

Reseñas

KURT GÖDEL, *Ensayos inéditos*. Edición a cargo de Francisco Rodríguez Consuegra. Prólogo de W. V. Quine. Barcelona: Mondadori, 1994.

Contenido del libro. Los ensayos inéditos de Gödel que este libro ofrece como primicia —en traducción castellana— son el manuscrito de la Conferencia Gibbs titulada “Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de las matemáticas y sus implicaciones filosóficas”, que Gödel dictó el 26 de diciembre de 1951 en Brown University, y las versiones II —la más extensa y detallada— y VI —la última— del artículo “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”, que debía incluirse en el tomo dedicado a Carnap en la *Library of Living Philosophers* editada por Schilpp pero que Gödel finalmente desistió de entregar. Rodríguez Consuegra ha preparado también una edición del original inglés de estos escritos que no había aparecido aún cuando escribí esta reseña pero que tuve a la vista en borrador. Comparándolo con la traducción puedo afirmar que aun el lector que sepa inglés hará bien en valerse de ésta, pues no sólo es extraordinariamente fiel sino que además su castellano es mucho más natural y fluido que el inglés algo tudesco de Gödel.

Además de los escritos de Gödel (pp. 149-240) el libro contiene (i) un largo estudio de Rodríguez Consuegra (pp. 15-126) que sitúa esos escritos en el contexto de la obra de Gödel y de la filosofía del siglo XX; (ii) una “video-disco-bibliografía” de Gödel (pp. 119-126), titulada así —no sin cierta coquetería— porque incluye un video de 80 minutos (Weibel y Schimanovich 1986, “Kurt Gödel: A mathematical mystery”) y un disco (Henze, “Concierto de violín nº2”, Decca 430 347-2); (iii) una descripción del *Nachlaß* de Gödel, los criterios con que se eligieron los textos aquí publicados y los métodos seguidos en su reconstrucción y reproducción (pp. 129-144), y (iv) fotografías de siete páginas de los manuscritos originales, que dan testimonio de la dificultad de la tarea que Rodríguez Consuegra ha llevado a cabo. Echo de menos un índice analítico de nombres y conceptos.

El estudio de Rodríguez Consuegra. El estudio de Rodríguez Consuegra se divide en tres capítulos. El primero empieza recordando los famosos teoremas de completud e incompletud de Gödel, aunque no con la claridad que desearía quien no sepa nada al respecto (una vez más, el prurito de evitar aun la notación algebraica más sencilla resulta contraproducente);¹ explica luego la

¹ El lector que desee informarse sobre los teoremas de incompletud puede recurrir al excelente artículo de Jan van Heijenoort, “Gödel’s Theorem”, en *The Encyclopedia of*

función heurística de las convicciones filosóficas de Gödel en el descubrimiento de dichos teoremas (reconocida más tarde por él mismo en sus cartas a Hao Wang); en relación con esto, introduce la tesis original del autor según la cual Gödel descubrió primero el teorema llamado “de Tarski” sobre la indefinibilidad en un sistema formal \mathcal{S} del predicado “es verdad en \mathcal{S} ”, y llegó a los teoremas de incompletud guiado por este hallazgo; y finalmente resume los argumentos de la VI versión del artículo “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”

Los capítulos restantes se refieren a dos temas de especial importancia en la filosofía matemática de Gödel: la tesis de que las verdades matemáticas son analíticas pero contienen información y la tesis de que la matemática no difiere esencialmente de la física y las demás ciencias. Para ayudar a entenderlas, Rodríguez Consuegra presenta, en el segundo capítulo de su estudio, una visión a vuelo de pájaro del distingo analítico/sintético en Frege,² Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, Gödel en sus escritos publicados y Gödel en los inéditos, y traza en el tercero la trayectoria de la analogía entre la matemática y la física en Russell, Hilbert, Carnap, Tarski, Quine y Gödel. El segundo capítulo concluye “provisionalmente” distinguiendo “cuatro formas básicas de entender ‘analítico’ en lo tocante a los enunciados de las matemáticas” (p. 81), a saber: (1) analítico en sentido lógico-sintáctico, “lo demostrable, lo lógicamente verdadero, lo tautológico”; (2) analítico en sentido lógico-semántico, “lo verdadero según la sinonimia y el significado”; (3) analítico en sentido epistemo-

Philosophy (New York: Macmillan), vol. 3, pp. 348-357, o a la nota preliminar de Stephen C. Kleene en Gödel, *Collected Works* (Oxford: , vol. I, pp. 126-140, o, si no lee inglés, a la impecable aunque, desafortunadamente, demasiado concisa nota de Jesús Mosterín en Gödel, *Obras completas* (Madrid: Alianza), pp. 43-52.

² A propósito de Frege, tengo que protestar contra el aserto de Rodríguez Consuegra de que, conforme el criterio de analiticidad de este autor (según el cual un enunciado es analítico si depende solamente de definiciones y de las leyes generales de la lógica), “los propios ‘axiomas’ lógicos o leyes de la lógica generales” no son analíticos, “pues son independientes entre sí y también de las leyes lógicas generales (aunque, claro, ellos mismos son tales leyes)” (p. 53). Decimos que un enunciado A es *independiente* de un conjunto de enunciados \mathcal{K} si y sólo si la unión de \mathcal{K} y $\neg A$ (la negación de A) constituye un conjunto consistente de enunciados. Sean A_1, \dots, A_n los enunciados de las leyes generales de la lógica. Entonces, para cada valor del índice i ($1 \leq i \leq n$), A_i es independiente de $\{A_1, \dots, A_n\}$ si y sólo si el conjunto $\{A_1, \dots, A_i, \neg A_i, \dots, A_n\}$ es consistente. Como evidentemente no lo es, ninguno de los enunciados A_i es independiente de $\{A_1, \dots, A_n\}$. Por lo tanto, las leyes generales de la lógica son analíticas conforme al criterio de Frege. (Nótese que el concepto de *independencia* es semántico si llamamos *consistente* a un conjunto de enunciados si y sólo si posee un modelo, y es sintáctico si entendemos que un conjunto de enunciados es *consistente* si y sólo si hay enunciados que no se deducen de él; el razonamiento anterior es aplicable en ambos casos).

lógico, “lo conocido a priori, directa e intuitivamente”, y (4) analítico teórico, “lo no fáctico, lo no observable, . . . , lo que recibe su estatus objetivo de una teoría . . . o de un ‘lenguaje’”. Rodríguez-Consuegra observa que estas cuatro acepciones no se excluyen e incluso pueden complementarse, e indica cuáles de ellas figuran, según él, en el discurso de cada uno de los autores estudiados.

El tercer capítulo contiene, entre otras observaciones interesantes, una comparación de la filosofía de las matemáticas de Hilbert con la filosofía neopositivista de la física: así como en ésta los enunciados “teóricos”, no traducibles al lenguaje observacional, no significan nada por sí mismos y sirven sólo para coordinar en un sistema deductivo descripciones y predicciones de hechos observables, así también en aquélla los enunciados “ideales” que involucran una referencia al infinito actual carecen propiamente de significado y sirven sólo para facilitar la derivación de enunciados “reales”, “finitarios”, documentables —al menos en principio— en el dominio de la intuición sensible. Como suplemento a lo dicho por Rodríguez Consuegra, cabe señalar que el programa hilbertiano de establecer que la matemática infinitista clásica constituye una extensión conservadora de la matemática finitaria tiene un obvio paralelo en el intento neopositivista de eliminar del discurso científico los “términos teóricos” con ayuda del Teorema de Craig. También en el tercer capítulo Rodríguez Consuegra tiene la buena idea de recordarnos que el § 82 de Carnap, *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934), “constituye un verdadero tratado quineano de filosofía de la ciencia *avant la lettre*” (p. 97). Al releerlo, aguijoneado por esta observación, compruebo que, en efecto, allí se dice que la contrastación con la experiencia “*se aplica . . . no a una hipótesis aislada sino al sistema íntegro de la física considerado como un sistema de hipótesis*” (énfasis de Carnap). Encuentro también un aserto fascinante, inspirado probablemente por discusiones con Popper, pues hace valer contra una tesis favorita de éste las implicaciones de su falibilismo radical: las hipótesis científicas no sólo no pueden, estrictamente hablando, verificarse de un modo definitivo, sino que además tampoco ocurre nunca “en sentido estricto, una refutación (falsación) de una hipótesis; pues incluso cuando ella se prueba [lógicamente] incompatible con ciertos enunciados protocolares [que registran el resultado de observaciones], siempre hay la posibilidad de sostener la hipótesis y negarles reconocimiento a los enunciados protocolares”.

Aunque, como puede colegirse de lo dicho, el estudio de Rodríguez Consuegra es sumamente instructivo, recomiendo leer primero los ensayos de Gödel. No son nada técnicos y —si se dejan para una segunda lectura las numerosas notas y los pasajes entre corchetes dobles, que fueron tachados por el autor— son más amenos, luminosos y estimulantes. Además, en contraste con lo que sucede por regla general en situaciones análogas, Rodríguez

Consuegra expresa las ideas de Gödel con mucho más fuerza y claridad cuando lo traduce que cuando lo glosa y parafrasea.

Los teoremas de incompletud y sus implicaciones filosóficas. Los “teoremas básicos sobre los fundamentos de las matemáticas” cuyas implicaciones filosóficas Gödel dilucida en la Conferencia Gibbs son, por cierto, sus teoremas de incompletud de 1931. Ellos se refieren a ciertas propiedades comunes a todos los sistemas formales “afines” al desarrollado por Whitehead y Russell en *Principia Mathematica*. Gracias a la obra de Church, Turing y otros podemos ahora caracterizar con precisión esa clase de sistemas. Sea f una función cuyos argumentos y valores son números naturales. Decimos que f es *computable* si hay un algoritmo que permite calcular en un número finito de pasos el valor de f correspondiente a un argumento dado. Decimos que un conjunto C de objetos cualesquiera es *computable* si cada elemento de C está asociado a un número que lo identifica y existe una función computable f_C tal que $f_C(n) = 1$ si y sólo si n es el número de identidad de un elemento de C . Un *sistema formal* de la clase referida consta de un conjunto computable de *signos* (normalmente, caracteres alfanuméricos o ideogramas *ad hoc*), un conjunto computable de *enunciados* (filas finitas de signos) y un conjunto computable de *demostraciones* (listas finitas de enunciados). Si un enunciado ocupa el último lugar de una demostración, se dice que es un *teorema* del sistema formal. (Obsérvese que el conjunto de los teoremas no tiene que ser computable). Un sistema formal es *inconsistente* si todo enunciado es un teorema. La representación de una disciplina matemática en un sistema formal requiere (a) que todas las aseveraciones que pueden hacerse sobre los objetos de esa disciplina sean representables por enunciados del sistema y (b) que los teoremas del sistema representen aseveraciones verdaderas de la disciplina. Pero los matemáticos que emprendieron el programa de formalización de las matemáticas esperaban además que la representación de cualquier disciplina matemática en un sistema formal cumpliera un tercer requisito: (c) que todos los enunciados que representen aseveraciones verdaderas de la disciplina sean teoremas del sistema. Ahora bien, Gödel pudo establecer, mediante un razonamiento complejo pero perspicuo e incontrarrestable, que si un sistema formal del tipo descrito cumple los requisitos (a) y (b) con respecto a la aritmética elemental (esto es, la disciplina que estudia los enteros no negativos), entonces no puede cumplir el requisito (c): un sistema formal \mathcal{S} en que cada aseveración aritmética esté representada por un enunciado contiene por lo menos un enunciado G y un enunciado G^* que representan, respectivamente, una aseveración aritmética y su negación y son tales que —a menos que \mathcal{S} sea inconsistente— ni uno ni el otro pueden ocupar la última línea de una prueba en \mathcal{S} . Este es el primer teorema de incompletud de Gödel. Considérese ahora la siguiente proposición que llamaré Γ : *No es posible representar la clase de todas*

las verdades aritméticas mediante un conjunto computable de enunciados de un sistema formal. Γ es una consecuencia inmediata del primer teorema de incompletud, puesto que, si las verdades aritméticas pudieran representarse mediante un conjunto computable \mathcal{V} de enunciados de un sistema \mathcal{S} , habría un sistema formal \mathcal{S}^* con los mismos enunciados que \mathcal{S} y un conjunto de demostraciones caracterizado así: (i) cada demostración de \mathcal{S}^* consta de un solo enunciado, y (ii) el enunciado φ constituye una demostración de \mathcal{S}^* si y sólo si $\varphi \in \mathcal{V}$; entonces cada verdad aritmética estaría representada por un teorema de \mathcal{S}^* , contradiciendo el primer teorema de incompletud. Para entender el significado del segundo teorema de incompletud hay que tener presente que si un sistema formal \mathcal{S} cumple el requisito (a) con respecto a la aritmética elemental, es posible construir enunciados de \mathcal{S} que representen aseveraciones aritméticas que son verdaderas si y sólo si \mathcal{S} es consistente. El segundo teorema de incompletud dice que ninguno de estos enunciados puede ser un teorema de \mathcal{S} a menos que \mathcal{S} sea inconsistente. (Obsérvese que si \mathcal{S} es consistente, dichos enunciados representan *verdades* aritméticas).

A la luz del descubrimiento de Gödel ya no es posible confundir —como era común en los años 20— la verdad matemática con la demostrabilidad en un sistema formal. Por lo tanto, no se puede sostener que la verdad matemática descansa exclusivamente en las convenciones adoptadas en la definición de tales sistemas y la matemática no puede equipararse a una sintaxis del lenguaje. Gödel concluye, además, que la matemática es, como él dice, “inagotable”. Esta conclusión se traduce en la siguiente disyuntiva no excluyente: O bien (1) “la matemática es incompletable en el sentido de que una regla finita no puede nunca abarcar sus axiomas evidentes, es decir, que la mente humana (incluso en el reino de la matemática pura) sobrepasa infinitamente la potencia de cualquier máquina finita”, o bien (2) hay problemas aritméticos absolutamente irresolubles (p. 155). Si vale la alternativa (1), ello “parece implicar que el funcionamiento de la mente humana no puede reducirse al del cerebro, que es, bajo toda apariencia, una máquina finita con un número finito de partes, esto es, las neuronas y sus conexiones” (p. 156). (Curiosamente, Roger Penrose —otro gran matemático— invoca los teoremas de Gödel en su libro *The Emperor’s New Mind* (1989) para sostener que el cerebro no puede concebirse como una máquina finita, análoga a una computadora). Por su parte, la alternativa (2) “parece implicar que los objetos y hechos matemáticos, o al menos *algo* en ellos, existen objetiva e independientemente de nuestros actos mentales y decisiones” (p. 156), ya que, según Gödel, “el creador conoce necesariamente todas las propiedades de sus criaturas”, de suerte que la matemática, de valer la alternativa (2), no podría ser pura creación nuestra. (Este argumento no es muy convincente: razonando analogamente se podría concluir que el juego del ajedrez no es una creación humana debido a que hay partidas “insolubles”, esto es, tales que no terminarían nunca si no se hubiese

adoptado la convención que manda darlas por empatadas). Gödel piensa que esta conclusión está respaldada por “los desarrollos modernos en fundamentación de las matemáticas” independientemente de cual de las dos alternativas sea la válida, y cita varias razones para pensar así. Es en este contexto que introduce la analogía entre matemáticas y física: “Si la matemática describe un mundo justamente tan objetivo como el de la física no hay razón para que los métodos inductivos no se apliquen en la matemática tal como se hace en la física” (p. 158). La actitud dominante todavía en matemáticas de querer “derivarlo todo de las definiciones (es decir, de la esencia de las cosas, por usar términos ontológicos) mediante pruebas convincentes” fue característica de la física medieval. “Quizás este método sea tan erróneo en matemática como lo fue en física, si reclama el monopolio” (p. 158).

Corrigenda. La edición del libro es muy grata a la vista y contiene poquísimos errores tipográficos (muchos menos, por cierto, que los libros filosóficos que ofrece a precios exorbitantes una conocida editorial neerlandesa que reproduce, al parecer sin revisarlos, los manuscritos electrónicos que le suministran los autores). Curiosamente, debido quizás a cansancio del copista, los dos más graves están en la misma página. En la p. 60, líneas 13 y 12 desde abajo, el axioma de infinitud debe decir “para todo x existe un y tal que y es el sucesor de x ” (y no, como dice, “. . . tal que x es el sucesor de y ”). En las líneas 9 y 10, contadas desde arriba, el Teorema de Fermat debe decir “no hay enteros positivos x, y, z tales que, para algún entero n mayor que 2, $x^n + y^n = z^n$ ” (y no, como dice erróneamente, “no hay enteros positivos x, y, z mayores que 2 tales que $x^3 + y^3 = z^3$ ”). También hay que reemplazar “cardinal” por “ordinal” en la p. 151, línea 16 desde abajo, y “el problema de la proposición” por “la probabilidad de la proposición” en la p. 174, línea 16 desde abajo. (El último error no es propiamente un gazapo sino una mala interpretación de la abreviatura ‘prob.’ utilizada por Gödel. ¿Cómo puedo estar seguro de que mi interpretación es preferible? Porque el original dice que, en ciertas circunstancias, “the prob. of the proposition . . . converges toward 1”, y eso es algo que puede ocurrirle a una *probabilidad*, mas no a un *problema*.)

ROBERTO TORRETTI
Universidad de Puerto Rico

FRANCISCO JOSÉ RAMOS, ed., *Hacer: Pensar. Colección de escritos filosóficos*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994. 615 pp.

Esta obra *Hacer Pensar* editada por Francisco José Ramos con trece trabajos filosóficos, uno de los cuales también nos lo presenta como su autor, muy bien puede tomarse como una muestra parcial de primer orden del quehacer filosófico en Puerto Rico en la actualidad.

El lector puede estar seguro de que encontrará una representación de gran parte de las disciplinas filosóficas abordadas con gran profundidad por autores que rebasan hace muchos años los límites locales del diálogo y el pensar filosófico. Y otros que quizás inspirados por los anteriores entran recientemente en el espacio universal del pensamiento evidenciando una continuidad que nos dice cuán valioso es y cuán valiosa ha sido la labor desplegada en el pasado en la difusión y enseñanza de la filosofía en Puerto Rico. Todo parece indicar también que el compromiso se intensifica aún más en el presente con la continua actividad filosófica que se ejerce por distintas entidades del país.

Lo dicho se evidencia en el prólogo donde Ramos dice:

La idea de este volumen que el lector tiene ante su consideración, surge en el seno de la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía. Inicialmente, se pensó aprovechar la primera actividad convocada por la Sociedad con motivo de su fundación en 1984, bajo el título de *El filosofar en Puerto Rico* para lanzar una publicación que recogiera los trabajos allí presentados... la idea inicial se transformó en la presente colección, en la que se ha logrado reunir un conjunto de escritos que abarcan una amplia gama de posturas y perspectivas filosóficas.

(p. 9)

Y más adelante destaca.

Es necesario señalar que no pocos de los autores que han decidido participar con sus trabajos en esta publicación, han sido pioneros en la formación filosófica puertorriqueña: Ludwig Schajowicz, José Echeverría, Manfred Kerkhoff, Roberto Torretti, Carla Cordua, Ramón Castilla y Esteban Tollinchi han dedicado buena parte de sus vidas a sentar las bases para que se pueda, en la actualidad, reivindicar un ámbito del filosofar en Puerto Rico.

(p. 11)

En esta perspectiva varia que toman sus autores se identifican, sin embargo unas acentuaciones comunes, unos intereses coincidentes en los que se nos ocurre ver una base ya lista para un diálogo fecundo. Así de entrada Rafael Aragunde ("Cuestionamiento y defensas actuales de la categoría de totalidad para un filosofar en Puerto Rico") presenta lúcidamente la necesidad de integrar el saber en una coherencia esclarecedora que supera la parcialidad de la espe-

cialización fragmentaria que deja sin terminar el discurso esperado sobre la totalidad de lo real. "El filosofar —dice Aragunde— no es bien visto como un quehacer que aspire a cierto tipo de totalización" (p. 17). Él hace muy claro que el ámbito del pensar no puede explicar la totalidad pero hay que articular los saberes, especialmente los que afectan la convivencia con la naturaleza y en la sociedad; de lo contrario la filosofía seguirá siendo exégesis académica.

En su ensayo "Geopolítica de la Razón", Carlos Rojas analiza ideas fundamentales del pensamiento latinoamericano en cuanto éste busca su herencia intelectual, para bien o para mal, para de ahí apropiarnos de lo que realmente somos. Se pregunta Rojas "¿Cómo entender la razón en forma tal que haga justicia a hechos claramente constatables acerca de su historicidad y geopoliticidad pero que no la reduzca a un mero fenómeno local? En lugar de hablar de una abstracta universalidad es preferible el concepto de comunicación" (p. 448).

En este sentido Aragunde y Rojas intentan superar la fragmentación, uno en la realidad puertorriqueña y el otro en la latinoamericana.

Eliseo Cruz Vergara, en su estudio "Sobre la metodología del conocimiento histórico de Hegel", y Esteban Tollinchi, en el suyo sobre "Génesis y evolución del sentido histórico moderno", abordan el tema de la historia desde el punto de vista de Hegel, el primero, el sentido histórico moderno, el segundo. La libertad —expresa Cruz Vergara— es el fin absoluto de la historia humana. No la felicidad. La máxima tendencia de la humanidad es la conciencia de la libertad: "la libertad es aquel universal al que los individuos no pueden renunciar cuando actúan como seres históricos" (p. 142). El autor está más interesado en la metodología del conocimiento histórico.

Tollinchi se refiere al sentido histórico: "se ha dejado de lado la pasividad ante la historia . . . se acepta el principio de que la historia no es guiada desde afuera sino que procede de un principio inmanente, es decir, el hombre mismo" (p. 494). Como corolario surge el desarrollo de la noción de identidad y de individuo.

Ludwig Schajowicz en su ensayo "El resurgir de la sofística" se refiere al apocalipsis de la cultura occidental, a la caída de todas sus ficciones.

Y ¿cuál es nuestra reacción ante esa realidad "cambiante"? ¿A qué atenernos? Tal parece que vaciláramos, y así resulta que nos aferramos a todo lo que nos promete una duradera estabilidad: religión, moral, política y . . . ciencia. He aquí los cuatro pilares que sostienen la casa que nos protege, sólida en apariencia, pero siempre a punto de derrumbarse. Cobijarse en ella es, sin embargo, lo que se llama una actitud "realista" . . . En cambio, la actitud del hombre que lo pone todo en cuestión . . . es para mí, la única que merece el epíteto de realista.

(p. 476)

Los grandes artistas tienen ese “ojo clínico y divinador a la vez que descubre lo real. Lo mismo puede decirse de la obra de un filósofo sofista. Tal descubrimiento no es siempre “agradable” o esperanzador. Sin embargo “nos hace sentir la vida más alada, más ingrávida, aun cuando nos introduzca en un mundo laberíntico del que no podemos encontrar la salida” (p. 477).

La reflexión sobre el lenguaje filosófico aparece en los ensayos de Carla Cordua y Francisco José Ramos.

Carla Cordua en “La filosofía y la vida común y corriente” analiza el pensamiento de Wittgenstein y su crítica al lenguaje filosófico tradicional. “Le preocupan a Wittgenstein, en particular la distancia entre los asuntos de la filosofía y las situaciones vitales, el carácter del lenguaje filosófico y su pretendida autonomía respecto del lenguaje cotidiano” (p. 41) Wittgenstein pasa por varios cambios en la manera de pensar, pero siempre mantiene su crítica al lenguaje filosófico. La falta de claridad en el uso del lenguaje genera a su vez confusiones filosóficas. ¿Existen realmente los problemas filosóficos o son seudoproblemas?

La actividad filosófica puede llegar hasta un punto donde se atasca y no puede continuar. Seguir en el esfuerzo no tiene sentido. Entonces hay que continuar la normalidad de la vida humana. Carla Cordua lo expresa así: “Sobre el suelo firme de la vida normal se basa la esperanza del filósofo de recuperar, también él, la paz arruinada por las perplejidades del intelecto . . . es como curarse de una enfermedad”. (p. 45)

A la filosofía le falta el contexto práctico de donde sale el lenguaje. El lenguaje particular que desarrolla la filosofía es extraño al habitual de la comunidad y pareciera que defiende esa misma independencia enajenante de su lenguaje propio.

Precisamente lo que Wittgenstein se propone es retirar las palabras de su uso metafísico y devolverlas al uso cotidiano (cf. p. 53). La filosofía por lo tanto tiene una necesidad imperiosa de conocer su relación con el lenguaje. La filosofía tiene que respetar el lenguaje común y corriente.

La escritura —dice Ramos en su ensayo “Platón y el desafío literario de la Filosofía”— hace creer o quiere hacer creer que “en la gramática de sus signos reside de hecho la vida del pensamiento” pero la verdad es que esto es una ilusión: “la ‘interioridad’ del pensamiento es inexpresable mediante la palabra” (p. 404). “El pensamiento es el diálogo del alma consigo misma sin el sonido hablado” (p. 391). Y la escritura mimetiza al pensamiento. Ramos nos recuerda las palabras de Sócrates en el diálogo *Fedro*: “Pues eso es . . . lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre en la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán” (p. 404)

Sin embargo, hay una complicidad entre pensar y escribir. A pesar de las limitaciones del lenguaje hay lo que llama Ramos el "imperativo logográfico del discurso filosófico" y Platón justamente lega a Occidente este adulterio del pensamiento puro con la palabra profana en sus famosos diálogos.

Las posibilidades de la fuerza filosófica literaria son reales pero dependen del dominio artístico o técnico, estético diríamos en el sentido de arte poético creador, poiesis. En esto reside en parte lo que Ramos llama el desafío literario de la filosofía.

José Echeverría en "El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica" desarrolla un pensamiento que se sitúa dentro del empirismo trascendental tomando como punto de partida el "estar" en vez del ser, queriendo apuntar lo contingente y pasajero de la existencia. El ser por oposición a aquel tiene una acepción fuerte y dura.

Este "estar" tiene una estructura reflexiva que Echeverría denota como el *sí mismo* en vez del yo. El *sí mismo* aparece siempre vinculado a lo otro y es este proceso o *trayecto* entre el *sí mismo*/lo otro lo que constituye la experiencia dialógica del existir. De aquí el empirismo acotado. Esta experiencia radical *sí mismo*/ lo otro es condicionante o anterior a cualquier experiencia particular, de donde se expresa como trascendental.

La pregunta que interroga por el ser, esa pregunta que Heidegger pretendía rescatar del olvido, es respondida por el empirismo trascendental de este modo: por debajo del estar, como sustrato de él, el ser, el ser de verdad, es primordialmente, *sí mismo*/lo otro, unidad de lo cual es estructura ontológica radical y originaria.

(p. 319)

El diálogo entre el *sí mismo* y lo otro tiene un término que es *la muerte* pero que en el empirismo trascendental, siguiendo a Epicuro, es *el morir* del cual hay que hacerse cargo. Hay que expresarlo más bien con el pronombre reflexivo: es el morir-se. "El morir-se así entendido opera, pues, como la pauta de la realidad de verdad de lo vivido" (p. 330).

La muerte es el final radical, la cancelación total del futuro. Es entonces que el pasado se hace presente como "recolección simultánea de lo antes desparamado en el tiempo". Echeverría parece decir ¿por qué esperar hasta ese momento crucial? "De lo que se trata, en verdad, es de hacernos cargo desde ahora de nuestro propio tiempo que el morir limita" (p. 336). La metáfora del espejo la utiliza como el final al que nos dirigimos y en el que nos veremos y nos reconoceremos "en nuestro continuado diálogo con lo otro". Ahora es aun tiempo de modificar o reordenar retroactivamente para ir produciendo anticipadamente la armonía postrera. Es la ética implícita en el empirismo trascendental.

Culmina como incitando a que la vida concluida sea un sistema. Una totalidad integrada y completa como una obra de arte. Como si ética y estética, se nos ocurre, se imbricaran mutuamente.

Ramón Castilla Lázaro desarrolla el tema de "Las anticipaciones en Hans Lipps". Cuando me refiero a un cuerpo cualquiera estoy interrogando el cuerpo como sustancia material, como si tuviera un preconcepto de él. "Es una 'categoría' o 'modo' de interrogar que Lipps llama en un principio 'anticipación', usando después otros términos tales como 'concepto', 'giro', 'preconcepto', 'lado', 'significado', y 'concepción'" (p. 152).

La anticipación es un "como". En este sentido tiene una similitud con el "como hermenéutico-existencial" de Martin Heidegger. Además del paralelismo de la *amanualidad* de éste y el "trato con las cosas" de Lipps. Sin embargo, estas similitudes no significan un influjo de Heidegger en Lipps como se ha pretendido insinuar; "habría que hablar solamente de afinidad o semejanza entre Heidegger y Lipps antes de 1928" (p. 163). La base de su filosofía Lipps ya la concibe en 1927 antes de la publicación de *Sein und Zeit*. Después de 1928 recibe influencia de Heidegger pero manteniendo siempre una independencia de espíritu.

Al exponer la anticipación de lo orgánico Castilla Lázaro establece la *anticipación* como un a priori en el pensamiento de Lipps. Cuando preguntamos anticipadamente tenemos un conocimiento parcial de la cosa interpelada, "no podemos interrogar las cosas sin saber algo acerca de ellas" (p. 165). Y en palabras del propio Lipps se expone:

Nuestra anticipación es únicamente el preconcepto (*Vorgriff*) sin el cual carecería en absoluto de sentido la interrogación de las cosas.

(p. 174)

Finalmente Castilla Lázaro establece la diferencia entre la anticipación y el "como hermenéutico" de *Sein und Zeit*. Lipps en sus investigaciones sobre la fenomenología del *conocimiento* pone énfasis en el conocer y no en el hacer; más bien en la naturaleza y no en lo útil. Como señala claramente Castilla Lázaro "el como hermenéutico", en el sentido y alcance que se le atribuye en *Sein und Zeit*, no desempeña ningún papel en *Las investigaciones sobre la fenomenología del conocimiento*. Es después de leer *Sein und Zeit* cuando Lipps desarrolla su propia teoría de la amanualidad bajo el título de "concepciones prácticas" que conjuntamente con las "concepciones visualizantes" del lenguaje, se oponen a los conceptos teóricos de la ciencia. "Concepción" es un término que acaba desplazando a "anticipaciones" (p. 196).

Manfred Kerkhoff en su ensayo "¿Qué es Filosofía? (Respuestas ocasionales)" señala que la filosofía tuvo que ver con lo esencial respondiendo con Sócrates al ¿QUÉ ES? La *philosophia perennis* "sólo tuvo que ver con la esencia (OUSIA-ESSENTIA-WESEN, trinidad trilingüe del sustancialismo eurocéntrico)". Es

propio de este enfoque sustancialista buscar el denominador común de todas las filosofías particulares, algo como el eidos platónico.

Kerkhoff plantea un frente crítico ante esto que él llama la “ousiomanía”, la obsesión esencialista. ¿No es acaso hora ya de rehabilitar la circunstancialidad, opacada —precisamente mediante la insistente pregunta del ¿QUÉ ES?— por la sustancialidad triunfante? (p. 352). Rehabilitar lo ocasional, lo fortuito, lo azaroso.

En esta rehabilitación que él propone advierte que no se trata de ningún modo de preguntarnos ahora ¿QUÉ ES LA OCASIONALIDAD MISMA? porque entonces se colocaría lo ocasional en el mismo trono de la sustancia, lo que pervertiría toda subversión. De la ocasión sólo se habla ocasionalmente, *en passant*, dando ejemplos evitando toda sustancialización de la ocasión como sucedería si se dijera LO ocasional, tampoco esto es admisible.

Hay que seguir el milenarismo rito de la ejemplificación: “¿cuál es el rito de la ejemplificación que debemos seguir para dar con la primera ocasión, cuando ‘por primera vez’ se exaltó algún tipo de momento oportuno (*kairos*, en griego)?” (p. 353).

Esta pregunta, dice, no nos llevaría por buen camino porque caeríamos en una historia conceptual. Sólo la ejemplificación. De ahí que nos presenta casos y ocasiones donde la *kairos* filosofía, la filosofía del tiempo justo se presenta o se desvirtúa.

Pitágoras, cuenta Jámblico, proclamaba que “el más valioso es el que puede promover por sí mismo lo conveniente (oportuno)” (p. 358). Incluso, dice Kerkhoff, en Israel Cohelet era un kairósofo.

Refiriéndose a Nietzsche dice Kerkhoff “este joven ‘intempestivo’ quien quiso, mediante una selección ‘monumental’, reinstaurar la cultura trágica griega en los tiempos postcristianos (equiparando a Wagner con Esquilo y a Schopenhauer con Heráclito) apreciaba en la filosofía griega antes de Sócrates sobre todo el hecho de que estos presocráticos empezaran a filosofar ‘en el momento justo’” (p. 365).

En el siglo XX, encontramos kairo-sofías como en el caso de Vladimir Jankélevitch. De forma que la pregunta *¿Qué es filosofía?* se transformó en esta otra *¿Qué era, algunas veces, alguna filosofía?* El castillo perennis se ha desplomado.

José Rafael Echevarría, Joaquín Medín y Roberto Torretti nos presentan un análisis filosófico de temas científicos. El primero en “De embriones tecnología y personas” explora el status antropológico del embrión, su grado de personabilidad y “lo que pueda o no pueda hacerse con la vida humana incipiente, tanto *in vitro* como *in utero*” (p. 206). Planteamiento ético de suma importancia.

Los adelantos de las ciencias relacionadas con la vida, sostiene Echevarría “ampliarán cada vez más las posibilidades de manipular la vida incipiente” (p. 207).

¿Cuáles son los hallazgos actuales de la ciencia con respecto al desarrollo embriológico y cómo se ha tratado el tema de la vida prenatal históricamente? Son dos cuestiones que Echevarría desarrolla para intentar arrojar luz sobre la legitimidad de la intervención con la vida humana en sus comienzos y comprender la naturaleza de la vida en ese crítico período.

El desarrollo del organismo humano comienza con la *singamia*, es decir con la unión de las células reproductoras masculina y femenina. Este período de fertilización en el tubo de Falopio va a dar como resultado una célula nueva, el cigoto que comenzará a dividirse. Hay una multiplicación de células. Hacia el cuarto día la mórula o conglomerado de células baja desde el tubo hasta el útero. Se da entonces la implantación en el útero entre el quinto y el séptimo día con la estructura del *blastocisto* con dos poblaciones de células: embrioblasto y trofoblasto.

La implantación concluye hacia el decimocuarto día. “Entre los días decimocuarto y decimoquinto, otro acontecimiento también decisivo en el desarrollo celular: la aparición de la línea *primitiva*... La razón por la que se considera crítica la línea primitiva es que con ella aparece el primer signo de organización”. Aparece la individualidad del organismo: ya no es posible la formación de más de un embrión. Ahora es que aparece el organismo incipiente. Es decir, entre los días decimocuarto y decimoquinto. ¿Cómo es posible afirmar como se hace tanto que la persona humana recibe su ser en el momento de la fecundación cuando la información científica sostiene que hacia el decimocuarto o decimoquinto día comienza la individualización? Quiere decir que antes no hay determinación ninguna de la individuación del ser. Echevarría advierte refiriéndose a la sostenida recepción del ser en la fecundación: “La ciencia no dice nada semejante” (p. 215).

Joaquín Medín en “El problema de la dimensionalidad del espacio físico” concretamente aborda la pregunta ¿Por qué el espacio tiene tres dimensiones? Y se acerca a esta cuestión asumiendo un punto de vista “compatible con el estado actual de las matemáticas, de las ciencias naturales y una concepción materialista del espacio, esto es: objetiva y relacional” (p. 375). El espacio, según Medín, no es una idea a priori ni una sensación sino que es un rasgo objetivo del universo o al decir de Engels es “una forma de existencia de la naturaleza”. Si no existieran sistemas físicos u objetos físicos no habría espacio físico porque éste es una suerte de relación entre estos sistemas u objetos. El espacio no es absoluto o algo existente en sí mismo como sostenía Newton.

La tridimensionalidad del espacio (3D) se infiere dice Medín de la siguiente estructura: *Objeto modelo* o representación conceptual (O); *las leyes de interacción* (i); leyes dinámicas que regulan los efectos físicos de las interacciones (D); y el postulado de existencia de objetos materiales estables en escala microscópica (átomos) y en escala macroscópica (vgr. sistema Tierra-Sol).

La estabilidad que menciona no es absoluta sino que se refiere al comportamiento interno de los sistemas físicos, así es como la órbita de la tierra dentro del sistema solar ha mantenido una relativa estabilidad en cientos de millones de años (p. 379). Precisamente si se admite el postulado de la estabilidad de los sistemas físicos entonces “la tridimensionalidad del espacio deja de ser un axioma y puede considerarse como un teorema robusto” (p. 380) y concluye: “El postulado de existencia nos permite demostrar que el único espacio físicamente realizable es el de dimensión igual a tres” (p. 382).

Roberto Torretti aborda el tema de el “observador” en la física del siglo XX, donde, a primera vista, parecería . que “no se puede hablar del objeto de la física sin mencionar al sujeto que la investiga” (p. 584). La exposición toma tres perspectivas específicas: 1º la *Teoría Especial de la Relatividad*; 2º la *Mecánica Cuántica*; 3º el *Principio Antrópico de la cosmología actual*.

La relatividad de la que trata no se refiere ni al relativismo filosófico ni a la acción humana del que observa sino se refiere a “una relación entre objetos materiales en movimiento”, Al medir cantidades físicas se llega a unos resultados tomando en consideración la interacción de un objeto con un instrumento de medir. Esto ocurre con independencia de las personas, es accesible a ellas irrespectivamente de como estas se muevan. “La relatividad tiene que ver con el movimiento del objeto con respecto al instrumento (o del instrumento con respecto al objeto)”.

En la mecánica cuántica se destaca que toda observación “envuelve una interacción entre el instrumento de laboratorio y el sistema físico observado”. En la física clásica en cambio se consideran los sistemas idealmente, es decir, independientes del resto del mundo. En ella, por ejemplo, dice Torretti, se considera el péndulo en el vacío sin tomar en cuenta la fricción. Un péndulo real, en cambio, “pierde constantemente energía por fricción con el aire y con el cuerpo del que está suspendido” (p. 590). “La mecánica cuántica concibe de distinto modo la evolución de un sistema físico aislado y el cambio que sufre cuando se le somete a una medición” (ibid.).

El principio antrópico lo enuncia Torretti de la siguiente forma: “Un modelo cosmológico es científicamente posible si, además de ajustarse a las leyes generales propuestas por nuestras mejores teorías científicas, satisface las condiciones necesarias para que en él puedan vivir organismos capaces de practicar las ciencias” (p. 601).

Principio que Torretti explica pormenorizadamente en su ensayo.

Así hemos dado una visión muy general de este magnífico libro *Hacer: Pensar*. Nos parece que son trabajos excelentes que reflejan la profundidad y seriedad de sus autores. En especial hay que destacar el criterio a su vez serio y riguroso de Francisco José Ramos al seleccionar y reunir a estos destacados

filósofos. Para el bien de la filosofía en Puerto Rico esperamos que esta labor continúe sin detenerse. Estamos confiados en que así será.

ANDRÉS RODRÍGUEZ RUBIO
Universidad de Puerto Rico (Bayamón)

NATHAN L. TIERNEY. *Imagination and Ethical Ideals: Prospects for a Unified Philosophical and Psychological Understanding.* Albany: State University of New York Press, 1994. X + 184 pp.

El tema del papel de la imaginación en materias morales es en extremo importante y tenemos muy pocos trabajos dedicados a estudiarlo. El autor de este ensayo trata, sin embargo, no tanto la cuestión específica de las funciones de la imaginación en materias éticas sino que se propone, más bien, lograr una reestructuración de la disciplina tradicional de la moral. De manera que el tema de este libro es amplísimo y no está centrado, como parece sugerir el título, en la cuestión de la imaginación moral. Es un estudio que contiene una crítica de la moral teórica tradicional, de sus pretensiones científicas, en particular, de su separación de la práctica y de la escasa influencia que la filosofía moral ejerce sobre la acción. Analiza la supuesta incapacidad de la ética filosófica para refutar al relativismo de una vez por todas.

Contra la tradición, que habría exagerado la importancia de los principios y de las conductas que se ajustan a reglas o leyes, Tierney propone una moral que se ocuparía primariamente de comprender las motivaciones de las personas que actúan moralmente. Lo ético, sostiene, es esencialmente un rasgo personal más que uno de clases de acciones o una propiedad de ciertos principios. Pero para ver esto es preciso mirar al pensamiento moral de otra manera que como se ha hecho a lo largo de la tradición, en particular a partir del siglo XVII, sostiene Tierney. La racionalidad ética consistiría en la comprensión amplia e intensa de los motivos que tenemos para actuar como lo hacemos. "Sería preciso que esta comprensión incluyese como uno de sus ingredientes esenciales a la dimensión de la autocomprensión que precede psicológicamente a la formación de principios. De una reflexión como esa forman parte muchos elementos estándares de la actividad teórica: inferir, analizar, sintetizar, conjeturar e interpretar. Además, se verá, sin embargo, que la identidad del sujeto (*the self*) y sus motivaciones están comprometidos en estos procesos de una manera única" (pp. 15-16)

En el esquema que propone el libro de Tierney la imaginación sirve principalmente a la moral en la formación de ideales. "Pues es mediante la idealización imaginativa que los individuos llegan a hacer las distinciones fundamentales (aunque no necesariamente inalterables) que constituyen la

estructura tanto de sus interpretaciones éticas como de sus motivaciones éticas. Los ideales son maneras de ver (*envisionings*) la propia vida buena y son productos de la imaginación más bien que aprehensiones de la verdad de principios" (p. 16). Tierney combate, con toda razón, los prejuicios filosóficos tradicionales relativos a la imaginación y destaca en la obra de Wittgenstein, por ejemplo, las investigaciones dedicadas a las funciones cognoscitivas de la imaginación.

La segunda parte del estudio de Tierney está dedicada a la psicología de la imaginación y se basa, declara el autor, en la obra posterior de Kohut, *Restoration of the Self*, que propondría "un nuevo modelo de psicología humana" (p. 113). El proyecto de revisión de la ética que propone Tierney implica la proximidad y continuidad de filosofía y psicología y este es, a nuestro juicio, el rasgo más problemático de este libro en otros sentidos meritorio, original e instructivo. Además del texto articulado en tres partes principales y once capítulos, el trabajo de Tierney contiene una interesante bibliografía bien variada y actual e índices de nombres y de temas.

CARLA CORDUA
Universidad de Puerto Rico

JORGE J. E. GRACIA. *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, New York: State University of New York Press, 1992. 387 pp.

El historiador de la filosofía, en su intento de hacer de su actividad una disciplina rigurosa del conocimiento, se ve precisado a volver la mirada sobre su propia actividad, con el fin de justificar el alcance y las pretensiones de sus afirmaciones. Esta reflexión metodológica, que se puede denominar historiografía filosófica, es el tema central del presente trabajo, cuyo autor, Jorge Gracia, había dedicado, hasta el presente, gran parte de sus investigaciones a temas de historia de la filosofía, como se aprecia en algunos títulos anteriores: *Suárez on Individuation* (1982) e *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* (2ª ed. 1988). Por otro lado, *Philosophy and Its History* trata también otro tema sin conexión aparente con el historiográfico: la situación de extrañamiento e incluso de irreconciliabilidad existente entre las dos principales tradiciones filosóficas de nuestro tiempo: la tradición que domina el mundo angloamericano y la que domina el mundo europeo continental. La razón, sin embargo, de tratar estos temas en un mismo ensayo es doble, y responde a las dos tesis principales del libro: *primero*, que el valor del estudio de la historia de la filosofía y de los problemas historiográficos que dicho estudio acarrea es tal, que puede ser capaz de atraer a un terreno común a corrientes

tan diversas dentro de la filosofía como las que hemos mencionado; *segundo*, que ese valor se deriva del hecho de que la única manera de comprender el texto histórico es acercándose a él filosóficamente. En el prefacio y la amplia introducción de su libro (y, posteriormente, también en la conclusión), Gracia nos presenta el panorama de la filosofía actual, y esboza las dos tesis principales del libro. Sin embargo, el autor va a dedicar el cuerpo de su libro, por decirlo así, precisamente a demostrar la segunda tesis mencionada: que la historia de la filosofía hay que hacerla filosóficamente. La demostración de la primera tesis, que depende de ésta, sería la tarea que quedaría pendiente (cf. p. xix, y pp. 331-332), aunque el libro podría servir como ilustración de parte de lo que tal tesis pretende: la discusión de problemas historiográficos puede sentar, en la misma mesa, a representantes de ambas tradiciones. Veamos cómo se desarrollan estos temas a lo largo de la obra.

Existe una situación de extrañamiento, nos dice Gracia, entre las dos principales tradiciones filosóficas occidentales de la actualidad: la que domina el mundo angloparlante, y la que domina el mundo europeo continental. Detrás de una discrepancia en cuanto a la manera de resolver un problema filosófico, se encuentra una manera diferente de concebir la propia actividad filosófica como tal: la finalidad misma de la filosofía, su objeto de estudio y su metodología. La acusación de que el mismo planteamiento del problema que se quiere discutir es superfluo, o ilegítimo, ya no parece que se convierta en una acusación propia de aquellos que se encuentran al margen de la propia filosofía, sino de los que se presentan a sí mismos como haciendo filosofía. Esta situación parece que no ha sido siempre la misma a lo largo de la historia de la filosofía, y es precisamente una ojeada a esta historia la que nos puede ayudar a identificar mejor la presente situación. Si atendemos al método, al objeto de estudio, y a la manera de concebir la actividad misma de la filosofía, se pueden distinguir, principalmente, tres tradiciones a lo largo de la historia de la filosofía, nos dice Gracia:

(a) La *corriente principal (mainstream)*, que ha dominado la historia de la filosofía hasta Kant, ha concebido la filosofía como una actividad encaminada a concebir y describir lo que hay, y a la razón humana como capaz de llevar a cabo esta empresa. Esta tradición ha utilizado el argumento principalmente, y ha rechazado el uso de la metáfora y la retórica.

(b) Ha existido, sin embargo, otra corriente, que Gracia denomina *poética (poetic)*, que ha considerado que el acceso a lo que hay es preciso llevarlo a cabo por medio de un conocimiento no racional, como el místico, el estético o el intuitivo. Esto se ha manifestado en su rechazo del discurso argumentativo, procurando, más bien, describir las propias experiencias y prescribir los pasos que permitan, a los otros, alcanzar el mismo conocimiento. Un buen ejemplo de esta tradición se puede encontrar, según Gracia, en Plotino.

(c) No ha faltado, sin embargo, la tradición *crítica*, que ha considerado la filosofía misma, en tanto que metafísica, como imposible, bien por negar validez incluso a todo conocimiento en general, como los *escépticos*, bien porque limita el alcance del conocimiento filosófico a cuestiones exclusivamente "físicas", como es el caso, según Gracia, de los que se podrían denominar *positivistas*.

Gracia entiende que la crítica kantiana a la naturaleza y alcance de la razón humana ha sido el motivo de que la tradición principal que dominó la filosofía occidental haya cedido su puesto a las dos tradiciones que ocupaban, por decirlo así, un puesto menos relevante en la historia: la poética y la crítica-positivista. Estas son las dos tradiciones que mayor influencia, según Gracia, ejercen actualmente en filosofía, y que han dado lugar a esa especie de «esquizofrenia» (p. 22) que denunciábamos. La tradición poética, originada principalmente de la tradición alemana postkantiana, es la que domina el mundo continental europeo, y la tradición positivista es la que domina el mundo angloparlante.

La tesis principal de Gracia, y que es la que justifica el libro (cf. p. 2), como hemos dicho, es que una manera de acercarse a estas dos tradiciones es por medio de una «vuelta al estudio serio de la historia de la filosofía y de los problemas historiográficos que tal estudio acarrea» (p. 2). Efectivamente, el problema principal es que ambas tradiciones discrepan, como hemos dicho, en cuanto a la naturaleza misma de la filosofía, su objeto de estudio, y el método que emplea. Sin embargo, ambas tradiciones, por uno u otro motivo, acuden incesantemente al estudio de la historia de la filosofía, coincidiendo a menudo en una misma tradición histórica, que cada una reivindica incluso para sí como herederas legítimas de ella. En tal caso, las propias exigencias que el propio texto impone, si realmente se le quiere comprender, permitirían esa cierta unidad de acción y de criterios que es la que se ha perdido en la situación actual. No se trataría simplemente de llegar a un acuerdo en cuanto a los problemas históricos y hermenéuticos que el texto plantea; se trataría, sobre todo, del hecho de que, si realmente se quiere comprender el texto filosófico, es preciso embarcarse en el análisis *filosófico* del mismo.

Para demostrar que la historia de la filosofía hay que hacerla filosóficamente, es necesario analizar, nos dice Gracia, la relación existente entre la filosofía y su historia. En este análisis surgen, principalmente, seis cuestiones o temas, cada uno de los cuales va a constituir uno de los seis capítulos de que está compuesto el libro. Estos temas, enumerados según el orden en que aparecen los capítulos, serían los siguientes: (1) la naturaleza de la historia de la filosofía; (2) la relación de la filosofía con su historia; (3) la justificación y valor de la historia de la filosofía; (4) la naturaleza de los textos y su interpretación; (5) la metodología para hacer historia de la filosofía, y (6) la manera en que se desarrolla y progresa la filosofía.

Para comprender la relación existente entre la filosofía y su historia es necesario precisar el sentido exacto de lo que haya que entender por historia, filosofía e historia de la filosofía. Este análisis lo lleva a cabo nuestro autor en el *capítulo primero*. Cuatro son los sentidos que se le pueden atribuir al término "historia". Por "historia" se puede entender, bien una serie de eventos pasados (primer sentido), bien una actividad mediante la cual se conocen esos eventos (segundo sentido). En este último caso, estaríamos hablando más bien del conocimiento histórico o conocimiento de la historia. Cuando este conocimiento se lleva a cabo según una serie de reglas determinadas, se puede considerar que constituye una auténtica disciplina del conocimiento (tercer sentido); y la reflexión sobre tales reglas metodológicas constituiría lo que se denomina Historiografía (cuarto sentido).

También la filosofía, en tanto que actividad humana, se puede ajustar a una serie de reglas metodológicas, constituyendo así una disciplina del conocimiento que, a su vez, puede reflexionar sobre su propia actividad, reflexión que constituiría lo que Gracia denomina metodología filosófica, y que sería paralela a la historiografía.

Si cuatro son los sentidos que se han atribuido al término "historia", cuatro serán los sentidos que se pueden atribuir al término "historia de la filosofía": primero, en tanto que hace referencia a las ideas filosóficas del pasado; en segundo lugar, en tanto que significa el conocimiento o relación (*account*) de tales ideas; si se sigue el rigor de la historia como disciplina del conocimiento, tenemos entonces, en tercer lugar, una disciplina que se llamaría Historia de la Filosofía; y, en cuarto lugar, es posible reflexionar sobre las reglas que debe seguir dicho conocimiento, y tendríamos lo que Gracia denomina Historiografía Filosófica.

Pues bien, para demostrar que la historia de la filosofía, en tanto que disciplina del conocimiento, hay que hacerla filosóficamente, es preciso ir más allá del mero análisis de cómo se hace, de hecho, historia de la filosofía; nos tenemos que preguntar cómo debe hacerse, es decir, cómo deben de ser las reglas mediante las cuales se lleva a cabo la relación (*account*) de las ideas filosóficas del pasado, que es precisamente el objeto de estudio de la historiografía filosófica, tal como lo define Gracia (cf. p. 61).

Ahora bien, en tanto que la historia de la filosofía significa conocimiento de un pasado (el filosófico), no se puede dejar al margen la pregunta fundamental de si el conocimiento histórico en general es posible. En efecto, la tensión que el conocimiento histórico ha de mantener entre el presente y el pasado lo convierte a menudo en sospechoso, especialmente por el temor de que las categorías del presente impregnen de tal manera el conocimiento histórico, que lo distorsionen, cayendo en una especie de anacronismo, que Gracia denuncia. Pero el temor al anacronismo no nos ha de llevar al intento, imposible por otro lado, de olvidarnos completamente del presente, cayendo en una especie de

*“anticuarismo” (*antiquarianism*), como lo denomina Gracia. El temor de caer en el anacronismo es el principal móvil que lleva a muchos a rechazar la introducción de interpretaciones y valoraciones como propias del conocimiento histórico. Sin embargo, es difícil imaginarse cómo se podría comprender la historia, reconstruir los hechos aislados, descubrir las intenciones implícitas de sus personajes, etc. si no introducimos nuestras propias interpretaciones. No hay que olvidar, y esto nos va a llevar a comprender las ulteriores afirmaciones del libro, que el conocimiento histórico consiste, precisamente, en el conocimiento, desde el *presente*, del pasado (de lo contrario, ya no sería histórico dicho conocimiento). Y por eso considera Gracia que tampoco hay que temer a la introducción de juicios de valor, porque los propios valores juegan un papel fundamental en el desarrollo histórico y, además, precisamente la utilidad de la historia, además de ampliar nuestros conocimientos, es que nos permite aprender de ella. Esto se ve más claro cuando, en vez de hablar de historia en general, estamos hablando de los textos filosóficos del pasado, cuya comprensión requiere la introducción de valores de verdad.

La relación entre la filosofía y su historia se puede entender en una doble dirección: la relación existente entre la filosofía y su historia y, en segundo lugar, la relación existente entre la historia de la filosofía y la filosofía misma. Gracia entiende que la historia de la filosofía, como hemos dicho, hay que hacerla filosóficamente, y es lo que trata de demostrar en su trabajo, especialmente en los capítulos primero, segundo y cuarto. Sin embargo, entiende que la historia de la filosofía no es *necesaria* para hacer filosofía, aunque posee un gran valor, y es lo que trata de demostrar en el *capítulo 2* y, especialmente, en el *capítulo 3*. La justificación de este valor la lleva a cabo Gracia buscando una base que, además de firme, sea lo suficientemente aceptada como para que estén de acuerdo las corrientes más dispares de la filosofía, pues precisamente, según veíamos, su interés era mostrar que el valor de la historia de la filosofía puede ser tal, que permita ese acercamiento entre las dos tradiciones que dominan el mundo filosófico contemporáneo. La justificación de ese valor la encuentra Gracia en el hecho de que el estudio de la historia nos permite conocer el propio marco conceptual e histórico en el que nos encontramos, haciendo posible, precisamente, liberarnos de las estrecheces que el propio presente nos puede imponer, distinguiendo lo que es necesario de lo que es simplemente el producto de nuestro entorno puramente contingente (cf. pp. 168-173).

El estudio del pasado filosófico envuelve una interpretación, y la base de ésta son los textos. Se hace preciso, entonces, establecer los criterios que ha de seguir toda hermenéutica textual, tarea que Gracia lleva a cabo en el *capítulo 4*. Comprender un texto histórico significa, en cierto modo, comprender lo que el autor y la audiencia a la que iba dirigido el texto comprendieron del texto o deberían haber comprendido del texto. Ahora bien, el historiador que se enfrenta a ese texto expresa su propia interpretación en otro texto que, a su vez,

va dirigido a su propia audiencia. Pues bien, Gracia considera que debe de haber una cierta proporción entre el texto histórico con el que se enfrenta el historiador, y el texto que el propio historiador ha escrito para entender dicho texto, y este criterio a seguir, que Gracia denomina principio de entendimiento proporcional (cf. p. 216), consiste en que el nuevo texto que el historiador ha escrito ha de producir, en su audiencia, los mismos actos de entendimiento que se produjeron o deberían haber producido en aquel entonces (cf. *idem*). Con todo, este principio que hemos expuesto es el de *interpretación textual*, pero como se trata de un texto histórico, la función del historiador va más allá de la interpretación textual: ha de ofrecer una *interpretación histórica* que trate de reconstruir los intrincados entramados de pensamientos e ideas y relaciones no descritas en el texto que hace de la historia de la filosofía algo más que una simple serie de textos discretos; el historiador ha de producir actos de entendimiento que ni el autor ni su audiencia tenían o pudieron tener debido a sus limitaciones históricas y que, sin embargo, le es posible recuperar al historiador a causa de la perspectiva en la que él se encuentra.

Para llevar a cabo esta interpretación histórica es preciso también, nos dice Gracia, comprender cómo las ideas filosóficas y los problemas aparecen y se desarrollan. Este desarrollo no tiene que implicar, necesariamente, la idea de un progreso en la historia de la filosofía, si por éste se entiende una aproximación progresiva, de carácter lineal, a la verdad, pero sí implica, en muchas ocasiones, un progreso en cuanto a la clarificación de los conceptos y una mayor conciencia sobre la complejidad de los problemas filosóficos, aunque este progreso es, más bien, zigzagueante, describiendo una especie de espiral. Gracia relega el análisis del desarrollo de las ideas al *sexto y último capítulo*, quizás porque, como él mismo nos dice, se trataría más bien de un análisis perteneciente a la filosofía de la historia más que a la propia historiografía, pero dicho análisis tiene un incalculable valor para la comprensión histórica. Por ejemplo, si se exige de un determinado autor el mismo grado de conciencia que poseía un autor posterior sobre la complejidad de un problema, se le puede hacer decir al autor más de lo que realmente dijo, cayendo en aquel anacronismo que denunciábamos.

Con todo lo hasta ahora afirmado sobre cuáles son los requisitos que ha de seguir toda relación (*account*) de las ideas filosóficas del pasado, es posible esbozar cómo debería de hacerse historia de la filosofía, y esta va a ser la tarea que lleva a cabo nuestro autor en el *quinto capítulo*. Gracia comienza primero por analizar los diferentes tipos de aproximación a la historia de la filosofía que se pueden encontrar. El resultado es la identificación de hasta 15 maneras diferentes de hacer historia de la filosofía, que van desde la precisión descriptiva llevada al extremo por algunas historias, sobre todo cuando se trata de autores y textos concretos, hasta las historias filosóficas generales que rayan, más bien, el límite de lo puramente ideológico. Gracia analiza, uno por uno, cada uno de

los modos diferentes que distingue, apreciando las ventajas de algunos de ellos, y también sus inconvenientes. Sin embargo, no encuentra entre esos modos aquél que satisfaga los requisitos que él sugiere, es decir, que reúna las ventajas que se han encontrado dispersas en unos y otros, y eviten cualquiera de los inconvenientes que han aparecido. Se hace preciso, entonces (eso es lo que parece que da a entender el autor), llevar a cabo una aproximación a las ideas filosóficas del pasado de una manera distinta a las que, hasta ahora, parece que se han empleado, y esa manera apropiada es la que Gracia denomina "aproximación desde un marco conceptual" (*the framework approach*).

Para hacer historia de la filosofía, nos dice nuestro autor, es preciso comenzar ofreciendo un marco conceptual (*conceptual map*) de los problemas que el historiador pretende investigar. Este marco se compone de cinco elementos básicos: (1) el análisis y la definición de los principales conceptos; (2) la formulación precisa de los tópicos y una discusión sobre sus interrelaciones; (3) la exposición de las soluciones que se pueden dar para tales problemas; (4) la presentación de los argumentos básicos a favor y en contra de tales soluciones y, por último, (5) la articulación de los criterios que se van a usar en la evaluación de las soluciones a los problemas que se investigan y los argumentos y objeciones que se van a enarbolar. La intención de este mapa, como se puede apreciar, es múltiple: (1) determina la localización y la relación de las ideas y figuras de la historia de la filosofía; (2) ayuda, así, a comprender mejor esos problemas, y (3) permite la traducción de los diferentes términos y tradiciones a un denominador común; (4) por último, al hacer explícito el marco conceptual, se hace igualmente explícito hasta dónde llegan los juicios descriptivos, y dónde comienzan los juicios interpretativos y valorativos del propio historiador. Una vez que el marco conceptual está hecho, comienza entonces la tarea histórica (claro está, teniendo en cuenta que ese mismo marco conceptual surgió como consecuencia de la lectura de esos autores): (1) se identifican, por ejemplo, los textos y contextos donde el autor correspondiente discute el problema; (2) se le aplican esquemas exegéticos usuales, sin olvidar la perspectiva general del autor; (3) se puede proceder, entonces, a hacer un sumario de la posición de cada autor, comparándolo con el de otros autores que usan diferente terminología, aproximaciones y supuestos. Este marco conceptual funciona mejor cuando trabaja con problemas aislados, concretos (lo que se puede llamar historias comprensivas o especializadas de la filosofía), e incluso con autores concretos, que cuando se lo aplica a grandes periodos (pues acabaría siendo estrecho para tan gran escala). Como ilustración de este método, Gracia nos refiere a su trabajo: "Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media", publicado unos años atrás.

Si se entiende que el compromiso del historiador es, sobre todo, con su propia audiencia, y que esta cambia continuamente, se entiende entonces que no existe una interpretación definitiva: además de que este ideal es difícil de al-

canzar (sería una noción más bien regulativa), lo único que se podría hablar es de una interpretación mejor que otra para una audiencia determinada en un momento determinado. Pero en cuanto cambien las condiciones, esa nueva audiencia va a necesitar otra interpretación.

Para comprender un poco la metodología que Gracia emplea en su libro, es preciso tener en cuenta cuáles son sus pretensiones. Se trata de un estudio de historiografía filosófica, es decir, una reflexión metodológica sobre la historia de la filosofía en tanto que actividad humana. En este sentido, el punto de partida va a ser, precisamente, la práctica misma de la historia de la filosofía: cómo es el tipo de juicios que se utilizan; qué tipo de eventos son los que se describen, etc., en definitiva, cómo se hace, de hecho, historia de la filosofía. Sin embargo, en tanto que historiografía, va más allá de la descripción, prescribiendo las reglas que *debería* seguir toda historia de la filosofía. Para dicha reflexión, es obvio que también le interesa a Gracia conocer las posiciones de otros autores que también han reflexionado sobre historiografía, pero, al igual que ocurría con lo anterior, no se trata su libro de una historia o recuento de tales concepciones historiográficas. Con esto en mente, es claro que no se puede clasificar su libro como histórico, y por tanto, no se le pueden aplicar a él los criterios que el propio autor establece para hacer historia de la filosofía.

Pienso que el método que nuestro autor sigue en la gran mayoría de sus capítulos es el que él mismo ha descrito como marco conceptual, aunque con algunas variantes, puesto que, como acabamos de decir, su interés no es histórico, sino normativo. En este sentido, el autor procura siempre dar cuenta del significado preciso de los términos que emplea; formula claramente los problemas que pretende abordar en cada momento y cuál es la tesis que intenta demostrar. En la exposición de las diferentes soluciones que se pueden encontrar para los problemas que aborda, el autor hace alarde de una erudición asombrosa y, sobre todo, de una enorme habilidad para ordenar y clasificar las diferentes posturas, como se muestra, por ejemplo, en la clasificación que lleva a cabo en el capítulo cinco sobre las diferentes maneras que se pueden encontrar de hacer historia de la filosofía. Pero, sobre todo, creo que es sobresaliente en el texto de Gracia la cantidad de argumentos y contraargumentos que continuamente se ofrecen, y que nos recuerda, a veces, el método escolástico. Al hacer esto, pienso que el autor está siguiendo el cuarto paso que, como hemos mencionado, debía de seguirse en la elaboración del marco conceptual: presentar los argumentos básicos a favor y en contra de las soluciones que el propio autor presenta. A veces puede dar la impresión de que estas objeciones, que el propio Gracia eleva contra su propia solución, son un tanto elaboradas, como, de hecho, él mismo reconoce en alguna ocasión (cf. p. 130, nota 8). Esto se manifiesta por ejemplo, cuando las objeciones aparecen expuestas de tal manera, que se van a uno u otro extremo de la propia postura intermedia que

mantiene el autor (cf., por ej., p. 318), o bien cuando la debilidad de algunas objeciones se muestra tan "obvia" que parece que se caen por su propio peso. Sin embargo, el autor nunca se olvida de acompañar numerosa bibliografía de diferentes autores que, en la práctica, o en la teoría, sostienen, de uno u otro modo, dichas objeciones. Hay que recordar, según lo que hemos dicho, que su interés no es hacer un recuento de las diferentes concepciones historiográficas. El autor está metido en su propio discurso, y tiene la habilidad de traer la objeción en el momento preciso de la discusión, de manera que se vea más clara su crítica.

La presentación de continuas objeciones contra la propia solución del autor es, a mi entender, un recurso necesario cuando se trata de un método argumentativo: entre otras cosas, permite adelantarse a las posibles objeciones que el lector puede plantear, es útil también para la clarificación de los conceptos y los términos que se emplean, se consigue la localización exacta de los problemas, y se logra identificar la propia posición del autor. Ahora bien, también podría dar la impresión de que el uso continuo del contraargumento constituye un recurso también apologético, que Gracia mismo identifica como propio de algunas historias de la filosofía (cf. pp. 253-4): al presentar el propio autor la objeción más fuerte contra su propio argumento, y refutarla, se consigue que la propia posición quede mejor parada.

El problema que encuentro al enarbolar continuamente cualquier posible objeción sería que se pueda presentar, es que, a menudo, el autor las tiene que eludir. Por ejemplo, cuando Gracia plantea la objeción, desde el punto de vista del planteamiento kantiano, que se puede hacer contra la distinción que establece entre historia como serie de eventos e historia como conocimiento de esa serie (cf. pp. 44-45); o también, cuando se presentan algunos argumentos que objetarían la posibilidad de la Historia como ciencia (cf. p. 54). Sin embargo, entiendo que este aparente recelo a abordar directamente algunas objeciones se debe, más bien, a cuestiones metodológicas: al fin y al cabo, no está tratando de la historiografía en general, sino de historiografía filosófica, y eludir algunas objeciones no tiene que entenderse como que éstas no tienen importancia. Además, en el hecho mismo de la formulación de tales objeciones se puede apreciar que el autor las ha considerado detenidamente, y las ha logrado resolver. Se podría aplicar en este caso la propia distinción que establece Gracia entre una idea central y una idea importante dentro de un texto (cf. p. 302): Gracia nos dice que, entre las numerosas ideas que aparecen en un texto filosófico, hay algunas de ellas que son centrales, pues la solución de esa idea es condición necesaria para la solución de otros problemas; en cambio, otras ideas, por importantes que fueran, no son lo suficientemente significativas en ese momento de la obra como para convertirse en centrales y, por tanto, se puede permitir el que el autor las eluda.

Por los temas que aborda en su obra, y la manera de tratarlos, pienso que se puede afirmar que Gracia se encuentra inmerso en las dos tradiciones, aparentemente irreconciliables, de que hablábamos al principio: la poética continental, y la crítica-positivista. Creo, igualmente, no sólo que los temas que en este texto se plantean pueden ser de interés para representantes de ambas tradiciones, sino que este trabajo constituye, efectivamente, una muestra de que es posible hacer filosofía desde ambas tradiciones y, por tanto, se puede encontrar también la unidad metodológica que, como denuncia el autor, se echa en falta.

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS
Universidad Interamericana de Puerto Rico
Recinto de Ponce

INFORMACIÓN PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de Diálogos, Apartado 21572, Estación Universidad, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente *a doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Una vez aceptado un artículo, *su aparición se facilitará si el autor envía una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas para computadora Macintosh.

Diálogos aparece semestralmente. La subscripción anual vale dieciséis dólares (\$16.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Envíese cheque pagadero a la orden de Editorial de la Universidad de Puerto Rico, a EDUPR, Apartado 23322, Estación Universidad, San Juan, Puerto Rico 00931-3322.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish or in English. Manuscripts may be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, U.P.R. Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. Both copies ought to be neatly typed, using double space throughout (i.e. not just the main text but also all indented quotations, footnotes, and references), and should not contain any handwritten corrections. After a manuscript has been accepted, its publication may be expedited by submitting a copy of it in a computer disk. *Diálogos* is typeset on a Macintosh computer but we can sometimes manage to use files produced with an IBM or IBM compatible computer.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$16.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Please make checks payable to the order of Editorial de la Universidad de Puerto Rico and mail to EDUPR, P.O. Box 23322, U.P.R. Station, San Juan, Puerto Rico 00931-3322.