

# RESEÑAS

GÉRARD LEBRUN, *La Patience du Concept. Essai sur le discours hégélien.*  
Paris: Editions Gallimard, 1972, 421 pp.

Hegel no puede ser interpretado como si fuera uno de los representantes de la tradición metafísica europea por cuanto toda su obra madura está dedicada al examen crítico de la metafísica con el propósito expreso de poner en evidencia su imposibilidad actual y de establecer a la filosofía post-metafísica como desmontaje sistemático de la historia del pensamiento. Esta es la tesis central de Gérard Lebrun en su reciente libro acerca del carácter del pensamiento hegeliano. La metafísica de la que Hegel se separa y a la que somete a crítica no es para el filósofo un conjunto de doctrinas erróneas que la nueva manera de pensar deba extirpar para proveer en su reemplazo otro grupo distinto de doctrinas correctas o verdaderas. La metafísica, más bien, es una edad o época dominada por una manera de hablar y de pensar que habría estado conduciendo al pensamiento fatalmente de una doctrina dogmática a otra. La proposición hegeliana consistiría, según Lebrun, en sacar a luz a los elementos soterrados responsables de esta recaída involuntaria de la filosofía en el doctrinarismo a lo largo de toda su historia y en fundar, más allá de esta historia, una manera de pensar y de hablar, un discurso no doctrinario. En la obra de Hegel nos encontraríamos, por lo tanto, con una mutación radical del sentido de la palabra "filosofía" y no con una filosofía nueva que formara parte de la misma historia enjuiciada por ella (p. 317).

El libro de Lebrun es una elaboración de esta tesis que interesará tanto al conocedor de las diversas interpretaciones de Hegel en el siglo XX como al lector actual del filósofo alemán. El primero encontrará que esta nueva manera de entender la obra hegeliana tiene el mérito de poner en evidencia las relaciones bien directas y estrechas, y hasta aquí relativamente inexploradas, que hay entre Hegel y algunos de los principales problemas de la filosofía contemporánea, como ser los relativos al lenguaje en que se expresa la filosofía, a la lógica del discurso filosófico, a las limitaciones

inconscientes de la tradición metafísica, etc. El lector de Hegel apreciará que Lebrun se ocupe del filósofo para aprender de él, para poner de manifiesto lo que nadie ha visto antes en su obra, y no para sumarse a los seguidores de alguna de las varias escolásticas "hegelianas" en circulación. El tratamiento de la tesis mencionada consta de dos partes complementarias: una de ellas dedicada al estudio de un grupo cuidadosamente seleccionado de conceptos hegelianos, que Lebrun persigue a través de varias obras. La otra parte del libro contiene una polémica con otros intérpretes alrededor del significado del pensamiento hegeliano, su "estilo" característico y su posición en la historia de la filosofía. Me refiero primero al examen de conceptos y más adelante al aspecto polémico del libro de Lebrun.

*La Patience du Concept* pasa revista a un grupo de temas hegelianos con el propósito de mostrar que las peculiaridades del tratamiento que ellos reciben en la obra de Hegel se explican por el tipo de interés que el filósofo tiene en ellos. Este interés no es dogmático sino crítico en el sentido post-metafísico y dialéctico del término, sentido que sería característico de todo el proyecto filosófico de este autor. Así, la crítica de la imagen y la imaginación que encontramos en la *Fenomenología del Espíritu*, la *Estética*, las filosofías de la Historia y de la Religión y en otras obras, tendría por objeto exponer la escondida dependencia de la manera abstracta de pensar, la cual, creyendo erróneamente haber dejado tras de sí las limitaciones de la representación sensible, continúa regida por ella sin saberlo. Esta conexión nunca expuesta a escrutinio entre lo abstracto y la imagen sensible es importante por cuanto el período metafísico del pensamiento estaría gobernado por ella como por una fatalidad; pensar, para la filosofía, habría sido siempre representarse algo en el modo de su presencia visible. De manera que las fronteras y debilidades propias de la imagen habrían estado frenando las posibilidades del concepto a causa de la ingenua identificación del sentido con la presencia sensible instantánea (cf. capítulos I y II). De la misma manera se examina más adelante, por ejemplo, la palabra Dios y las diferencias que fácilmente se pueden establecer entre los sentidos filosófico y teológico del término y el significado que adquiere en el contexto de un pensamiento como el de Hegel que ofrece una caracterización crítica tanto de la imaginación religiosa como de la abstracción teológica. En suma, Lebrun nos ofrece en especial ciertos aspectos de la teoría hegeliana del entendimiento y nos muestra que la formulación de esta teoría sólo es posible porque Hegel conoce los límites de esa manera de pensar que designa con el nombre de pensamiento finito, y sobre todo, porque ha dado con un procedimiento que le permite sobrepasar esos límites en su propio pensar. Considerando este aspecto del libro nos parecen especialmente interesantes y logrados los capítulos VI y VII en que Lebrun nos explica la originalidad

del tratamiento hegeliano de la negación y la contradicción y la manera como Hegel sale de allí con una nueva noción de lo que es teoría, el saber conceptual o el concepto, en el sentido en que lo explica la *Ciencia de la Lógica*.

En su parte polémica la obra de Lebrun se refiere a las distintas interpretaciones más recientes de Hegel, en especial, aunque no exclusivamente, a las francesas. Muchas de sus críticas a los intérpretes de Hegel son bien convincentes y vigorosas; en ocasiones su formulación es tan entusiasta que lleva a pensar al lector que en ellas reside el principal impulso animador de esta investigación. Pero lo más verosímil es que esta impresión sea errónea. Nos encontramos con discusiones de tesis propuestas por Althusser (pp. 349 ss.), Merleau-Ponty, (pp. 370-71); Gilles Deleuze (pp. 371-72); Marcuse (p. 359); Trotignon (p. 400) y Heidegger (pp. 45 ss., 51-52, 147-48, 220, además de alusiones frecuentes *passim*). Lebrun ve en estas interpretaciones el común propósito de ubicar rápidamente a Hegel en un período ya trascurrido de la historia de la filosofía y completar la operación de deshacerse de él antes de que se ponga de manifiesto que todavía no sabemos con claridad lo que Hegel dijo ni entendemos bien lo que se propuso hacer. Relegándolo al pasado del pensamiento estos supuestos conocedores trabajan, a veces sin saberlo, en favor de una perpetuación de la "impaciencia del concepto", característica del dogmatismo (cf. pp. 409, 352).

La discusión polémica más larga y detallada la dedica el autor a la interpretación heideggeriana de Hegel. Recordemos que Heidegger sostiene que Hegel representa la culminación de la tradición metafísica. Aunque Lebrun difiere de Heidegger en su descripción de la metafísica y también en algunas de las razones por las cuales considera que hay que dissociar a la filosofía de su pasado, su concepto del problema de la metafísica le debe mucho al estudio heideggeriano de la historia de la filosofía. No son estas convicciones comunes, sin embargo, las que son discutidas aquí, sino el problema especial de la ubicación histórica de Hegel, por una parte, y el de la identificación de la obra filosófica con la que se cierra el período metafísico, por la otra. En este asunto los dos autores se encuentran en un completo desacuerdo, como se puede colegir por lo dicho antes. Ahora bien, hay todavía algo más que este desacuerdo. Como Heidegger tiene cierta pretensión de ser el primer gran pensador más allá de la época metafísica, la discusión que Lebrun le dedica a su interpretación de Hegel se parece mucho a un ataque dirigido contra tal pretensión. Si Hegel no perfecciona la metafísica sino que acaba con ella, la tarea ya está bien avanzada cuando "das Denken" se ofrece para reemplazar al "philosophieren".

Gérard Lebrun es autor de un libro sobre Kant dedicado al problema del fin de la metafísica; aquí, como hemos visto, retoma el asunto en

relación con Hegel. El interés del autor por los límites entre una y otra forma de la filosofía es lo que, probablemente, lo induce a introducir en el libro que comentamos una serie de distingos más o menos tajantes que se avienen mal, a mi juicio, con la manera de pensar de Hegel, y más mal aún con lo que a Lebrun le interesa en Hegel. La presencia de estas distinciones conceptuales abismáticas en la exposición de Lebrun tiene cierta importancia por cuanto el tema principal de esta exposición es el de las posibilidades y la originalidad de un discurso filosófico incompatible con tales diferencias insalvables. A pesar de ello Lebrun separa mucho más abrupta y tajantemente entre entendimiento y razón, por ejemplo, de lo que la obra de Hegel permite buenamente legitimar. La paciencia, se supone, ya sea la del concepto ya sea la de cualquier otra cosa, tendrá que ser amiga de la continuidad y enemiga de las separaciones incurables. En esta forma la practicó Hegel. Parece raro, por esto, que en un libro tan agudo y cuidado como éste se acumulen las dicotomías irreconciliadas. Considérense, a modo de ejemplos, las siguientes: lo estético y lo especulativo, p. 60 y en una versión un poco distinta, p. 89; la forma sensible y la significación, p. 156; el pensamiento finito y el dialéctico, pp. 302-303; el saber finito y el concepto, p. 342; el saber absoluto y el saber finito, p. 352, etc.

Como otros buenos intérpretes y concedores de Hegel en el pasado, el autor de este libro se niega a colaborar con quienes tratan de convertir a Hegel en un campo de batallas ideológicas, disputas religiosas y políticas, enfrentamientos de iglesias, partidos, movimientos y bandos. Pero Lebrun no se contenta con decirnos otra vez que a Hegel no se lo puede reclutar para un bando contra otro bando, sino que ofrece pruebas convincentes de que toda interpretación ideológica, partidaria o eclesiástica de Hegel será fatalmente falsa. La tesis que convierta a Hegel en un partidario, que lo asocie más íntimamente con una parcialidad que con su contraria, ignora que la tarea principal del pensamiento hegeliano y su éxito más notable es el de haber recorrido, criticado y asignado sus límites a todos estos partidos que se lo disputan desde su muerte. Pero no sólo a esos partidos que expresamente examinó y a los que asignó su lugar e importancia relativa no puede pertenecerles Hegel como partidario suyo, sino que a ninguno y ello porque el rol mismo de partidario es para él incompatible con el pensamiento como lo practicó y lo concibió. Pensar, para él, es traspasar los límites que separan a las partes y a los partidos. Más aún, pensar el pensamiento, concebir una ciencia de la Lógica, equivale, por una parte, a formular las reglas de acuerdo con las cuales se generan las parcialidades, y, por la otra, a saber las reglas de acuerdo con las cuales el pensamiento devuelve otra vez las partes antes delimitadas al contexto que las abraza. El trabajo de Lebrun nos convence cabalmente de que la manera hegeliana de pensar es incompatible con el partidarismo y el doctrinarismo como tales

y nos enseña a ver la raíz metafísica y dogmática detrás de ellos y de sus pretensiones "teóricas".

Carla Cordua

GOTTLOB FREGE, *Nachgelassene Schriften*, unter Mitwirkung von G. Gabriel und W. Rödding bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H. Hermes, Fr. Kambartel, Fr. Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, xli, 322 pp.

Si en una biblioteca se encuentra la *Begriffsschrift* (Darmstadt-Hildesheim, 1964), *Die Grundlagen der Arithmetik* (Darmstadt-Hildesheim, 1961), *Grundgesetze der Arithmetik I-II* (Darmstadt-Hildesheim, 1962) y los *Kleine Schriften* (Darmstadt-Hildesheim, 1967), se dispone de todo lo que G. Frege publicó en vida. Si al volumen que comentamos se suman los dos tomos de cartas científicas que el mismo grupo de editores ha prometido publicar, poseeremos la totalidad de los escritos póstumos que, gracias a las copias que ordenó hacer Heinrich Scholz, se salvaron del bombardeo de la ciudad de Münster en 1945. En efecto, este volumen además de tres introducciones sistemáticas (Hermes, Kambartel, Kaulbach) y de una historia del legado de Frege, incluye 28 títulos que constituyen, a juicio de los editores, la totalidad del material científico no epistolar accesible hoy (p. xxxviii).

¿Qué interés tienen los inéditos de Frege? Algunos de estos escritos constituyen ciertamente un aporte por el hecho de mostrarnos cómo se fueron gestando diversas ideas de Frege que conocemos por los trabajos impresos. Así, p. ej., el diálogo con Pünjer sobre la existencia (pp. 60-75) representa un estadio previo del importante § 53 de las *Grundlagen*; la discusión con Kerry (pp. 96-127) es un esbozo de "Sobre concepto y objeto"; las notas sobre lógica de 1897 (pp. 137-163) fueron desarrolladas y precisadas posteriormente en las "Investigaciones Lógicas" (1918, 1923). Pero en la mayoría de estos casos el texto maduro es el realmente interesante y para entenderlo se puede prescindir perfectamente de los esbozos preparatorios. También hay que reconocer que en los inéditos abundan las reiteraciones y que éstas hacen particularmente pesada su lectura.

Hay empero otros textos que justifican plenamente la edición, mostrándonos a Frege como un pensador que delimita con extraordinaria claridad muchas ideas básicas que aun hoy están en vigencia o en controversia. Doy algunos ejemplos.

En el contexto de una discusión con Hilbert en la que rechaza la concepción de éste de que el sistema de axiomas representa una definición de los conceptos geométricos fundamentales, Frege hace una valiosa exposición

sobre el modo como concibe las relaciones entre definición y verdad (pp. 225-230). Si a partir de algo que se presenta como una definición se puede demostrar una verdad, entonces hay en ello algo que debería demostrarse como teorema o admitirse como axioma. Definir, en efecto, no es sino atribuirle un sentido a un signo simple. Pero en la asociación de un signo con un sentido determinado pueden presentarse dos casos diferentes. Si el signo está ya en uso y tiene por lo tanto un sentido, el *definiens* no puede ser arbitrario sino que su sentido debe coincidir con ese sentido ya dado. A esto Frege lo llama definición analítica (*zerlegende Definition*) y reconoce que en rigor se debería concebir como un axioma pues cabe hablar de su verdad (hoy agregaríamos: en un sentido peculiar, pues se trata de relaciones puramente lingüísticas). El segundo caso, el caso llamado definición constructiva (*aufbauende Definition*), es el de la introducción arbitraria de un signo nuevo para que exprese un sentido que hasta el momento no poseía. Sólo en este caso hay una definición propiamente tal y no hay por lo tanto verdad. En rigor, el cuerpo mismo de la lógica puede prescindir de ella pues es sólo un factor de economía; su importancia proviene más bien de la estructura de nuestra conciencia, cuyo contenido no coincide con el pensamiento. Necesitamos en efecto un signo como un recipiente del cual podamos extraer en un momento dado el sentido pues éste no está con plena nitidez ante nosotros en el transcurso real del pensar (p. 226).

En las "Consideraciones sobre sentido (*Sinn*) y denotación (*Bedeutung*)" (pp. 128-136) se extiende a las palabras que designan conceptos la famosa distinción que en el artículo de 1892 estaba circunscrita a los nombres propios (en el sentido de Frege) y a las oraciones afirmativas. Frege se pronuncia aquí en favor de una concepción extensional de la lógica ("lo que dos palabras de concepto denotan es lo mismo si y sólo si las extensiones conceptuales correspondientes coinciden", p. 133), quedando sin embargo en penumbras qué se entiende por el sentido de una palabra de concepto.

Resulta curioso ver también cómo Frege anticipa las nociones de lenguaje-objeto y metalenguaje: en la p. 280 distingue claramente entre el lenguaje auxiliar (*Hilfssprache*), formado en ese contexto por palabras y letras de variables, y el lenguaje de la exposición (*Darlegungssprache*), en este caso la lengua alemana, en el que se habla de las expresiones del lenguaje auxiliar como de objetos.

Pero el máximo interés de los inéditos radica sin duda alguna en los últimos tres textos, aquellos que muestran a Frege buscando un nuevo fundamento para la aritmética luego de aceptar el fracaso de su programa logicista. La primera alusión a la comunicación de Russell la encontramos en un texto de 1906 sobre las paradojas lógicas de la teoría de conjuntos (p. 191); más adelante Frege alude también varias veces (pp. 282, 284, 289)

al fracaso de su intento de fundamentar lógicamente los números concibiéndolos como conjuntos. Pero sería un error creer que el gran lógico se detuvo allí. Gracias a la edición que comentamos sabemos que Frege, por lo menos durante los dos últimos años de su vida, exploró una fundamentación de la totalidad de las matemáticas de un tipo diferente, una fundamentación que ya antes había defendido para la geometría.

El escollo mayor para la fundamentación logicista de la aritmética había sido que esta disciplina supone una serie infinita de objetos llamados números naturales y que la lógica (o “la fuente lógica de conocimiento” como dice ahora Frege) es incapaz de garantizarnos la existencia de objetos. La paradoja obligaba en efecto a considerar la posibilidad de que haya conceptos que no tengan extensión (*Grundgesetze* II, p. 257). Con un dejo de amargura, Frege nuevamente señala como fatal para su pensamiento la tendencia del lenguaje a formar nombres propios a los cuales no les corresponde ningún objeto (p. 288). Sólo quedan para el anciano de Jena dos fuentes por las cuales nos son dados objetos (el giro, nótese, es de Kant): la percepción sensible y “la fuente geométrica de conocimiento”. La percepción sensible debe ser descartada, pues si bien nos ofrece objetos, no nos garantiza la infinitud (p. 294). “Sólo de la fuente geométrica de conocimiento fluye lo infinito en el sentido peculiar y riguroso de esta palabra” (p. 293). Indicaciones precisas sobre la naturaleza de esta fuente no nos dejó Frege, salvo alusiones a su carácter de intuición (*Anschauung*) a priori (p. 297, 298), cercana a “la fuente temporal de conocimiento” (p. 286, 294), de la cual sabemos aún menos.

Me parece que es este uso de expresiones de Kant lo que lleva a Kaulbach (pp. XXIX-XXXIII) a sostener que Frege en su vejez se aproxima cada vez más a posiciones del filósofo de Königsberg. Sostiene incluso que, de haberle sido concedido más tiempo, Frege habría adoptado paso a paso otras posiciones de la filosofía kantiana, llegando incluso a una doctrina de la constitución de los objetos matemáticos a partir de actos constructivos de un sujeto que procede sintéticamente (p. XXXIII). Esto va demasiado lejos e implica querer inferir demasiadas cosas a partir de datos bastante escuálidos. De hecho el argumento de Kaulbach para mostrar que incluso en el período de pleno logicismo se puede mostrar que hay un contenido objetivo que tiene su fuente en la acción subjetiva del reconocimiento de la verdad y que por lo tanto hace caer la rigurosa frontera entre lo subjetivo y lo objetivo, no es convincente (p. XXIX). En el reconocimiento de la verdad hay por cierto un acto subjetivo pero el contenido juzgable objetivo es ya —en doctrina fregeana— verdadero (o falso). El representarlo en la ideografía por el trazo horizontal sin el vertical (*Urteilstrich*) significa que deliberadamente evitamos señalar su valor de verdad;

al agregarlo no tenemos por lo tanto un nuevo pensamiento que procedería de nuestra actividad subjetiva.

Por otra parte, no diviso en los inéditos indicio alguno que permita sostener que haya sido modificada la concepción fregeana del pensamiento y de la verdad como algo dado sin intervención de una subjetividad productora de unidad. Frege expuso esta doctrina pocos años antes (cf. "El pensamiento", 1918) y la tercera investigación lógica ("Pensamientos compuestos", 1923), publicada en los momentos en que era elaborada la nueva fundamentación de las matemáticas, también la supone. Aparentemente lo que hizo Frege en sus últimos días fue buscar una alternativa para la fundamentación de la aritmética sin abandonar su posición de "objetivismo lógico" (la expresión es de Kaulbach).

Esta magnífica edición se cierra con una meticulosa bibliografía de las publicaciones de Frege, sus traducciones y reimpressiones. Un índice de materias permite consultar con facilidad los pasajes donde se mencionan autores o se discuten temas importantes.

*Alfonso Gómez-Lobo*

P. A. Y. GUNTER, editor y traductor, *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969. 348 pp.

Para quienes se interesan en la filosofía de la ciencia es ésta una pequeña antología muy satisfactoria que reúne una docena de bien escogidos escritos en torno a las ideas "físicas" de Bergson (es decir, *περὶ τῆς φυσικῆς*). Van precedidos de una introducción de Gunter —menos satisfactoria— que trae una minibiografía del filósofo francés tan descuidado por los estudiosos contemporáneos (salvo algunos francófilos), una evocación calidoscópica de temas bergsonianos, y culmina con una apología del Bergson filósofo de la física, cuya presunta dicotomía inteligencia-intuición lo habría convertido según algunos (por ej. Russell), en un enemigo de la ciencia. Nada de eso, alega acertadamente Gunter.

Muchos de nuestros lectores seguramente conocen ya los textos (sólo el de Sipfle es inédito), aunque algunos de ellos son de difícil acceso (aparecen en viejos números de la *Revue de philosophie*, la *Revue de métaphysique et de morale*, el *Journal de psychologie normale et pathologique*, la *Revue des questions scientifiques*, etc.), pero hay novedad en su publicación conjunta, que permite seguir el hilo de las polémicas centradas en los tres temas bajo los cuales se agrupan los textos: la física cuántica, la relatividad y las paradojas de Zenón.



En una reseña parece preferible sacrificar la elegancia literaria a la claridad informativa. En aras de esta última comentaremos sistemáticamente el contenido de la antología, a riesgo de ser algo tediosos.

El primer grupo de textos lleva por título "Física cuántica", y es encabezado por un ensayo del creador de la mecánica ondulatoria, Louis de Broglie: *Los conceptos de la física contemporánea y las ideas de Bergson sobre el tiempo y el movimiento* (1947).

Broglie señala y explora algunas analogías entre pasajes bergsonianos (del *Essai sur les durées immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, *La pensée et le mouvant*, *L'évolution créatrice*) y ciertos principios de la física cuántica en la interpretación del propio Broglie (la mecánica ondulatoria). Alude a la excesiva esquematización, en nuestra representación, del espacio y del tiempo, cuando la realidad moviente es extensión (*étendue*) que por consolidación y subdivisión traducimos (haciendo abstracción) en los conceptos corrientes de espacio y tiempo homogéneos. Bergson, en su crítica del concepto de movimiento acude a los argumentos eleáticos, tan paradójicos como es falsa la representación del movimiento mediante trayectorias en las que se fijan (*après coup*) los puntos del desplazamiento. Broglie advierte una analogía entre esta idea y la incertidumbre que hay para determinar a la vez, en el dominio cuántico, la posición y las magnitudes dinámicas de una partícula elemental. Encuentra barruntos de la imprevisibilidad del futuro concreto que prevalece en la física subatómica en la imagen bergsoniana de un tiempo espontáneo, vacilante. También explica cómo, en mecánica ondulatoria, la identidad de las partículas está ligada a su posición espacial (de otro modo resultan indiscernibles) y por lo tanto la multiplicidad numérica tiene un carácter espacial ... conforme sostenía Bergson. Sin embargo, Broglie termina por admitir que no es prudente comparar con demasiado celo las ideas bergsonianas, imprecisas en su expresión filosófica, con las tesis precisas de una teoría física.

Satosi Watanabé, joven (por entonces) físico japonés, en *El concepto del tiempo en la física moderna y la duración pura de Bergson* (1951) intenta introducir ideas innovadoras (en aquel entonces). Halla una concordancia entre el principio de entropía (2a. ley de la termodinámica) y la concepción bergsoniana del tiempo. Aquél debería decir, no que la entropía aumenta con el tiempo sino en la dirección en que fluye el tiempo psicológico, pues los fenómenos que estudia la mecánica clásica son reversibles y por lo tanto no poseen una dirección temporal propia, y si bien los fenómenos termodinámicos son irreversibles, su dirección (la que les atribuimos) resulta de una proyección gnoseológica. Resulta, en efecto, de una interacción entre el sujeto y el objeto —como se ha establecido decisivamente en física cuántica— en la cual prepondera el sujeto. Watanabé no es

enteramente persuasivo frente a la teoría causal del tiempo que desarrolla Hans Reichenbach por esos años (cf. *The Direction of Time*). Pero Watanabé acertadamente esboza, inspirándose en Bergson, la idea de que el mundo vital adopta una dirección temporal en cierto sentido contraria a la del mundo físico, retardando la degradación energética de éste —una dirección opuesta a la de la entropía creciente, con lo que anticipa la noción de una entropía negativa a la que se adherirá, entre otros, Costa de Beauregard.

De Olivier Costa de Beauregard, mucho más físico-matemático que filósofo e incluso epistemólogo, la antología reproduce dos artículos. El primero, *Algunos aspectos de la irreversibilidad del tiempo en física clásica y física cuántica* (1952), no cita ni alude a Bergson, aunque se inserta en la línea temática explorada por Watanabé y que se vincula, según ya vimos, con preocupaciones bergsonianas. Plantea el problema de cómo conciliar la simetría manifestada en las leyes elementales del movimiento, tanto en la física clásica como en la cuántica, con la asimetría temporal que revela la experiencia de la imposibilidad de rehacer el pasado o conocer el futuro. Responde que la irreversibilidad de los fenómenos no se da al nivel microscópico, sino al macroscópico: tiene un carácter estadístico (las transformaciones radioactivas, por ej., siempre son desintegraciones y nunca síntesis por razones probabilitarias). Entrando en consideraciones biológicas y psicológicas, nos habla de la entropía negativa que redistribuyen los organismos vivos a expensas de la tendencia de la naturaleza inorgánica a disipar la energía, y afirma que la dirección temporal de la observación y el razonamiento experimental coincide con la dirección de las acciones retardadas porque el sistema aparato de medición-observador es un sistema macroscópico que obedece a dicho principio (de acción retardada // entropía creciente). Por consiguiente, la dirección del tiempo psicológico es irreversible.

Robert Blanché, en *La psicología de la duración y la física de los campos*, critica duramente y sin ambages la filosofía bergsoniana por la dicotomía radical que establece entre continuidad de la conciencia y discontinuidad del mundo físico. Tal dualismo es insostenible: hay complementariedad entre lo continuo y lo discontinuo tanto en el orden físico (partículas/ondas) como en el orden psíquico (intuición de la duración/intuición del instante: Bachelard). Señala que ya desde el siglo XIX hay una física de lo continuo junto a la física de lo discreto: Fresnel y Maxwell introducen ondas luminosas y electromagnéticas en general que son irreductibles a la yuxtaposición de porciones de materia —se caracterizan por la continuidad de los campos. En el terreno de la psicología, Blanché piensa que, a pesar de las teorías gestaltistas, es provechoso reintroducir “intuiciones atómicas”. Esto es, una psicología de las totalidades, de lo continuo, debe ser complementada por una psicología de lo discontinuo. Se rompen así las artificiales antítesis

espacio/tiempo, materia/memoria, exterioridad/interioridad, etc.; polarización tan sistemática que la ruptura en uno de sus puntos implica el resquebrajamiento de todo el edificio bergsoniano.

El segundo grupo de textos se dedica al problema de la relatividad. Las teorías einsteinianas de la relatividad restringida (1905) y generalizada (1914) suscitaron en el ánimo de Bergson un enorme interés. Creyó ver en ellas una confirmación de su propia concepción del tiempo, e hizo una prolija interpretación epistemológica de las tesis físicas de Einstein en su libro más desafortunado, *Durée et simultanéité* (1ª ed. 1922). Bergson persistió en la idea de un tiempo absoluto, único y universal, rechazando la realidad de una multiplicidad de tiempos locales, que para él sólo eran convencionales, resultado de una perspectiva observacional del científico. Asimismo impugnó la relatividad de la simultaneidad, uno de los principios fundamentales de la teoría de la relatividad restringida, por cuanto a su juicio lo que hay es una simultaneidad real, percibida y compartida por los seres vivientes y conscientes, fuente de toda duración real. Esta interpretación era inaceptable para Einstein y los físicos relativistas (a quienes dan la razón la inmensa mayoría de los epistemólogos hasta la fecha).

Se entabló, pues, una viva polémica. De ésta, Gunter reproduce en la antología reseñada algunos elementos. Primero, una breve discusión pública que sostuvieron Einstein y Bergson (interviniendo también Henri Piéron) en la *Société Française de Philosophie* (1922). De escasa sustancia, no arroja mucha luz ni merece ser comentada. En cambio, la controversia se torna interesante y esclarecedora cuando entra en la palestra André Metz, de quien hallamos un ensayo (posteriormente escribiría dos libros sobre el tema) publicado en 1924. Metz critica la interpretación bergsoniana centrandó su ataque en la tesis de Bergson según la cual hay reciprocidad de los sistemas de referencia desde los que se mide un mismo movimiento de gran velocidad (ya sea inercial o acelerado), por ejemplo, el del llamado "viajero de Langevin". La diferencia de las medidas temporales tomadas por dos observadores ubicados en sistemas de referencia móviles el uno con respecto al otro se calcula —en la física relativista— mediante la transformación de Lorentz, fórmula matemática adoptada por Einstein para la relatividad restringida, que Metz alega (correctamente) fue mal comprendida por Bergson. En la réplica de éste a Metz entra en juego, además, el examen de los experimentos de Fizeau y de Michelson-Morley para la medición de la velocidad de la luz, declarada invariante por Einstein como postulado básico de sus teorías.

La vieja polémica, aunque superada ya por la epistemología contemporánea, que considera inconsistentes los criterios sustentados por Bergson, es sustanciosa y de seguro provecho para quienes (y son legión) no hayan asimilado aún las consecuencias filosóficas de las teorías físicas de Einstein.

Pero también encontramos ensayos más recientes sobre el mismo asunto. Günther Pflug, en *Tiempo interior y la relatividad del movimiento* (1959), alega que el problema de la naturaleza del movimiento es insoluble si el mundo interior y el exterior están separados, como sostiene Bergson desde su *Essai*. Y ese problema y el del tiempo se hallan indisolublemente ligados. Al decidirse por un dualismo —esencialmente metafísico— y por una realidad centrada en la conciencia y su intuición de la duración pura (o tiempo interior), es que Bergson encuentra dificultades insuperables para conciliar con ella a la teoría de la relatividad restringida, a la cual se ve obligado a dar una interpretación nominalista para ser coherente consigo mismo. En efecto, la realidad de la experiencia interna —irrenunciable en razón de la metafísica de la libertad que Bergson opone al determinismo positivista— hace de la conciencia el único sistema de referencia temporal, y por consiguiente las fórmulas de la física relativista no pueden sino ser convenciones que postulan tiempos ficticios.

De J. F. Busch aparece el resumen de una comunicación, *Einstein y Bergson, convergencia y divergencia de sus ideas*. Es tan sinóptico que resulta casi ininteligible. Pero termina recordando el interesante concepto de *Positionalität* (introducido por Plessner), que significa la propiedad que poseen los seres vivos de tomar posición central respecto del mundo y de sí mismos, lo que crea un fuera y un dentro para ellos. Tal noción, parece sugerir Busch, quizá permitiría superar el dualismo cartesiano en el que están enmarañadas las ciencias de la vida; dualismo del que Bergson no supo deshacerse y fue causa de sus dificultades, incluso en el análisis de la dialéctica entre intuición e inteligencia.

W. Berteval, en *Bergson y Einstein* (1942), un breve ensayo ilustrativo de ciertas coincidencias entre el pensamiento del filósofo y el del físico, señala cómo ambos rechazan el concepto de reposo absoluto en cuanto especie de cero absoluto del cual habrían de calcularse todas las velocidades; cómo ambos tratan de considerar más adecuadamente lo que ocurre entre el comienzo y el fin de un movimiento o un intervalo temporal; cómo ambos insisten en que la física comienza a partir de una realidad “móvil” de naturaleza muy compleja. Tras comparar las concepciones bergsoniana y einsteiniana de la regularidad de la naturaleza, termina proponiendo una interpretación curiosa y poco usual de la teoría de la relatividad.

Se cierra este grupo de textos con un segundo artículo de Costa de Beauregard, *El principio de relatividad y la espacialización del tiempo* (1949). Aquí Costa pasa revista a la historia de los conceptos de espacio, tiempo y movimiento desde el punto de vista físico. Se refiere especialmente a la transformación de los postulados de la cinemática en el tránsito de la física newtoniana a la einsteiniana. La última hace de  $c$  (velocidad de la luz) un coeficiente de equivalencia entre espacio y tiempo; era, pues, acertada

la acusación de Bergson: la física espacializa al tiempo, y tal espacialización llega al extremo con Einstein y Minkowski. Costa cree demostrar que para Einstein "el tiempo definido como una función de la velocidad de la luz es el único tiempo existente". Pero termina escribiendo que "...hemos de concluir formalmente, contra Bergson, que la entera corriente de pensamiento procedente de Aristóteles a Einstein y Minkowski, pasando por los grandes 'legisladores' de la mecánica, la óptica y el electromagnetismo clásicos, corresponde a una realidad incontrovertible. Los argumentos técnicos producidos por Bergson en *Durée et simultanéité* son absolutamente erróneos e inadecuados". Sin embargo, advierte Costa que otra rama de la física, la termodinámica, se opone a la espacialización del tiempo en razón de la irreversibilidad entrópica de los fenómenos considerados estadísticamente. En este aspecto la física concordaría con Bergson en asignarle una singularidad al tiempo (véase más arriba nuestro comentario al otro ensayo de Costa).

El tercer grupo de textos, dedicado a las paradojas de Zenón, comienza con un cautivante pero algo confuso artículo de Vere C. Chappell, *El tiempo y la flecha de Zenón*. Nos habla de la paradoja de la flecha —cuya formulación precisa es incierta e intenta aclarar— y su uso por Weiss y Whitehead, de una parte, y por Russell y Bergson, de otra, con el fin de sustentar sus particulares concepciones del cambio, el movimiento y por ende el tiempo, no ya mediante una simple refutación del argumento zenoniano, sino para demostrar la validez de sus propias teorías por *reductio ad absurdum* de alguna otra teoría que juzgan falsa e intentan derrotar valiéndose del argumento de Zenón. Bergson, por ejemplo, entiende que el argumento es válido si se parte de la premisa de que el tiempo se compone de momentos extensos e indivisibles (o sea es discontinuo); como entonces se llega a inferir la imposibilidad del movimiento, lo cual implica la negación del tiempo, es preciso evitar tal absurdo, y ello sólo puede lograrse admitiendo la radical continuidad del tiempo, que es esencialmente ajeno a la cuantificación —o sea admitiendo la concepción bergsoniana. Pero Chappell concluye que tal uso del argumento de Zenón es ilícito, que ninguna teoría del tiempo puede pretender fundamentarse en dicha paradoja, pues ésta parte de premisas tácitas (a saber, el concepto de movimiento o de tiempo, no definidos) que permiten diversas interpretaciones.

David A. Sipfle, en *Henri Bergson y la teoría epocal del tiempo* (1969), trata de persuadirnos, contra la opinión de la mayoría de los intérpretes de Bergson, que aunque éste insiste en la radical continuidad del tiempo, su concepción de la duración pura como multiplicidad cualitativa y heterogénea de momentos que se interpenetran mutuamente autoriza —es más, obliga— a concluir que la teoría bergsoniana del tiempo es una teoría

“epocal” (según la terminología de Whitehead). Interpretación paradójica y poco convincente, aunque Čapek parece suscribirse a ella.

Gunter remata su antología con un artículo de Milič Čapek, *La Teoría bergsoniana de la materia y la física moderna* (1953), quien además ha dedicado todo un libro al tema de Bergson y la física, y es uno de los autores más entendidos en filosofía de la física y clarísimo expositor. Čapek resume en cuatro tesis la teoría bergsoniana de la conciencia según ya es propuesta en la obra inicial del filósofo, el *Essai*, un estudio psicológico. E intenta mostrar cómo de la obra posterior de Bergson, en particular *Materia y memoria*, *Introducción a la metafísica* (cap. VI de *La pensée et le mouvant*), *La evolución creadora* y *Duración y simultaneidad*, se desprenden cuatro tesis paralelas a aquéllas que, siendo parte de una filosofía de la física, configuran una teoría de la materia. La “física” bergsoniana es, en cierto modo, una extensión de su “psicología”. Según Čapek, Bergson anticipa correctamente ciertos principios fundamentales de la nueva física (relativista y cuántica) en lo que respecta a las ideas de espacio, tiempo, movimiento y materia. Concibe al mundo material, para decirlo abreviadamente, como un devenir pulsante —idea antisustancialista y antideterminista que se opone radicalmente a la caduca concepción laplaciana.

En suma, vale la pena leer la antología de Gunter.

Georges Delacre

BRYAN MAGEE (ed.), *Modern British Philosophy* (Dialogues with A. J. Ayer, Stuart Hampshire, Alasdair MacIntyre, Alan Montefiore, David Pears, Karl Popper, Anthony Quinton, Gilbert Ryle, Ninian Smart, Peter Strawson, Geoffrey Warnock, Bernard Williams, Richard Wollheim). London: Secker & Warburg, 1971. 234 pp.

Este libro es un panorama de la situación actual de la filosofía en la Gran Bretaña. Nos ofrece una serie de entrevistas con eminentes filósofos, hechas por Bryan Magee, Lector de Filosofía en Oxford. Las entrevistas fueron radiodifundidas por la B. B. C. durante el invierno de 1970-1971. Antes de ser publicadas en este volumen, el texto de las entrevistas fue revisado por los participantes, cuyos nombres aparecen arriba.

En el “Preface,” escrito por Magee éste señala cómo la escuela del análisis y el movimiento del positivismo lógico representan etapas ya superadas en la evolución filosófica inglesa, aunque, naturalmente, siempre les queden seguidores. Destaca la influencia —sorprendente, por lo demás— de dos pensadores norteamericanos: Chomsky y Quine.

En las primeras ocho entrevistas, que constituyen las tres cuartas partes

del libro, la atención se concentra en: (1) bosquejar el desarrollo de la filosofía británica desde principios de siglo, (2) discutir la obra de los pensadores más importantes de este período, y, (3) como consecuencia, abordar problemas relativos al análisis lingüístico, al positivismo lógico, metodología y teoría de las ciencias. El resto del libro se dedica a problemas de la filosofía moral, filosofía de la religión, estética y a una comparación —por cierto, muy insuficiente— entre los desarrollos filosóficos en la Gran Bretaña y los del continente europeo.

La primera conversación de Magee es con Anthony Quinton, Fellow del New College, en Oxford. Quinton sigue la trayectoria del movimiento cíclico que en Inglaterra se da en este siglo: de Hegel a Hegel. La reacción contra el idealismo absoluto, de filiación hegeliana, se inicia en 1903, con *Principia Ethica* de G.E. Moore y con *The Principles of Mathematics* de Bertrand Russell. Quinton resalta la formación matemática de Russell y el papel central de *Problems of philosophy* (1912). También, la llegada de Wittgenstein a Cambridge en 1914. Moore había concentrado en el problema del significado (*meaning*) y Wittgenstein en el problema del significado de la oración (*sentence*), en su *Tractatus Logico-Philosophicus*. La próxima innovación correspondió, según Quinton, a Ayer con su *Language, Truth and Logic* (1936). Quinton pone de relieve la continuidad entre la obra de Wittgenstein y la de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949). Alude a la crítica que J.L. Austin hace de los supuestos del fenomenalismo positivista en *Sense and Sensibilia* (1962). En los años recientes se observa un renacer del científicismo (*scientism*), como puede verse, por ejemplo, en el “materialismo australiano.” Por último, la reacción de la Nueva Izquierda contra la filosofía lingüística y el entusiasmo de las jóvenes generaciones con Marx ha llevado directamente a un nuevo interés en Hegel. El ciclo se cierra.

Me refiero ahora a las dos conversaciones sobre Russell, la segunda y la novena. En la segunda, Stuart Hampshire, de Wadham College, Oxford, junto con Magee esbozan la primera fase del pensamiento de Russell. Indican que la noción de análisis proviene de la crítica de Leibniz. Envuelve la reducción de una noción compuesta en nociones simples. Esto condujo al atomismo lógico, que ofrece también una vertiente epistemológica. Los componentes últimos de lo real son las cosas designadas por los términos que forman las proposiciones básicas. Por lo tanto, según Magee, Russell creía en la correspondencia como criterio de verdad. Hampshire alude luego a la famosa Teoría de las Descripciones de Russell, formulada por primera vez en el artículo “On Denoting”, aparecido en 1905 en *Mind*. Esta Teoría aspira a formular una sintaxis lógica sistemática, más allá de la gramática ordinaria. Tal sintaxis haría posible el razonamiento exacto en las ciencias y en la filosofía. Para Russell, el método de la filosofía es el análisis de las formas de las proposiciones. Tanto Magee como Hampshire insisten en que

Russell estaba preocupado con el problema de la claridad. Para ellos, el valor permanente de Russell estriba en que se apartó del sentido común y exigió un estricto rigor en la argumentación.

La obra de Russell es discutida también por un grupo que forman Magee, Strawson, Popper y Warnock, en la novena conversación. En sus discrepancias con Strawson, Russell dijo estar convencido de que el lenguaje común está cundido de vaguedad e imprecisión. La tarea del filósofo ha sido y es tratar de entender el mundo y los nuevos filósofos (Wittgenstein, Strawson *et al*) no lo están haciendo. En la animada discusión que sigue Popper se erige en defensor de Russell mientras que Strawson lleva el peso del ataque. Popper pone énfasis sobre el significado de la obra de Russell. Este, según Popper, volvió a descubrir la lógica y la teoría de los números de Frege. Echó los cimientos de la aritmética y del análisis. Hay una discusión final sobre la Teoría de las Descripciones.

La tercera entrevista —que aparece como la número dos en el libro— es con David Pears, de Oxford, en torno a “The Two Philosophies of Wittgenstein.” En el *Tractatus*, según Pears, Wittgenstein trataba de: (1) dar solución definitiva a los problemas mayores de la filosofía, (2) fijar los límites del discurso fáctico, y, (3) explicar lo que es la necesidad lógica. Para Wittgenstein, la lógica es el estudio de todo lo que puede ser conocido *a priori* y constituye el marco de todo lenguaje fáctico. Las proposiciones lógicas son tautologías que revelan la estructura del lenguaje, y, por lo tanto, la estructura del mundo. Cada uno de los mensajes sencillos que integran un mensaje compuesto (proposición compleja) está relacionado, en el atomismo lógico de Wittgenstein, con un punto en el espacio lógico. Las proposiciones se construyen con palabras en forma análoga a como los retratos (*pictures*) y diagramas se construyen con puntos. Cuando se vincula una palabra con una cosa, aquélla absorbe todas las posibilidades de ésta. La filosofía es, para Wittgenstein, una crítica del lenguaje, en esta primera etapa.

Después, indica Pears, Wittgenstein se dio cuenta de las fallas del *Tractatus*, acusándose de haber seleccionado ilegítimamente una forma del lenguaje y de haberla proyectado en el mundo. Sus puntos de vista sobre la filosofía de la lógica y de las matemáticas cambiaron radicalmente. Llegó a creer que la necesidad lógica y matemática no es algo que se nos impone. Por el contrario, el hombre, como creador, está en el centro de las verdades necesarias. Para el Wittgenstein de *Philosophical Investigations*, las malas inteligencias del lenguaje son preliminares indispensables a la ventilación y logro del entendimiento filosófico. La filosofía es una labor de rescate. Según Pears, la preocupación con los límites del lenguaje es una constante en la filosofía de Wittgenstein.

A.J. Ayer es el entrevistado en la cuarta conversación. Al referirse a su



sensacional *Language, Truth and Logic*, publicado cuando él sólo tenía veinticinco años, Ayer señala su filiación en Hume, y la influencia de las técnicas lógicas desarrolladas por gente como Russell. También le influyó G.E. Moore en el problema de la percepción. En *Language, Truth and Logic*, Ayer sostiene que la tarea propia del filósofo es el análisis. Clasifica el análisis en cuatro tipos, a saber: (1) el reduccionista, como cuando Russell intenta reducir la matemática a la lógica, (2) el epistemológico, en que se distingue entre problemas verdaderos y pseudo-problemas, (3) el lingüístico, en que se trata de la relación entre las palabras y los fenómenos, invocados como prueba, y, (4) el constructivo, en que se redefinen conceptos para darles mayor precisión y utilidad científicas. En cuanto al célebre principio de verificabilidad, Ayer dice que trató de formularlo mejor pero no lo logró. Su actitud ahora es más "charitable" hacia las personas llamadas "metafísicas." (Ver *Metaphysics and Common Sense*). Sorprende saber que la formación de Ayer no es científica, y, sin embargo, para él el futuro de la filosofía consiste en ser la lógica de la ciencia. La filosofía es la teoría de la forma de la proposición " $p$  apoya a  $q$ ". Es decir, que le preocupa el problema de la prueba o justificación para enunciados que pretenden ser conocimientos. Ofrece una teoría fisicalista del ser, que concede primacía a los objetos físicos, y una teoría empiricista del conocimiento.

La quinta conversación es con Karl Popper, filósofo que nació en Viena pero que luego se radicó en Inglaterra. Su formación fue en matemáticas y física y su interés principal en los métodos de la ciencia se manifiesta en su obra *The Logic of Scientific Discovery*, traducción de *Logik der Forschung*, 1934. La filosofía, según Popper, tiene como misión el examen crítico de las filosofías que solemos dar por sentadas. Impresionado por la nueva teoría de la gravitación de Einstein, Popper concluyó que ninguna teoría puede pretender ser probada a través de la inducción. Toda teoría científica sigue siendo hipotética; siempre puede ser superada. La observación y el experimento funcionan como *tests*. La teoría se sostiene mientras resiste con éxito los esfuerzos por refutarla. En vez de la inducción. Popper propone el método crítico de la eliminación de errores combinado con la formulación de audaces conjeturas.

Las filosofías de Moore y de Austin son discutidas por George Warnock, Fellow de Magdalen College, Oxford, y Magge, en la sexta entrevista. Moore y Austin fueron personalidades impresionantes. Ambos insistían, nos dice Warnock, en que la filosofía debía expresarse en la forma más llana y clara posible. Moore, se inició en el campo de la ética y sostuvo que lo que es, a la postre, de valor en el mundo está constituido por ciertos estados de conciencia ligados a relaciones personales y al disfrute de objetos bellos. Luego, en su *A Defence of Common Sense*, Moore afirmó que hay proposiciones indudablemente verdaderas como, por ejemplo, "yo tengo un cuerpo" y

“hay objetos físicos como escritorios y sillas...” Conocemos exactamente el significado de tales proposiciones, y, sin embargo, el análisis de las mismas está en duda. En el caso de ciertas proposiciones hay que utilizar los datos de los sentidos (*sense-data*) y el problema consiste en como tales datos están relacionados con los objetos. Hay que resolver este problema para determinar como llegamos a saber que dichas proposiciones son verdaderas. Moore surtió amplia influencia y particularmente sobre Austin

Austin quería evitar la abstracción excesiva en la filosofía del lenguaje. Creía que se debía comenzar con el hablar (*talking*), como suelen hacerlo las gentes en determinadas situaciones. Para Austin, el acto de hablar (*speech act*) es una forma de actuar en cierta situación. Concibe la filosofía como una actividad de grupo, un equipo de personas que trabajan en torno a cierto problema, y cuya labor es muy acuciosa. Según Warnock, a Austin la filosofía le aparecía como una gran masa de cuestiones sin clarificar y lo que se podía esperar es que de esa gran masa se desprendieran pequeños fragmentos que, con una labor paciente, se irían constituyendo en disciplinas autónomas.

Magee luego entrevista a Gilbert Ryle, cuyo *Concept of Mind* salió a la luz cuando su autor había cumplido los cincuenta. Ryle se reafirma en la tesis central de su libro pero admite que cometió errores cuando discutió los temas del motivo y de la imaginación. Al contrario de Russell, Ryle no cree que haya que estar enterado de lo que dicen los neurólogos, los psicólogos y los ópticos para que un filósofo discuta los problemas de la sensación y de la percepción. Sostiene que cada individuo posee una vida interior, donde suceden cosas muy privadas, inverificables. Magee le llama la atención sobre los precedentes históricos para la teoría de Descartes que Ryle, llamó en *The Concept of Mind*, el modelo del “espectro en la máquina” (“*ghost in the machine*”). Ryle admite que es cierto, pero declara que fue a través de Descartes que ese error se infiltró en la filosofía. En afinidad con Moore y Austin, Ryle apunta que los argumentos filosóficos deben ser expuestos en forma fácil de captar por otras personas. Finalmente, se reafirma en que no hay dentro de cada uno de nosotros un espectro que hace esto o aquello. Si lo hiciera, distraería la mente en su acción.

La octava conversación es con Peter Strawson, quien sucedió a Ryle en su cátedra de Oxford. Es uno de los más jóvenes filósofos ingleses. (Nació en 1919). Llamó por primera vez la atención con su artículo “On Referring” (1950) en que criticó la Teoría de las Descripciones de Russell. Strawson reconoce la influencia de Austin y de Ryle. En su libro *Introduction to Logical Theory* (1952), Strawson quiso determinar la relación entre cualquier sistema de lógica formal o simbólica y el discurso ordinario (lenguajes naturales). En *Individuals* (1959), sostuvo que los objetos básicos de referencia o sujetos básicos de la predicción son individuos espacio-temporales

de carácter substancial. Los clasifica en cuerpos materiales y personas. Es decir que Strawson se adhiere a la tradición aristotélica en contra de la empirista inglesa. También en *Individuals*, Strawson intentó explicar la asociación entre las ideas ontológicas de lo particular y lo universal y las ideas lógicas del sujeto y el predicado. Su interés en la *Crítica de la Razón Pura* y su posición anti-kantiana lo indujeron a escribir *The Bounds of Sense* (1966), un ensayo sobre metafísica descriptiva. Para Strawson, la metafísica descriptiva representa el esfuerzo por revelar la estructura abarcadora del esquema conceptual y nuestra manera de pensar sobre nosotros mismos y el mundo. (Empresa que me parece tiene cierta semejanza con la de Wittgenstein en su primera etapa). Recientemente Strawson ha concentrado en el estudio sistemático de la gramática: el problema de determinar cuáles son los requisitos esenciales de cualquier sintaxis, de un lenguaje descriptible solamente en términos de ciertos elementos semánticos y sus combinaciones. Magee señala la afinidad de esa empresa con la de Chomsky. (Por otro lado, a mí se me parece a lo que Russell quería hacer con su Teoría de las Descripciones).

Abandonamos ahora el vasto campo de la filosofía de la lógica, de la epistemología, de la filosofía del lenguaje para entrar en una región que podría ser calificada de axiológica. La décima entrevista es con Bernard Williams, de King's College en Cambridge. Williams traza a grandes rasgos la evolución en el área de la filosofía moral, a partir de Moore. Menciona el intuicionismo, el emotivismo (C.L. Stevenson), el prescriptivismo (R.M. Hare). Admite que hay una decadencia de interés en los problemas de la ética, por las siguientes causas: (1) diferenciación tajante entre el nivel de los hechos y el nivel de los valores, (2) plano general de abstracción en que los filósofos plantean los problemas morales, (3) desacuerdo entre los filósofos que tratan estos temas, y, (4) la discusión de los mismos en términos de casos triviales y ejemplos tontos. Williams cree que es necesario comenzar a pensar en términos de conflictos y situaciones morales serias. Señala que hay situaciones en que "hecho" ("*fact*") no se puede distinguir claramente de "valor." Además, hay conceptos en que es preciso tomar en cuenta el contexto social (institucional). No cree Williams que exista una disciplina filosófica autónoma que se llame Filosofía Moral. Tampoco cree que el concepto de "consistencia" sea tan indispensable en la ética como en la lógica y en la ciencia.

En la próxima conversación, Ninian Smart, profesor de estudios religiosos en Lancaster, discute con Magee en torno a la filosofía de la religión. Smart echa una ojeada sobre las últimas publicaciones en la materia y sugiere que los filósofos de la religión en la Gran Bretaña han asumido una postura demasiado intelectualista. Se han olvidado del contexto viviente de los enunciados religiosos. En forma análoga a la de Williams, Smart cree

que esos enunciados tienen que ser concebidos dentro de las situaciones sociales e históricas correspondientes. Urge aclarar las diferencias entre religión e ideología. En cuanto a la teología, dice que una teología está siempre comprometida con cierta posición pero la filosofía de la religión no lo está con posición alguna. Destaca el importante papel que las "sugestiones" pueden desempeñar en los estudios filosóficos de la religión. Estos deben moverse en dirección de las ciencias sociales, especialmente la antropología y la sociología. Por último, insiste en que lo más urgente por ahora son los estudios fenomenológicos de la experiencia religiosa.

La undécima entrevista de Magee es con Richard Wollheim, profesor en University College, de Londres. Discurren sobre la filosofía y las artes. Mientras el positivismo lógico predominó, a la estética le fue mal, dice Magee. Pero con la liquidación de aquel movimiento ha comenzado a recuperarse. Wollheim, autor de *Art and Its Objects* (1968), cree que la estética debe ocuparse del problema de la naturaleza del arte. En forma similar a la de Smart, Wollheim sostiene que es preciso empezar por el estudio de las actividades artísticas mismas y las relaciones entre ellas. A una pregunta de Magee sobre el juicio estético, Wollheim contesta que es muy difícil ofrecer una justificación general para el arte pero que quizá sería posible darla de una de las artes en particular. Cualquier estética dependerá de una filosofía de la mente, del entendimiento, de los estados, facultades, conductas y actividades mentales. Si queremos comprender lo que es el arte, debemos entender el tipo de proceso por el cual interiorizamos una cierta técnica. Wollheim se opone al movimiento de New Criticism para el que los estados mentales y motivaciones no cuentan. Critica también la clasificación de las artes en términos del medio utilizado. Para él, la categoría de "uso" es más importante.

En la próxima conversación, Magee discute con Alasdair MacIntyre, profesor en Brandeis University, E.E.U.U. de América, la situación relacionada con la filosofía y la teoría social. Hacia 1956, asegura Magee, hubo quienes consideraban que la filosofía política había muerto. Esto se debe, según MacIntyre, a la tendencia antimetafísica del positivismo y a la dicotomía entre "hecho" y "valor", en que se concede a la esfera de los hechos los privilegios del conocimiento y la racionalidad. También se debe al rol muy secundario que los positivistas atribuían a la historia de la filosofía. Las aportaciones de Isaiah Berlin, Wollheim, Wittgenstein, Austin y otros desembocaron en la tarea de describir con paciencia la manera como se utiliza el vocabulario de la vida política y social. Se ha vuelto urgente la cuestión de cómo se aplica un esquema categorial, y de ahí, según MacIntyre, el renovado interés en Kant y Hegel. La sociología y la ciencia política son materias inevitablemente filosóficas ya que tienen que ver con el modo como los miembros de una determinada sociedad entienden y conciben su realidad

social. MacIntyre menciona como ejemplos de las nuevas tendencias en la ciencia social a Rodney Needham, Mary Douglas y Tom Burns.

La última entrevista es con Alan Montefiore, profesor en Oxford y en Montreal. Es un intento de comparar los desarrollos de la filosofía en la Gran Bretaña con los de la Europa continental. Se cae de su peso que el asunto es vastísimo y que no podía ser ni remotamente bien tratado en una corta entrevista. No vale la pena resumirla.

Para terminar. *Modern British Philosophy* rinde un excelente servicio al ofrecer información fundamental y aun secundaria sobre la situación actual de la filosofía inglesa. Logra destacar los principales problemas aunque el método de la entrevista imposibilita la discusión a fondo. Ya he dicho que la parte que se refiere a la ética, la estética, la filosofía de la religión y la teoría política es obviamente insuficiente. Por desgracia, no se nos dice prácticamente nada de la crítica que viene desde la Nueva Izquierda y el renovado interés en Hegel. Con la decadencia del análisis lingüístico y del positivismo lógico se observa cierta reacción anti-empiricista (Ryle, Strawson) pero no es exagerado decir que los grandes problemas planteados por Moore, Russell, Wittgenstein, Austin y Popper siguen en pie y es a partir de esos planteamientos que hay que esperar los nuevos desarrollos.

*José Emilio González*

LUIS CENCILLO, *Mito: semántica y realidad*. Madrid: B.A.C., 1970. 453 pp.

El libro de Luis Cencillo *Mito: semántica y realidad* tiene méritos que al punto lo hacen sobresalir en la investigación filosófica de lengua española. Se trata, por lo que puedo ver, de la primera obra en español sobre el tema de la filosofía del mito que no es un simple derivado o resumen de la investigación de otros países y de otros tiempos, sino que de por sí significa una auténtica contribución, una nueva perspectiva y elucidación del problema que nos ha ocupado desde hace ciento y pico de años. En suma, un libro verdaderamente original y nuevo, totalmente sorprendente en nuestros ámbitos filosóficos. No se trata de una novedad en el vacío sino que la novedad resulta importante porque va montada sobre un conocimiento vastísimo y profundo del tema, una erudición admirable que debería servir de modelo a toda investigación filosófica en las próximas generaciones.

Por otra parte, la obra no se esfuma en generalidades ni se pierde en el detalle abigarrado o suelto. Al contrario, otro de sus méritos parece ser un gusto inusitado por lo específico, un nuevo sentido de la especialización que a pesar de retener lo concreto, no quiere renunciar a la inserción en asociaciones y panoramas más vastos, a la comprensión. Añádase a esto

una conciencia clara de los peligros y problemas que asedian al pensamiento contemporáneo, una voluntad decidida de no dejarse fascinar por las nuevas modas del pensamiento, de hacer valer y de imponer una nueva visión que atrae por su coherencia, por la humanidad mayor que supone y por la esperanza que ofrece.

Toda esta novedad se refleja y conforma una modalidad del decir filosófico que, aunque de clara inspiración germánica, no por eso deja de ser profundamente hispánica, un estilo enérgico, vigoroso y agresivo que representa sin lugar a dudas algo completamente nuevo en la filosofía española. Y la novedad interesa porque precisamente está determinada por la pura objetividad, por las cosas mismas. De allí la indiscutible elegancia de su prosa. Al igual que en la expresión artística auténtica o en el pensamiento exacto, no cabe distinguir entre *forma* y *contenido*. El contenido establece la forma y viceversa. Por todo esto, *Mito-semántica y realidad* merece atención tanto en el estudio filosófico del mito como en la filosofía española. Entre otras cosas, el libro prueba que ha aparecido una figura nueva en la filosofía española que habrá que tener en cuenta de ahora en adelante.<sup>1</sup>

El libro se divide en cuatro partes: 1) conceptos, 2) evolución del mito, 3) hermenéutica y 4) realidad y mito. De éstas, la que más tiene que ver con el estudio especializado del mito es la segunda y es la que saca a relucir los inmensos conocimientos de Cencillo en este campo a la vez que su incuestionable competencia y acumen en el estudio comparativo del mito. Es también la parte que sólo un experto en la materia (y el que suscribe dista mucho de serlo) puede valorar justamente. La tercera, a la vez que presenta un panorama histórico de las diversas actitudes ante el mito, nos ofrece también una larga y fundamental reflexión sobre el método que es como el *discurso del método* que debiera servir de introducción a toda la obra. Se incluye también un capítulo dedicado a los métodos de interpretación del mito de Lévi-Strauss y de Foucault. La cuarta parte es la verdadera fundamentación de todo el libro que, curiosamente, se presenta como conclusión.

A pesar del magno empeño que representa la segunda parte de la obra,<sup>2</sup> me han interesado más la tercera y cuarta parte y en específico 1) el pro-

---

<sup>1</sup> No se trata, por lo demás, de un autor primerizo. Cencillo es autor también de *Hyle* (SSIC, 1958), *Experiencia Profunda del Ser* (Madrid, Gredos, 1959), *Conocimiento* (Madrid, Syntagma, 1968), *Filosofía Fundamental* (Madrid, Syntagma, 1968), etc. Es además profesor numerario de la Universidad de Madrid y ha sido docente de las universidades de Bonn, Friburgo, Munich, Innsbruck y Colonia.

<sup>2</sup> En ella introduce una clasificación de los mitos que sirve de base a la posterior elucidación de su evolución. De esta evolución se destaca el papel que asigna a los centros de cosmicidad, a los dioses infernales, los héroes civilizadores (el mito del Génesis, el Diluvio, Prometeo, etc.).

blema de la naturaleza y la fundamentación del mito, 2) la crítica al concepto de realidad, 3) las objeciones al método estructuralista de Lévi-Strauss y 4) la hermenéutica normativa de Cencillo.

1. Para Cencillo el mito es esencialmente una respuesta a las cuestiones más profundas y más graves que el hombre se plantea; es, por lo tanto, fuente de sentido, tiene la función de proveer sentido a la negación (Cencillo la llama desfondamiento) que está a la raíz de la existencia del hombre. Siendo respuesta, es también resultado de intuiciones hondas y ciertas que han descubierto conexiones y relaciones insospechadas, p. ej. entre el cosmos y la divinidad. Por lo tanto, representa un esfuerzo de comprensión del hombre, el mundo, la vida y la totalidad de la realidad que los condiciona. Esto quiere decir que el mito es entonces una forma de saber, suministra información acerca de lo radical y lo total, posee un contenido de verdad evidente. Y este valor de verdad, hace claro Cencillo, no se expone como una *teoría* sino como una *praxis* que consiste en "1) configurar *expresivamente* los horizontes orientadores del existir humano y 2) en elevar a categoría los hechos brutos y los comportamientos, que de otro modo se disolverían en pura facticidad" (p. 440). Es decir, se acentuará primordialmente el carácter simbólico (en cuanto totaliza) y expresivo del mismo. Es un modo de densificar totalizante y expresivamente el mundo, la situación del hombre en el mundo (*ibid.*). Pero esta modalidad de la comprensión difiere de la comprensión *lógica*; es precisamente comprensión de lo que es irreducible a *logos*, "de la inadecuación absoluta entre la totalidad multidimensional y los módulos de conceptualización y categorialización humana" (p. 421). Porque aún no ha comenzado el proceso de abstracción que llevará a la filosofía, el mito parece ser la zona más radicalmente profunda de contacto entre la mente y la realidad (entendiéndose ésta como la "coimplificación universal de relaciones a diversos niveles.") Todo lo anterior lleva a afirmar la realidad del mito, o sea, a disociarlo de aquellas facultades con que corrientemente se ha asociado: la arbitrariedad, el capricho, la fantasía, la leyenda, la fábula, etc. La única imaginación y fantasía que opera en la elaboración del mito es la misma que opera en el arte, en la ciencia o en la filosofía —o sea, tanto una como otra son productos de la libertad, y esta libertad es tan lúcida, tan clara en la labor mitificadora como lo es en el proyecto artístico, en el experimento científico o en la especulación filosófica.

Convertir el mito en manifestación de la libertad, en fuente de verdad, de sentido, en respuesta, en función de la realidad, podrían parecer otros tantos modos de acercarse a teorías del mito de tipo idealista, racionalista o neokantiano, (Pienso notablemente en la teoría del mito de Cassirer). Pero me parece que esa posibilidad, si bien nunca se desecha del todo,

tiene que ser modificada o ampliada para poder dar cuenta cabal de la particular e interesante idea de realidad que Cencillo nos ofrece. Su idea del mito se hace posible sólo dentro de su idea de realidad.

2. Cencillo parte de un principio que podríamos llamar "higiénico": la necesidad de superar y evitar a todo trance las teorías reduccionistas de la realidad y, sobre todo, el reduccionismo que quiere limitar la realidad a la simple consistencia física, como el positivismo y el materialismo del siglo pasado o la experiencia familiar y vulgar. Más que la consistencia física, que la materia (la misma ciencia del siglo xx se ha ocupado de mostrar la problematicidad de este concepto decimonónico), más que las cosas en sí mismas, importan el sentido, el valor, la exigencia, la orientación que imprimen a la existencia, la eficacia del tipo que sea. Por eso, su mundo estará construido a base de tres categorías principales: la normatividad, la eficacia y la valencia (o el sentido). La normatividad se define como la "consistencia a que hay que atenerse para responder a las exigencias físicas, pragmáticas, técnicas, jurídicas, éticas, estéticas y sociales del mundo" (p. 363). La eficacia más o menos en los mismos términos, pues se refiere al uso de esas normatividades. La valencia como "el poder que toda realidad tiene para exigir de cualquier sujeto inteligente una atención, un modo de tratarla... un modo de ser afectivamente impresionado por la misma" (p. 365). Ninguno de estos tres criterios puede aplicarse a la cosa o a la materia decimonónica, aislada y familiar, sino que adquieren plena vigencia dentro de lo que Cencillo llama el "acontecimiento". En vista que aún la materia no se entiende ni se especifica sino es en la acción y en el acontecer, resulta "más aconsejable y más fácil estudiar la realidad a partir del acontecimiento" (p. 377). En el acontecimiento se vive "la *eficacia* de uno o varios *sentidos* en su *vigencia normativa*." Pero la fundamentación mayor del acontecimiento le viene del hecho que la categoría más amplia en que ubicamos las cosas y el acontecimiento, el mundo, es también un acontecimiento. "El Mundo no es una substancia ni menos una cosa sino un acontecimiento complejo que transcurre en el tiempo" (p. 381). Y las formas en que se realiza ese mundo (muchas de ellas de extracción existencialista) dejan ver las bases en que se erige su concepción: el mundo es campo de posibilidades, horizontes, vecciones que canalizan las posibilidades de acción. No es ni opaco ni resistente, sino que lo que importa de él **es que condiciona *normativa* y *dialécticamente*** todas las opacidades y resistencias que se le presentan. Existe en cuanto es inasequible; no se presenta sino que se ausenta, y al ausentarse nos compromete en su persecución. Por todo esto, la realidad del mundo es mucho mayor que la de la materia o de la cosa; por lo mismo, el mito, que persigue la unidad, puede expresar su totalidad mucho mejor que la ciencia.



3. Las objeciones que Cencillo opone a la teoría del mito de Lévi-Strauss derivan de estos postulados y criterios de realidad. La complejidad de toda realidad no se deja reducir a un elemento nada más, la complejidad del mito es tal que no se puede dar cuenta de él reduciéndolo a pura forma, a lo funcional-lingüístico, y vaciándolo de todo contenido en sí mismo, que no sea el que le adjudica su integración dentro de determinada estructura o las relaciones lógicas de los mismos. Es esto lo que pretende el análisis estructural de Lévi-Strauss. Su ambición es poder reducir todo el mundo del mito a sistema controlado, cuantificativo, coherente y metodológicamente fundamentado para de allí poder organizar y ordenar el objeto en cuestión. Pero para esto, Lévi-Strauss se ha visto obligado a amputar dimensiones capitales (como lo es la abstracción del contenido) del mito, y fuera de que puede acabar dándonos una imagen unidimensional del mundo y del hombre, está también el hecho que la sistematización y la verificación no son el fin de las ciencias humanas o de la cultura. La sistematización no basta porque resulta siempre en una reducción del objeto estudiado; la verificación inequívoca no es posible porque el objeto de la ciencia cultural es por naturaleza indefinido. Por esto, las ciencias humanas tendrán más bien a la comprensión *real* (y no sistemática) *profunda* (y no de superficie), *integral* (y no parcial), *matizada* (y no extremada), *orgánica* (y no anatómica). Y es que la naturaleza misma del objeto que se estudia obliga a esta comprensión. En el estudio del mito es imposible limitarse a la construcción estructural porque el mito por naturaleza es *expresivo*, y esto quiere decir que, en cuanto expresión, remite más allá de sí misma, obliga a un tratamiento complexivo, de fondo, para poder dar cuenta de él. Si no se tomase en cuenta esta dimensión envolvente e integradora, el mito quedaría como queda un lenguaje cuando se considera sólo como un conjunto de fonemas; es decir, un lenguaje que no diría nada. Preferir el sistema y la estructura para el estudio del mito implica renunciar a esta dimensión expresiva. Se corre el peligro de que se olvide que el sistema es sólo un medio para el conocimiento y que imperceptiblemente se nos transforma en un fin en sí mismo; que el estudioso se limite a introducir orden en los datos de las realidades humanas a condición de renunciar a todo conocimiento a fondo de las mismas, que es lo que Cencillo cree que ha pasado en el pensamiento de Foucault, como cuando, por ejemplo, intenta reducir a sistema la historia de la cultura aplicando esquemas tomados de la lingüística (p. 322).

Esta crítica a los métodos de Lévi-Strauss y de Foucault lleva en el fondo la convicción de que el método para el estudio del mito no debe equivaler al método de las ciencias positivas o cuantificativas, pues no se trata de "mera comprobación de constancias, de presencias, de ausencias y de relaciones sistemáticas," sino que, al contrario, debe ser método de hermenéutica, de comprensión, porque lo que se trata de conocer no es la forma

de un conocimiento puramente objetivo, sino "los contenidos de la experiencia humana en cuanto tal experiencia humana." Y si el contenido es la experiencia humana, el estudio del mito debe incluir el sentido junto a la posición estructural y a las correspondencias formales, debe tratar de no desarraigar las realidades que se investigan del contexto humano en que se nos ofrecen. El estructuralismo (al igual que el análisis del lenguaje, podría añadirse) tiende a eliminar las ambivalencias, y en eso hace bien, pero esto no debe conllevar que se elimine y se desconozca la intensidad, el contexto y la pregnancia humana del mito. Hay que evitar a todo trance el uso mágico de los términos (o sea, forzar la realización efectiva de la validez de un pensamiento), evitar el peligro de la escolástica, que para Cencillo consiste en olvidar las realidades culturales vivas "por ir en busca de estructuras que constituyen una medida común entre la realidad y el pensamiento intelectual."

4. Por todo esto, el autor insistirá una y otra vez en que no se debe perjudicar los contenidos del mito, no se les debe fijar sentidos o mensajes de antemano, sino dejar que se interpreten por sí mismo. Por la misma razón se advertirá contra el uso apresurado de la analogía en las diversas mitologías del mundo si la analogía se da de modo esporádico. Pero las advertencias no tienen el fin de reducir el estudio del mito a un simple catálogo, sino señalar la densidad significativa del mito, la posibilidad que hay en él de encarnar cualquier sentido que se le quiera atribuir, y por lo tanto, el peligro del reduccionismo a todos los niveles. Pues el reduccionismo va en contra del principio cardinal de toda actividad humana: la coimplicación. Todo en la actividad del hombre se halla coimplicado entre sí, con el hombre mismo y con la totalidad de su vida. De allí que el método cumplirá en el terreno del mito funciones distintas: "Método no es una prefiguración de lo que el objeto ha de ser, sino una serie de medidas y de precauciones para que esto no suceda y el objeto pueda ir decantando libremente sus contenidos y manifestando sus parámetros de significatividad autoexpresiva" (p. 352).

Pero esta objetividad metódica o normativa no pretende una vuelta al empirismo o a los hechos. Al contrario, Cencillo parece claramente consciente (y de allí la gran dificultad de la investigación mítica) del carácter simbólico del mito, es decir, que el mito nunca es una reproducción cuasi fotográfica de la realidad, sino una "notificación mediata, simbólicamente cifrada de relaciones inaccesibles a la experiencia familiar." Y lo mismo repetirá acerca de toda ciencia, lo cual, aunque no sea en el fondo tan novedoso, parece necesario recordarlo periódicamente, sobre todo en nuestro siglo tan fascinado por la ciencia y la técnica: la ciencia no pretende conocer ninguna realidad en sí, sino construir sistemas rigurosamente controlados (p. 432); la inteligibilidad se reduce en fin de cuentas a la posible

localización de cualquier dato en una constelación cerrada de referencias sistemáticas de carácter lógico. El saber que proporciona no puede ser nunca de carácter absoluto y definitivo sino mucho más modesto. Bastaría que "trace coordenadas de orientación, plantee problemas, cuestione certezas precipitadas y familiares, construya hipótesis, se mantenga vigilante con respecto a las sugerencias del campo mismo que se investiga, prevea nuevos derroteros tanto del criterio científico como del método." O sea, el saber científico —como reflexión sobre el método que en esencia es— establece su carácter puramente relativo y simbólico, que, sin embargo, pretende armonizar y fundamentar con una clara referencia objetiva.

Los temas antes presentados distan mucho de agotar, claro está, las posibles resonancias de este libro. Las sugerencias y los nuevos derroteros apuntados son en verdad infinitos. Es de lamentar que en una nota como ésta no podamos detenernos en las implicaciones de algunas aseveraciones de Cencillo, tales como el poco contenido filosófico y sapiencial del mito helénico en comparación con el hindú, hebreo o egipcio (p. 211), el carácter absoluto del acontecer bíblico (p. 243) la insólita valoración de la alquimia (p. 276), los certeros juicios sobre las paradojas del marxismo, sobre la trayectoria del pensamiento tardío de Heidegger y Sartre, los ataques a Marcuse (¿quién había visto antes la relación entre este pensador y los circumcellianos y los adamitas?), las preciosas sugerencias para el estudio de los mitos modernos: el Lejano Oeste, los mares del Sur, los bajos fondos del Oriente, las "estrellas" de los espectáculos, los productos de consumo (p. 286).

Por último merece felicitaciones la BAC, que con este libro parece haberse decidido a acoger en su colección obras de carácter genuinamente científico, independientemente de su relación con la ortodoxia católica.

*Esteban Tollinchi*

KARI H. POTTER, *Bibliography of Indian Philosophies* (The Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. I) Delhi; Motilal Banarsidass, 1970. xxxvi + 811 pp. (precio: 80 rupias).

Este volumen debió de ser el primero de una serie planeada por el mismo Potter, en la cual se resumiría el fruto de las investigaciones más recientes en los campos de la indología y la filosofía comparada. El proyecto, auspiciado por el American Institute of Indian Studies, contaba con la colaboración de algunas de las figuras más destacadas en los estudios de la filosofía india: Masatoshi Nagatomi, Ram Chandra Pandeya, Richard Robinson, Dharendra Sharma, J. A. B. Van Buitenen, Alex Wayman, entre otros. Sin

embargo, se me ha comunicado recientemente, los planes para una enciclopedia del pensamiento indio han tropezado con un escollo formidable: la falta de fondos. La presente crisis económica y política en los E. U. A. y, luego, entre éstos y la India, ha afectado adversamente el crecimiento del American Institute of Indian Studies, y, como consecuencia, el proyecto de la Enciclopedia.

Pese a que puede convertirse en una obra trunca, este primer volumen sobrevivirá por sus propios méritos. Antes de su aparición los investigadores habían sufrido siempre de la carencia total de fuentes bibliográficas adecuadas en un campo donde, hasta hace muy poco, la más importante de sus fuentes primarias podía bien ser la más exótica exquisitez bibliográfica. Durante muchos años se debió trabajar sobre la base del *Catalogus Catalogorum* de T. Aufrecht (Leipzig, 1891, 1896, y 1903), aunque en años más recientes, se ha contado con obras como el *New Catalogus Catalogorum* de V. Raghavan (University of Madras, 1949, 1969, etc.); o la *Buddhistische Philosophie* de C. Regamay (Bern: Francke A. G. Verlag, 1950). La obra de Potter recoge lo que en estos volúmenes puede ser relevante a los estudios filosóficos y añade además materiales depositados en los más destacados centros de investigación: universidades de Harvard, Madras, Kyoto, Benares, Calcutta, etc.

Desafortunadamente, al fijar sus criterios de selección Potter ha tenido que enfrentarse al difícil problema de definir qué sea literatura filosófica en India. Dentro de la concepción tradicional india resulta poco menos que imposible determinar qué sea filosofía; se distinguen ciertas disciplinas teóricas o especulativas bajo el nombre de *darshana*, pero éstas incluyen ciertos elementos que en occidente se incluirían bajo la mística, la teología o, aún, la lingüística. Potter, se enfrenta a la ardua tarea de acortar el ámbito temático de su obra en base a tres criterios de selección: obras que en su totalidad sean de interés filosófico, cuya intención sea teórica y no práctica, y obras polémicas o de exposición si la misma implica la elección de un punto de vista entre varias alternativas.

Si bien estos criterios pueden considerarse como un intento valedero por delimitar el ámbito del quehacer propiamente filosófico en India —aunque con esto no se quiere implicar que no se le pueda someter a crítica— no cabe duda de que, como norma para determinar lo que se deba o no incluir en una obra bibliográfica, dejan mucho que desear. Según las reglas de Potter, por ejemplo, se debería excluir, y se excluye, el *Primer Bhâvanâkrama* de Kamalashîla. ¿Quiere decir esto que se presupone que el investigador no tendrá interés en el valiosísimo excursus filosófico (*âgama* y *yukti*) de esta obra? ¿Qué argumentos presentaría el compilador de esta bibliografía para sostener, como implícitamente lo hace, que el propósito de los *Bhâvanâkrama* es más “práctico” que el del célebre comentario a los

*Brahmasûtra* de Shankara? Evidentemente al preferir uno sobre el otro Potter se abanderiza, toma partido en lo que constituye a todas luces una controversia interna a los sistemas filosóficos indios y no meramente una disyuntiva para el observador crítico, para el tercero imparcial que debería representar una obra bibliográfica. Además, ¿no se prejuzga con estos criterios una de las más importantes cuestiones en el estudio de la filosofía india? Porque, en efecto se le ha dictado al investigador la respuesta a la pregunta de si son o no medios válidos de conocer los métodos de intuición mística o metafísica que defienden tantas escuelas del pensamiento indio.

Se entiende, desde luego, que por razones de índole práctica Potter se haya visto precisado a excluir totalmente la extensísima bibliografía sobre las obras de base de los sistemas: *Vedas*, *Upanishads*, *sûtras* bûdicos,<sup>1</sup> etc. Sin embargo, se le puede exigir una presentación exhaustiva de la producción de los sistemas y las escuelas.

Otro aspecto de la presentación general de la obra que podría aún perfeccionarse es el orden de presentación. El compilador divide su obra en tres partes: una lista de autores y obras de fecha (más o menos) conocida, otra de aquellos cuya fecha se desconoce, y, finalmente la bibliografía de literatura secundaria. Al parecer, la primera división obedece al interés del autor por presentar, en la medida de lo posible, un cuadro cronológico del pensamiento filosófico de India —pese a que se trata de una empresa utópica en el caso de la India. Pero este motivo, si ésta fue su intención, no es razón suficiente para sacrificar la facilidad del manejo en lo que después de todo será una obra de consulta. La obra sería mucho más manejable si se la tabulara y clasificara decimalmente, colocando a los autores y obras anónimas en orden alfabético. La literatura secundaria puede acomodarse, desde luego, como ha hecho Potter, debajo de las fuentes primarias correspondientes o bajo el rubro de la escuela o sistema, según sea el caso y ordenados por su fecha de publicación. Pero, además, el índice onomástico no basta, ya que los títulos en el cuerpo de la obra no aparecen todos en el orden alfabético, debe ampliarse el limitadísimo índice de tópicos. La clasificación decimal haría posible, además, la revisión periódica de la obra sin necesidad de reimpressiones.

Sobre el cuerpo de la obra como tal nos gustaría ofrecer los siguientes comentarios y correcciones, aunque no se pretende ofrecer una lista exhaustiva: En más de un caso no se ha justificado la fecha que se le fija a un autor, y cuando se la pretende documentar se mencionan meramente los nombres de Nakamura o Frauwallner, sin ofrecer remisión exacta alguna.

---

<sup>1</sup> No se entiende empero por qué, si se excluyen los *sûtras*; encontramos el *Sandhinirmocanasûtra* escondido bajo el rubro de su traducción francesa: Etienne Lamotte, *L'explication des mystères*, Louvain, 1935 (Núm. 5663).

En el caso de Harivarman por ejemplo, de quien sabemos muy poco, y de cuya época nada se ha podido determinar, Potter lo coloca en el siglo séptimo, sin explicación alguna. La obra maestra de Harivarman, la *Satyasiddhi*, se conserva solamente en chino (*Taishō* 1646)<sup>2</sup> y fue traducida a dicha lengua por el insigne traductor Kumarajiva (344 a 413 A. D.), éste es, pues, el *terminus ad quem* de nuestro filósofo. Nakamura, en su librito *Indo-shishō-shi* (Tokyo: Iwanami, 1968, p. 170) lo ha ubicado entre los siglos tercero y cuarto A. D. Frauwallner, empero, (*Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, 1958), se abstiene de proponer fecha alguna.

Tampoco se entiende por qué se remite a las traducciones chinas según el catálogo de Nanjio, cuando esta numeración está fuera de uso desde hace ya más de treinta años. Lo sorprendente es que el compilador parece conocer —como se esperaría— la numeración de la edición de Taishō, pues incluye en su bibliografía el utilísimo catálogo preparado por J. Takakusu sobre esta versión: *Hobogirin: dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Fascicule Annexe: Tables du Taisho Issaikyo*, Tokyo: Maison Franco-Japonaise, 1931.

También conviene apuntar a la necesidad de indicar claramente en una obra de este tipo, a aquellas obras de atribución dudosa (como, p. ej., los múltiples opúsculos atribuidos a Shankara) e incluir una bibliografía mínima en torno a la autenticidad de la obra, si existe, desde luego, tal bibliografía.

Otros apuntes al vuelo: el artículo número 2310 nos cita una traducción italiana del *Bodhicaryāvatāra* sin ofrecernos el título de la misma; como el autor de esta reseña lleva varios años en busca de la mencionada traducción (la cual se ha citado sin título ni casa editora en más de una obra) puede apreciar lo desesperante que resulta encontrar remisiones incompletas como ésta en una obra que pretende deshacer precisamente esta clase de entuerto. La obra de Kamalashīla que lleva el título de *Bhāvanāyogāvatāra* es un ejemplo de varios títulos ausentes en el índice (incluyendo la importantísima obra de Mādhyama, *Sarvadarśhanasamgraha*). Prajñākaramati aparece bajo el nombre de Pajñakaragupta, ¿se pretende identificarlos? No hay indicación explícita de que se les quiera identificar. Cabe señalar, por último, que una de las pocas obras españolas citadas —porque muy pocas hay— es la obra de Fatone *El budismo 'nihilista'*, pero aparece bajo el título de "*Il buddhismo 'nihilista'*"!!

Porque una obra de esta naturaleza siempre representa un reto técnico, o mejor, mecánico, de proporciones colosales nos hemos, desgraciadamente,

---

<sup>2</sup> El compilador, además no parece conocer la única versión en lengua moderna de este importante tratado: Hakuju Ui, *Jōjitsuron* (*Kokuyaku Issaikyō*, Ronshūbu III) Tokyo: Daitō Shuppansha, 1933.

acostumbrado a esperar algunos errores de parte de los impresores —especialmente en India; pero, no menos en la América Hispana—, sin embargo, la falta de exactitud de parte del compilador debe corregirse, particularmente cuando, a todas luces, esta obra ha de convertirse en un libro de consulta indispensable para el investigador de la filosofía India y precisamente porque la obra y el autor —en otros trabajos suyos— ya han ofrecido lo suficiente como para que ahora se les pueda exigir más.

L. O. G.

LOUIS DE LA VALLÉ POUSSIN, traductor, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruselas: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1971. 6 vols. (reimpresión de la edición de 1923-1931).

El Instituto de Estudios Avanzados de Bélgica vio nacer a uno de los más ilustres orientalistas de este siglo, fundador de las prestigiosísimas *Mélanges chinois et bouddhiques* y padre del estudio comparado de los textos búdicos: chinos, tibetanos, indios. También fue él, Louis de la Vallée Poussin, quien nos dio a conocer este genial compendio de la escolástica budista de la escuela *Vaibhāṣika* de Kashmir con su excelente traducción francesa.

El *Abhidharmakośa* o “Tesoro de los Principios Últimos”<sup>1</sup> es una enciclopedia, o como lo dice el nombre, un *thesaurus* de la especulación escolástica budista como la conocía Vasubandhu (ca. 350 A. D.), uno de los más destacados doctores de la escolástica del Pequeño Vehículo y, más tarde, una de las figuras más significativas para la filosofía del Gran Vehículo. Sobre la base de seiscientas estrofas mnemónicas (*kārikā*) de su propia composición,<sup>2</sup> Vasubandhu desarrolla un comentario o *bhāṣya* en el cual resume poco menos que la totalidad de la doctrina especulativa del Pequeño Vehículo, incluyendo citas profusas de textos ya desaparecidos. Como compendio del sistema de mundo budista y como representante de una tradición doxográfica rigurosa, da origen a una escuela que florece en China y desemboca en la desaparecida “escuela del *Kośa*” de Japón (*kushashū*).

---

<sup>1</sup> Según sólo una de las interpretaciones del título que ofrece el mismo Vasubandhu en su comentario a la segunda estrofa del primer libro. Todas las interpretaciones posibles clásicas y contemporáneas de la palabra *abhidharma* han sido reseñadas por Hajime Sakurabe, *Kusharon no Kenkyū*, Kyoto: Hōzōkan, 1969. pp. 13-23.

<sup>2</sup> El número seiscientos no incluye las trece del apéndice o libro noveno, las cuales no constituyen la base del texto en prosa.

La versión de Louis de la Vallée Poussin se basa en el texto sánscrito de las estrofas (*kârikâ*) de Vasubandhu, las dos traducciones chinas de su comentario (*bhâsya*) (la de Paramârtha: *Taishô* 1559, y la de Hsiuan Tsang: *Taishô* 1558), la traducción tibetana de Jinamitra y Dpal-brtsegs, y, por último, el comentario a la obra en su totalidad de Yashomitra (siglo séptimo A. D.) llamado *Sphuṭârthâ Abhidharmakoshavyâkhyâ*. Igualmente importante fue la principal fuente secundaria de la cual se valió el traductor belga: la edición japonesa anotada del texto chino, el *Kando Kusharon* de Kyokuga Saeki (Kyoto, 1887. 30 fascículos). Al utilizar extensamente los comentarios del erudito japonés, de la Vallée Poussin recibe los últimos destellos de la moribunda tradición hermenéutica de la “escuela del Kosha” y la retransmite al lector occidental, vista con el ojo crítico del orientalista científico.

Cuando aparece el último volumen de la traducción francesa, está por descubrirse el texto sánscrito en un manuscrito del monasterio tibetano de Ngor. Pero el feliz hallazgo del erudito monje indio Rahula Samkr̥tyayana se da a conocer apenas un año antes de la muerte del estudioso belga,<sup>3</sup> no se publica parte del manuscrito hasta 1946,<sup>4</sup> y no aparece en una edición del texto completo (aunque imperfecta y presentada en una pobrísima impresión) hasta 1967!!<sup>5</sup>

Mientras permanezca sin traducir la versión sánscrita y mientras no exista una edición crítica a la luz de las versiones chinas y tibetanas, la obra de Louis de la Vallée Poussin será la única fuente confiable para el estudio de esta obra. Pero, por encima de su valor como traducción o edición crítica del texto, pese a su antigüedad esta versión del “tesoro” no perderá su valor como obra de consulta fundamental para los estudios del budismo, tan vasta es la erudición del traductor, quien ha convertido el aparato crítico en un segundo “tesoro” del pensamiento budista.

*Luis O. Gómez*

---

<sup>3</sup> Rahulji hace su importante descubrimiento en 1935, y da noticia de él en 1937 (*Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, Part I, 1937, p. 53).

<sup>4</sup> V. V. Gokhale, “The Text of the Abhidharmakoshakarika of Vasubandhu” *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, XXII, 1946, pp. 72-102.

<sup>5</sup> P. Pradhan, ed., *Abhidharmakosha*, Patna: Jayaswal Research Institute, 1967. Una edición más reciente y un poco mejor es la de Swami Dwarikadas Shastri, *Abhidharmakoshakarika and Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yashomitra*, Varanasi (Benares): Bauddha Bharati, 1970-1972, 6 vols. Ninguna de estas ediciones toma en cuenta las versiones tibetanas.



ELIOT DEUTSCH Y J. A. B. VAN BUITENEN, *A Source Book of Advaita Vedanta*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971, x + 335 pp. precio: 15 dólares.

Nos encontramos ante una excelente labor editorial. Las cubiertas, la encuadernación, la impresión no dejan nada que desear. Los índices, encabezamientos, notas, bibliografías, en el lugar y el tipo más conveniente, cómodo y agradable para el lector. Los breves comentarios de los editores que introducen cada selección gozan de una claridad excepcional, concisión y sencillez de dicción envidiables. En todo momento se ofrece sólo lo justamente necesario a título de explicación preliminar, luego se deja hablar a las fuentes.

Particularmente claras y verdaderamente originales son las definiciones e interpretaciones de los conceptos de "revelación" (*shruti*) y recordación (*smṛti*) —Parte I, cap. 1, 2—, las cuales se hacen a partir de una comparación razonada de las ideas cristianas, islámicas e hinduístas, que toma en cuenta toda la difuminación de características que existe en esta área. Resultan igualmente relevantes las observaciones hechas en torno a la cuestión de la naturaleza de la filosofía india en los capítulos 5 y 6 de la misma parte.

Al recoger por vez primera en un solo libro materiales para el estudio de las dos grandes escuelas de los discípulos de Shankara (*Bhâmatî* y *Vivaraṇa*), se facilita el estudio de estos movimientos en el salón de clase. Falta, empero, la fuente primordial para el estudio del solipsismo del *dRSTi-sRSTi-vâda* (Prakâshânda, *Vedântasiddhântamuktâvalî*).

Sólo se pueden hacer dos grandes reparos al libro: su precio increíblemente inflado, y la falta de traducciones nuevas. El material ha sido todo recogido de las traducciones inglesas ya existentes. No se ha hecho nada por consultar las traducciones en otras lenguas, ni por revisar las que se han incluido.

Como resultado de esta política editorial, muchas traducciones han sido aceptadas sin revisión, o sin confrontar los textos originales. La selección de la *Pañcadashi* de Vidyâraṇya, por ejemplo, tomada de la traducción de Hari Prasad Shastri (*Panchadasi: A Treatise on Advaita Metaphysics*, London: Shanti Sadan, 1956) bien podría aprovechar una revisión cuidadosa. Si consideramos primeramente el sentido literal de una de las estrofas citadas se podrá echar de ver cuán "libre" es la traducción.

El texto sânscrito reza así:

*cidânandamayabrahmapratibimbamanvitâ /  
tamorajassattvagunâ prakṛtir dvividhâ ca sâ //*

*sattvashuddhyavishuddhibhyâm mâyâvidye ca te mate /  
mâyâbimbo vashîkṛtya tâm syât sarvajña ishvaraḥ //*

Es decir, traducido literalmente,

La naturaleza, dotada del reflejo de Brahman, el cual está hecho de consciencia y bienaventuranza, tiene tres modos: obcecación, ardor y estabilidad. Y es de dos tipos: cuando [de modo] estable es puro y cuando es impuro, estos dos se consideran ser la fantasmagoría y la insipiencia [respectivamente]. El reflejo [de Brahman que se da] en la fantasmagoría es el Señor omnisciente que gobierna a esta [fantasmagoría].

Los equivalentes que se prefieran para los escurridizos términos de *tamas*, *rajas*, *mâyâ*, etc., pueden dar lugar a dudas y vacilaciones, pero nada justifica proponer una glosa por traducción, como la ofrecida por Shastri y sus editores:

The primordial substance is called *prakṛti* when the three elements of which it is composed, *sattva*, *rajas* and *tamas*, are in state of homogeneity. Brahman is always reflected in The nature of Brahman, pure consciousness and bliss, is diametrically opposed to the nature of *prakṛti*.

When *sattva*, one of the component parts of *prakṛti*, predominates, *prakṛti* is known as *maya*. Brahman, pure consciousness and bliss reflected in *maya*, is known as Ishvara, the Lord of the Universe. *Maya* functions under his command, and he is called omniscient.

When the element of *sattva* (light, balance) is overpowered by *rajas* and *tamas*, *prakṛti* is called *avidya* (nescience).

También se echa de ver cierta falta de propósito en la selección de los últimos pasajes, muchos de los cuales parecen demasiado fragmentarios o fuera de lugar. No se entiende, por ejemplo, qué necesidad había de incluir pasajes selectos del *Vedântasâra* de Sadânanda, que de por sí es ya un resumen aforístico muy conciso. Así, el aforismo I.15 queda trunco al no incluir la explicación correspondiente, la cual se encuentra expuesta en los aforismos I.16 al I.26. El fragmento del *Vedântaparibhâṣâ*, sobre la validez intrínseca del conocimiento (*svataḥprâmâṇyavâda*) no cumple función alguna en una obra donde se ha ignorado por completo este problema tan fundamental. El estudiante se encontrará de súbito en la penúltima lectura de la antología con una cuestión difícilísima, fuera de su contexto vedántico, sin una indicación clara del papel que desempeña este problema en la teoría de la ilusión de las filosofías de India.

En fin, que una obra editorial tan hábil, debió ir acompañada de una labor filosófica y filológica proporcionalmente rigurosa. Así, se habría duplicado el valor de un libro que, de aparecer en rústica a un precio razonable, podría convertirse en un manual básico para el estudiante del *advaita-vedânta*.

Luis O. Gómez

JAMES RACHELS (ed.), *Moral Problems, A Collection of Philosophical Essays*, New York: Harper & Row, 1971, x + 390 pp.

*Moral Problems* es una antología de ensayos de diversos autores sobre asuntos morales; se trata de los temas tal vez más frecuentemente comentados y discutidos en los medios de comunicación masiva, en especial en los de los EE.UU., y sería difícil encontrar otros de mayor actualidad, en el sentido de estos mismos medios de comunicación. Los ensayos se refieren al aborto, al sexo, a los derechos humanos y la desobediencia civil, al castigo del crimen, a la violencia y el pacifismo, a la guerra y, finalmente, al suicidio y la muerte. A los 19 ensayos reunidos en el libro su editor agregó un breve prefacio, una introducción y una bibliografía sobre los temas mencionados. Su intención, dice el editor, es la de mostrar al que comienza a estudiar ética, que la filosofía no es un asunto tan distante de las preocupaciones y problemas morales de hoy como pudiera parecerle. Sostiene, además, que desea reunir en un volumen algunos de los trabajos publicados en los últimos 10 años en el campo de lo que llama la ética normativa, esto es, de la que resulta de la aplicación del análisis filosófico a problemas morales sustantivos (Introduction, pp. IX-X).

No estoy segura de entender bien estas y algunas otras expresiones de la introducción y el prefacio. "Ética normativa", por ejemplo, puede querer decir muchas cosas diferentes. ¿Cuál es el sentido de "techniques of philosophical analysis" (Introduction, p. X) de las que se afirma, nada menos, que han venido a contribuir en el último tiempo a la solución de los problemas morales "sustantivos"? Los ensayos aquí ofrecidos representan muy diversas posiciones y formas de discurso filosófico. ¿Cuáles de ellos utilizan estas técnicas, cuáles otras distintas? En general las secciones explicativas del editor son, acaso por su brevedad, de poca ayuda para darnos a conocer los criterios con que fueron seleccionados los ensayos, y las directivas teóricas a las que se debe la organización del libro.

En lo que se refiere a los citados propósitos pedagógicos del editor, me parece que la antología cumple con ellos sólo hasta cierto punto. Si se trata de mostrar en general que la filosofía se interesa también, entre otras cosas, por la desobediencia civil y el aborto, no hay duda que el punto queda aquí

suficientemente ilustrado. Una parte considerable de los ensayistas consigue hacer patente el interés teórico de su asunto. Parece improbable, en cambio, que este logro de los ensayistas pueda beneficiar al que comienza a estudiar filosofía. Esta clase de lector necesitaría que en alguna parte se le informara y ayudara a ver en qué sentido y por qué estos problemas importan a la filosofía. El libro no contiene nada de esto. Los ensayos sustentan doctrinas éticas diferentes, proponen puntos de vista muy dispares y hasta incompatibles entre sí y se valen de los conceptos en las más variadas acepciones: no se ve de dónde el principiante pueda sacar lo que le faltaba al comenzar. Esta objeción se dirige al libro en cuanto se presenta como capaz de iniciar en un cierto tipo de problemas filosóficos, no a los trabajos que contiene. De cada ensayo considerado por sí no hay por qué esperar que proporcione una orientación general que permita ubicarlo teóricamente, o que ofrezca disquisiciones especiales relativas al vocabulario de que se vale. Para que esta selección de material ensayístico pueda serle útil al que no ve todavía qué relaciones hay entre sus propias preocupaciones morales y las preguntas que hace la filosofía, será necesario que haga la lectura del libro bajo la dirección de alguien más experimentado que él.

En efecto, el libro podría prestar un buen servicio como lectura complementaria de un curso de ética, precisamente porque el profesor puede suplementar allí la orientación general y el examen crítico que el libro no tiene. Sin este intermediario este conjunto de ensayos carece de valor como introducción a la filosofía moral. ¿Cómo es posible que el editor se equivoque sobre la utilidad de su trabajo? La noción de que la laxitud conceptual facilita el acceso a la filosofía está en la base de muchos errores de esta clase. En este caso nos encontramos con que el editor distingue entre dos tipos de discurso filosófico; uno sobre cuestiones especiales y prácticas, y otro, acerca de problemas teóricos y definición de conceptos. (Preface, p. V). Aunque se apresura a afirmar que el distingo no se deja sostener a la larga, aprovecha la supuesta diferencia para sugerir que el primer tipo de filosofía no presenta las dificultades del segundo. Pero la verdad es que la particularidad de un tema filosófico —si es que hay tal cosa— no lo priva en ningún respecto de su condición de problema teórico y de las dificultades anejas a esta condición. La urgencia práctica de un asunto, por otra parte, tampoco puede servir de justificación para que se lo trate en forma liviana, si lo que interesa es la clarificación filosófica del tema. De manera que la particularidad y la urgencia de un problema no tienen por qué ser interpretadas necesariamente como signos de que tal problema es fácilmente accesible o más adecuado que otros para iniciar en la filosofía.

Los autores de los ensayos son, en su mayor parte, colaboradores de diversas publicaciones periódicas como *Analysis*, *The Oxford Review*, *The*

*Journal of Philosophy, Nous, etc.*, donde los estudios aquí reproducidos aparecieron por primera vez. Algunos de estos trabajos, sin embargo, como el de William Kneale sobre la responsabilidad de los criminales, proceden de un libro de su autor y otros, de una antología de ensayos como la que comentamos, publicada previamente. Sólo dos trabajos, el de Sara Ruddick y el de Mary Mothersill aparecen publicados aquí por primera vez. El último de estos dos, titulado "Death", es principalmente polémico; se refiere en su parte más importante y convincente al ensayo de Thomas Nagel que lleva igual título y que lo precede inmediatamente. Gracias a ello la sección sobre la muerte gana mucho en interés y movimiento ya que, a diferencia de las demás secciones, que contienen trabajos de diversa índole simplemente colocados uno tras otro, aquí encontramos relaciones elaboradas entre las partes.

Carla Cordua

S. W. P. STEEN. *Mathematical Logic with special reference to the natural numbers*. Cambridge: at the University Press, 1972. xiii + 638 pp.

Creemos conveniente llamar la atención sobre este importante tratado, aunque aún no hemos tenido la oportunidad de estudiarlo. El subtítulo da una idea aproximada del contenido: después de una presentación completa de la lógica elemental, que llega hasta la p. 212, se construyen varios sistemas formales cada vez más ricos, para expresar la aritmética: el primero completo y decidible, pero, por cierto, excesivamente pobre; el segundo, completo e indecidible; el tercero incompleto e indecidible, pero todavía insuficiente; para superar las limitaciones de éste, se introduce en el capítulo 10 una regla de inferencia con infinitas premisas, la regla de inducción. La obra incluye un capítulo de cien páginas sobre la teoría de las funciones recursivas (pp. 288-386) y otro, más breve, sobre modelos de los sistemas presentados (pp. 563-608). Steen insiste en mantener, hasta donde le es posible, el carácter estrictamente constructivo de la exposición; sólo en el capítulo final, al tratar de los ultraproductos, se ha permitido invocar el lema de Zorn; pero en el prólogo autoriza a los "puristas" a arrancar esas páginas del libro. Un aspecto desagradable de esta insistencia en el rigor constructivo es la engorrosa sintaxis adoptada por el autor (en su versión estricta inicial incluye notación polaca y además paréntesis para englobar cada operador con sus argumentos; pero después del capítulo I, dedicado a presentar abstractamente la estructura sintáctica común a todos los sistemas formales que se estudiarán, utiliza informalmente la notación polaca sin paréntesis; y a partir del capítulo IV condesciende a escribir los conectivos verifuncionales binarios *entre* las fórmulas sobre las que operan, conforme

a la práctica habitual). Steen hace ver cómo es posible, con esta sintaxis, establecer las propiedades familiares de los sistemas estudiados, razonando por inducción sobre la longitud de las fórmulas *sin dar por supuesta la idea de número natural*. En efecto, la relación entre dos fórmulas  $a$  y  $b$  que expresamos diciendo que “ $a$  es más breve que  $b$ ” puede entenderse sin apelar al número de símbolos de  $a$  y  $b$ , como sigue: diremos que  $a$  es más breve que  $b$  si y sólo si, al reemplazar cada símbolo de  $a$  y  $b$  por una raya, la hilera de rayas obtenida en lugar de  $a$  es un segmento inicial de la hilera de rayas obtenida en lugar de  $b$ . Steen piensa, obviamente, que hay que distinguir e independizar a la inducción sobre la longitud de las fórmulas de la inducción matemática ordinaria, para que la formalización constructiva de la aritmética no incurra en el vicio de circularidad.

Como el autor deja caer aquí y allá algunos *obiter dicta* contra la filosofía, no está demás señalar un par de pasajes que no habría escrito si hubiese dedicado más tiempo a su educación filosófica. En la p. 4 escribe “thoughts are primarily languageless and are only put into language for purposes of communication with others or with oneself... a language though useful is unnecessary in order to think” y aduce algunos argumentos psicológicos para probar esta tesis. En la p. 5 escribe: “To construct our language we must first make our tools; these will consist of a *tape* divided into squares and such that we can always add more tape at the end when desired, so that we are always with spare tape at the end. Also we shall want a pen or other instrument to make marks in the square: the marks are called *signs*”. Me imagino que para escribir en esa cinta inagotable le hará falta además un tintero infinito. Pero aunque no compartamos la ilusión del matemático constructivista que cree mantenerse dentro de los límites del mundo real y ocuparse sólo con lo que se ha dado en llamar “objetos concretos”, ello no menoscaba nuestra admiración y aprecio por la exactitud y elegancia con que sabe hablar de entes que no podemos sino reputar ideales: signos inalterables, de inconfundible identidad e ilimitada abundancia.

Roberto Torretti

KAREL LAMBERT Y BAS C. VAN FRAASSEN, *Derivation and Counterexample. An Introduction to Philosophical Logic*. Encino, California: Dickinson, 1972. xi + 227 pp.

La necesidad manifiesta de que los estudiosos de la filosofía en el mundo hispánico pongan al día sus conocimientos de lógica hace aconsejable informar acerca de los libros de texto que continuamente se publican sobre esta materia. *Derivation and Counterexample* es un libro sencillo y riguroso,

adecuado para un primer curso de lógica. Los autores dan por conocidas ciertas nociones básicas, que normalmente un profesor del ramo suministra a sus alumnos; según ellos, se las puede hallar bien explicadas en la pequeña *Lógica* de Wesley Salmon (México, U. T. E. H. A.). Comparado con el texto de Thomason (cf. *Diálogos*, nº 22), cuyo enfoque comparte en lo esencial, este libro aparece menos detallado en su tratamiento de la lógica elemental y menos completo en el estudio metalógico de ella; pero trae en cambio una exposición excelente de los principios, características metalógicas y significación filosófica de la llamada *lógica libre* (vale decir, libre de presuposiciones existenciales) desarrollada en la última década sobre todo a través de las investigaciones originales de los dos autores. En este aspecto el libro es único e irremplazable. Y aunque sigo prefiriendo la *Symbolic Logic* de Thomason como texto básico para un primer año de lógica, me parece verosímil que un lector autodidacta, sin mayor entusiasmo por la prosa matemática contemporánea, saque más provecho y placer de la obra de Lambert y van Fraassen, debido a su brevedad y a la estudiada llaneza de su estilo.

El libro empieza con una corta introducción, donde se subordina el concepto practicista de la lógica como ciencia del razonamiento correcto al concepto teórico más estricto de estudio de la verdad lógica (“Un razonamiento es válido si y sólo si la aseveración condicional cuyo antecedente es la conjunción de las premisas del razonamiento y cuyo consecuente es la conclusión del mismo, es una verdad lógica”. p. 12). Esta se caracteriza, informalmente por ahora, como verdad en todos los mundos posibles. Las partes I y II estudian la “lógica de las aseveraciones” (lógica proposicional) y la “lógica de los términos generales” (lógica predicativa de primer orden). En ambas partes se introducen las nociones de inferencia válida y verdad lógica a través del sistema de las pruebas subordinadas, un método de deducción natural elaborado por F. Fitch (utilizado también en la obra citada de Thomason); se presenta luego, como un procedimiento complementario para establecer la validez de una inferencia o la verdad lógica de una oración, el método de los *tableaux* semánticos de Beth, que se recomienda especialmente para determinar si un conjunto de oraciones es irrealizable (*inconsistent*) o si un argumento es inválido. Este modo de presentación tiene la gran ventaja de exhibir la íntima conexión entre la deducción natural y los *tableaux* semánticos. La parte III, titulada “Lógica de los términos singulares”, introduce la lógica libre. Como es sabido, la lógica clásica presupone que todo nombre propio designa un ente existente (sólo bajo este supuesto es lícito inferir que ‘Sócrates es mortal’ de las premisas ‘Todos los hombres son mortales’ y ‘Sócrates es hombre’); en cuanto a las descripciones, es conocido el análisis de Russell que las interpreta como proposiciones complejas que incluyen una aseveración de exis-

tencia (“la capital de Finlandia” sería según este análisis una manera abreviada de decir “el ente  $x$  tal que  $x$  existe,  $x$  es la capital de Finlandia, y  $x$  es idéntico a cualquier  $z$  que sea la capital de Finlandia”). Obviamente, la lógica clásica se aparta en esto del discurso ordinario, en el cual pueden coexistir sin contradecirse aserciones como “No hay caballos alados” y “Pegaso es un caballo alado”. La lógica libre quiere hacer justicia a este aspecto del discurso ordinario, sin tener que postular una ambigüedad del verbo “existir”, ni un mundo de objetos irreales donde se refugien Pegaso, el monarca francés reinante y demás pretendidos *designata* de los términos singulares que no designan a nada real. Lambert y van Fraassen introducen en la parte III las reglas de inferencia para una lógica libre y luego en la parte IV capítulo 9 (“Metalógica de la lógica libre”) exponen su semántica y demuestran, bajo ciertas restricciones introducidas con un propósito didáctico, que el sistema deductivo expuesto es correcto (*sound*) y completo. No podemos entrar aquí en detalles, pero una formulación de la noción de *modelo* para la lógica libre sugerirá quizás cuál es la idea central. Un *modelo* para la lógica libre es un trío  $(D, f, S)$ , donde  $D$  es un dominio de objetos (que puede ser vacío);  $f$  es una función que asigna una relación  $n$ -aria entre los elementos de  $D$  a cada predicado  $n$ -ádico del lenguaje, y un elemento de  $D$  a cada miembro de una cierta parte (propia o impropia) de los nombres del lenguaje; y  $S$ , por último —la “fábula” (*story*)—, es un conjunto de oraciones del lenguaje (posiblemente vacío), cada una de las cuales incluye por lo menos uno de los nombres no comprendidos entre los argumentos de  $f$  (pp. 181-182). Si el lenguaje admite la formación de descripciones hay que enriquecer apropiadamente la definición anterior (p. 195).

La parte IV, capítulo 8 estudia la metalógica del cálculo proposicional. Se presenta de un modo riguroso la sintaxis y la semántica, y se demuestra luego que el cálculo así establecido es correcto y completo. La completitud se prueba demostrando que si  $A$  es una fórmula válida, el *tableau* semántico correspondiente a la negación de  $A$  se cierra. En este punto *Derivation and Counterexample* complementa la exposición del texto de Thomason, que demuestra la completitud del cálculo proposicional mediante una versión simplificada de la prueba de Henkin de la completitud del cálculo predicativo de primer orden (un procedimiento que tiene tal vez una justificación didáctica, pues prepara al lector para entender la prueba de Henkin en el lugar donde pertenece, pero que equivale, más o menos, a cazar palomas a cañonazos). La metalógica del cálculo de primer orden no se estudia en el libro que comentamos; pero el estudio metalógico de la lógica libre ofrece una buena preparación para abordarla.

La parte V y última comenta diversos aspectos filosóficos de la lógica



libre. Tal vez lo más interesante sean las observaciones sobre el concepto de extensionalidad (pp. 203-205, 211-215). La extensión de una oración —dicen Lambert y van Fraassen— es su valor veritativo, la de un predicado es la clase de cosas a que cabe atribuirlo, la de un término singular es el objeto que denota. Un lenguaje es extensional si la extensión de una oración suya depende de la extensión de las oraciones, predicados y términos singulares que la componen. Como en la lógica libre hay términos singulares sin extensión hay un sentido en que el lenguaje de esta lógica no es extensional. Sin embargo, en ella no surgen esas anomalías que Quine ha puesto en evidencia en la lógica modal. Los autores sugieren que tales anomalías se deben a la naturaleza de las modalidades, y no, como se ha sostenido, al carácter no extensional de un lenguaje capaz de expresarlas.

Muy valiosa desde un punto de vista filosófico me parece asimismo la observación —que nunca había visto formulada en un texto de este nivel— de que las demostraciones de los teoremas metalógicos siguen el patrón de una deducción lógica y se pueden esquematizar según las normas de un sistema corriente de deducción natural (en este caso, el adoptado en el libro). Los autores comentan: “En otras palabras, la corrección de los razonamientos metalógicos se comprueban adecuadamente usando métodos lógicos. Esto significa entonces que no cabe decir que la metalógica evidencie, sin circularidad, la corrección de los principios lógicos, en el sentido de que les procure un “fundamento exento de presuposiciones”. Pero los razonamientos metalógicos *exhiben*, no obstante, la corrección de las reglas lógicas, en cuanto hacen posible ver la racionalidad de la lógica. En otras palabras, no podemos probarle a un escéptico absoluto que las inferencias lógicas simples son dignas de confianza. Pero a cualquiera que acepte la corrección de los pasos lógicos simples, comunes, podemos mostrarle la corrección de los complejos y refinados sistemas de reglas diseñados por los lógicos para inventariar las verdades lógicas”. (p. 170). Pero el mayor interés filosófico de esta obra reside, en mi parecer, en la claridad y decisión con que encara y presenta a la lógica formalizada como una disciplina que busca captar y concebir con exactitud la estructura formal del discurso racional viviente; y no ya, como pretendieron Russell y el *Wienerkreis*, como la construcción de sustitutos suyos, asépticos porque estériles.

En el curso de una lectura apresurada he comprobado algunos errores tipográficos: en la p. 137 l. 17, en vez de  $a$ , debe decir  $b$ ; en la p. 190 l. 29 la última  $x$  debe ser una  $z$ ; en la p. 195 l. 11, en vez de  $x$  debe leerse  $\alpha$ ; en la p. 182 l. 18 se omitió el signo de negación antes de  $(x)Px$ , y en la p. 183 l. 25 se omitió antes de la última  $A$ . Además, en la p. 138, los autores olvidaron la “máxima” de la p. 89, según la cual “al iniciar una subderivación general debe elegirse una variable que no haya figurado pre-

viamente en la derivación"; las derivaciones ofrecidas en la p. 138, arriba, son perfectamente válidas, pero no cumplen esta norma.

Roberto Torretti

ROBERT ROGERS. *Mathematical Logic and Formalised Theories. A Survey of Basic Concepts and Results*. Amsterdam: North Holland / New York: American Elsevier, 1971. XI + 235 pp.

Este libro conciso y ameno no es un texto escolar —cargado de detalles ineludibles pero tediosos— ni una monografía de nivel avanzado, sino una presentación a vuelo de pájaro, suficientemente exacta como para que no resulte inútil, de los principales conceptos y resultados de la lógica clásica y de lo que Tarski llamó la metodología de las ciencias deductivas. El libro no presupone conocimientos de lógica ni de matemáticas, pero creo que quien no tenga cierta dosis mínima de "madurez matemática" sólo podrá leerlo si ya ha estudiado la lógica elemental; quien la tenga, en cambio, aunque no sepa nada de lógica, podrá leerlo como se lee una novela.

Los cuatro primeros capítulos exponen la lógica proposicional, la lógica predicativa de primer orden, sin y con identidad y sin y con símbolos de operaciones (functores), y la lógica predicativa de segundo orden. El capítulo III trae una versión simplificada pero rigurosa de la prueba de Henkin de la completitud de la lógica predicativa de primer orden. El capítulo IV incluye una sección sobre la definición de términos nuevos en una teoría deductiva, un tema que omiten casi todos los textos recientes de lógica elemental (una excepción valiosa es el libro de P. Suppes, *Introduction to Logic*, Princeton, Van Nostrand, 1957). En ninguna obra de este nivel he visto tan claramente explicadas la significación de la prueba de Henkin de la completitud de la lógica predicativa de orden superior, y la noción de interpretación anómala (*nonstandard*) de una lógica de esta clase.

Los cuatro últimos capítulos se refieren a temas que conciernen más directamente a la metodología de las ciencias deductivas y la formalización de las matemáticas. Se presenta una aritmética elemental y una aritmética de segundo orden, una teoría elemental de los números reales y una de segundo orden, y se comentan las características matemáticas de estas teorías (completitud, decidibilidad, categoricidad, axiomatizabilidad o falta de ellas). Se explican las paradojas de la teoría de los conjuntos y se presenta el sistema axiomático de Zermelo y Fraenkel (ZF) como una vía para eliminarlas. Se comenta especialmente el axioma de selección. Se discute la metamatemática de ZF, explicándose el significado y alcance de los descubrimientos de Paul Cohen. Por último, en el capítulo final (pp. 186-226) se pasa revista, de manera concisa y brillante, a los temas y problemas aso-

ciados a los descubrimientos de Gödel, Tarski y Church en la década del 30: computabilidad, incompletitud, indecidibilidad, imposibilidad de representar dentro de un sistema formal de cierta mínima riqueza expresiva la definición de verdad en el sistema y la demostración de su coherencia. Naturalmente, no es posible ofrecer, en el breve espacio de este capítulo, una demostración de los resultados obtenidos en esta materia. Pero Rogers consigue ofrecernos una definición rigurosa del concepto de función recursiva, una explicación suficientemente clara del papel que juegan estas funciones en todo este campo de estudios, y pruebas esquemáticas de los teoremas de incompletitud de Gödel y del teorema de indefinibilidad de Tarski, que permiten formarse una idea precisa de la marcha de su demostración y las premisas de que depende, y comprender a la vez su significado y alcance.

Aunque Rogers elige cuidadosamente sus palabras y es bastante exacto en sus formulaciones, es razonable esperar que cualquiera que se haya ensayado en la enseñanza de estos temas encuentre que algunas cosas habrían debido explicarse de otra manera. Por mi parte, tengo algunos reparos que hacer, los cuales, curiosamente, conciernen todos a la presentación de la teoría de los conjuntos. Me parece, por ejemplo, que no es lícito en una obra de este tipo desconcertar al lector ignaro aseverando enfáticamente que “hay exactamente tantos números naturales pares (o impares) como números pares e impares, tomados conjuntamente” (p. 108) o que “hay más números reales que números naturales”, de modo que “no todos los conjuntos infinitos son del mismo tamaño” (p. 109), y hacerlo luego esperar sesenta páginas antes de explicarle que la noción de “tamaño” (*size*) de un conjunto infinito se define convencionalmente de cierta manera peculiar que tiene en cuenta una, pero no todas las características de la noción corriente de tamaño, según se aplica a conjuntos finitos (p. 167). Tampoco me satisface la demostración de la indenumerabilidad del continuo por reducción al absurdo, apelando a una hipotética biyección, apenas esbozada, entre los números naturales y el intervalo  $(0, 1)$  de la recta real (p. 128); el mismo argumento (el célebre argumento diagonal de Cantor) puede presentarse, por cierto, como una impecable demostración directa de que toda inyección de una parte de  $(0, 1)$  sobre el conjunto de los naturales puede estar definida a lo sumo en una parte propia de  $(0, 1)$  —como se habla de *toda* inyección, resulta evidentemente legítimo y hasta necesario caracterizarla con un mínimo de detalle. Me incomoda asimismo que Rogers repita, a estas alturas, la “solución” tradicional de la paradoja de Löwenheim-Skolem: “Según el teorema de Löwenheim-Skolem, si ZF (la teoría axiomática de los conjuntos) es realizable, posee un modelo denumerable en el dominio de los enteros positivos. Por cierto, en este modelo las fórmulas de ZF reciben una interpretación muy diferente de su interpretación intuitiva en

términos de conjuntos... Y el símbolo primitivo  $\epsilon$  no se interpreta ya como 'es un elemento de'; más bien se le asigna como interpretación alguna relación aritmética." (p. 173). Todo esto es verdad, pero no tiene mayor importancia, a la luz del descubrimiento de Tarski y Vaught (1957), que Rogers expone en el párrafo inmediatamente siguiente, a saber, que si ZF tiene un modelo, éste contiene un *submodelo denumerable* —de suerte que, si en algún modelo de ZF sus términos denotan conjuntos, y  $\epsilon$  representa la relación 'es un elemento de', ZF posee un modelo *denumerable* en que sus términos denotan conjuntos, y  $\epsilon$  representa la relación 'es un elemento de' —y en ese modelo está realizada la fórmula que, así interpretada, dice "Existe un conjunto indenumerable". Es perfectamente correcto sostener, como hace Rogers, que esta aparente paradoja también tiene su explicación, a saber, que no existe *en el modelo* una función biyectiva que correlacione ciertos conjuntos del modelo con el conjunto de los números naturales (o el conjunto que en el modelo lo represente). Pero, si fuese verdad, como parece implicar la exposición de Rogers, que sólo una formulación axiomática en un lenguaje formalizado es capaz de restituir a la teoría de los conjuntos su legitimidad puesta en cuestión por el descubrimiento de las antinomias, el teorema de Löwenheim-Skolem (modificado por Tarski y Vaught) forzaría a concluir que la existencia de conjuntos indenumerables (quiero decir, su existencia de veras, y no sólo relativamente a la pobreza expresiva de un determinado sistema formal) no podría establecerse ni siquiera demostrando a satisfacción de todos la no contradicción de ZF. Rogers parece insinuar esta conclusión al final de la p. 173, pero está lejos de enunciarla claramente. Por último —y creo que este es mi único reparo grave— me cuesta aceptar que en el capítulo II se introduzca la semántica del cálculo predicativo de primer orden apelando, como es habitual, a la noción intuitiva de un dominio no vacío de objetos, para luego, en el capítulo VII, explicarnos que las contradicciones que genera el empleo de la noción intuitiva de conjunto pueden evitarse construyendo una teoría axiomática formulable en el cálculo predicativo de primer orden. ¿O es que tal vez la noción intuitiva de "dominio" (*domain*) no está expuesta a las dificultades que aquejan a la noción intuitiva de "conjunto" (*set*)? El método axiomático permite distinguir, por cierto, entre los conjuntos del dominio, designables por los términos de la teoría, y el dominio mismo, al que el lenguaje de la teoría es incapaz de referirse, y esto basta para superar algunas de las peores dificultades (como la paradoja del conjunto de todos los conjuntos). Pero, por otra parte, es claro que la semántica habitual del cálculo predicativo de primer orden, en que se formula la teoría, involucra precisamente ese ingenuo discurrir sobre conjuntos que la construcción axiomática buscaba supuestamente eliminar. Aunque no

creo que este círculo sea vicioso, estimo que un libro dirigido, como Rogers quiere, a un público filosófico, debía por lo menos aludir a su existencia.

Roberto Torretti

PETER ACHINSTEIN. *Law and Explanation. An Essay in the Philosophy of Science*. Oxford: Clarendon Press, 1971. xii + 168 pp.

Este nuevo libro de Achinstein complementa admirablemente su obra anterior, *Concepts of Science* (Baltimore: Johns Hopkins, 1968), ofreciendo, con ella, un panorama y discusión crítica de los temas básicos de la filosofía contemporánea de la ciencia natural. El propósito primero y primordial del libro es dar un concepto preciso de ley científica, ajustado a los usos lingüísticos efectivos de los hombres de ciencia. Pero la necesidad de comentar el papel que las leyes así concebidas juegan en la explicación científica fuerza al autor a incluir un capítulo importante sobre la idea misma de explicación y el problema de la búsqueda y descubrimiento de las leyes y su conexión con la experiencia da lugar a una discusión de las formas de inferencia características de la ciencia empírica.

Como Achinstein quiere dar un concepto de ley que se ajuste a lo que en la práctica científica contemporánea efectivamente se llama así, no espera fijar un conjunto nítido de requisitos necesarios y suficientes para que algo sea una ley. Pero la caracterización algo flexible y fluctuante a que llega me parece mucho más iluminadora que esas definiciones estrictas (y estériles) fabricadas por la epistemología normativa. Todas las leyes describen regularidades pero no toda descripción de regularidades es una ley; nadie llama ley, por ejemplo, a la simple indicación del punto de fusión del cobre. Según Achinstein las leyes expresan (o pretenden expresar) regularidades que *subyacen* a otras, de modo que éstas pueden ser analizadas y explicadas en términos físicos por aquéllas; lo hacen además con cierto grado de plenitud, aislando los diversos factores envueltos e indicando cómo se relacionan entre ellos; lo hacen, asimismo, con precisión, utilizando términos técnicos definidos exactamente y logrando a menudo formulaciones cuantitativas; por último, las leyes expresan (o pretenden expresar) regularidades *simples*, siendo la simplicidad una función del número y naturaleza de los factores y de las relaciones entre ellos. Las leyes son generales en más de un sentido: desde luego, en uno puramente sintáctico —hablan de *todos* los objetos de una clase (*cualquiera* de ellos, o *ninguno* de ellos, exhibe una cierta regularidad.) Pero esta clase, además, debe ser general, en cuanto la pertenencia a ella no debe estar restringida por condiciones espaciales o temporales. Por último, lo que la ley dice sobre su objeto debe aplicarse a toda muestra

o ejemplo del mismo. En cuanto al atributo de necesidad que cabe exigir de una ley, Achinstein sostiene que puede basarse en cualquiera de las tres circunstancias siguientes: que la ley esté fuertemente corroborada, en contraste con otras hipótesis rivales; que la ley permita fundamentar condicionales contrafácticos de cierto tipo especial (que Achinstein detalla); que la ley exprese, en el contexto del lenguaje científico en vigor, una verdad analítica (así, la ley combinada de Boyle y Charles, aplicada a un gas ideal, es una verdad analítica, pues un gas ideal se *define* como un cuerpo cuya presión, volumen y temperatura están conectados por la ecuación  $pV = RT$ .)

El mayor interés del capítulo sobre la explicación científica reside en que Achinstein, abandonando el programa hempeliano de una caracterización sintáctico-semántica de este concepto, prosigue y completa los esfuerzos de S. Bromberger ("An approach to explanation", en R. J. Butler, ed., *Analytical Philosophy*, II, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 72-105) por hacer justicia a su naturaleza irreductiblemente pragmática. *Explicar* es siempre algo que hace *alguien para alguien*. Su meta es dar a *entender*. Cómo éste es, *prima facie*, uno de esos conceptos de estados subjetivos que los filósofos anglosajones desde Ryle rehuyen como a la peste, Achinstein procura caracterizarlo objetivamente en términos de la capacidad para responder de manera satisfactoria a una pregunta. Pero no cualquier pregunta busca una explicación que genere entendimiento (piénsese, por ejemplo, en "¿Cuál es el monte más alto del mundo?" "¿Cuándo nació Georges Pompidou?" etc.). Es menester entonces determinar cuál es la clase de preguntas que aquí interesan. Achinstein cumple este requisito en una investigación alambicada y escolástica, pero seguramente útil. Para terminar ofrece varios criterios más o menos objetivos para determinar si una respuesta a una pregunta de este tipo (o sea, en otras palabras, una explicación) es o no satisfactoria: pertinencia, corrección, profundidad, cabalidad, fuerza unificadora, claridad, simplicidad y orden de la presentación. Sobre estas bases, Achinstein procede a mostrar, en el capítulo siguiente, mediante buenos ejemplos, cómo las leyes proporcionan explicaciones; ello no redime, empero, el desacreditado modelo deductivo-nomológico de la explicación científica, ya que, según Achinstein, hay explicaciones que no invocan leyes, ni siquiera en el sentido laxo e impropio en que son "leyes" las generalizaciones que Hempel y otros han hecho pasar por tales. Achinstein probablemente tiene razón contra Hempel; pero sus ejemplos de explicación sin leyes no sirven para apoyar su tesis; así el texto de J. J. Thomson que cita en la p. 96 apela inequívocamente a la ley de Coulomb cuando dice que los rayos catódicos "son desviados por una fuerza electrostática *como si* estuvieran electrizados negativamente" y a la ley de Biot y Savart cuando

dice que “sobre ellos actúa una fuerza magnética *de la misma manera* como actuaría sobre un cuerpo negativamente electrizado que se moviera a lo largo de la trayectoria de estos rayos” (cursiva mía).

Los dos capítulos finales, dedicados a la inferencia científica y su relación con el hallazgo y aplicación de las leyes, critican la concepción hipotético-deductivista y su representación mística de los descubrimientos científicos, comenta el concepto de inferencia retroductiva de N. R. Hanson, que perfecciona apelando a los trabajos de Gilbert Harman (“The inference to the best explanation”, *Philos. Rev.*, 64 (1965) 88-95; cf. *Journal of Philos.*, 65 (1968) 529-533), y discute luego las inferencias inductiva y analógica. La aplicación de estos modos de inferencia en relación con las leyes se ilustra luego con ejemplos históricos (Gay-Lussac, Avogadro, Coulomb, conservación del momento cinético, Bragg).

Roberto Torretti

*Proceedings of the Third International Kant Congress, held at the University of Rochester, March 30-April 4, 1970.* Edited by Lewis White Beck. Dordrecht: D. Reidel/New York: Humanities Press. 1972. xi + 718 pp.

La publicación en un grueso volumen de las Actas del Tercer Congreso Internacional de Kant ofrece una oportunidad apropiada para completar el informe que rendí al respecto a los lectores de *Diálogos* (nº 17, pp. 113-117). Lamentaba allí no haber podido escuchar varias ponencias que parecían interesantes, leídas en sesiones paralelas a aquéllas a que había preferido asistir. Ahora las tengo a la vista, yuxtapuestas en orden alfabético de autores, junto con otras muchas que no parecían tan valiosas, pero lo son. La presente reseña debe entenderse, entonces, como una continuación del referido informe. Tendré que limitarme a considerar sólo una pequeña parte del contenido de las Actas, pues aunque cada contribución individual es brevísima (su lectura no debía durar más de veinte minutos), son casi todas bastante densas. En total, el libro recoge las 10 conferencias de las sesiones plenarias, 57 ensayos leídos en las sesiones paralelas, todos los informes sobre la labor del Kant-Archiv de Bonn, y los resúmenes (*abstracts*) de otros 27 ensayos que no se reproducen *in extenso*. Los pocos de que hablaremos —sumados a aquéllos a que me referí en el informe anterior— ofrecen, en todo caso, una muestra de la variedad y vitalidad del conjunto.

Martin J. Scott-Taggart en “The Ptolemaic Counter-revolution” (pp. 501-509) discute la continuidad y discontinuidad entre la *Crítica de la razón pura* y los escritos precríticos. En la *Crítica* ocurren dos grandes desplazamientos conceptuales: en lugar de hablarse de las cosas representadas se habla de las representaciones (*representings*) de las cosas; y en lugar

de hablarse de Dios se habla, análogamente, del hombre. El primer desplazamiento responde al propósito de Kant de justificar cierto conocimiento a priori de las cosas (el que sirve de base a la física matemática), y resulta de su descubrimiento de que podía lograrlo por la vía de una argumentación epistemológica (que muestra cómo los caracteres más generales de las cosas conocibles dependen de las condiciones que posibilitan el conocimiento de las cosas). El segundo desplazamiento aparece como una consecuencia del primero, dada la preocupación de Kant con el problema de la concepción del todo de las cosas. En el período precrítico Kant había dictaminado que la condición última para representarse un todo era representarse a las cosas como dependiendo causalmente de un solo Dios. A tono con el primer desplazamiento señalado, Kant en la *Crítica* no se pregunta ya por la representación del todo, sino por el todo de las representaciones. Este demanda la pertenencia de las representaciones a una conciencia unitaria, lo cual, sostiene él, requiere que constituyan la representación de un todo; esto implica concebir a sus componentes en interacción causal. En la raíz de esta unidad del todo no está ya Dios, sino el hombre.

Eva Schaper, en "Are transcendental deductions impossible?" (pp. 486-494) polemiza contra Stephan Körner, quien había proclamado la imposibilidad de una deducción trascendental en sentido kantiano en un artículo aparecido en *The Monist* en 1967.<sup>1</sup> Körner se vale allí de la noción de esquema categorial, de la que ofrece una caracterización a mi juicio defectuosa (la mejora, aunque al precio de complicarla un tanto, en su libro *Categorial Frameworks*, Oxford, Blackwell, 1970). Sin entrar en mayores detalles, bástenos decir que un esquema categorial, para Körner, es un método (o sistema de métodos) de articulación de la experiencia (o una región suya) en objetos *individuales* portadores de *atributos* reconocibles. Una deducción trascendental en sentido kantiano sería, según él, un procedimiento tendiente a establecer que un dado esquema categorial es el *único* que cabe emplear en la articulación de la experiencia (o de una región suya). Eva Schaper recuerda los tres caminos que según Körner podrían seguirse en una deducción trascendental: (1) comparar el esquema con la experiencia inarticulada; (2) compararlo con otros esquemas; (3) examinar la constitución interna del esquema. Según Körner la primera vía de argumentación está cerrada, pues la experiencia inarticulada es impensable; la segunda es contradictoria, por cuanto si hay otros esquemas categoriales con los cuales comparar al que queremos deducir, ello es prueba suficiente de que éste no es único; la tercera, por último, es inútil, pues una crítica inmanente

---

<sup>1</sup> "The impossibility of transcendental deductions" (reproducido en L. W. Beck, ed., *Kant Studies Today*, LaSalle, Ill., Open Court, 1969, pp. 230-244).



del esquema no puede establecer la imposibilidad de otros. Eva Schaper controvierte el rechazo de la segunda vía, alegando que la unicidad de un esquema puede probarse mostrando que cualquier otro lo presupone, o que ningún otro podría satisfacer los requisitos esenciales de un esquema categorial. Según ella, este es el método de prueba utilizado por Kant en su "Refutación del idealismo", dirigida contra los intentos de articular la experiencia prescindiendo de la noción de objeto material. Me parece que esta es una observación importante, pero no la más decisiva que se puede hacer valer contra Körner. A mi entender, éste se equivoca si piensa que Kant ha tratado de probar la unicidad *de iure* del método de articulación que expone como característico del conocimiento empírico humano. Estimo más bien, que Kant creía en su unicidad *de facto*. De otro modo no habría escrito el célebre (y controvertido) pasaje al final del § 21 de la *Crítica de la razón pura*: "Von der Eigentümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." (B 145s).

En "Transcendental Affinity —Kant's Answer to Hume" (pp. 203-211), Henry E. Allison sostiene que la solución a las dudas escépticas de Hume respecto a la uniformidad de la experiencia ("i.e. the claim that future associations of events will necessarily conform to past ones" — p. 203) que Kant ofrece en la primera edición de la *Crítica* apoyándose en el concepto de una "afinidad trascendental de los fenómenos", aprovecha la ambigüedad de la palabra *Erscheinung* que designa a veces a los objetos fenoménicos, a veces a las apariencias sensibles. Estas últimas, en cuanto son contenidos de conciencia, tienen que ajustarse a las condiciones de la percepción consciente, y en particular a los requisitos para el funcionamiento de la imaginación; pero tales exigencias no tienen por qué aplicarse a los objetos mismos que se manifiestan a través de ellas. Según Allison, empero, el argumento de Kant contra Hume puede reformularse siguiendo a la segunda edición de la *Crítica*, en términos que no dependen de la equívoca noción de *Erscheinung*. "This line of argument —escribe— is based upon the correlation between self-consciousness and the consciousness of an objective world, or more specifically, upon the fact that experience requires both an object to be experienced and a self-conscious subject who does the experiencing. This subject-object structure of all possible experience is the ultimate ground of the claim that experience requires a synthesis according to necessary rules, i. e. the categories. Only under these conditions can the manifold be united into the representation of one public, spatio-temporal

world, and only under the same conditions can it conform to the necessary unity of consciousness, i. e., be an object of a possible experience by an abiding and identical self [...] Now since without such necessary synthetic unity neither self-consciousness nor consciousness of an object (or an objective world) would be possible, Kant can hold that the uniformity of experience, or of nature as an object of possible experience, is indeed necessary." (pp. 208-9). Esta segunda versión del argumento contra Hume, sostiene Allison, no es menos idealista que la primera, puesto que el objeto a que se hace referencia no puede sino ser fenoménico. Allison cree posible, con todo, distinguir dos clases de idealismo en Kant, uno subjetivo y dogmático, emparentado estrechamente con el de Berkeley, que estaría en la base de la versión aquí rechazada del argumento contra Hume; el otro, crítico y trascendental, presupuesto por la versión posterior. Allison propone llamar a aquél "el idealismo de la sensibilidad", a éste "el idealismo de la apercepción". Por mi parte, quisiera observar que, si bien hay textos en la primera edición de la *Crítica* que recuerdan a Berkeley, ya en esa edición está expuesto el punto de vista que Allison llama propiamente crítico y trascendental. Así, el apretado texto de B 133 con que Allison documenta su presentación (va intercalado donde puse puntos suspensivos) debe entenderse a la luz del texto paralelo de A 108, perteneciente al desarrollo de la teoría de la afinidad.<sup>2</sup> La verdad es que un idealismo subjetivo a la Berkeley no es compatible con la tesis kantiana de que mi conocimiento de mí mismo está sujeto a las mismas condiciones y limitaciones que mi conocimiento de objetos distintos de mí. Ahora bien, esta tesis, aunque destacada especialmente en la segunda edición de la *Crítica*, donde viene a reforzarla la llamada "Refutación del Idealismo", aparece expuesta y defendida ya en la primera edición.

"On Kant and the refutation of subjectivism" de Margaret D. Wilson (pp. 597-606) admite el valor de la argumentación kantiana contra el subjetivismo de Hume pero controvierte su eficacia contra el subjetivismo de Descartes. Siguiendo a Strawson, Margaret Wilson entiende que la base

---

<sup>2</sup> Los textos son éstos: "Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, das ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle". (B 133). "Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d.i. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammen hängen: denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen [...] denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte...." (A 108).

del alegato kantiano es la refutación del atomismo sensualista, esto es, la tesis de que la experiencia “really offers us nothing but separate and fleeting sense-impressions”, doctrina que, por cierto, Descartes nunca compartió. El error de Wilson —¿o es de Strawson?— estriba, a mi juicio, en no haber entendido el verdadero sentido y alcance del planteamiento antisubjetivista de Kant, exigiéndole que rinda lo que jamás ofreció. Enfático es el texto siguiente de los *Prolegómenos*: “Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns, nicht bloss korrespondiere, sondern auch korrespondieren müsse, kann [...] niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden”. (§49, Ak., IV, 335). Y el final del mismo párrafo no puede ser más claro, en lo que toca al asunto que debatimos: “Der formale Idealism (sonst von mir transzendente genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich als ich selbst, und es kommt nur auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an.” (Ak., IV, 337).

Al noumeno y la cosa en sí se refieren varios trabajos. El más novedoso es, en mi opinión, el de Peter Krausser, “Kant’s Theory of the Structure of Empirical Scientific Inquiry and Two Implied Postulates regarding Things in Themselves” (pp. 369-375). Krausser observa dos rasgos “pragmatis-tas” en la concepción de la ciencia presentada en el segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*, a saber, que la ciencia no se concibe como un sistema de proposiciones verdaderas sino como un *proceso*, y que ese proceso se caracteriza como científico en cuanto exhibe una peculiar suerte de *progreso* sistemáticamente controlado. Construye luego un diagrama del flujo de la información en la investigación empírica, donde la “naturaleza” aparece suministrando información a la “percepción” y recibéndola de la “experimentación y observación planificada”. Obviamente, no habría progreso de la investigación, si no hubiera más fuente que ésta para la información que la naturaleza suministra. “Thus we come to see that the structure of empirical enquiry as Kant conceived it implies the necessity or *unavoidability of postulating* an independent input into ‘nature’ and thus into experience from the ‘things in themselves’.” (p. 373). Pero esta fuente independiente de información no podría influir sobre la marcha de la investigación empírica si no fuese capaz de determinar un fracaso en las expectativas que animan a la observación y experimentación planificadas. “Obviously, no absolutely unordered, purely hyletical material could give resistance to any way in which it might be connected and thus ordered by reason through empirical syntheses according to a priori principles and laws”. Pero tal resistencia es inevitable, si los resultados de la experimen-

tación o la observación han de poder frustrar las expectativas con que ellas fueron planeadas. Por lo tanto, concluye Krausser, la concepción kantiana de la ciencia nos fuerza a sostener “that the already postulated independent input from things *qua* things in themselves concerns some unknown and unknowable but nevertheless indispensable *order* of their own that we must postulate the things to have *qua* things in themselves.” (p. 375).

Me ha decepcionado, en cambio, el estudio de Nicholas Rescher sobre “Noumenal causality” (pp. 462-470). Su tesis central, a saber, que la cosa en sí no debe concebirse como la causa del fenómeno, sino como su fundamento, su “Grund”, su razón suficiente, es un viejo lugar común de la literatura kantiana. Y su insistencia en que la suposición de un fundamento trascendente del acontecer empírico responde a la exigencia racional de lo incondicionado puede sin duda documentarse con textos kantianos (Rescher cita B XX: “Das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das *Unbedingte*, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten... verlangt”); pero pasa por alto esos otros textos en que Kant critica como un espejismo inevitable pero engañoso, la reificación de la idea de lo incondicionado. En la p. 469 Rescher aventura una ilustración matemática del pensamiento kantiano, aduciendo el ejemplo de la serie infinita  $\sum 1/2^n$ . Rescher parece creer que la llamada “suma” de una serie infinita es simplemente una generalización (que por cierto tendríamos que declarar incomprensible y arbitraria) del concepto ordinario de suma; pero hace 150 años que los matemáticos *definen* la “suma” de una serie infinita como el *límite* de una secuencia de sumas (ordinarias);<sup>3</sup> ahora bien, contra lo que dice nuestro autor, es perfectamente posible *demostrar* la existencia de la “suma” (*así* definida) de la serie  $\sum 1/2^n$ . Rescher confunde además el concepto de límite (*limit*) con el de cota (*bound*), cuando escribe: “We can show that the sum  $1/2 + 1/4 + \dots$  is subject to a limit (i. e. cannot exceed 1)”. Agrega a esto una frase sorprendente: “But the actuality of a limit to a series does not establish the existence of something *at* the limit, something that *does* the limiting...” En estas palabras cabe reconocer un eco lejano del problema que conduce a la definición del concepto de número real por Weierstrass (la existencia de secuencias acotadas y monótonicas de números racionales que no tienen un límite racional —por ejemplo, la secuencia de los valores de  $(1 + 1/n)^n$  con  $n = 1, 2, 3, \dots$ ); pero la formulación es desdichada e inepta la aplicación a Kant.

John E. Dister ofrece en “Kant’s regulative ideas and the ‘objectivity’

---

<sup>3</sup> Cf. Augustin-Louis Cauchy, *Cours d’Analyse de l’Ecole Royale Polytechnique*, 1e. Partie, Paris, 1821, p. 123.

of Reason" (pp. 262-269) una concisa exposición de la doctrina kantiana sobre la función positiva que cabe a las "ideas" en la regulación de la ciencia empírica. Novedosa es su tesis de que la postulación de tres ideas trascendentales es superflua, pues la función reguladora la cumple en el fondo una sola, cuya expresión más adecuada es la idea de Dios. "When we recall that this idea of God is Kant's most used example of the regulative function, the conclusion seems unavoidable: but for Kant's dependence on Wolffian metaphysics and the architectonic of the philosophical disciplines he himself taught for years at Königsberg, he would more accurately have formulated the regulative function of reason as that of *the* idea of a ground of unity and intelligibility of all that can be known in experience, a single regulative function that can manifest its guidance in many ways, including those he sketches in his treatment of the 'three ideas'." (p. 268). Simpatizo resueltamente con esta defensa de la unicidad de la idea reguladora, pero me inclino a pensar que su mejor expresión es la idea cosmológica. En efecto, la idea "psicológica" del sujeto absoluto y la idea teológica de una *summa realitatum* cumplen un papel regulador en la búsqueda de un saber de esencias, que progrese por atribución de predicados a su objeto; la idea "psicológica" representa la exigencia de una determinación cabal del objeto (que envuelve por cierto la exigencia de *tomar* como objeto algo que admita tal determinación cabal); la idea teológica brinda el inagotable término de comparación requerido para llevar adelante esa empresa determinadora. Pero después de la crítica kantiana ¿qué validez conserva la concepción tradicional del conocimiento como saber de esencias? Para Kant, toda nuestra ciencia empírica es un saber de relaciones, "de los lugares en una intuición (extensión), de los cambios de lugar (movimiento), y de las leyes conforme a las cuales ese cambio se determina (fuerzas motrices)." (B 66; cf. A 265/B 321, A 277/B 333, A 284 s./B 340s.; Ak., VIII, 153 s.). Sólo la idea cosmológica de una totalidad de los fenómenos espacio-temporales unificada por una legalidad coherente es necesaria y apropiada para regular la construcción sistemática de una ciencia de tales relaciones.

En mi informe anterior me referí a los valiosos trabajos sobre otros aspectos de la filosofía teórica de Kant: el concepto de juicio sintético, la doctrina del espacio, la filosofía de la naturaleza. Son muchos los que se refieren a la filosofía práctica, y sería largo entrar a considerarlos aquí. Deplorable es la escasez de estudios sobre la *Crítica del Juicio*. Lo más interesante que se dice al respecto en este volumen está contenido en las observaciones de Robert E. Butts a los ensayos de Buchdahl y Palter (pp. 188-199). Es curioso hacer un inventario de los trabajos que estudian la relación de Kant con filósofos posteriores: hay uno, muy bueno, sobre Kant y Peirce (K. O. Apel), tres sobre Kant y Nietzsche (Dickopp, Du Plessis y

Kerkhoff), dos sobre Kant y Frege (Krauss y R. M. Martin), uno sobre Kant y Sartre (Klaus Hartmann), y hay resúmenes de trabajos sobre Kant y James (W. C. Charron), Kant y Wittgenstein (S. Morris Engel; cf. también los trabajos de Josef Simon y E. K. Specht), Kant y el utilitarismo (J. Narveson) y "Kant y Marx en la interpretación de algunos filósofos rusos" (Vera Piroshkow); pero no hay un solo estudio sobre la conexión entre Kant y los grandes idealistas postkantianos, Fichte, Schelling, Hegel.

Roberto Torretti

HILARY PUTNAM, *Philosophy of Logic*. New York: Harper & Row, 1971. vii + 76 pp.

NORWOOD RUSSELL HANSON, *Observation and Explanation. A Guide to the Philosophy of Science*. New York: Harper & Row, 1971. ix + 84 pp.

NORMAN MALCOLM, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*. New York: Harper & Row, 1971. xi + 103 pp.

Estos tres libros pertenecen a la serie "Harper Essays in Philosophy", preparada hacia 1965 con miras a publicarla en volumen, y que ha venido a aparecer recién en 1971, como una colección de tomitos separados.

El ensayo de Putnam versa sobre un solo problema de la filosofía de la lógica, que podemos formular así: ¿es necesario o no presuponer la existencia de entes ideales en la lógica (y en las matemáticas)? Putnam alega vigorosamente en pro de una respuesta afirmativa a esta pregunta. Un capítulo entero está destinado a mostrar que la pretensión nominalista de que sólo existen entes reales, individuales, concretos, localizables en el tiempo y el espacio, no sólo hace imposible a la ciencia formal lógico-matemática, sino también a las ciencias empíricas, en particular a la física. En su polémica contra el nominalismo en la lógica, Putnam hace ver que, para eludir a los entes ideales, no basta sostener que las verdades lógicas conciernen a objetos lingüísticos y concebir a éstos como secuencias de palabras pronunciadas o escritas en un lugar y tiempo particulares; pues, si las entendemos así, las verdades de la lógica conciernen a todos los objetos lingüísticos de cierta clase, y aunque concibamos tales clases, al modo nominalista, como "clases virtuales", tendremos que incluir en ellas no sólo a los objetos lingüísticos de ciertas características efectivamente pronunciados o escritos en el mundo real, sino a todos los objetos lingüísticos posibles de esa índole. Ahora bien, una colección que comprende entes reales y posibles es ciertamente un objeto ideal. Una observación interesante de Putnam concierne al límite entre la lógica y la matemática. Numerosos autores sitúan este límite entre el cálculo pre-

dicativo de primer orden y los cálculos predicativos de orden superior. Putnam señala que cuando se estudia un cálculo de primer orden hay que utilizar los recursos del cálculo de segundo orden, por lo cual, si se insiste en trazar un límite entre lógica y matemáticas habría que fijarlo entre los cálculos de segundo y de tercer orden. Puesto allí, obviamente, el límite resulta arbitrario y carente de interés, pues entre esos cálculos no hay una diferencia esencial, como la que separa el cálculo predicativo de primer orden, semánticamente completo, del de segundo, esencialmente incompleto. El último capítulo del libro trasciende el campo de la pura filosofía de la lógica, pues considera en términos generales la condición ontológica que debe reconocérsele a los entes que las exigencias inmanentes de una disciplina científica obligan a presuponer. ¿Hemos de ver en ellos sólo ficciones metodológicas, como quería la filosofía del *como si*? Putnam opina que no, "because it is silly to agree that a reason for believing that  $p$  warrants accepting  $p$  in all scientific circumstances, and then to add — "but even so it is not *good enough*". Such a judgment could only be made if one accepted a transcendent method as superior to the scientific method; but this philosopher, at least, has no interest in doing *that*". (p. 73s.).

*Observation and explanation*, obra póstuma del malogrado Norwood Russell Hanson, constituye realmente, como dice el subtítulo, una guía, no muy novedosa, pero, por lo breve, ciertamente muy útil, de los temas y problemas de la filosofía de la ciencia en la actualidad. Secciones sucesivas versan sobre *Observación, Hechos, Medición, Inducción, Experimento, Causalidad, Explicación, Teorías, Leyes, El procedimiento hipotético-deductivo, Retroducción, Entes teóricos, El teorema de Craig, Verificación, Falsificación, Modelos*. Respecto a cada tema, el autor procura ofrecer una vía media que permita esquivar el "Scylla" del apriorismo formalista y el "Charybdis" del empirismo sensualista. Como he dicho, la obra no dice nada nuevo y no sugiere soluciones viables de los problemas pendientes, pero su lectura resultará provechosa a quien busque una primera visión panorámica de este campo. Cabe lamentar, de paso, que un filósofo tan seguro de su prestigio como Hanson no haya desdeñado recurrir, en esta obrita de divulgación, a la jerigonza pseudomatemática, útil a lo sumo para infundir respeto a los ignaros. En la p. 71 leemos: "Any continuous function  $F$  is representable as *the complete series* (usually infinite) *of all those  $n$ -tuple terms which comprise membership of the expanded series over which  $F$  ranges*. Analytically there is no more to  $F$  than what can be represented thus." (Cursiva mía). ¿Qué diantre quiso decir Hanson con esto? Si leemos distraídamente pensaremos tal vez que se refiere a la posibilidad de representar a las funciones continuas mediante series de potencias o de funciones trigonométricas; no todas las funciones continuas pueden representarse así, pero sí, probablemente, todas las que tienen interés para la física. Pero esta interpreta-

ción se estrella con la frase incomprensible que he puesto en cursiva. Allí se dice que la función cualquiera de que se habla *ranges over a series*; parecería entonces que el vocablo *series* no se emplea en su sentido técnico, sino como sinónimo de *colección* o de *conjunto* (en inglés, *set*). Efectivamente, toda función  $F$  —continua o no— puede concebirse como un conjunto de  $n$ -tuplos ordenados, cada uno de los cuales está formado por  $n-1$  elementos que constituyen un argumento de la función, y un elemento que es el valor de la función para ese argumento. Claro está que para concebirla así, el dominio de definición de la función  $F$  tendrá que ser el producto cartesiano de  $n-1$  conjuntos, de suerte que los miembros del conjunto “over which  $F$  ranges” serán  $(n-1)$ -tuplos, y no  $n$ -tuplos, como dice Hanson. Por último, si la función continua  $F$  de que Hanson ha querido hablar es, como cabe presumir, una función continua real o compleja, el conjunto de  $n$ -tuplos que la constituye será no sólo *usualmente* sino *siempre* infinito (y aun indenumerable).

El estudio de Malcolm, *Problems of Mind*, ofrece una crítica, inspirada en la filosofía tardía de Wittgenstein, de tres soluciones clásicas del problema central de una filosofía de lo mental: el dualismo, el monismo materialista y lo que Malcolm llama el conductismo lógico. Esta última es la doctrina según la cual “el significado de un término mental como ‘pensar’, ‘ira’, ‘intención’ puede explicarse íntegramente en términos de conducta corporal y de las circunstancias físicas en que ésta ocurre” (p. 80). El autor reconoce que el resultado del libro puede parecer muy negativo, pues lleva al rechazo de las “teorías más plausibles” sin ofrecer otra mejor en su lugar (p. xi). Agrega que su propósito es conducir al lector a las obras de Wittgenstein, “who is easily the most important figure in the philosophy of mind” (*ibid.*). No debe esperarse, empero, hallar en esas obras una teoría que reemplace a las que se han descartado, pues una buena filosofía busca sólo deshacer los nudos que enredan nuestro entendimiento. “The result is not a theory but simply — no knots!” (*ibid.*). El trabajo de Malcolm indudablemente facilita una visión de conjunto del aporte de Wittgenstein a este tema. Pero, con toda la simpatía que me inspira su enfoque básico, debo confesar que no acabo de convencerme de que logre allanar las peores dificultades conceptuales que suscita la existencia de la vida mental. Malcolm, desde luego, esquiva el hecho de que podemos hablar y entendernos en público acerca de estados irremisiblemente privados (como que siento un dolor agudo cuando muevo la rodilla izquierda, o que hace un momento imaginé tres esferas verdes unidas por barras rojas, etc.). Me parece asimismo que se facilita demasiado la tarea de refutar las teorías que combate. Por ejemplo, su crítica al neomaterialismo de J. J. C. Smart y otros, para quienes los llamados hechos mentales *son* estados y procesos del cerebro, ignora que según estos autores, los hechos cerebrales tendrían



dos modos radicalmente distintos de manifestarse, uno público y otro privado (“para otro” y “para sí”, diríamos, si fuera lícito a un materialista expresarse de este modo). Admito que esta tesis es completamente fantástica; pero para probar que es falsa hay que hacerle frente—no basta pasarla por alto. Ahora bien, no me parece nada obvio que una filosofía empeñada en ignorar el carácter egocéntrico del conocimiento y la radical privacidad de la conciencia de sí, tenga a su alcance los recursos que hacen falta para combatir el materialismo. Reconozco, sin embargo, el interés de la crítica a que Malcolm lo somete (hace ver que el materialismo, para expresar sus tesis, tiene que pervertir el lenguaje; pero una vez que se ha apartado del uso ordinario, no cabe atribuir a sus palabras el significado que dentro de ese uso tendrían —así “la certeza es un estado cerebral” en español corriente no hace sentido; en el español “extraordinario” de la teoría materialista puede significar lo que se quiera, pero no lo que se pretendía decir). También es muy interesante el breve capítulo sobre el “Conductismo lógico”, pero sobre todo, como cabía esperar, el dedicado al dualismo de la tradición moderna (pp. 1-59), con una larga y certera polémica contra la característica tesis de que conocemos la vida mental ajena por inferencia basada en la analogía, y la propia por “observación interior” (introspección).

Roberto Torretti

## OTROS LIBROS RECIENTES

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten ... herausgegeben von Joachim Ritter. Band 2:D-F. Basel: Schwabe & Co., 1972. 1152 columnas.

Ha aparecido el segundo tomo de este monumental diccionario filosófico, con las letras D, E y F. La estructura y metodología de la obra han sido descritas en nuestra reseña del tomo I (nº 22, pp. 171-175). Creemos útil enumerar aquí los artículos más extensos del nuevo tomo; se indica entre paréntesis el número de columnas que ocupa cada uno: *Definition* (12), *Denken* (pensar-43), *Dialektik* (61), *Desiderium naturale* (11), *Despotie*, *Despotismus* (13), *Einbildungskraft* (imaginación-12), *Eine (das), Einheit* (uno, unidad-23), *Empfindung* (sensación-18), *Endlich* (finito) y *Endlich/Unendlich* (finito/infinito) (10 en total), *Entäusserung* y *Entfremdung* (enajenación-dos artículos con 18 columnas en total), *Entwicklung* (evolución, desarrollo-10), *Erfahrung* (experiencia) y derivados (14), *Erhabene, das* (sublime, lo.-11), *Erkennen, Erkenntnis* (conocer, conocimiento) y sus

derivados (46), *Erklären, Erklärung* (explicar, explicación-11), *Ethik* (50), *Form und Materie* (53), *Fortschritt* (progreso-27), *Freiheit* (libertad-34).

R. T.

BAS C. VAN FRAASSEN. *Formal Semantics and Logic*. New York: Macmillan, 1971. xi + 228 pp.

Este es un texto difícil, pero admirablemente conciso y claro, apropiado para un tercer semestre de lógica. Por su enfoque interesará más a los filósofos que a los matemáticos, aunque éstos, seguramente, tendrán menos dificultad para estudiarlo. Después de presentar en forma sencilla y breve ciertas nociones matemáticas que más tarde se utilizan (sobre conjuntos y estructuras, orden parcial, árboles, inducción matemática y algoritmos), el autor bosqueja una teoría general de los sistemas formales, utilizando conceptos y métodos topológicos (filtros, ultraproductos). Los dos capítulos siguientes ilustran esta teoría a través de un estudio completo de las propiedades metalógicas del cálculo proposicional y del cálculo predicativo clásico de primer orden con identidad. Este estudio se conduce con un rigor que no es corriente en los libros de texto más difundidos. El capítulo final se refiere a lo que el autor denomina "lógicas no-clásicas" —lógicas polivalentes, lógica modal y el sistema, creado por él, de una lógica de las presuposiciones— y concluye con una sección sobre el concepto de verdad. Cada capítulo termina con una serie de referencias comentadas a la literatura. El libro trae una colección de ejercicios bastante factibles; se dan las soluciones de una buena parte de ellos. El mérito filosófico mayor del libro reside, me parece, en la decisión con que van Fraassen aborda y presenta la ciencia de la lógica como una investigación siempre abierta, encaminada a codificar, por aproximaciones sucesivas, la estructura lógica del discurso.

Advierto, de paso, que en algoritmo propuesto como ejemplo en la p. 22 la instrucción C 1 está mal formulada; debe decir así: "C 1.  $(m, n) \rightarrow (n, m)$  si  $m < n$ ". A raíz de una consulta mía, el autor me ha comunicado gentilmente que las tres primeras líneas de la p. 103 deben entenderse como una *definición* de "proper substitution of  $Y$  for  $X$  in  $A$ " en tanto que el texto de la p. 102, abajo, "we shall call  $(y/x) A$  the result of a proper substitution" etc., ofrece sólo una caracterización preliminar *informal* de esta operación. Aconsejo, en consecuencia, eliminar la palabra *also* en la última línea de la p. 102.

R. T.

CARLOS E. ALCHOURRON Y EUGENIO BULYGIN, *Normative Systems*. Viena y Nueva York: Springer, 1971. xviii y 208 pp.

El propósito capital de este libro es adaptar algunos conceptos generales de la metateoría de la ciencia al discurso normativo y, específicamente, al discurso jurídico. El esclarecimiento y definición de un concepto de sistema normativo y las nociones a ello vinculadas de completitud, consistencia e independencia conducen a un nuevo planteamiento de algunos problemas tradicionales de la jurisprudencia. La mayor parte de esos problemas tienen una larga historia en la filosofía jurídica, pero se ha hecho poco por aplicarles las técnicas analíticas de la moderna filosofía de la ciencia. El libro contiene una discusión crítica de los principales problemas metodológicos de la ciencia jurídica e intenta hacer explícitos los ideales de una dogmática jurídica (que no deben confundirse con posturas ideológicas). El discurso jurídico se revela como un campo interesante para la aplicación de la lógica deóntica, si se distingue entre el lenguaje-objeto prescriptivo, en que se expresan las disposiciones legales, y el metalenguaje descriptivo, propio de la ciencia jurídica. Este distingo hace posible el desarrollo de una nueva rama de la lógica normativa, la lógica de las proposiciones normativas, que es una extensión de la lógica deóntica ordinaria. Aunque el interés principal de los autores concierne a los sistemas jurídicos, las nociones decisivas se definen en términos generales, para permitir su aplicación a otros géneros de sistemas normativos (v. gr., sistemas morales).

M. BUNGE, F. HALBWACHS, T. S. KUHN, J. PIAGET Y L. ROSENFELD. *Les Théories de la Causalité*. Paris: P. U. F., 1971. 209 pp.

El tomo XXV de los "Etudes d'épistémologie génétique" reúne un quinteto imponente de filósofos de la ciencia en un simposio sobre la causalidad. Thomas S. Kuhn ofrece observaciones altamente sugestivas sobre la afinidad estructural entre la física aristotélica y la moderna: en ambas, la causalidad eficiente se invoca para explicar anomalías; las regularidades, en cambio, dependen de una causalidad formal. Las diferencias son, en todo caso, profundas; la física moderna procura reducir también la anomalía a la ley —lo que involucra, según lo anterior, una primacía incontrarrestada de las formas; pero éstas se conciben, en diametral oposición a Aristóteles, como estructuras matemáticas. Francis Halbwachs aporta dos interesantes ensayos, que insisten sobre todo en la sustitución de la relación de causalidad lineal por la causalidad circular (relación de interacción o condicionamiento

recíproco) en las etapas más avanzadas de la física. Importantísima también es la observación siguiente: la física considera una causalidad abstracta, aislando un sistema de leyes causales propio de un determinado nivel de la realidad; este sistema se establece y utiliza en una situación "pura", en que se protege el fenómeno estudiado contra la interferencia de factores pertenecientes a otros niveles; pero una protección absoluta es imposible, y en la realidad experimental el juego de la ley causal será siempre perturbado por factores extraños, que actuando de manera incoherente con ella, "sacudirán" en una distribución aleatoria el resultado preciso previsto según la ley; "así... la descripción teórica exacta de un fenómeno físico resultará *siempre* de una *ley causal* y una *ley aleatoria*" (p. 37 — he aquí otro motivo que acerca sorprendentemente la física moderna a la aristotélica; ya lo había percibido por lo demás hace cien años el gran Peirce). Mario Bunge, en un rico y apretado ensayo, busca clarificar las nociones de conjunción, sucesión, determinación y causalidad, utilizando los métodos de reconstrucción semántica que ha puesto en juego en sus últimas obras (cf. *Foundations of Physics*, Berlin, Springer, 1967, y su anunciada y esperada *Semántica de la ciencia*, próxima a aparecer). Ello le permite desarrollar con mucha más precisión y concisión que en su clásica monografía *Causalidad* (trad. española: Buenos Aires, Eudeba, 1961) una concepción de la causalidad como forma particular de la determinación, cuyo alcance evidentemente restringido en nada afecta al principio del determinismo universal. L. Rosenfeld, en sus "Consideraciones no filosóficas sobre la causalidad en física" presenta una vez más el punto de vista de la escuela de Copenhagen. Por último, Jean Piaget contribuye un extenso estudio sobre la doctrina de la causalidad de Emil Meyerson, ese espléndido *tour de force* del reduccionismo (pp. 151-208) El interés del tema está magistralmente caracterizado por autor: "El problema central de la causalidad es el de las transformaciones productoras de novedad, aunque se mantengan en su seno, de manera indisoluble, ciertas conservaciones... La doctrina de Meyerson consiste esencialmente en ver en ello una pura ilusión y disolver toda novedad en aras de la preformación. ...Constituye un monumento indestructible, que sirve ... para mostrarnos en qué se convertiría la razón si olvidase uno de los dos polos de su actividad a la vez constructiva y conservadora. Nos parece pues necesario reiniciar la discusión de la obra de Meyerson, ya que ningún otro autor ha sabido describirnos, con tanta lógica y tanto arrojo intelectual, ese monstruo amputado que es una razón exclusivamente identificadora." (pp. 151-2).

R. T.

STEPHEN TOULMIN (ed.) *Physical Reality. Philosophical Essays on Twentieth-Century Physics*. New York: Harper & Row, 1970. xx + 220 pp.

Este tomo reúne varios trabajos clásicos sobre la filosofía de la microfísica contemporánea, orientados principalmente hacia la consideración de su alcance (o falta de alcance) ontológico. Empieza con la polémica entre Max Planck y Ernst Mach de 1909-1910, en torno a la concepción positivista del conocimiento científico; trae además el conocido ensayo de Schlick sobre la "Causalidad en la física contemporánea" (1931), el célebre ataque de Einstein, Podolsky y Rosen a la interpretación ortodoxa de la mecánica cuántica (1935) y la respuesta de Niels Bohr (1935 —se trata del breve artículo de *Phys. Rev.*, 48; hay un comentario más extenso de Bohr en *Albert Einstein Philosopher-Scientist*, New York, Harper, 1959, vol. I, pp. 199-242); un ensayo de T. Percy Nunn sobre "Antropomorfismo y física" (1927) y estudios de N. R. Hanson, P. K. Feyerabend y D. Bohm sobre aspectos filosóficos de la física cuántica, aparecidos alrededor de 1960. El libro trae una buena introducción de Toulmin y notas explicativas y bibliográficas sobre cada ensayo.

R. T.

*El tiempo en la filosofía francesa del siglo XX*. Cuadernos de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Año X. No. 13. Enero-Junio 1970 (publicado en 1972). 239 pp.

Este volumen reúne siete estudios sobre el problema del tiempo en otros tantos pensadores franceses de este siglo (Ricoeur, Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Lavelle, Bergson y Costa de Beauregard), precedido de un magistral panorama de conjunto por Eugenio Puciarelli ("Dos actitudes frente al tiempo" —a saber, la de quienes buscan determinar su naturaleza y la de quienes orientan su atención "hacia el rescate de la porción eternidad que anhela nuestro ser más íntimo") y seguida de una traducción de un texto de Bachelard y reseñas sobre 17 obras francesas recientes sobre el tiempo (y 9 más sobre otros temas).

R. T.

*Filosofía de la naturaleza*. Textos antiguos y modernos escogidos y traducidos por Roberto Torretti. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971. 178 pp.

Esta antología reúne una pequeña colección de textos representativos de los dos grandes períodos creadores de la concepción de la naturaleza que hace

posible el desarrollo de la ciencia natural: aquél que va de Tales a Aristóteles en Grecia, y el siglo xvii europeo. El editor ha agregado una breve introducción explicativa, notas sobre algunas expresiones griegas y su traducción, una lista de fuentes y otra de lecturas sugeridas a quien desee conocer mejor el tema.

L. O. G.

ROYAL INSTITUTE OF PHILOSOPHY LECTURES. Volume 4: 1969/70. *The Proper Study*, London: Macmillan, 1971. xvi + 236 pp.

En el siglo xx, la especialización de la cultura ha ido a la par con la generalización de la barbarie. La distancia creciente entre el especialista de cada ciencia o arte y el público "culto" (formado en buena parte por los profesionales de otras especialidades) ha matado a la conferencia. Aunque la comunicación oral sumaria y elocuente de problemas y resultados de una disciplina determinada es posible todavía entre quienes cultivan distintas subespecialidades de la misma, el espectáculo de un Hegel hablándole a ingenieros y abogados, un Helmholtz a médicos e historiadores, pertenece al pasado (en parte, sin duda, porque el filósofo y el hombre de ciencia actuales no han heredado la amplitud de espíritu de sus mayores; son, también ellos, bárbaros monómatas). Con todo, la conferencia no ha acabado de extinguirse, y el presente volumen muestra —como sus predecesores, *The Human Agent*, *Talk of God* y *Knowledge and Necessity*— que al menos en Inglaterra ella sobrevive, como la monarquía, sin gloria pero con dignidad. El tema de este ciclo, el estudio del hombre por el hombre, interesa a un vasto círculo de personas, y no sólo a los profesores de filosofía; y los conferenciantes, entre los que cabe mencionar a Peter Winch ("Human nature"), Patrick Gardiner ("The concept of man as presupposed by the historical studies"), Donald Mackay ("Scientific beliefs about oneself"), R. S. Peters ("Reason and passion"), Peter Laslett ("The conversation between the generations") y Zeno Vendler ("Word and concept"), han sabido valerse de un lenguaje a la vez lo bastante preciso como para que la exposición resulte interesante e instructiva, y lo bastante llano como para que ella sea accesible a lectores con una módica formación filosófica.

R. T.

NICHOLAS PASTORE. *Selective History of the Theories of Visual Perception: 1650-1950*. New York: Oxford University Press, 1971. ix + 454 pp.

Es conocida la íntima conexión que existe durante la edad moderna entre las teorías de la percepción sensible y especialmente de la percepción

COL. G. A. JACOB, *Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgita (Upaniṣadvakyakoshah)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971 (reimpresión de la edición de 1891) 8 + 1083 pp. precio: 50 rupias.

Con la reimpresión de esta obra se pone una vez más al alcance del investigador un instrumento de trabajo indispensable cuando se trata de escudriñar los orígenes de la filosofía india. Esta valiosa concordancia incluye todos los vocablos, simples y compuestos que aparecen en las ocho *upanisads* clásicas,<sup>1</sup> cuarentaisiete de las principales *upanisads* "menores" y sectarias, y la *Bhagavad-gita*. Lamentablemente, empero, se han excluido las importantísimas partículas enclíticas, y los compuestos aparecen solamente bajo el primero de sus miembros. Por otro lado, mientras se incluyen textos de segunda importancia con el *Nilarudra*, se omiten el *Paingala* (citado por Shankara en su comentario a los *Brahmasûtra*) y el *Subâla* (citado por Râmânuja). En realidad haría falta una concordancia que incluyera éstos y otros de los textos traducidos por P. Deussen (*Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig: Brockhaus 1938), de los cuales omite Jacob los últimos diez (parte de los cincuenta de Anquetil Duperron).

L. O. G.

---

<sup>1</sup> Es decir las ocho *upanisads* "pre-budistas", cuya antigüedad ha quedado establecida por la crítica filológica. Si se usara como criterio la "autenticidad", como obra legítima de una escuela védica, habría que contar catorce. La controversia en torno a la "autoridad" de un texto no viene al caso y constituye, una cuestión puramente dogmática y académica.

THEODORE STCHERBATSKY, *The Soul Theory of the Buddhists*, with a preface by Thakur Jaideva Singh, Varanasi (Benares): Bharatiya Vidya Prakashan, 1970, (reimpresión de la edición de 1919) 4 + 123 pp. precio: 10 rupias.

Esta pequeña obra consiste de la traducción inglesa del noveno libro (*Koshasthāna*) del *Abhidharmakosha* de Vasubandhu.<sup>3</sup> Constituye éste un apéndice al tratado que se suele considerar obra separada. Se trata esencialmente de un ataque a las escuelas "personalistas" budistas, de las cuales se sabe hoy tanto como en la época de Stcherbatsky. Su interés primordial estriba, en ofrecer la más completa exposición argumentada de la doctrina budista de la negación del sujeto.

El traductor trabaja sobre la base de una traducción tibetana solamente —la cual olvida identificar. La traducción carece de rigor y consistencia, confundiendo aquí y allá la glosa con la traducción. El mismo autor confiesa (p. 88) no haber usado los corchetes consistentemente para indicar las frases o explicaciones que él suple.

Verdaderamente no podemos comprender qué necesidad hay de reimprimir una obra que ya ha sido superada: no hay comparación posible entre el trabajo de Louis de la Vallée Poussin y lo que aquí se nos presenta. Por otro lado, la reciente publicación del texto sánscrito de esta obra le resta valor a una traducción que además de carecer del rigor que se debe exigir en estos casos, se funda solamente en una fuente tibetana.

L. O. G.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. *La metafísica cartesiana*. Santiago. Ediciones de la Universidad de Chile. 1971. 306 pp.

SERGIO RÁBADE ROMEO. *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid. G. del Toro. 1971. 221 pp.

He aquí dos obras excelentes que vienen a enriquecer la colección todavía reducida pero en aumento de las monografías de historia de la filosofía concebidas y redactadas en español. Rábade comenta las *Meditaciones* de Descartes con vistas a esclarecer su significación gnoseológica, pero con una sólida comprensión del carácter fundamentalmente metafísico de la obra. Vial ha conseguido decantar la *philosophia prima* cartesiana en doce "tesis" epigramáticas que presenta seguidas de textos ilustrativos (incluyen el texto completo de las *Meditaciones*, y trozos escogidos de las *Reglas*, el

<sup>3</sup> Véase, en este mismo número, nuestra reseña de la traducción francesa de Louis de la Vallée Poussin.



*Discurso y los Principios*). Nuestros autores demuestran conocer bien las grandes interpretaciones francesas del último cuarto de siglo (Laporte, Alquié, Gueroult, Gouhier), pero desarrollan cada uno una interpretación propia que, sin perder a aquéllas de vista, procura eludir sus unilateralidades, afincándose notoriamente en ambos casos en una larga e inteligente frecuentación de la obra de Descartes.

R. T.

H. S. HARRIS. *Hegel's development: Towards the Sunlight, 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

GEORG LUKÁCS. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona y México: Grijalbo, 1970. 551 pp.

RICHARD KRONER. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Kairós, 1971. 127 pp.

El estudio de los escritos juveniles de Hegel se ha probado indispensable para entender su difícil primera obra maestra, la *Fenomenología del Espíritu* (1807). El libro de Harris es el grueso primer tomo de una nueva biografía intelectual del filósofo, y cubre la evolución de su pensamiento hasta su traslado a Jena (1801). La obra de Lukács es uno de los clásicos de la historiografía marxista de la filosofía, y su aparición en versión española permitirá al público de nuestra lengua calibrar mejor las posibilidades y limitaciones del marxismo como herramienta de trabajo y fuente de luz en este campo de estudios. Escrita en la U. R. S. S. en los peores años del terror staliniano, la obra vino a publicarse en 1948, en Suiza, diez años después de terminada. También de 1948 data la publicación del texto original del ensayo de Kroner, redactado para preceder a una traducción de los escritos "teológicos" juveniles de Hegel al inglés. Su exposición clara y sucinta de las líneas generales del desarrollo intelectual de Hegel, aunque resulta hoy día un tanto anticuada, será muy útil a quien busque un primer contacto rápido con el tema.

R. T.

GOTTLÖB FREGE, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass, mit Einleitung, Anmerkungen, Bibliographie und Register herausgegeben von Gottfried Gabriel. Hamburg, Felix Meiner Verlag, (Philosophische Bibliothek N. 277), 1971, xxx, 224 pp.

Este volumen recoge siete trabajos publicados previamente en la edición de los *Nachgelassene Schriften* que ha sido reseñada más arriba. El crite-

Se terminó de imprimir esta Revista  
el día 29 de mayo de 1973 en los  
talleres de la Editorial Libros de  
México, S. A., Av. Coyoacán 1035  
de México, D. F. Su tiro fue de 1,300  
ejemplares.

**Nº 354**