

Reseñas

Claire Ortiz Hill, *Rethinking Identity and Metaphysics*, Yale University Press, 1997; XVII + 180 pp.

Este pequeño libro de la distinguida investigadora Claire Ortiz Hill es una suerte de introducción crítica a la filosofía analítica contemporánea mediante la discusión de algunos de los principales problemas de que se ha ocupado, y el tratamiento que le dan a los mismos tres de las figuras cimeras de la filosofía analítica, a saber, Frege, Russell y Quine. El libro está dividido en doce breves capítulos, de los cuales el primero es una suerte de introducción, mientras que el último es en gran medida una recapitulación. Así pues, en el primer capítulo (p. 3) Ortiz Hill destaca el deseo de Frege de romper con el dominio de la palabra sobre la mente humana, haciendo resaltar las confusiones que origina el lenguaje ordinario. De ahí que tanto él como Russell (véase pp. 3-4) hayan destacado la necesidad de utilizar los recursos lingüísticos de la entonces naciente lógica (matemática) contemporánea en el análisis de los presuntos problemas filosóficos, algunos de los cuales habrían de desaparecer tan pronto se abandonase el uso del lenguaje ordinario. No obstante, Ortiz Hill menciona (p. 4) que tanto la mal llamada paradoja de Russell –en realidad, Zermelo la descubrió antes que Russell, por lo que, por lo menos, debería ser llamada la ‘paradoja de Zermelo-Russell’- como los teoremas de incompletud de Gödel habrían sacudido la confianza que Frege, Russell y otros habían depositado en la nueva lógica. (Claro está, cuando Gödel descubre sus dos famosos resultados de incompletud Frege ya había muerto y Russell ya no era un investigador activo en la lógica, por lo que fueron más bien otros los más impactados por estos últimos resultados.)

Ortiz Hill comienza el segundo capítulo con una breve exposición de la concepción fregeana de los enunciados de identidad. Según nuestra autora (p. 5), mediante el análisis de los enunciados de identidad Frege introdujo una suerte de ambigüedad en el razonamiento. No nos parece apropiado el uso del término ‘ambigüedad’ en este contexto, aún cuando reconocemos que en *Begriffsschrift* Frege se expresa de esa manera confusa. En su análisis definitivo de los enunciados de identidad en ‘Über Sinn und Bedeutung’ un enunciado de

identidad de la forma 'a=b' expresa una relación entre los sentidos de 'a' y 'b' de modo tal que, si el enunciado es verdadero, a dichos sentidos les corresponde un mismo referente, y si es falso, el referente de 'a' es diferente del referente de 'b'. El que en la cita directa se hable de los signos 'a' y 'b', y en la cita indirecta de sus sentidos no crea ninguna ambigüedad. En el discurso usual se habla de los referentes, y en un enunciado de identidad se expresa una relación de congruencia entre los sentidos de las expresiones a ambos lados del signo de identidad módulo la mismidad del referente. (Esto no quiere decir que la semántica de Frege esté exenta de dificultades. En nuestro trabajo 'On Frege's two Notions of Sense' y en escritos más recientes hemos destacado que Frege tenía dos nociones claramente distintas de sentido que él confundía -y que también suelen confundir sus epígonos-, una originada en su noción de contenido enjuiciable y la otra en su noción de contenido conceptual de *Begriffsschrift*.)

Ortiz Hill vincula (p. 6) las presuntas 'ambigüedades' a otra 'ambigüedad' que se origina al Frege no diferenciar entre la identidad y la igualdad, y al admitir un enunciado de identidad de la forma 'a=b' tanto la lectura 'a es idéntico a b' como la lectura 'a es igual a b'. Esta crítica, que se remonta al joven Husserl de *Philosophie der Arithmetik*, destaca que 'ser idéntico a' significa ser lo mismo en todo sentido, mientras que 'ser igual a' significa ser lo mismo en un particular aspecto. Ortiz Hill nos recuerda (p. 6) que Frege explícitamente recalcó más de una vez que él no diferenciaba entre identidad e igualdad. Aunque Husserl y Ortiz Hill tienen razón en criticar a Frege por ignorar la referida distinción, nos parece que ello no está tan estrechamente ligado al análisis de los enunciados de identidad como pretende Ortiz Hill. De hecho, el análisis que hace Husserl de los enunciados de identidad de la forma 'a=b' en *Logische Untersuchungen* (Primera Investigación) -pero no sólo allí-, y que se remonta a su distinción entre lo que en terminología fregeana se conoce como el sentido y la denotación (o referente), y que fue obtenida por Husserl en 1890 con total independencia de Frege, es esencialmente el mismo que en Frege. Tanto para Husserl como para Frege, en un enunciado de identidad de la forma 'a=b', el referente de 'a' es idéntico al referente de 'b', mientras que el sentido de 'a' no es, en general idéntico al de 'b' -ni tampoco, si se quiere hablar con precisión, 'igual al de b'-, sino claramente distinto, pero congruente con el mismo módulo la mismidad del referente. (Claro está, alguien que quiera hablar con imprecisión podría tal vez decir que los sentidos de 'a' y 'b' son 'iguales' en el particular aspecto de tener el mismo referente. No obstante, nos parece que una tal 'propiedad' común de los sentidos de 'a' y 'b' es de una naturaleza muy diferente de la propiedad en común de ser amarillos que poseen el lápiz que se encuentra sobre mi escritorio y un león de la selva africana.)

En el tercer capítulo, Ortiz Hill señala (p. 8) que el comportamiento lógico de los enunciados de identidad jugó un papel decisivo en la extensa polémica que sostuvo Quine con defensores de la lógica modal. Como sabemos, Quine rechazó la lógica modal indicando que ella fue concebida en el pecado de confundir el uso con la mención. Según Ortiz Hill (p. 9), una de las fuentes del problema radicaría en olvidar que una oración acerca de un objeto debe incluir un nombre del objeto y no al objeto mismo. Nuestra autora subraya (pp. 9-10) que esta falta de distinción tiende a florecer cuando nos ocupamos de entidades abstractas, p.e., matemáticas. Cabe, no obstante, hacer claro que Frege no cometió nunca el error de confundir un objeto con un nombre de dicho objeto, como lo atestiguan tanto sus críticas al formalismo en la matemática como su justificado asombro ante las confusiones conceptuales entre uso y mención, y entre sentido y denotación que permean algunos de los escritos de Russell. De hecho, en la p. 11 Ortiz Hill destaca precisamente que Frege le mencionó a Jourdain en su correspondencia la grave y permanente confusión de Russell entre sentido y denotación.

Ortiz Hill sostiene (p. 15) que, en vista de las confusiones originadas al intercambiar una palabra que representa a un nombre por una que representa a un objeto, el Principio de la Sustituibilidad de los Idénticos debe ser modificado de modo que dé cuenta del hecho de que los nombres y los objetos poseen distintas propiedades. Según nuestra autora, habría que estipular claramente que en enunciados de identidad de la forma 'a=b', no son 'a' y 'b' los que son declarados idénticos, sino que más bien se dice que 'a' y 'b' se refieren al mismo objeto, y en virtud de ello deben ser intercambiables *salva veritate*. Nos parece que en este asunto Ortiz Hill está polemizando con un muñeco de trapo que ella misma ha fabricado. Como ya hemos indicado, en el análisis fregeano de los enunciados de identidad de la forma 'a=b' resulta meridianamente claro que lo que es idéntico es el referente de 'a' con el referente de 'b', mientras que los sentidos y los nombres 'a' y 'b' son, en general, diferentes. Por otro lado, si se interpreta a los nombres propios en su acepción estricta al estilo de Mill-Kripke, resulta aún más obvio que en 'a=b' lo único que se declara idéntico es el referente. Nada de ello evita que se viole el principio de sustituibilidad en los contextos de creencia, pues si 'Tulio' y 'Cicerón' son nombres propios con el mismo referente, seguramente habrá muchas personas que desconozcan que 'Tulio' y 'Cicerón' son nombres del mismo objeto, y que crean que Cicerón fue un gran orador romano pero que no crean que Tulio fue un gran orador romano. Más adelante en el mismo capítulo (pp. 16-17), Ortiz Hill extiende su preocupación acerca de la confusión entre uso y mención a la cuantificación existencial. Pues si el término singular sobre el que se ha de cuantificar existencialmente carece de denotación, la cuantificación existencial carecería de justificación.

Al comienzo del cuarto capítulo Ortiz Hill alude al famoso acertijo de Russell acerca de las descripciones que contienen un artículo definido como 'el autor de Waverley'. Como es bien conocido, Russell destacó que enunciados de identidad –como 'Scott = el autor de Waverley'– que contienen frases descriptivas de la forma 'el tal y tal' originan el acertijo. Esas dificultades acerca de la sustituibilidad y las descripciones definidas llevaron a Russell, como indica Ortiz Hill (p. 25), a la conclusión de que las frases que contienen la palabra 'el' (en singular) y que no son ellas mismas enunciados, son símbolos incompletos, que tienen significado al usarse pero que sacadas de contexto carecen del mismo.

En la p. 27 –en la que por cierto hay errores de imprenta en las líneas 1, 17 y 28–, Ortiz Hill analiza el siguiente razonamiento:

- (1) El número de las lunas de Júpiter = 12
- (2) $12 > 5$
- (3) Por ende, el número de las lunas de Júpiter > 5 .

Según Ortiz Hill (p. 27), (3) es el resultado de una ilícita unión llevada a cabo en (1), habiendo sido concebida en el pecado de confundir descripciones y objetos, pues la descripción que aparece en (1) y (3) no designa, según nuestra autora, ningún objeto particular, sino una propiedad inesencial del número 12. Pero el número 12 tiene múltiples propiedades que no tiene el número de las lunas de Júpiter, p.e., el 12 nunca ha sido =4.

Al respecto cabe indicar que el número de las lunas de Júpiter nunca ha sido =4, aunque, p.e., en 1884 sólo se conociesen 4 lunas de Júpiter. De hecho, el razonamiento anterior es problemático sólo si tomamos en cuenta implícitamente distinciones modales, pues, de lo contrario, de $\text{Num}(\text{LJ})=12$ y $12>5$, se seguiría que $\text{Num}(\text{LJ})>5$. Ahora bien, resulta claro que $12>5$ es necesariamente verdadero, mientras que $\text{Num}(\text{LJ})=12$ es sólo contingentemente verdadero. Por ende, no es legítimo concluir $\text{Num}(\text{LJ}) > 5$ es necesariamente verdadero, sino sólo que es contingentemente verdadero, y esto sólo si añadimos la premisa evidente de que $\text{NecS} \rightarrow \text{S}$.

En la p. 28, Ortiz Hill reitera que una descripción definida no puede ser lo mismo que ella describe, pues una descripción sólo ofrece una particular propiedad de su presunto referente. Pero este referente, en tanto que objeto, puede tener un sinnúmero de propiedades y, así pues, puede ser determinado de múltiples maneras. Según nuestra autora (pp. 28-29), el hecho de que el mismo objeto pueda ser descrito de múltiples maneras diferentes origina el que la sustitución en contextos extensionales produzca resultados carentes de sentido, pues las descripciones en cuestión no son necesariamente intercambiables *salva veritate*, ya que las frases descriptivas no pueden tener el mismo comportamiento lógico que los objetos. Más aún, según Ortiz Hill (p. 29), las descripciones son, al igual que los sentidos, de naturaleza intensional.

No vemos mucha claridad en las observaciones de nuestra autora, como tampoco hemos visto nunca mucha claridad en los textos de Russell en que se basan. Lo que sí nos parece claro es que tales críticas no aplican a Frege, pues éste no es culpable de las confusiones que parece atribuirle Ortiz Hill al asimilarlo demasiado a Russell. Frege distinguió claramente entre el discurso usual (acerca de objetos y funciones), el discurso indirecto (acerca de sentidos) y el discurso directo (acerca de palabras, incluyendo los nombres en su acepción amplia que son las descripciones definidas y los nombres en su acepción amplísima que son los enunciados). Más aún, Frege nunca pretendió que el discurso directo o el indirecto constituyesen contextos extensionales. De hecho, el discurso indirecto es para él un ejemplo paradigmático de un contexto no-extensional. (De lo que sí Ortiz Hill puede acusar a Frege con razón es de ser ciego para las modalidades, como lo muestran su tratamiento tan superficial de las mismas al comienzo de *Begriffsschrift* (pp. 4-5) y el hecho de que no las menciona como ejemplos de contextos no-extensionales en su extensa discusión de este asunto en la segunda parte de '*Über Sinn und Bedeutung*').

En el quinto capítulo Ortiz Hill hace una vigorosa defensa de las intensiones, e indica (p. 32) que cuando las intensiones no han podido ser traducidas a términos más manejables por la lógica clásica se las ha descartado como psicológicas o se las ha confundido con sus expresiones lingüísticas. Ortiz Hill sostiene (p. 32) que si las intensiones gozan de una existencia objetiva independiente de los signos usados para expresarlas en el lenguaje y de los estados mentales, y, por otro lado, ellas no admiten ser tratadas de acuerdo a las mismas reglas lógicas que rigen a los objetos, entonces sería un grave error considerarlas psicológicas o identificarlas con objetos o tratarlas como si fueran signos.

Nuestra autora nos recuerda (p. 33) que para Frege los conceptos eran entidades insaturadas, y destaca (p. 37) que en virtud de esta naturaleza predicativa de los conceptos ellos no obedecen principios de extensionalidad como el principio de sustituibilidad. Dicha naturaleza predicativa constituiría la intensionalidad de los conceptos. Ortiz Hill no menciona, sin embargo, que Frege ontologizó los conceptos al considerarlos como pertenecientes al ámbito de los referentes y no al de los sentidos, y nunca aclaró lo que serían los sentidos de las palabras conceptuales ni cómo esos conceptos 'extensionales' evitan las violaciones al principio de sustituibilidad.

Ortiz Hill nos refiere (p. 39) al notorio Principio V de *Grundgesetze der Arithmetik*, en el que Frege vincula la identidad entre objetos –más específicamente: ciertos objetos muy particulares, los cursos de valores- con la mutua subordinación entre conceptos. Nuestra autora alega (p. 40) que con ello Frege estaba aceptando que lo que él consideraba una relación irreversible, a saber, la caída de un objeto bajo un concepto, podría ser equivalente a la relación reversible de identidad, e incluso que los lugares lógicos para objetos podrían ser

adecuados para conceptos. Nos parece que estas aseveraciones de Ortiz Hill no hacen justicia ni al significado ni al propósito de los textos relevantes de Frege. No podemos, sin embargo, detenernos en este asunto, que después de todo debe ser evidente para la mayoría de los estudiosos de Frege. (No obstante, cabe mencionar que Frege tuvo dificultades para interpretar adecuadamente dicho principio, e hizo expresiones acerca del mismo en *Funktion und Begriff* y en *Grundgesetze der Arithmetik* que no son reconciliables. La interpretación de dicho principio, así como de la segunda y tercera definición del concepto de número en *Grundlagen der Arithmetik* dejan de ser problemáticas sólo cuando se recurre a la distinción husserliana entre estado de cosas y situación de cosas. Frege estuvo muy cerca de la noción husserliana de situación de cosas cuando introdujo en *Begriffsschrift* la noción de contenido conceptual y la distinguió del contenido enjuiciable (\equiv pensamiento), aunque luego la desterró oficialmente de su obra madura.)

En el sexto capítulo Ortiz Hill señala (p. 45) que desde Frege se ha logrado hacer pasar formas de equivalencia que no son la identidad como si fuesen la identidad. Una manera de lograr este propósito sería mediante la llamada abstracción lógica. Según Ortiz Hill (p. 46), en la abstracción lógica se escoge una propiedad, y la particular equivalencia que se cumple entre objetos que poseen esta propiedad es considerada entonces como la identidad. Luego, continúa nuestra autora, la clase de los términos que son iguales respecto de la relación termina reemplazando la propiedad común, y las restantes propiedades que hubiesen servido para distinguir a unos objetos de otros son abstraídas y desaparecen. Pero al suprimir propiedades, añade Ortiz Hill (p. 48), la abstracción ha suprimido información requerida para asegurarle una referencia a los términos en muchos contextos.

Lamentablemente, nos vemos obligados a diferir nuevamente de la distinguida autora. Independientemente de las consideraciones ontológicas con las que se quiera vincular a la relación de identidad, desde el punto de vista de la matemática, la identidad es una relación de congruencia como muchas otras. La matemática y la lógica están repletas de relaciones de congruencia o, simplemente de equivalencia, y ellas han jugado un papel decisivo en su desarrollo. Nociones como la de isomorfismo en el álgebra, la de homeomorfismo en la topología y la de equivalencia elemental en la teoría (clásica) de modelos tienen un papel central en dichas áreas de las disciplinas formales. Más aún, la partición de los objetos en clases de equivalencia es un proceso muy natural y muy fructífero en tales disciplinas (y no sólo en ellas). Independientemente de otras consideraciones, la obtención de la dirección a partir de rectas paralelas, o la de las clases de enunciados a partir de enunciados lógicamente equivalentes en el álgebra de Lindenbaum no conlleva ningún perjuicio para las propiedades de los objetos que sirven de punto de partida. Simplemente, dichas propiedades

son irrelevantes para los propósitos de la investigación que ocupa al investigador, aunque puedan ser muy importantes para otros propósitos, incluso para investigaciones de otra naturaleza.

Al comienzo del séptimo capítulo (p. 59) Ortiz Hill reitera que Frege modificó el famoso *dictum* de Leibniz, al sustituir la identidad por la igualdad. Según Ortiz Hill (p. 61), al borrar la diferencia entre identidad e igualdad Frege pretendía que ser lo mismo en un cierto aspecto es equivalente a ser lo mismo en todos los aspectos. Más aún, Ortiz Hill sostiene (p. 63) que Frege introdujo las extensiones para asegurarse que una identidad entre conceptos puede ser transformada en una identidad entre extensiones, y viceversa, todo lo cual legitimaría el notorio Principio V de *Grundgesetze der Arithmetik*. Más aún, poco después nuestra autora le echa la culpa de las contradicciones en los sistemas extensionales a los enunciados (informativos) de identidad de la forma 'a=b', los que, según ella (p. 68), son un semillero de contradicciones.

Nos parece pertinente comentar brevemente las tres aserciones de la distinguida autora. Primeramente, nos parece que aquí la muy apreciada investigadora está sobreinterpretando al sostener que Frege pretendía eliminar la diferencia entre ser lo mismo en un determinado aspecto y ser lo mismo en todos los aspectos. En segundo lugar, Frege sostiene que la relación de identidad nunca se da entre conceptos, sino sólo entre objetos. Como bien sabe nuestra autora, la relación correspondiente a la identidad pero aplicable a los conceptos es la mutua subordinación. Finalmente, nos parece una enorme exageración la aserción de Ortiz Hill de que los enunciados de identidad de la forma 'a=b' son un semillero de contradicciones. Tales enunciados no son, en general, problemáticos, y su papel es tan central, no sólo en la aritmética, sino en la vida corriente, que su eliminación sería más descabellada que la eliminación del sistema de acueductos por el hecho de que se produzca una inundación en alguna vivienda.

En el octavo y noveno capítulos Ortiz Hill se ocupa casi exclusivamente de Russell. Así, p.e., al comienzo del primero (pp. 77-78) Ortiz Hill destaca que la paradoja de (Zermelo-)Russell llevó a este último a sostener que la relación entre un predicado y su referente es diferente de la relación entre un nombre y su referente. Más aún, Russell llegó a considerar que había indefinidamente muchas diferentes suertes de relaciones entre símbolos y aquello a que ellos se refieren. Las contradicciones se originarían cuando pretendemos que una suerte de símbolo ocupe el lugar de otra suerte de símbolo. Además, nos dice Ortiz Hill (p. 80), Russell descubrió que todas las paradojas involucran alguna suerte de autoreferencia. (Este, por cierto, es un falso descubrimiento. Véase al respecto el brillante artículo de Stephen Yablo 'Truth and Reflection', *Journal of Philosophical Logic* 14, 1985, p. 340 para una paradoja semántica estrechamente emparentada con la del mentiroso y que no contiene autoreferencia.) De ahí

que Russell introdujese su famoso principio del círculo vicioso, según el cual lo que involucra una colección (en su definición) no puede ser parte de dicha colección. De hecho, como señala Ortiz Hill (p. 85), en la teoría de tipos diseñada por Russell para enfrentar las paradojas, los tipos son mutuamente excluyentes, lo que hace imposible las paradojas de la teoría de conjuntos y carente de sentido la noción de una clase que es miembro de sí misma. Ortiz Hill sostiene (pp. 85-86) que Russell más tarde reconoció que la teoría de tipos era innecesariamente oscura y que ella no resolvía todas las paradojas. En este punto echamos de menos la distinción entre la teoría ramificada de tipos –que sí tenía la pretensión de resolver todas las paradojas, fuesen ellas lógicas o semánticas-, y la teoría simple de tipos que se puede extraer de aquélla y que sólo podía lidiar con las paradojas lógicas.

Según Ortiz Hill (pp. 86-87), aunque la teoría de tipos reintroduce algunas de las distinciones lógicas que Frege había borrado, ella sólo trata los síntomas de la enfermedad. Específicamente, ella no se ocupa de los problemas más profundos de la identidad y la sustituibilidad que, de acuerdo con Ortiz Hill (p. 87), habían llevado a Frege no sólo a introducir las clases sino también una ley que dice que una clase podría ser predicada de su propia extensión. Esto último es nuevamente una inexactitud de Ortiz Hill. No hay ningún principio lógico en la obra de Frege que diga explícitamente lo que sostiene nuestra autora. Lo que ocurre es más bien que, al no establecer ninguna jerarquía de objetos paralela a la jerarquía de funciones, las funciones de primer nivel se pueden predicar de todos los objetos, incluyendo sus propios cursos de valores. Esta consecuencia del prejuicio de Frege de que las funciones tienen que estar definidas para todos los objetos, combinada con el Principio V de *Grundgesetze der Arithmetik* –el cual no expresa lo que parece alegar Ortiz Hill– es lo que hace posible el surgimiento de la paradoja de (Zermelo-)Russell. Ortiz Hill concluye el capítulo recordándonos (pp. 87&89) que Russell optó por no reconocerle estatus ontológico a las clases y considerar a los símbolos para clases, a la par con los símbolos para predicados, relaciones y funciones, símbolos incompletos que no denotan por sí solos, así pues, que carecen de referente independiente.

En el noveno capítulo nuestra autora continúa analizando esta salida de Russell del peligro de las paradojas consistente en la eliminación de las clases. Russell llegó incluso a creer, nos dice Ortiz Hill (p. 93), que todo aquello de lo que se ocupa la matemática es el resultado de un mal uso del principio de abstracción del mismo modo que lo es ‘el actual rey de Inglaterra’ o ‘el actual rey de Francia’. Naturalmente, como observa Ortiz Hill (p. 93), a Russell le interesaba asegurarse que un adecuado análisis lógico mostraría que los símbolos para clases, al igual que las descripciones, aunque carentes de significado independiente, podrían ser significativos contextualmente. Para hacer que no-entidades fungiesen como entidades sin que se produjesen contradicciones Russell recu-

rrió a su teoría de las descripciones definidas. De esta manera, nos dice Ortiz Hill (p. 98), se podría interpretar enunciados en los que parece hablarse de clases sin tener que suponer que hay clases. Así pues, añade nuestra autora (p. 99), del mismo modo en que las descripciones definidas están ligadas a una particular caracterización de un objeto, también las clases son formadas al especificar una determinada propiedad que nos da la clase, y del mismo modo en que diferentes descripciones pueden aplicarse a un mismo objeto, una clase puede ser definida de modos diferentes, según sea el sentido del nombre para la clase.

No obstante, sostiene Ortiz Hill (pp. 107&108), Russell se vio obligado a introducir su notorio Axioma de Reducibilidad para legitimar los enunciados de identidad basados en tener todas las propiedades en común. Sin dicho principio, observa correctamente Ortiz Hill (p. 108), no podríamos estar seguros de que x e y son idénticos si para todo valor de ϕ , $\phi(x)$ implica a $\phi(y)$, ya que el Principio del Círculo Vicioso impediría enunciados que hablasen acerca de todos los valores de ϕ . Sin embargo, según Ortiz Hill (pp. 109-110), el Axioma de Reducibilidad le sirve a Russell para borrar la diferencia entre igualdad e identidad.

Ortiz Hill comienza el décimo capítulo recordándonos (p. 113) que Frege estaba muy consciente de la imposibilidad de la sustitución de expresiones codesignativas en contextos de creencia. Ello se debe a que en las oraciones de creencia las palabras de la frase subordinada no tienen su referente usual, sino que se refieren a lo que usualmente es su sentido, así pues, a intensiones. Según Ortiz Hill (pp. 120-121), los problemas con las oraciones de creencia son producidos por una lógica concebida en el pecado de confundir intensiones, palabras y objetos. Nuevamente, nos vemos obligados a subrayar que Frege no comete el pecado que aquí se le atribuye. Ciertamente, tanto el sistema lógico de Frege como las concepciones filosóficas de Frege tienen serios problemas y limitaciones, pero la confusión entre nombres, sus sentidos y referentes no está presente en Frege. A veces nos parece que en este trabajo la distinguida autora está viendo al ejemplo de claridad y precisión que es Frege a través de los lentes empañados, borrosos y consustancialmente confusos de Russell.

Según Ortiz Hill (pp. 121-122), el efecto que tienen los enunciados de creencia, al bifurcar el significado, es similar al de los enunciados de identidad. Al respecto ella cita a Barcan Marcus, quien ha recalcado que los lógicos tienden a cegarse ante las diferencias entre la identidad y otras formas más débiles de equivalencia que están presentes cada vez que la diferencia entre los signos en un enunciado de identidad corresponde a alguna diferencia intensional o, en terminología fregeana, a una diferencia en el sentido. No vamos a repetir lo que hemos indicado más arriba. Simplemente, aquí las confusiones no son de Frege.

El undécimo capítulo tiene como tema principal las críticas de Quine a la lógica modal. Recordemos el famoso ejemplo de Quine dirigido contra la lógica modal:

- (1) Necesariamente $9 > 7$.
- (2) $9 =$ el número de planetas.
- (3) Por ende, necesariamente el número de planetas > 7 .

Como indica Ortiz Hill (p. 127), aunque los enunciados (1) y (2) parecen ser verdades evidentes, la sustitución de '9' por 'el número de planetas' transforma a (1) en la evidente falsedad (3). Así pues, aunque '9' y 'el número de planetas' se refieren al mismo objeto, ellos no son intercambiables *salva veritate* en contextos gobernados por operadores modales, lo que representa una clara violación al principio de sustituibilidad. Según Barcan Marcus, y con ella Ortiz Hill (p. 130), el problema con el ejemplo de Quine es que 9 y el número de planetas no son idénticamente lo mismo, pues el número de planetas pudo haber sido mayor o menor que 9. De acuerdo con Barcan Marcus, la solución radicaría en la distinción entre la igualdad débil que existe entre las expresiones '9' y 'el número de planetas' y la igualdad que se da entre las expresiones '9' y '7+2', ya que '7+2' puede reemplazar a '9' en contextos modales mientras que 'el número de planetas' no puede. No nos parece, sin embargo, que la solución al problema que plantea Quine requiera de una distinción entre distintas suertes de igualdad, lo que sólo complica innecesariamente el asunto. La distinción de Frege-Husserl entre sentido y denotación, junto con la trivialidad de que algunas descripciones definidas no tienen el mismo referente en todo mundo posible, es decir, no son designadores rígidos en terminología de Kripke, basta para resolver el problema. Como (2) es sólo contingentemente verdadero en el mundo actual, no es lícito pasar de (1) y (2) a (3), sino sólo a (3*): En el mundo actual, el número de planetas > 7 .

Según Ortiz Hill (pp. 130-131), la teoría de Russell de las descripciones definidas sirve para resolver la dificultad planteada por Quine, ya que 'el número de planetas' es una descripción, no un nombre, y por ello es opaca incluso en contextos estrictamente extensionales. No nos parece correcta la solución russelliana de nuestra autora. Consideremos el siguiente ejemplo:

- (4) Necesariamente $2 > 7$.
- (5) Necesariamente $2 =$ el menor número primo.
- (6) Necesariamente el menor número primo < 7 .

'El menor número primo' –como 'el menor número par'– es una descripción definida que tiene el mismo referente en todo mundo posible. El paso de (4) a (6) es perfectamente legítimo a pesar de que el contexto es intensional, como

lo indica la presencia del operador modal. (De hecho, contrario a lo que sostiene Kripke, los únicos designadores rígidos –de hecho, incluso fuertemente rígidos– parecen ser precisamente descripciones definidas como las dos anteriores e infinitamente muchas otras similares, como, p.e., ‘el menor número none’ y ‘el menor número primo none’.)

Ortiz Hill sostiene (p. 131) que la solución russelliana al problema planteado por Quine tiene la ventaja de que parte de los mismos supuestos acerca de la identidad que este último y muestra que su objeción es inconsistente en sus propios términos. Nuestra autora observa (p. 132) que para Quine las frases descriptivas son sólo nombres aparentes sin referentes, y que el análisis filosófico debe eliminarlas, dejando así que sean las variables cuantificadas las que lleven el peso ontológico de la referencia a objetos. Al respecto Ortiz Hill comenta que Barcan Marcus optó por favorecer la llamada cuantificación sustitucional –frente a la objetual– para librar a los cuantificadores del peso ontológico que les atribuye Quine. Según Ortiz Hill (pp. 133-134), gracias a la teoría russelliana de las descripciones definidas y la cuantificación sustitucional se logra preservar la sustituibilidad y, siguiendo a Barcan Marcus, contestar a la acusación metafísica de Quine de que el esencialismo es la única vía que le queda a la lógica modal. Ahora bien, aunque Barcan Marcus no cree que la lógica modal esté obligada a aceptar el esencialismo, Ortiz Hill comenta (p. 134) que sí acepta que ciertas propiedades son esenciales y otras no.

El último capítulo de este libro comienza con un excelente resumen (pp. 136-149) de los primeros capítulos. A continuación Ortiz Hill hace uno de los comentarios más favorables a Frege de todo el libro, al reconocerle (p. 150) su deseo de librarnos de las confusiones y ambigüedades del lenguaje natural, destacando a su vez las distinciones lógicas y ontológicas entre signos y objetos, entre conceptos y objetos, y entre los sentidos, que son entidades intensionales, y los referentes de los signos, que son entidades extensionales. Por otro lado, en la misma página nuestra autora comenta que los lenguajes artificiales de la lógica también tienen sus trampas y tienden a encajonar el pensamiento en un marco muy rígido. Por ello, añade Ortiz Hill (p. 151), ella ha tratado de –parodiando a Frege– ‘romper con el dominio de ciertas nociones lógicas sobre las mentes de muchos filósofos’, el cual tiene su origen en el uso que le da Frege en su conceptografía al signo de identidad. Nuestra autora cree haber logrado mostrar que hay confusión allí donde otros creían encontrar claridad y claridad allí donde muchos creían que había confusión. El libro concluye con una ferviente defensa de las intensiones. Al respecto Ortiz Hill nos dice (p. 151) que las intensiones sirven para remover la ambigüedad y la imprecisión, y a hacer finas distinciones indispensables en la investigación científica. Ella considera (p. 152) que las intensiones son parte del mobiliario básico del universo, por lo que no se las puede borrar al describir la estructura básica de la realidad.

Queremos concluir estas observaciones críticas del presente libro con un comentario general y dos comentarios de carácter más bien personal. Primeramente, cabe destacar que el pequeño libro de la muy apreciada investigadora, a pesar de las limitaciones que hemos señalado, puede muy bien servir de complemento de los textos originales en un curso introductorio a los problemas de la filosofía analítica. Su actitud crítica y su fácil lectura pueden ser una valiosa ayuda al estudiante, especialmente cuando trata de entender al a menudo (por lo menos) descuidado Russell. No obstante, como ya hemos reiterado, Ortiz Hill no siempre le hace justicia a Frege al ver sus escritos a la luz de las confusiones del filósofo inglés. En el plano más personal, queremos referirnos en primer término al Prefacio del presente libro. En el mismo la distinguida y muy apreciada filósofa destaca (p. XI-XII) la afinidad de su posición filosófica con la del presente autor. Ello es perfectamente correcto en lo que concierne a la relación entre Frege y Husserl, a la génesis de la filosofía de la lógica y la matemática de Husserl, y a nuestro intento de servirnos tanto de la tradición analítica como de un acercamiento a Husserl desde una perspectiva muy diferente de la de sus usuales exégetas. El presente estudio, sin embargo, deja perfectamente claro que esa coincidencia no se extiende a la lógica modal -por la que el presente autor no siente el fervor que siente Ortiz Hill- ni a la valoración de Frege como filósofo independientemente de su comparación con Husserl.

Por último, es conveniente corregir un error bibliográfico que nos concierne. En la p. 169 se nos atribuye la autoría de una reseña crítica del libro de Jon Barwise y John Etchemendy *The Language of First Order Logic* en *Diálogos* 61, 1993, presuntamente pp. 195-218. En realidad, la reseña crítica del referido libro es de la autoría del muy distinguido ex-colega Roberto Torretti, y ella termina en la p. 200. Es en las pp. 200-214 que aparece una reseña crítica del excelente libro editado por A. D. Irvine, *Physicalism in Mathematics* (Kluwer1990) escrita por el presente autor. Las restantes páginas -pp. 214-218- contienen una breve reseña escrita por la distinguida ex-colega Carla Cordua y dos breves reseñas de Roberto Torretti, quien en ese momento fungía como director de la revista.

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

Carlos Másmela *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Editorial Trotta; Madrid 2000; 212 pp.

Hace unos ocho años, con motivo de una reseña de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* - que acabaron de publicarse póstumamente con motivo del centenario del nacimiento de Martin Heidegger -, trazamos la historia de la *kairológia* heideggeriana entre los años 1920 y 1938, mostrando cómo la combinación del *kairos* paulino y aristotélico (en los cursos dados al comienzo de la década de los Veinte) llevó, en la sección central de los *Beiträge*, a la concepción kairo-crono-topológica del 'paraje del instante' (*Augenblicksstätte*) del 'evento apropiador' (*Ereignis*), ligado éste, a su vez, al 'paso' kairótico del llamado 'último dios'. En esta reseña - que entre tanto, en forma ampliada, forma el capítulo 16 de nuestro libro (*Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Río Piedras, EDUPR 1997, pp. 299-320) - pudimos tomar en cuenta ya las páginas iluminadoras que Joan Stambaugh le había dedicado, en una exégesis bien tentativa, a esta 'segunda obra principal' de Heidegger (*The Finitude of Being*. SUNY, Albany 1993, pp. 116-142.). En el mismo año de la reseña apareció el libro de Theodore Kisiel (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley 1993, pp. 421-439) que, reconstruyendo la 'génesis de *Ser y Tiempo*', delineó los pasos que llevaron a Heidegger a lo que Kisiel llama el 'kairológico draft' de *Ser y Tiempo*; un año más tarde, un voluminoso estudio de John van Buren (*The Young Heidegger*. Bloomington / Indianapolis 1994) relleno las lagunas que existían aún sobre el período previo a la publicación de este libro epocal, confirmando el carácter kairológico de la concepción heideggeriana del tiempo (y de la muerte). Un año antes ya, Andrew Benjamin, comentando ciertos pasajes de la conferencia tardía (1969) (*Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969 pp. 1-60; la conferencia "Zeit und Sein" y el seminario dado luego sobre ella, datan del año 1962) sobre *Tiempo y Ser*, pudo dilucidar más a fondo la relación entre *Seyn* (nombre para-ontológico de lo que antes se llamaba *Sein*), *Zeit* y *Ereignis*, ligándola a las concepciones enigmáticas del 'don' (*Gabe; es gibt*) y del 'destino' (*Geschick*) (*The Plural Event. Descartes Hegel Heidegger*. London / New York 1993, pp. 129-157). En un importante ensayo de 1996, Jean Greisch ("The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 4(1), 1996, pp. 17-42), autor de un comentario francés sobre *Ser y Tiempo*, logró mostrar cómo la concepción hölderliana de un 'dios que es enteramente tiempo' influenció a Heidegger en sus especulaciones sobre el mencionado 'último dios' cuyo 'tránsito escatológico' inaugura un concepto 'onto-crónico' de 'eternización' (*Ver-ewigung*) que, aún cuando no coincide con el *nunc stans* de los escolásticos, tiene una naturaleza extrañamente 'instantánea' (*Augenblicklichkeit*), - una concepción para-kairomórfica que sitúa a este 'God of Time' en el 'tiempo del ser' que, según los *Beiträge*, es el *Augenblick*. Res-

pecto del contexto 'óptico' de la temprana noción heideggeriana del *Augenblick*, William McNeill (*The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, SUNY, Albany 1999) presentó en 1999 un estudio extenso sobre la recepción heideggeriana de la conexión aristotélica entre el *kairos* de la *phronesis* (*praxis*) y la 'mirada eternizante' de la *sophia* (*theoría*), conexión que se refleja en ciertos términos 'visuales' de *Ser y Tiempo* (*Um-sicht, Rück-sicht, Durch-sicht*). Prolongando esta noción 'kairóptica' del *Augen-Blick* ('Glance of the Eye') hacia la interpretación 'decisional' que Heidegger hizo en los años Treinta del *Augenblick* nietzscheano (y su vinculación con el 'Retorno Eterno'), McNeill nos prepara para una mejor comprensión de la 'actitud' (*Haltung; Stance*) de la *Entscheidung* destinal que figura tan prominentemente en los *Beiträge*.

Así que, bajo el signo de un *kairos* así 'avistado', todo estaba listo para una 'mirada-visión' (*Blick-Sicht*) de conjunto que examinaría el *momentum* desarrollado por este *momento* tan ejemplar que acompañó al 'visionario' de Messkirch por casi cinco décadas (1920-1969); esto es lo que se propone hacer - y logra hacer admirablemente (sin haber tenido acceso a los estudios arriba mencionados; salvo el nuestro) - el libro de Carlos Másmela, - un libro del cual el reseñista debe confesar que le habría gustado escribirlo él mismo.

El autor (cuyo libro anterior sobre el concepto del tiempo en Aristóteles reseñamos hace algunos años (*Diálogos* 65, 1995, pp. 224-230) traza en su *Introducción* ("Tiempo, *kairos* e instante", pp. 11-19) brevemente la historia de las concepciones kairomórficas heideggerianas antes de *Ser y Tiempo*, para luego entrar en las tres 'fugas' del pensar sobre el tiempo: así dedica la primera - y más larga - parte de su libro a "La temporalidad como el sentido del ser en *Ser y Tiempo*" (pp. 21-105), pasa luego a la segunda parte "El paso-atrás: Del Ser y el Tiempo al Acontecimiento apropiador" (pp. 107-153; la conferencia sobre *Tiempo y Ser*), y presenta en la tercera y última parte de su libro "El Instante como el Tiempo del Acontecimiento apropiador en las *Contribuciones a la Filosofía*." (pp. 155-210; los *Beiträge*).

En la *Introducción*, Másmela aborda primero el tiempo kairológico que Heidegger analizó 1920/ 21 en el curso *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, el *kairos* en tanto que instante de la fe, ligado a la espera de la (segunda) *parousía* del Señor, tal como aparece en ciertas Cartas de San Pablo; ya que en este contexto Heidegger usa ya el término *Ereignis*, Másmela sugiere que con la característica de la *subitaneidad* de su irrupción en la instancia del presente, esta concepción del instante - como *kairos* de la decisión - se aproxima ya a la concepción posterior de las *Contribuciones*, si bien anota que, no obstante, hay una sutil diferencia entre *instante* y *kairos* en la medida que *kairos* no está como tal ligado al *exaiphnes* del *Parménides* platónico (modelo para el *Augenblick* de Kierkegaard). De todos modos, por estar este tipo de

kairos reservado a la religiosidad, Heidegger, como filósofo, tuvo que buscar apoyo en el *kairos* de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, - lo que de hecho hizo un año más tarde en el curso *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. Allí el tiempo kairológico está ligado, como ocasión favorable a la *praxis*, en términos de Heidegger: a la movilidad de la vida fáctica caracterizada como un 'procurar por' (*Besorgen*) que causa, a su vez, una 'preocupación' (*Besorgnis*) que, en sus formas impropias, lleva a un 'arruinamiento' (*Ruinanz*) cuyos 'caracteres kairológicos' apuntan a una eliminación del tiempo propio de la *phronesis* (*Umsicht*; circunspección). Al lado de ese *kairos* práctico, se da en la *sophia* o *theoria* una *mirada del ojo*, el momento de la *aisthesis* que se arraiga en el tiempo del instante (el *nyn* del *khronos* de la *Física*). En el curso de 1923, *Ontología o hermenéutica de la facticidad*, se profundiza esa noción del *Augen-Blick* en la medida que la subitaneidad del instante es vinculada con la comprensión (auto-interpretación) de la vida fáctica; el *Dasein*, entendido en su 'ocasionalidad' (*Jeweiligkeit*) como un 'ser cada vez ahora', se comprende en su temporalidad cotidiana a partir de unos 'momentos kairológicos' ('aún no', 'ya no' etc.) que no corresponden a la visión tradicional del tiempo (como secuencia de horas presentes). Es solo consecuente que Heidegger se haya luego enfrentado a dicha concepción en su conferencia de 1924 "El concepto del tiempo" que también tematiza, - ya que fue dada ante los teólogos de Marburgo - la relación entre tiempo y eternidad, y más específicamente, la 'puerta' hacia la última, el 'se acabó' (*Vorbei*) de la muerte. Esta perspectiva es la que permite a Heidegger descubrir en el futuro la dimensión propia de la temporalidad del ser ahí (en contra del primado del presente en la visión tradicional / impropia), por más que el tiempo pleno (*volle Zeit*) del momento presente no pueda restringirse al tiempo inauténtico (ni al futuro auténtico); el instante así encarado (desde el 'cada vez' de la *Jeweiligkeit*) implica un 'perdurar' (*Weile*) que, como anota Másmela, se acerca al concepto del 'paraje del instante' de las *Contribuciones*. El carácter kairológico del 'cada vez' es luego aproximado al primado del futuro auténtico en el curso *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo* (de 1925) como "el momento ocasional donde el *Dasein* se define como ser posible" (p. 18); Heidegger conecta dicho 'cada vez' con la noción de 'apresentación' (*Appräsentation*; dejar devenir presente) que abre el horizonte de la presencia (*Präsenz*; ligado al 'presentar' o *Gegenwärtigen*). Másmela aclara que al reemplazarse, en *Ser y Tiempo*, la citada *Jeweiligkeit* por la *Jemeinigkeit* del ser ahí, el instante perderá tanto su connotación kairológica, como su carácter 'parmenídeo' de subitaneidad; será el "momento de la unidad del mismo tiempo" (p. 18).

Pasando a *Ser y Tiempo*, el autor se entrega a una muy cuidadosa y característicamente densa interpretación de este *magnum opus* inconcluso que no podemos seguir en esta reseña en todos sus pasos hermenéuticos; indiquemos

solamente que la perspectiva desde la cual Másmela se acerca al parágrafo 65 - que considera con razón como el central para sus propósitos - es la de *totalidad*, en sus variantes de 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), 'cura' (*Sorge*) y 'temporalidad' (*Zeitlichkeit*); en el curso de sus análisis preparatorios dedica especial atención a los fenómenos del poder-ser en tanto que comprender (pp. 36-41), el poder ser en relación con la muerte (pp. 48-55), la atestiguación del poder ser propio (pp. 55-60; la llamada de la conciencia), y el precursor estado de resuelto (*Entschlossenheit*; pp. 60-66). Cuando llegamos al capítulo culminante de esta sección - "La temporalidad como fundamento del poder-ser-total y propio del Dasein" (pp. 67-97), se 'repiten' primero, con Heidegger, los análisis de la cura y del estado de resuelto bajo la perspectiva de la temporalidad (pp. 67-80), para luego entrar en el ámbito donde re-surge el concepto del instante ("Ek-staticidad y temporalización en la unidad de la temporalidad", pp. 80-88). Con razón, Másmela subraya que la temporalidad, condición de posibilidad - o sentido - del ser del *Dasein*, no es, como pensaba la tradición, un ente; en vez de *ser*, ella se temporaliza a sí misma en sus tres modos (*ekstasis*) del futuro ('advenir-a-sí'), sido ('retorno sobre'), y presente ('residir-junto-a'); a pesar de la multi-dimensionalidad en la auto-germinación temporal, "la temporalidad mantiene su unidad en el *ekstasiamiento* de sus diferentes *ekstasis*" (p. 83). El todo formado por éstas últimas se debe a una especie de contemporaneidad o ser presente simultáneo que acontece como *instante* (*Augenblick*; p. 85), un presente futuro-sido que, lejos de pertenecer a una secuencia de horas (inauténticos), resulta ser un salto, un 'fuera de sí' que "posibilita la presencia reveladora de la situación auténtica del *Dasein*" (p. 88). Esa *entreabilidad instantánea* de futuro, sido y presente nos remite, a su vez, al buscado sentido del ser en general, el tiempo, entendido éste como tiempo del instante; y Másmela lamenta (p. 91) que Heidegger no haya establecido - en *Ser y Tiempo* - la conexión entre el primado del instante (respecto del tiempo) y el primado del futuro (respecto de la temporalidad, o más concretamente, la *situación*, - el presente del *Dasein*, entendido como estado de abierto del ser-resuelto); la sección prevista para resolver esta problemática - titulada "Tiempo y Ser" - fue anunciada por Heidegger, sin poder ser escrita en 1926, porque, como admitirá en 1962 en la conferencia del mismo título, "al autor le faltaba por aquel entonces la madurez para llevar satisfactoriamente a cabo la elaboración del tema nombrado por el mencionado título "Tiempo y Ser". Aunque en un curso de 1927 (*Problemas fundamentales de la Fenomenología*), Heidegger se aventuró a un intento audaz de insertar el tiempo en el ser mismo (por medio de la introducción, entre el tiempo y la temporalidad, de un llamado *ekstema* intermedio, la *temporiedad*), Másmela constata (p. 105) que la debida tematización del Ser - inaccesible al método fenomenológico - no se logró en esta lección; pues para ello hacía falta un cambio de actitud; y éste no se dio sino hasta el fa-

moso 'viraje' hacia un nuevo espíritu, el de la *espera*, de un *dejar-ser*, de un 'pensar que agradece' (*Denken = Danken*), - en vez de seguir preguntando tan impacientemente como se hace durante el despiadado *interrogatorio* que constituye *Ser y Tiempo* que permanece sujeto al lenguaje metafísico.

El análisis de la conferencia "Tiempo y ser" requiere, debido al ámbito inusitado del pensar post-metafísico que trata de articularse en ella, un esfuerzo comparablemente más extenso que el de *Ser y Tiempo* (por más difícil que haya sido la interpretación cabal del libro). En una primera sección, ("El viraje de *Ser y Tiempo* a *tiempo y ser*"; pp. 107-113). Másmela trata de caracterizar lo que Heidegger llama "el paso-atrás" (*der Schritt zurück*) hacia lo impensado por la metafísica, la verdad del ser que está marcada por el ocultamiento en que la involucra la apertura de la verdad del ente. Ante la necesidad de pensar el ser (y su sentido, el tiempo) apartado de la temporalidad del ente, Heidegger reconoce que el ser no puede acontecer sin retraerse a sí mismo, y que ese retraimiento (*Entzug*) es la condición previa de su eventual desocultamiento en el que alcanzaría su *propiedad*; de ahí que el 'acontecimiento-apropiador' (*Ereignis*) sea el concepto clave en el retroceso emprendido desde el sentido del ser del *Dasein* a la verdad del ser (pensado éste como presencia: *Anwesenheit*, - un ser-presente que irrumpe como el *instante*).

En una segunda sección ("Caracterización del Ser como presencia y su contexto con el tiempo"; pp 113-123), Másmela muestra cómo la ausencia inscrita en dicha presencia - dentro del entrelaje de ocultación y desocultación - hace necesario distinguir el tiempo del ser (en tanto que horizonte del mismo) del tipo de 'tiempo' que, como se dice, cada cosa 'tiene': el tiempo del ser no *es*, sino *se da* (*es gibt Zeit*) porque también el ser *se da*, figurando el acontecimiento-apropiador como el misterioso *Se* que *da* en esa doble donación que no es sino un permitir-presencia (*Anwesenlassen*) de los dos. Más concretamente, el ser *se da* como un 'destinar' (*Schicken*), mientras que el tiempo *se da* como un 'alcanzar' (*Reichen*), y en ambos casos existe también la posibilidad del no dar (en el caso del ser, las figuras epocales que adquiere en su historia son, precisamente, épocas de *epojé*, de olvido, - la *lethe* que pertenece a la *aletheia*).

La tercera sección ("El significado del tiempo en *tiempo y ser*."; pp. 123-135) se ocupa específicamente del dar del tiempo, el mencionado alcanzar mediante el cual el tiempo *esencia* (*west*) la presencia en el 'durar' (*Währen*) de sus dimensiones presentes y (ya / aún) ausentes; el alcanzar, la donación de presencia, implica la duplicidad de lo donante y dado (el *Se* y las tres dimensiones del ser, futuro y presente); esta tetradimensionalidad del tiempo descansa en un recíproco ser alcanzado *al mismo tiempo* de las dimensiones, es decir: a su entrelaje tenso en el instante, el 'tiempo-espacio' (*Zeit-Raum*) abierto y luciente que da unidad al múltiple alcanzar-se en el que se da el 'interludio'

(*Zuspiel*) de las dimensiones, - la cuarta dimensión del tiempo que asegura la 'cercanía' (*Nähe*) de ellas en el 'entre' (*Zwischen*) de la presencia (marcada ésta por la tensión entre la 'apertura' del presente, por un lado, y la 'denegación' del sido y 'retención' del futuro, por el otro).

Falta aún pensar más insistentemente - pero fuera de la interpretación gramático-proposicional - el *Se* que da ser y tiempo, - el acontecimiento-apropiador; a ello, - o más bien, al acceso a ello - está dedicada la cuarta sección ("El acontecimiento-apropiador como meta del paso-atrás"; pp. 135-144); pues ese 'acontecer' que apropia dispensando (*aneignen* - *zueignen*) y está sujeto a una desapropiación (*Enteignis*), en cierto sentido hasta predetermina el camino hacia él, aunque sea en el fondo desde él, desde ese extraño *Ereignis*, que nos traslademos "del ente al ser, del ser a la presencia, de la presencia al tiempo, del tiempo al *Se da* donador" (p. 137). Es importante no identificar prematuramente ese *Ereignis*, ni con el destinar del ser, ni con el alcanzar del tiempo, y por eso Másmela se limita a en esta sección a seguir los vestigios escuetos que ese post- 'concepto' in-fundador casi indescifrable ha dejado en el texto de "Tiempo y Ser". No es sorprendente que como su lugar textual se reconozca el "y" que liga ser y tiempo, un no-lugar en el cual este *Ereignis* juega consigo mismo, estableciendo una relación que es el 'asunto' (*Sachverhalt*) del pensar mismo. Lo desesperante (para el lector) es que no es posible (ilegítimo) ni siquiera formular la pregunta típicamente esencialista (¿qué es el *Ereignis*?) frente a algo que se sustrae al lenguaje proposicional, abriéndose sólo hacia un *no-decir que dice* (*Sagendes Nichtsagen*; p. 142).

De ahí que Másmela, en una última sección tanteante ("Caracterización de la naturaleza del acontecimiento-apropiador como retraimiento, desapropiación y mismidad"; pp. 144-153) haga el intento de indicar cómo el *Ereignis* despierta, en tanto que apertura (*Offenbarung*), desde el despertar del olvido del ser, es decir: cómo desde su ocultamiento - el llamado *Entzug*, él mismo olvidado - ayuda a recordar, eventualmente, lo impensado por la metafísica occidental. Y es que a la donación del tiempo pertenece ese mismo rasgo de retraimiento, ya que "se sustrae del develamiento del ser donado por él" (p. 145), - lo que hace del *Ereignis* un acontecimiento-ocultador, es decir: un despejamiento que implica un alejamiento; es *para* preservar la doble donación (de tiempo y ser) que el *Ereignis* se reserva a sí mismo, y lo efectúa específicamente en relación con la mencionada tetradimensionalidad del tiempo para la cual abre aquella cercanía que significa 'al mismo tiempo' una 'lejanía' (la denegación del sido y la retención del futuro): este tipo de proximidad retraída no es otra cosa que *el instante*, y la instantaneidad del acontecimiento-apropiador crea aquel 'paraje del instante' (*Augenblicksstätte*; p. 150) en el que se juega el destino del ser. Y es obvio que al instante, a su simultáneo despejamiento y retraimiento, se debe la *finitud* del *Ereignis* (su no poder des-ocultarse enteramente). La singularidad

del *Ereignis*, su no ser ni ser ni tiempo (su ser un *neutrale tantum*; p. 151) se define en la aparente tautología de que “*Das Ereignis ereignet*”, el (des)‘apropiar’ que acontece’ como *a-letheia*.

Después de este *tour de force*, ¿qué más queda por hacer? ¿Por qué Másmela retorna de 1962 a 1936 y dedica cincuenta páginas más a las póstumas *Contribuciones a la Filosofía* que tratan del *Ereignis*? Porque Heidegger indicó en 1962 que las indicaciones meramente alusivas de la conferencia de 1962 se basaban en las meditaciones más detalladas y extensas del año 1936 / 37 (entre tanto completadas por las elaboraciones igualmente extensas del año 1937 / 38, tituladas *Besinnung*) que, encima, no son sino preparaciones para un pensar futuro para el cual falta aún el lenguaje adecuado. No hay remedio: tenemos que re-pensar, con Másmela, al borde de lo comunicable, lo que Heidegger trató de crear-pensar (*er-denken*) en su obra cumbre hace sesenta y cinco años ya.

Estamos plenamente de acuerdo con lo que nuestro amigo desarrolla inicialmente bajo el título “Asunto y esbozo de las *Contribuciones*” (pp. 155-160) ya que nosotros mismos lo hemos esbozado en la reseña mencionada que Carlos Másmela confiesa - en una carta - haber aprovechado al máximo; él comparte con nosotros la idea de que, aunque ninguna de las seis ‘fugas’ (ajustes) que conforman el tronco de esta *Seyns-Dichtung* trate expresamente de ella, la noción central de este ‘pensar poético’ - el ‘punto de fuga’ imaginariamente localizable en el ‘momento’ kairótico en medio las tres primeras y las tres últimas fugas - es la del ‘paraje del instante’ (*Augenblicksstätte*; véase “Proyección del instante en las *Contribuciones*; p. 160), - razón por la cual las siguientes tres secciones de interpretaciones penetrantes (“Significado del tránsito del primer principio al otro principio”, pp. 160-166; “La verdad del ser como acontecimiento-apropiador”, pp. 160-173; y “La concepción del tiempo en las *Contribuciones*”, pp. 173-182) sirven para gradualmente con-centrar la mirada del lector sobre este ‘paraje de mirada’ (como también podría traducirse la *Stätte* del *Augen-Blick*; sección 6: “El paraje del instante”, pp. 182-185) que no se encuentra ya en la dimensión de la temporalidad, sino bajo aquel horizonte del tiempo que en *Ser y Tiempo* fue llamado la *temporiedad* (*Temporalität*) y que constituye el sentido (la direccionalidad) del ser en general. Dicha temporiedad se elabora, en las *Contribuciones*, kairomórficamente como la *madurez del tiempo* (*Reife der Zeit*; p. 177); pues en la medida en que el ser mismo se esencia historialmente, es decir: se presentifica, en tanto que acontecimiento-apropiador, queda despejado en un tiempo-espacio caracterizado como el *Da* del *Seyn*, un ‘lugar’ que bien podríamos bautizar un *kairótopo*.

Hablamos de un *kairótopo* porque, según Másmela, “el peso del instante solo se descubre a partir del tránsito cuyo despliegue constituye la unidad de una *temporiedad cumplida* (énfasis nuestro), comprendida como un todo” (p. 182). Como el tiempo-espacio propio del acontecimiento-apropiador

mismo, la *Augenblicksstätte*, es el punto de llegada (y de salida) de todos los diversos caminos conceptuales que Heidegger traza en las *Contribuciones*; y obviamente ese paraje de la 'instantaneidad' (*Augenblicklichkeit*), abierto, según Heidegger, para un eventual ser histórico del hombre, no es ya aquel 'instante que se repite precursando' (*vorlaufend wiederholender Augenblick*) del ser-ahí auténtico que quiere ser 'instantáneo para su tiempo' que se esbozó en *Ser y Tiempo*; pues éste pertenecía a la temporalidad e historicidad del *Dasein*, mientras que aquél "pertenece a la esfera de la temporalidad" (p. 183), a una esfera únicamente captable a partir del "viraje *ocasionado* (énfasis nuestro) por el acontecimiento-apropiador" (ibidem). Ese tipo de instante ocasionador, marcado por la eventualidad de su darse (o no), pertenece al destino del ser, es decir: no es otra cosa que el tiempo del ser mismo, - un *Zeitspielraum* que se sitúa "en el *entre* insertado entre lo sido y lo venidero" (p. 184; "El presente es el *topos* del instante"; ibidem).

La segunda sección de este apartado 'instanteísta' (ya que ligado al tránsito del 'último dios') está, precisamente, dedicada a "El instante como apertura del espacio de juego del tiempo" (pp. 185-188), y ahí resulta que ese *topos*, debido a la subitaneidad de lo en él 'temporalizado', es un *topos extraño*, algo *atopon* (Platón), lo repentino del despejamiento (*Lichtung*) que queda 'cortado', por así decirlo, por una casi indecible imposibilidad, - la del des-ocultamiento acabado: "La irrupción inesperada y espontánea de lo inminente sigue a un ocultamiento no sólo indecible, sino también impensable" (p. 186). En este sentido, el presente del instante es a-temporal porque abre el 'al mismo tiempo' de la temporalización del sido y del futuro; en este *hama* "co-incide el hacia dónde del primer principio y el desde donde del otro principio" (p. 187). Como tiempo propio del acontecimiento-apropiador, el instante es el punto de partida de una transformación - el del salto hacia el otro comienzo - y este "instante transformador persiste en el salto como el tiempo del 'medio-día', por cuanto presentifica el tiempo en su *contemporaneidad*" (p. 188).

La octava sección ("El instante del acontecimiento-apropiador"; pp. 188-196) plantea inicialmente aquello que 'acontece' en el *entre* del kairótopo, en la expansión abierta llamada la 'instancialidad' (*Inständigkeit*) del paraje en cuestión, a saber: la esenciación del ser mismo; su presentificación en el instante en tanto que *topos* del 'fulgurar del ser' (*Erblitzen des Seins*), - un fulgurar que, a la vez, al caer el 'rayo', se oculta, desapropiándose (pp. 189 / 190). Luego (pp. 190 ss.) Másmela llama la atención sobre un inesperado aspecto de ese instante: su historicidad, es decir: su *momentum* destinal (*Geschick*; este destinar / *schicken* no equivale a la 'historia' corriente, sino está ligado a la donación proveniente del espacio de juego del tiempo) como 'instante histórico del tránsito' (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*), que figura, en una época de 'ocaso' (*Untergang*), para los llamados *venideros* como el momento de su eventual de-

cisión (*Entscheidung*), y para el 'último dios' como el momento de su eventual paso' (*Vorbeigang*). Estas alusiones a la *otra* historia (la historia oculta del ser, trasfondo de la llamada historia universal) visualizan el instante como instante de conflicto, la historia condensada en el *kairos* de la irrupción súbita de la fuga del acontecimiento-apropiador (p. 193); Másmela no usa el término *kairos*, pero visiblemente lo circunscribe cuando dice (p. 196) que ese instante - el de la decisión historial - "designa el momento propicio para arriesgar la decisión de la verdad del Ser como la verdad del espacio de juego del tiempo" en el cual "se crea la ocasión de estar a punto de la decisión", pues "el instante es el momento oportuno del apropiamiento", a saber: del "apropiamiento propicio" que es la *Ereignung*; y es que "tiene que osarse la decisión en el momento justo" para que el *Dasein* (ahora avistado como el *Da* del *Seyn*) se enfrente a su abismalidad (*Abgründigkeit*) y fulgure el *Seyn* mismo en 'este instante que es el tiempo del ser' (Heidegger).

Montada así la *kairo-topo-sofía* del *Ereignis*, falta ver por fin su 'extraña' (*atopos*) *kairo-teo-sofía* ("La fugacidad del instante en el paso del último dios"; pp. 196-210). La *ultimidad* de ese dios - quien es la figura de la extrema otredad - no mienta ninguna venida escatológica; pues él no es el esperado por los advenideros, sino al revés: él los espera, cuenta con su decisión que, a su vez prepara la fundación abismal de la verdad del ser. en otras palabras: ese 'último dios' no es sino la personificación del espacio de juego del tiempo, lo extra-humano de un esenciar marcado por la denegación que, como el ocultamiento que pertenece a la *a-letheia*, significa concretamente el 'aún no' y 'ya no' que preparan la eventualidad del 'ahora' de la *Lichtung*. Por eso, la manifestación temporaria-historial del último dios es el 'paso' (*Vorbeigang*), entendida por Másmela (p. 202) como 'fugacidad'; se trata de una señal (*Wink*) de la 'madurez' del Ser mismo, la ya citada *Augenglicksstätte* en cuya subitaneidad se reconoce la fugacidad del paso, y debe parecer chocante que Heidegger caracterice este instante absolutamente decisivo, aunque post-metafísicamente, como topos de una 'eternización' (*Ver-ewigung*) que mienta una repentinidad que *vuelve* eventual- u ocasionalmente (p. 205); un retorno, en fin, - con obvias resonancias nietzscheanas - caracterizado por toda la intempestividad de una irrupción abrupta en la que se reitera, siempre de nuevo, no 'lo mismo', sino lo completamente *otro* (alusión al sustraerse del ser en el que éste se trastrueca en la nada; p. 208). Respecto de lo que quizás ad-venga en esta forma descomunal, Másmela termina su libro con la siguiente frase (p. 210): "Los encargados de atestiguar el paso fugaz del dios en la apertura abismal del instante son denominados por ello los ad-venideros (*die Zu-künftigen*)"; ellos presenciarán un evento cuya eventualidad es personificada y elevada al rango de lo divino: y ésta será la señal: una mirada instantánea, nada más.

Hablando de miradas, Heidegger ha 'confesado' que fue la mirada de Hannah Arendt, allá en Marburgo a fines de 1925, la cual lo inspiró a definitivamente redactar, en su *Hütte* de Todtnauberg, *Ser y Tiempo*; no en vano la primera parte de la correspondencia de los enamorados fue publicada bajo el título *Der Blick* (Hannah Arendt / Martin Heidegger *Briefe 1925 bis 1975*; ed. Ursula Ludz, Frankfurt 1998, pp. 9-69; sobre el Kairos de encuentro, comp. Rüdiger Safranski *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München 1994, pp. 166-171), y de lo inolvidable de los Augen-Blicke que él pudo pasar con ella hablan varias cartas.; y fueron estos momentos inspiradores que lo hicieron expresar su amor con la fórmula agustiniana '*volo ut sis*'. De ahí que probablemente no nos equivoquemos cuando creemos que estos instantes vividos han resonado, desde *Ser y Tiempo* hasta *Tiempo y Ser*, en cada esfuerzo por captar el misterio del instante,

Aquel era el *kairos* de su vida, y su *momentum* perduró cinco decenios. Aunque Heidegger no le haya dado nombre alguno a su 'último dios' - quien no es sino el instante hecho divino -, ¿sería tan absurdo creerle a Pausanias su información de que el poeta Ión de Quios sí lo hizo, llamando al 'más joven hijo de Zeus' - *Kairos*? Pues este *neotatos theos*, ¿no será acaso - 'eventualmente' - el último?

Carlos Másmela no estará de acuerdo con esta sugerencia; él insistirá en el anonimato de esa figura 'instanteísta'. Pero de todos modos hay que felicitarlo por haber emprendido una tarea inmensa a cuya altura ha sabido corresponder en cada página de este densísimo trabajo.

MANFRED KERKHOFF
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ, *Conciencia y juicio en Kant: Acerca de la estructura y las diversas formas judicativas de la conciencia prototeórica y teórica en Kant y el problema de la legitimación del conocimiento sintético a priori en la Crítica de la razón pura*, Decanato de Estudios Graduados e Investigación, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1998, xviii + 799 pp.

Γῆ μήτηρ θεῶν.
 Sófocles

I. Introducción

En este trabajo, intentamos *tematizar* algunos aspectos de la relación entre el conocimiento *sensible* y el conocimiento *intelectual* en un libro sobre la

filosofía kantiana de la experiencia, el cual creemos que está destinado a convertirse en un "clásico" entre los estudios contemporáneos del filósofo de Königsberg. Nos interesa traer a esta discusión algunos aspectos sobre el asunto de la relación entre el conocimiento *sensorial* y el conocimiento *intelectual* en Leibniz y en Husserl, dentro del horizonte de una concepción de la experiencia en la cual las, así llamadas, "categorías kantianas" ni "constituyen" ni hacen perceptible, aunque sí "reconocen", el objeto bajo observación. Porque nos parece que la interpretación "fenomenológica" de López Fernández hace posible una nueva apreciación de la relación entre estos filósofos en la historia del pensamiento alemán.

II. Leibniz y Kant

Se ha dicho que en la "época moderna", aparentemente con Descartes, el modelo de un "espíritu dividido" en facultades se abandona hasta que, hasta cierto punto, la *sensibilidad* pasa a ser una "modalidad del entendimiento" (Roberto Torretti, *Kant*, Buenos Aires: Charcas, 1980, p. 149). Si por "giro copernicano" entendemos una concepción que sustenta que la unidad objetiva de la conciencia funda y reconoce -pero no constituye- la unidad empírica con sus notas o caracteres ya acabados, la cual se rige por nuestra intuición, entonces, quizás, dicho desarrollo en la historia del pensamiento alemán "culmina" con Leibniz, Kant y Husserl. Pero, ¿hasta qué punto se puede hablar de un conocimiento "sensorial" regido por la intuición solamente o de una "experiencia pura" desvinculada de toda determinación categorial, es decir, de algo que se da, por así decirlo, "en persona", sin *concepción* alguna en estos autores? ¿Es correcto pensar, como lo hace Robert C. Solomon ("Husserl's Concept of the Noema", E. Elliston y P. McCormick, eds., *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) que para Kant, los conceptos son necesarios, no sólo para que se manifieste el pensamiento discursivo, sino también para que se experimente la percepción "más primitiva"? ¿Hasta qué punto, este libro de López Fernández hace posible una nueva interpretación de este asunto en el "idealismo trascendental"?

Algunos estudiosos han dicho que, aunque para Leibniz el "conocimiento sensible [supuestamente] no se distingue esencialmente del conocimiento intelectual" (Solomon, p. 35) para Kant existe una "barrera insalvable" entre lo sensible y lo "inteligible" (Solomon, p. 153). Por su parte, López Fernández, aunque coincide con los autores aludidos en cuanto a que la barrera entre la sensibilidad y la intelectualidad es insalvable, por otro lado, como intentaremos indicar más adelante, nos parece que, en este libro, si nos perdonan la vaguedad en la expresión, él descubre una *relación transitiva* entre algunas intuiciones y *el concepto* -en el contexto de la filosofía de la experiencia kantiana-, mientras que otros tan sólo acentúan las diferencias entre dichos ámbitos de sentido. Si

se nos permite emplear terminología de Alfred Schütz (Schütz, *Collected Papers*, I, Maurice Natanson, editor, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, pp. 207-259) para intentar articular nuestro punto de vista, nos parece que López Fernández ubica la percepción de las *conexiones de representaciones de los objetos* que se captan en la *intuición* en el *mundo de la vida* husserliano o en el de la *realidad cotidiana*. Por otro lado, los procesos posteriores de *reproducción en la imaginación* y de *reconocimiento conceptual* son concebidos empleando el *estilo cognitivo generalizador* de la *unidad objetiva de la conciencia*. Así pues, para él, las *categorías kantianas* no *constituyen* objeto alguno, sino que se emplean para reconocer el horizonte de virtualidades de lo percibido para una *conciencia en general*, la cual, para decirlo así, *capta desde afuera* de la percepción otra *forma implícita* allí. Retornaremos a este asunto en la Sección IV.

No sólo nos interesa conocer mejor la relación "Leibniz-Kant" en la perspectiva del distinguido autor, sino que también deseamos preguntarle por la relación entre el "idealismo trascendental", la física de Newton y la fenomenología de Husserl. Porque aunque se ha dicho que el primer tomo de *Ideas*, y otras obras escritas por este autor alemán a partir del año 1913, fueron inspiradas por la filosofía de Kant, por otro lado, fenomenólogos como Aron Gurwitsch y Gaston Berger, consideran que Kant no elaboró una teoría de la percepción en la medida en que, supuestamente, su único concepto de objetividad proviene de la física de Newton. En este sentido, para dichos intérpretes, Kant le impone a dicha experiencia un espacio "lógico-matemático" ajeno a dicho ámbito finito de sentido; distinta es la interpretación que da Husserl, para quien en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (*The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, David Carr, traductor, Evanston: Northwestern University Press, 1970) la objetividad de la vida mundana es, inicialmente, "pre-predicativa" y, supuestamente, se capta mediante "noemas perceptuales" o "lo percibido [por una conciencia] como tal" (Aron Gurwitsch, "Phenomenological Theory of Perception", *Studies in Phenomenology and Psychology* Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 341) en entes que tenemos a la mano. De ese modo, mientras, aparentemente, se trata aquí de un tipo de objetividad "pre-científica" que pertenece a un *orden* o campo de "evidencias originarias", como la *certeza de las certezas* que tiene Descartes, en su "Primera meditación", de que está frente al fuego de su hogar vistiéndose su bata, etc. -es decir, de experiencias en las cuales lo que se da, evidentemente o axiomáticamente, se da *en persona*-, para Kant, por otro lado, según estos autores, sería la ciencia de Newton, con sus objetos no empíricos y su espacio geométrico "idealizado", ajeno a la percepción, la que mejor *describe* la supuesta objetividad de la realidad (Aron Gurwitsch, "The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness", *Studies in Phenome-*

nology and Psychology, Evanston: Northwestern University Press, 1966, pp. 148, 150, 163, 167). Tanto Gurwitsch como Berger parecen adscribirle a Kant lo que López Fernández denomina la "interpretación constitutiva" (p. 370) de las categorías y, en este sentido, otro de los méritos de este libro, en nuestra opinión, es que hace posible un diálogo distinto al articulado hasta ahora, para decirlo así, entre kantianos y fenomenólogos. Es decir, opinamos que el estudio de López Fernández, en la medida en que *re-descubre* la teoría de la percepción kantiana, obviando el efecto de la *escuela constitucionalista*, simultáneamente revela nuevos vínculos entre dicha teoría y la de Husserl inadvertidos por, entre otros, Gurwitsch. Quizás, con respecto a la cuestión de la influencia del filósofo de Königsberg sobre la fenomenología, López Fernández nos provee un atisbo incisivo y novedoso acerca de la cuestión de cuán kantiano es Husserl en lo que respecta a su teoría de la percepción. Nos preguntamos si cuando el autor dice que "Kant se solidariza, de modo expreso, con el idealista transcendental que puede ser un realista empírico" (López Fernández, p. 371), no tiene en mente al fenomenólogo. Retornaremos a este asunto después (infra, VI).

Se ha dicho que los problemas que confronta un filósofo al estudiar, entre otros, el ámbito de la lógica, el de la connotación, el de las matemáticas y el de las ciencias, son distintos a los problemas que le salen al paso al estudiar el fenómeno de la percepción (Solomon, p. 169). Porque los paradigmas del "racionalismo" y del "empirismo", supuestamente, son distintos, lo cual parece implicar que no es fácil articular modelos que los logren sintetizar en una forma "armoniosa" sin incurrir en "equivocaciones" que promuevan la vaguedad y/o la ambigüedad, o que tiendan a acentuar inmoderadamente el papel de lo que, según Kant, constituye uno de los dos *tallos* del conocimiento del *fenómeno* terminando, ya sea en el *Escila* de la dialéctica de la ilusión, o en el *Caribdis* del psicologismo. De otro modo a un filósofo le podría suceder lo mismo que a Kant cuando, supuestamente, según Gurwitsch, impone un espacio geométrico al "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), pues al intentar resolver ciertas dificultades "endémicas" a uno de esos paradigmas, pudiera emplear inadvertidamente concepciones que pertenecen al ámbito del otro con lo que resultan ser inapropiadas para el asunto bajo su consideración, en cuyo caso no se cumpliría lo que López Fernández ha llamado el "verdadero y legítimo maridaje" entre la capacidad empírica y la capacidad racional del espíritu" (p. 280).

Ya dijimos que, según algunos autores, Leibniz aparentemente concibió el "maridaje" aludido proponiendo, entre otras cosas, que -ya que las sensaciones, supuestamente, poseen una tendencia a transformarse- "los sentidos perciben oscura y confusamente lo mismo que la inteligencia concibe [espontáneamente] en forma clara y distinta; [de modo que] el paso de uno a otro modo de representación es gradual" (Torretti, p. 35).

Nosotros no deseamos pasar por alto los pasajes en *Conciencia y juicio en Kant* (pp. 36, 446), en los cuales López Fernández insiste en las diferencias entre Leibniz y Kant. Por ejemplo, aquellos en que discute, entre otros asuntos, la concepción del espacio y la de la causalidad; la posibilidad del influjo en nosotros de la coexistencia y la duración de lo empíricamente dado y la noción kantiana de intuiciones puras, la cual no se discute o es inexistente en la filosofía de Leibniz. Sin embargo, nos parece que hay en esta interpretación de la filosofía de la experiencia de Kant, para tan sólo citar algunos textos, la idea, para nosotros hasta cierto punto leibniziana (perdonen la vaguedad en la expresión), de que las “representaciones tienen que estar engarzadas *ab initio*, por lo menos precariamente, en la unidad objetiva de la conciencia para que puedan integrarse a dicha unidad después” (Torretti, p. 224). Lo cual, para nosotros, sugiere que ciertos “juicios de percepción” están desde un principio, para decirlo así, *destinados* a poder valer para una “conciencia en general”; algo que nos recuerda la noción de que, según Leibniz, puede darse un tránsito entre dos tipos de representación, es decir, la *sensorial* y la *intelectual*, porque no existe una barrera insalvable entre ellas.

Por otro lado, en otro texto nos dice el autor: “A partir de los juicios de percepción en sentido estricto se hace viable [...] un paso de otro tipo, a saber, el paso de la unidad subjetiva de la conciencia a la unidad *objetiva* de la misma, más concretamente, el paso de una conexión de las representaciones, válidas, por lo pronto, sólo respecto de mi estado interno, a una conciencia en general” (p. 225). Y, por último, cuando el autor nos ofrece un aspecto de su interpretación “dinámica” de la “triple síntesis”, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, nos dice: “La actividad de la triple síntesis es, a la vez, una actividad reflexiva y determinante. Le busca concepto a la intuición e intuición al concepto, enriquece el concepto e ilumina la intuición.” (p. 195). A pesar de que, gracias a la “triple síntesis”, según el autor, se da una superación del distanciamiento entre *concepto* e *intuición*, como resultado de una “contribución noética” denominada “reconocimiento”, por otro lado, éstos (concepto e intuición), no obstante, independientemente de dicha “reflexión”, dice López Fernández, mantienen ciertas diferencias porque, según él, “la intuición es ser y el concepto reconocimiento” (p. 193).

III. Kant y Husserl

Según Aron Gurwitsch, aunque tanto Kant como Husserl persiguen dar cuenta de la cualidad de la *objetividad* mediante un análisis de la “vida de la conciencia” y aunque hay doctrinas husserlianas que le recuerdan teorías adelantadas por Kant, las concepciones de *objetividad* en el ámbito de la percepción de estos pensadores son distintas (“The Kantian...”, pp. 148s).

Según hemos observado (supra, II), para él, Kant entiende por *objetividad* la *objetividad* del mundo tal como es descrito por la física newtoniana. Es decir, dicha ciencia expresa la constitución del *mundo real* independientemente de lo que percibimos en el “mundo vivido”, y la tarea de la filosofía consiste, en parte, en intentar dar cuenta de esa objetividad científica (Gurwitsch, p. 163). En este sentido, dice Gurwitsch que la teoría de Kant concierne más a una filosofía de la ciencia que a una teoría de la percepción. Es por eso que, para el fenomenólogo, el espacio perceptual de Kant es un espacio geométrico, los axiomas de la geometría provienen de esa forma de intuir, la cual es también la condición que, en parte, para los *constitucionalistas*, hace posible la percepción. En otras palabras, para Gurwitsch, la doctrina kantiana carece de un “espacio para la percepción ordinaria”; ésta sólo provee la condición para la posibilidad de un espacio de idealizaciones geométricas. En adición, según Gurwitsch, la importancia que Kant ofrenda a la categoría de causalidad -tanto en la primera *Crítica* como en los *Prolegómenos*- oscurece su concepción de la percepción ingenua. Así pues, opinamos que López Fernández diría que Gurwitsch lee a Kant desde la óptica de una interpretación en la cual aun las formas de la intuición, en vez de captar el ser de los objetos externos efectivamente presentes *en persona*, supuestamente *contribuyen a su constitución*, lo cual, para Husserl no “salva los fenómenos” y les impone el tener que transformarse en objetos virtuales de una disciplina que se aparta “absolutamente” del *fundamento de sentido* constituido por la *objetividad perceptual* de las *cosas en sí empíricas*. Por su parte, según Gurwitsch, Husserl desarrolló una teoría de la percepción la cual él considera *superior* a la de Kant (p. 157). Porque, según la interpretación del fenomenólogo, para Kant, el espacio perceptual es simultáneamente ya de por sí un espacio geométrico. Pero, para Husserl, el “mundo vivido” (*Lebenswelt*) no es un universo construido por la ciencia, sino un “subsuelo” (Husserl, pp. 104ss., 124ss., 173s) cuyo modo de ser se descubre mediante los actos de una conciencia perceptual pre-científica. Dicho “subsuelo” es la base o el fundamento de las diversas direcciones espirituales hacia las cuales “nos convidan” las *subregiones* (Raúl Iturrino Montes, “Husserlian Ontology of Cultural Objects”, *Diálogos*, Año XXV, Número 55, enero 1990, p. 127) de nuestro *hábitat terrestre* (Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Viking, 1968, p. 273); es decir, tanto de las “idealizaciones” efectuadas posteriormente por los científicos, como de las demás actividades culturales: artísticas, religiosas y otras realizadas por algunos individuos en los “ámbitos u órdenes finitos de sentido” que le son contiguos. Deseamos agregar que creemos que el concepto de “ámbito público” (*public realm*) en la filosofía de Hannah Arendt pertenece a una de esas *subregiones culturales* del *Lebenswelt* (Por favor, mire: Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp. 52s., 55, 137s., 143).

IV. El mundo vivido y los noemas perceptuales

Hemos dicho que, para Husserl, aparte de la objetividad de nuestro mundo privado, existe otro tipo de objetividad. Se trata de la del "mundo vivido", la cual compartimos con todos los seres humanos del mundo que son nuestros contemporáneos (Gurwitsch, pp. 150s). El espacio de dicha supuesta "realidad paradigmática", cuyo concepto David Carr considera *problemático* ("Husserl's Problematic Concept of the Life-World", *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, pp. 331-339), no es el espacio idealizado de la geometría. En dicho ámbito, moramos en una dimensión que Husserl llama de la "sensibilidad pura", algo bastante distante, según Gurwitsch la entiende, de la "estética trascendental kantiana". Se trata del ámbito de la percepción "ingenua", el de la "actitud natural", mediante la cual nuestro *espíritu encarnado* se desempeña afectado por "experiencias pre-predicativas". Este mundo "silvestre" de la "actitud natural" no contiene ningún tipo de "idealización científica"; se trata del ámbito genuino de los "noemas perceptuales", los cuales se nos revelan mediante síntesis pasivas (Carr, pp. 154s). Opinamos que López Fernández alude a dichos *noemas perceptuales*, empleando terminología kantiana, mediante el concepto de "apariencia" (*Apparenz*) y el de *conexiones de representaciones de los objetos*. Retornaremos a este asunto después (infra, VII).

Según Gurwitsch, es a partir de esos "noemas perceptuales", captados *pasivamente*, como se producen las síntesis *activas* de la conciencia, las cuales, posteriormente, hacen posibles las "idealizaciones" de las matemáticas y las de las ciencias sociales y naturales. Esta interpretación de la fenomenología husserliana, como intentaremos indicar más adelante, nos parece similar, en algunos aspectos, a la interpretación de López Fernández de la percepción kantiana en la primera *Crítica*.

V. Las cosas en sí empíricas

Según López Fernández, Kant se solidariza con una concepción filosófica denominada "idealismo trascendental". Dicha doctrina, entre otras cosas, sostiene la noción de que los fenómenos que irrumpen o aparecen ante la conciencia se muestran como representaciones o "cosas en sí empíricas" que poseen notas o caracteres ya acabados que les pertenecen de suyo (López Fernández, p. 193), las cuales pueden ser correctamente o erróneamente *reconocidas* por el entendimiento. Es decir, los fenómenos no son "objetos no empíricos" como lo son, por ejemplo, los átomos (López Fernández, p. 369). Así pues, para el autor, contrario a Ernst Cassirer (Ramón Castilla Lázaro, "Caos y lenguaje: Examen de una tesis de Cassirer", *Diálogos*, Año XXXIII, Número 71, enero 1998, p. 31) el lenguaje no impone un orden sobre sensaciones recibidas pasivamente en un estado caótico, sino que capta en la intuición cosas en sí

empíricas, las cuales poseen sus propios atributos, y son experimentadas en la modalidad de *apariencias*. Opinamos que dicha posición de Cassirer, está más próxima a la de Leibniz que la de López Fernández, porque este último no dice que la mente *aclara un caos*, sino que algunos *juicios de percepción* pueden convertirse en *juicios de experiencia*. Pero, según dice Castilla Lázaro, para Cassirer, el “lenguaje demiúrgico” *aclara* el caos de las impresiones, haciéndolas cognoscibles como tales (p. 26). Sin embargo, según hemos dicho ya, López Fernández rechaza la tesis del caos y la de que la mente haga contribución alguna a la percepción. De ese modo, como intentaremos indicar después, el puer-torriqueño, por un lado, evita el psicologismo, implícito en las concepciones “esteticistas-creacionistas” (*intellectus archetypus*) de la psiquis o del lenguaje, y, por otro, salvaguarda el criterio de falsabilidad. Retomaremos este asunto cuando discutamos el fenómeno de la ilusión. Además, su *realismo empírico*, evita la dificultad, a la que creemos que se enfrentan los *constitucionalistas*, de tener que dar cuenta del concepto no intuitivo de un amasijo de sensaciones o de un río heraclíteo de percepciones (Castilla Lázaro, p. 28) del cual no estamos conscientes.

Nos parece que esta interpretación del “idealismo trascendental” hasta cierto punto establece una distinción entre una “actitud natural”, con sus “síntesis pasivas” en el “mundo de la vida”, y una “actitud proto-científica”, la cual *conci-be* las “cosas en sí empíricas” mediante la “síntesis activa” del *reconocimiento conceptual* de una “conciencia en general”. Nuestra interpretación supone, pues, que con la, así llamada, tercera síntesis (el reconocimiento conceptual de los juicios de experiencia), se inicia un tránsito en el proceso cognoscitivo del ámbito de la objetividad perceptual inmediata al de la objetividad intelectual proto-científica. Es decir, no se trata de una imposición progresiva de ordenamientos o de reglas sobre “objetos no empíricos”, los cuales poco a poco, gracias a dicho proceso, se convierten en representaciones para una conciencia en general, sino de un proceso gradual de hacer explícito o de *tematizar* la “objetividad general” implícita *ab initio* en forma pre-predicativa en las apariencias intuitas y en sus *referencias* a futuras percepciones por las fases del proceso unitario de la conciencia de la cosa.

López Fernández a menudo menciona la aprehensión de lo múltiple en el fenómeno de una casa y de una bola de plomo sobre un cojín (pp. 357, 369). En dichos casos, alude a una actividad “dinámica” que “incursiona” en lo empíricamente dado (López Fernández, pp. 41, 49). En la aprehensión de una casa, nuestras percepciones, dice el autor, “pueden comenzar por el techo, y luego pasar al piso, o, a la inversa, aprehender lo múltiple de la intuición empírica, comenzando por la derecha o por la izquierda” (p. 49). Dicho “curso subjetivo” (López Fernández, p. 49) de la percepción sucesiva de una casa es el resultado de que es imposible que podamos percibir simultáneamente todas las partes

de lo percibido. En este sentido nuestras percepciones de “los *quanta continua* de las duraciones y coexistencias empíricamente dadas son siempre discontinuas...” (López Fernández, p. 435) aunque las mismas apunten hacia más propiedades implícitas en dicha cosa que las percibidas en la experiencia actual.

Según dijimos, la percepción “dinámica” de una casa es el resultado de una actividad que incursiona en lo empíricamente dado; es decir, en los objetos externos efectivamente presentes “en persona” (pp. 353s.), a los cuales el autor denomina “cosas en sí empíricas”. Dichos objetos, según López Fernández, se nos pueden presentar -como, aparentemente anticipó, entre los intérpretes de Kant, Schopenhauer (p. 45)- sin que tengan que relacionarse necesariamente con las funciones del entendimiento, aunque también se encuentren subsumidos, desde un primer momento, “implícitamente” en la “unidad sintética de la apercepción” (p. 438). Es aquí, es decir, en los pasajes en que se expresan proposiciones como ésta, donde creemos discernir una afinidad entre el concepto de la percepción de Husserl y el concepto que suponemos que el autor le adscribe a Kant. A nosotros nos parece que al rechazar López Fernández el paradigma de la concepción *constitucionalista* de “cosas en sí no empíricas” de carácter caótico en un espacio ontológicamente independiente de éstas, las cuales son establecidas y hechas cognoscibles por el entendimiento como instrumento de una hermenéutica kantiana, él, de ese modo, adopta una perspectiva que destaca el papel del “idealismo trascendental” como el precursor de la fenomenología de la percepción husserliana en una forma novedosa. Recordemos que, según Gurwitsch, Kant, supuestamente, carece de una teoría de la percepción porque él, dice el fenomenólogo, adoptó, aparentemente, un paradigma científico equivocado -el de Newton- para intentar estudiar un fenómeno que exige otro tipo de “aproximación”, esto es, aquel que manifiesta el horizonte común del ámbito finito de sentido del *mundo de nuestros contemporáneos*.

Y, según López Fernández, si le hemos comprendido, “un intento de legitimación de la física newtoniana, con base en los fundamentos del idealismo trascendental, muy bien podría estar condenada al fracaso” (p. 382).

VI. La pregunta de Solomon y el concepto de apariencia

Suponiendo que nuestra interpretación fuese certera, entonces la teoría *empírico-realista* “no-constitutiva” del autor concibe el fenómeno inicialmente en el *mundo de la vida*, en el sentido de una “apariencia” (*Apparenz*) que irrumpe irregularmente ante la actividad espontánea de la *conciencia prototeórica* (p. 1), la cual, a su vez, desde una perspectiva o posición particular de los órganos de los sentidos, incursiona discontinuamente en sus manifestaciones a través de una serie de juicios o actos inicial y *exclusivamente* perceptivos, los cuales anuncian sus notas o caracteres ya acabados. Dicha conciencia, emitiría

entonces un tipo de *emisiones perceptuales*, desde la perspectiva noética de *unidades originarias del aprehender*, las cuales operan en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), en vez de hacerlo en un espacio geométrico "conceptualizado" (p. 441) e "idealizado" (Husserl, pp. 301ss). Además, al señalar el autor que hay "determinaciones temporales y espaciales de carácter objetivo" en un fenómeno, independientemente de las relaciones de simultaneidad y sucesión no universalizables en que éste puede aparecer (p. 356), él parece estar *redescubriendo*, desde el *nudo* de la filosofía de la experiencia de Kant, lo que, según nuestro parecer, Gurwitsch ha denominado el *noema perceptual* que se va aprehendiendo, gradualmente, desde una posición determinada, mediante una serie de actos *presentificadores*, los cuales inciden en las apariencias ya configuradas. En *The Field of Consciousness*, publicado originalmente en el año 1957, Gurwitsch dice, entre otras cosas, que el "noema perceptual" denota el objeto percibido desde una cierta orientación o perspectiva (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964, p. 173), algo que nos remite al concepto de "apariencia" (*Apparenz*) en la interpretación de López Fernández del "idealismo trascendental".

Así pues, pensamos que López Fernández rechazaría la tesis de Solomon, según la cual *todo tipo de percepción* y de experiencia en Kant se "constituye" (*is constituted*) ontológicamente mediante juicios (p. 177) porque, para el puerriqueño, en nuestra opinión, las categorías kantianas captan o reconocen el significado del *ser* de los fenómenos, pero no *forman* dicha unidad empírica constituida en la intuición.

El autor, entre otros asuntos, contrasta el *idealismo trascendental* y el *idealismo empírico* y corrige la "interpretación constitutiva" de los conceptos puros del entendimiento kantiano sostenida por, entre otros, Richard Rorty. En este sentido, opinamos que López Fernández es el único autor kantiano que conocemos, quien, desde el entramado conceptual de la *Crítica de la razón pura*, elabora una teoría kantiana de la percepción, la cual, en la medida en que se aparta de la física de Newton -concibiendo el mundo como un "mundo espacio-temporal, [cuya] *espacio-temporalidad* viviente [no es de naturaleza] logicomatemática [...] (Husserl, p. 168)- hace posible un "maridaje distinto" al establecido hasta ahora por la tradición entre el conocimiento *sensorial* y el *intelectual* en la filosofía de la experiencia de Kant.

VII. Aproximaciones al realismo empírico: el fenómeno de la ilusión

Por último, nos preguntamos: ¿Cómo concibe el autor al *realista empírico*? Si le hemos entendido, él postula que las "conexiones de representaciones de los objetos" (p. 201) que nos son *dadas con* y no *en* las formas de la intuición son *reconocidas* mediante un concepto del entendimiento. Es decir, el concepto del entendimiento *puede* determinar dichas conexiones de un modo

universal. Pero no todas las *conexiones de representaciones* que les adscribimos a los objetos son determinables de ese modo. Porque entonces, la posibilidad del error o de la *ilusión* en el proceso del conocimiento del objeto sería difícil de explicar. Opinamos que una interpretación *constitutiva* de la psiquis kantiana fusiona dos *procesos gnoseológicos* que López Fernández mantiene separados. Además, dicha concepción percibe el *reconocimiento conceptual* como si se tratara de una especie de *poiesis* o de *fabricación intelectual* mediante la cual se constituye un objeto cuasi-estético de entre la serie fluyente de *objetos no empíricos* o impresiones caóticas. Gracias a la separación entre la capacidad racional y la capacidad empírica del espíritu, -lo que suponemos estar presente en la tesis de López Fernández-, su interpretación, en la medida en que parece atribuirle el error, cuando ocurre, al *juicio de percepción*, salvaguarda el *criterio de falsabilidad*. El error se explica cuando el objeto *percibido* es equivocadamente *concebido*; es decir, cuando no se da un *acto de feliz reconocimiento*. Pero no podemos en este momento "imaginar" la posibilidad del error en la doctrina *constitutiva*. En ella, la percepción y la constitución del objeto se fusionan y parece ser que el sujeto está obligado a aprehender sólo aquellos objetos que *sintetiza* o ensambla. Si en el momento T...1, Paris cree que una figura distante (la "apariencia") es un arbusto desenterrado, el cual el viento ahora empuja en su dirección, pero más tarde, en el tiempo T...7, él descubre que el supuesto arbusto es en realidad un soldado aqueo disfrazado, el juicio de percepción -articulado al principio- constituye una interpretación errada o ilusoria de la *realidad objetiva* de la "apariencia". Pero dicho reconocimiento esclarecedor *a posteriori* del *phaenomenon* es posible porque las "conexiones de representación en el objeto" real o *Erscheinung* (el aqueo disfrazado de arbusto) -el cual la doctrina constitutiva *ignora*- cancela la ilusión (en el instante T...7) en que la hacen patente como lo que es: un error. En este sentido, si es que hemos comprendido el concepto de López Fernández, se pueden articular "juicios de percepción" -que le atribuyen al objeto notas que no le corresponden objetivamente- como resultado de haber interpretado precipitadamente las "conexiones de representaciones de los objetos", las cuales existen "en persona" en el *Lebenswelt* independientemente del *espíritu* (López Fernández, p. 379). Para que dicha rectificación se dé, es necesario *apretar* o *contraer* todas las fases del proceso *noético-noemático* en un sólo acto perceptivo (Gurwitsch, "Phenomenological Theory of Perception", p. 348); es decir, tenemos que establecer un *contacto noético* o un *acto de feliz reconocimiento* con la *cosa en sí empírica preverbal* cuya realidad objetiva, para decirlo así, cancela el juicio inicial al clasificarlo como ilusorio. Es entonces que aprendemos que el juicio inicial, el cual anteriormente clasificamos bajo la tipicidad "arbusto", no *encaja* o no puede ser miembro del "sistema noemático" (*total noematic system*) (Gurwitsch, "Phenomenological Theory...", p. 348) del obje-

to bajo observación. Y es eso por lo que nos parece que Husserl y otros postulan la existencia de un *mundo de la vida* como realidad paradigmática o *fundamento de sentido* (*Sinnesfundament*) (Gurwitsch, "The Last Work of Edmund Husserl", *Studies in Phenomenology*, p. 406), en el cual "la simple percepción tiene sentido en sí misma" (Castilla Lázaro, p. 73). ¿Pero cómo podría un *sujeto cognoscente* en su trato con la *realidad* pensar o plantearse que lo que supuestamente percibe pudiera ser falso?; es decir, ¿a cuenta de qué habría de suspender o cuestionar un *juicio de experiencia*, si los objetos que ensambla no tienen *conexiones de representaciones* propias independientes de sus construcciones subjetivas?

* Este trabajo fue leído el 12 de mayo de 2000 en el Recinto Metropolitano de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Deseamos agradecer al Dr. Antonio Agulló Albert su asesoramiento en la labor editora del presente trabajo.

WALTER MURRAY CESTERO
Universidad Interamericana de Puerto Rico
Recinto Metropolitano