

## RESEÑAS

**JOSE GARCIA ROCA**, *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume*.

Valencia: Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1981. 303 pp.

La aparición de esta obra dentro del marco de los estudios filosóficos en castellano, es un acontecimiento de importancia. Nuestro autor presenta en ella una visión del conjunto de la filosofía de Hume, un modo de entender sus intenciones programáticas y de aquilatar la importancia de su contribución para la filosofía contemporánea, que rompe decididamente con la forma simplista y unilateral de comprender el pensamiento humeano, que ha sido, por demasiado tiempo la manera paradigmática de interpretarlo en nuestro medio. Según esta última, la filosofía de Hume sería sinónimo de escepticismo radical, roedor de toda ciencia y racionalidad, cuyo único mérito consistiría en haber sabido reducir hábilmente al absurdo las tesis subyacentes del empirismo de Locke y Berkeley, preparando el camino, por así decirlo, para el surgimiento de la filosofía redentora de Kant. Esa ha sido la idea de Hume que un número apreciable de estudiantes de Hispanoamérica ha podido extraer de algunas de las historias de la filosofía de mayor uso y difusión en nuestra lengua y de una lectura de esos textos filosóficos que ha sido mediatizada en exceso por el influjo de tendencias filosóficas hostiles a Hume.

La lectura del libro de García Roca es, en verdad, un antídoto contra ese tipo de interpretaciones obscurantistas. El mismo no sólo exhibe una concepción amplia y unitaria de la filosofía de Hume, sino que la defiende a través de un continuo e interesante diálogo con exponentes notables de modos alternos, y muy influyentes en la actualidad, de interpretar esa filosofía.

García Roca supone que el presunto escepticismo de Hume tiene un rol muy secundario, que no es una conclusión a la que Hume hubiera de llegar y cuya adopción se dedicara a recomendar; éste es, a lo sumo, un instrumento conceptual para establecer una filosofía con una visión coherente y orgánica de la realidad, que por su temática y por sus conclusiones se puede llamar positivista en un sentido bastante próximo al que este término ha venido a tener en el presente siglo. De hecho, el origen, la inspiración y gran parte de la ejecución del pro-

---

*Diálogos*, 41 (1983) pp. 167-207.



grama del positivismo habría que buscarlos en la obra de Hume, y muy en especial en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (*Enquiry Concerning the Human Understanding*). El rasgo distintivo del positivismo de Hume, y lo que permite fijar con precisión su significación histórica, sería la manera de concebir sus finalidades últimas, por lo cual habría que calificarlo de ilustrado. Para Hume, la investigación filosófica, la reflexión crítica sobre la naturaleza, capacidades y límites del espíritu humano (la "ciencia del hombre"), ha de servir de freno contra todas aquellas fuerzas que, como el faccionalismo político, la ignorancia, el obscurantismo metafísico y teológico, el fanatismo y la superstición religiosos, entorpecen el ejercicio autónomo de las capacidades espirituales de la humanidad, ejercicio del que depende su progreso material y su perfeccionamiento moral:

Mostrar el error de esa interpretación [el presunto escepticismo gnoseológico] del pensamiento de Hume, señalando las causas que han dado lugar al mismo, y presentar a un Hume defensor de la metodología y de los logros de las ciencias positivas, a la vez que, y precisamente por ello, crítico implacable de la metafísica y de la religión, y como tal una de las figuras más destacadas de la Ilustración del siglo XVIII, será la finalidad de nuestro estudio. (p. 20).

De esa perspectiva histórica deriva este libro su enorme utilidad tanto para quienes se inician en el estudio de Hume, como para aquellos que se interesan especialmente en la génesis y desarrollo de algunas de las tendencias más importantes de la filosofía de este siglo. Aquí encontrarán también una noticia bastante completa y sinóptica del estado de la situación actual en las investigaciones en torno a la filosofía de Hume, ya que García Roca ofrece una juiciosa selección de las líneas interpretativas más influyentes al presente; una y otra vez entabla una animada polémica con éstas, ofreciendo siempre un buen resumen de las controversias y, con frecuencia, argumentos de mucho peso para rechazar algunas de las interpretaciones que pasan por ser las más autorizadas.

Otro elemento que aumenta el valor filosófico del libro es que intenta establecer una conexión orgánica, tanto lógica como histórica, entre la epistemología de Hume y su crítica de la religión. Esta última no se ve como un episodio filosófico aislado, escrito con el afán reprochable de ganar notoriedad en el mundo de las letras, a costa de agitar a los celotes y escandalizar a los burgueses, sino más bien como la consumación natural de un programa filosófico sistemático forjado en su juventud, al que permanecerá siempre fiel y que irá desarrollando a lo largo de su vida. Esta tarea de integración de la filosofía de la religión a la teoría del conocimiento de Hume es absolutamente necesaria —se subscriba o no a la tesis positivista del autor—, pero una que extrañamente ha sido ignorada por muchos intérpretes de Hume.

En su aspecto formal, este libro exhibe un estilo sobrio, ligero y sinóptico que lo hace apto para transmitir a sus lectores, y muy en especial a los estudiantes de filosofía, una idea bastante precisa de la diversidad de opiniones actuales en torno a problemas filosóficos perennes cuya formulación más clara y aguda ofrece el propio Hume. Por eso mismo se echa tanto de menos un índice analítico.

En general, creemos que el enfoque del autor es muy superior a la manera usual de presentar a Hume porque abre la posibilidad de entender y discutir la problemática de la filosofía de Hume de un modo más cercano a cómo él mismo la concibió, a saber, unitariamente.

Nuestros más grandes reparos van dirigidos, empero, a la manera positivista de reconstruir la unidad de la filosofía de Hume. En primer lugar, nos parece que García Roca rechaza de forma quizá demasiado expedita la postura de aquellos que, como John Passmore,<sup>1</sup> piensan que las intenciones teóricas de Hume no coinciden con la ejecución efectiva de su proyecto filosófico. Creemos, en segundo lugar, que el método utilizado por el autor para establecer su tesis general, aun suponiendo que la misma fuera la correcta, es muy cuestionable.

En cuanto a la primera cuestión, algunos de los autores que nuestro autor critica no tendrían problemas en aceptar que Hume concibe su programa ciertamente de la manera que García Roca lo describe. Una cosa serían, empero, las intenciones iniciales y otra los resultados efectivos de la investigación teórica. Así, bien pudiera ser que la intención dominante de Hume fuera positivista en el sentido que García Roca entiende este término,<sup>2</sup> y que Hume no fuera de entrada escéptico,<sup>3</sup> pero que en el curso se viera forzado, *malgré lui*, a caer en posiciones escépticas. Estas últimas Hume las formula de manera mucho más abierta en el *Tratado de la naturaleza humana* (*Treatise of Human Nature*)<sup>4</sup> que en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, y quizá ese es un motivo más para que nuestro autor sostenga con energía que la segunda es la obra filosófica principal, aquella "donde debe buscarse el sentido fundamental del pensamiento humeano" (p. 52). Hay que admitir, en honor a la verdad, que el autor trata con diligencia de hacer verosímil esta valoración heterodoxa mediante exámenes refutatorios —tal vez demasiado prolijos— de sus muchos antagonistas en este aspecto. Por otro lado, es cierto que va al *Treatise* para mostrar que las doctrinas principales de éste son sustancialmente las mismas que las del *Enquiry*, y aquellas doctrinas que Hume omite en el *Enquiry* (como la del conocimiento y existencia de los objetos externos y la identidad del yo) concuerdan con el carácter general de la filosofía de Hume, tal y como ésta se desarrolla en el *Enquiry*. Aun así, es significativo que el autor no discuta con la misma amplitud y detalle la sección I, parte IV del libro I del *Treatise*, "Del escepticismo con respecto a la razón" (*Of scepticism with regard to reason*). Aquí se ofrece un argumento que, de ser vá-

<sup>1</sup> *Hume's Intentions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), p. 15, 152-159.

<sup>2</sup> García Roca hace suya la definición de Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York and London: MacMillan, 1967), vol. 6, p. 414.

<sup>3</sup> Hume declara absurda esa forma de "escepticismo antecedente" en el *Enquiry Concerning the Human Understanding*, edited by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902), pp. 149-150.

<sup>4</sup> Las citas son de la edición de L.A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, 1888. Nos referimos al *Treatise* mediante la sigla T y al *Enquiry Concerning the Human Understanding* mediante la sigla E.



lido, minaría la validez teórica de una distinción vital para el positivismo: la diferencia entre proposiciones acerca de cuestiones de hecho y aquellas acerca de relaciones de ideas (*matters of fact and relations of ideas*). Además, en la última sección del libro I del *Treatise*, Hume manifiesta de manera dramática las conclusiones escépticas de su obra que, de ser inevitables, pondrían en peligro de zozobrar (la imagen es de Hume) su presunta filosofía positivista. Naturalmente, la postura del autor supone que el *Enquiry* es menos escéptico que el *Treatise*. El lenguaje, la expresión, lo es; que en su fondo no lo sea, es ya una cuestión más debatible. Passmore,<sup>5</sup> por ejemplo, sostiene que el *Enquiry* no es menos escéptico que el *Treatise*. Nosotros tenemos la impresión de que el autor no refuta, por lo menos directamente, los argumentos de Passmore.

Con todo, pudiéramos estar pecando de simplistas al exponer la postura de García Roca, ya que al final de la obra él explicita y reformula su posición original de una manera algo más matizada, al admitir que la filosofía positivista de Hume es, en el fondo, sinónima de escepticismo en el sentido razonable del escepticismo *mitigado* que Hume mismo describiera al final del *Enquiry*. Este último consistiría básicamente en negar "la posibilidad de conocer una realidad que trasciende al hombre y al ámbito de su experiencia", aunque no "niega la posibilidad de un conocimiento ordinario o científico sobre los hechos de la realidad física o humana que posea un mínimo grado de rigor y certeza" (p.295). Siempre subsiste, sin embargo, la pregunta de por qué se utiliza un concepto ajeno al horizonte histórico de Hume para caracterizar el conjunto de su filosofía, en vez de servirse del término que Hume mismo utiliza para describirla, a saber, el *escepticismo mitigado*, y tratar entonces de determinar en qué consiste el mismo. Al respecto nos parece que García Roca no analiza con suficiente detenimiento el calificativo de mitigado del escepticismo humeano. ¿Cuáles son los factores, las fuerzas en la naturaleza espiritual del hombre que mitigan por igual los esfuerzos inevitables del entendimiento por constituir un saber total y el escepticismo descuidado y total a que nos pueden lanzar los repetidos fracasos en la búsqueda de ese conocimiento? Disponerse a contestar preguntas como esa podría llevar a revisar la tesis naturalista de Kemp Smith,<sup>6</sup> rechazada por el autor, y a comenzar a darse cuenta de que esta última contiene también mucho de verdad que debe ser incorporado a una perspectiva verdaderamente sintética de la filosofía de Hume.

A pesar de las objeciones anteriores, hay que reconocer que esa lectura positivista es plausible y que con ella se puede caminar un largo trecho. No dudamos tampoco de que mucho de lo que Hume dice se puede convertir en la base de una filosofía coherente de corte positivista. Lo que sí cuestionamos es que esa "reconstrucción" del pensamiento de Hume pueda convertirse en un método razonable de análisis de esos textos filosóficos que pretenda a la

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 132-151.

<sup>6</sup> *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1949; New York: St. Martin's Press, 1966), pp. 87, 131-132, 287-288, 543-546, 564-566.

vez develar, desde una perspectiva histórica, el verdadero sentido de la investigación filosófica de Hume. Como método de exégesis histórica, el mismo parece ser circular. Primero se afirma que la filosofía de Hume no sólo contiene un proyecto esencialmente positivista, sino la ejecución más o menos acabada del mismo. Luego se intenta reunir las diversas líneas de pensamiento y los análisis particulares en una síntesis positivista; pero cuando se descubren en esos análisis, inconsecuencias, contradicciones expresas o resultados escépticos —los que parecen ser *prima facie* evidencia opuesta a ese positivismo—, entonces se pasa a suponer que esas "inconsecuencias son sólo textuales, no sustantivas", y luego se procede a "traducir" esos pasajes y a "reformular mucho de lo que Hume dice" (p. 74) para que sean compatibles con su presunto positivismo. En otras palabras, se intenta demostrar, contra un nutrido número de comentaristas, que la posición de Hume es la de un positivista consecuente y luego se pasa a reformular y a reconstruir la doctrina de Hume porque de otra manera ésta no sería un positivismo consecuente.

La instancia más importante de la utilización de ese método hermeneútico, y donde más claramente se refleja la cuestionabilidad del mismo, es la exposición y análisis, en el capítulo 3 del libro, de la distinción humeana de *impresiones e ideas* (*impressions and ideas*). García Roca ve bien la urgencia de mantener la integridad teórica de esa distinción, pues ella provee el fundamento lógico del criterio empirista del significado, según el cual "el sentido de un término o de una expresión viene dado por su referencia a lo inmediatamente percibido" (p. 72), o en un lenguaje más cercano al de Hume, el significado de un término reside en la idea asociada a él, de tal manera que cualquier término que no pueda retrotraerse a una impresión de la que se deriva, carece de sentido (E, 22).

Según la interpretación más común de esa doctrina, Hume no ofrece, en realidad, otro criterio para distinguir las impresiones e ideas que no sea la mayor "fuerza y vivacidad" de las primeras. En consecuencia, la diferencia entre ambas sería sólo "de grado y no de género" (T, 3). De igual manera, la única diferencia entre la memoria y la imaginación consistiría en que las ideas de la memoria serían "más vívidas y fuertes" (*lively and strong*) que las de la imaginación: una idea de la memoria sería "de alguna manera (*somewhat*) intermedia entre una impresión y una idea" (T, 8). Si esto es así, entonces no puede validarse la suposición usual de que la memoria conserva el orden temporal de las impresiones pasadas y la imaginación no, pues "es imposible hacer volver (*recall*) las impresiones pasadas para compararlas con nuestras ideas presentes, y ver si su disposición es exactamente similar" (T, 85). Y ello supone una gran dificultad para la teoría de Hume, ya que ese mismo argumento demuestra también que es imposible determinar que las impresiones sean copias de impresiones antecedentes o que sean temporalmente anteriores. En el momento presente, el único medio de acceso al pasado es una idea que presuntamente tiene un contenido semejante al de una impresión anterior, aunque exhibe un grado menor de fuerza y vivacidad. Ahora bien, ¿cómo es posible saber esto último? Para estar en condiciones de hacerlo, tendríamos que revivir la impresión pasada y compararla con la idea presente, lo cual es imposible según el argumento anterior. En otras palabras, la teoría de Hume de-



jaría como un hecho inexplicable nuestra indudable percatación del pasado: ¿cómo es que una percepción actual que exhibe un grado menor de fuerza y vivacidad viene a ser experimentada como un recuerdo de un mismo contenido que ha aparecido con un grado mayor de fuerza y vivacidad?<sup>7</sup>

Esa y otras consecuencias paradójicas se siguen si esa interpretación de la doctrina de Hume es la correcta. No causa por ello sorpresa que nuestro autor sostenga lo contrario, a saber, que la diferencia entre impresiones e ideas no puede ser sólo, ni básicamente, de grado o de fuerza y de vivacidad. A pesar de que reconoce que el uso expreso y repetido de esos términos por parte de Hume puede llevar a sostener la opinión que ataca, insiste que los vocablos empleados por Hume no pueden tomarse al pie de la letra, pues "ello llevaría a error respecto a lo que en realidad pretende expresar con ellos" (p. 80). Al usar expresiones como "fuerza y vivacidad" y otras parecidas Hume no estaría formulando con precisión el criterio que en principio permitiría distinguir las impresiones e ideas en cuanto tales, a saber, como percepciones de idéntico contenido pero de diferente intensidad. Esos términos se estarían usando, por el contrario, en un sentido figurado y vago para describir e ilustrar una de las notas que exhiben con mayor frecuencia dos grupos de percepciones las cuales *ya* se apprehenden como siendo de distinto género.

¿Por qué precisamente incurren en error, según García Roca, los que optan por la primera interpretación? Ciertamente entonces esa doctrina sería incompatible con otras aseveraciones de Hume acerca de las impresiones e ideas, y suponer que Hume caiga en contradicciones tan escandalosas, sería atribuirle una absurda y extraña ausencia de agudeza filosófica (p. 73). Además, esto dejaría sin base inteligible al criterio empirista del significado. Nuestro autor señala, por ejemplo, que la misma admisión de Hume de que, a veces, se aproximen las impresiones e ideas unas a otras hasta llegar a confundirse, claramente supone que aquéllas pueden distinguirse por algo más que su fuerza y vivacidad. La conclusión no es, por tanto, que la teoría de Hume parte de supuestos que no justifica suficientemente, sino que Hume no quiso, en realidad, decir lo que sugieren los términos en que expresa su pensamiento, a saber, que la diferencia entre impresiones e ideas es tan sólo de grado y no de naturaleza. Pero el autor, al analizar los textos relevantes, no presenta —nos parece— un ejemplo que demuestre de manera inequívoca que Hume provee un criterio alternativo, o un lugar donde Hume diga que la diferencia básica entre esas percepciones no sea de grado. Por lo menos en este punto el procedimiento de García Roca parece degenerar en una forma de revisionismo conveniente, pues pretende transformar lo que es una contradicción real en un equívoco, aparente producto de una desafortunada vacilación terminológica.

Sin embargo, el planteamiento amplio y detallado de esa doctrina por nuestro autor contiene también mucho de valor. García Roca ve bien que la doc-

trina de impresiones e ideas es algo más que la exposición de los elementos de una psicología empírica. Para él, es la base de un análisis positivista y los principios de una destrucción de la metafísica racionalista. El sentido fundamental de esa doctrina es, entonces, semántico y epistemológico, y ésta debe liberarse de cuestiones psicogenéticas que no le son esenciales.

Nosotros pensamos, por otro lado, que los fracasos teóricos de Hume (si es verdad que los hay) no deben imputarse a los defectos de su psicología, puesto que él mismo no concibió su ejercicio filosófico como una psicología: al emprender "la investigación del entendimiento humano, sus poderes y capacidad", Hume estaba haciendo el único tipo de "metafísica verdadera" (*true metaphysics*) (E, 12). Impresiones e ideas son también los elementos de una construcción metafísica sensacionista; para él, las percepciones no son sólo los elementos últimos de la vida mental, sino que son, para nosotros, los ingredientes últimos de la realidad. Es a partir de ellos que ha de reconstruirse, a la manera newtoniana, el sentido verdadero del universo de objetos al que nuestra experiencia nos da acceso. Nuestra sugerencia —la cual por necesidad no podemos fundamentar aquí— es que las dificultades de la teoría epistemológica de Hume podrían deberse más a unos supuestos ontológicos de naturaleza sensacionista (aspecto al que García Roca no le da tanto énfasis) que a su presunto reduccionismo psicológico. El autor no admite, como Hume mismo parece hacerlo a veces, los resultados escépticos a que lleva el desarrollo consecuente de esos supuestos ontológicos; intenta más bien reformular su metafísica inicial con el propósito de hacerla compatible con posteriores afirmaciones epistemológicas de Hume, como, por ejemplo, acerca de la naturaleza de la creencia y de las ideas de espacio y tiempo, las cuales serían difícilmente sostenibles sobre las bases del positivismo actual de Hume, es decir, que lo inmediatamente percibido, los datos inmediatos de la conciencia, son nuestras propias sensaciones.

A la vez que levantamos esas objeciones a la tesis central y a su metodología, hay que admitir, con toda honestidad, que este libro contiene demasiado como para hacerle plena justicia en un espacio tan limitado. Además, la parte más valiosa y original del mismo son los análisis detallados y cuidadosamente razonados de los unánimemente reconocidos como grandes problemas que plantea la filosofía de Hume: la reflexión en torno al principio de causalidad y el problema de la inducción, la teoría acerca de la existencia de los objetos externos y la identidad del yo, y la crítica de la teología racional. El autor siempre trata de mostrar que el desarrollo y las soluciones de esos problemas son consecuentes con una lectura positivista de la filosofía de Hume. Lo cierto es que un buen número de los análisis e interpretaciones de los problemas particulares conservan mucho de su valor con independencia de que se suscriba o no la tesis general de la obra. Por desgracia, aquí sólo podemos ofrecer una idea muy general de las posiciones que el autor toma ante alguna de estas cuestiones y una que otra reacción de nuestra parte ante algunos de sus aspectos más interesantes o controvertidos.

En el capítulo 4, el autor hace una buena aclaración del sentido de la importantísima distinción humeana entre proposiciones que establecen relaciones de ideas (*relations of ideas*) y las que determinan cuestiones de hecho

<sup>7</sup> Las dificultades anejas a la teoría humeana de la conciencia han sido analizadas con mucha agudeza, por Aron Gurwitsch, "On the Intentionality of Consciousness", en Marvin Farber, ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940), pp. 65-83.



(*matters of fact*). Como sobre esta base Hume distingue entre dos clases de razonamiento, el demostrativo y el moral o causal, nuestro autor procede a dar una explicación quizá demasiado comprimida de la teoría de Hume sobre la inferencia causal, para luego pasar a un análisis mucho más extenso del "problema de la inducción". Aquí hace objeto de su crítica a un buen número de comentaristas e intérpretes que sostienen que en el planteamiento del problema de la inducción, Hume llega a conclusiones escépticas, a saber, que aquellos argumentos en los que hacemos uso de nuestra experiencia pasada para cimentar un juicio acerca de objetos y acontecimientos no observados, no se pueden justificar racionalmente, encontrándose, por ende, en un mismo plano que otros argumentos de tipo irregular, que parecen ser arbitrarios, ilusorios o frutos del prejuicio. En ambos casos, el fundamento sería igualmente irracional: el hábito o la costumbre.

García Roca sólo acepta del escepticismo inductivo de pensadores como D.C. Stove<sup>8</sup> la tesis de que la inducción no es, ni puede llegar a ser, un razonamiento formalmente válido. Pero esto no es suficiente para adjudicarle a Hume una conclusión escéptica. Quienes así lo hacen, le atribuyen subrepticamente una postura que no encuentra apoyo en el texto mismo, a saber, una concepción "racionalista" o "deductivista" de la ciencia como sistema unitario de conocimientos universales y necesarios; según ésta, inferencias no deductivas no pueden ser sancionadas por la razón. Para nuestro autor, la epistemología de Hume es el intento de demostrar lo arbitrario de la pretensión racionalista de formular y estructurar todos los conocimientos humanos según el modelo deductivo de la matemática. Muy por el contrario, Hume habría tratado precisamente de formular las reglas de una lógica de la experiencia distinta de la lógica *a priori* de los razonamientos demostrativos, pero tan razonable y legítima en su esfera de aplicación específica, que son los hechos, como lo es la segunda en la esfera de los objetos matemáticos. En síntesis, lo que el planteamiento de Hume mostraría en esencia es que la inducción es razonable en un sentido *sui generis*, y no tanto que no tenga justificación racional alguna. El error y equívoco reside, por el contrario, en la postura de aquellos que pretenden validarla demostrativamente: "Podemos estar seguros de que para Hume el intento de convertir en deductivos los razonamientos inductivos habría tenido tan poco sentido como el de tratar de asignar un fundamento inductivo a los razonamientos deductivos". (p. 293).

Pero, ¿en qué consiste específicamente la razonabilidad de los argumentos inductivos y de las predicciones y creencias cimentadas en ellos? ¿Qué es lo que los hace preferibles a otros métodos, además de su éxito? Según nuestro autor "el grado de certeza correspondiente a una creencia particular ...es proporcional al grado de la evidencia que la experiencia proporciona a su favor" (p. 293). En otras palabras, a mayor respaldo por la evidencia empírica, mayor razonabilidad. El autor afirma que es exactamente adecuar nuestras creencias a la evidencia empírica lo que define ser razonable o sensato en esta

<sup>8</sup> *Probability and Hume's Inductive Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 51-52.

esfera (p. 293).

En este espacio sólo podemos hacer dos objeciones. En primer lugar, apelar a la evidencia empírica como medio de justificar la razonabilidad de la inducción (que es lo que parece estar haciendo aquí nuestro autor), no sería algo que Hume precisamente aprobaría, ya que, según él mismo, ese procedimiento es simplemente circular. En segundo lugar, García Roca asume, en contra de las interpretaciones escépticas, una postura similar a la de P.F. Strawson,<sup>9</sup> quien no presume resolver, sino más bien disolver, el problema de la inducción. Strawson trata de demostrar que la demanda por una justificación es, ella misma, un sin sentido. En este punto su interpretación es más o menos equivalente a la de H.H. Price, según el cual no es tanto que la inducción no tenga justificación, sino más bien que no la necesita (p. 140).<sup>10</sup> García Roca afirma también que la interpretación de Strawson resume lo esencial del planteamiento efectivo del propio Hume.

Es cierto que la aparente adhesión a la posición de Strawson en este punto no compromete en nada la interpretación positivista de Hume, aunque sí parece inverosímil atribuirle a Hume la postura de Strawson. Por un lado, la interpretación de Strawson es muy difícil de armonizar con las aseveraciones textuales de Hume en el *Enquiry*: "Nuestras conclusiones extraídas de la experiencia no se fundan en razonamiento alguno ni en ningún proceso del entendimiento" (E, 32). "Es que hay otro principio que... determina a formar esa conclusión. Este principio es la costumbre o el hábito" (E, 42-43). Lo más que se puede sacar de aquí es que Hume da una respuesta negativa a la pregunta por la justificación de la inducción, pero no que la pregunta misma sea absurda. Por otro lado, Strawson parece ignorar, en vez de disolver el problema de la inducción. Al contrario, la demanda por una justificación no parece ser un sin sentido. Y es una que Hume mismo formula inteligentemente. Hume no está diciendo, como parece suponer Strawson, que sólo debemos depositar nuestra confianza en aquellas creencias que podamos fundar racionalmente: "Como persona que actúa estoy muy satisfecho en este punto, pero como filósofo que tiene un poco de curiosidad —no diré escepticismo— quiero saber el fundamento de esta inferencia" (E, 38).

A pesar de todo, García Roca puede tener razón al formular la intención general positivista del planteamiento humeano de la inducción, aunque atenúe en exceso las consecuencias escépticas del mismo.

En el capítulo 5, "Objetos externos e identidad personal", se analizan dos temas de amplio tratamiento en el *Treatise* (parte IV, sección 2, "Del escepticismo con respecto a los sentidos", y parte IV, sección 6, "De la identidad personal"). Navegando en contra de la corriente más fuerte de interpretación de estos textos, el autor procede a mostrar que a pesar de la maraña de ambi-

<sup>9</sup> *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen and Co. Ltd., 1966), cap. 9, "Inductive Reasoning and Probability", pp. 233-263.

<sup>10</sup> "The Permanent Significance of Hume's Philosophy" en A. Sesonske y N. Fleming, eds., *Human Understanding. Studies in the Philosophy of David Hume* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1965), p. 27.



güedades, de fluctuaciones de sentido, de la mezcla y confluencia de líneas de argumentación diferentes que abundan en estas dos secciones, es posible detectar un hilo de argumentación positivista que constituye, en lo esencial, una solución lógica satisfactoria de ambos problemas. La doctrina humeana acerca del principio de causalidad y los modos de razonamiento que tienen su base en éste, le permite formular una teoría constructiva de la percepción del mundo externo, además de proveer la clave para explicar el sentido en que cabe, desde un punto de vista lógico, atribuirle identidad al yo. En ningún caso se puede concluir que Hume disuelva la existencia independiente de los objetos percibidos, ni que convierta al yo en una "ficción ilusoria".

Con respecto al primer punto, el autor sostiene que Hume no es un idealista a la manera de Berkeley, ni un creyente en la teoría representacionista, estilo Locke, que se habría quedado sin medios de fundarla inteligiblemente. Aquí se presenta a Hume como un defensor sin reservas del sistema "vulgar" o realismo natural, para el cual los objetos externos sólo pueden concebirse como conjuntos de percepciones. Su teoría constructiva no es sino una superación de la versión ingenua del realismo epistemológico, ahora corregida, provista de coherencia y regulada por una aplicación más sistemática y precisa, a las series de apariencias sensibles y correlaciones de percepciones, del principio causal y las reglas generales que se derivan de él.

Con relación al segundo tópico, García Roca afirma que, para Hume, la atribución al yo de una identidad perfecta y simplicidad total, es absolutamente ininteligible. Hume precisamente niega este tipo de identidad con la intención de atacar la pretensión teológica de demostrar la inmortalidad del alma sobre esa base. Pero al mismo tiempo, Hume, tomando una vez más como fundamento su doctrina acerca del razonamiento causal, habría ofrecido una explicación coherente de la identidad del yo en un sentido relativo o moderado, identidad de un tipo análogo a la que se atribuye a objetos complejos y cambiantes, como son los organismos vivos y los sistemas políticos o repúblicas (*commonwealth*).

Consideramos que lo más interesante del libro es este capítulo, pues contiene una discusión evidentemente profunda de los pasajes quizá más difíciles y, en todo caso, más controvertidos de la filosofía de Hume. Aquí nos encontramos ante un análisis sugestivo y estimulante, cuya gran utilidad y valor no depende de que se compartan o no las conclusiones del autor. Sólo nos vamos a permitir dos comentarios en torno al mismo.

Es más fácil, aunque quizá también superfluo, hacer de Hume un defensor del realismo natural del hombre vulgar si uno no se pregunta si la misma manera en que Hume formula o describe esa actitud natural no es una manera de falsearla o tergiversarla: "Esas mismas sensaciones que entran por el ojo o el oído son los objetos verdaderos... sólo hay una existencia única, a la que llamaré indiferentemente objeto o percepción... entendiendo por ambos lo que cualquier hombre común entiende por un sombrero, o un zapato, o una piedra o cualquiera otra impresión que le es transmitida (*conveyed*) por sus sentidos" (T, 202). En realidad, no parece ser tan obvio que el sistema vulgar identifique los objetos percibidos con las cualidades sensibles, y éstas con las sensaciones; tampoco es indiscutible que todo lo que asevera el hombre co-

mún acerca de los objetos se refiera, en realidad, a las percepciones. Berkeley también presumía de que todo lo que su filosofía hacía era formular explícitamente lo que tácitamente todos los hombres sostenían acerca de la naturaleza de las cosas materiales. A muy pocos, sin embargo, pudo convencer.

García Roca supone, por otro lado, que concebir al yo como un sistema de percepciones conectadas causalmente entre sí, es posibilitar una explicación adecuada de su identidad. Esto parece suponer que el principio causal, en cuanto relación natural o conexión asociativa, permite, por sí solo, entender cómo una sucesión de percepciones diferentes se reúnen en una conciencia única. Que Hume se percató con claridad de que su teoría dejaba precisamente eso sin explicar, lo demuestra el siguiente pasaje del Apéndice del *Treatise*: "Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando tengo que explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir ninguna teoría que me satisfaga al respecto" (T, 635-636). El autor sostiene, empero, que la insatisfacción de Hume no es con su análisis lógico de la identidad personal, sino más bien con su explicación psicológica de por qué si el yo en realidad no exhibe una identidad perfecta, no dejamos, sin embargo, de atribuirse la. Esta interpretación no parece plausible, especialmente si tomamos en cuenta que la explicación causal de la identidad personal le asigna una función excesiva a la memoria en la constitución de la misma. Es la memoria la que nos da acceso a la serie de percepciones similares conectadas asociativamente, "a esa cadena de causas y efectos que constituye nuestro yo o persona" (T, 262); luego procedemos, sobre la base de un razonamiento causal, a extender la identidad del yo a otros eventos que yacen más allá de nuestra memoria. Ahora bien, Hume afirma en ese mismo lugar que la memoria más que *producir* la identidad personal, lo que hace es *descubrir*la (T, 262). Por ello el intento de explicar la identidad personal a partir de la memoria implica una petición de principio. Locke<sup>11</sup> había ensayado ya una solución de ese tipo, y hubo de ser criticado efectivamente, de manera análoga, por el obispo Joseph Butler.<sup>12</sup> Hume conocía muy bien esa polémica, lo cual nos lleva a concluir que es muy difícil decir que Hume defendiera la construcción causal de la identidad personal sin ningún reparo. Parece, por el contrario, que la insatisfacción que Hume manifiesta en el Apéndice se extiende también a su análisis epistemológico —y no sólo psicológico— de esa idea.

No podemos considerar el capítulo 6 del libro, donde el autor hace una incursión en dos doctrinas importantes de la teoría moral de Hume. Vamos a pasar directamente al capítulo 7, en el cual trata lo que él considera como la finalidad última de la filosofía de Hume, es decir, la aplicación de los principios lógicos y semánticos de su epistemología positivista a la refutación de la religión positiva, el cristianismo histórico, y de la religión natural o teología racional. Hemos observado ya que la tarea de conectar la epistemología y la

<sup>11</sup> *An Essay Concerning Human Understanding* edited by Alexander Campbell Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), libro II, cap. XXVII, pp. 449, 461.

<sup>12</sup> *The Analogy of Religion*, en W.E. Gladstone, ed., *Works* (2 vols., Oxford, 1896), "First Dissertation", pp. 388-392.



filosofía de la religión es válida y necesaria. En este capítulo se hace un buen estudio de la crítica del argumento teleológico, además de dedicar secciones algo breves y esquemáticas a la refutación de los argumentos ontológico y cosmológico y de las pruebas tradicionales a la inmortalidad del alma.

El corazón de esta parte lo constituye el análisis de la crítica de la teología racional, y en especial el ataque a la validez del argumento teleológico o "argumento del diseño" (*argumento from design*) que Hume lleva a cabo en la sección IX de la *Investigación sobre el entendimiento humano* y en los *Diálogos sobre religión natural*. Nuestro autor parece tener razón al sostener que el examen de la validez de este argumento, que deriva la existencia de Dios de nuestra experiencia del orden en el universo, es eminentemente negativo. García Roca identifica a Hume con Filón, el personaje escéptico de los *Diálogos*, y sostiene que la conclusión de esa obra es francamente agnóstica.

Aunque aquí el autor asume la postura más usual y ortodoxa entre los comentaristas, nos parece que la misma no queda suficientemente fundamentada en la obra. Por un lado, el autor provee un análisis excesivamente sumario y episódico de los *Diálogos*. Omite, por ejemplo, pasajes importantes, en especial de la última parte de los mismos, en los que el escéptico afirma que la abstención de juicio no es posible en estas cuestiones y en los que abre otra posibilidad de fundar sobre base empírica la razonabilidad de una forma mitigada de teísmo filosófico. Por otro lado, García Roca puede derivar más fácilmente su tesis agnóstica —y hasta de ateísmo personal y práctico de Hume— porque presenta a Hume como un epítome de la actitud hostil de la Ilustración hacia la religión. Un análisis amplio de la *Historia natural de la religión* (que no se ofrece en la obra) mostraría quizá que la postura de Hume es mucho más compleja —y en algunos aspectos hasta opuesta— a la mayoría de los pensadores de la Ilustración. Además el autor pasa por alto que en el *Tratado*,<sup>13</sup> en la *Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo*,<sup>14</sup> y en la *Historia natural de la religión*,<sup>15</sup> Hume asiente, todo lo cautelosamente que se quiera, a la conclusión del argumento del diseño, lo cual no es obstáculo para que, al mismo tiempo, señale los defectos lógicos de ese razonamiento.

El autor "disuelve" esas aseveraciones teístas, al suponer que son declaraciones insinceras, cuya retórica está diseñada precisamente para ocultar los verdaderos alcances de su refutación lógica de la religión. Esas expresiones teístas serían los dictados de una prudencia mínima, pues era una expectativa enteramente razonable que la publicación totalmente manifiesta de sus opiniones teológicas desataría, dentro del contexto social que le tocó vivir, las represalias y la persecución del fanatismo religioso. Después de todo, por lo menos en dos ocasiones importantes, Hume fue víctima de la intolerancia religiosa.

En este punto el autor, nos parece, es poco generoso con Hume. Efectiva-

<sup>13</sup> Apéndice, p. 633.

<sup>14</sup> *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745), edited by E.L. Mossner and J.V. Price (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), pp. 27-28.

<sup>15</sup> *The Natural History of Religion*, edited by H.E. Root (London: Adam and Charles Black, 1956), "Author's Introduction", p. 21; sección XV, "General Corollary", p. 74.

mente le atribuye, en algún grado, una forma de simulación e hipocresía, precisamente los efectos morales que el propio Hume atribuía a buena parte de las creencias del cristianismo histórico, y que tanto detestaba. Por otro lado, García Roca parece ser infiel aquí a su máxima hermeneútica, según la cual primero hay que hacer todos los esfuerzos por explicar como aparentes las contradicciones que se descubran en los textos de un filósofo antes de admitirlas como reales. Sin embargo, ahora despacha someramente esas afirmaciones teístas, sin hacer ni tan siquiera un intento de buscar un punto de vista desde el cual fuera posible armonizarlas con los principios básicos de la filosofía de Hume. En general, esta es la parte del libro que nos produce mayor insatisfacción. Pero no es posible enumerar ahora todas las objeciones particulares que suscita este tratamiento de la filosofía de la religión de Hume.

Hay que señalar, por último, que la actitud polémica y crítica que hemos adoptado, no debe entenderse como un intento de disminuir la importancia filosófica del presente libro. Estas diferencias de opinión son inevitables —y no un motivo de escándalo— frente a un pensador difícil y profundo, aunque ambiguo como Hume. Esta obra es ciertamente una contribución apreciable al esfuerzo continuado y colectivo de concebir la filosofía de Hume de manera unitaria y coherente. Ella abre también la posibilidad de reflexionar y dialogar acerca de cuestiones humeanas que siguen siendo problemas cruciales de la filosofía contemporánea. Hume esbozó modos de responder a ellos que siguen siendo sostenidos, en sus lineamientos generales, por un número importante de pensadores actuales. Algunos de esos filósofos ni tan siquiera han reconocido la deuda que tienen con Hume. Otros todavía siguen tratando de emanciparse de su tutela espiritual.

Miguel A. Badía Cabrera

Universidad de Puerto Rico

JOSEPH AGASSI Y ROBERT S. COHEN (eds.), *Scientific Philosophy Today—Essays in Honor of Mario Bunge*. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1982. X + 513 pp.

Este volumen se suma a la ya numerosa serie de ese curioso género de la literatura filosófica contemporánea que se ha puesto de moda proliferando de una manera exuberante: la colección de escritos en homenaje a algún celebrado profesor-autor-filósofo con motivo de su jubilación, o su cumpleaños, o alguna otra circunstancia que da ocasión a sus discípulos, colegas y admiradores a manifestar así públicamente su estima por el homenajeado.

Digo "curioso" género porque esta clase de *Festschrift* suele reunir colaboraciones de desigual valor, a veces desconcertante intención, y en todo caso muy heterogénea temática. Por lo que toca a esta última, entiéndese que, además de la inexcusable información bio-bibliográfica (aquí suministrada por un *curriculum vitae* de Mario Bunge que pone de manifiesto su extraordinaria actividad y andante disposición, y una lista de 299 publicaciones —impresionante cifra, aunque incluya traducciones y reediciones— de las que 56 son libros y 243 artículos), los escritos han de relacionarse con los temas explo-



rados por el homenajeado, ya resumiendo o explicando sus ideas, ya criticándolas, ya comparándolas con las de otros pensadores sobre los mismos problemas, ya siguiendo su rumbo intelectual con aportaciones originales en el dominio tratado por ellas. Mas no siempre es así: hay colaboraciones, como en este caso, que sin referencia alguna al autor a quien se honra o a su obra, no parecen justificarse sino (cabe ser malpensado) por el afán de engrosar el volumen y otorgarle el prestigio de la cantidad —como si no bastaran la calidad y la pertinencia.

Siguiendo con las cifras —que de algo valen— encontramos en la presente colección 26 artículos procedentes de 24 universidades ubicadas en 14 países, dato que permite apreciar la amplia difusión de las ideas bungenas. De ellos comentaré brevemente sólo algunos a título de muestra para el lector, sin seguir otro criterio de selección que el de mi interés personal, y sin pretender otra cosa que señalar lo que en ellos me ha llamado más la atención.

Henry Margenau, en "Physics and the Doctrine of Reductionism", se adhiere a la posición reduccionista moderada sostenida por Bunge en cuanto es aplicable a la física, intentando un refinamiento sobre todo terminológico. Burlándose muy discretamente de Kuhn y de su doctrina de las revoluciones científicas y de la "inconmensurabilidad" de las teorías, desarrolla el concepto de niveles de explicación valiéndose, para ilustrarlo, de un par de ejemplos tomados de la termodinámica y del electromagnetismo. Margenau admite, para ciertos casos y desde cierto "nivel", la explicación de entidades o fenómenos "complejos" mediante la reducción a sus componentes más simples o elementos. Pero señala que asimismo es admisible (y de hecho se practica) en otros casos y/o desde cierto nivel la comprensión de lo simple mediante lo complejo, operación que denomina "elaboración" ("si éste es el término correcto aplicable a lo opuesto de la reducción", aclara). Así, pues, la explicación científica seguirá dos direcciones opuestas, según convenga, y no podría ser unilateralmente reduccionista. Este análisis de la metodología científica me parece afín (aunque Margenau descarta la noción de jerarquía por carecer aquí de sentido) a la idea explorada por epistemólogos franceses, sobre todo a partir de Charles E. Guye y que yo he defendido, a saber, que en la observación de los hechos y de su interpretación resulta a veces útil el cambio de escala (espacial o temporal), disminuyéndola o aumentándola (artificialmente) con respecto a la escala de observación "normal". Es también una metodología bidireccional.

Carlos-Ulises Moulines en "A Study in Protophysics" examina lúcidamente el concepto bungeniano de profísica, el territorio fronterizo entre la física y la filosofía de la física. Aplicando conceptos de la mereología (teoría de sistemas), hace una exposición didáctica, muy apta para el no iniciado, del universo de discurso en el que puede hablarse de prototermodinámica, valiéndose de un álgebra booleana para construir una axiomática *ad hoc* y deducir de ella algunos teoremas. Es un caso que ilustra los resultados que pueden obtenerse mediante el uso de un lenguaje formalizado —uso en el que tanto ha insistido Bunge. ¿Qué resultados? Desde luego, según reconoce el autor, no se trata de sustituir a las teorías físicas mismas ("la profísica no es física", y por ende tampoco la prototermodinámica es termodinámica) con sus inevitables funciones métricas (que aquí no se introducen), sino de que "algunos resultados sim-

ples pero interesantes e intuitivamente sugestivos pueden lograrse en profísica... entendida como un estudio sistemático de las nociones físicas elementales".

Pero no todos los ensayistas están en sintonía con Bunge. Michael Ruse, en "Teleology Redux", manifiesta su desacuerdo con él en lo que se refiere a la eliminabilidad de todo lenguaje teleológico en biología. Como alega Ruse, la teleología es un problema, mas no para los biólogos —que "la utilizan y están contentos de hacerlo"— sino para los filósofos. Y no hay por qué dejarse arrastrar por el ejemplo de la física, aún considerada la ciencia paradigmática (con razón o sin ella). Da un ejemplo de la explicación teleológica con el problema de cuál era la función de las enormes paletas dorsales del extinto estegosaurio, problema al parecer irresoluble de otro modo y que de éste se obtiene una hipótesis satisfactoria para los paleontólogos. Y semejantes explicaciones son perfectamente adecuadas para dar cuenta, por ejemplo, de la adaptación de órganos al medio conforme a la teoría de la evolución biológica por selección natural ("La función de las paletas del estegosaurio es regular su temperatura"). Es claro que la principal cuestión filosófica, la de definir la noción misma de teleología, es debatible. Con todo, Ruse es convincente.

Otro crítico de Bunge, Tom Settle, en "Letter to Mario: The Self and its Mind", apenas disimula sus profundas discrepancias tras un simpático estilo epistolar. Dualista popperiano, argumenta irónica y acerbamente contra el monismo materialista de Bunge y su teoría de la identidad psiconeural, aunque no en la forma "final" en que la presenta Bunge en *The Mind-Body Problem*, libro publicado después (1980) de escrito el artículo de Settle. Ataca la ontología bungeniana por su pobreza defendiendo, en particular, la realidad del que Popper llama el Mundo 3 (dramas, teorías, sinfonías) inspirado en dicho autor pero a su modo. Admite la causación "descendente", a su juicio compatible con los datos de la evolución biológica —lo que favorece, por supuesto, la posición dualista. Interrumpe el hilo de su exposición sobre el tema que más le preocupa para criticar el excesivo afán de formalización de Bunge —crítica con la cual no puedo ocultar mi simpatía. Termina Settle insistiendo en que es la persona (en cuanto entidad psicofísica) y no sólo la mente con la que debe identificarse el yo (según insinúa en parte del título de su ensayo: "The Self and its Mind") conforme había sostenido Strawson —y, por cierto, un considerable sector del pensamiento tradicionalista. Al tomar posición en este otro problema tan debatido contemporáneamente, el de la identidad personal ("¿qué soy yo?"), Settle se aparta de Popper tanto como de Bunge.

Roberto Torretti, en "Three Kinds of Mathematical Fictionalism" distingue y describe lo que anuncia en su título, poniendo en cuestión la tesis bungeniana de que los objetos de la matemática pura son totalmente ficticios —quedan desahuciados de su ontología. Pero, como advierte Torretti inicialmente, esto no le impide a Bunge "recurrir a todo el repertorio establecido de estructuras matemáticas en su búsqueda de una adecuada representación de las estructuras básicas de la realidad" —la extrema formalización que algunos le reprochan. ¿Es compatible este uso con aquella tesis? Torretti concluye que no. En efecto, distingue tres formas de ficcionalismo (que abreviaré F1, F2, F3) según nuestras maneras de fingir que algo hay, es u ocurre en cualquier dominio o



desde cualquier punto de vista, inclusive el matemático. Adoptamos el F1 cuando creamos objetos con nuestra fantasía, a los que nos referimos en el discurso cual si fueran fantasmas pero sin intención engañosa, como en el caso de ciertos personajes literarios; hay F2 cuando nos referimos a algo como si fuese real a sabiendas de que no lo es, por ejemplo el fingir pena mientras interiormente sentimos regocijo; y el F3 se da en caso de referirnos a algo real indirectamente, por analogía, mediante un modelo que tratamos como si fuese la cosa misma (por abstracción o "idealización"), como en las maniobras militares y juegos de guerra. Estas tres formas de ficcionalismo, según Torretti, constituyen posiciones adoptadas en filosofía de la matemática; de ellas, es atribuible a Bunge la primera. Torretti critica duramente el F2 (e.g., en Wittgenstein); no cree que el F1 sea un posición radicalmente distinta del platonismo con el cual simpatiza; y si bien afirma que el F3 "no es una filosofía viable de la matemática clásica", reconoce que "parece ser un marco muy apropiado para describir los procedimientos usuales de la matemática aplicada", pues "uno 'idealiza' la realidad a fin de obtener de ella una imagen aproximada pero manejable". Tal "aproximacionalismo", como lo llamó Bachelard hace medio siglo, y tal función mediadora asignada a la matemática en nuestro afán de comprender el mundo han demostrado su valor en la práctica. Al parecer, Torretti se inclina a rechazar todo ficcionalismo, pues no le teme a cierta forma de realismo físico, del que Bunge es firme defensor ("supondré que las propiedades y relaciones de las cosas físicas no son menos reales que las cosas mismas"), ni de realismo matemático (piensa que las estructuras matemáticas son descubiertas, más bien que inventadas) y cree que "la física-matemática tiene mucho que enseñarnos acerca de las cosas reales". Su argumentación, bien apoyada en autoridades y ejemplos, es muy persuasiva.

A pesar de mis protestas iniciales —de índole más general que particular— debo terminar reconociendo que el volumen reseñado es de gran interés y contiene muchos artículos valiosos.

Georges Delacre

Universidad de Puerto Rico

**CRAIG DILWORTH**, *Scientific Progress: A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981. 155 pp.

El profesor Dilworth (Universidad de Uppsala, Suecia) sostiene reiteradamente a través de todo el libro que comentamos la tesis de que el modelo presentado por él logra (i) explicar el conflicto entre teorías —el problema de la inconmensurabilidad—, (ii) superar el problema del cambio de significación en los términos comunes a dos teorías conflictivas, y (iii) brindar una concepción positiva del tipo de factores envueltos en la determinación de cómo una teoría científica constituiría un progreso más allá de otra. La tesis central mencionada está directamente pensada en oposición a las perspectivas pop-

periana y empirista. Los capítulos 1 al 6 inclusive contienen una discusión crítica de estas perspectivas; como tal constituyen la primera parte de las dos en que podría dividirse el libro. Nuestro comentario se atenderá a esa división: presentará —de modo muy general— la polémica con estas perspectivas, proseguirá con la reconstrucción del modelo que Dilworth presenta y concluirá con algunas objeciones a la tesis central del libro.

Según Dilworth las nociones empirista y popperiana de la ciencia están fundadas sobre la base del Modelo Deductivo, por tal razón no distinguen entre leyes y teorías; esto constituye una grave falta porque no captan el carácter específico de las teorías científicas; éstas no son proposiciones universales con un valor veritativo, sino conceptualizaciones sobre la realidad que intentan aplicarse a ésta —más adelante veremos el sentido de esta afirmación.

El modelo deductivo, además, es incapaz de formular concepciones de aspectos importantes de la ciencia: el conflicto entre teorías —en el caso de los empiristas— y el progreso científico —en el caso de Popper.

Los empiristas proveen una concepción de progreso científico; éste consiste en el descubrimiento de leyes o teorías de un nivel más alto que incluyen deductivamente a otras de más bajo nivel. La objeción aquí sería: este criterio formal presupone que los términos comunes a ambas teorías permanezcan invariables. Pero en la ciencia actual ocurren variaciones de significado y los empiristas no son capaces de explicar este hecho, i.e., no explican el conflicto entre teorías. Nótese que Dilworth sugiere aquí que el conflicto entre teorías surge por el cambio de significado en los términos comunes a ambas teorías. Objeta, además, que el avance actual en la ciencia no toma la forma sugerida por los empiristas.

Mientras que los empiristas conciben a las teorías sucesivas como incluyendo deductivamente a sus predecesoras, Popper las concibe como contradiciéndose formalmente unas a otras. Dilworth afirma: "Si Popper acentuara el criterio de falsificación como criterio para distinguir teorías buenas de las malas, entonces todas las teorías refutadas serían igualmente inaceptables; y puesto que, en la explicación de Popper, la historia de la ciencia muestra que las teorías están constantemente siendo falsificadas, tendría que decir que la ciencia no está progresando, y comprometerse, así, con el escepticismo". (p. 38) Popper tiene entonces, que proveer una concepción de cómo una teoría falsa es superior a otra falsa. Ninguno de los argumentos aducidos da cuenta de este problema. Por un lado, presenta la noción de contenido, pero formulada en términos empiristas, no en los suyos propios, i.e., no toma en consideración el conflicto entre teorías. Por otro lado, presenta la noción de verisimilitud que es formalmente inadecuada. De este modo Popper ha fallado en proveer una concepción consistente del progreso científico que se mantenga dentro de su visión de que las teorías sucesivas se contradicen unas a otras y no logra, según Dilworth, evitar el escepticismo.

El problema del cambio de significado también concierne a Popper, aquí tiene consecuencias relativistas para su concepción porque implica que una afirmación observacional que supuestamente corrobora una teoría mientras que falsifica la otra no tendría tal resultado; dado el cambio de significado, los términos que emplea no tendrían los mismos significados en ambas teorías.



La última objeción que mencionamos —de entre una larga lista— es la siguiente: Popper hace afirmaciones centrales para su concepción del progreso científico, pero por no estar contenidas en lo permitido por el Modelo Deductivo son *ad hoc* (esta objeción incluye también a Lakatos), i.e., trascienden el modelo (capítulo 6).

No obstante las severas críticas que Dilworth hace en esta primera parte, estima que las nociones intuitivas que motivan las filosofías de Popper y los empiristas, consideradas independientemente del Modelo Deductivo, son muy razonables. Se puede aceptar una descripción de la sucesión de teorías en la cual la teoría superior explica tanto lo que su rival es capaz de explicar, así como ciertos casos que constituyen anomalías para la teoría rival. En esta tarea se embarcará Dilworth en los capítulos restantes, sólo que no intentará describir, sino proveer un modelo para la explicación del progreso científico. Debido a su relación estrecha con las concepciones que se encarga de criticar, veremos que su modelo, a pesar de no ser formal, se limita a la ciencia actual; explícitamente Dilworth dice: "Nuestra perspectiva cae completamente dentro del reino de lo que normalmente se considera filosofía de la ciencia".

La presentación de Dilworth en estos primeros seis capítulos es muy sucinta, lo que la hace inadecuada como introducción para estudiantes no familiarizados con el tema.

En un brevísimo capítulo (7) sobre Kuhn y Feyerabend, Dilworth se pregunta si no es más sabio, dado que el Modelo Deductivo sufre tantas fallas, aceptar la perspectiva de Kuhn como una invitación al desarrollo de una concepción alternativa, no formal, de la ciencia como una empresa racional y empírica. Partiendo de una noción no bien trabajada por éstos, Dilworth desarrollará un modelo "que provea una caracterización general del cambio de teorías que es aplicable a todo caso de teorías científicas rivales, y que no sólo evita el problema del relativismo que el cambio de significado hace sufrir en el Modelo Deductivo, sino que es capaz de explicar tanto el conflicto entre teorías como el progreso científico". (p. 65).

Este modelo (*Gestalt*) será la base para una concepción "perspectivista" de la ciencia. El modelo se desarrolla por analogía con el fenómeno del cambio de forma de una figura (*Gestalt switch*); en este caso la figura (referente) es única, lo que cambia fundamental y revolucionariamente es el aspecto bajo el cual ésta es vista; cuando a la figura se le aplica un concepto rival al que se le había aplicado previamente —y puesto que ambos no pueden simultáneamente ser aplicados— ésta es vista de modo completamente diferente.

Las teorías científicas en este modelo son análogas a los conceptos empíricos individuales que intentan aplicarse a ciertos fenómenos, siendo éstas formas más complejas de perspectiva conceptual y formas más simples aquellos. En el caso de las teorías científicas, una perspectiva conceptual —de la forma más compleja— es una especie de punto de vista intelectual, i.e., un sistema conceptual o marco de referencia que provee una estructura en la cual se pueden organizar nuestros pensamientos sobre algún aspecto particular del mundo.

Respecto al Modelo *Gestalt* vemos que la aplicación de una teoría científica tiene similitudes con el fenómeno del ver bajo un aspecto, y que el movimien-

to de un concepto *Gestalt* al otro envuelve un cambio fundamental y revolucionario, lo mismo que de una teoría científica a su sucesora. Ambos envuelven un "cambio en perspectiva conceptual" —cambio que no impide la comparación significativa de las perspectivas concernidas.

Este cambio en perspectiva envuelve un tipo de conflicto entre teorías; éste surge en la aplicación de las teorías, cada una de las cuales intenta proveer una explicación positiva de uno y el mismo reino de fenómenos. El conflicto considerado aquí será denominado "incompatibilidad de aspecto" (*aspectual incompatibility*) y se entenderá como resultado de la aplicación simultánea de teorías diferentes a uno y el mismo reino de fenómenos. Podemos decir que las teorías envueltas no son incompatibles en sí mismas, sino que confligen sólo cuando se les da la misma referencia. Para que haya conflicto se requiere, además, que las teorías aplicadas envuelvan el mismo tipo de operaciones mensurables, i.e., las mismas categorías. Puesto que las teorías no son conflictivas en sí mismas, la aplicación de una no hace que se descarte la otra, ésta queda, por así decirlo, en reserva para ser usada cuando el caso amerite.

En esta concepción el conflicto entre teorías no es visto como basado en las relaciones interteóricas entre los significados de términos individuales, sino que es el resultado del intento de aplicar la totalidad de ciertas teorías distintas al mismo estado de cosas. Esta concepción permite el cambio de significado de los términos individuales porque las teorías como totalidades son las que confligen, esto es, en esta concepción la inconmensurabilidad entre teorías envuelve un cambio de perspectiva conceptual —cambio que puede no estar acompañado por un cambio de significado de los términos individuales. No obstante, se reconoce que las diferencias en las naturalezas particulares de las teorías respectivas pueden ser vistas en ciertos casos como resultado de la suma de este tipo de diferencias en los términos individuales. (Este reconocimiento no se lleva a sus últimas consecuencias por el modo en que Dilworth entiende las teorías científicas y porque, desde luego, es contrario a lo que se propone hacer en el libro.) De este modo se supera, incluyéndolo, el problema del cambio de significado en los términos individuales. Creemos que Dilworth separa dos problemas que surgen paralelos: el "cambio de significado" y la "referencia", por ello le resulta tan sencillo dar cuenta del problema.

Cuando un científico se mueve de una de las teorías inconmensurables a la otra puede, con todo derecho, pretender que ambas teorías aplican a los mismos estados de cosas, aunque ambas caractericen tales estados de cosas de modos esencialmente diferentes. Hablando más generalmente, perspectivas conceptuales diferentes pueden tener la misma referencia, i.e., una perspectiva conceptual, al ser un concepto o sistema de conceptos aplicado apunta en cierta dirección, la cual depende de la intención de la persona que aplica el concepto o marco conceptual y no del concepto mismo. Sólo asumiendo este tipo de realismo se puede hablar de inconmensurabilidad, en sentido de Dilworth; sólo cuando dos perspectivas tienen la misma referencia es que confligen.

Nos interesan en esta reseña sólo aquellos aspectos que constituyen la tesis central del libro; sólo nos falta comentar el referente al progreso científico.

Los factores que deben ser tenidos en cuenta al considerar la relativa aceptación de perspectivas conceptuales conflictivas son exactitud, extensión y sim-



plicidad. Estos factores son la base para juzgar —porque son criterios empíricos comparables— y constituyen, a su vez, el criterio para establecer el progreso en la ciencia: una teoría es adoptada, en términos de estos factores, porque es relativamente más aceptable que su predecesora.

Para aclarar el sentido de la concepción de Dilworth citaremos el ejemplo más importante —porque es en este contexto donde se desarrolla—: "En el presente caso no sólo la prueba o aplicación de los modelos bajo consideración requiere el mismo tipo de operaciones que envuelven el mismo tipo de instrumentos (i.e., envuelven a las mismas categorías), sino que en ciertas aplicaciones los modelos sugieren resultados mensurables diferentes en sus operaciones comunes. Cuando se aplica a los gases a alta presión y baja temperatura el modelo de van der Waals predice valores mucho más próximos a los obtenidos en los instrumentos de medición que los predichos por el modelo del gas ideal. El modelo de van der Waals es más *exacto* que el modelo del gas ideal, y, siendo lo demás igual, diríamos que es el más *aceptable* de los dos y que constituye un progreso científico más allá del otro. Esta conclusión es apoyada, además, por el hecho de que la *extensión* del modelo de van der Waals es mucho más amplia que la del modelo del gas ideal, porque sugiere resultados que son al menos del orden correcto de magnitud en el caso de cambio de estado, mientras que este caso yace fuera de lo tratable en el modelo del gas ideal. Por otro lado, el modelo del gas ideal es más simple que el de van der Waals, este hecho, más los resultados relativamente adecuados obtenidos por la ley de Boyle en el caso de los gases a bajas presiones y altas temperaturas, impide que sea desechado por la ciencia". (p. 108) Su modelo, dice Dilworth, presenta una concepción mucho más realista de lo que sucede en la ciencia.

Creemos que la tesis presentada por Dilworth es meritoria cuando se trata de explicar la evolución de la ciencia, al menos eso nos sugieren los ejemplos dados por éste, dentro de los cuales clarifica su modelo: la teoría cinética de los gases y el desarrollo que va de Kepler, Galileo a Newton. Pero el balance final resulta no favorecerla, puesto que cuestionamos que haya logrado su propósito central: presentar una noción positiva del progreso científico, del conflicto entre teorías (inconmensurabilidad) y del cambio de significado de los términos individuales. No lo logra porque su modelo está restringido a una explicación de la evolución de la ciencia, lo que no le permite tratar el caso de las revoluciones científicas; de hecho no encontramos referencia alguna al respecto, además de que parece presuponer una continuidad en el progreso de la ciencia. A primera vista esta objeción parecería irrazonable, más adelante volveremos a ella; permitásenos adelantar que no lo es porque —como Dilworth implícitamente reconoce al citar a Kuhn— los problemas de la inconmensurabilidad y el cambio de significado en los términos comunes a dos teorías conflictivas surgen y tienen su sentido pleno en la consideración histórica de la ciencia y sobre todo en los períodos en que se dan rupturas revolucionarias. Si Dilworth ha logrado solucionar dichos problemas, lo hace en un terreno que no le es propio: el de la evolución de la ciencia.

Por un lado, habíamos destacado que Dilworth —criticando a los empiristas y a Popper— sugería que el conflicto entre teorías surge por el cambio de significados en los términos comunes a ambas teorías, por otro lado, vimos que

el conflicto surge en la aplicación de una u otra teoría al mismo referente, i.e., el conflicto no depende de un cambio en el referente, sino del cambio de una teoría a otra. De este modo pretendía Dilworth resolver el problema del cambio de significado. Pero, ¿no es, acaso, ilegítimo el criticar una concepción de la ciencia usando un modo de entender el problema y luego decir que su concepción supera el problema cambiando el modo de entenderlo? A esta objeción se añade la antes mencionada: ¿para qué introducir el problema del cambio en significado en el terreno de la evolución de la ciencia si éste no le concierne?

Veamos de cerca las implicaciones que tiene el tratar las teorías científicas por analogía con los conceptos empíricos. Vimos que las teorías científicas, análogas a los conceptos empíricos, son aplicadas a un mismo referente. Las teorías científicas son conceptualizaciones que intentan explicar de modo diferente un mismo reino de fenómenos. Aquí se sugiere —y esto lo confirma el uso del concepto teoría sacado del *Concise Oxford Dictionary*, aunque esto es mucho más complicado que el modo en que lo presentamos— que la realidad es independiente de la teoría —es neutral con respecto a los datos—; la teoría, por su parte, está acabada en sí misma (así entendemos los conceptos empíricos que describen la realidad) y es aplicada a discreción e intención del científico que se adhiere a ella. Pero esto es un cuadro simplificado, pues la realidad se constituye, precisamente, a través de la teoría que la comprende, i.e., la realidad resulta del tejido teórico que la hace significativa y organizada; de aquí surge el problema de la inconmensurabilidad, porque un cambio radical de una teoría a otra conlleva un cambio en la ontología que la funda. Lo que en realidad Dilworth hace en este caso es una mezcla ecléctica entre realismo e instrumentalismo que no nos queda nada clara.

Teniendo las teorías el carácter que Dilworth le adscribe, entonces el científico es capaz —aunque no a través de argumentación, sino acriticamente— de comprender ambas teorías y trabajar con una u otra, a pesar de que considere a una de ellas como superior. En este caso Dilworth presupone lo que tiene que explicar, porque Kuhn cuestiona, precisamente, que esto sea posible debido a que el cambio que ocurre en un período de revolución científica es ontológico: los hombres de ciencia trabajan en mundos diferentes luego que estas revoluciones ocurren. A pesar de que esta afirmación de Kuhn es problemática, el cuestionamiento que hace es legítimo y no se salva obviándolo. Pero Dilworth expresamente dice que no le interesa el status ontológico de las entidades teóricas, sin percatarse de que es a ese nivel donde el problema de la inconmensurabilidad se ha planteado.

El científico aplica intencionalmente una teoría u otra al mismo referente, sin considerar cuál de ellas representa la verdad sobre ese referente único; esta concepción, además de confrontar el problema del carácter teórico de la realidad —pues no la entiende, como vimos, de este modo— y el problema de presuponer lo que es necesario explicar, no es del todo correcta porque la actividad científica históricamente, en sus aspectos significativos, no es instrumentalista, sino que pretende decir algo verdadero sobre el mundo.

En una reconstrucción histórica de la ciencia se puede precisar cuál de las teorías, en un período revolucionario, es superior y por ello generalmente



aceptada, pero en el momento de crisis un científico entrenado en una teoría —aceptando la ontología que la sustenta— no acepta, ni por argumentos, ni acriticamente, la otra teoría; como dijimos anteriormente es aquí donde surge el problema de la inconmensurabilidad. Nuestra objeción a Dilworth no significa que suscribamos la argumentación de Kuhn, hay tesis que la cuestionan muy bien (véase, p.e., Stefan Amsterdamski, *Between Experience and Metaphysics* (Dordrecht: D. Reidel, 1975), libro que a juzgar por la bibliografía no ha sido consultado por Dilworth), pero al Dilworth reclamar que resuelve el problema en cuestión esperábamos que lo hiciera de modo satisfactorio en el terreno que le es propio.

Esta objeción nos conduce al problema del realismo y el instrumentalismo. Dilworth afirma que para solucionar el problema de la inconmensurabilidad hay que asumir un tipo de realismo donde el referente único esté fuera de cuestionamiento. De este modo dos teorías conflictivas son conmensurables en tanto que se aplican al mismo referente; dos teorías rivales serían inconmensurables porque el movimiento de una a la otra envuelve un cambio en perspectiva conceptual. Este argumento ha sido comentado anteriormente, junto con la intencionalidad del científico al aplicar una u otra teoría al mismo referente: lo que caracterizamos de instrumentalismo.

Kuhn disputa la continuidad y el carácter acumulativo del desarrollo del conocimiento. Dilworth para evitar el problema de la discontinuidad asume una posición realista, pero descarta el carácter acumulativo del conocimiento a favor de una posición instrumentalista, sin percatarse de que ambos problemas surgen paralelos. Esta mezcla de realismo e instrumentalismo no queda muy clara a través de todo el libro. Sobre todo se espera que una concepción realista tenga alguna pretensión de estar hablando significativamente sobre el mundo al que se refiere y de rechazar creencias falsas sobre lo que hay en él.

Retomemos la objeción inicial. La concepción desarrollada por Dilworth da cuenta del problema de la evolución de la ciencia (de teorías científicas sucesivas que se corresponden y tienen el mismo referente), pero no de las revoluciones científicas, donde ocurre un cambio ontológico radical y no meramente un proceso de hacer crecientemente preciso el alcance de relevancia de una teoría mediante otra sucesora, como se desprende del ejemplo de la teoría cinética de los gases. Dilworth afirma que su modelo no intenta una reconstrucción de la historia de la ciencia, tampoco le interesan los aspectos psicológicos o sociológicos de la ciencia, sino que cae completamente dentro del reino de lo que normalmente es considerado como filosofía de la ciencia. Esto en principio no es objetable, pero la crítica que Dilworth lanza a las concepciones formales de la ciencia provienen de las concepciones que sí toman estos aspectos muy en serio, además de que los problemas que el libro dice resolver surgen en ese contexto y es ahí donde debe resolverlos.

Nos parece que Dilworth no resuelve los problemas en cuestión, más aún, que su libro es un intento fácil por dar cuenta de un complejísimo problema, que, a juzgar por las aportaciones hechas hasta ahora, apenas comienza a ser solucionado. No obstante recomendamos su lectura.

Carlos M. Valentín Flores

Universidad de Puerto Rico

1. PAUL FRIEDRICH, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago: University of Chicago Press, 1978; 243 p.
2. EMILY VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley: University of California Press, 1979; 270 p.
3. LARRY J. ALDERINK, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico/Calif.: Scholars Press, 1981; 142 p.
4. JEROME ECKSTEIN, *The Deathday of Socrates*, Frenchtown/N.J.: Columbia Publishing Company, 1981; 284 p.
5. ROBERT ZASLAVSKY, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington: University Press of America, 1981; 294 p.
6. HENRY TELOH, *The Development of Plato's Metaphysics*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1981; 256 p.
7. PAUL WOODRUFF, *Plato, Hippias Major*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1982; 211 p.

El denominador común de estos siete libros es el tratamiento, más o menos explícito, de una tríada temática clásico-romántica: amor-muerte-belleza. En la perspectiva histórica, he agrupado los estudios de tal forma que su secuencia arroja luz sobre el desarrollo preplatónico (1-3) y platónico (4-7) de los tres temas mencionados; en (5) y (6), los títulos no parecen indicar, a primera vista, nada sobre dicha temática, pero el hecho es que (5) trata de la belleza de la palabra escrita en los mitos escatológicos de Platón, mientras que (6) se ocupa, por lo menos en su parte central, de la (supuesta) metafísica de lo bello en el *Hippias Mayor* y el *Banquete*. Además, tendríamos en (1) y (2) ejemplos de aquella categoría de libros que, aparte de su erudición, se caracterizan por belleza en su estilo, virtuosismo metodológico, documentación arqueológico-artística, formato, etc. De hecho, (2) ganó un premio —el Ch.J. Goodwin Award of Merit— por su feliz reunión de profundidad temática y belleza formal. Reseñaré los libros en la secuencia propuesta, concentrándome más bien en la aportación propia de cada uno de ellos a la temática mencionada, y mostrando cada vez, dónde el libro en cuestión podría conectarse con los otros; temas no directamente relacionados se omiten en esta reseña.

1

P. Friedrich se propone estudiar un tema "evitado" por la investigación tradicional (en mitología y filología), a saber la sensualidad y sexualidad personificadas en la figura de Afrodita. El libro sorprende por la heterogeneidad de los métodos utilizados: exégesis filológica, estudio estructural de las dimensiones de actividad de la diosa, mitología comparada desde la perspectiva psicoanalítica, etimologías indoeuropeas —la movilización de todo un repertorio de técnicas hermeneúticas para llegar al buscado "sentido" de la realidad sobrehumana que se esconde, en forma potenciada, bajo el nombre de esa diosa. Para captar toda la riqueza de significado de esa *Gestalt*, es necesario, de hecho, volver a evocar la fluctuación de imágenes que aparecen en textos épicos, líricos y trágicos (griegos y orientales) porque no de otra manera aparecerá lo que el autor llama la "liminalidad" de esta figura, es decir el hecho de que ella exige un



entrecruzamiento de emociones antitéticas y, a veces, la simultánea afirmación de las mismas. Para trazar el origen de esa potencia divina, se muestra cómo, por un lado, los vestigios llevan, sobre el "puente" de las culturas minoica y micénica, a Fenicia (Astarte), Egipto (Isis), Asiria (Ishtar) y Sumeria (Inanna); y cómo, por el otro lado, la herencia indoeuropea se manifiesta a partir de divinidades de la aurora (Ushas, en el Rigveda), de aspectos variados del sol (figuras bálticas como la "virgen del sol"; diosas-pájaros de la antigua Europa). Se ve cristalizándose, en este proceso genealógico, la figura griega bajo dislocación de rasgos originalmente pertinentes —vgr. la crueldad bélica de una Ishtar, la maternidad precristiana de una Isis— en figuras relacionadas (Hera, Atenea, Eos, Helena, Tethys, etc.). Dentro de esta perspectiva, se justifica la contraposición de lo maternal y lo sexual/sensual que el autor establece entre Afrodita y Demeter-Perséfone. El trabajo del redescubrimiento del "sentido" de Afrodita se desdobra: al lado de la interpretación de textos (Homero, Hesíodo, Safo, himnos homéricos, himnos védicos), se analizan aquellas realidades que, en los mitos, se asocian con la diosa: determinadas regiones, animales, flores, parentesco, virginidad, sexualidad, inteligencia, belicosidad, belleza, etc. Dicho análisis de las (dieciocho) dimensiones de la realidad divina investigada se lleva a cabo en tablas comparativas —figurando Hera, Atenea y Artemis como potencias relacionadas—, y el entrecruzamiento de factores semánticos y culturales de liminalidad hace surgir paulatinamente la femineidad especial que distingue a Afrodita de otras diosas (griegas y orientales). Es fascinante ver cómo su carácter a la vez sagrado y profano simultáneamente incluye y excluye lo lesbiano y lo homo-erótico (el capítulo sobre Safo es el mejor del libro), lo sexual y la pureza virginal, la inteligencia y la emoción. Aquí se abrirían posibilidades hermeneúticas muy prometedoras para tratar adecuadamente la sublimación platónica de Afrodita —de la cual nace nada menos que el filosofar mismo— que, a su vez, implica el surgimiento de factores estéticos dentro de la misma realidad divina: la belleza natural (peligrosa) de Afrodita se prolonga en la belleza de los himnos dedicados a ella, domando, si se quiere, el salvajismo originario del amor desenfrenado con la forma "apolínea" de los poemas. A su vez, el paralelismo (y el abismo) entre Afrodita y Demeter nos haría especular sobre el hecho extraño de que, en el caso de la segunda, la fertilidad haya podido convertirse en lema para un movimiento soteriológico (Eleusis y los órficos, véase (3)), mientras que en el caso de la primera, debido a la sobredeterminación de lo pasional frente a la fertilidad, "sólo" ha inspirado a individuos aislados (si bien Safo logró fundar una especie de círculo para la preparación de niñas para el matrimonio). Desde la perspectiva de una sociología de las religiones, el autor muestra muy bien que las artes amatorias no se limitaban a lo pornográfico, sino incluían la formación de grupos sociales con conductas claramente circunscritas (las prostitutas sagradas, las heteras, hierodulas, etc.) que lograban influenciar decididamente lo que podría llamarse la forma civilizada de amar (todo el conjunto de maneras de mesa, vestidos, arte conversacional, refinamiento de los modales masculinos, etc.). En este sentido, el significado social-religioso de Afrodita, sus bendiciones y maldiciones (por ejemplo, matrimonio vs. prostitución) no puede subestimarse; la ambigüedad de "las obras de Afrodita" es constitutiva de una rea-

lidad que, de una u otra manera, ha sido movilizada contra el adversario universal —la muerte; los hijos, sean físicos o espirituales, han sido siempre el medio más próximo para una relativa o absoluta inmortalización. Antes de pasar a esta temática misma, quisiera mencionar lo que he echado de menos en el libro de Friedrich: la importancia cosmogónica y cosmológica de Afrodita; si bien diversas precursoras son mencionadas —y en ellas la función cosmogónica es más obvia— el autor no ha querido entrar en ese aspecto de su tema. Muchas representaciones muestran a Afrodita con huso e hilo, y este es el símbolo clásico del *axis mundi* con su movimiento espiral; al respecto, el libro de E.G. Suhr, *The Spinning Aphrodite* (1969), podría usarse para completar el trabajo de Friedrich (en cuya bibliografía no aparece). No solamente figura Afrodita como diosa del destino (hilado), sino también su variante masculina, Eros (el cosmogónico) tiene ese papel (ya en Hesíodo) de separar y unir los opuestos (cielo y tierra), de mediar entre lo divino y humano (descensos de divinidades, ascensos humanos), en fin de inmortalizar, precisamente debido a su potencia creadora, renovadora, iniciadora: escatología y cosmogonía se presuponen mutuamente; no en vano los mitos de creación se recitan en "libros de los muertos".

## 2

Desde los días de la *Psyche* de Erwin Rohde —que sigue siendo un modelo en penetración y documentación—, el material sobre las creencias griegas acerca de la muerte e inmortalidad ha crecido considerablemente, en especial el proveniente de las excavaciones de tumbas. Tres libros recientes habían dado cuenta de este desarrollo antes de que E. Vermeule (2) hiciera el intento de una síntesis, por lo menos para la época temprana del mundo griego: D. Kurtz/J. Boardman *Greek Burial Customs*, W. Burkert *Homo Necans* y M. Alexiou *Ritual Lament in Greek Tradition* (de 1971, 1972 y 1974 respectivamente). En sus Sather Classical lectures de 1975, la autora hizo el esfuerzo de reunir todos los testimonios de poetas, pintores, tumbas y ritos en un curso ilustrado que tuvo gran éxito; el presente libro es el resultado de sus investigaciones, y desde el principio la autora no deja dudas sobre lo metodológicamente arriesgado de su empresa: materiales de tan distinto origen exigen diferentes enfoques hermeneúticos, y ella concede que, a pesar de tantos descubrimientos, no sabe todavía con seguridad qué es lo que los griegos pensaron sobre la muerte. Como ya indicamos arriba, el libro es una joya por la rica documentación que ofrece, pero también el tratamiento de la temática —cuya vaguedad podría bien desanimar al investigador— merece toda nuestra admiración.

El primero de los seis capítulos está dedicado a la interpretación de las costumbres funerarias griegas, más precisamente, a lo que podemos deducir de ellas respecto del concepto temprano de "alma" (*psyché, eidolon, skiá*); la autora procede cautelosamente para no prejuzgar la interpretación de ceremonias, formas de tumba, versos dedicatorios a partir de unas concepciones metafísicas o metapsíquicas —que de todos modos, como ella subraya con razón, no eran patrimonio común, sino creencias minoritarias, esotéricas. No nos sorprenderá que la máxima preocupación de los vivos era la de no ser olvidados



después de la muerte: y como no a todos les estaba dado alcanzar la "fama inextinguible" que garantizaba cierta "inmortalidad", el cuidado más próximo que el muerto esperaba de los sobrevivientes era el de cumplir con todas las condiciones necesarias para que la Inteligencia presente en la *psyché* (es decir: el recuerdo de la vida pasada) pudiera, eventualmente volver a comunicarse con los vivos; en otras palabras, lo que se desprende de la interpretación de las inscripciones mortuorias es el temor del muerto de quedarse "estúpido" —*sophrosyne*, esa "virtud" por excelencia, no era, al principio por lo menos, nada más que una salud mental que distinguía los "despiertos" de los dormidos y muertos. Conocida la predilección griega por las metáforas ópticas del conocimiento (metafísica de la luz, etc.), no podemos sino aceptar la temprana identificación de inteligencia y luz del día; y ante ese lucir que expresaba vida despierta, el morir se entendía como un gradual oscurecerse, apagarse, ensombrecer. Dudas sobre el hecho de que la *psyché* quedaba viva no aparecen en los testimonios tempranos, y el mero hecho de que se hayan podido concebir castigos físicos aplicados a la *psyché* basta para asegurar su carácter físico (aunque sutil). Hades o Thanatos gobernaban en un reino de sombras casi desmaterializadas, pero a pesar de su poder, nunca recibieron culto. Las tumbas, a su vez, fueron consideradas como las nuevas casas de los muertos —también se habla de sus dormitorios— sin que esto estuviera en contradicción con la concepción de un palacio de Hades que reunía a todos los muertos (sus *psychai*). A la forma de estas tumbas está dedicado el segundo capítulo del libro. Muchas de las figuras monstruosas que pueblan supuestamente el mundo de abajo, tienen su origen muy natural en el hecho de que las primeras tumbas eran cavernas con lagos y ríos subterráneos, habitados por hipopótamos, extrañas aves, etc.; de ahí también la idea que los muertos emprendían un viaje por estos "caminos" acuáticos, a veces en barcos-carrozas que implicaban que el muerto fuese sepultado con sus animales domésticos. Esta costumbre está, a su vez, vinculada con la sorpresiva aparición de escenas de caza en los vasos o platos que se le dejaban a los muertos: se ven las almas-pájaros en lucha con lo que en la fantasía popular representaba lo monstruoso de la muerte (esfinges, por ejemplo). Influencias de Egipto se notan en todas partes, especialmente en la concepción de un juicio (*psychostasia* —pesa del alma), aunque en Grecia las balanzas más que expresar un fallo, parecen simbolizar la confirmación del destino (es decir: del hecho de estar muerto); otro extraño fenómeno heredado de Egipto es la representación del muerto como jugando una especie de ajedrez —un equivalente de la *psychostasia* mencionada. La lectura del tercer capítulo es definitivamente deprimente, ya que trata de las formas arcaicas de matar. Con citas muy vívidas de la *Iliada* (y con el material pictográfico correspondiente), la autora nos introduce a un mundo de una bestialidad prehistórica cuya crueldad inhumana debería ser una advertencia para cualquier "humanista" tardío convencido de la superioridad griega en cuestiones de ética y estética; ya el joven Nietzsche había llamado la atención sobre el hecho de que la belleza apolínea de la cultura clásica ateniense había sido pagada con mucha sangre. El cuarto capítulo sigue inicialmente en la misma dirección presentándonos la conducta indigna de los llamados inmortales; "llamados" porque, como se muestra, esa inmortalidad era un "estado" poco confortable y poco

envidiable; los dioses sufrían los mismos dolores que los hombres, mostraban igual crueldad (o indiferencia), temían por su destino futuro, en fin: eran vulnerables; ni siquiera tenían *psychai*, mas su perduración en el futuro se debía a su "comida" especial. Su capacidad de transformarse en animales era, parece, lo más admirado; y es precisamente mediante estas metamorfosis que se construye un puente entre ellos y los mortales. La esperanza de que algunos de ellos podrían, eventualmente, proveernos de alguna planta o bebida de inmortalidad, se mantuvo en la creencia popular. El quinto capítulo del libro versa sobre el proceso paulatino en el cual la muerte llegó a tener un atractivo erótico inesperado, atestiguado especialmente por los poetas líricos. Por su temprana asociación con el sueño (*Hypnos*), Thanatos ganó el aspecto de paz, tranquilidad, satisfacción. La "sospecha" de que Eros (*Afrodita*) y Thanatos no eran sino los dos lados de la misma medalla surgió no solamente entre poetas y filósofos: la figura de Eos (aurora) llevándose al muerto, o hasta raptándola, aparece en la pintura cerámica funeraria. La lectura de este capítulo es especialmente gratificante ya que en él —la autora lo tituló "La pornografía de la muerte"— el material es tratado con un cierto humor que evita que el lector caiga, ante la famosa identificación de Eros y Thanatos, en un trance metafísico. El último capítulo se dirige a un aspecto especial de la escatología griega: la vinculación del mar con la muerte ("monstruos marinos, magia, poesía"). Además de informarnos sobre las creencias al respecto, nos invita a especular sobre el papel que tuvieron desde temprano aquellos poetas-profetas que supuestamente sabían hablar con los muertos, visitaban su reino, conocían los misterios de una salvación concreta. Entre estos legendarios cantores-chamanes se cuenta el famoso Orfeo, y con él haremos, dentro de nuestra reseña, la transición de la poesía a la filosofía.

## 3

El pequeño estudio de L. Alderink (3) no pretende constituir un tratamiento exhaustivo del complicado problema del orfismo, sino, después de haber informado sobre el estado actual de las investigaciones al respecto, sugerir cuál puede haber sido el lazo entre las (parcialmente monstruosas) teogonías (o cosmogonías) órficas y la escatología. En la primera parte del estudio —de cuyos detalles no nos ocuparemos aquí— el autor presenta una interpretación cuidadosa de un texto cosmogónico recién descubierto: el famoso papiro de Derveni, para, a partir de él, tratar de reordenar el material cosmogónico existente. Basta indicar que el examen de dicho texto nuevo muestra a Zeus en un papel dominante (monista) de creador andrógino, gobernante omnipotente (rey) y —y esto sorprende— naturaleza temporal del mundo, una posición a la vez trascendente e inmanente; de ahí también la distinción de un Tiempo (eterno) de Zeus y de un tiempo limitado del mundo. Sobre esta base cosmológica se desarrolló la antropología órfica a partir de una estricta separación de alma (*psyché*) y cuerpo (*soma*); es decir, según el testimonio crítico de Aristóteles, los órficos veían en *psyché* un principio externo al cuerpo y que sólo entra en él (por la respiración, el "viento" cósmico) temporariamente como en una tumba —prisión (*soma*→*sema*) donde se en-



contraba seguro, vigilado por los dioses, hasta que su "castigo" se había cumplido (ésta es la interpretación de Platón, *Cratilo* 400 c). Alderink demuestra que la identificación cuerpo = tumba no es órfica, pero que la identificación cuerpo = prisión es corroborada (como órfica) por otro testimonio platónico (*Fedón* 62b) que habla de los dioses como nuestros guardianes —protectores y amos que no liberarán el alma antes del tiempo debido (por eso se prohíbe el suicidio). La pregunta que naturalmente surge es cuál culpa está expiando el alma durante (y por medio de) su estadía en el cuerpo. La respuesta —bastante insegura, como admite el autor— se obtiene mediante una vinculación de los testimonios tempranos con los tardíos, es decir: con la referencia al mito de la rebelión de los titanes que mataron y descuartizaron a Dionisio, hijo de Zeus, dios salvador por excelencia (para los órficos). Según la interpretación órfica de este mito (de muerte y resurrección de un niño salvador), nosotros nos componemos de una "parte" divina, buena (el alma, *logos* de Zeus) y otra titánica, perecedera; es entonces el cuerpo, herencia titánica, al mismo tiempo lugar de castigo (para el "pecado" originario de los titanes) y de posible salvación (por expiación en forma de *kátharsis*, purificación); la "prisión titánica", guardada por los olímpicos, significaría nuestra limitación temporal (y temporera), la estadía en la multiplicidad (simbolizada por Dionisio —Zagreos, el dilacerado), en fin, una aberración que, como se espera, Dionisio resucitado corregirá. La "tristeza de Perséfone" (madre de Dionisio) se tornará, debido a nuestra expiación, en alegría cuando, a base de un juicio en el Hades, el alma queda declarada pura y emprende el viaje de retorno a su verdadera patria (¿los astros?); en otro caso, tendrá que seguir reencarnándose, especialmente si no se aprovechó la oportunidad de la estadía en la prisión —que es, además "signo" (sema) de nuestra culpa— para la purificación, sino, al contrario, se incurrió en actos que nos perseguirán aún después de la muerte (de este cuerpo). Respecto del destino postmortal del alma, el autor se basa —tal vez con demasiada confianza— en los mitos escatológicos de Platón; de ahí que considera como (probablemente) órfica la doctrina de un castigo del alma en el Hades (en vez de en vida) o de su "reunión con los dioses". El hecho es que las conocidas tablitas de oro, encontradas en tumbas "órficas" del Sur de Italia, confirman muchos detalles de los mitos platónicos. En lo que se refiere a los ritos de purificación o, en general, al ideal órfico de vida, Alderink se inclina a aceptar la interpretación de Zuntz (*Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*; 1971) según la cual el poema "Las Purificaciones" de Empédocles recoge lo esencial de esas prácticas. La prohibición de matar (vegetarianismo, en expiación de la matanza titánica del comienzo), de suicidarse (para no perder la oportunidad de purificación antes del momento justo) es el "mandamiento" que más se destaca en las reglas para poder salir del funesto "ciclo de nacimientos" (y muertes). El lazo entre los sucesos primordiales, vinculados a una serie de siete edades cósmicas de gobierno divino en generaciones sucesivas y los sucesos actuales y futuros queda así establecido: la cosmogonía —cuya reiterada recitación era parte del rito y aseguraba lo fructífero de todo tipo de comienzo— es parte de la "biografía" cósmica de una alma desterrada cuyo exilio, a su vez, queda incluido en la escatología, desembocando así el final en el comienzo y confirmándose así la om-

nipotencia del Tiempo (de la que hablan las teogonías órficas), del circular-en-sí (representado por la imagen de serpiente/dragón) de *Chronos* (en el cual nuestro "pequeño" tiempo no es sino un episodio temporero, pero —para el alma— temporáneo.)

El subtítulo del libro de Eckstein —"Living, Dying and Immortality—The Theater of Ideas in Plato's *Phaedo*"— no anuncia tal vez mucho del contenido explosivo de su trabajo de re-interpretación "dramática" de una obra tantas veces interpretada; pero si nos fijamos en el título de un libro anterior del mismo autor —"The Platonic Method: An Interpretation of the Dramatic-Philosophic Aspects of the *Meno*"— deberíamos caer en la cuenta de las intenciones "dramáticas" desplegadas. De hecho, Eckstein, no vacila en aclarar desde el prefacio cuáles son sus intenciones; después de la parte introductoria del libro —de la que en seguida nos ocuparemos—, el autor caracteriza la parte principal de la siguiente manera (p. IX): "The second part of the book is divided into sections and segments... The three segments of a section occur in the following order: my paraphrase of a portion of the dialogue, the *Phaedo*; then my interpretation of that portion; and, finally, a polemic with traditional interpretations of that portion—in which I always emerge as the victor". La última aseveración parece mentira, pero muy pronto el lector se convencerá de que no se trata de un chiste: el autor arremete contra lo que él llama "la tradición" (de la interpretación), especialmente contra los comentarios que Bluck y Hackforth publicaron en 1955; pero también Ross y Burnet recibirán su parte. La tesis de Eckstein es —y con ella nos dirigimos a la introducción del libro (pp. 3-24)— nada más ni nada menos que "the tradition, in all its variations, has from the beginning seriously misunderstood Plato and substantially deviated from the maestro" (p. 4), lo que él va a demostrar. Platón no era Platonista, sino el creador de un nuevo género literario, a saber, el "teatro de ideas". Nadie, asegura el autor, nadie ha tomado seriamente en cuenta, hasta ahora, la forma dialógica y las técnicas dramáticas de Platón, es decir: no se ha interpretado nunca el diálogo platónico como literatura. El lector asombrado (y familiarizado con la investigación sobre Platón) pensará tal vez que Eckstein se refiere a la tesis de G. Ryle (*Plato's Progress*, 1966) de que los diálogos platónicos servían de libretos para competencias dramáticas en Sicilia (con Platón jugando el papel de Sócrates); pero no, el "teatro" que Eckstein descubre es otro: el dramatismo interno de argumentaciones y contra-argumentaciones, puesto en escena por un escritor (*playwright*) cuya "ironía reflexiva" juega con la "ironía socrática" del protagonista de tal forma que mediante alusiones, estrategias formales, inverosimilitudes, etc. nos muestra —y el "mostrar" es lo fundamental del mensaje de la obra— que Platón no estuvo de acuerdo con el suicidio de Sócrates. Por eso hacer decir a Fedón que Platón estuvo enfermo, es decir: ausente; por eso construye mal, con intención las llamadas pruebas de la inmortalidad del alma —"Plato knows we will perceive the utter weakness of the master's defense" (p. 9)— por eso nadie simpatiza con Sócrates en su inexplicable serenidad ante la muerte, por eso el sueño de Sócrates —sugirién-



dole que componga versos— es una “alegoría” de una muerte mal encaminada, por eso la posposición de la ejecución por intervención de Apolón (para darle a Sócrates tiempo de ir al exilio); en fin, Platón, según las aseveraciones mil veces repetidas del autor, ha hecho todo lo posible para que reconozcamos que no estuvo de acuerdo con Sócrates y que consideró el suicidio de éste una violación de una norma ética absoluta. Sócrates no tenía por qué someterse a las leyes de Atenas ya que el estado permitía, en aquel entonces, que gobernase la injusticia (P. 116); que él haya preferido morir es indicio de que consideraba su misión fracasada (una tesis que ya Nietzsche defendía): al hecho inmoral del suicidio se agrega el “suicidio racional” de la inteligencia socrática, es decir: el fracasar de las pruebas (y la superioridad de las contra-pruebas de Simias y Cebes), subrayado además por la utilización del mito final que da por probado lo que los argumentos no lograron probar, la post-existencia del alma. (Eckstein habla de cinco argumentos en vez de cuatro, contando el argumento contra el suicidio como parte del “teatro de ideas”). Que sea precisamente un mito que tiene que servir como última defensa del suicidio —esta es una blasfemia especial, mediante la cual Platón condena la conducta de su maestro; pues la ruina de la lógica, (“the arrogant pride in the life of reason”, p. 13) queda así ratificada. ¡A quién asombrará, exclama el autor, que Sócrates no quisiera oír llorar a su esposa y sus hijos: “The master is selfish” (p. 14)! La falsa serenidad del gran ironista cubre un espanto ante la muerte que, paradójicamente, desea. La maestría dramática de Platón consiste en crear a ese “narrador ingenuo” que es Fedón cuya interpretación “simplista” no convencerá a ningún lector perspicaz (pp. 14-15, “ironía estructural” de Platón). ¡Todo esto y mucho más no ha sido reconocido por “la tradición”! El autor lamenta tener que ser tan cruel con los “scholars”: “...my previous book was more warmly received by artists, novelists, and cooks. Nevertheless, since—vanity of vanities—I still want to persuade professors, I offer them here a polemic...” (p. 17) Esa polémica se extenderá sobre las siguientes 170 páginas del comentario; a este le sigue —otra sorpresa— la traducción (tradicional) de Jowett; pues después de tanta rebelión uno habría esperado un intento nuevo. La bibliografía, claro está, brilla por ausencia (pero hay referencias a más o menos diez autores especialistas en las notas). En las partes polémicas (siempre victoriosas) del comentario, Eckstein procede normalmente de tal forma que, presentada su propia interpretación (prejuizada por su tesis fundamental), destruye punto por punto las explicaciones de Bluck y Hackforth (autores en otros idiomas no cuentan, al parecer, entre los “scholars”). Estas refutaciones no carecen de razonamiento agudo, pero el *parti pris* es demasiado obvio. Tomemos un ejemplo cuya temática interesa por su conexión con los tres libros sobre Platón que reseñaremos en seguida: La presentación del método “hipotético” de investigación, adoptado por Sócrates, después del fracaso con la ciencia presocrática, como método “seguro” pero “simplista” y “bufonesco”, y su aplicación en el caso de lo bello. La discusión de los expertos versa sobre la pregunta de si, en este pasaje (*Fedón* 100d-101c), Platón entendía las ideas como conceptos universales o realidades trascendentes y cómo puede hacerse compatible con cada una de las alternativas la autopredicación de las ideas y la participación de las cosas en las ideas.

Eckstein, en su interpretación del pasaje (pp. 163-178), enumera en seguida los factores que asegurarán, de antemano, el fracaso de la última prueba (basada en la teoría de las ideas): Que Sócrates necesita, para refutar a Cebes, una nueva prueba, sin poder usar las demostraciones previas, indica que las pruebas anteriores son consideradas inválidas; que Cebes teme ser derrotado por Sócrates, tal como pasó con Simias, indica que Platón evitará esa derrota —ya que tampoco Simias fue derrotado (según Eckstein); que Sócrates conceda, en el último momento de su vida, no estar seguro ni de su método, ni de la función de las ideas como causas (del devenir y perecer), indica que le quita validez a su propia argumentación; que Sócrates use un método que él mismo caracteriza como “el segundo mejor” es una admisión del fracaso; que Sócrates corrija su “hipótesis segura” —la existencia de las ideas— por otra que llama “más hábil”, no impide que la versión enmendada de la teoría sea “tonta” y “confusa”; también que Cebes siga creyendo que en dicha teoría haya muchas cosas que causan confusión, indica que Platón estaba consciente de los puntos flojos de su teoría y que hizo a Sócrates fracasar intencionalmente. Las dudas de Cebes, según Eckstein, deben referirse a los problemas arriba citados (¡discutidos en los últimos dos siglos solamente!) y, además, a las refutaciones de Aristóteles (de la teoría platónica). Invalidado así, de antemano, el argumento, Eckstein puede entrar en la polémica (“Plato exhibits his misgiving about the personal soul’s immortality through Platonic irony; by undermining Socrates’ logic” p. 175). Esta se extiende sobre 16 páginas (p. 178-194), y la parte central sobre el problema de la autopredicación comienza así (p. 181): “I have said Plato is also uneasy about affirming that Forms predicate of themselves the qualities they denote”. Dividiendo los estudiosos en dos grupos —partidarios del carácter trascendente de las ideas (capaces de autopredicación) y partidarios de su naturaleza lógica (conceptos universales, incapaces de autopredicación) —el autor “derrota” primero a Bluck (partidario del primer grupo), desmantelando la argumentación de éste por una referencia al *Teeteto* (!)— lo bello tomado como cualidad, no como realidad, y de ahí como concepto universal, y no como causa metafísica —y otra al *Parménides* (!) que supuestamente prueba que “tuvo problemas” con la autopredicación. Así que el comentarista parece decidirse en favor del segundo grupo; pero no —Hackforth, catalogado como representante a medias del primer grupo, es criticado por su “innecesaria” distinción entre formas imanes (en las cosas) y Formas trascendentes (ambas más que meros conceptos), y la solución parece ser que el *Fedón* es un diálogo de transición (entre la teoría<sup>1</sup> y la teoría<sup>2</sup>), en el cual las ideas tienen a la vez carácter inmanente y trascendente (p. 191). Lo bello mismo, entonces, que figura como causa (¿lógica?) de toda belleza sensible, es una “cualidad” a la vez independiente de e inherente a la cosa que participa de ello; y, no siendo ni una ni un concepto universal, esa cualidad que da belleza, es ella misma bella. Veremos pronto como Teloh (6) y Woodruff (7) resuelven este problema. Terminemos con Eckstein constatando que a la “explicación” del mito escatológico final dedica apenas dos páginas, renunciando, esta vez, a toda polémica: aquí donde podría detectarse en verdad una cierta “ironía platónica” nuestro dramático comentarista capitula.



También el libro de Zaslavski se dedica a un aspecto formal del pensamiento platónico, a saber el concepto de *escritura bella* que ciertos pasajes platónicos elaboran; específicamente le interesa cómo justificaba Platón el escribir mitos, es decir: el "discurrir" en forma no-racional (para hablar en una terminología que el autor, con razón, considera no-platónica). Un breve análisis de las características que Platón (mejor: los dialogantes) atribuye al mito muestra, sin embargo, que la fácil antítesis de *mythos* y *logos* no funciona; si bien a veces opuesto al *logos* (discurso, *speech*), el mito es, otras veces, equiparado con el *logos* o considerado el género del cual este es una especie. Similarmente es llamado medio verdadero y medio falso, pero a la vez salvador (i.e. produciendo el "crecimiento" y la salud del alma) y más fácilmente trasladable a la *praxis* (y este rasgo es el criterio de su "verdad"); debido a su carácter juguetón es necesariamente impreciso y perecedero, pero compensa ese "defecto" por su naturaleza persuasiva y placentera. Finalmente muchos textos que nosotros, según nuestro concepto, llamaríamos mitos, son *logoi*, y al revés (así el "mito" escatológico del *Gorgias* no es en realidad un mito, mientras ciertos pasajes en el *Fedón* que tratan sobre la génesis de placer y dolor, de nuestro conocimiento del cuerpo sí lo son). De hecho, el tratar de los orígenes, de cualquier tipo de génesis es el rasgo más subrayado del mito (el autor cuenta, en toda la obra platónica, 28 mitos y 7 para-mitos —"mentiras confiables"). Es esta "indecisión" platónica sobre qué significa mitologizar que fuerza a nuestro autor hacer preceder al análisis de algunos mitos escogidos la exposición del concepto platónico de escritura en general; y el primer fenómeno problemático que surge es, naturalmente, el hecho de que Platón como escritor parece hablar a través de los personajes (no solamente a través de Sócrates) que participan en el diálogo; sin embargo, como se muestra por una cuidadosa interpretación de un texto pertinente (Rep. 392c6-394c6). Platón mismo ve este procedimiento distinto: él, como poeta, se extingue a sí mismo y se convierte en el personaje, imitándolo a él —lo que para el lector implica el proceso inverso de des-asimilación, y esto en cualquier contexto por más trivial que parezca ser; el poeta-autor queda "visible" periféricamente en expresiones intercaladas hartamente perceptibles y, naturalmente, en la selección de lo dicho por "sus" personajes, realizada antes del narrar-imitar que es su técnica "monstruosa" (él es y no es quien habla). Zaslavsky emprende entonces, la difícil tarea de des-asimilar lo que Platón dice, en un mito(!) sobre el origen del conocer y *escribir*, a saber en su famosa discusión sobre ventaja y desventaja de la palabra escrita en la séptima carta (341b7-345c) (pp. 29-53 y 231-273). El núcleo de esta exposición platónica forma un "mito" sobre la génesis del saber exacto y sobre la debilidad de cualquier discurso (*logos*) respecto de la comunicación de dicho saber. Luego, el autor procede a interpretar "el mito socrático", es decir, a ofrecer una interpretación minuciosa de los mitos y de lo que se dice sobre ellos (y la escritura "perfecta" en general) en el *Fedro* (pp. 55-149). La ventaja o desventaja de *escribir* discursos, tema de la parte céntrica —nómica— del diálogo, no se explica sino por la interpretación (socrática) del mito de las cigarras (equivalentes prehumanas de un discurrir dialéctico ins-

pirado por las Musas); de él se desprenderá que el discurso humano, frente al divino, tiene ciertos prerrequisitos (de saber, en el hablante), es decir, la necesidad de ser inspirado por las Musas de la filosofía, Caliope y Urania (la dialéctica vista como actividad coral se debe a Terpsícora, y la erótica del discurso persuasivo a Erato). En este contexto el autor identifica la "segunda navegación" del *Fedón* como discurso (meramente) humano; el *logos* divino sería el *mythos* sobre el bien mismo (o lo bello mismo) (pp. 69-71), y mientras que toda la argumentación del *Fedón* cae bajo el dominio de Terpsícora (como el *Banquete*, como escritura, bajo Erato), la palinodia mítica de Sócrates en el *Fedro* (mito "escatológico") es una combinación de discurso (*logos*) divino (*theios*) y humano, pero *logos* en cuanto *mythos* debido a Caliope y Urania; la alabanza de la locura (*manía*) divina, los tres argumentos de la inmortalidad del alma —basados en el concepto "aristotélico" del auto-movimiento— el símil de la naturaleza "alada" del Alma, el mito del "viaje" al lugar supraceleste (lo bello en sí) y las observaciones sobre la *anamnesis* (especialmente de la belleza en sí) forman, de hecho, un conjunto calidoscópico de variantes de escritura inspirada cuyos "juegos infantiles" son examinados después desde el punto de vista "sobrio" del arte (retórico); y la siguiente discusión sobre el arte dialéctico perfecto desemboca en el tema con el cual había empezado: la escritura (cuya génesis relata el mito de Teuth). Zaslavsky, a su vez, escribe, en forma admirable, prácticamente un comentario al *Fedro*, y sus anotaciones eruditas alegrarán a todo investigador platónico; lo que extraña, sin embargo, es la ausencia total de una referencia a J. Derrida (cuyo brillante ensayo sobre la "farmacia de Platón" versa precisamente sobre el tema de Zaslavsky, la escritura). Y como si esto no bastara, el autor agrega (pp. 141-195) unas interpretaciones lúcidas de pasajes pertinentes de lo que él llama la "Tetralogía de la República"; las diversas exposiciones sobre la esencia del mito que encontramos en el *Timeo*, el *Critias* y la *República* (mito de *Er* y otros) son objeto de excelentes aclaraciones; así por ejemplo, algunas "oscuridades" del mito de *Er* son eliminadas por una sorprendente paralelización de este mito con el texto según cuyo modelo está "montado" en "imitación inversa": la narración de ciertas experiencias de Ulises en los libros 9-12 de la *Odisea* (llamada "el relato de Alcinous"); así por ejemplo, son comparables las praderas de Helios con la columna de luz, Escilla y Caribdis con el huso de la necesidad, comer del loto y beber del río "Olvido", etc. El autor llama expresamente la atención sobre el hecho de que el mito del libro X es incomprensible sin el conocimiento del mito del libro IX (génesis de los tipos de alma). Después de sus explicaciones del "mito de la polis" (*República*) y del "mito del kosmos" (*Timeo*), el autor nos hace sentir lo que podría haber sido el correspondiente *logos* (del universo: *Hermócrates*; de la ciudad: *Critias* —el fragmento de Atlántida). Apéndices, bibliografía e índices (pp. 223-293) completan un estudio admirable en todos sus aspectos (y novedoso en algunos). Lástima que el formato externo del libro no concuerda con su contenido: la escritura pequeña (copia mecanografiada reducida) dificulta la lectura, y la envoltura floja hace que, al hojear, el libro se desintegre en páginas sueltas.



También el estudio erudito de Teloh se dedica, por lo menos en su primera parte, al aspecto dramático de los tempranos diálogos de Platón, pero, gracias a Dios, no con el dramatismo de Eckstein; su propósito es mostrar la estrategia pedagógica de Sócrates que no se limita a simples refutaciones, sino, por una *psicagogía* intencional, lleva a una perplejidad que, a su vez, nos abre hacia una posible verdad (o definición verdadera): esta es la función dramática de las paradojas sugestivas que aparecen en los diálogos "de juventud". El tema común, no explicitado, de estos es, según el autor, el alma y sus "estados": las llamadas virtudes (mejor: excelencias), precursoras de lo que, más tarde, serán las ideas (formas) que, a su vez, serán seguidas por los universales. Porque esta es la tesis del libro: que la metafísica platónica sufrió en tres etapas unos cambios deslumbrantes —y con ello, Teloh se opone a cualquier interpretación "unitaria" de la filosofía platónica. El "status" ontológico de las *aretai*, nunca explícitamente constatado por Sócrates, se describe, entonces, como "estados psíquicos" que figuran, a la vez, como causas motoras de los actos y como razones (teleológicas) de estos (es decir: intencional e inteligentemente dirigidas hacia fines); así, la justicia es condición necesaria y suficiente para actos justos; y estos mismos, llamados justos "focalmente" según la virtud causante, son también, en la medida en que ésta es concomitante con otra —por ejemplo, sabiduría—, "parasitariamente" sabios. Una virtud X es aquella por cuya causa(ción) todos los actos X son X (son realizados X-mente); estará presente (manifiesto) en *todos* los actos X; servirá de paradigma epistemológico para juzgar si o no un acto es un acto X; y, finalmente, ya que Platón usa el principio causal —no habrá en el efecto lo que no estuvo ya en la causa— la virtud X es autopredicativa, es decir: debe poseer ella misma lo que trasmite (el modelo para tal concepción de "virtud" es la concepción presocrática de los elementos-fuerzas: el agua hace húmedas a las cosas, etc.). Ya que cada virtud comparte con otras el rasgo de ser conocimiento (de lo bueno o beneficioso en la *praxis*), ellas son, en este aspecto, idénticas (así como todas las ideas serán idénticas en su ser-idea). Tenemos entonces en los diálogos tempranos un claro precedente de aquella autopredicación de la idea de lo bello que, en el *Fedón*, producirá tanto descontento en los intérpretes: si la belleza misma no fuera bella, no podría tampoco trasmitirla (a actos "bellos"; pero ¿es la belleza una "virtud"? Sí, porque las virtudes no son características de actos —entonces podrían caer en su contrario— ni tampoco formas, sino "estados psíquicos" con fuerza causante). Teloh rechaza la interpretación ideiforme que hacen de las virtudes H. Cherniss y R.E. Allen; también rechaza la pretensión de éstos de que la autopredicación de las virtudes haya de entenderse como "reclamo de identidad" (lo bello es solamente lo bello); si fuera así, no podrían tener la función arriba mencionada, de ser paradigmas de conocimiento. A Sócrates, Teloh le reprochará que se mueve en un círculo cuando nombra los actos según las virtudes que los hacen virtuosos y, las virtudes según los actos que las actualizan. Así, esa primera parte del libro (pp. 18-66) es una espléndida demostración de la incipiente metafísica platónica.

El segundo capítulo del libro (pp. 67-69), el que más nos interesa, trata de

lo bello en el *Hippias Mayor*, *Gorgias* (!) y *Banquete*, formando el primero un puente hacia el último (que ya pertenece al período medio). La excelencia que caracterizaba a las virtudes del primer período está ahora concentrada en lo bello (que tiene un alcance más allá de lo estético). Las tres definiciones que de este concepto propone Hippias fracasan porque permiten la irrupción de la relatividad: lo bello tal como es ejemplificado por Hippias es también, si se lo toma comparativamente, no-bello; mientras que Sócrates busca aquello debido a lo cual las cosas bellas son bellas; y ese algo debe ello mismo ser bello para poder "causar" la belleza en las cosas. Sin embargo, insiste Teloh, todavía no tenemos que habérnoslas con la *idea* de la belleza (p. 69): lo bello tiene que ser bello *siempre*, mas no se presupone aún que exista eternamente. En las tres definiciones que, a su vez, propone Sócrates, lo bello está ligado con lo apropiado, Teloh observa correctamente que Sócrates no persigue esta asociación lo bastante lejos; aquí como en las dos siguientes definiciones, Sócrates, empeñado en concentrarse sobre lo bello mismo, destruye con falacias intencionales las valiosas aportaciones de los tres conceptos asociados con lo bello. Teloh cree que lo bello es idéntico con lo armonioso —que produce los mismos efectos que en el *Hippias Mayor* se citan para los casos de lo beneficioso y placentero —y es por eso que recurre a un pasaje del *Gorgias* (506d-506e) donde se habla de las condiciones (técnicas) para producir algo bello. El *kosmos oikeios* de cada objeto funda su excelencia (p. 77), es decir produce, si es "añadido" a algo, belleza (*Hippias Mayor* 289d). Teloh refuta la posible objeción de que lo añadido, para poder ser añadido, tiene que existir previa e independientemente (Lo mismo rechaza la tesis de que el uso tanto de una terminología visual como de otra causal implique la existencia separada de lo bello como causa o modelo visualizado). Teloh anota en este contexto que en el *Fedón* tenemos que ver con una ontología tripartita: lo bello como forma (idea) separada, la característica "inmanente de belleza *en* cosas particulares y estas cosas particulares, mientras que en el *Hippias Mayor* lo bello figura como "característica" inmanente nada más; debo confesar que sus demostraciones al respecto (p. 79-85) no me convencen totalmente. Para distinguir ese tipo de belleza inmanente de la posterior idea (trascendente) de lo bello (como aparece en el *Banquete* 209e-212a), el autor propone una diferenciación según letras minúsculas y mayúsculas (*the beautiful — the Beautiful*); el cambio de característica inmanente a idea trascendente ocurrió, según Teloh, por influencia del eleatismo: la unidad y unicidad del ser, tomado de Parménides y Melissos, es trasladada a las "características inmanentes", y este nuevo rasgo las exime, como el ente/ser de Parménides, de todo devenir y perecer, es decir, las aísla de las cosas particulares; este cambio es visible desde el *Cratilo* (439 c/d) donde lo bello siempre idéntico a sí es solo uno (frente a las cosas múltiples sujetas al cambio). También en la *República* (479a, 576c) lo bello es identificado como un *eidos* único (*hen/to kalón*). Teloh muestra el abismo que separa lo Bello del *Banquete* de lo bello del *Hippias Mayor*; este habría que colocarlo en los grados inferiores de la jerarquía erótica de Diotima, donde lo bello es deseado como algo *en* las cosas, personas, actividades, mientras que lo Bello eterno, uno, idéntico no "está" sino "en" sí mismo (p. 93), es decir, es absoluto. En esta línea siguen las definiciones de lo bello que encontramos también en el *Fedón* y el *Fedro*



(las más veces en un contexto de terminología visual o táctil, metáforas para la visión mental o unión mística) (Teloh, pp. 105ss.). Siempre la idea (forma) se caracteriza por la autopredicación y por metapredicados que indican su unicidad, incambiabilidad y naturaleza no-compuesta. (Sobre la autopredicación, véase la digresión de Teloh, pp. 199-225). La idea figura, en este período, como *causa formal* (*Fedón*) y *final* (*Banquete*), pero no como causa eficiente; para poder ser conocidas, las ideas presuponen, a su vez, la idea de las ideas (o su común ser-ideas), ya que ésta posibilita (como el bien) el poder del conocimiento y la cognoscibilidad. Mientras que la terminología visual tiende a aislar la idea (de las cosas, y de otras ideas), favoreciendo un acceso "místico" hacia esta especie de "paradigma atomístico" (p. 141), Platón recurre a una terminología discursiva o gnoseológica cuando se trata de discurrir sobre las ideas y su mutua conexión (esa conexión es "bella" en el sentido de la identificación de *Kallos* y *Kosmos*: de ahí que lo Bello, como *armonía* de todas las ideas, es la idea por excelencia). El cuarto capítulo del libro está dedicado a la crisis de la metafísica "eleática" de Platón tal como se articula en el *Parménides* (pp. 147-170); el quinto (pp. 171-218) discute la extraña sobrevivencia de ideas trascendentes en el *Timeo* y su ausencia en el *Filebo* y el *Sofista* (aquí, los *eide* son géneros, no formas); Teloh propone la tesis de que Platón, de hecho, en su época tardía, usaba diferentes ontologías, dependiendo de los problemas que quería resolver (contexto intra o extracósmico); su esperanza es que, algún día, alguien logre probar que el *Timeo* no es tardío, lo que eliminaría la impresión de inconsistencia que actualmente gobierna la última fase de la metafísica platónica. En resumen, hay que conceder que el trabajo de Teloh es muy sobrio y sólido, *up to date* en la investigación platónica y seguramente de imprescindible utilidad para quien quisiera, por ejemplo, escribir la historia del "concepto" de lo bello en los diálogos de Platón. Como muestra Teloh, para ello será necesario renunciar a una traducción demasiado estrecha (estética) del término *Kalón* que es, además, parte de un grupo de términos que todos apuntan hacia lo apropiado, lo armonioso o "simétrico" en espacio y tiempo (*prépon*, *kaírion*, *kósmion*, etc.).

7

En el contexto de nuestras reseñas, la publicación de una nueva edición del *Hippias Mayor* es una agradable sorpresa; no existía, de hecho, una traducción nueva al inglés desde los tiempos de Jowett y de Fowler (Loeb Classical Library); el último comentario databa del 1928 (Tarrant), debido a la larga discusión sobre la autenticidad del diálogo (ahora mayormente aceptada). En su traducción y comentario (pp. 7-31; 35-89), Woodruff ha tomado en cuenta las traducciones al francés (Croiset), al alemán (O. Apelt) y al español (!) (García Bacca). La tercera y más extensa parte de la edición, titulada *Essay* está dividida en 8 capítulos (p. 93-189); trata los puntos problemáticos de interpretación, a saber: autenticidad de la obra (1); trama, humor, tema (2); contexto (milieu) (3); caracterización de *Hippias* (4); el planteamiento de Só-

crates (5); principios de definición (6); ontología (7); lo fino, lo bueno, lo beneficioso (8). Una bibliografía, que cubre las publicaciones pertinentes hasta el 1980 —el libro arriba reseñado de Teloh no pudo tomarse en cuenta— y unos índices completan la edición (basada en el texto griego establecido por Burnet).

Una primera sorpresa se presenta al lector al enterarse que el traductor ha optado por traducir (e interpretar) *Kalós*, no como "bello", sino como "fino" (fine; justificación p. 110), concediendo que a veces habría que cambiar a "bello" o "bueno"; agrega que cuando aparece el adjetivo (griego) en neutro, él lo traducirá "fine thing" lo que implica ya una interpretación: en vez de hablar de "lo fino" —que podría hacer pensar en un universal o una idea— prefiere "cosa fina". De hecho, Woodruff constata en un ensayo de interpretación (p. 165) que nuestro diálogo no plantea ningún problema ontológico aunque los comienzos de la teoría de las ideas se anuncian ("the ghost of ontology", p. XIV); más bien, según él, Sócrates busca un criterio para lo fino, un denominador común de las cosas y actividades que se llaman finas, sin que la unidad de ese criterio necesitase una fundamentación metafísica. Más aún, el comentarista niega que la alternativa de inmanencia o trascendencia haya sido percibida por Platón en esta etapa (y que en el *Fedón* la haya enfocado mal) (p. 166); al insistir Sócrates en que lo fino "es algo", no quiere implicar que exista independientemente o que tenga, aun como causa lógica, prioridad ontológica. El único rasgo que acerca lo fino al "status" de una idea es la famosa autopredicación a la cual se dedica una discusión especial (pp. 153-160). La solución consiste en entender la autopredicación como predicación (definitoriamente) "estricta" (que regularía el uso estricto de "ser" en las definiciones), así que, al decir "lo fino es fino", se quiere subrayar que lo fino es estrictamente fino, es decir, que ninguna condición o restricción es admisible porque relativizaría lo fino; para juicios restrictivamente calificados se usará (en el futuro), en vez de "ser", "hacerse" o "participar". Nada estrictamente fino puede, entonces, ser o hacerse feo (dañino, dañado, "foul"), y que algo pueda ser calificado de "estrictamente fino", implica una causa lógica suprema del ser-fino en general (p. 156). En fin, según nuestro comentarista, Sócrates evita el famoso argumento del "tercer hombre" porque no afirma nunca (como parece ser el caso en el *Fedón*) que aparte de los entes finos existe lo fino —causa del ser-fino de ellos— y que lo fino sea fino ello mismo. Figurando como causa (lógica), en las cosas, de su ser-fino, lo fino *explica* lógicamente la presencia de esa "cualidad" en las cosas, es decir: no la trasporta "físicamente" hacia ellas (como causa eficiente). Woodruff niega enérgicamente (p. 170) que la causación lógica sea una función típica de las ideas; de ahí que niegue también que en el *Fedón* se trata de la teoría madura de las ideas, a pesar de la terminología "ideiforme"; termina caracterizando al *Hippias Mayor* como "missing link", es decir, un diálogo de transición entre las obras puramente definitorias y las obras dogmáticas (comenzando con la *República*).

Gran parte del ensayo está dedicado a la prueba de la autenticidad del diálogo; razones en contra se habían acumulado en el curso de las interpretaciones, desde Schleiermacher expresó su indignación por la forma ruda de discusión que usa Sócrates. El problema es que los intérpretes suelen hacerse



una imagen fija de quién es Platón, cómo debe escribir, qué debe decir, y si aparece un texto que se desvía de dicha imagen, se amenaza con "atetizarlo". Woodruff muestra que, contra la primera impresión, Hippias no es tan estúpido como parece (ya García Bacca lo ha defendido bien contra ese reproche), sino adopta una visión no-socrática de las cosas —lo que desafía la ironía socrática a unas réplicas muy agudas. Platón, usando material de la comedia, parodia el estilo particular del Hippias histórico al cual Sócrates, exagerando a su vez, responde con paradojas ingenuamente proferidas. Hippias es ridiculizado como ningún otro interlocutor en las obras platónicas, porque no quiso, en principio, exponerse al tipo de preguntas que hace Sócrates (para una comparación del Hippias histórico con el platónico, véase pp. 123-135); porque él considera que el preguntar socrático equivale a la falacia de que sin una definición uno no sabe usar una palabra (como "fino", equivalente de "recomendable"), aunque la teoría de la "opinión correcta" ya desarrollada en el *Menón*, admite esa posibilidad. (Sócrates, claro está, no comete esa falacia; él alega solamente que nadie puede ser juez en asuntos de lo fino si no sabe previamente de qué está hablando, es decir, qué es lo fino). Lo que los dos no descubren hasta el final es una definición que cubra todos los casos en lo que se usa la palabra "fino", es decir: la causa lógica, idéntica en todos los casos, del uso de ella.

Los estudiosos de Platón le estarán, sin duda, agradecidos a Woodruff por su valiosa traducción y explicación del más divertido de los diálogos platónicos.

Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

## OTROS LIBROS RECIENTES

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

Como es sabido, la obra de Leibniz está dispersa en numerosos ensayos, memorandos, cartas, en que el filósofo presenta desde una pluralidad de perspectivas su concepción perspectivista y pluralista de las cosas. Hasta la fecha, ningún editor ha conseguido reunir todos estos documentos, fascinantes por su variedad y su armonía. Una parte considerable y significativa está escrita en latín, lengua que ya no lee la mayoría de los estudiosos. Leroy E. Loemker resolvió parcial pero magníficamente esta dificultad a los lectores de habla inglesa, con su selección de *Philosophical Papers and Letters*, publicada por la University of Chicago Press en 1956 y reeditada por Reidel de Dordrecht en 1969. Pero en castellano no teníamos nada comparable hasta la presente edición de Olaso.<sup>1</sup> Algo menos voluminosa que la de Loemker, no es, con todo,

<sup>1</sup> Hace años la Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico publicó siete escritos latinos de Leibniz con excelentes traducciones de José Francisco Soriano (Leibniz, *Verdad y Libertad*.

menos rica que ella en ensayos importantes de metafísica. Aunque Loemker trae 71 escritos —contra los 47 de Olaso— ellos son en parte trozos de cartas (Olaso no incluye ninguna, excepto la carta a Gabriel Wagner sobre la utilidad de la lógica), en parte ensayos de lógica pura, física y ética que Olaso ha juzgado preferible omitir. Olaso trae a su vez varios escritos importantes que faltan en el libro de Loemker, como la "Confessio philosophi" de 1673; dos extensos diálogos contra el escepticismo, parientes pero distintos de los editados por Baruzi que Loemker tradujo parcialmente; una crítica concisa pero enjundiosa de la física cartesiana (GP, IV, 393-400) que sustituye aquí a las "Animadversiones in Partem Secundam Principiorum Cartesianarum" incluidas por Loemker; unos "Comentarios a la metafísica de los unitarios" (1708-10), publicados en 1975 por Jolley (*Studia Leibnitiana*, 7), y otros textos más breves, pero no menos interesantes. Trae también cuatro documentos autobiográficos (además de la semblanza de Leibniz por Eckhardt, su secretario), uno de los cuales, redactado en 1696 por Leibniz, en tercera persona, para su amigo el médico Behrens, es una joya literaria también en la traducción de Olaso. La selección incluye, por cierto, fuera de las treinta y tantas versiones del latín que son su acervo más valioso, nuevas traducciones de los textos franceses más célebres de Leibniz, el Discurso de Metafísica de 1686, el Nuevo Sistema de 1695, y los Principios de la Naturaleza y de la Gracia y la Monadología de 1714. Incluye asimismo algunas versiones del alemán, como la citada de la carta a Wagner y tres de las cuatro que publiqué en *Diálogos*, 23, más un texto "Sobre la sabiduría" traducido por Zwanck. Tras una primera parte con los testimonios personales, vienen otras nueve en que los escritos se agrupan por temas y períodos, ofreciendo un cuadro de la evolución del pensamiento de Leibniz desde 1671 hasta 1716. Cada parte va precedida por una introducción sobria e instructiva que describe los escritos que esa parte contiene; trae también una breve bibliografía, complementaria de la general antepuesta al libro entero. Hay una cronología de Leibniz (pp. 33-40), un índice alfabético de los nombres mencionados por el propio Leibniz o por el editor en las introducciones y notas, y también un largo índice terminológico (pp. 641-666). Aunque, como es natural, este último está en castellano, resulta, gracias a la semejanza de esta lengua con las dos principales en que Leibniz escribió de preferencia, sumamente útil; bastante más, desde luego, de lo que puede ser, por ejemplo, un índice de términos de Aristóteles o de Heidegger vertidos a nuestro idioma. Demás está decir que las traducciones de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck se leen con placer y son —donde quiera que las he cotejado con los originales— enteramente fieles. (De las mías diré sólo que he corregido un error serio en

Río Piedras: 1965). Tres años antes habían aparecido, en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, traducciones mías de cinco textos de los editados en 1903 por Couturat (ahora reproducidas por Olaso). Luego *Diálogos* ha publicado la traducción de Zwanck de las "Animadversiones in Partem Primam Principiorum Cartesianorum" y la mía de "Initia rerum mathematicarum metaphysica" (también incluidas en la presente edición). Y seguramente habrá, ocultas aquí y allá en las bibliotecas, otras versiones castellanas fidedignas de textos latinos de Leibniz. Pero hasta ahora faltaba una selección amplia y bien traducida de los mismos, distribuida a través de las vías ordinarias del comercio de librería.



una de ellas, que me tenía molesto desde que lo descubrí hace casi veinte años, y que me gustaría conocer el juicio crítico que le merecen a otros.)

En resumen: tanto los profesores que quieran enseñar a Leibniz en las universidades de Hispanoamérica y España, como los estudiantes que se estén iniciando en su lectura, como también por último los estudiosos que deseen comparar su propia interpretación de los originales con una versión castellana responsable, hallarán en la edición de Olaso una herramienta valiosísima.

R.T.

R.S. WOOLHOUSE (ed.), *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1981. VIII + 182 pp.

Como otros tomitos de la serie *Oxford Readings in Philosophy*, contiene este una decena de artículos escogidos sobre el tema del acápice, precedidos de una presentación del editor y acompañados de una breve bibliografía. Aunque incluye un estudio crítico de C.D. Broad (1946) sobre la polémica de Leibniz con Clarke, la selección se concentra en la filosofía de Leibniz como aparece expuesta en el *Discurso de Metafísica* de 1686 y sus ulteriores elaboraciones (por ejemplo, en la correspondencia con de Volder, a que se refiere un artículo de L.J. Russell de 1927, o en los escritos de dinámica estudiados por Margaret D. Wilson (1976) y David Papineau (1977)). El trabajo más importante contenido en el libro es posiblemente "Méditations leibniziennes" de Wilfrid Sellars (1965). Pero, por la importancia de su tema, hay que destacar también el artículo de Blumenfeld, "Leibniz's Theory on the Striving Possibles" (1973), que busca reconciliar con la libertad de Dios la tesis de Leibniz según la cual todo posible exige la existencia con tanta mayor fuerza cuanto mayor su perfección. Fred D'Agostino defiende en un trabajo de 1976 la doctrina de Hintikka e Ishiguro sobre la realidad de las relaciones en la metafísica de Leibniz —a saber, que a menos que se admita dicha realidad la noción de composibilidad se vuelve trivial (si no hay relaciones, si realmente cada mónada no tiene ventanas, todos los posibles son composibles). Además de los mencionados, el libro incluye trabajos de J.W. Nason (1942), D. Fried (1978), y de la propia profesora Ishiguro (1979). Aunque la selección es menos representativa del conjunto de las interpretaciones de Leibniz que la presentada por Harry G. Frankfurt en *Leibniz, a Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday, 1972), constituye un adecuado complemento —y *aggiornamento*— de esa excelente antología. Woolhouse sólo incluye artículos originalmente redactados en inglés; lo que estimo razonable, pues si pudo hallar el número apropiado en su propia lengua, no tenía para qué recurrir a traducciones. Me choca, en cambio, que la bibliografía de 71 fichas no mencione una sola de las obras importantes sobre Leibniz escritas en otros idiomas, especialmente en francés y alemán. Aunque es de sobra conocido, no cesa de sorprenderme el insularismo inglés.

R.T.

EDWARD R. HARRISON, *Cosmology, the Science of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. xi + 430 pp.

Recomiendo este libro calurosamente a todo aquel que, sin disponer de conocimientos avanzados de física y matemáticas, quiera enterarse del estado actual de las investigaciones sobre la estructura y evolución del universo. Supera en varios aspectos a otras obras análogas en circulación, pues presta considerable atención al trasfondo histórico de la cosmología (contiene un par de aseveraciones erróneas sobre Aristóteles, p. 105, y sobre Kant, p. 148, pero los lectores de esta revista no tendrán dificultad en corregirlas); cubre su temática actual de modo bastante completo, dedicando sendos capítulos a los "hoyos negros", la cosmología newtoniana, los modelos cósmicos de Friedmann, otros modelos cósmicos, los comienzos del universo, los horizontes cósmicos, los números cósmicos de Dirac, la oscuridad de la noche (con la sencilla y brillante solución que el autor dio a la paradoja de Olbers en 1965), etc.; la exposición es clara y amena y va acompañada de numerosos dibujos y gráficas de gran valor didáctico; cada capítulo incluye una serie de "Reflexiones" que invitan al lector a pensar por cuenta propia sobre problemas fundamentales de física y cosmología allí bosquejados, y concluye con una lista de "fuentes" y "lecturas sugeridas" más completas y mejor elegidas que lo habitual en libros de este género; hay al final un excelente índice analítico de más de 20 páginas. Pero lo que quizás es más importante y excepcional es que recorre la obra un hálito filosófico que a cada paso nos recuerda —y hace a la vez comprensible— que el problema cosmológico fue justamente el que primero despertó al hombre a la contemplación racional de lo existente.

R.T.