseña de: Milton Charles Nahm (ed.): *Readings in Philosophy of Art and Aesthetics*. III/1 (1977) 106-107.

Ranea, Alberto Guillermo

Las ideas estéticas de José Ortega y Gasset. IV/2 (1978) 151-165.

Reseña de: Edo Pivcevic (ed.): *Phenomenology and philosophical understanding*. IV/2 (1978) 173-175.

Reseña de: Maurice Clavelin: *La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*. IV/3 (1978) 289-291.

Reseña de: *Avant, Avec, Après Copernic. La représentation de l' Univers et ses conséquences épistémologiques*. Centre International de Synthèse. V/3 (1979) 273-277.

El error de Galileo de 1604 y la disputa en torno de la medición de la fuerza. IX/1 (1983) 39-51.

Reseña de: G. W. Leibniz: *Escritos filosóficos* (ed. E. de Olaso). IX/1 (1983) 69-72.
[Notas de E. de Olaso y R. Torretti; Trad. de R. Torretti, T. Zwanck y E. de Olaso]

Reseña de: Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. X/1 (1984) 93-96.

Reseña de: Miguel A. Quintanilla: *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*. XI/2 (1985) 173-177.

Reseña de: Donald Phillip Verene (ed.): *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. XI/3 (1985) 267-270.

Reseña de: Ernest Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. XII/2 (1986) 223-227.

Reseña de: Marcilio Ficino: *Veber die Liebe order Platons Gastmahl*; Wilhelm Von Ockham: *Summe der Logik*; Raimundus Lullus: *Die neue Logik*. XIII/2 (1987) 245-248.
[Philosophische Bibliothek, Ed. Meiner]

De la proliferación antidogmática al dogmatismo de la incommensurabilidad: etapas hacia *Contra el método* en Paul Feyerabend. XIV/2 (1988) 179-196.

Ranea, Alberto Guillermo

Reseña de: Richard S. Westfall: *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. XV/1 (1989) 97-100.

Reseña de: Nicholas Jardine: *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's Defence of Tycho against Ursus*. XV/1 (1989) 100-102.

Reseña de: Joachim Jungius: *Praelectiones Physicae*. XV/1 (1989) 102-103.

Reseña de: A. Menne y N. Oeffenberger (eds.): *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*. Vol. I, *Ueber den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik* y Vol. II, *Formale und nichtformale Logik bei Aristoteles*. XV/3 (1989) 351-354.

Reale, Miguel

Nota: O legado de Hobbes a filosofia do direito e do estado. VI/2 (1980) 165-169.

Reigadas, María C.

Reseña de: C. D. Kernig (dir.): *Marxismo y Democracia*. III/3 (1977) 295-297.

Rezende Martins, Estevão de

Autonomía e liberdade. A influência de Rousseau sobre a ética pré-critica de Kant. IV/2 (1978) 99-117.

Reseña de: *Dix-Huitième Siècle*, nº 10 (1978): Qu' est-ce que les Lumières? V/2 (1979) 81-83.

O caminho para a autonomia. VI/2 (1980) 99-117.

Rezende Martins, Estevão de

Reseña de: Atualidade e relevância da teoria da história. Um debate contemporâneo. X/2 (1984) 171-180.

[Contiene comentarios de: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*. 1. *Objektivität und Parteilichkeit*, ed. R. Koselleck, W. J. Mommsen y J. Rüsen; 2. *Historische Prozesse*, ed. K. G. Faber y C. Meier; 3. *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, ed. J. Kocka y Th. Nipperdey; 4. *Formen der Geschichtsschreibung*, ed. R. Koselleck, H. Lutz y J. Rüsen]

Reseña de: Hans-Ulrich Wehler: *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*. XII/3 (1986) 376-378.

Reseña de: Jörn Rüsen: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I*. XII/3 (1986) 378-380.

Reseña de: Karl Acham: *Philosophie der Sozialwissenschaften*. XIII/1 (1987) 117-118.

Ribeiro, Renato Janine

Nota: A religião de Thomas Hobbes. XIII/3 (1987) 357-364.

Ribeiro de Moura, Carlos Alberto

A cera e o abelhudo. Expressão e Percepção em Merleau-Ponty. VI/3 (1980) 235-253.

Robles, José A.

Nota: Berkeley y su crítica a los fundamentos del cálculo. X/2 (1984) 143-150.

Berkeley: argumentación filosófica. XII/1 (1986) 45-53.
[Homenaje a Berkeley. Véase también Ernesto Sosa y Margarita Costa]

Roetti, Jorge A.

Reseña de: Richard Gätschenberger: *Zeichen, die Fundamente des Wissens*. VIII/1 (1982) 90-94.

Roetti, Jorge A.

Polisilogística como sistema de productos de relaciones. VIII/2 (1982) 181-193.

[Interpretaciones actuales de la lógica aristotélica. Véase también Carlos E. Alchourrón, Osvaldo Guariglia, Niels Oeffenberger y Eduardo Rabossi]

Reseña de: M. Richard Díaz: *Topics in the Logic of Relevance*. IX/3 (1983) 275-278.

Reseña de: Hans Burkhardt: *Logic und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*. XI/1 (1985) 71-76.

Rohden, Valério

Uma interpretação da relação entre liberdade e razão no âmbito da *Crítica da razão pura*. III/1 (1977) 69-78.
[Véase Eduardo García Belsunce en el mismo número, pp. 79-81]

Discusión: Resposta às objeções de García Belsunce. III/1 (1977) 82-83.

Rojo, Roberto

Lo trascendental y el lenguaje en el *Tractatus*. XIV/2 (1988) 157-163.

Rolleri, José Luis

Estudio crítico: Dos obras recientes de Carlos Lungarzo. XIV/2 (1988) 229-235.

[Acerca de C. Lungarzo: *Introducción a la teoría de la deducción y Lógica y lenguaje formales*]

Rosado Haddock, Guillermo

Estudio crítico: Acerca del Frege kantiano de Sluga. XI/3 (1985) 257-263.

Rush, Alan A.

Reseña de: Roy Bhaskar: *A Realist Theory of Science*. IX/1 (1983) 77-81.

¿Es el psicoanálisis una pseudo-ciencia? XI/2 (1985) 137-156.

Salas, Jaime

Reseña de: A. Robinet: *Architectonique disjonctive, automates systemiques et idealité transcendental dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*. XIV/2 (1988) 251-254.

Sampaio Ferraz Jr., Tercio

A Filosofía como discurso aporético. Uma análise da Filosofia do ângulo lingüístico-pragmático. I/1 (1975) 39-47.
[Véase Oswaldo Porchat Pereira en el mismo número, pp. 49-50]

Santa Cruz, María Isabel

Reseña de: Alfonso Gómez-Lobo: *Parménides*. XII/3 (1986) 364-367.

Santaló, Luis A.

Reseña de: Luis Español González (ed.): *Actas del I Simposio sobre Julio Rey Pastor*. XIV/2 (1988) 254-256.

Santos de Ihlau, Rosa Helena

Reseña de: Walter Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*. I/3 (1975) 245-252.

Sasso, Javier

Nota: Inmaterialismo y verificacionismo en *Filosofía del Entendimiento*. VIII/3 (1982) 247-254.

Sasso, Javier

Estudio crítico: Andrés Bello como filósofo. XV/2 (1989) 239-251.
[Acerca de Arturo Ardao, *Andrés Bello, filósofo*]

Sazbón, José

Reseña de: Roberto Miguez: *Sujet et Histoire*. II/1 (1976) 83-85.

Scolnicov, Samuel

Razão e emoção na psicologia platônica. III/2 (1977) 145-158.

Sobrevilla, David

Reseña de: Rudiger Bubner: *La filosofía alemana contemporánea*. XI/3 (1985) 280-281.

Nota: La crítica orteguiana a *Ser y Tiempo* de Heidegger. XIII/1 (1987) 59-71.

Sosa, Ernesto

Discusión: ¿Hasta dónde se puede llevar la duda? II/1 (1976) 71-73.

Discusión: Más dudas: respuesta a Pfeiffer. IV/1 (1978) 80-81.
[Véase María L. Pfeiffer en el mismo número, pp. 75-80]

Los fundamentos del fundacionismo. V/2 (1979) 3-17.

La naturaleza des-espejada, la epistemología naturalizada. X/1 (1984) 3-24.

El toque maestro de Berkeley. XII/1 (1986) 15-37.
[Homenaje a Berkeley. Véase también Margarita Costa y José A. Robles]

Filosofía en serio y libertad de espíritu. XIV/1 (1988) 3-25.

Sosa, Ernesto

Sobre la identidad, la existencia y la constitución de las personas y otros seres. XV/3 (1989) 259-292.

Soto, Carlos H.

Identidad y lógica de la comprensión. VII/3 (1981) 195-207.

Souza Chaui, M. de

Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa. VI/1 (1980) 57-71.
[Homenaje a Hobbes. Véase también Ezequiel de Olaso, Celso Lafer, Rafael Braun, João P. Monteiro y Osvaldo Guariglia]

Spector, Horacio M.

Reseña de: Richard B. Brandt: *A Theory of The Good and The Right*. X/2 (1984) 181-184.

Strasser, Carlos

Discusión: Ciencia y paradigmas. Racionalidad e irracionalidad. II/1 (1976) 74-78.

Tola, Fernando

Discusión: Misticismo y Yoga. I/1 (1975) 61-63.
[En colaboración con Carmen Dragonetti]

Reseña de: Vicente Fatone: *Obras completas: tomos I y II*. I/2 (1975) 165-169.

[I. *Ensayos sobre hinduismo y budismo*; II. *El budismo "nihilista" y otros ensayos*]

La doctrina del vacío en la escuela Madhyamaka y el Hastavâlanâmaprakarana. III/2 (1977) 159-175.
[En colaboración con Carmen Dragonetti]

Tomasini Bassols, Alejandro

Nota: La experiencia visual y la noción de "ver como". XIII/3 (1987) 343-355.

Estudio crítico: Reglas y lenguaje privado: un reciente estudio de Kripke. XIV/1 (1988) 95-103.

[Acerca de Saul Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*]

Torchia Estrada, Juan Carlos

Reseña de: Jesús Julián Amurrio González: *El positivismo en Guatemala*. III/1 (1977) 98-99.

Reseña de: Fuentes del pensamiento latinoamericano. Nota sobre algunas ediciones recientes. IV/1 (1978) 82-89.
[Contiene comentarios de: A. Caso, *Obras completas* (México); "Estante do Pensamento Brasileiro" dirigida por M. Reale (Brasil); C. Alberini, escritos, Vicente Fatone: *Obras completas* y Francisco Romero: *Lógica* (Argentina)]

Reseña de: Sergio Sarti: *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*. V/2 (1979) 89-93.

Torretti, Roberto

Tres filósofos de la geometría. III/1 (1977) 3-21.
[Véase fe de errata. III/2 (1977) 194]

Indole y función de los principios de la teoría general de la relatividad. V/3 (1979) 209-233.

La crítica de conceptos en las revoluciones de la física básica. X/1 (1984) 25-41.

La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant. XIII/2 (1987) 131-141.

Reseña de: Pietro Redondi: *Galileo: Heretic (Galileo Eretico)*. XV/3 (1989) 359-361.

Trevijano, Manuel

Reseña de: Clemente Fernández S. J.: *Los filósofos medievales*. VIII/1 (1982) 86-88.
[Selección de textos. I. *Filosofía patristica*. *Filosofía árabe y judía*. II. *Escoto Eriúgena*. Nicolás de Cusa]

Trías, Manuel

Reseña de: José María de Estrada: *Breve Estética Filosófica*. IX/2 (1983) 171-172.

Valdés, Margarita M.

Funcionalismo y fisicalismo. VI/3 (1980) 195-212.
[Véase Silvia Bello, IX/2 (1983) 161-169]

Discusión: Respuesta a Silvia Bello. IX/2 (1983) 164-169.

El aborto y el concepto de persona. X/2 (1984) 121-132.

Discusión: Respuesta a Rafael Braun. XIII/1 (1987) 47-53.
[Véase Rafael Braun, XII/2 (1986) 185-192]

Valdivia, Lourdes

Reseña de: Guillermo E. Rosado Haddock: *Exposición crítica de la filosofía de Gottlob Frege*. XII/2 (1986) 213-216.

Reseña de: Juan José Acero Fernández: *Filosofía y análisis del lenguaje*. XIV/2 (1988) 236-241.

Valls, Alvaro L. M.

Sobre as origens do pensamento de T.W. Adorno. Um estudo de dois textos menos conhecidos. IX/1 (1983) 23-37.

Vidiella, Graciela

Reseña de: Samuel Cabanchic: *El absoluto no sustancial: ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean-Paul Sartre*. XII/2 (1986) 216-218.

Vigo, Alejandro

Reseña de: Mariano Rigau Cañardo: *Lugar y espacio*. XV/1 (1989) 103-106.

Reseña de: Franco Volpi: *Heidegger e Aristoteles*. XV/3 (1989) 337-339.

Villanueva, Enrique

Las teorías del significado y el argumento contra el lenguaje privado. IX/3 (1983) 195-210.

La teoría de la sustancia de Leibniz. XIV/2 (1988) 141-155.

Reseña de: D. W. Hamlyn: *Metaphysics*. XV/3 (1989) 339-342.

Villoro, Luis

Definiciones y conocimiento a priori en Kant. X/2 (1984) 99-110.

Discusión: Respuesta. XIII/2 (1987) 213-218.
[Véase Isabel Cabrera y José Díaz Estévez en el mismo número, pp. 195-212]

Walton, Roberto

Reseña de: Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas*. VI/3 (1980) 281-284.

Reseña de: Gerold Prauss: *Einführung in die Erkenntnistheorie*. VIII/3 (1982) 274-276.

Reseña de: Edmund Husserl: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. X/1 (1984) 87-90.

Walton, Roberto

Reseña de: Alan R. White: *The Nature of Knowledge*. XI/3 (1985) 276-278.

Reseña de: Eudaldo Forment Giralt: *Fenomenología descriptiva del lenguaje*. XIII/1 (1987) 107-108.

Reseña de: Jesús J. Nebreda: *La fenomenología del lenguaje en Maurice Merleau-Ponty*. XIII/1 (1987) 108-109.

Zuleta, Graciela

Reseña de: Immanuel Kant: *Crítica a la razón pura*. V/3 (1979) 277-279.

Reseña de: Angela Ales Bello: *Husserl e le scienze*. VIII/1 (1982) 79-81.

Reseña de: Edmund Husserl: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. VIII/1 (1982) 81-84.

Reseña de: Angela Ales Bello: *L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti Husserliani sulla scienza*. IX/2 (1983) 172-174.

Reseña de: Edmund Husserl: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. XI/1 (1985) 80-81.
[Trad. Miguel García-Baró]

Zwanck, Tomás

Reseña de: Realitas: *Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1972-1973*. IV/1 (1978) 90-93.

Adriana E. Vaghi

ARTICULOS

- Miguel A. Badía Cabrera: Hume y la incurable ineficacia de la filosofía contra la superstición 293
- María J. Bertomeu: La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena 45
- Mauricio Beuchot: Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt 307
- Graciela Chichi: El status lógico de los *topoi* aristotélicos 131
- María C. Di Gregori: Alfred Schütz: una interpretación de su teoría de la ciencia 73
- Carlos Feiling: Argumentos no son razones 147
- Leiser Madanes: 'Sustancia', 'naturaleza' y 'Dios' como términos de masa en la filosofía política de Spinoza 183
- Francisco Naishtat: Teoría lógica y argumentación 159
- Graciela M. de Pinotti: Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190e-195b) 5
- Plinio J. Smith: "More in the manner, but also in the matter". Hume e o ceticismo no *Tratado* e na *Investigação*. 19
- Ernesto Sosa: Sobre la identidad, la existencia y la constitución de las personas y otros seres 259

NOTAS

- Laura Benítez: Los argumentos escépticos cartesianos 85
- Olbeth Hansberg: Emociones y creencias 201
- Virginia E. López Domínguez: Sobre Dios como orden moral del universo: Fichte y el golpe de gracia a la teología dogmática 321
- Sergio Palavecino: Nota sobre el concepto de regla en A. Tomasini Bassols 215

ESTUDIO CRITICO

- Javier Muguerza: José Ferrater Mora: De la materia a la razón pasando por la ética 219
- Javier Sasso: Andrés Bello como filósofo 239

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Antón Donoso y Harold C. Raley: <i>José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources</i> (Enrique Aguilar)	367
E. Gombrich: <i>New Light on Old Masters. Studies in the Art of the Renaissance IV</i> (Carola C. de Blaquier)	364
D.W. Hamlyn: <i>Metaphysics</i> (Enrique Villanueva)	339
Christopher Hookway: <i>Peirce</i> (Robert G. Meyers)	354
Nicholas Jardine: <i>The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's Defence of Tycho against Ursus</i> (A.Guillermo Ranea)	100
Joachim Jungius: <i>Praelectiones Physicae</i> (A.G. Ranea)	102
Gregory Kavka: <i>Hobbesian Moral and Political Thought</i> (Margarita Costa)	361
A. Menne y N. Oeffenberger (eds.): <i>Zur modernen Deutung der aristotelischen. Vol. I. y Vol. II</i> (A. G. Ranea)	351
Pietro Redondi: <i>Galileo: Heretic (Galileo Eretico)</i> (Roberto Torretti)	359
Marie-Dominique Richard: <i>L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme</i> (Graciela M. de Pinotti)	345
Mariano Rigau Cañardo: <i>Lugar y espacio</i> (Alejandro Vigo)	103
Pilar López de Santa María Delgado: <i>Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta</i> (Rodolfo Gaeta)	253
David Sobrevilla: <i>Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica</i> (Julio C. Moran)	342
Baruch Spinoza: <i>Korte Verhandelng</i> (Diana Cohen)	349
Alejandro Tomasini Bassols: <i>Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein</i> (Samuel Cabanchik)	335
Franco Volpi: <i>Heidegger e Aristotele</i> (Alejandro C. Vigo)	337
Richard S. Westfall: <i>Never at Rest. A Biography of Isaac Newton</i> (A. G. Ranea)	97

CRONICA

XII Congreso Interamericano de Filosofía, Buenos Aires, 26-30 julio 1989	126
Estado y perspectivas de la filosofía académica en Uruguay (Pablo da Silveira y Luc de Meyer)	107
Indice de autores (1975-1989) (Adriana E. Vaghi)	369

Noûs

Prof. Hector-Neri Castañeda, editor
Prof. Earl Conee, associate editor

VOLUME 24, NO. 1 SPECIAL KANT ISSUE MARCH 1990

Articles: R. Butts/*Teleology & Scientific Method in Kant's Critique of Judgment*; P. Guyer/*Reason & Reflective Judgment*; C. Fricke/*Explaining the Inexplicable*; H. Ginsborg/*Reflective Judgment & Taste*; K. Düsing/*Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment*; J. Kulenkampff/*The Objectivity of Taste*; H. Pilot/*Kant's Theory of the Autonomy of Reflective Judgment as an Ethics of Experiential Thinking*; P. Eisenberg/*Was Hegel a Panlogist?*.

Critical Reviews: B. Mates by G. Hartz & J.A. Cover; N. Cartwright by H. Kyburg; A. Fine by B. Wilshire; D. Walton by E. Simpson; D. White by J. Rouse; S. Light by J. Edie.

VOLUME 24, NO. 2 SPECIAL APA ISSUE APRIL 1990

Symposium Papers: R. Chisholm/*The Status of Epistemic Principles*; J. Fishkin/*Towards a New Social Contract*; P. Quinti/*Does Anxiety Explain Original Sin?*; P. van Inwagen/*Four-Dimensional Objects*; S. Darwall/*Autonomist Internalism and the Justification of Morals*; L. May/*Collective Inaction & Shared Responsibility*.

Abstracts of Invited Papers & Commentators: A. Jaggar; F. Schauer; R. Perkins; C.S. Evans; V. Held; R. Holmes; W. McBride; P. French; D. Copp; S. Fuller; A. Houts & C.K. Haddock; M. Gorman; P. Barker; A. Ivry; R. Giere; L. Bonjour; R. Audi; L. Thomas; M. Muelder Eaton.

Critical Reviews: L.B. Lombard by L. Kuo; R. Bogdan by J. Tomberlin; S. Gersh by P. Spade; J. Pitt by F. Suppe; D. Wiessman by P. Butchvarov; R. Campbell & L. Sowden by J. Cargile; L. Haworth by N. Potter; C. Gowan by J. McGrath; L. Pojman by J. Donnelly.

Subscribe to:
Noûs % Secretary
Submissions to:
Noûs % Editor

Dept. of Philosophy
Indiana University
Sycamore 126
Bloomington, IN 47405

1990 Subscriptions:
Institutions: \$60.00
Individuals: \$30.00
Single Issues: \$12.00

A LOS COLABORADORES

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

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

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

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

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

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

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

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

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