

FILOSOFÍA Y TRADUCCIÓN

ANGEL J. CASARES

García Yebra, en su monumental edición trilingüe de *Metafísica*¹ —entre las mejores existentes de la obra aristotélica y sin duda la mejor hasta hoy en español— documenta numerosos errores de traducción en versiones anteriores, supuestamente directas del griego. Recojo y comento sólo uno, ilustrativo por demás, relacionado con el pasaje en que, en la revisión de las doctrinas de pensadores anteriores (*Metafísica*, A) Aristóteles, después de mencionar la de Empédocles, dice:

Ἄναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῦς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναι φησι τὰς ἀρχάς (984 a 11-13).

La versión al latín de este pasaje (García Yebra sigue el texto de Mörbecke) dice

Anaxagoras vero Clazomenios, isto quidem aetate prior, factis vero posterior, infinita dicit esse principia.

La traducción de J. Tricot (clásica en francés) dice

Anaxagore de Clazomène, l'ainé d'Empédocle, mais dont la pensée semble appartenir a un âge postérieur, admet des principes en nombre infini...

García Yebra comenta (op. cit., p. XXV) que algunos traductores han interpretado el τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος como “pero inferior en el mérito de sus obras” (Ross, J. Warrington). De hecho, ὕστερος significa “posterior,

¹ Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970. 2 vols. (Reseñada en *Diálogos* 24: 179-187 (1973)).

segundo, el que sigue, ulterior; que está retrasado”, y también “inferior a”; de modo que vale tanto la apreciación cronológica del “posterior” como la doctrinaria del “inferior a”; Tricot opta por la primera, lo mismo que Goehlke: *aber er trat mit seinem Werk später hervor* (G.Y. Ibid.). En esto no hay problema mayor, en cuanto Aristóteles pudo haber dicho muy bien cualquiera de ambas cosas y no hay modo de decidir cuál de las dos fue la que en efecto dijo.

Pero otro es el caso del comienzo de la línea, que contiene el πρότερος: “primero de dos; que está delante; *anterior*, precedente, *más antiguo*; que va delante de otro; superior, anterior”. Aquí la referencia es claramente cronológica, no doctrinaria: lo confirma el dativo de ἡλικία, “en edad”. Alguien puede ser anterior en edad, o sea *anterior* a otro, sin que esto implique superioridad alguna, como no sea en el sentido de superarlo en años. De todo lo cual resulta que, a juicio de Aristóteles, Anaxágoras fue *anterior* a Empédocles en edad, es decir mayor que él, pero posterior a él en lo que atañe a su obra. O porque la dio a conocer después, o porque no tuvo la misma importancia. Y aquí lo pintoresco. Transcribo *in extenso* el comentario de García Yebra: no tiene desperdicio.

En la “traducción del griego” por Patricio de Azcárate (...) puede leerse: “Anaxágoras di Clazomenes (9), primogénito de Empédocles, no logró exponer un sistema tan recomendable”. La nota (9) dice: “Nacido hacia el año 500; amigo y, según algunos, maestro de Pericles (...)” En la nota 8, que viene en la misma página y ha sido puesta para situar en el espacio y en el tiempo a Empédocles (...) se nos informa: “De Agrigento, hacia 460 ó 444”. Pero, si Anaxágoras nació hacia el año 500, es decir al menos cuarenta años antes que Empédocles (...) ¿cómo pudo ser primogénito de éste? Sin duda el traductor sufrió aquí el despiste de contar los años a.d.C. de menos a más como los de d.d.C., con lo cual Empédocles tendría entre cuarenta y cincuenta y seis años al nacerle Anaxágoras, su primer hijo; paternidad ya algo talluda para ser primeriza, pero comprensible en hombre tan ocupado como Empédocles, que fue (...) célebre político, orador, sacerdote, médico, filósofo y poeta.

No es, por cierto, mayor la importancia de establecer una filiación por la que, dicho sea de paso, ni Empédocles ni Anaxágoras pueden ya protestar; pero la tiene, y mucha, en cuanto ilustra lo que se puede llegar a perpetrar en materia de traducción. Entre otras cosas, una completa

falta de respeto al texto original y a la verdad histórica. Y lo poco que se puede confiar —lamentablemente— en muchas de las traducciones producidas que circulan como otras tantas versiones fidedignas. En todo caso, hijo o no hijo uno del otro, se supone que el lector de la traducción puede entender lo que uno y otro, Anaxágoras y Empédocles, dijeron, y lo que de ellos dijo Aristóteles:

Pero Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras...

(Ibid., p. 23)

Otro tanto ocurre, se dirá, en cualquier otro caso en que se trate de un texto traducido, por lo menos con cierto grado aceptable de aproximación si la plena fidelidad no se ha alcanzado. Por ejemplo, con Platón.

Dice Cornford en alguna parte, comentando la traducción de *Politeta* hecha por Jowett —clásica durante casi un siglo en inglés— que en ella se hace decir a Platón:

La mejor defensa de la virtud del hombre es la razón combinada con la música.

Quien lea esto —glosa Cornford— puede irse con la idea de que lo mejor que puede hacer un hombre para evitar tener relaciones irregulares con las mujeres es tocar el violín en los ratos que le deje libre el estudio de la metafísica. Tal vez —añade— haya en esto algo de verdad, pero ciertamente *no es* lo que Platón dijo al afirmar que la mejor defensa de la ἀρετή ἀνθρωπίνη es el λόγος combinado con la μουσική. La traducción (bien hecha según la propiedad semántica de los términos clave) conduce en este caso, no a la adjudicación espuria de una paternidad dudosa, sino, lo que es mucho peor, a una completa desinteligencia del pensamiento de Platón. Porque los términos clave del texto, λόγος, ἀρετή, μουσική pueden significar más o menos lo mismo en griego que en inglés o en español, pero en inglés y en español se entienden de otro modo debido a la carga cultural acumulada en ellos durante más de dos mil años, lo que modifica radicalmente su definición. Lo prueba sin ir muy lejos el verdadero *tour de force* mental que requiere la primera lectura de, por ejemplo, el pasaje de *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles compara la *virtud* humana con la virtud del caballo, del ojo o de la mano. De entrada esto no puede menos que desconcertar. Pero se

hace comprensible cuando se advierte que *virtud*, en el contexto griego (no sólo platónico o aristotélico) denota la realización plena del ejercicio propio de algo. La del ojo es *ver*, y su virtud es ver bien; la del caballo es ser un buen caballo, la de la mano *hacer* de la manera mejor posible. Cuando Ulises propone al porquerizo cambiar su vestido para ocultar su identidad, éste le responde que no es *virtud* de un porquerizo vestirse como un señor. Todavía hoy (en inglés y en español) se conserva este significado, y en ese sentido se habla de un “virtuoso” del piano o del violín. Pero el sentido cambia por completo cuando se habla de la virtud *del hombre*, porque el cristianismo ha cargado los términos con una acepción especial y restrictiva, si no opuesta, muy diferente a la manera griega de entenderlos. La ἀνθρωπίνη ἀρετή no es para ellos más que la realización cabal de una función, de la capacidad del hombre para ser del modo más completo lo que es: no como pianista, zapatero o profesor, sino como hombre.

Por otra parte, lo que Platón llama μουσική no tiene nada que ver, ni con la ejecución de instrumentos ni con la secuencia, armonizada o no, de los *sonidos* que producen, que es como ahora la entendemos; “música” es para él, y desde antes de él con Pitágoras y hasta hoy (aunque normalmente no la entendamos así), *matemática*, la disciplina por excelencia y la base de todo aprendizaje; en especial en la Academia.

Limito desde luego a un mínimo la referencia al λόγος que aparece en el texto de Platón. Otra vez, traducirlo como “razón” no está del todo mal, pero es por lo menos dudoso que de los casi ochenta significados posibles registrados en los diccionarios griegos medianamente buenos, éste sea el más feliz. La *ratio* latina, de donde viene lo que entendemos hoy por “razón”, sólo en muy exigua medida corresponde a la amplitud semántica de λόγος, incluso en las acepciones en que ambos términos coinciden. Por eso también se acepta como si fuera de suyo que *homo animal rationale* es la versión apropiada para el ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον aristotélico, cuando lo que dice la conocida “definición” es “el hombre es el animal *que habla*”, a diferencia de los demás animales, que sólo pueden expresarse con sonidos inarticulados, y se comunican entre sí pero no hablan.

Buena parte de la traducción cristiana del pensamiento griego está montada sobre andamios falsos de esta clase, como si los representantes de ese pensamiento lo hubieran expuesto, casi a manera de profetas laicos, a partir de una previsión de lo que en su día llegaría a ser Dios y

todo lo que en él vino. Cuando, en el único fragmento conocido de Anaxímenes se dice: “Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene en unidad, así también el soplo y el aire abarca el mundo en su totalidad”, se habría estado abriendo camino a la versión de πνέυμα (soplo) como *spiritus*, y con esto poniéndolo en franquía para por fin santificarlo; aunque algo como esto, vale decirlo, dista mucho de encontrarse en Agustín, que no tiene la menor intención de acomodarlo a su doctrina. En este estilo singular, y con similar preconcepción, ἁμαρτάνειν deja de ser sencillamente “engañarse”, “equivocarse”, “fracasar en una empresa”, “verse privado de algo”, “cometer un error o una falta”, y se convierte en algo mucho más complicado y exótico, como es “pecar”; interesante concepto éste proveniente de la tradición hebreo-cristiana pero del todo ajeno a la concepción griega del mundo, de la vida y de la palabra del caso. Tampoco ὑβρις es pecado, sino “insolencia”, “violencia”, “desmesura”, “exceso” (cualquiera sea), cuya corrección, desde Esquilo y no se diga en Sófocles, es competencia de la Μοῖρα, algo que nada tiene que ver, ni con Dios ni con Jehová por volcánico que sea. Y si las almas, en la tradición griega, van a parar al Ἅιδες, no es porque hayan “pecado”: *todas*, tarde o temprano, van a parar allí, buenas o malas. Ἅιδες no es *infierno*, como luego se pensó y más de una vez se “traduce”, sino “región de los muertos”, “región invisible”, o el nombre del dios encargado de ella. En todo caso, las almas no están allí en antesala ni (antes de Orígenes por lo menos) en espera de la ἀποκατάστασις πάντων —lo más parecido al Juicio Final. La fecunda imaginación mitológica griega nunca alcanzó a fabular un personaje tan siniestro que tuviera a su cargo cocinar las almas por toda la eternidad, o hasta el día de ese Juicio por lo menos. La inteligencia griega no daba para tanto. Pero cualquiera que haya sido, en ella no cabía la de Dante. Y menos todavía la de Tomás de Aquino.

Traducir a Platón o a Aristóteles no es traducir textos autosuficientes, en los que sólo quepa encontrar escuetamente lo que dicen. Los textos —sin excepción— nacen siempre en un contexto cultural, y son en buena medida su consecuencia. Lo que ambos dijeron lo dijeron en griego, porque eran griegos y respondían a la cosmovisión de su pueblo y a la lengua en que esa cosmovisión se expresaba, en la época de cada uno por añadidura. Traducir a Platón o a Aristóteles es siempre traducir a Grecia. Y esto no puede consistir en hacerles decir lo que *hoy* entendemos que dijeron: es hacerles decir lo que en su momento dijeron para que podamos entenderlo hoy, lo que por cierto es algo muy diferente. El

anacronismo es lo de menos; lo malo es que si esto no se hace, lo que ocurre es que se obtiene una versión que nada tiene que ver con los textos originales, por mucho que nos resulte satisfactoria y comprensible por el solo hecho de que es nuestra. Baste, en fin, con señalar que Heráclito y Parménides precedieron a Platón en varios años, y en muchos a Aristóteles. Estos dos siguieron o desarrollaron el pensamiento de aquéllos: Platón no tuvo escrúpulo alguno en utilizar incluso el término central del pensamiento presocrático, λόγος, pero dándole un significado que, si no a Parménides, hubiera seguramente espeluznado a Heráclito. Platón, por lo demás, no parece haber entendido muy bien al efesio, lo que no se le puede reprochar, dado que al parecer nadie lo entendía: ya sus coetáneos llamaban a Heráclito “el Oscuro”. Aviada estaría —y muchas lo están— la traducción que, atendida a lo que λόγος significa en Platón, recondujera este significado al del λόγος heraclíteo.

In principio erat Verbum. Aquí resuena también el λόγος; pero Juan no es Platón ni, menos, Heráclito: para ambos el texto de Juan sería absolutamente ininteligible, como lo fueron para los griegos de la época muchos de los de Pablo. Hubieran entendido “principio” en cualquier sentido, menos el que tiene en Juan: comienzo.

Un poco abstruso, pero ilustrativo, puede resultar un pasaje de Heidegger relacionado con todo esto:

La pregunta por aquello que nos impone el designio de pensar nos da el encargo de traducir las palabras ἐὼν ἔμμεναι ¿Pero acaso no están traducidas mucho ha por el “ens” y el “esse” latinos, por el “Seiendes” y “sein” alemanes? (Ente y ser). Es, en efecto, superfluo traducir el ἐὼν ἔμμεναι al latín y al alemán. Pero para nosotros es necesario traducir por fin estas palabras al griego. Tal *tra*-ducir solamente es posible como un *tra*-ducir hacia aquello que habla a través de estas palabras. Este *tra*-ducir sólo se logra con un salto, a saber, el salto de un solo vistazo que divisa lo que estas palabras ἐὼν ἔμμεναι dicen cuando se escuchan a la griega.

(Heidegger, *¿Qué significa pensar?* p. 223.

Trad. de E. Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958)

El reclamo no es ocioso. Ni casual.

En la época del primero y decisivo despliegue de la filosofía occidental, es decir entre los griegos —en quienes la pregunta por el ente como tal y en su totalidad tuvo verdadero comienzo— al ente se lo llamó φύσις.

Esta fundamental palabra griega, que designa al ente, se suele traducir con el vocablo "naturaleza". Se emplea la traducción latina *natura*, que, en sentido propio, significa "ser nacido", "nacimiento". Pero ya con esta traducción latina se extorsionó el contenido originario de la palabra griega φύσις y se destruyó la fuerza nominal, propiamente filosófica, de dicho término. Tal cosa no sólo rige para la traducción latina *de esta* palabra, sino para todas las demás versiones del lenguaje filosófico de Grecia al de Roma. El procedimiento de semejante traducción de lo griego a lo romano no es arbitrario ni inofensivo, sino que señala la primera sección de un proceso que se cerraba y tornaba extraño a la esencia originaria de la filosofía griega. La traducción latina fue decisiva para el Cristianismo y la Edad Media cristiana, la cual se movió dentro del mundo conceptual de la Edad Media, creando luego aquellas ideas y definiciones corrientes, que aun hoy hacen inteligible el comienzo de la filosofía occidental.

(Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 49.

Trad. de E. Estiu. Buenos Aires: Nova, 1956)

Por eso frente a "un escrito" (cuya autoría ni siquiera menciona), en el que se sostiene que

Con la aparición real de la verdad en forma humano-divina se confirmó el conocimiento filosófico de los pensadores griegos acerca del predominio del Logos sobre todo ente. Tal ratificación fundamenta el carácter clásico de la filosofía griega,

comenta Heidegger:

Según esta concepción histórica, harto habitual y vulgar, los griegos son clásicos de la filosofía porque todavía no eran teólogos cristianos plenamente desarrollados. Pero que Heráclito sea un precursor del evangelista Juan es algo que veremos cuando hayamos oído a Heráclito mismo.

(Ibid., p. 160)

La concepción es en efecto habitual y vulgar, lo que justifica el anonimato en que Heidegger deja la cita. En cuanto habitual y vulgar, ha sido el punto de partida y de vista para una ingente cantidad de "historias" de la filosofía, documentadas según los requisitos de la ciencia histórica seria, de las que, sin el menor espíritu crítico, se han nutrido hasta hoy generaciones enteras de filósofos y profesores de filosofía. El camino em-

prendido y la perspectiva asumida ha condicionado en todas ellas la "traducción" de los conceptos capitales del pensamiento anterior (del griego principalmente), robustecida por los intereses, intelectuales y de muchas otras clases, de la fe.

Sería material, no para un artículo, ni siquiera para un ensayo: para un libro, examinar con algún pormenor cómo esta situación se documenta en las versiones *ad usum* de los textos filosóficos y de todas sus ideas básicas. Pero basta un ejemplo, del que me he ocupado más de una vez.²

Nadie puede negar que, para bien o para mal, la idea de Dios ha condicionado, permeado y conducido la trayectoria de Occidente desde Pablo (más que desde Cristo), tal vez hasta hoy. Tampoco se puede negar que la formulación teológica de la religión fundada en esa idea capital fue obra de Tomás de Aquino. Lo cuestionable es que, como se pretende, se pueda legitimar tal elaboración enraizándola en el pensamiento de Aristóteles supuestamente traducido. Por el contrario, vistas las cosas como es debido, descansa en una extorsión (con palabra de Heidegger) de ese pensamiento, en todos o casi todos sus conceptos fundamentales, y ejemplarmente en el de Dios.

La Lingüística parece haber alcanzado el grado de credibilidad que merece toda "ciencia"; y no creo que haya un lingüista que no esté de acuerdo en que la equivalencia $\theta = d$ es inaceptable. No se registra en el desarrollo del griego, y no se justifica registrarla o darla por buena en griego cuando se pasa de éste al latín. Según las llamadas "leyes fonéticas", hay que rechazar la equivalencia $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \text{lat. } deus$, basada en mera semejanza, porque a la θ - griega nunca le corresponde en latín (en las equivalencias seguras) una *d*- (W. Brandenstein, *Lingüística griega*, trad. de V. Garcla Yebra. Madrid: Gredos, 1964; p. 139).

Pues bien: cada vez que en *Metafísica* (XII, *passim*), Aristóteles nombra algo como $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, nombra algo que *no tiene en absoluto nada que ver*, ni en modo alguno anticipa, ni prevé, ni preanuncia, el *deus* y a veces (menos todavía) el *Deus* con que Morbecke lo tradujo para Tomás. Aristóteles pudo no saber nada de lingüística, pero sabía bien que entre Ζεύς (Djeús) y $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ existían significativas diferencias, no sólo morfológicas, sino también semánticas. Ζεύς no tiene cabida en su metafísica, como no sea incidentalmente, a título de mera referencia circunstancial y

² "Sobre la interpretación de Aristóteles" (*Diálogos*, 38, 1981); "Aristóteles desde Heidegger" (*Diálogos*, 58, 1991).

ejemplificadora, nunca doctrinaria. Θεός sí tiene cabida, como que es el remate lógico de su doctrina, que de otro modo quedaría en el aire. Y dejar doctrinas en el aire no es cosa que se encuentre con frecuencia en Aristóteles.

Lingüísticamente, Dios emparenta con Ζεύς, no con Θεός. Doctrinariamente, Ζεύς no desempeña papel alguno, lo que se comprende entre otras cosas porque Aristóteles está muy lejos del mito original y de las acciones que el mito le atribuía. Θεός en cambio es el *desideratum* cósmico del proceso y de la jerarquización que Aristóteles cree ver en la realidad que interpreta. Por otra parte, ni Ζεύς ni Θεός crean: esta es una idea que, si no hubiera horrorizado a Aristóteles, por lo menos le hubiera parecido bastante absurda. Teológicamente, sin embargo, y gracias a los escamoteos y las extorsiones de la “traducción”, la presunta equivalencia de las palabras, con la trabucación de sus significados, abre un ancho camino —por el que Tomás se lanza con entusiasmo— para justificar a Dios *desde Aristóteles*, dando por sentado que lo que él dice es lo que aquél dijo, o su consecuencia más elaborada. Dios ya no es sólo meta: es también y ante todo origen. No es mero ordenador, es Creador. No es sólo causa final: es también y ante todo causa eficiente. Deja de ser el *télos* de un proceso, y es ante todo su originador *ab initio*. Nada de esto se encuentra en Aristóteles bien entendido; pero con todo esto se puede desplazar la función de Θεός como contemplante por anonomasia (pensamiento del pensamiento, νοήσις νοήσεως) a la pre-visión de Dios, llamada en consecuencia Pro-videncia: al pensamiento que Dios tiene de las cosas antes de hacerlas existir.

La traducción tradicional de Aristóteles ha formado, o deformado según se vea el conocimiento y la mentalidad de siglos. Por repetida, se la da por buena sin siquiera cuestionarla. Ni soy juez ni es este el sitio para decidir si lo que enseña o dice el texto traducido es mejor o peor, o más aceptable, o mejor fundado, que lo que enseña o dice el texto original. Pero, no se diga quien sea traductor, quienquiera tenga un mínimo de sensibilidad cultural, difícilmente puede dejar de advertir dónde se plantea un problema de adjudicación, para hacerla con debida propiedad. La situación es más general de lo que se supone, y toca muy de cerca al respeto por la verdad y por la honestidad intelectual y moral que —así se dice por lo menos— es esencial en la Universidad. Las más diversas traducciones, en todos los campos, desde la literatura hasta los manuales para freir las cosas más inverosímiles, suelen constituir textos aceptables, bien escritos y en ocasiones congruentes, pero el más somero cotejo

basta para mostrar que la novela es la del traductor, no la del autor, y que las instrucciones contenidas en los manuales no conseguirían los mismos resultados si se siguen traducidas que si se siguen según el original.

No siempre el escamoteo es cosa de fe, que por otra parte puede ser buena o mala. Ni siempre sus consecuencias son necesariamente siniestras, aunque en algunos casos inmediatos y concretos pueden ser bastante graves. Pero —volviendo a Aristóteles— puede significar la invocación del prestigio de un pensamiento comprensible, claro y preciso como pocos, para proteger a su sombra verdaderas aberraciones conceptuales que no podrían sostenerse seriamente solas, y aunque para esto haya que tergiversarlo por completo. El buen sentido de Aristóteles, frente al del griego enfermo que fue su maestro, lo lleva en efecto a sostener que todo —cada ente— es un compuesto *indisoluble* de materia y forma, que llama σύνολον, literalmente “todo reunido”, resultado de un proceso por el cual ha llegado a ser realmente lo que antes era sólo como capacidad para serlo, esto es, como potencia. Esta concepción implica, primero que lo que algo llega a ser no es nada misterioso, ni distinto de lo que antes era: es lo mismo que era, sólo que —segundo— con otra forma. La forma pues puede variar, pero nunca hasta el extremo de que alcanzarla signifique que el ser real no corresponda al ser posible. Por abstruso que esto parezca, lo que quiere decir es que los accidentes pueden variar sin que se afecte la οὐσία, la “sencia”; sin que lo que es deje de ser lo que en definitiva llega a ser. La desdichada introducción del concepto de “substantia”, ajeno por completo a la idiosincracia intelectual del griego y a la precisión del pensamiento aristotélico, permite en cambio afirmar que algo puede, manteniendo sin alteración sus accidentes (forma sensible, tamaño, color, sabor, etc.) pasar a ser algo totalmente distinto: esto es lo que se llama *transustanciación*. Esto, aunque no se sepa, es lo que ocurre cada vez que se comulga. Y si la comunión no, el concepto de transustanciación hubiera sencillamente horrorizado a Aristóteles.

Observaciones como la que suscita la traducción de la filosofía griega —fragmentadas y poco sistemáticas como quedan expuestas— son fácilmente extrapolables a cualquier traducción de cualquier texto de cualquier autor en cualquier idioma. Basta pensar en el esfuerzo heroico de Gaos al traducir *Sein und Zeit*, que le tomó más o menos diez años. Alemanes he conocido que no entienden el alemán de Heidegger. Nada raro es que tampoco lo entiendan los no alemanes. En consecuencia,

menos raro es todavía que menos lo entiendan traducido. En tal caso, la solución disponible y a la que muchos echan mano es muy simple: basta con descartar a Heidegger. Lo que es, en todo caso, una actitud muy poco filosófica, pero un magnífico reconocimiento de la propia ignorancia.

La morosidad de análisis que requiere el debido respeto a las ideas ajenas, a la verdad y a la honestidad intelectual, encuentra en la traducción, y en el pormenorizado escrutinio de lo que pasa en su proceso, una recomendable y tal vez insustituible vía disciplinaria.³

Universidad de Puerto Rico

³ Agradezco al profesor Roberto Torretti las sugerencias y valiosos comentarios editoriales, que han mejorado considerablemente algunos pormenores del texto de este artículo.