

SAP



# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *La declinación del espíritu y de la cultura* ..... 83

### ARTICULOS

OLSEN A. GHIRARDI: *Escalas y sistemas de la naturaleza* .... 89  
MICHELE F. SCIACCA: *La inversión de la perspectiva filosófica y sus consecuencias* ..... 105  
NORBERT LECHNER: *Positivismo y dialéctica* ..... 115

### NOTAS Y COMENTARIOS

JUAN A. CASAUBÓN: *Una contradicción en la "Lógica" de L. Susan Stebbing* ..... 139  
J. E. BOLZÁN: *Boletín de filosofía de las ciencias* .... 141

### BIBLIOGRAFIA

CORNELIO FABRO: *La dialéctica de Hegel* (Celina Lértora), p. 147; LYNN WHITE: *Machina ex Deo* (J. E. Bolzán), p. 148; EDUARD LANDOLT: *Gelassenheit di Martin Heidegger* (Héctor D. Mandrioni), p. 149; *Archives de Philosophie du Droit, tome X* (Guido Soaje Ramos), p. 151; *Archives de Philosophie du Droit, tome XII* (Guido Soaje Ramos), p. 151; W. C. K. GUTHRIE: *A history of Greek philosophy, vol. III* (J. E. Bolzán), p. 152; JEAN Y. JOLIF: *Comprendre al hombre* (Luisa F. Ripa Alsina de García), p. 153; M. DA PONTO ORVIETO: *La unidad del saber en el neopositivismo* (J. E. Bolzán), p. 155; ARCHIE J. BAHM: *Directory of American philosophers, vol. V* (E. Colombo), p. 155; J. M. DUBOIS: *Le temps et l'instant selon Aristote* (J. E. Bolzán), p. 156; G. DE OCKHAM: *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, vol. I* (E. Colombo), p. 157; CORNELIO FABRO: *Esegesi tomistica. Tomismo e pensiero moderno* (J. E. Bolzán), p. 157; I. KANT: *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)* (J. E. Bolzán), p. 158; ALBERTO PASQUINELLI: *Il neoempirismo* (E. Colombo), p. 158.

LIBROS RECIBIDOS ..... 159

Año XXV

1970

Nº 96

(Abril - Junio)

INGRESADO  
M F N  
Nº 71 (CONT. 176)  
BIBLIOTECA

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

## LA DECLINACION DEL ESPIRITU Y DE LA CULTURA

1.—*La vida y los goces de los sentidos, así como los bienes que los proporcionan, parecen dominar las preocupaciones y esfuerzos de los hombres y de los pueblos. El ideal de un número creciente de hombres se estrecha cada vez más casi exclusivamente en el ámbito del bienestar material y, lo que es más grave, logrado a cualquier precio y sin cortapisas morales. La economía y la técnica son las metas por las que trabaja casi exclusivamente la investigación científica y la trasmisión de los conocimientos. Se trata de acrecentar el conocimiento para procurarse con él una mayor cantidad de bienes materiales cada vez mejor elaborados, para conseguir un mejor nivel de vida y una mayor abundancia de goces. La búsqueda y conocimiento de la verdad por la verdad misma, por el perfeccionamiento y goce que proporciona a la inteligencia y, por ella, a todo el hombre, están reducidos a un círculo relativamente pequeño, en comparación con los enormes esfuerzos y cantidad de hombres dedicados a la investigación de las ciencias aplicadas y de las técnicas. De una manera especial la Filosofía y la Teología puras —aun en ambientes católicos— son consideradas poco menos que inútiles, en contraste con el esplendor y el avance científico y técnico. Pareciera como que el hombre se hubiese enajenado y volcado enteramente al mundo material y a sus aplicaciones y hubiera perdido de vista el rico mundo interior y su propia realidad espiritual con la constelación de sus objetos y bienes trascendentes, que son precisamente los que le confieren su dignidad y grandeza de persona: la verdad, el bien y la belleza.*

2.—*De ahí que decrezca vertiginosamente el interés y el número de quienes se preocupan por la adquisición de los bienes del espíritu: la búsqueda de la verdad, y la contemplación de la belleza en sus múltiples formas naturales y su acrecentamiento humano por la ejecución de las obras de arte. Pero donde más se advierte el descenso y la declinación del espíritu es en lo referente al bien y conducta morales. Son*

*muchos los hombres y pueblos que han perdido en gran manera el sentido ético de la vida y deambulan en un ambiente casi enteramente amoral. Gran parte de la literatura actual —el libro y la revista, el teatro y el cine, la televisión y demás medios de comunicación— se nutre del tema sensual y pornográfico en busca de provocar las pasiones más bajas, sin restricciones morales de ninguna especie. No sólo se practica, sino que en estos medios se exalta la promiscuidad, el amor sin barreras, el adulterio, y las costumbres cada vez más perversas; se hace burla y se ridiculizan las buenas costumbres y se hace alarde de las malas. El erotismo es el gran valor que domina el mundo y la literatura actual, que lo invade y lo penetra todo. Las leyes del pudor y de las buenas costumbres son violadas públicamente con la aquiescencia de las autoridades, so pretexto de respeto a la libertad. Hay naciones donde la homosexualidad y la pornografía han dejado de ser delito y en otras se ha entablado la lucha por poscribir del código penal el uso de los estupefacientes.*

*La pureza y la castidad, la modestia y el pudor, la sobriedad y la mortificación, el cuidado de la inocencia de los niños y las buenas costumbres de los adolescentes, el respeto a los padres y a los mayores, el cumplimiento de la justicia en sus múltiples formas, la humildad y la sencillez, el trabajo y el deber abnegado y silenciosamente cumplido y otras virtudes y valores morales, no cuentan ya mucho para una gran parte de la humanidad, cuando no son ridiculizados como actitudes retrógradas, aún en los países que se dicen pertenecer a la "civilización y cultura cristianas".*

3.—*Se ha atrofiado la actividad espiritual, se ha perdido de vista el fin trascendente y divino de la vida humana, y con él se ha perdido la conciencia de la dignidad y grandeza, de las obligaciones y derechos de la persona humana y el orden jerárquico de la vida material y espiritual y, en definitiva, el sentido de la vida humana y cristiana sobre la tierra.*

*Indudablemente el espíritu —tanto en el ámbito natural humano, como en el sobrenatural cristiano— ha entrado en un eclipse y presenta los alarmantes signos de una real y peligrosa declinación. Con todos los adelantos científicos y técnicos, con el dominio creciente sobre el mundo material, con la abundancia enorme de bienes de producción de consumo y consiguiente elevación del nivel de vida de los pueblos, con la erradicación cada vez más amplia de plagas y enfermedades, con medios cada vez más numerosos y eficaces para el bienestar material; en lo que constituye su vida específica y propia, en aquello que lo constituye persona, en todo lo que atañe al perfeccionamiento de la vida de la inteligencia y de la libertad, en las expresiones superiores*

*de la cultura, como es el orden moral y jurídico, el arte y el cultivo de las ciencias puras y de la sabiduría humana y cristiana, constituidas por la Filosofía y la Teología, en lo que hace a una verdadera alegría y paz interior, en una palabra, en todo lo que concierne a la vida de su espíritu, el hombre de nuestro tiempo, lejos de progresar, ha declinado y declina vertiginosamente. Indudablemente una espesa niebla oscurece las cimas del espíritu y los grandes valores que hacen a su vida se ocultan a los ojos materializados del hombre actual. Esta declinación del espíritu llega a un abismo, que se inicia en el Renacimiento, con la pérdida del ser trascendente y, en definitiva, del Ser de Dios. El hombre se convierte en centro y meta de su propia actividad y, por un proceso dialéctico, al perder el objeto que nutre y sustenta su vida espiritual desde la trascendencia, se ha ido debilitando y ha distorsionado su propia vida hasta sumirla en la contradicción y aniquilamiento, para vivir puramente de la vida animal de los sentidos, una vida enteramente exterior, vaciada de la interioridad y soledad personal.*

4.—*De aquí que si nosotros queremos reconquistar el vigor y la vigencia de la vida espiritual con todos sus valores, que constituyen la grandeza y la dignidad del hombre, debemos comenzar por restituir y centrar la vida de éste sobre aquellos fines y bienes objetivos que la sustentan y dan sentido y que, en última instancia, se fundan en el Fin o Bien de Dios.*

*Tal la misión, dura, difícil y además larga y casi siempre incomprendida, de la Filosofía y de la Teología: establecer el orden jerárquico de los distintos sectores de la actividad humana a la luz del orden jerárquico de los valores respectivos que los determinan; y para ello comenzar por aquello que es lo primero y fundamental en esta empresa de rehabilitación del espíritu y del hombre: esclarecer de nuevo y colocar en la cima el Fin supremo y divino del hombre, desde el cual se organizan, cobran cabal sentido y jerárquica ubicación aquellos valores, que a su vez, logran esclarecer el sendero de perfeccionamiento de la vida humana.*

*Pero para reconquistar y colocar en la cima de la vida humana el Fin trascendente de la Bondad y Verdad divinas, para desde él develar las normas morales de la conducta, es menester comenzar por restablecer el valor de la inteligencia, fundamentar y afirmar con decisión su capacidad de aprehender el ser o verdad transubjetivos, como el instrumento indispensable para el esclarecimiento del orden ontológico en general y, dentro de éste, del orden humano en especial, del ser y del deber-ser, que se proyectan en el plano intelectual como el sendero objetivo trazado para ser recorrido por la actividad humana en busca*

*de su desarrollo y plenitud en diversas direcciones de la técnica, del arte, de la moral, de la ciencia, de la Filosofía, de la Teología, y de la Religión, jerárquicamente ordenadas en busca de una plenitud integral humana.*

*A la luz de esta verdad del ser y fin trascendente de la vida espiritual humana, en cuya cima se coloca el Fin divino, como Verdad, Bondad y Belleza, que a la vez son las metas del humanismo o perfeccionamiento humano, es menester estimular los esfuerzos del hombre para organizar y acrecentar su vida espiritual, humana y cristiana, como preparación para la consecución de la plenitud de esa misma vida con la posesión eterna de aquel Fin divino.*

*Tal obra de perfeccionamiento humano en el tiempo se realiza mediante una asimilación constante de los bienes del espíritu: de la verdad, del bien moral y de la belleza, con el cultivo de la ciencia, la vida y conducta ajustadas a las exigencias del bien moral y con el desarrollo de una auténtica cultura o humanismo, que comprende el desarrollo de todo el hombre, y del mundo en relación a él, en una unidad jerárquica que culmina en el perfeccionamiento de la vida espiritual.*

*Con la reconquista del valor de la inteligencia y, mediante él, del valor de la vida del hombre sobre la tierra, a la luz de su Fin divino y eterno —y también sobrenatural, en la presente providencia cristiana— los distintos bienes logran precisar sus notas esenciales y su preciso alcance y ubicación dentro de un orden jerárquico integrado y, con ello, también consiguen hacerlo los distintos sectores de la vida humana, especificados por aquéllos. En una palabra, desde el Fin supremo del hombre se establece así el orden jerárquico, tanto de los bienes y valores objetivos, como de los distintos planos de la vida humana subjetiva, especificados por aquéllos.*

*En esta develación intelectual del orden del ser objetivo y de la actividad humana subjetiva, nada es destruido ni negado, sino debidamente ubicado. En lo que hace a la actividad humana cada sector es colocado dentro de su propio fin inmediato y, a su vez, cada uno de ellos dentro de un orden o perfección humana total.*

*Con la conquista de los bienes y actividades del espíritu, los bienes y actividades materiales, lejos de ser negados o disminuidos, logran su cabal sentido y ubicación dentro del bien total del hombre, y se comprende así mejor el ámbito de su desarrollo, que no puede ser violado sin desmedro de aquel bien humano, pero que tampoco puede invadir o impedir la órbita de los bienes y actividades del espíritu. Así la técnica y la economía, los bienes materiales y los goces de los sentidos, son en sí mismo buenos, pero no son el último fin del hombre, sino solamente medios, que, como tales, deben subordinarse a los*

*bienes y actividad espirituales y, en definitiva, al fin supremo del hombre. En su desarrollo, como medios que son, no pueden impedir ni disminuir la actividad superior, pero pueden y deben ayudar a ésta.*

*Se trata, en síntesis, de restablecer el humanismo o cultura —y el humanismo cristiano, en nuestro caso— el sentido humanista de los diversos aspectos de la vida, materiales y espirituales, que los ubica en su debido lugar dentro de un orden integral humano. Se trata del “nuevo humanismo”, al que se ha referido Paulo VI, en la Encíclica Populorum Progressio, dentro de la cual ha señalado el orden jerárquico de los bienes o “metas” que lo constituyen.*

*En esta época materialista y edonista, en que el orden espiritual se ha debilitado y obscurecido, y en que un irracionalismo ha conducido a la humanidad al desconocimiento de los fines y valores trascendentes que dan sentido a la vida humana y al consiguiente desorden y caos, es menester redoblar los esfuerzos para reconquistar el instrumento indispensable de la inteligencia y de su valor trascendente, para trazar el sendero que ha de recorrer de nuevo la humanidad para elevarse y desarrollar su auténtica vida humana y cristiana. Desde ese cielo em-píreo reconquistado de la verdad, será posible conducir a los hombres por el camino de su genuina grandeza. Es la primera condición para una auténtica reconquista del espíritu y de sus valores.*

*Filósofos y teólogos, apóstoles y hombres de bien, cada uno desde su posición, han de trabajar unidos por reconquistar de nuevo esta constelación espiritual de bienes y actividades y por encaminar a los hombres y a los pueblos por ese camino arduo y difícil redescubierto.*

*Esta tarea será larga y penosa, no dará un triunfo inmediato ni espectacular, pero realizada con abnegación y esfuerzo dará al final los frutos anhelados. La historia de otras épocas nos ilustran sobre el particular. Análoga a la nuestra, materialista y edonista, fue la época que encontraron los Apóstoles cuando comenzaron a predicar el Evangelio. Sin revoluciones ni violencias, con su predicación de la verdad y el ejemplo de su vida y la exhortación al cumplimiento de las normas evangélicas, lograron cambiar el mundo materializado y pagano en un mundo espiritual y cristiano. Pero lo lograron ellos y sus sucesores, a través de un trabajo de siglos, con un esfuerzo constante y sin desmayo. Así cambiaron la mentalidad y los sentimientos de los hombres y los condujeron al descubrimiento de la vida espiritual y cristiana y a la realización de la vida ajustada a la verdad y a sus exigencias así reimplantada. Porque lo fácil es el descenso a la vida de los sentidos, lo difícil el ascenso a la vida espiritual y cristiana.*

*Pese a las enormes dificultades que esta reconquista del mundo espiritual, tanto en su faz teórica o de relación de la verdad como en su faz práctica o realización del bien, el triunfo del espíritu sobrevien-*

*drá si trabajamos en esta doble tarea de esclarecimiento de la verdad y de ejemplo y predicación vivida. Porque en todos los hombres, así estén sumergidos en la vida material más abyecta, anida una chispa de Dios que es el espíritu, y que sólo está esperando la insuflación de otro espíritu que la suscite con la verdad y la encienda con el bien y el amor. Y no olvidemos que, cuando de la verdad y del bien sobrenatural cristianos se trata, a través del trabajo de esclarecimiento y de exhortación, de predicación y de ejemplo del apóstol, hay Alguien que insufla y mueve de una manera irresistible con la omnipotencia de su acción sobrenatural que es la gracia, en la mente y en el corazón de los hombres para transformarlos y hacerlos vivir la vida de hijos de Dios.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## ESCALAS Y SISTEMAS DE LA NATURALEZA

### PLATON - ARISTOTELES - LINNEO LA CLASIFICACION NATURAL

Si tengo un objeto ante mis ojos puedo designarlo con una palabra determinada, preguntarme qué es, para qué sirve, de dónde proviene; si tengo dos objetos puede ocurrírseme compararlos y concluir qué semejanzas o diferencias tienen; si tengo un número suficiente de objetos llegaré, finalmente, a clasificarlos. Y lo que hago con las cosas inanimadas puedo hacerlo también con los seres vivos y con las acciones humanas.

Los griegos, indudablemente, no fueron los primeros en clasificar cosas. Y el mismo pueblo, por otra parte, arrastraba consigo sus esquemas pre-científicos forjados en el hacer diario, según las necesidades de los diversos oficios y labores. El esfuerzo de los pensadores griegos debía concluir por racionalizar ese sistema de clasificación. Hay, es cierto, titubeos iniciales y alguna confusión porque durante mucho tiempo coexiste la clasificación popular con el nuevo esquema que una filosofía de la naturaleza naciente bosqueja.

Coincidentemente, todo un proceso se va produciendo en el camino del conocimiento. El ser humano proyecta hacia la naturaleza orden y legalidad. "No sólo la magia responde a las leyes de la conciencia; también la naturaleza que ésta construye se da como una naturaleza *legal*", ha dicho Lenoble<sup>1</sup>. Ese proceso de legalización fue precedido por una *desacralización*, es decir, las cosas comenzaron a ser simplemente cosas sujetas al conocimiento del hombre.

### PLATON Y ARISTOTELES

I.—En definitiva, la clasificación con Platón y, especialmente, con Aristóteles es un método de conocimiento. Un claro ejemplo del vigor de esta nueva vía se da cuando Platón estudia el problema de la definición. Se ha afirmado que, cuando redacta el *Sofista*, "se complace en dividir incansablemente"<sup>2</sup>. La ciencia se va a constituir definitiva-

---

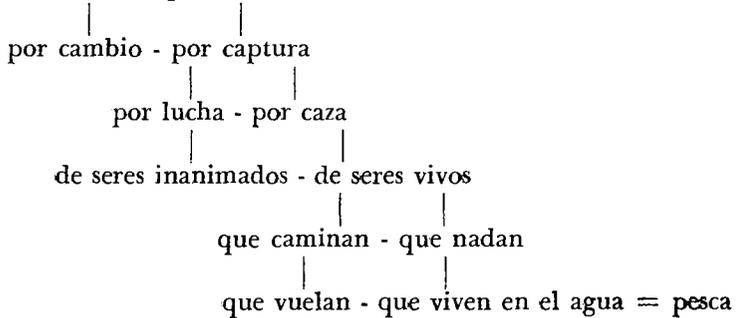
<sup>1</sup> R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 45.

mente merced a esta guía y su futuro dependerá del triunfo de esta nueva manera de encarar la tarea de concebir a los seres naturales. "Este método consiste, partiendo de la noción más general y vaga que se pueda aplicar al objeto a definir, en descender por divisiones contradictorias hasta la noción específica"<sup>2</sup>. Con ello las nociones de género y especie ya están en la base de la definición.

Es muy conocido el clásico itinerario mental que Platón sigue en la obra citada para llegar a definir al pescador de caña. Recordemos el ejemplo:

Arte del pescador de caña

Arte de producción - arte de adquisición



Este método de división, que se ha llamado dicotómico por su peculiar característica, ha sido definido por su mismo autor en cuanto a su mecánica. En el *Sofista*, 264 e, se precisa la fórmula al expresarse que se debe avanzar siguiendo siempre la derecha y eliminando gradualmente todos los caracteres que el objeto que se define posee en común con otras especies de objetos, hasta que no quede más que su naturaleza propia.

Por lo demás, en el *Político*, Platón volverá sobre el problema de la división dicotómica y sus posibilidades. Y, débese recordar, que el tema de la división de las artes, ya ha sido ensayado en la *República* y el *Gorgias*.

En todo esto Platón pareciera complacerse en la gimnasia mental que el método implica. No obstante, a pesar de ello, no debe olvidarse en manera alguna el significado del método. Este señala una orientación, una *forma mentis*.

Pero, todavía, en la Academia, se clasifican más bien las artes antes que los seres naturales. Las acciones parecieran ocupar el primer plano y las cosas el trasfondo. El hacer humano oscurece la visión de lo natural.

<sup>2</sup> PLATÓN, *El Sofista*, Introducción de ANTONIO TOVAR, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, pp. VI y VII.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Traité sur les parties des animaux* (livre I), Introduction de J. M. LE BLOND, Paris, Aubier, 1945, p. 60.

Lo importante, sin embargo, es el hecho de que, con la división dicotómica, Platón clasifica y conceptualiza. Da nombres, distingue y avanza. Hay una complacencia en la sutileza y un deleite estético en el progreso de los cuadros dicotómicos, que, como curiosa característica, ascienden o descienden generalmente —como se ha dicho— por la derecha. Platón, evidentemente, se agiganta en esta labor demiúrgica hundiendo un bisturí mental en cada concepto. Por algo decía que para él era Dios quien sabía definir y dividir y todo el proceso le conduce hacia esa concepción de la divinidad. Surge, quizás por primera vez, un frondoso esquema arbóreo en el camino de la clasificación. Los conceptos adquieren elasticidad y muestran su riqueza y sus posibilidades al dar a luz nuevos ángulos que se ordenan en el cuadro. Las familias de conceptos son una consecuencia natural de este ordenamiento, porque, siendo el punto de partida el género supremo, se arriba a la noción específica luego de una serie de escisiones sucesivas.

2.— Cuando Aristóteles entra a la Academia, Platón estaba escribiendo el *Sofista*. Llega, pues, en el instante cumbre, en el “fervor de las divisiones”. Ese era uno de los ejercicios favoritos que Platón “imponía a sus discípulos”<sup>4</sup>.

Pero Aristóteles arrastraba consigo una formación biológica de familia. Por eso, quiere salir del reino de las sutilezas, de las ironías y de los deleites estéticos. Está intensamente preocupado por llegar a una clasificación natural que intentará luego de justificar su crítica al maestro.

En ese sentido, su obra *Las partes de los animales* implica un profundo estudio de la cuestión. Este tratado es, en verdad, “una introducción general al método en biología” y es el coronamiento obligado de sus trabajos biológicos<sup>5</sup>. El Estagirita sigue aquí un itinerario mental muy definido, lo cual puede demostrarse analizando el objeto perseguido y el camino que recorre para lograrlo.

El Libro I dedica su primer capítulo a los problemas generales del método en las disciplinas biológicas, utilizando las nociones que han sido desarrolladas en otras obras. Pero, ya en el segundo capítulo, la crítica al método dicotómico se torna de pronto incisiva<sup>6</sup>.

Veamos los argumentos principales:

a) Cuando se pretende definir las últimas formas de la vida animal (especies particulares) el método dicotómico se muestra difícil e

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 60/61.

<sup>5</sup> ARISTOTE, *Les parties des animaux*, Introduction, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. XI.

<sup>6</sup> ARISTOTE, *Traité...*, Introduction..., nota 90, p. 167.

imposible<sup>7</sup>. Ello ocurre así porque en algunos casos no tendremos sino una diferencia, ya que las otras serán superfluas. Por ejemplo, si clasificamos a los animales en terrestres y acuáticos, concluiremos que el hombre es terrestre, pero no se sigue de ahí que sea bípedo<sup>8</sup>. Si seguimos la reconstrucción de Le Blond, quien se apoya en Ogle, el esquema implicaría inútiles y cansadoras repeticiones. Llevando el argumento al último extremo se diría: el hombre es un animal que tiene pies, con dos pies; el hombre es un animal que tiene pies con dos pies y de pies hendidos, etc.<sup>9</sup>.

b) Otra crítica y que es probablemente una de las más agudas e importantes es la siguiente: sostiene Aristóteles que no se debe dislocar o seccionar un grupo natural<sup>10</sup>. Como ejemplo cita a los pájaros que han sido divididos en animales acuáticos y terrestres. Igualmente confusos resultan los criterios divisorios basados en la clasificación de los animales en domésticos y salvajes, alados y no alados, blancos y negros<sup>11</sup>. Aristóteles hace una referencia en este lugar a los cuadros dicotómicos que Platón usaba en la Academia<sup>12</sup>, para sentenciar que no se debe distinguir de tal manera que un grupo natural tenga un nombre y el otro grupo no lo tenga (como en el caso de animales sanguíneos y animales no-sanguíneos). Y todo esto es de fundamental importancia: si separamos los animales de un mismo género por un detalle baladí (aunque tenga una gran tradición popular) la división es totalmente inútil. Esta distinción no es realmente tal sino una dislocación.

Como se ve la crítica aristotélica no se dirige solamente al método platónico sino también al acogimiento, sin análisis previo, de los sistemas de clasificación vulgar. Pero, como hace notar muy bien Le Blond, Aristóteles no llenó las "lagunas de la terminología popular y no creó nombres. Es ésta una de las razones de su fracaso en la clasificación natural; pues ignoró totalmente la terminología natural, instrumento necesario de la clasificación, que hará la gloria de Linneo"<sup>13</sup>.

c) Después del breve capítulo segundo del libro primero, el tercero sigue con las mismas incisivas críticas. Si pensamos en animales que no tienen pies o no tienen alas, nos encontraremos con que uno de los términos de la división dicotómica indica una privación. Ahora bien: no hay diferencias en la *negación* o en la *privación*, precisamen-

<sup>7</sup> ARISTOTE, 642, b, 5. Cfr. ed. Aubier.

<sup>8</sup> Cf. nota 6.

<sup>9</sup> ARISTOTE, *Traité* . . . , Introduction, nota 91, p. 167.

<sup>10</sup> ARISTOTE, 642 b., 10. Cfr. ed. Aubier.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 643 b, 20.

<sup>12</sup> ARISTOTE, *Traité* . . . , Introduction, nota 93, p. 168.

<sup>13</sup> *Ibid.*, nota 94, p. 168.

te, porque no puede haber especies del no-ser. Recordemos que, generalmente, el método dicotómico hace progresar la clasificación por uno solo de sus extremos, el extremo derecho<sup>14</sup>.

Pero como agudamente hace notar Le Blond<sup>15</sup>, la privación en los grupos animales no es nunca absoluta, pues la ausencia de sangre en el caso de animales no-sanguíneos, no importa una *privación pura*, pues dichos animales tienen un líquido que hace las veces de la sangre, al decir de Aristóteles, pero que no es bautizado por él<sup>16</sup>.

Sea como sea, el género debe implicar especies y no hay tal si una de ellas es negativa. Las diferencias, a su vez, deben implicar otras para que la clasificación sea fructífera. De lo contrario la clasificación sólo podrá proseguirse en el extremo positivo y deberá detenerse en el negativo.

No obstante, Aristóteles no vencerá del todo su propio reproche y utilizará clasificaciones que, quizás por muy arraigadas, no podían ser dejadas de lado. Ya hicimos referencia a la clasificación en animales sanguíneos y no sanguíneos que él sigue utilizando, aunque deberá aclararse que, en estos casos, no se sirve de la diferencia negativa como característica única sino en un complejo de diferencias.

En resumen, la diferencia genérica —para que la clasificación logre su objeto— deberá ser subdivisible específicamente. Y he aquí una regla de oro de la clasificación aristotélica: “cada animal debe entrar en alguna subdivisión y solamente en una”. Pero eso es imposible en el método dicotómico y en la clasificación popular. El mismo Aristóteles da el ejemplo: en el caso de la clasificación de animales alados y no-alados, hay situaciones en que el mismo animal cae bajo dos o más clasificaciones distintas. Los criterios de clasificación, pues, deben observar la regla citada, so pena de ser inoperantes e ineficaces científicamente.

Por otra parte, si el extremo es negativo y la clasificación se detiene ahí, habrá que pensar que todos los animales colocados en este extremo pertenecen a la misma especie, pues —como se dijo— ya no hay división. Chocamos contra un muro porque no hay ya diferencias, que Aristóteles define así: “Las diferencias deberán ser iguales a los grupos indivisibles; si estos grupos son indivisibles, también serán indivisibles y no comunes”<sup>17</sup>. En suma “*animales y divisiones deberán corresponderse*”<sup>18</sup>. He aquí otra regla de oro de la clasificación natural aristotélica: la clasificación debe responder a la

<sup>14</sup> ARISTOTE, 642 b, 20/25. Cfr. ed. Aubier.

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Traité...*, Introduction, nota 94, p. 168.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 168/169.

<sup>17</sup> ARISTOTE, 643 a, 5/10. Cfr. ed. Aubier.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 15.

*naturaleza de las cosas*. Por eso es que cada animal debe ser clasificado una sola vez.

De ahí que el método dicotómico no deba ser utilizado para clasificar animales y cosas. Las diferencias últimas deben guardar equivalencia con los grupos animales específicamente indivisibles, pero ello es imposible en el método dicotómico. ¿Por qué? Pues por una razón cuantitativa al menos: las diferencias en la clasificación dicotómica siempre deben ser pares: dos, cuatro, etc. Pero en la realidad ello no ocurre así. La naturaleza no procede de esa forma. Hay que seguir a la naturaleza y sólo a ella. Este es el derrotero y no otro.

3.— Si quisiéramos dar ahora las reglas más notables que Aristóteles prescribe en su concepción de la clasificación, diríamos:

a) Las diferencias que hay que tener en cuenta deben ser las esenciales<sup>19</sup>. Las diferencias deben apuntar a la esencia y no a caracteres derivados o a propiedades de cada cosa. El método dicotómico no tiene en cuenta este hecho y, por consiguiente, la división corresponde a simples accidentes. Por ello, la tarea previa consiste en definir qué es un género y qué es una especie y estudiar las relaciones de género a género y las relaciones de especie a especie en el interior de cada género.

b) Hay que dividir siguiendo las diferencias opuestas, por ejemplo, blanco y negro, derecho y curvo. Y cuando hemos adoptado un criterio es menester seguirlo consecuentemente. Caracterizando un extremo debemos caracterizar el otro por su opuesto.

Así, las divisiones según el vuelo y la marcha (tomados como extremos opuestos) no son correctas, como así tampoco las divisiones en animales domésticos y salvajes.

c) No obstante sus prescripciones, Aristóteles se esfuerza en utilizar la clasificación popular, dada por el sentido común<sup>20</sup>. El método consiste en descubrir el *grupo natural*, como lo ha hecho el hombre común siguiendo una suerte de instinto. Todo el mundo distingue un *pájaro* de un *pez* y advierte que cada grupo incluye una serie de diferencias, sin necesidad de recurrir a la dicotomía. Es decir, conforme al pensamiento del Estagirita, el sentido común popular ha hecho las distinciones fundamentales que corresponden a la naturaleza real de los animales. Y ello es así porque se ha puesto la atención sobre una *multitud* de diferencias, generalmente, siguiendo la configuración exterior, para distinguir un grupo de otro.

Como se comprende, de esta manera, se logran una serie de ventajas, que no se tienen cuando se dividen los seres en “alados y no

<sup>19</sup> *Ibid.*, 25/30.

alados”, después los “alados” en “domésticos y salvajes” o “blancos y negros”, pues doméstico y blanco no son diferencias de alados. Este es el problema de la dicotomía que toma siempre una sola nota distintiva.

Por el contrario, si decimos *pájaros* o *peces*, advertimos de inmediato que cada grupo se determina por una gran cantidad de características. Estas mismas características nos dan las diferencias entre los diversos sub-grupos o secciones. La privación aquí obra positivamente, pues nos da diferencias, cosa que no ocurre en la dicotomía.

Así, por consiguiente, los grandes géneros deben ser el punto de partida de la clasificación, dada su notoria complejidad, porque ésta es la que se conforma mejor con la naturaleza. Siguiendo el hilo del razonamiento, pareciera querer indicar Aristóteles que podría darse un género superior que involucre a los pájaros y a los peces.

d) Es en el capítulo IV donde Aristóteles hace uso de la noción de género y de especie. Estas se agrupan en un mismo género por cuanto siguen un mismo tipo de estructura.

Por su parte, las especies últimas son *sustancias* y, como tales, son individuos. Para mayor claridad, da el ejemplo de Sócrates y Coriscos. Estos son individuos (sustancias o naturalezas) que poseen una forma específica común. Si estudiamos cuáles son los atributos que pertenecen a todos los individuos, definiremos los atributos universales de toda la especie.

Pero se da cuenta Aristóteles que la cuestión no puede ser tan sencilla, pues de inmediato él mismo enfrenta la dificultad. En efecto, ésta surge más claramente en los grupos naturales numerosos que abarcan muchas especies. Sin embargo, también da la solución: la especie final debe corresponder siempre a la existencia real, al individuo.

A su vez, los grandes grupos o géneros deben clasificarse atendiendo a la configuración exterior, a la semejanza en la forma de los órganos particulares o de todo el cuerpo.

e) El último capítulo —el quinto— del libro I nos da una lección sobre el procedimiento que ha de seguirse para estudiar la Naturaleza. Esta nos muestra un *plan* al cual podemos acceder más fácilmente estudiando las cosas terrestres. Y ese plan nos revela que todo tiende a un *fin* cuya realización es una de las *formas* de la *belleza*. El principal objeto de la filosofía natural debe consistir en descubrir la síntesis, la totalidad de la forma, antes que los elementos que la integran.

Por eso, en primer lugar, hay que determinar por vía de análisis los atributos comunes a cada grupo natural. Hay que descubrir los caracteres esenciales de todos los animales, y, luego, estudiar sus causas.

4. — a) Aristóteles —se ha dicho ya— designa a los animales por sus nombres vulgares. No intenta crear una notación ni una nominación especial, como se ha hecho en la época moderna. Dice Manquat, muy agudamente, que el lenguaje aristotélico tiene, a nuestros ojos, sobre todo en un análisis superficial, una apariencia científica porque Aristóteles escribía en griego y la mayor parte de nuestra terminología naturalista se halla fundada sobre dicha lengua<sup>21</sup>; por eso, nos olvidamos que el lenguaje científico se confundía con el popular. Incluso, a veces, debido a ello, es difícil identificar a algunos animales que nombra.

Se ha observado también que, en la *Historia de los animales*, Aristóteles nos muestra una sistemática reducida a una mínima expresión. Transita del género a la especie, pero no tiene noción de lo que, en la época actual, se designa como familia, orden o clase<sup>22</sup>. Los caracteres de una clasificación natural surgen —sigue Manquat— de “caracteres poco numerosos y muy aparentes”. Pero la clasificación está “mal delimitada, sumamente incompleta y, especialmente, muy flotante”.

Nosotros, actualmente, clasificamos según la anatomía interna y externa. Aristóteles clasifica animales vivos. Nosotros clasificamos cadáveres<sup>23</sup>.

Aristóteles no tuvo microscopio y no tuvo una sistemática linneana. Sacó de la nada, merced a una *observación directa* —diríamos *natural*— sus estudios naturalistas<sup>24</sup>.

b) Quizá todo lo que llevamos dicho ponga de relieve la dificultad íntima que surge en la comparación de los dos grandes filósofos. Platón trata más bien de definir y no de clasificar.<sup>25</sup> Aristóteles, por el solo hecho de estar familiarizado con el mundo de lo biológico, proyecta una situación nueva. El método dicotómico se revela como artificioso en el orden de los seres vivos y es este orden, precisamente, el que aporta toda la crítica.

Pero tampoco hay que olvidar que la explicación finalista, tan cara a Aristóteles, le revela como fiel discípulo de Platón<sup>26</sup>. Y es esta explicación la que le conduce a definir lo que es natural. Aristóteles había notado que, a veces, la clasificación popular se conformaba me-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 643 b, 5/10.

<sup>21</sup> M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, París, Vrin, 1932, p. 104.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>25</sup> E. DE STRYCKER, “Concepts-clés et terminologie” en *Aristotle on Dialectic - The Topics*, Proceedings of the Third Symposium aristotelicum, edited by G. E. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 143.

<sup>26</sup> ARISTOTE, *Les parties des animaux*, Introduction, París, Les Belles Lettres, 1956, p. XIII.

por con la realidad natural que la sugerida por el método dicotómico, y ello ocurría así en aquellos casos en que el fin había sido tenido presente para forjarla. Lo que no se conforma con el fin natural, que corresponde a la esencia de los individuos, es artificial, y no puede ser la base de un criterio de clasificación<sup>27</sup>.

Para conocer la Naturaleza, en consecuencia, el mejor camino es conocer la naturaleza de cada ser y el lugar que éste debe ocupar en la escala natural. Por esa vía, llegaremos a precisar y comprender el plan general de la misma<sup>28</sup>.

### LA CONCEPCION DE LINNEO

1.—Acabamos de decir que conocer la naturaleza de cada ser y su lugar en la jerarquía natural, es el sendero que la Naturaleza nos ofrece para mostrarse. Este fue el esquema aristotélico.

Cuando la civilización de Occidente heredó esas coordenadas no atinó, en un primer momento, a superarlas. El enciclopedismo fue, probablemente, la salida más rápida y cómoda ante este mundo que se redescubría. La línea que va de Plinio a Alberto Magno, pasando por Isidoro de Sevilla, ve la naturaleza exterior a través de las conocidas antiparras de la antigüedad.

Desde 1483, con Teodoro de Gaza, se reeditan fervorosamente obras biológicas de Aristóteles<sup>29</sup>, y, así, paso a paso, comienza la confrontación de lo dicho en los libros con lo observado en la naturaleza.

Delaunay hace, a este respecto, una reflexión muy precisa. Hasta esta época el hombre se preocupa por encontrar en la naturaleza lo que va leyendo en los libros que se conocen y que la antigüedad legara<sup>30</sup>. Para un pensador de la Edad Media las obras biológicas de Aristóteles habían agotado el estudio de la realidad. La conciencia del europeo no se ha agudizado ni se ha hecho crítica todavía.

Pronto, cuando la Edad Media va agonizando, cobran importancia dos fenómenos: la imprenta y el descubrimiento de América. Con la imprenta las publicaciones se vulgarizan y, de entre ellas,

<sup>27</sup> ARISTOTLE, *The Works of Aristotle*, J. A. SMITH and W. D. ROSS, vol. V, Oxford, Clarendon Press, 1965, 642 a, nota N° 2: "The main interest of these chapters to the biologist lies in evidence they give that the idea of natural classification had occurred to Aristotle, their whole drift indeed being to uphold the claims of natural as opposed to artificial systems". (*De partibus animalium* traducción al inglés de William Ogle).

<sup>28</sup> J. P. ANTON, *Aristotle's Theory of Contrariety*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957. Cfr., "The nature of nature and the four levels of distributive being" (pp. 22/25).

<sup>29</sup> P. DELAUNAY, *La zoologie au seizième siècle*, Paris, Hermann, p. 93.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 95. Cfr. E. NORDENSKIÖLD, *Evolución histórica de las ciencias biológicas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949. Trad. del inglés por J. Garate. Se creía que todas las plantas habían sido descritas por los antiguos (p. 225).

especialmente, la Biblia. Con el descubrimiento de América aparecerán nuevos horizontes y nuevas especies.

La crisis religiosa y la Reforma harán explosión ante ese mundo demasiado uniforme que la antigüedad había conservado. Y, en lugar de buscar explicaciones para tratar de conciliar descripciones antiguas con el mundo que rodea al hombre de Occidente, la crítica asoma y con ella se comienzan a inventariar las discordancias.

Más que un inventario el hombre inicia un re-inventario de la naturaleza porque advierte *lo nuevo*. Un inventario cabal es un requisito de toda clasificación para esta nueva mentalidad. Con verdadero entusiasmo la labor se va desarrollando, y el siglo XVI asistirá al coronamiento de una monstruosa tarea.

Cesalpino dará las bases de una taxonomía vegetal; Bauhin describirá seis mil especies de plantas; Francisco Hernández —llamado el tercer Plinio— mostrará todo un mundo en diez y siete volúmenes que contiene mil doscientos dibujos<sup>31</sup>.

La cantidad de material acumulado, fruto de una observación cada vez más aguda y que se aparta también cada vez más de la observación vulgar, produce, por propia gravitación cuantitativa, la necesidad de una ordenación. Las nociones de *género* y *especie* comienzan a utilizarse con una precisión distinta y pugnan por afianzarse en conceptos técnicos universalmente aceptados.

Inventariar, ordenar y clasificar, fue la ardua labor emprendida por una legión de observadores de la naturaleza viva ante este crecimiento insólito de la información. Se hacía necesario dar con la clave de un sistema de clasificación.

El siglo XVII, con John Ray, proporcionará un paso decidido hacia un *sistema natural de clasificación* e introducirá la noción de especie en historia natural. La extraordinaria cantidad de especies que clasificó le condujo a distinguir, entre las plantas, grupos mayores u órdenes naturales. En una de sus obras llegó a describir diez y ocho mil seiscientas especies de plantas. Con ese antecedente no es extraño pensar que tanto pudo distinguir porque ya había dado con un método para definir, es decir, había fundado las bases de una clasificación *sistemática* de las especies.

2. — Finalmente, llegamos a Carlos Linneo (1707-1778). Su obra es extraordinaria y su método ha sido descripto sintéticamente diciendo que “consiguió asignarle a cada animal y a cada planta conocida una determinada situación en su sistema. Esto implicaba ubicarlo

---

<sup>31</sup> P. DELAUNAY, ob. cit., p. 122.



primero en una Clase, luego en un Orden, después de un Género, y, por fin, en una Especie”<sup>32</sup>.

Es muy conocida —y dicho sea esto para ejemplificar— la denominación genérica y específica que Linneo dio al hombre: “Homo sapiens”.

Mucho debe Linneo a sus antecesores y no es nuestro propósito hacer una relación circunstanciada de esa deuda. Simplemente, queremos significar que, sea cual fuere su mérito, lo cierto es que dio a las ciencias biológicas el *método binomial*, método que ha sobrevivido sobre la base de dividir a los seres vivos en géneros y especies<sup>33</sup>.

Podríase decir, de otra manera, que Linneo logró *codificar* su clasificación y ello proporcionó una herramienta técnica de incomparable valor práctico para sus sucesores. El vocabulario científico-técnico sustituye para siempre al lenguaje vulgar que Aristóteles no supo o no tuvo conciencia de la necesidad de superar. Quizá las quinientas especies vivas descritas por Aristóteles no significaban un farrago insuperable a los ojos de los antiguos, pero cuando ya se manejan veinte mil especies la situación cambia: o el número nos sepulta o encontramos un medio para imponernos. Esto último fue lo que logró Linneo, y, con ello, los esquemas de clasificación de la antigua India, como los del Avesta, que perduraron aun entre los griegos, serán definitivamente soterrados<sup>34</sup>.

3. — Pero, lo que hemos dicho de Linneo, y que es lo que se repite siempre a propósito de él, no es nada más que lo que aparece en la superficie. Si profundizamos un poco más, otros detalles, esta vez capitales, se pondrán de relieve.

a) Linneo describe el mundo de los seres vivos, como un mundo que está acabado y terminado, como un mundo que se ha construido de una sola vez y está ahí. No es un mundo en evolución ni es un mundo cambiante. En ese sentido su mentalidad todavía es esencialmente griega.

En la obra principal, *Systema naturae*, intenta aprisionar todo el universo en un esquema, y, pone el punto de partida en los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra.

Las especies vivas —y esto es fundamental— son fijas e inmutables. No debemos olvidar que la primera edición de la obra citada aparece en el año 1735. El siglo XVIII está muy avanzado y los

<sup>32</sup> CH. SINGER, *Historia de la biología*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947. Trad. del inglés por M. Valentinuzzi, p. 209.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>34</sup> G. PETIT y J. THEODORIDES, *Histoire de la zoologie des origines à Linné*, París, Hermann. Cfr. el capítulo II, titulado “L’antiquité orientale” (pp. 15 a 54).

estudios físicos, químicos y astronómicos progresan aceleradamente. Pero Linneo es fiel a un principio que parece ser connatural a toda sistemática: la inmutabilidad. Dejando de lado la eventual controversia de que, en sus últimos escritos, podría haber cambiado de criterio con relación a la aparición de las especies nuevas, encontramos en él un signo inspirador: el fijismo. Su mente estaba puesta en la ordenación del material acumulado; no en la explicación de su aparición temporal en este mundo. Las especies son fijas y los géneros son objetivos y fijos. Indudablemente que esto debía ser así porque de lo contrario la sistemática no podría haberse fundado. No se advierte la necesidad de concebir especies fluyentes —si esta expresión tiene algún sentido— cuando se quieren dar las bases de una clasificación natural. El solo germen de una sospecha de mutabilidad haría tambalear todo el sistema.

Las especies quedan definidas así: *tot sunt quot diversas et constantes formas... produxit Infinitum Ens. Y genera tot sunt quot attributa communia proxima distinctarum specierum secundum quae in primordio creata fueret.*

No podía ser otro el pensamiento para quien *Finis Creationis est gloria DEI ex opere Naturae, per Hominem solum*<sup>35</sup>.

b) La inmutabilidad le permite, por su parte, esbozar toda una ordenación jerárquica que dibuja diversos planos. Hay aquí, no sólo una influencia aristotélica, sino una evidente inserción de elementos esotéricos que habían sido desarrollados en la Edad Media y que con Girolamo Cardano alcanzaron una acabada expresión. Según éste el Universo se daba en tres gradaciones: el sobrenatural, el astral y el terrestre<sup>36</sup>.

En esa gradación lineal continua en el plan general de la Naturaleza, que va desde Dios hasta el hombre, la concepción se hace antropocéntrica y proyecta la organización humana hacia el medio que la rodea. Si el hombre ha sido creado por Dios y los seres están ahí para servirle nada más natural que descubrir ese plan que los ordena en una jerarquía ascendente.

Por eso, del concepto de *creación acabada*, se deriva el de *inmutabilidad* y el de *jerarquía*. El mundo ha sido creado por Dios; los seres son inmutables y se ordenan jerárquicamente. Es absurdo pensar en una creación permanente, en una evolución, porque esos conceptos se oponen a la inmutabilidad, y, eventualmente, a la jerarquía.

<sup>35</sup> C. LINNE, *Systema Naturae*, Lipsiae, 1788, editio Decima Tertia. Los biólogos citan generalmente la décima edición de 1758. La edición décimotercera, que hemos citado, ha sido fechada por Linneo en Upsala en 1766.

<sup>36</sup> P. DELAUNAY, ob. cit., p. 183, nota de pie de página: "On retrouve cette conception chez Leibniz, Buffon, Bonnet".

La labor del hombre de ciencia se reduce a descubrir el plan general de la creación y, para ello, se debe ordenar a los seres en una escala jerárquica ascendente<sup>37</sup>.

e) Pero, he aquí que Linneo, pese a todo, se encuentra con un obstáculo práctico. La clasificación natural y el deseo de encontrar la escala natural no son sino un ideal. Si Aristóteles creía haberla encontrado, Linneo ya no siente esa seguridad. El descenso a los problemas de detalle le plantea las primeras grandes dificultades. En los criterios empíricos y en la selección de éstos naufraga el ideal.

La pretendida clasificación natural se encuentra pendiente de un criterio más o menos arbitrario o artificial. Es menester elegir un carácter determinado, generalmente basado en las partes externas, y, según éste, hacer los distingos y los agrupamientos morfológicos empíricos. Por otra parte, la elección del criterio puede depender del investigador. Con ello la clasificación natural va camino de una clasificación artificial.

Por consiguiente, lo natural en Aristóteles va siendo sustituido en Linneo por lo artificial. Más que a la naturaleza de cada ser y su lugar en la jerarquía natural, para aprehender a la Naturaleza, se atiende a la necesidad práctica de ordenar conocimientos. En Linneo lo realmente importante es esto último<sup>38</sup>.

Pero, todavía, la sistemática necesita basarse en unidades biológicas y esas unidades biológicas son las especies. De ahí que éstas sean fijas, inmutables y se agrupen jerárquicamente.

4. — a) La concepción linneana que surge de su obra *Systema naturae* es, indudablemente, antropomórfica. Hay un principio empírico para clasificar las especies y para distinguir los diversos grupos, pero el gran esquema en el cual encajan las especies, es un esquema *apriorístico*, que no es sino la proyección de la organización de la sociedad humana hacia el mundo de la naturaleza. Si hojamos el tomo primero de la obra citada<sup>39</sup>, nos encontramos con que todo el conjunto constituye el *IMPERIUM Naturae*<sup>40</sup>.

El método de Linneo consiste en distinguir, en primer lugar, el Imperium Naturae, para clasificar a los cuerpos naturales en tres Reinos: mineral (*lapides*), vegetal y animal. De inmediato define. El método de dividir y definir, usado por Platón, se encuentra aun en

<sup>37</sup> O. GHIRARDI, "La Scala Naturae de Aristóteles, la sistemática actual y la discontinuidad natural", en *Actas* (Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía, 22-26 de julio de 1961, San José, Costa Rica, 1962, pp. 99/101).

<sup>38</sup> C. LINNE, *Ob. cit.*

<sup>39</sup> No olvidemos que Linneo es sueco y que Suecia desde Gustavo Adolfo pasó a ser una potencia de primer orden.

<sup>40</sup> C. LINNE, *ob. cit.*, pp. 3/7 (t. I).

uso. Nos delimita su concepto de Dios y cita en su auxilio a Aristóteles, Séneca, la Biblia y Plinio. Desde la divinidad desciende al mundo, los astros, los elementos, la naturaleza, los cuerpos naturales y el hombre. No faltan tampoco definiciones de la sabiduría ni del método que empleará. Y sus auxiliares se enriquecen con la ayuda de Van Helmont, Cicerón y Cesalpino<sup>41</sup>.

Todo, absolutamente todo, en ese latín conciso, en ése su estilo hierático, está rígidamente definido y ordenado, desde Dios hasta el guijarro.

El *Cosmos* ha encontrado a su sistemático que ha sido capaz de hacerlo inteligible a través de su apretada red cognoscitiva. Nada deberá escapar a este incansable tejedor de tamices entre cuyos diminutos espacios se cuelan las especies.

b) Heidegger ha dicho que "la lengua griega, y sólo ella, es *logos*"... "En la lengua griega lo dicho en ella es al mismo tiempo y de manera eminente aquello que lo dicho nombra". "...A través de la palabra oída en griego accedemos de inmediato a la cosa proyacente y no primeramente a una simple significación verbal"<sup>42</sup>.

Sin querer aventurar una crítica, si pensamos exclusivamente en la *Historia de los Animales* de Aristóteles, y más específicamente en la casificación natural proyectada, resulta difícil adherir de manera plena al pensamiento de Heidegger.

Sólo cuando tomamos conocimiento de la diferencia que existe entre el lenguaje y las cosas podemos encontrar los defectos más profundos de toda clasificación. En el caso que nos ocupa, es verdad que para un Aristóteles su clasificación era la Naturaleza misma. Esa fue la máxima aspiración griega y es probable que por dicha causa Aristóteles no se haya preocupado por bosquejar una notación científica y utilizara simplemente las voces populares para designar a diversos animales.

Linneo todavía lucha denodadamente por permanecer fiel a ese principio. De ahí su repulsa a ciertos medios técnicos para no quebrar el principio de la naturalidad del conocimiento. En un párrafo muy notable se lee la siguiente prescripción linneana: "On doit rejeter... toutes les nobles accidentelles qui n'existent dans la Plant ni pour l'oeil, ni pour le tact"<sup>43</sup>. Véase hasta dónde llegaba la esclava adhesión de Linneo a los principios antiguos.

<sup>41</sup> M. HEIDEGGER, *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Univ. Mayor de San Marcos, 1958. Trad. del alemán y notas de V. L. Carrillo, p. 31.

<sup>42</sup> Cita de M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 145. La cita se ha extraído de la *Philosophie botanique* de Linneo.

<sup>43</sup> C. LINNE, *ob. cit.* Clasifica a los seres naturales por la forma, cantidad, distribución espacial y tamaño.

Pese a ello, Linneo no resistió los embates de los principios galileanos. Su método para describir los caracteres morfológicos sigue —quizá inconscientemente— el hilo del nuevo pensamiento de Galileo, esclavo, a su vez, de la extensión y la cantidad<sup>44</sup>.

c) Linneo no sintió la necesidad de explicar la clasificación en sí misma. ¿Cómo iba a pensar en ello si cada especie es fija y el mundo está concluido y terminado, sin posibilidad de variación alguna?

Alguien puede, no obstante, preguntarse: pero, ¿y los fósiles? ¿Acaso no habían sido descubiertos? Sí; en efecto, los hombres ya conocían los restos fósiles. Sin embargo, la mente humana es fecunda en explicaciones antojadizas cuando el bloqueo psicológico impide que se haga la luz en la conciencia. Las piedras figuradas, como se las llamó —o fósiles— fueron explicadas como fruto de influencias astrales (el cielo, la luna, el sol y las estrellas). También se dijo que todo ello no era sino *ludibria* de la naturaleza. Linneo no intentó desvirtuar esta medieval explicación.

Como se advierte el tiempo es el gran ausente en la descripción de los elementos naturales. Ellos fueron siempre así desde su creación por Dios. Y la clasificación natural que se hace no revela sino el plan del Creador en cuanto la clasificación de los conocimientos humanos se aproxima a su ideal.

Crombie sostiene que cuando la clasificación natural comience a necesitar de una explicación la teoría de la evolución habrá encontrado su camino<sup>45</sup>. No parece ser todo esto tan simple. Lo que hemos llamado bloqueo mental debía ser previamente aniquilado. El hombre de ciencia tuvo que sortear varios escollos todavía. Con Aristóteles persiguió una clasificación natural; con Linneo —dado el acopio ya gigantesco— ordena sus conocimientos y persigue un ideal, aquella antigua aspiración griega, que, por otra parte, cada día se aleja más. Pero, lo importante, era el cambio de actitud mental; lo fundamental era lograr esa inflexión del espíritu para alumbrar la ruta a seguir. Y esto sólo podía lograrse cuando se hiciera conciencia en él que esas unidades biológicas no habían estado siempre poblando la tierra y que ésta misma tuvo un origen y que incluso el sol también tuvo principio en el tiempo. La ordenación de todas las cosas, hechas hasta ahora sobre coordenadas que excluían el tiempo, tuvo que ser rehecha otra vez. La nueva dimensión comenzó a cobrar conciencia cuando la tierra reveló que era suficientemente anti-

<sup>44</sup> A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo*, Penguin Books, 1959, t. II, p. 273: "When the natural classification came itself to call for an explanation this was supplied by the theory of organic evolution".

gua como para haber albergado en su seno cosas y seres vivos que advinieron a lo largo de extensos períodos y en grandes etapas. El mundo del hombre, más transitado desde Magallanes, y más grande desde el telescopio de Galileo, aportó la perspectiva para que el ser humano obtuviera el ángulo adecuado y lo proyectara sobre la clasificación de las especies.

Por ese camino, el ideal de la clasificación natural morirá definitivamente con la teoría de la evolución.

OLSEN A. GHIRARDI

*Universidad Nacional de Córdoba*

# LA INVERSION DE LA PERSPECTIVA FILOSOFICA Y SUS CONSECUENCIAS

## I. LA INVERSION DE LA PERSPECTIVA FILOSOFICA

Hay un modo verdadero de entender la filosofía, que comúnmente se dice clásico: no en el sentido restrictivo de la filosofía greco-romana, sino en aquel otro que comprende la filosofía desde Parménides hasta nuestros días, incluyendo la filosofía cristiana.

Es propia de la filosofía así entendida la consideración del problema del principio o fundamento de la realidad y del saber; por eso no se ocupa de aspectos parciales de lo real y del saber sino de su principio, que es el *ser*.

La filosofía es ciencia del principio y de los principios propios de cada ciencia. Por eso, la reflexión sobre los principios funda una filosofía de la moral, del derecho, etc. Por lo tanto, filosofía en el sentido clásico es la ciencia de los más grandes problemas.

La perspectiva hoy está completamente cambiada: ya no interesa el problema del principio y de los principios, sino los problemas referentes al hombre en su vivir cotidiano —problemas de la administración de la cosa pública, de la convivencia civil, del trabajo y de la justicia social, etc. Por esto hoy se da gran importancia a las llamadas *ciencias humanas*: sociología, psicología, pedagogía, etc., además de la importancia dada a toda ciencia y técnica comprendidas en los límites de una utilización práctica y empírica.

Esto explica el gran interés por la *metodología* o los métodos y las “técnicas” cuya validez es medida no por la contribución que pueden dar en la búsqueda de la verdad sino por su eficacia operativa. Es decir, que los métodos y las técnicas valen en cuanto permiten al hombre transformar y dominar mejor el mundo para obtener un mayor bienestar.

De este modo el problema del principio del saber o de la verdad ha sido *sustituido* por el problema del método cuya finalidad es utilitaria; o sea que lo *útil* ha sustituido a la *verdad*.

Ahora bien, "método" significa 'camino'; por tanto la filosofía, hoy, se interesa por un camino privado de contenido de verdad y válido sólo por su eficiencia productora de bienestar material. La sustitución de la verdad por lo útil comporta otra: la sustitución del *ser* por el *hacer*. La filosofía clásica es una perspectiva del ser al cual sigue el hacer; la de hoy es una perspectiva del hacer *sin* el ser.

En consecuencia, lo útil *excluye* la verdad, y el hacer *excluye* el ser.

No se trata ya de un cambio de la filosofía, sino de una inversión de la perspectiva filosófica, que implica una pérdida de la filosofía y de toda otra forma de saber y de pensamiento, puesto que sin verdad y sin ser no hay ni pensamiento ni saber, sino tan sólo acumulación de nociones útiles, gracias a las técnicas y métodos operativos.

## 2. LA ELIMINACION DE LA VERDAD

Según se ha dicho, la inversión de la perspectiva filosófica consiste en la sustitución del problema del principio o de lo real por el problema del método, del problema del ser por el del hacer.

Esto no sólo plantea la duda acerca de la verdad, sino que corre el riesgo de eliminarla como superflua y luego perjudicial para el bienestar y la felicidad de los individuos y de la sociedad. Pues el fin del conocer o del saber ya no es la verdad, sino lo útil y el placer, el confort material de la vida humana, la satisfacción de sus necesidades vitales; por lo tanto es verdadero aquello que permite al hombre obtener una utilidad.

Como ya no importa el ser, sino el hacer y su organización, consecuentemente tampoco interesa ya la verdad, sino la utilidad referida a la plena satisfacción de todas las necesidades vitales. Es por eso que adquieren importancia todos los medios técnicos o cognoscitivos en el sentido de "funcionales", que sirven para organizar mejor los fenómenos naturales y los fenómenos humanos: la organización de los fenómenos naturales está confiada a la técnica (ciencia entendida en sentido puramente operativo), en tanto que la política, la sociología, la psicología, la pedagogía, etc. organizan los fenómenos humanos.

Pero aquí no estamos ante una duda acerca de la verdad, pues la verdad ni siquiera interesa ya. No sólo se duda si el hombre puede o no conocer la verdad (tesis que podemos llamar agnóstica), sino que no existe tampoco la afirmación del escéptico acerca de la incognosci-

bilidad de la verdad (duda sistemática que lleva a la suspensión del juicio).

Lo cierto es que estamos fuera de la duda acerca de la verdad, y de la suspensión del juicio, y dentro de otro campo: la verdad no interesa, por el contrario es un bien no ocuparse de ella para nada.

Y este desinterés es un bien porque, según se afirma, la verdad divide a los hombres (recordemos que en la filosofía clásica rige la tesis opuesta: la verdad une a los hombres). Haciéndola a un lado, los hombres podrían llegar a un acuerdo en cuanto a los medios o a los conocimientos técnicos útiles para resolver sus problemas cotidianos: problemas de organización, de bienestar, de vida, y todos cuantos son un obstáculo para el bienestar social.

¿Por qué divide la verdad?. Porque no es una opinión. Cuando los hombres dicen “ésta es la Verdad”, “éstos son los principios”, asumen una cierta intransigencia frente a estas afirmaciones; no se puede descender a compromisos, aunque puede accederse a acercamientos. Por eso, frente a la verdad, los hombres discuten y se dividen.

Eliminemos entonces de la nueva perspectiva, se dice, lo que nos divide, no nos ocupemos más de ello, y hagamos juntamente aquellas cosas sobre las que estamos de acuerdo, y que a todos convienen.

Ejemplifico citando a Platón, que en uno de sus diálogos, el *Eutifrón*, hace decir a Sócrates que no hay discusión sobre los números, ni tampoco acerca de las cosas que se ven: una copa es una copa, un plato es un plato. Pero la discusión comienza cuando se trata de la justicia, acerca de los valores fundamentales. Entonces comienza el disenso, la discusión, que no es sobre las cosas que se ven o se tocan, o acerca de los números con los cuales las cosas se cuentan y se miden experimentalmente: éstos son datos y no cabe discusión en cuanto a ellos.

Para estar de acuerdo, para unir a los hombres hermanándolos, y dado que la discusión sobre la verdad, la justicia, los sentimientos, etc. es interminable y divide a los hombres, es necesario hacer a un lado esta discusión y ocuparse sólo de aquellas cosas prácticas sobre las que es más fácil lograr un acuerdo. De aquí las opciones puramente prácticas, debiendo todos los otros valores ser commensurados por o reducidos a la selección práctica, para la cual no existe el problema de qué es la verdad —interrogación de Pilato que Cristo no responde—, sino el de las cosas prácticas que podemos hacer juntos.

También las ideologías políticas han entrado en crisis: ya no se trata de política de ideas, sino de política de cosas (no habrá discusión sobre los principios de una ideología política, sino acuerdo sobre lo que se puede hacer en común). Pero las cosas son ciegas; por tanto, a

fuerza de buscar sólo la selección práctica, se termina por escoger a ciegas, sin la luz del pensamiento, sin la verdad.

Naturalmente esta posición margina también los principios morales. En efecto, discutir sobre tales principios puede ser causa de división, en tanto que discutiendo acerca de problemas más prácticos podemos estar de acuerdo. Quedan también a un lado las verdades religiosas, por cuanto se aduce que, siendo reveladas, son dogmáticas, y consecuentemente ponen a los hombres los unos contra los otros.

Por lo tanto, no más filosofía de la religión ni teología revelada, no más filosofía de la política, filosofía del derecho, etc.; sino solamente religión, política, derecho, etc., sin fundamento filosófico alguno, empíricamente entendidas y conducidas con método experimental.

Puede aún establecerse la existencia de dos mundos: un mundo social o público, donde los hombres se unen y deciden acerca de lo que prácticamente les conviene; y un mundo privado, mundo de creencias u opiniones personales de las cuales es mejor no hablar, porque pueden estorbar una conversación.

En este punto surge un interrogante: ¿se resigna el hombre a renunciar a la verdad? La respuesta no puede ser sino negativa, ya que por su misma naturaleza el hombre se plantea imperativamente el problema, que se presenta como ineludible. En un momento determinado, después de haber hecho muchas cosas y haber logrado un acuerdo sobre otras tantas, después de haber organizado económica, política y socialmente la realidad, el hombre se pregunta: "Pero la verdad de todo esto, ¿cuál es?"

La eliminación del problema de la verdad, para evitar las divisiones y llegar a un acuerdo a nivel práctico o de la praxis, es la tesis de *Natan*, drama de Lessing, uno de los más grandes iluministas alemanes del setecientos. En la última escena de este drama, y precisamente porque los hombres han renunciado a buscar la verdad, tiene lugar el abrazo universal.

La situación hasta aquí descripta es significativa de un conflicto: por una parte la organización, el progreso técnico-científico (al menos tomando en cuenta algunos pueblos), lleva a la libre expansión de los instintos en pos de su satisfacción, satisfacción vital que bajo ciertos aspectos puede ser un bien (dejando de lado los malos instintos y las exageraciones); por otra parte, marginado el problema de la vida y de su sentido, y puesto que el hombre no es sólo vitalidad sino también pensamiento, afloran, una vez satisfechos los instintos, el tedio y la tristeza. Pero el tedio y la tristeza provocados por las necesidades satisfechas tornan más violenta el hambre de verdad que queda al espíritu.

Este es uno de los desequilibrios sustanciales de la sociedad y del hombre en cuanto ser pensante, espíritu encarnado. Y es ahora cuando

pueden provocarse las peores divisiones, porque el espíritu hambriento de verdad se rebela ante una pseudosatisfacción, o se encierra en sí mismo con su desesperación.

### 3. LA ELIMINACION DE LOS PRINCIPIOS MORALES

Hoy es un lugar común la mención de la pérdida de los principios morales, con la consiguiente decadencia de las costumbres. Se habla de una revolución acaecida en la conducta del hombre en el último medio siglo, y de su exaltación (por la influencia de cierto freudismo y de cierto materialismo) como una liberación de algunos tabúes tradicionales que oprimían al hombre y le impedían la libre satisfacción de sus instintos, sobre todo sexuales, tornándolo infeliz.

En quienes denuncian la pérdida de los principios morales, se halla implícita, y aún explícita, la reivindicación y reafirmación de los mismos al término de la formación moral, de modo tal que el hombre sea virtuoso. En cambio, quienes denuncian los tabúes tradicionales, implícita o explícitamente afirman que el hombre no debe buscar ya la virtud, sino la felicidad, que sólo es posible si su espontaneidad no encuentra impedimentos y obstáculos.

Si volvemos por un momento a la inversión de la perspectiva filosófica, que dice: no más búsqueda del ser o de la verdad, sino organización siempre más funcional o racional de nuestro hacer para un mayor y más difundido bienestar, veremos cómo se plantea, por lógica consecuencia, el problema moral: no interesa ya la perfección del hombre o la práctica de la virtud, aún a costa de sacrificios y renunciaciones, sino la liberación del hombre de cuanto impide o reprime su espontaneidad. La alusión es a los viejos tabúes, que se llaman virtudes, siendo sólo los pretextos más o menos hipócritas que enmascaran otros intereses, o superestructuras de estructuras económicas, o simplemente prejuicios.

En otras palabras: no búsqueda de la virtud ni su ejercicio para adquirir el hábito (o sea para perfeccionarse a través de ese ejercicio), por cuanto ello obstaculiza la felicidad del hombre, consistente en el apaciguamiento de sus deseos; sino búsqueda de este apaciguamiento, aún a costa de la eliminación de la virtud, que no sólo es un obstáculo, sino también un tabú, un prejuicio, una coartada para reprimir y mantener ciertos privilegios.

Notemos que la virtud es presentada como un instrumento de represión, un prejuicio que impide al hombre ser feliz con la simple explicación de lo que es su naturaleza instintiva, su índole, etc.

No se trata entonces aquí de una duda acerca de la moral (lo cual podría tener aspectos positivos, porque llevar la duda aún sobre un

principio, es asumir una actitud conciente, crítica y profundizadora, estimulando así la reflexión) para perfeccionarlo, librándola de la caduco, viejo, estancado y sobrevivido, que no responde más a las situaciones nuevas.

No así: ni siquiera se duda de la eficacia formativa de la moral, lo cual redundaría en su beneficio; se trata ahora de marginar la moral, luego de combatirla como un mal que oprime y produce infelicidad, casi como algo de lo cual la humanidad debe aprender a liberarse.

Leyendo cierta literatura, cierta prensa, ciertas teorizaciones, se tiene hasta un cierto punto la impresión de que el pudor, la honestidad, la santidad, etc., son algo de lo cual es necesario ahora avergonzarse, porque representan la infelicidad humana. Tal es la conclusión a que arribó el Marqués de Sade en el '700, considerada la moral explícita y consecuente del Iluminismo. Pero la felicidad de que se habla es sólo de orden animal, egoísta y no ya humano, propio del hombre integral; comporta por lo tanto la reducción del hombre a la vida animal, organizada por el cálculo racional o funcional, la consideración de la vida del hombre sin el espíritu. Podría decirse que estamos frente a una forma de "corporismo" en antítesis con un cierto "angelismo".

Se sigue también la reducción de la libertad a la pura espontaneidad, término que designa el comportamiento del animal, y hasta de una piedra, que puede caer "libremente" por la ley de gravitación universal, si no encuentra obstáculos; pero esto no tiene nada que ver con la libertad, al contrario, la libertad humana comienza precisamente donde ya no se habla de espontaneidad.

Por último, hay una pérdida de la conciencia moral o capacidad de distinguir el bien del mal, identificada por Aristóteles y S. Tomás con la prudencia, no sólo como virtud práctica, sino precisamente como virtud intelectual.

La conclusión a la que arriba la concepción libertina del comportamiento humano puede resumirse en estos simples términos: cada uno haga lo que le place y que está bien hecho sólo porque le place o satisface una de sus necesidades físicas. Pero entonces no se trata aquí de una puesta al día de la moral, sino de la destrucción total de todo principio y conducta moral, sustituyendo la virtud por todos los excesos y obscenidades.

#### 4. LA ELIMINACION DE DIOS

Extremar la duda acerca de Dios, de modo que no sea ya un estímulo para una más profunda investigación, sino un fin en sí misma, es también otra consecuencia de la negación de la verdad por el mé-

todo, del ser por el hacer, del principio de la moral por una felicidad terrena o física. Y esta duda llega hasta el ateísmo y más allá.

En efecto, Dios está hoy de tal manera “negado”, incluso por algunos cristianos, que el ateísmo es una de las formas más banales de conformismo; hasta existe, como se sabe, una “teología de la muerte de Dios”, o de los así llamados “cristianos ateos”.

Las posiciones principales que hoy hacen dudar de la existencia de Dios al punto de negarla, se reducen a dos.

El enunciado de la primera dice así: el hombre con sus poderes racionales no puede probar que Dios existe, esto es, que existe el Ser, principio primero y fin último del universo, trascendente al universo mismo, providencia, etc.; la discusión desde siempre no ha aportado aún una prueba irresistible. Queda en pie, por tanto, la duda, y sólo puede tenerse fe en cuanto a la existencia de Dios; pero la fe es un hecho personal o privado, y con esto se destierra a Dios de la vida social o pública, se lo condena al olvido, se lo relega a un fideísmo privado, indiferente a tal o cual Dios, sea un fetiche o el Dios cristiano.

La segunda posición, hoy la más difundida, se presenta con matices diversos.

Uno de ellos dice que, si Dios existe, el hombre no es libre. Dios es concebido como el “patrón” del hombre, el tirano que lo domina y oprime casi caprichosamente, el maestro que quiere enseñarle todo como a un niño.

Otra idea es ésta: si Dios existe y es concebido como fin último del hombre, Bien absoluto y beatitud eterna, el hombre, atraído por El, se distraerá de las cosas de este mundo, ocupándose de ellas sin interés. Y de esta atracción suya hacia la otra vida, con la consiguiente distracción de esfuerzos en ésta, sacarán provecho sus explotadores; de ahí la frase común, banal: la religión es el opio de los pueblos. Para evitar esto es preciso liberar al hombre de Dios, de la perspectiva de la eternidad, de la esperanza en la vida eterna, por una toma de conciencia frente a una realidad: Dios, en el fondo, es producto de nuestra propia imaginación. No es Dios quien ha creado al hombre, sino el hombre quien con su imaginación ha inventado a Dios (tesis de Feuerbach, tomada por Marx).

¿Y por qué ha inventado el hombre a Dios? Porque, viviendo en un estado de alienación o renuncia, aliena en otro, Dios en este caso, lo que le pertenece. Pero el iluminismo el hombre, imaginando un Dios como maestro infalible, alienaba sus poderes cognoscitivos o racionales, los cuales retomaba una vez maduros y desarrollados, destruyendo a Dios, fruto de su imaginación. Para el marxismo en general, la alienación religiosa nace de la alienación del trabajo, esto es, de la explotación del trabajo de muchos por unos pocos; cesando tal aliena-

ción, cesará la creencia en Dios, porque habrá desaparecido la causa que estimulaba la imaginación del hombre al respecto.

Otra tesis dice que Dios nos tiene engañados: su providencia no ha resuelto el problema del mal, su encarnación no ha mejorado el mundo, que aún nos trae una inmensidad de males cada día. Si esto es así, Dios es superfluo y su existencia indiferente; es mejor olvidarlo. Avanzando otro poco, se llega a afirmar que su existencia, y el hablar sobre El, es un daño: no se hable más de Dios y Dios mismo no hable, se retire en silencio y se haga el silencio en torno a Dios. Y en este silencio el hombre haga, o intente hacer al menos, aquello que Dios no ha sido capaz de hacer: un mundo mejor.

Estas posiciones se caracterizan por la desconfianza hacia Dios y la absoluta fe en los poderes del hombre, totalmente desarrollados ahora y desplegados, capaces de realizar lo que Dios no ha podido o no ha sabido hacer. La confianza en su madurez ha liberado al hombre del infantilismo de creer en un Ser supremo. El hombre retoma el mundo en sus manos y con ellas lo construye, mejor que el de todas las religiones.

Esta tesis iluminista vuelve hoy en forma actualizada y, por qué no, exacerbada.

##### 5. BREVE RESPUESTA

La respuesta a las dudas arriba planteadas no puede ser exhaustiva, sino necesariamente insatisfactoria y limitada.

Puede decirse en primer lugar, que el problema no se presenta como excluyente o sustitutivo de uno de los dos términos: o el método, o el principio del saber, porque el método sin el principio del saber o de verdad está vacío, es un camino que no se sabe a dónde lleva, es ciego.

El problema se plantea de otro modo: desenvolver los métodos de búsqueda que deben tornar siempre más eficaz el principio de la verdad, principio necesario y verdadero en sí mismo y no por aquéllos.

Del mismo modo no es *aut-aut*, o el hacer, o el ser; porque el hacer sin el ser es ciego y hasta cierto punto significa solamente deshacer, en tanto que el ser que es fecundo no debe esterilizarse, desinteresándose del hacer.

El problema es entonces ser para hacer; o bien podría decir —usando un término clásico— “contemplar” (que significa “detenerse a mirar” para conocer) y después hacer, iluminadamente, precisamente porque nos ilumina la verdad. Nosotros hacemos para tener, pero tener sin ser es nada, en cuanto si yo tengo y no soy, es como si no tuviese. Por tanto, el problema no es o el tener o el ser, sino el ser

que para ser tiene necesidad también del tener. Y diré que ésta es la sabiduría o lo que podría llamarse la medida.

El hombre no puede contentarse sólo con satisfacer sus necesidades vitales, aún siendo verdadero que el problema de vivir se resuelve solamente si se dispone de los medios para tal satisfacción, la cual tiene incluso un contenido moral (en cuanto libera al hombre de la esclavitud de la necesidad, de la degradación y de la miseria, y le da una dignidad de *status* social). Justamente un filósofo ruso, ortodoxo, Berdiaef, dice: "el pan para mí es una necesidad material, pero el pan para el otro es una necesidad espiritual mía".

Pero esta satisfacción, si bien permite que el hombre no pierda su valor humano, no puede considerarse un fin en sí misma; es el fin vital, pero no es el fin de la vida espiritual, sin la cual no tiene sentido siquiera hablar de una dignidad propia del hombre. Ahora bien, la dignidad propia del hombre son los sentimientos y el pensamiento, los cuales no se dan sin verdad. Y la Verdad que el hombre quiere no es sólo de naturaleza técnica, científica, organizativa, operativa, referida a su bienestar —aún siendo necesaria esta verdad—, sino principalmente de naturaleza moral, filosófica, religiosa, etc.

En cierto momento, en cada uno de nosotros surge la pregunta: ¿cuál es aquella verdad que no sirve, pero a la que nosotros debemos servir, aquella verdad que da un sentido a nuestra vida y a la vida de la humanidad entera? Sólo por esta verdad, y para mejor servirla, afirmamos el derechos a la satisfacción de las necesidades vitales.

En cuanto a la eliminación de los principios de la moral, el problema nuevamente no es: o la felicidad, o la virtud moral, alternativa que supone la existencia de un conflicto entre ambos términos, considerados como excluyentes el uno del otro. Se trata más bien de una perspectiva de perfeccionamiento moral, con una conciencia moral siempre más sapiente, de modo de tornar moral nuestra conducta y nuestro vínculo con el prójimo. Y cuando hayamos realizado esto en la paz corporal, habremos obtenido también la paz espiritual, constituyendo así una sola: la paz del hombre, la verdadera felicidad, sobre todo, para el cristiano.

Por lo tanto, no hay conflicto entre felicidad y virtud, porque no hay conducta moral sin principios morales. Se trata entonces de dar a la virtud un rostro humano, sereno, y no un rostro inquisitivo y ceñudo.

En lo que respecta a las dudas acerca de Dios, diremos: 1) Dios no es el patrón, o el tirano, sino el Padre creador del hombre, o como dice el Evangelio, es el Amigo; no es un poderoso como los poderosos de la tierra, porque siendo precisamente el todopoderoso, no necesita poder para tiranizar, bastándole sólo el amor para redimir y la miseri-

cordia y la justicia para salvar. 2) Dios no distrae el empeño que se ponga en las cosas de este mundo; por el contrario, el interés en estas cosas es prueba necesaria, aunque no suficiente, para la salvación.

Precisamente los dos primeros mandamientos: el amor a Dios y el amor al prójimo, no son separables, aún diré que son un acto único, un solo mandamiento, porque a través del amor al prójimo, que tiene como fin a Dios, realizamos nuestra perfección y las condiciones de nuestra salvación. Ni siquiera debe descuidarse el interés político, ya que, escribe Antonio Rosmini, "es cosa sagrada la suerte de los pueblos".

Por otra parte, pretender eliminar el mal del mundo, es pretender que el Reino de Dios sea de este mundo, y construido por el hombre, lo que equivale a decir que el hombre es Dios; pero esto ya no es hablar del hombre, sino de otra cosa. Además, tener más confianza en el hombre que en Dios, es afirmar que el hombre es más que Dios, y esto es una forma de ateísmo por desesperación.

En cuanto a negar toda prueba de la existencia de Dios, es hacer de ésta un acto de pura fe; pero se trata en cambio de ver cuáles son las *razones*, bien fundadas, de la existencia de Dios.

Una de estas razones es que el hombre no crea el principio de verdad con el cual juzga, no se lo da por sí mismo, sino que le es dado por Dios; y así puede recuperarse la prueba de la verdad de S. Agustín, profundizando al mismo tiempo en ella.

La otra razón fundamental es ésta: el ser finito, en cuanto tal, no puede ser principio de sí mismo; por consiguiente, es el Ser, principio absoluto, quien lo pone en la existencia. Pueden así recuperarse también las cinco vías de S. Tomás.

Las dudas pueden vencerse, pero es preciso que la razón no enloquezca y sea en cambio razonable, que la voluntad no se lance caprichosa o arbitrariamente, sino que sea libre en la ley moral, y que el hombre adquiriera el conocimiento de sí mismo, de sus límites, desechando la superstición de sus poderes ilimitados y absolutos que sólo lo han llevado al caos intelectual y moral, y a la desesperación que brota de la inmadurez (pues es infantilismo e inmadurez el afirmar que el hombre puede ocupar el lugar de Dios).

MICHELE FEDERICO SCIACCA  
(traducción de AZUCENA FRABOSCHI)

*Universidad de Génova*

## POSITIVISMO Y DIALECTICA

### RESUMEN DE UNA CONTROVERSIA

En 1969 aparecieron por fin en forma conjunta los artículos de Adorno, Albert, Habermas y Popper que forman el eje de la disputa sobre positivismo y dialéctica<sup>1</sup>. Se ofrece así la ocasión de dar un *resumen provisorio de la controversia que caracteriza las Ciencias Sociales en la República Federal de Alemania* durante la década pasada. La disputa sobre epistemología y teoría, a la vez discusión filosófica y política, continúa con creciente virulencia. El movimiento estudiantil —muy influido por los trabajos de la “escuela de Frankfurt”— demuestra al gran público las implicaciones prácticas que la controversia tuvo y tendrá sobre la ciencia y la organización de la investigación en Alemania Occidental.

“Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie” reúne además de los artículos publicados sucesivamente en la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* una larga introducción del recién fallecido Theodor W. Adorno, un artículo anterior del mismo sobre sociología e investigación empírica y un análisis de Pilot sobre la filosofía de la historia en Habermas. A nuestro propósito hemos considerado también el “Tratado de la razón crítica” de Hans Albert, algunas obras posteriores de Jürgen Habermas y los análisis de Brentano y Horst Baier, el probable sucesor de Adorno en Frankfurt. No hacemos referencia a Dahrendorf, Mayntz, Scheuch o Ernst Topitsch<sup>2</sup> por el lado positivista; ni a Horkheimer, Marcuse Wellmer o los trabajos del movimiento anti-autoritario por parte de la teoría crítica de

---

<sup>1</sup> TH. W. ADORNO et al., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand-Verlag, Neuwied-Berlín 1969.

<sup>2</sup> Para el tema especialmente importante es E. TOPITSCH (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Kippenheuer & Witsch, Köln - Berlín 1956 (4ª ed. 1967).

También debemos recordar los científicos expulsados por el terror nazi como Carnap, Feyerabend, Hempel, Lazarsfeld, Wittgenstein y otros, que recién ahora vuelven a ser redescubiertos en su patria.

la sociedad. Lamentamos la restricción de la problemática, que aún así apenas puede ser esbozada en un corto resumen. Pero la discusión sobre la lógica lingüística, sobre la teoría marxista y el capitalismo monopolista de Estado con sus ideologías, superaría de largo el marco de esta introducción.

I. El objeto de la discusión sobre positivismo y dialéctica implica las diferentes denominaciones de las teorías en pugna. Las dos concepciones que se enfrentan podemos esquematizar como “teoría empírico-analítica” y como “teoría crítica de la sociedad”. La primera —generalmente denominada “positivismo” en una abreviatura no exenta de ambigüedad— se entiende como crítica empírica y analítica de los hechos sociales. “Analítica” porque trabaja con hipótesis, que no pretenden captar la “verdad” o “realidad” de la cosa, sino ofrecer sucesivas aproximaciones que permitan clasificar los datos sociales con siempre mayor exactitud. “Empírica” porque se reduce conscientemente a tales afirmaciones, que puedan ser verificadas a través de tests objetivos. En este sentido continúa la tradición positivista orientada en las ciencias exactas.

La dialéctica entiende la sociología como teoría crítica de la sociedad. Para ella “sociedad” no es una vaga categoría residual, sino totalidad del conjunto social concreto de los hombres, cuya forma actual no puede ser separada ni de su historia ni de sus tendencias inmanentes. La teoría dialéctica retiene la tradición filosófica de la teoría como reconocimiento real de lo que es verdadero. En la tradición de Hegel entiende el proceso teórico como dialéctica: concepto y cosas son interdependientes. En la tradición de Marx busca la realización de la filosofía en la reflexión crítica sobre las relaciones entre conocimiento, interés y praxis.

El comienzo de la actual controversia se deja datar en los años treinta con la discusión del “Institut für Sozialforschung” de Frankfurt, con el positivismo lógico del “Círculo de Viena”. Ya entonces *Max Horkheimer* desarrolla su crítica a la “razón instrumental” del positivismo. Acusa las ciencias burguesas de no reflexionar sus condiciones e implicaciones sociales y prácticas y de integrarse por lo tanto dócilmente al proceso productivo de la sociedad capitalista. Denuncia la apariencia objetivista a que se somete toda ciencia, que se restringe a una racionalidad particular de medio-fin. Frente a la razón instrumental exalta la razón que desenmascara la ideología, ilustrando así al sujeto revolucionario sobre su situación y sus metas. “En el desarrollo de la sociedad también participa la conducta conscientemente crítica. La construcción del proceso histórico como producto necesario

del mecanismo económico contiene a la vez y surgiendo de él la protesta contra este orden y la idea de la autodeterminación del género humano. . . . El juicio sobre las necesidades del acontecer histórico incluye por lo tanto la lucha por su transformación de una necesidad ciega en una con sentido”<sup>3</sup>. Más que disputa académica es lucha política; no el consenso de los colegas, sino la praxis de los hombres es el criterio de juicio que decide sobre la teoría.

El positivismo, después de su ataque frontal contra la metafísica —basándose en la lógica matemática y un empirismo sensualista—, dejaba entrever dos tendencias: la reconstrucción lógica de un lenguaje científico (Carnap, Wittgenstein) y la reconstrucción lógico-metodológica del proceso mismo de investigación. Aquí nos interesa la segunda tendencia, desarrollada principalmente por *Karl Popper*<sup>4</sup>. Popper abandona la pregunta por el sentido del positivismo lógico; no se trata ya de delimitar afirmaciones con sentido de aquellas sin sentido, sino de separar la investigación científica de la especulación e indoctrinación.

Para el enfoque positivista la dialéctica es una pseudociencia con grandes pretensiones sin fundamento; una fórmula vacía y manipulable a gusto, que no diría más que todo tiene que ver de alguna manera con todo. La teoría empírico-analítica denuncia la utopía disfrazada de filosofía política. Topitsch clasifica la dialéctica entre las escolásticas, posición entremedia entre mito y ciencia; Albert habla de una filosofía de la historia que se toma por ciencia<sup>5</sup>. La dialéctica responde, acusando al positivismo del conservatismo que resulta de un concepto restringido de razón, de la renuncia a un concepto de totalidad y transcendencia histórica, en fin de una falsificación de la realidad.

Para aclarar las diversas concepciones la Sociedad Alemana de Sociología se reunió en 1962 en Tübingen bajo el tema “la lógica de las ciencias sociales”, estando las ponencias de fondo a cargo de Popper y Adorno. El resultado frustró por cuanto la coincidencia terminológica escamoteaba profundas divergencias. El acuerdo sobre la prioridad de la teoría o sobre la definición de la ciencia como crítica ocultaba las diferencias epistemológicas y políticas de fondo.

<sup>3</sup> M. HORKHEIMER, *Traditionelle und Kritische Theorie*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI (2), 1937; reeditado en *Kritische Theorie*, Frankfurt 1968, tomo II, p. 177.

<sup>4</sup> K. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1934 y Tübingen 1966; ed. inglesa: *The logic of scientific discovery*, London 1959.

<sup>5</sup> Véase p. ej. K. POPPER, “What is dialectic?” en POPPER, *Conjectures and Refutations*, London 1963, y TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961 (2ª ed. 1966) y del mismo autor, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied 1967.

II. La posición empírico-analítica de *Karl Popper* —lo que él denomina “criticismo”— podemos resumirla someramente en los siguientes puntos:

a) “El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones o recopilación de datos o de hechos, sino comienza con *problemas*”, es decir “en el descubrimiento de una contradicción aparente entre nuestro saber presunto y los hechos supuestos”.

b) “El método de las ciencias sociales como de las ciencias exactas reside en *experimentalizar soluciones* para sus problemas, los problemas de los cuales parte. Las soluciones son propuestas y criticadas. Si un intento de solución no es accesible a la crítica lo eliminamos como no-científico, aunque quizás solo provisoriamente. Si es accesible a crítica, intentamos falsificarlo, porque toda crítica reside en intentos de *falsificación*. Si un intento de solución es falsificado por nuestra crítica lo intentamos con otro. Si resiste a la crítica, lo aceptamos por ahora; lo aceptamos sobre todo como digno de continuar a ser discutido y criticado.

El método de la ciencia es por lo tanto el intento tentativo de solución, controlado por la más aguda crítica. Es una continuación crítica del método del “*trial and error*”. La llamada *objetividad* de la ciencia consistente en la objetividad del método crítico; lo que significa sobre todo, que ninguna teoría está liberada de crítica y que los instrumentos auxiliares lógicos de la crítica —la categoría de la contradicción lógica— son objetivos.

c) “La más importante función de la pura *lógica deductiva* es la de un órgano de la crítica”.

“La lógica deductiva no es solamente la teoría de la transferencia de verdad de los supuestos a las conclusiones, sino simultáneamente, a la inversa, la teoría de la retransmisión de la falsedad de las conclusiones a por lo menos uno de los supuestos.” Así la lógica deductiva se vuelve teoría de la crítica racional.

d) “El concepto de *verdad* es indispensable para el criticismo aquí desarrollado. Lo que criticamos es el derecho a ser verdad. Lo que como críticos de una teoría tratamos de demostrar es, naturalmente, que su postulado de verdad no está justificado —que es falsa.” “Llamamos una afirmación ‘verdad’, si concuerda con los hechos o corresponde a los hechos o si las cosas son como la afirmación las describe” <sup>6</sup>.

La concepción del “criticismo” o “racionalismo crítico” —denominación con la cual la teoría empírico —analítica de Popper se delimita del positivismo lógico— es defendida en Alemania con estilo brillante

<sup>6</sup> “Die Logik der Sozialwissenschaften”, en ADORNO et al, *op. cit.*, p. 103-125.

y polémico por *Hans Albert*, profesor de metodología sociológica en Mannheim. En su último libro "Traktat der kritischen Vernunft"<sup>7</sup> Albert intenta la *convergencia de compromiso y racionalidad* en una filosofía crítica. Ataca tanto la neutralidad absoluta de una filosofía "pura" de tipo lingüístico o existencial, como el compromiso absoluto de la dialéctica, que acusa de no ser críticas sino conservadoras o totalitarias. El racionalismo crítico no se limitaría a la ciencia o al campo técnico-económico o a alguna otra frontera; trata de penetrar todas las esferas sociales, sometiendo todos los hechos sociales a un examen crítico que permita hacer transparente la realidad.

Para Albert la base de las tendencias filosóficas actuales ya sean analíticas, hermenéuticas o dogmáticas y escatológicas radica en el *problema de la justificación*. Buscar conocimiento es buscar verdad; queremos tener certeza que lo que sabemos sea verdadero. Resalta la estrecha conexión entre la *verdad* y la necesidad de *seguridad*. Para estar seguros, buscamos la justificación absoluta de nuestras convicciones: el punto de Arquímedes. Como postulado de la metodología clásica lo encontramos en el principio de la causa suficiente (*principium rationis sufficientis*): busca siempre una argumentación suficiente para todas convicciones.

El problema de la justificación implica un "trilema"; si toda afirmación requiere una motivación se plantea una triple alternativa:

- la regresión infinita, buscando para cada causa otra causa anterior, lo que parece imposible;
- el círculo lógico en la deducción, empleando en el proceso de justificación afirmaciones que a su vez están contenidas en la causa, lo que contradice las leyes lógicas;
- la ruptura del proceso en un punto determinado, lo que es posible, pero suspende arbitrariamente el principio de la causa suficiente.

La decisión recae generalmente sobre esta última opción. Pero el problema de la justificación, la búsqueda de la verdad termina así en una afirmación dada por verdadera y no sometida a justificación, es decir, se recurre al dogma. Eso es el *modelo de revelación* del conocimiento clásico: la verdad es revelada, quitando los velos se deja "ver". Esta doctrina se complementa por una del error; mientras que la verdad "es", hay que explicar el error mediante el interés, la voluntad, el prejuicio etc. En tales conceptos de verdad y error por una parte y de las fuentes de revelación y su interpretación por otra tiene sus raíces la religión y las organizaciones eclesiásticas (monopolio de interpretación, infalibilidad, deber de fe y obediencia). La filosofía

<sup>7</sup> H. ALBERT, *Traktat der kritischen Vernunft*, Verlag Mohr, Tübingen 1968 (2ª ed. 1969).

moderna no ha superado este modelo teológico, aunque haya naturalizado y democratizado la revelación. Lo encontramos tanto en el intelectualismo clásico representado por Descartes y la soberanía de la razón (teoría deductiva) como en el empirismo clásico de Bacon y de la soberanía de las observaciones sensoriales (teoría inductiva). Albert insiste en las restricciones que impone una dogmatización de juicios intuitivos u observaciones evidentes; el progreso científico se desarrolló frecuentemente de manera contra-intuitiva y contra-inductiva.

El postulado de la justificación es conservador: "todas las certezas en el conocimiento son autofabricadas y por lo tanto sin valor para captar la realidad. Es decir: siempre podemos alcanzar seguridad dogmatizando cualquier parte de nuestras convicciones y por lo tanto inmunizarlas contra toda crítica y salvarlas del riesgo de fracasar"<sup>8</sup>. La "verdad" viene a ser una construcción arbitraria. "La realización radical del principio de la justificación suficiente y por lo tanto segura conduce a la sustitución del conocimiento por la *decisión*"<sup>9</sup>. El último principio o suposición es decidido, no reconocido. Tal dogmatización hace la construcción teórica inmune contra la realidad. Reemplazando el problema de la justificación por la *idea del examen crítico*, o sea por la discusión crítica de todas las afirmaciones mediante argumentos racionales no se obtienen certezas absolutas, pero habría una aproximación sucesiva a la verdad. Al dogmatismo se opone el criticismo, que no excluye ninguna afirmación de la crítica. En este sentido Albert entiende el método propuesto como una decisión moral, porque esta racionalidad significaría un cambio profundo no solamente para la teoría, sino igualmente para la aplicación práctica, o sea para toda la vida social. Es el proyecto de una manera de vivir, de una praxis social que establece una conexión entre lógica y política. El racionalismo crítico es para Popper y Albert "dialéctico" en un sentido pre-hegeliano, por cuanto sustituye el principio de la causa suficiente por el *principio de la contradicción excluida*: busca siempre contradicciones relevantes a fin de exponer tus convicciones al riesgo de ser falsificadas para que tengan oportunidad de dar buen resultado. Este modelo de racionalidad reemplaza el dogma por la hipótesis y el recurso a causas últimas y certeras por la búsqueda de contradicciones a nuestro conocimiento. Es en este sentido un método "negativo", que renuncia a ser portador de la certeza absoluta. Se trata de perseguir concepciones teóricas alternativas y fomentar un pluralismo de teorías.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 32.

Importante y controvertidas son las conclusiones políticas de la teoría empírico-analítica<sup>10</sup>. El criticismo rechaza toda teología política que, basada en una cosmovisión, legitima el orden social por una u otra autoridad absoluta. También en la política se encuentran bajo diversas formas la búsqueda del punto arquimédico y la dogmatización de algún principio fundamental. Ello es válido tanto para la escolástica conservadora que justifica las estructuras de dominación vigentes como para una política escatológica que en razón de un “pensamiento de catástrofe” histórico-teológico somete el orden existente a una crítica total. (Aquí se apunta al movimiento anti-autoritario). Ambas formas de dogmatizar un “pensamiento de deseo” son totalitarias porque difaman alternativas (herejías) y no se someten a un análisis crítico de sus argumentos. El racionalismo crítico rechaza también la ideología democrática, que reemplaza la legitimación sacral por el bien común, el bienestar de todos, etc. Ni el modelo de revelación ni la teología política (ya sea en forma sacramentalizada o secularizada) han sido abandonados. En vez de un ente trascendental es ahora la voluntad general basada en los intereses individuales. El criticismo reencuentra aquí la crítica marxista. Albert habla de “aritmética política” para indicar el intento de ligar el bien común de una forma casi-inductiva —recurriendo al interés— al conjunto social calculable<sup>11</sup>. Los intereses individuales son, sin embargo, como datos absolutos y excluidos de crítica tan problemáticos como las observaciones “evidentes” del empirismo. Como éstas los intereses dependen del contexto socio-económico y son por lo tanto variables. La interpretación de “las instituciones de la democracia representativa o de la economía de mercado como máquina inductiva para transformar intereses individuales en decisiones políticas o económicas a fin de realizar el bienestar social servía para disimular el funcionamiento real de estas instituciones y ocultar los correspondientes hechos sociales de la dominación y del conflicto”<sup>12</sup>. Albert es —como Popper— un crítico liberal de la economía social de mercado. La sociedad no se transforma por revoluciones, sino reformando pedazo por pedazo: “piecemeal engineering”. Para el criticismo no existe la certeza de un orden social ideal. Con ello no queda excluida la utopía, que tiene un papel similar al de la metafísica para la epistemología.. Ambas piden algo imposible, sin lugar, según la opinión vigente. Pero como expresión de deseos la utopía puede alimentar la crítica a lo existente. Debe así ser mediada por el problema de la *factibilidad*. Por consiguiente el racional-

<sup>10</sup> Véase K. POPPER, *The poverty of historicism*, London 1957 y *The Open Society and its Enemies*, Princeton 1950 (en alemán, Bern 1937 y 1958).

<sup>11</sup> H. ALBERT, *op. cit.*, p. 166 sig.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 171.

lismo crítico define la política como búsqueda de *soluciones positivas* a problemas bajo un enfoque criticista. “No se trata de desvelar el sentido oculto de los hechos sociales ni de darles alguna consagración mayor, sino de aportar puntos de vista críticos e ideas constructivas para solucionar la problemática política”<sup>13</sup>. Como estas soluciones siempre son hipótesis, la política obtiene el carácter de *experimentación social crítica*. Similar a la competencia de las diversas teorías en la ciencia, se postula un *pluralismo* político en que las diversas alternativas factibles se enfrentan en una discusión racional.

III. El positivismo mide la ciencia por su eficiencia; *la epistemología se reduce a metodología*. Se desvirtúa y se rompe así la relación entre teoría y praxis. La teoría dialéctica critica la “razón instrumental”<sup>14</sup>. Veamos su argumentación.

La teoría empírico-analítica se define por la falsificación: que una afirmación sea científica depende de su posibilidad de ser falsificada. El método científico consiste en la invención, la comprobación empírica y en el desarrollo obligado por las verificaciones fracasadas de teorías empíricas. La explicación de un fenómeno consiste en su deducción a partir de determinadas condiciones accidentales mediante una afirmación universal. La *explicación* causal se vuelve *pronóstico* posterior. La comprobación de una explicación teórica ocurre mediante la comprobación de los pronósticos deducidos de tal teoría. Dada la igualdad estructural de explicación y pronóstico, las teorías científicas resultan ser por su estructura lógica teorías de empleo técnico. Aquí reside la relación, o mas bien la separación de teoría y praxis en la teoría empírico-analítica. Fundando la objetividad y racionalidad de la ciencia en la estricta separación de juicios de hecho (falsificables) y juicios de valor (no falsificables) el criticismo distingue entre ciencia y la definición de las metas prácticas. La determinación de las metas para el pronóstico científico en un juicio de valor que —desterrado a la esfera de lo político— obtiene la calidad de decisión subjetiva e irracional. Si el juicio valorativo no tiene fundamento científico sino que es decisión arbitraria, entonces existe en principio una igualdad de derecho de todas las decisiones. No sorprende por lo tanto que el positivismo de Popper esté ligado a un liberalismo político, que finge esta negociación sobre las metas prácticas como un libre juego de sujetos autónomos y equivalentes. La separación radical entre

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>14</sup> Entre los trabajos recientes véase sobre todo de ALBRECHT WELLMER, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl Poppers*, Frankfurt 1967 y *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969.

la ciencia y su empleo somete lo segundo a un *decisionismo* puro. Desligando la definición de las metas prácticas del análisis crítico se sustrae la praxis científica a la discusión pública, legitimando el "social engineering" al servicio del sistema de valores vigentes. La pureza científica se transforma en tecnología desenfrenada.

La reducción de la verdad al criterio de la falsificabilidad descuida, además, las condiciones y las consecuencias secundarias y a largo plazo de una teoría. Una teoría acertada referente a determinado fin puede tener en su transformación tecnológica en un contexto social, diferentes consecuencias incontrollables. La verdad positivista "queda corta". El positivismo aséptico finge una neutralidad que en el fondo se revela como opción para el orden establecido. Porque la imaginación y crítica ideológica del científico se encuentra en la época del "Big Science", a la merced del poder económico. El científico positivista no hace sino justificar las decisiones políticas. La teoría empírico-analítica desemboca así en una tecnología unidimensional.

La *restricción del concepto de racionalidad* es una de las críticas centrales que eleva la teoría dialéctica contra el "neo-positivismo" popperiano. La crítica inmanente tiene sus límites en el principio fetichizado de la lógica inmanente. *Theodor W. Adorno* se opone a restringir la razón a la lógica formal. "Si Popper ve la esencia de la crítica en la eliminación de las contradicciones lógicas por el conocimiento progresivo, entonces su propio ideal se vuelve en *crítica de la cosa* por cuanto la contradicción tiene su origen reconocido en ella y no solamente en el conocimiento de ella"<sup>15</sup>. Para no caer en el formalismo la crítica no puede ser meramente lógica, sino siempre también una confrontación material de concepto y cosa. Según Adorno "la crítica a la relación de afirmaciones científicas con aquello a que se refieren se transforma irresistiblemente en crítica a la cosa"<sup>16</sup>. El mejor ejemplo ofrece la crítica a la economía política de Marx: crítica al principio de trueque de la sociedad capitalista (basada en la equivalencia del cambio) por medio de la desigualdad material que realmente es (las clases). Popper reduce el concepto de crítica a las afirmaciones científicas sin consideración de la logicidad del sustrato. "También un terror sin fin puede funcionar, pero funcionar como un fin en sí, separado de aquello para lo cual funciona no es menor contradicción que una contradicción lógica y la ciencia que lo callara sería irracional. . . La idea de la verdad científica no puede ser disociada de la de una sociedad verdadera. Sólo ella estaría libre de con-

<sup>15</sup> TH. ADORNO: "Introduction" en ADORNO et al., *op. cit.*, p. 23.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33.

tradición y no-contradicción a la vez. El cienticismo resignado entrega la no-contradicción sólo a las meras formas del conocimiento”<sup>17</sup>.

Complementario al concepto restrictivo de crítica existe la tendencia a absolutizar el hecho, el “fact” como algo último y definitivo. Con ello el criticismo capta algo verdadero: las relaciones cosificadas. Pero si se para en las apariencias de las cosas, acepta la cosificación y la repite en sus métodos. “En el concepto del hecho, al cual hay que atenerse, del cual no está permitido —ni siquiera por interpolación— distanciarse, el conocimiento se vuelve mera reproducción de aquello que existe de todos los modos”. El postulado de someter problemas a decisiones inequívocas o hacerlos “falsificables” se realiza por la eliminación de variables, o sea abstrayendo del objeto. Así el postulado positivista de una comprobación reglamentada conduce al divorcio de cosa y método. La dialéctica en cambio, trata de *descubrir la cosa en su mediatización*. Para Adorno la sociología tiene un carácter doble: “en ella el sujeto de todo conocimiento, es decir, la sociedad como portador de la generalidad lógica, es a la vez el objeto. . . La sustitución de la sociedad como sujeto por la sociedad como objeto significa la conciencia cosificada de la sociología”<sup>18</sup>. Mientras que la sociología positivista acepta esta cosificación, la teoría crítica se orienta en la sociedad como sujeto. Sabe de la cosificación, pero intenta desvelarla descubriendo las cosas en su mediación y condicionamiento social. Si la teoría no quiere únicamente clasificar y sistematizar la apariencia objetivizada de una pseudo-concreción debe “traducir los conceptos que aporta como de afuera en aquellos, que la cosa tiene de sí mismo, en aquello que la cosa quiere ser de por sí y confrontarlo con lo que ella es”<sup>19</sup>. Esta frase resume muy bien la intención dialéctica de tomar conciencia en los hechos de la tendencia que los trasciende. Esta es la función de la filosofía en la investigación empírica. “Donde es fallada o reprimida, donde se reproducen solamente los hechos, tal reproducción es a la vez la falsificación de los hechos en ideología”<sup>20</sup>.

La teoría dialéctica denuncia la *falsa objetividad* del positivismo. Si Popper radica la objetividad científica “sóla y únicamente en la tradición crítica que a pesar de todas las resistencias permite criticar un

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 35 sig.

La ambivalencia lógica se expresa en paradojas terminológicas cuando Herbert Marcuse habla en *One-Dimensional Man* de “even the most insane calculations are rational” (p. 52), de ‘desublimación represiva’ “wich extend liberty while intensifying domination” (p. 72). Expresiones como “clean bomb” indican la degradación del pensar. “Una vez considerada como falta fundamental contra la lógica, la contradicción aparece hoy como principio de la lógica de manipulación —caricatura realista de dialéctica” (p. 89).

<sup>18</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 43.

<sup>19</sup> TH. ADORNO, “Soziologie und empirische Forschung”, en ADORNO et al., *op. cit.*, p. 82.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 101.

dogma vigente”<sup>21</sup> la entiende como un “actuar social”, pero sin tirar las conclusiones. Las condiciones sociales concretas, lo que Marcuse llama la “tolerancia represiva” de nuestra sociedad no es problematizado. De allí que Adorno señale el subjetivismo del positivismo en doble sentido: primero, porque opera con tramas y esquemas impuestos al material interpretando los fenómenos según una estructura clasificatoria construida por el científico. Y segundo, porque parte de la autointerpretación de los sujetos (encuestas); la sociedad es entonces la conciencia de los sujetos como promedio estadístico, no el medio en que éstos se mueven. A ello la teoría crítica opone la objetividad de la estructura como a priori de la razón subjetiva que reconoce. La razón debe definir la estructura según sus leyes inmanentes y no reconstruirlas según las reglas de un orden conceptual. Por consiguiente Adorno insiste en que la dialéctica no es un método independiente de la cosa, lo que impide su descripción como algo de por sí similar al sistema deductivo. La dialéctica busca la mediación entre la facticidad y el concepto. Para ello se remite a la *totalidad*.

Sería casi tautológico decir que la totalidad no es algo inmediato como aquellos “facts” de los que se distancia. “La interpretación de los hechos conduce a la totalidad sin que ésta sea un hecho. Ningún hecho social que no tuviera lugar en aquella totalidad. Ella es a priori a todos los sujetos singulares. . . Pero como es la quintesencia de las relaciones sociales de los individuos entre ellos, que se aísla frente a los individuos, es a la vez apariencia, ideología. Una humanidad emancipada no sería más totalidad. . . Totalidad es —en formulación provocante— la sociedad como cosa en sí, con toda la culpa de cosificación”<sup>22</sup>. La totalidad señala que la sociedad no se deja reducir a hechos como algo firme e irreducible. En este sentido no hace sino indicar la mediación. La escisión total de hecho y sociedad es producto de la reflexión, a reconocer y revocar por una segunda reflexión. “El concepto dialéctico de totalidad es “objetivo” en el sentido en que intenta comprender toda constatación social a diferencia de las teorías de sistema positivista, que solo quieren reunir mediante la elección de categorías generales las constataciones en un continuo lógico sin contradicciones, pero sin reconocer los conceptos estructurales básicos como condición de las circunstancias que subsumen bajo ellos”<sup>23</sup>. Del escepticismo frente al concepto de totalidad surge la “Theory of the Middle Range” (Merton), tan popular actualmente. Resignada de poder captar con los criterios positivistas la diversidad de momentos, extrae los teoremas de su contexto global falsificando así los fe-

21 K. POPPER, *op. cit.*, p. 112.

22 TH. ADORNO, “Introducción”, en ADORNO et al., *op. cit.*, p. 19.

23 *Ibid.*, p. 21.

nómenos. Dicho en forma más general: “La renuncia de la sociología a una teoría crítica de la sociedad es resignación; ya no se atreve a pensarlo todo, porque se desespera de poder cambiarlo”<sup>24</sup>.

IV. *Jürgen Habermas* es tras la muerte de Adorno y el retiro de Horkheimer, cuya cátedra ocupa, la figura más representativa de la llamada “Escuela de Frankfurt”. Como un suplemento a la discusión entre Popper y Adorno trató en 1963 de esclarecer la diferencia entre la “teoría analítica de la ciencia” y la dialéctica<sup>25</sup>.

La discrepancia fundamental radica en la diferencia entre *sistema* y *totalidad*. La totalidad no lleva una vida independiente de lo por ella reunido y de lo que consiste. Ella produce y se reproduce a través de sus diversos momentos. Sociedad como totalidad no es el todo como algo superior a la suma de sus partes ni tampoco la simple adición de sus elementos. La totalidad escapa a las reglas de la lógica formal; de ahí la denuncia de ser ideología y mitología. También la teoría empírico-analítica tiene un concepto del todo: sus teorías son teorías de sistemas. Sociedad sería el “sistema de sistemas” a abarcar por una “General Theory”. Teorías con carácter de sistemas son necesariamente parciales y formales. Su objetivo son la construcción de reglas, la interdependencia de datos, funciones. La investigación analítica estudia por lo tanto conjuntos sociales aislados y periódicos. La sociedad aparece solo como un concepto límite. Frente a este ascetismo positivista la dialéctica reivindica una teoría que reflexiona sobre todo el conjunto social. La constatación de la apariencia objetivizada se vuelve falsa, si no pregunta a la vez por sus condiciones y la critica a través de las energías sociales oprimidas. “Verdadero sería el reflejo objetivo del estado de cosas petrificado solamente, si con estas contradicciones señalara simultáneamente que sólo una sociedad humana sería verdadera”<sup>26</sup>. Habermas establece la diferencia entre ambas concepciones en cuatro planos:

a) *Teoría y objeto*: Para Popper teoría en singular es idéntico a lógica; el resto son teoremas, o sea sistemas deductivos que ordenan y clasifican los datos empíricos. El concepto de sistema indica formalmente la conexión interdependiente entre funciones, que a su vez pueden interpretarse como relaciones entre variables de conducta social. Los sistemas no se proponen comprender los datos que miden en

<sup>24</sup> TH. ADORNO, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, en ADORNO et al., *op. cit.*, p. 142.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”, en ADORNO et al., *op. cit.*

<sup>26</sup> M. VON BRENTANO, “Die unbescheidene Philosophie”, en *Das Argument* 43, julio 1967, p. 107.

su verdadera esencia. Se les exige únicamente: a) no contener contradicciones lógicas, y b) poder ser comunicados intersubjetivamente. La calidad de operacionalización se mide por: a) la confiabilidad, o sea la precisión y constancia del instrumento de medición, y b) la validez, o sea que el concepto realmente mida lo que pretende medir. Como ejemplo indicamos el termómetro o el test de inteligencia. Ambos miden en una escala conveniente sin preguntar por lo que es "calor" o "inteligencia". Preguntas sin sentido, porque no falsificables. "El concepto de sistema queda así tan externo al objeto analizado como las afirmaciones teóricas que lo explican. . . Porque en principio no sabemos nada sobre una correspondencia ontológica entre categorías científicas y las estructuras de la realidad. Teorías son esquemas de ordenamiento que dentro de un marco sintáctico obligatorio son construcciones arbitrarias. . . Un acuerdo de facto entre hipótesis deducidas y uniformidad empírica es en principio casual y queda como tal externo a la teoría" <sup>27</sup>.

La teoría dialéctica, en cambio, trata de asegurar que sus categorías sean adecuadas al objeto. Frente al positivismo Habermas postula que "el proceso de investigación realizado por sujetos pertenece a través de los mismos actos de conocimiento a las relaciones objetivas que trata de conocer" <sup>28</sup>. El investigador está ligado a la esfera que quiere analizar, por lo cual debe comprender el conjunto social como una totalidad que determina hasta la investigación misma. Con ello la teoría pierde la libertad del "criticismo"; dispone únicamente de datos que están estructurados por el contexto de la totalidad social. En el lugar de una relación hipotética-deductiva de afirmaciones Habermas propone la explicación hermenéutica del sentido. De este círculo hermenéutico, lo que significa sobre todo reflexión sobre nuestros intereses por el objeto, la sociología no puede sustraerse sin caer en la ideología.

b) *Teoría y experiencia*: La teoría empírico-analítica acepta la experiencia solamente como observación controlada con posibilidad de ser repetida por otros sujetos. No existe, pues, diferencia con el experimento de las ciencias exactas. Pero como sólo es posible repetir hechos y no teoremas, el positivismo confiesa que los teoremas no son ni verdaderos ni falsos, sino únicamente válidos, es decir, no falsificados por un test. La dialéctica por su parte quiere incorporar la experiencia humana en toda su amplitud al conocimiento de los procesos sociales. La experiencia experimental sirve como corrección ne-

<sup>27</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 157.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 156.

gativa para desenmascarar teorías vacías y dogmáticas. Pero no puede juzgar sobre la verdad de una teoría, porque todo concepto es más que una afirmación sobre un dato experimental. Ello significa que la verdad se debe mostrar en el proceso de explicación como un concepto adecuado a la cosa. Por una parte "las categorías deben dejarse identificar en la experiencia, pero por otra parte esta experiencia no es idéntica a la observación controlada de manera que una idea puede conservar legitimidad científica aún sin ser susceptible de una falsificación directa" <sup>29</sup>. La distancia a la teoría empírico-analítica es destacada con acierto por Brentano: "Como su objeto, la sociedad es un proceso y no un conglomerado de hechos la prueba debe ocurrir en un proceso y no en una serie de experimentos. . . El concepto dialéctico de proceso implica que el conocimiento de la sociedad reacciona sobre ella como el conocimiento de sí mismo, intervenga transformando y transformando no sea reversible" <sup>30</sup>.

c) *Teoría e historia*: El positivismo no distingue entre material histórico y cosa natural. Busca determinar relaciones regulares (leyes), que permitan pronósticos condicionales y explicaciones causales. Para Popper la historia no es ciencia teórica, porque se dedica a explicar acontecimientos particulares. Ella analiza por lo tanto las condiciones accidentales (= histórico) y no las regularidades sociales (= sociológico). Para la teoría dialéctica, sin embargo, no pierde sentido hablar de "leyes históricas" si se tiene en cuenta que el acontecimiento singular depende de la totalidad. Como dice Adorno: "La generalidad de las leyes sociológicas no es la de un perímetro conceptual al cual las piezas individuales se ajustan lisamente, sino se refiere siempre y esencialmente a la relación entre lo general y lo específico en su concreción histórica" <sup>31</sup>. Y Habermas añade: "Regularidades históricas de este tipo señalan movimientos que —mediatizados por la conciencia de los sujetos actores— se imponen tendencialmente. Simultáneamente reivindican expresar el sentido objetivo de un conjunto social histórico" <sup>32</sup>. Quiere decir que la relación entre lo objetivo y lo subjetivo (p. ej. la estructura económica y la conciencia de los hombres de y bajo ella) no es de una dependencia lógico-causal, sino de una mediación recíproca. La teoría crítica de la sociedad debe por lo tanto "explicar las objetividades y a la vez comprender la conciencia humana de ellas. Y simultáneamente debe comprender las relaciones objetivas como producidas por el hombre y la conciencia como forma-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>30</sup> M. VON BRENTANO, *op. cit.*, p. 109.

<sup>31</sup> TH. ADORNO, "Soziologie und empirische Forschung", en ADORNO et al., *op. cit.*, p. 91.

<sup>32</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 164.

da por las relaciones”<sup>33</sup>. Para Habermas la comprensión del sentido (Sinnverständnis), que para el positivismo tiene únicamente valor heurístico, es constitutivo de la dialéctica. La historia no se reduce a la explicación a-teórica de hechos singulares como dice el positivismo, pero tampoco puede ser la actualización contemplativa que postula la hermenéutica<sup>34</sup>. Uniendo el análisis causal con el método comprensivo Habermas intenta superar la escisión entre teoría e historia. Se trata de disolver la rigidez de la cosa fijada en un momento a-histórico en la tensión entre lo posible y lo real. “La sociedad se desvela en las tendencias de su desarrollo histórico, o sea en las leyes de su movimiento histórico sólo a partir de lo que no es”<sup>35</sup>.

d) *Ciencia y praxis*: La teoría empírico-analítica se refiere a leyes lógico-causales, es decir, a relaciones del tipo: si  $x$ , entonces  $y$ . Las afirmaciones nomológicas se dejan transformar por tautología en pronósticos tecnológicos. Si se sabe que ciertas causas bajo determinadas condiciones conducen a tales consecuencias, también se puede indicar qué medios emplear para obtener un fin deseado. Los pronósticos significan, pues, una instrucción técnica para la selección de los medios según una racionalidad técnica (Zweckrationalität). Podemos hablar de técnicas sociales por medio de las cuales se puede disponer sobre procesos sociales como sobre un proceso mecánico. La sociología se vuelve así ciencia auxiliar de una administración racional.

La cuestión clave del positivismo es, como señalamos, la separación estricta entre hecho y decisiones. Para el “criticismo” no es posible determinar la decisión sobre las metas deseables en relaciones — entonces, excluyéndola por lo tanto de la ciencia. Popper solo acepta como juicios de valor imanente a la ciencia preguntas por la verdad, la relevancia, la claridad de la investigación. La teoría dialéctica denuncia la falsa modestia del positivismo frente a las decisiones. Las metas prácticas son así entregadas a las decisiones arbitrarias del sentido común y conveniencia política. La discrepancia entre la racionalidad del método y la irracionalidad de los fines es evidente y en la era atómica un peligro de muerte. Según Habermas “sólo podemos hacer historia en la medida en que las enfrentamos como factible. Hace parte de las ventajas, pero también de los deberes de una ciencia social crítica de que se deje plantear los problemas por el objeto mismo; haríamos de la ciencia un fetiche, si separásemos radicalmente los problemas inmanentes de los reales, que se reflejan páli-

<sup>33</sup> M. VON BRENTANO, *op. cit.*, p. 110.

<sup>34</sup> Sobre hermenéutica véase: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 165.

damente en el formalismo de aquéllos”<sup>36</sup>. Pero con señalar la necesidad de una decisión racional de las metas aún no está probada su posibilidad. Aquí no basta criticar la restricción positivista; la dialéctica debe señalar la pesquisa racional de los fines: una filosofía de la historia con bases empíricas.

No sorprende que sea esta relación de teoría y praxis el frente de la anti-crítica de la teoría empírico-analítica. En su respuesta *Hans Albert* confirma que el “racionalismo crítico” puede dar solamente soluciones particulares, no metas o prioridades; que las decisiones no se dejan justificar teóricamente, sino solo discutir racionalmente. Pero justamente en tal restricción Albert ve el criticismo y la racionalidad del positivismo. El culto de la razón total en la dialéctica sería en cambio una reivindicación sin soluciones factibles y por lo tanto irracional. En el concepto de la totalidad Albert reconoce una estrategia de inmunización, que trata de cubrir las afirmaciones contra toda comprobación empírica. La dialéctica queda metafórica. Y el elemento hermenéutico que Habermas trata de incorporar sirve únicamente para dogmatizar los prejuicios, si la experiencia cotidiana y el sentido común no son sometidos permanentemente a una crítica objetiva. Reconocer el condicionamiento social del pensamiento (*Seinsverbundenheit des Denkens*) no puede significar la sacramentalización de la tradición (sobre todo el proceso de socialización) y la justificación de una ansiedad psíquica por seguridad. Para el enfoque positivista la concepción de Habermas está radicada en un pensamiento tradicional que se orienta en el problema de la justificación y de la causa final. No existe una verdad absoluta; la idea del examen crítico no ofrece sustitución para lo que desenmascara en la crítica científica. Eso es —según Albert— la objeción y la utopía que plantea Habermas<sup>37</sup>.

V. Jürgen Habermas no quiere criticar la práctica investigadora de las ciencias experimentales, sino la interpretación positivista de tal práctica. No se trata por lo tanto de regresar a la simple filosofía o a la mística de la comprensión (*Dilthey*). El problema que se plantea es si la interpretación de la práctica investigadora, o sea la autointerpretación de la ciencia, puede estar limitada al estrecho marco de sus métodos empíricos. La investigación como proceso social no se puede desligar del conjunto social; cuando lo pretende,

<sup>36</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 168.

<sup>37</sup> H. ALBERT, “Der Mythos der totalen Vernunft”, y “Im Rücken des Positivismus?”, ambos artículos en ADORNO et al, *op. cit.* Véase también “Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft”, en E. TOPITSCH (ed.), *op. cit.*

los intereses sociales se introducen furtivamente. Con ello está en tela de juicio el concepto de razón, un punto clave de la controversia. Porque tal reflexión racional sobre la conexión entre el proceso de investigación y el conjunto social exige un concepto de razón más amplio que el de la racionalidad técnica del positivismo. En la relación de conocimiento con interés Habermas descubre el "*interés-conductor de conocimiento* (*erkenntnisleitendes Interesse*)"<sup>38</sup>.

Para tres categorías de procesos de investigación Habermas intenta indicar el nexo entre reglas lógicas-metódicas e intereses-conductores de conocimiento.

a) A la ciencia empírico-analítica corresponde un interés técnico. En una teoría como sistema de afirmaciones hipotético-deductivas que permite la deducción de afirmaciones empíricas, la apariencia objetivista radica en las afirmaciones de base que pretenden expresar un inmediato evidente sin mediación subjetiva. "En realidad las afirmaciones de base no son imágenes de un hecho en sí; manifiestan solamente el éxito o fracaso de nuestras operaciones. Podremos decir que captan descriptivamente los hechos y las relaciones entre ellos, lo que no debe ocultar, que los hechos relevantes para la experiencia se constituyen únicamente por una organización anterior de nuestra experiencia en el marco de la acción instrumental"<sup>39</sup>. Descubrimos así "el interés-conductor por la protección informativa y la aplicación de la acción controlada por el éxito. Esto es el interés de conocimiento por la disposición técnica sobre procesos cosificados"<sup>40</sup>.

b) A la ciencia histórico-hermenéutica corresponde un interés práctico. Lenguaje formalizado y experiencia objetivizada no divergen aquí. Orientada en la exégesis de textos se adapta al mundo del lenguaje. Pero también aquí el hecho se constituye sólo a través del prejuicio del interpretador. "El mundo del sentido de la tradición se revela al interpretador únicamente en la medida en que se aclara a la vez su propio mundo"<sup>41</sup>. El interés-conductor se manifiesta entonces en la protección y ampliación de la intersubjetividad de la comunicación. Este interés práctico permite la acción conjunta según la autointerpretación transmitida por la tradición.

c) A la teoría crítica corresponde un interés emancipativo. Habermas desarrolla este pensamiento en cinco hipótesis.

<sup>38</sup> Véase J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968. Aquí nos basamos en la clase inaugural pronunciada en 1965 y publicada junto con otros artículos en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt 1968.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>41</sup> J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, p. 158.

1. — “Porque la ciencia se conquista la objetividad de sus afirmaciones contra la presión y seducción de los intereses particulares, se engaña por otra parte sobre los intereses fundamentales a los cuales no debe sólo su motivación, sino las condiciones mismas de posible objetividad... Si jamás conocimiento podría superar sus intereses inmanentes, entonces mediante la constatación que la mediación entre sujeto y objeto —por la conciencia filosófica adjudicada exclusivamente a su síntesis— es realizada en principio por intereses. Por reflexión el espíritu puede tomar conciencia de esta base natural. Su poder, sin embargo, llega hasta la lógica de la investigación”<sup>42</sup>. Las decisiones metodológicas fundamentales no son ni arbitrarias ni obligatorias; corresponden a “standards”. Las decisiones del sujeto trascendental tienen por lo tanto su base en la historia natural de la especie humana.

2. — La sobrevivencia ya es siempre un valor histórico, porque se mide en lo que la sociedad se propone como “vida justa”. Por lo tanto “el conocimiento es instrumento de autoconservación y a la vez trasciende la simple autoconservación”<sup>43</sup>.

3. — Los puntos de vista bajo los cuales comprendemos la necesidad trascendental de la realidad sugiere tres categorías de saber: informaciones que amplían nuestras disposiciones técnicas, interpretaciones que permiten un actuar bajo una tradición común y análisis que liberan la conciencia de la dependencia de fuerzas absolutizadas. Así los intereses conductores se forman en el medio de trabajo, lenguaje y dominación.

4. — “El interés en emancipación no es una simple proposición; puede ser comprendido a priori. Porque lo que nos eleva sobre la naturaleza es el único hecho que podemos conocer en su naturaleza: el lenguaje. Con su estructura está fijado emancipación para nosotros. Con la primera frase queda manifestada inequívocamente la intención de un consenso general y sin coerción. Emancipación es la única idea de la cual disponemos en el sentido de la tradición filosófica... En la autoreflexión convergen conocimiento de sí mismo y el interés por emancipación. El interés emancipador de conocimiento apunta a la realización de la reflexión como tal... En la fuerza de la autoreflexión conocimiento e interés son uno”<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>44</sup> J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, p. 163 sig.

5. — La verdad de las afirmaciones radica en la anticipación de la vida justa. La filosofía en cambio, fingió que la emancipación asentada con la estructura del lenguaje era real. “Justamente la teoría pura que quiere alcanzar todo por sí sola se entrega a lo suprimido y se vuelve ideológica... La unidad de conocimiento e interés se pone a prueba en la dialéctica, que reconstruye a través de los ragos históricos del diálogo oprimido lo oprimido”<sup>45</sup>.

VI. — El análisis sobre el interés-conductor de conocimiento hace parte de una tarea más amplia que se ha propuesto Habermas: *una filosofía de la historia en intención práctica*. No se trata de establecer ni una “ley histórica” ni un sentido metafísico, sino desarrollar un *programa para la acción social*. Habermas piensa que una filosofía de la historia marxista no necesita una trascendencia metafísica, porque puede deducir las metas de la praxis de las contradicciones concretas de la sociedad contemporánea. “La filosofía de la historia experimental ya no busca un sentido oculto; lo salva creándolo”<sup>46</sup>. Ella trata, por una parte, de analizar de manera histórico-sociológica las condiciones de la posibilidad de una praxis revolucionaria, y por otra parte deducir de manera histórico-filosófica de las contradicciones de la sociedad vigente el concepto de ella misma, a la vez criterio de su crítica e idea de la acción crítico-práctica. Existe así un doble control: tanto las metas como los medios se deducen de la investigación empírica. El proyecto no puede contradecir al análisis empírico. Pero para ser válido tiene que superar además las contradicciones existentes, ser (en el lenguaje de Hegel) una negación determinada. Las instrucciones de la filosofía de la historia aseguran su exactitud empíricamente; su verdad la obtienen solamente en la creación práctica del sentido articulado<sup>47</sup>.

No podemos aquí desarrollar la argumentación de Habermas. Nos contentaremos con señalar la *dialéctica contingente* que postula. La dialéctica no es ningún principio a priori del pensamiento y de la historia, “es tan contingente como las relaciones de trabajo dominante, cuya contradicción interna y movimiento externo expresa”<sup>48</sup>. El pensamiento se vuelve dialéctico porque no se puede realizar como diálogo libre. “Si podemos comprender las cosas en cate-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>46</sup> J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied - Berlín 1963, p. 303. Véase también su libro *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, Febr. 1967.

<sup>47</sup> Para una presentación crítica véase H. PILLOT, “Jürgen Habermas, empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie”, en ADORNO et al., *op. cit.*

<sup>48</sup> J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, p. 319.

gorías, pero los hombres en sus relaciones con las cosas y entre ellos únicamente como diálogo, entonces está permitido entender la dialéctica a partir del diálogo; no como el diálogo mismo, sino como consecuencia de su represión”<sup>49</sup>. Luchando como praxis crítica contra esta violencia, la dialéctica se vuelve a la vez contra sí misma. “La dialéctica realizada en la praxis es a la vez la superada”<sup>50</sup>. Ella se transforma en lo que por su intención siempre fue: diálogo libre de todos con todos. En la comunicación libre de coerción la dialéctica realiza su interés por emancipación.

La problemática implicada es evidente: la conexión entre lenguaje y praxis permite identificar la intención lingüística por el diálogo libre con la intención práctica por una sociedad emancipada. Por medio de esta conexión el lenguaje participa, sin embargo, también de la distorsión ideológica de la sociedad. Ello significa, que también la idea de emancipación está distorsionada en la sociedad actual y solamente superable en la praxis crítica. Únicamente en el diálogo libre sería posible pensar la emancipación. La conclusión sería, que la idea de emancipación no puede por sus implicaciones ideológicas guiar la praxis crítica. En razón de las distorsiones ideológicas existentes no sólo el pensamiento sería dialéctico, sino igualmente la anticipación de la emancipación futura. La consecuencia que señala *Harald Pilot* es una dialéctica de la razón utópica en auto-reflexión permanente e infinita<sup>51</sup>.

A pesar de las dificultades indicadas queda en claro la intención de la teoría dialéctica en su camino de una crítica a la “razón instrumental” a una instrucción para el actuar social sobre bases empíricas. La teoría crítica de la sociedad no quiere sustituir la conciencia ideológica por una científica, sino ayudar a la razón práctica (actualmente vigente bajo forma de una conciencia ideológica) a “recordarse” de su forma invertida y rescatar así su contenido utópico. La teoría es crítica de la ideología dominante como apariencia social necesaria por cuanto descubre —junto a la reconstrucción histórica de la falsa conciencia— la contradicción entre lo que la sociedad es y lo que podría y debería ser en correspondencia con sus posibilidades técnicas y su interpretación de la “vida justa”. Pero obtendrá su realidad práctica sólo en la disolución reflexiva de la conciencia falsa, es decir en la praxis emancipativa. Esta tensión es muy bien expresada por *Wellmer*: “La verdad de la teoría crítica de la sociedad es una “verité

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>51</sup> H. PILOT, *op. cit.*, p. 333 sig.

à faire"; ella se confirma en última instancia solamente por la emancipación realizada. De ahí resulta el extraño status hipotético-práctico de la teoría" <sup>52</sup>. Nos reencontramos con la intención fundamental de *Karl Marx*. El conocimiento de la historia y por lo tanto de la coerción social existente como base de un proceso de emancipación colectivo implica la disolución de la falsa conciencia mediante la transformación simultánea e idéntica de las condiciones sociales y del hombre. No se trata por lo tanto de una ilustración tecnológica para permitir la mejor dominación de la naturaleza (en el malentendido mecanicista del materialismo histórico identificado con el conocimiento de las necesidades económicas como la racionalización inevitable del capitalismo). Es necesario una praxis revolucionaria, donde los hombres ilustrándose a sí mismos ya anticipan la verdadera apropiación del mundo y de sí mismo. Volvemos así al marxismo como "teoría del conocimiento de la voluntad revolucionaria" presentado en las tesis sobre Feuerbach. "La convergencia del cambio de las condiciones y de la actividad humana o auto-transformación puede ser captado y entendido racionalmente únicamente en la *praxis revolucionaria*" <sup>53</sup>. La transformación del modo de producción (propiedad privada) es la transformación del hombre (trabajo). La revolución es necesaria, porque la clase dominada "sólo en la revolución llega a desembarazarse de toda la vieja porquería y capacitarse para la nueva creación de la sociedad" <sup>54</sup>.

La "escuela de Frankfurt" corre peligro de permanecer en una autorreflexión individual e inocente. El sentimiento de impotencia frente a los mecanismos integrativos de la sociedad tecnológica queda manifiesto en el retiro de Adorno a la "Kulturkritik" o en recientes exclamaciones de Habermas: "Donde lo insoportable aún espera definición, donde la injusticia no se revela manifiesta y la rebelión no es reacción de las masas, la concientización debe preceder los slogans". La fe de Habermas en la "Aufklärung" y en la opinión pública (Öffentlichkeit) confiesa la mejor tradición del Iluminismo y —por qué no decirlo— del optimismo burgués. Aquí ocurre la ruptura con el movimiento anti-autoritario; sólo en la contra-violencia liberadora la teoría puede quebrar el condicionamiento social y anticipar como autoconciencia de la praxis nuevas relaciones sociales. "Tenéis que sufrir 15, 20, 50 años de guerra civil e internacional no sólo para cambiar las condiciones, sino para transformaros vosotros

<sup>52</sup> A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, p. 75.

<sup>53</sup> K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, Berlín 1962, p. 6.

<sup>54</sup> K. MARX, *Deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlín 1962, p. 60.

mismos..."<sup>55</sup>. En este sentido dirá *Rudi Dutschke*: "Que la historia haya sido siempre hecha por hombres, pero hasta ahora nunca conscientemente señala la necesidad de educar nuevos hombres. Este proceso educativo solamente es posible y tiene sentido en la lucha contra las estructuras existentes. Los ejemplos de la revolución china y cubana nos enseñaron cuánto depende de esta capacidad del hombre el realizar de mano propia su historia. Ambas revoluciones se caracterizan por absorber —aunque en tiempo diferentemente largo— un muy complejo proceso de aprendizaje en la praxis, ocupada permanentemente por muchas derrotas, altos y bajos. Sólo la permanente utilización productiva y realización de las contradicciones existentes permiten el proceso de aprendizaje del hombre, el proceso educativo del hombre y por lo tanto la revolución permanente. Sin creación del hombre nuevo es imposible la revolución permanente"<sup>56</sup>. El conocimiento es dialécticamente idéntico a la acción. La violencia anti-autoritaria es un proceso de conocimiento. "Quedó demostrado en esta confrontación activa con la policía y por lo tanto con el Senado y la política del Senado de Berlín Occidental, que en esta lucha realizábamos aquel proceso de aprendizaje elemental para obtener la capacidad para la lucha política, para la lucha de clases. Sin este proceso auto-educativo y auto-ilustrativo en la praxis, en la lucha activamilitante contra el sistema no es posible la politización del individuo... Una comprensión intelectual de los mecanismos sociales de dominación —ya sea en Vietnam o aquí— no disuelve la estructura individualista de nuestro pensamiento. Solamente una transformapráctico-organizativa del conocimiento social, su transformación organizada y colectiva en acción contra el sistema podría aquí introducir la tendencia de un proceso de cambio a largo plazo"<sup>57</sup>.

VII. — A manera de conclusión provisoria oponemos el positivismo y la dialéctica en tres rasgos principales<sup>58</sup>. A diferencia a la primera disputa metodológica (iniciada en 1909 por Max Weber sobre el principio de la neutralidad valorativa), la controversia actual no apunta tanto al "qué" y "cómo" del conocimiento, sino al "para qué" de la ciencia. En la transición de la labor individualista del erudito de gabinete (el recordado Herr Professor) al trabajo or-

<sup>55</sup> K. MARX, *Enthüllungen über den Kommunistenprozess in Köln*, MEW 8, Berlín 1960, p. 418 sig.

<sup>56</sup> R. DUTSCHKE, "Vom Antisemitismus zum Antikommunismus", en BERGMANN et al., *Rebellion der Studenten oder die neue Opposition*, Reinbeck 1968, p. 77.

<sup>57</sup> R. DUTSCHKE, *op. cit.*, p. 75 y 81.

<sup>58</sup> Véase HORST BAJER, "Soziale Technologie oder soziale Emanzipation?", en SCHAFERS (ed.), *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frankfurt 1969.

ganizado en el "Big Science" esta pregunta está íntimamente vinculada con la estructura misma de la sociedad y su modo de producción. La teoría empírico-analítica orientada por un interés tecnológico busca medir sistemas sociales calculables. Se entiende como *tecnología social* para calcular relaciones objetivas de la realidad con el fin de transformar la energía productiva de los sujetos en racionalidad de un mundo auto-regulado. La teoría crítica de la sociedad orientada por un interés emancipativo busca la liberación del hombre de las coacciones objetivizadas del sistema a través de la auto-reflexión. Se entiende como *emancipación social*, que trata de retraer las fuerzas de las disposiciones técnicas bajo el consenso del ciudadano consciente que en su espontaneidad crea de nuevo la racionalidad. Que las diferencias prácticas no son mera prolongación de la controversia teórica, sino que ambas teorías se encuentran determinadas por sus intereses fundamentales y se manifiesta a un triple nivel.

a) *Repetición y cambio*: El positivismo como sistema de afirmaciones axiomáticas-deductivas se tiene que confirmar permanentemente mediante la verificación o, mejor dicho, la falsificación de sus hipótesis. Ahí reside su valor informativo. La verdad de la teoría queda así determinada por la repetición del hecho. En los tres tipos de aplicación de la teoría: explicación, pronóstico y planificación se manifiesta la función reproductiva del positivismo. Presenta a una realidad limitada según las necesidades tecnológicas: la repetición calculable.

La teoría dialéctica trata de superar el carácter cosificado de las afirmaciones mediante la reflexión sobre los intereses subyacentes. Por ejemplo como dominan hombres sobre hombres, como acciones personales son determinadas y utilizadas por intereses ajenos, como debe ser cambiado el contexto social para poder disponer libremente. La realidad aparece así como un mundo a transformar. La cosificación no es sino el punto de partida para el interés de emancipación subjetiva.

b) *Mundo a-histórico e historia*: Cuando el positivismo selecciona los datos en una red teórica preestablecida, ya niega la historia. El transcurso del tiempo (objetivo o en la conciencia subjetiva) no le es un fenómeno histórico ligado a actividades o hombres determinados o progreso definido. Quien se orienta en la transformación reconoce la historia como cambio teleológico. La reflexión sobre el interés emancipativo va siempre vinculada a la realización práctica. Análisis, anticipación y praxis requieren no sólo un concepto de his-

toria, sino que determinan la historia como acción real y como revolución de la realidad por los hombres.

c) *Globalización e individualización*: Para el "racionalismo crítico" el progreso se reduce al mejoramiento continuo de la teoría mediante la racionalización de sus mecanismos formales y a la ampliación de su contenido informativo. Contiene la tendencia a una teoría social universal (siendo las *Theories of the Middle Range* una etapa a superar) con reivindicación de una verdad universal. Esta tendencia a la globalización teórica, desligada de su base productora y del proyecto subjetivo, corresponde al interés básico por la dominación global de la racionalidad tecnológica. Para la teoría dialéctica en cambio, que busca la mediación entre el conocimiento y el interés subjetivo, todo pensamiento sociológico debe ser pensable para el individuo. La teoría debe, por así decir, atravesar siempre la conciencia subjetiva para alcanzar la emancipación de los individuos concretos. Su interés es la liberación del hombre de las fuerzas incomprensibles de la naturaleza y sociedad por medio de la conscientización práctica del sujeto. En intención política: la disolución de dominación superflua y la creación de un diálogo público.

NORBERT LECHNER

*Estudio Teológico de Córdoba, Córdoba.*

## NOTAS Y COMENTARIOS

### UNA CONTRADICCION EN LA "LOGICA" DE L. SUSAN STEBBING

En su obra "A modern introduction to Logic", L. Susan Stebbing niega resueltamente la existencia de proposiciones primeras necesariamente verdaderas e inmediatamente evidentes. Dice al respecto: "no podemos responder que un axioma es una proposición que es *necesariamente verdadera*, porque no sabemos qué significa 'necesariamente verdadera', ni tampoco el uso de un axioma en un sistema deductivo depende de que sea *verdadero* (...) Al comienzo de la construcción de un sistema, algunos conceptos son tomados como indefinidos y como inteligibles sin definición. Se los llama conceptos primitivos. Ciertas proposiciones son tomadas como indemostradas. Son llamadas preposiciones primitivas (...) Al decir que una proposición es primitiva *significamos* que es asumida, y proporciona una base para la demostración de un *axioma*, o *postulado*; pero no debe ser considerada como *axiomática* en el antiguo sentido, esto es, como necesariamente *verdadera*"<sup>1</sup>.

Como se habrá visto, L. Susan Stebbing adopta el moderno punto de vista de las ciencias positivas, que no logran resolver sus proposiciones derivadas (leyes o teoremas) en principios primeros evidentes<sup>2</sup>; pero, cometiendo una ilegítima extrapolación, muy frecuente en los contemporáneos influidos por el neopositivismo y escuelas similares, hace de esa situación el estado general de la inteligencia humana, incluso en la filosofía.

Sin embargo, L. Susan Stebbing, en otra parte de su obra mencionada, adopta una posición que, a nuestro entender, contradice implícita y virtualmente la tesis anterior, que hemos expuesto.

Efectivamente, viene a admitir lo que W. E. Johnson<sup>3</sup> ha llamado "intuitive induction". Dice L. Susan Stebbing: "Estos *dicta*<sup>4</sup> son inmediatamente evidentes en el mismo sentido que el *dictum de omni* es inmediatamente evi-

---

<sup>1</sup> L. SUSAN STEBBING, *A modern introduction to Logic*, Methuen and Co. London, 7th edit. reprinted, 1965, p. 175. Seguimos esta edición, traduciendo los pasajes citados al castellano. Existe también una edición castellana.

<sup>2</sup> Tratamos ese problema en nuestro trabajo "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía", SAPIENTIA, 1969, XXIV, p. 89 ss.

<sup>3</sup> La autora se remite directamente a Johnson en su página 97, nota 1. Cfr. W. E. Johnson, *Logic*, Cambridge Univ. Press, t. 1, 1921; t. 2, 1922; t. 3, 1924. Hay una más reciente edición por Dover Publications, N. York, 1964. Sobre "intuitive induction", cfr. Part. II, ch. VIII, vol. III, edic. Dover, p. 187 ss.

<sup>4</sup> Se refiere a ciertos principios del silogismo parecidos al "dictum de omni".

dente. En el caso de cada uno de estos *dicta* es probable que sean más fácilmente aprehendidos al principio por medio de un ejemplo propuesto en términos explícitos. Pero una vez que el principio es visto ejemplificado en un caso particular, puede ser inmediatamente generalizado para cubrir otros casos. Así, podemos decir que el principio general es visto al aprehender el caso particulares”<sup>5</sup>.

Agrega en otra parte: “La aprehensión inmediata de un axioma mediante su ejemplificación en una instancia particular proporciona un ejemplo de ‘intuitive induction’. La importancia de esta forma de razonar reside en que por ella podemos ir más allá de la instancia particular que forma la base de la inferencia y alcanzar sin embargo una conclusión que es indudable”<sup>6</sup>. Y agrega: “Por ejemplo, a partir de la aprehensión de *esta mancha colorada* como más oscura que *aquella mancha rosada* podemos pasar inmediatamente a la conclusión de que lo que ocurre en *ese* caso ocurrirá en *cualquier* caso de color semejante”<sup>7</sup>.

Ahora bien: el campo de aplicación de tal “inducción intuitiva” —que equivale a la inducción en materia necesaria de los epistemólogos tomistas<sup>8</sup>— es universalísimo.

En efecto, puede darse: a) en la aprehensión inmediata de los “sensibilia propria”, como ocurre en el ejemplo de la mancha colorada; b) en la aprehensión inmediata de los “sensibilia communia”<sup>9</sup>; c) en la aprehensión inmediata del ente mutable y corpóreo en cuanto tal, en el cual, mediante la “intuitive induction”, se captan universalmente sus caracteres esenciales y propiedades primeras; d) en la aprehensión del “ens quantum”, en cuanto tal y en lo que respecta a sus propiedades primeras; e) en la aprehensión del “ens ut ens” y de sus propiedades trascendentales; f) en la aprehensión de los principios y valores éticos; g) como la propia L. Susan Stebbing lo admite, en la aprehensión de los principios lógicos, como el “dictum de omni” o el de la triple identidad (“in objeto”) de los tres términos del silogismo; h) en la aprehensión de los primeros principios técnicos.

Es que la negación de axiomas inmediatamente evidentes y verdaderos implica, en verdad, la negación de la inteligencia misma, como facultad universalmente aprehensora del ente; mientras que al admitirse la “intuitive induction” se admite también, implícitamente, la inteligencia como “intus-legentia”<sup>10</sup> que capta lo universal y lo trascendental en los casos particulares, y permite la formación de tales axiomas.

Pareciera que la raíz de la contradicción que creemos haber demostrado en L. Susan Stebbing reside en que, al admitir la “intuitive induction” se basó en Johnson, en buena medida aristotélico, mientras que al negar los axiomas inmediatamente verdaderos lo hizo bajo la influencia ambiental —como dijimos— del neopositivismo.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 96/7.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 243.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 243/4.

<sup>8</sup> Cfr. E. SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, París (Vrin) y Québec (Laval), 1968, p. 273 ss. Hay edición castellana por Gredos, Madrid: *Naturaleza y alcance del método científico*.

<sup>9</sup> Se extiende, en la aprehensión del espacio euclidiano, único realmente dado a nuestra percepción. Los demás “espacios”, físicamente sólo lo son por equivocidad.

<sup>10</sup> La correcta etimología, como es sabido, sería “inter-legentia”; pero aquí ello no nos interesa, sino la profunda *significación* de una errónea *etimología*.

Ello muestra lo grave que puede ser el aceptar tesis por presión social y contemporánea atmósfera, hasta el punto de olvidar lo que, por otro lado, aprehende y vive, con validez intemporal, la inteligencia.

El tomismo, por no ser un producto de nuestra época, y por mostrar y demostrar el alcance supratemporal y supraespacial de la inteligencia, es una poderosa ayuda para liberarse de los "ídola" de hoy, sin perjuicio de su capacidad de incorporarse lo que de intemporalmente verdadero se haya descubierto en la civilización actual.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

### BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

\* Teniendo oportunidad de comentar una obra de Pierre Duhem, comenzar por él nuestro *Boletín* es verdaderamente un gustoso deber. Y más aún cuando se trata de una traducción, porque entonces ella comporta una suerte de reivindicación efectiva de quien fuera erudito pionero en un campo actualmente en plena ebullición: la ciencia medieval. La versión inglesa de su *Ensayo sobre la noción de teoría física desde Platón a Galileo*<sup>1</sup>, con su esotérico título principal en griego (ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ) que publicara originalmente en forma de artículos y posteriormente como libro (en 1908), no sólo significa el interés que todavía sigue despertando Duhem, sino que además presta el importante servicio de poner el alcance de los lectores una obra prácticamente inasequible, contribuyendo así una vez más a disipar lo que en la actualidad debiera ser ya pecado imperdonable: el error que aún subsiste en muchos científicos acerca de la "oscuridad de la Edad Media". Previa una informativa introducción biobibliográfica de Stanley L. Jaki —especialmente importante para los jóvenes lectores que se introduzcan al pensamiento de Duhem a través de esta obra— siguen las páginas del sabio francés: la ciencia griega; las filosofías árabe y judía; el escolasticismo medieval; el renacimiento previo a Copérnico; Copérnico y Rético; desde el prefacio de Osiander a la reforma gregoriana del calendario; desde la reforma gregoriana del calendario a la condenación de Galileo, constituyen los capítulos de este "ensayo" que se leerá con gran gusto y que no ha perdido prácticamente nada de su interés y valor, no obstante la necesidad de tener en cuenta ciertos avances de detalle desde 1908 hasta hoy, como era de presumir. Con la aparición de esta versión tiene el lector la posibilidad de disponer ahora de la tetralogía fundamental en la obra de Duhem: este *Essai*, los *Etudes sur Léonard de Vinci*, *La théorie physique* (también en versión inglesa), y finalmente el monumental *Système du monde*, pocos años ha completado. Sumado a todo ello los trabajos de Maier, Clagett, Moody, etc. (varios de los cuales han sido comentados en este *Boletín*), no falta en verdad información y de primera mano para quien de veras quiera saber qué significó la ciencia antigua y especialmente la medieval.

<sup>1</sup> P. DUHEM, *To save the phenomena. An essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo*, trad. E. Doland and C. Maschler, ensayo introductorio de Stanley L. Jaki, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969, XXVI, 120 pp.

\* Este grueso volumen de trabajos dedicados a Ernest Nagel<sup>2</sup> es bien variado en su contenido: *Primera Parte*: "Science and inquiry", con trabajos de P. Suppes, S. Hampshire, R. M. Martin, M. Hesse, I. Levi, A. Birnbaum y Max Blanck, es de orden definitivamente epistemológico; la *Segunda Parte*: "Structure of science", con contribuciones de G. Feinberg, Th. Dobzhansky, C. G. Hempel, S. Morgenbesser, Judith J. Thomson, R. Duncan Luce y A. A. J. Marley, M. White, N. Chomsky, F. Machlup, M. Mandelbaum, y W. Friedmann, la más amplia, tendiendo a una visión más bien ontológica de los problemas; la *Tercera Parte*: "The construction of the good", definitivamente ética cual su título lo indica, está constituida por artículos de A. Edel, S. Hook, Ch. Frankel, J. S. Coleman, R. Nozick y P. Edwards; en la *Cuarta Parte*: "Historical studies", aparecen trabajos de M. Clagett, I. B. Cohen, A. Koslow, Ch. Parsons, Ph. P. Wiener y S. Diamond. En total treinta ensayos que constituyen un buen panorama de los principales temas actuales de la así denominada filosofía de la ciencia. No obstante el diferente valor de estos trabajos, en general el nivel del volumen es muy satisfactorio y ciertamente el lector no se sentirá defraudado.

\* Esta "Introducción" de Hegenberg<sup>3</sup> se sitúa muy claramente, cumpliendo lo establecido en las palabras prologales del autor, en el ámbito del texto de iniciación a los problemas fundamentales de la actual filosofía de las ciencias. Divídese la obra en dos *Partes*: "Problemas generales: las explicaciones y su estructura"; y "Problemas especiales: las explicaciones en las diversas ciencias". En la primera parte propone Hegenberg los temas epistemológicos básicos: ciencia y sentido común; los tipos de explicación científica; la estructura de las explicaciones; las explicaciones probabilistas. En la segunda parte aparecen: el estadio deductivo de una investigación; determinismo y causalidad; las explicaciones teleológicas; el método y las explicaciones en ciencias sociales; problemas especiales de la historia. El desarrollo de los diversos temas es simple y claro, muy útil para un curso supuestas, claro está, las explicaciones del profesor quien deberá llenar ciertos huecos o bien completar los temas según necesidades, a lo cual contribuirá la selecta bibliografía adicional que aparece a fin de capítulos.

\* "El lector hallará que esta monografía<sup>4</sup> se ocupa más bien de física teórica que de filosofía". Estas palabras del autor son "más bien" modestas pues debió haber puesto "casi nada" en reemplazo del "más bien" y, por consiguiente cambiar fundamentalmente el título de su obra. En efecto, dos escasas páginas simplistas, dedicadas a "la ilusión del determinismo", y algunas poquísimas observaciones elementales distribuidas aquí y allá, parece contribución pobrísima a la filosofía de la mecánica cuántica, y absolutamente insuficientes para bautizar un libro. Se trata de una buena exposición física de ciertos temas propios de la mecánica cuántica; y no hay derecho a abusar del interés y la confianza del lector, quien perderá el tiempo buscando la prometedida reflexión filosófica.

<sup>2</sup> *Philosophy, science and method. Essays in honor of Ernest Nagel*, edited by S. Morgenbesser, P. Suppes and M. White, St. Martin's Press, New York, 1969, 613 pp.

<sup>3</sup> LEONIDAS HEGENBERG, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Ed. Herder, Barcelona, 1969, 303 pp.

<sup>4</sup> D. I. BLOKHINTSEV, *The philosophy of quantum mechanics*, Reidel Publishing, Dordrecht (Holanda), 1968, 132 pp.

\* Es ya bien conocido el interés que se toman científicos y filósofos por el tema de las implicaciones filosóficas del saber científico. Esta obra de E. Heimendahl<sup>5</sup>, cuyo título original es mucho más sugestivo (*Dialog des Abendlandes. Physik und philophie*) se estructura a través de una idea original: exponer ciertas ideas y dejar que otros autores contribuyan con sus observaciones. A continuación damos un elenco de los capítulos y sus críticos: "Cosmogonía y cosmología" (C. F. von Weizsäcker); "Imagen del mundo y espacio cósmico" (W. Gerlach); "Física y metafísica" (W. Wieland); "Objetividad y subjetividad" (M. Born); "Intuición y abstracción" (G. Günther); "Teoría atómica y física atómica" (V. F. Weisskopf). El nivel general muestra al libro como dirigido al lector culto, no especialista (como que originalmente se trató de programas radiodifundidos), pero dentro de estos cánones la exposición es valiosa precisamente porque los contribuyentes se ven obligados a exponer sus ideas sin mayor recurrencia a la terminología específica que les es habitual, forzándolos así a ser claros en lo que constituye la fundamentación epistemológica y aún ontológica de su concepción de la ciencia y el mundo. Nuestro elogio, si bien decidido, no es incondicional; así, no estamos de acuerdo con el autor principal, Heimendahl, cuando dice, por ejemplo, que física y metafísica coinciden en ser filosofía del ser (p. 145), o bien que no puede sostenerse una metafísica concebida en función de reglas normativas absolutas, no compaginable con los nuevos fundamentos de la moderna física (p. 142), o cuando sostiene que la imagen tomista del mundo "con su orden de la naturaleza teológicamente dogmatizada como orden de la 'razón natural', se vió sacudida funestamente al ser descubiertas por Copérnico, Kepler y Galileo lo que parecían verdades de la naturaleza, pero que no se podían compaginar con la imagen del mundo aristotélica" (p. 123), confundiendo no sólo tomismo y tomistas de la escolástica decadente, sino también los planos de consideración de la realidad y aún desconociendo la prudencia del Angélico en punto a interpretaciones de la realidad en cuanto observada, en cuanto destinadas a "salvar el fenómeno" (cf. por ej. *S. Theol.*, I, 32, 1, 2um; *In II De Caelo*, lect. 17; *ibid.*, I, lect. 22; etc.), temas según los cuales la obra cae un poco bajo las generales de la ley de ignorancia de la verdadera faz del pensamiento medieval y su interpretación, como dijimos con ocasión del anterior comentario a la obra de Duhem. Así como tampoco aceptamos ciertas afirmaciones de algunos de los comentaristas, tales como Weisskopf cuando dice con flaca lógica que "según mi modo de ver el átomo es algo absolutamente real, pues en última instancia los objetos que nos rodean, los montes, las casas, están compuestos de átomos" (p. 278); o cuando Wieland sostiene como posible sólo "una metafísica de la subjetividad" si ha de ser compatible con la física actual (p. 153), siendo así que "la tarea de la metafísica, teniendo en cuenta la física actual, puede consistir solamente en explicitar aquellos presupuestos latentes e implícitos en el físico" (p. 154); o cuando Gerlach establece su dicotomía: "Hay dos clases de respuestas: a la primera quisiéramos llamarla mítica o metafísica, a la otra racional o física" (p. 100); etc. Pero errores todos que casi eran de esperarse, y que no quitan en nada —más bien acrecen— el interés que presenta la obra.

\* La metodología de las ciencias está a la orden del día, precisamente por la necesidad de ordenar (oficio del sabio) entre tanto detalle. Esta obra

<sup>5</sup> E. HEIMENDAHL, *Física y filosofía, diálogo de Occidente*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, 293 pp.

de Roger Baja<sup>61</sup> comporta una buena exposición del método biológico a través, especialmente, de quienes lo han ido estructurando y definiendo, implícita o explícitamente; esto es, sea trabajando biológicamente, sea meditando expresamente acerca del método utilizado, sea haciendo ambas cosas. Las cuatro partes de que consta la obra: "Caracteres generales del métodos biológico"; "Los procedimientos de la investigación biológica"; "Los resultados del método experimental"; y "Los límites del campo de acción de los métodos biológicos", tiene una estructura similar: una exposición breve por obra del mismo Baja, en general ajustada y clara, y una posterior colección de "textos", amplia y pertinente, extractados de autores tan importantes y significativos como Descartes, Spallanzani, Cl. Bernard, Pasteur, Bayliss, Lefèvre, Buffon, Réaumur, Cuvier, Caullery, Leriche, etc. El autor es modesto en demasía cuando subtitula su obra "Textes choisis", como si sólo se tratara de esto; por el contrario, su propia exposición es importante y aclaratoria, sirviendo magníficamente el volumen para un curso de seminario. Sorpresivamente, anteceden a la exposición dos autoritativos prólogos: uno de Jean Guilton, y otro de Pierre Grassé.

\* Sobre los atomistas, Platón, y Aristóteles, centra Regnéll su obra acerca de antiguas teorías sobre la natura de la vida<sup>71</sup>. El mayor problema, y la solución más dudosa pero precisamente de búsqueda, lo constituye, claro está, la filosofía atomista en tanto es necesario explicitar una temática sólo sugerida en el mejor de los casos, pero en general sólo deducible a través de los pocos fragmentos disponibles. Regnéll sabe sacar buen provecho de estos, logrando una aceptable idea acerca de las opiniones atomista sobre la automoción, el calor animal, la vida y la muerte, hasta determinar una base de la vida mental. El capítulo dedicado a Platón y Aristóteles es el más amplio y claro, y donde halla el autor material para más claras definiciones, como era también de esperarse. La actitud de Regnéll es positiva: no trata de estructurar una crítica desde nuestra perspectiva actual, la cual estaría fuera de lugar sin dudas, sino de interpretar los textos de modo tal "that the issues become as reasonable, as interesting and as comprehensible to us as possible" (p. 170). Y lo logra, no sólo en el texto principal, sino también en los apéndices sobre la semántica del término "vida" y los conceptos de vida y alma de Aristóteles; acerca del pneuma y el calor vital en el mismo autor; sobre las teorías atomistas de la automoción y de los dioses; y sobre ciertos apuntes acerca de la teología de Epicuro según Cicerón.

\* Dos nuevos volúmenes hemos recibido de la conocida colección *Classici della Scienza*. El primero, dedicado a Alessandro Volta<sup>8</sup>, es una informativa selección de las muy numerosas memorias que Volta escribiera no sólo acerca de temas eléctricos, sino aun geológicos y químicos. Previa una nota biográfica y otro bibliográfica debidas a Mario Gliozzi, aparece la antología dividida en tres secciones: electrostática, electrometría y meteorología; química

<sup>6</sup> ROGER BAJA, *La méthode biologique. Textes choisis*, Masson Ed., París, 1969, VIII + 210 pp.

<sup>7</sup> HANS REGNELL, *Ancients views on the nature of life. Three studies in the philosophies of the atomists, Plato and Aristotle*, CWK Gleerup, Lund, 1967 (Library of Theoria, nº 10), 267 pp.

<sup>8</sup> ALESSANDRO VOLTA, *Opere scelte*, a cura di Mario Gliozzi, "Classici della scienza", Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1967, 650 pp.

pneumática y geología; y electromoción. Como era su costumbre, la mayoría de los textos son cartas dirigidas por Volta a sus colegas y amigos, y hasta a su esposa (sobre el denominado fluido galvánico, por ej.), lo cual da a sus escritos un sabor peculiar.

El segundo volumen lo constituyen las *Opere* de Jean-Baptiste Lamarck<sup>9</sup>, al cuidado de Pietro Omodeo, responsable también de una larga introducción bio-bibliográfica (50 pp.). Este volumen adquiere gran importancia por cuanto, tal cual lo dice Omodeo en su introducción, las obras de Lamarck son extraordinariamente raras, sin hallarse edición alguna dentro de nuestro siglo. La selección contiene: "Prolusiones pronunciata il 27 floreale dell'anno X, al Museo de Storia Naturale", importante discurso de apertura donde Lamarck insiste en el valor de la especulación teórica en biología y vuelve sobre la hipótesis de la generación espontánea; la "Introduzione alla storia naturale degli invertebrati", antepuesto originariamente a la magna "Histoire naturelle des animaux sans vertèbres" (resulta gracioso que el curador diga que la traducción de esta "Introduzione" es integral, para añadir que "sono stati omessi alcuni precisi riferimenti alla parte sistematica e sono stâti soppressi alcuni brevi brani..."); finalmente, el "Sistema analitico delle conoscenze positive dell'uomo", última de las obras de Lamarck y con la importancia de ser algo así como un resumen de sus ideas, donde una y otra vez vuelve sobre la negación de la causalidad final, y sus ideas positivistas y deístas.

Como en los volúmenes anteriores, hallamos en éstos la pulcra presentación editorial.

\* Dentro de las antologías publicadas en estos últimos años, esta dedicada a la química y a cargo de D. M. Knight<sup>10</sup> merece especial mención no sólo por el acertado criterio de selección, sino especialmente por tratarse de reproducciones facsimilares de trabajos ya famosos en el desarrollo histórico de aquella ciencia. Divide el curador su obra en seis *Secciones*: "La teoría atómica en química"; "Escepticismo acerca del valor de la teoría"; "El átomo de Boscovich y la teoría de la materia"; "Teorías cinéticas"; "Los debates atómicos"; "Se resuelven los problemas"; y al hilo del desarrollo cronológico surgen los trabajos más significativos de Dalton, Thomson, Wollaston, Berzelius, Davy, von Liebig, Faraday, Herapath, etc., hasta alcanzar los tiempos de Crookes, Ostwald y Perrin. Y si pareciera que la sola utilización del idioma inglés en una selección facsimilar restringiría en demasía los autores, no es muy grave la objeción: primero, porque indudablemente los autores ingleses constituyeron mayoría entonces; y en segundo término, porque muchos de los trabajos extranjerón aparecieron en revistas inglesas, o bien se trata de conferencias leídas en ocasión de conmemoraciones en la Royal Society, o de obras traducidas por entonces al inglés. Sea como fuere, esta selección permite el acceso a material no fácilmente disponible, material que además de poder ser leído, es "visto" un poco en su salsa, con la diferente tipografía de las diversas publicaciones originales.

APÉNDICE. Como es costumbre, daremos ligera noticia aquí de algunas obras eminentemente científicas, que pueden interesar al lector especializado.

<sup>9</sup> JEAN-BAPTISTE LAMARCK, *Opere*, a cura di Pietro Omodeo, "Classici della Scienza", Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1969, 480 pp.

<sup>10</sup> *Classical scientific papers: Chemistry*, arranged and introd. by David M. Knight, Mills and Boon Ltd., London, 1968, XXVI + 391 pp.

\* Continuando con su colección "Classics of Science", publica Dover Publications este volumen dedicado a los clásicos de la química de la coordinación<sup>11</sup>. Se trata en realidad de la Primera Parte de la obra, dedicada al célebre Alfred Werner (1866-1919). La selección, traducción y comentario están a cargo de George B. Kauffman. Los seis trabajos de Werner incluidos, muy importantes para la química, son exclusivamente científicos.

\* Publicar en 1969 una obra escrita en 1940 acerca de tema de tan dinámico desarrollo cual es el de la estructura electrónica y la unión química, no pareciera empresa encomiable. Sin embargo, tratándose de la obra de O. K. Rice<sup>12</sup>, las cosas cambian un tanto, y con las advertencias que el mismo autor hace a esta edición, puede ser leída y consultada todavía con provecho. Sin embargo, estimamos que el lector preferirá recurrir a otros textos más actuales.

\* Esta "Química"<sup>13</sup> se sitúa en la senda de los muy buenos tratados aparecidos dentro de la última década, donde se unen la claridad de exposición, la rigurosidad de conceptos, y la magnífica presentación editorial a gran formato. La cantidad de material reunido aquí sobrepasa con mucho lo que puede desarrollarse en un curso normal de química general, pero ello permite, por un lado, la selección que se crea conveniente según el caso, y por otro, utilizar la obra como consulta inmediata en diversidad de tópicos. La obra es explicativa más bien que descriptiva, y la acertada inclusión de ciertas reflexiones y citas de autores célebres allí donde la disposición tipográfica deja algún lugar suficiente, hacen más grata la lectura y amplían la perspectiva. Los sumarios, lista de términos especiales, preguntas y problemas y referencias, todo puesto al fin de cada capítulo, ayudan a la comprensión y aclaración de los temas.

J. E. BOLZÁN

---

<sup>11</sup> *Classics in coordination Chemistry. Part. 1: "The selected papers of Alfred Werner"*, transl., edited, and with commentary by George B. Kauffman, col. "Classics of the science", vol. IV, Dover Publishing, New York, 1968, XII + 190 pp.

<sup>12</sup> O. K. RICE, *Electronic structure and chemical binding, with special reference to inorganic chemistry*, Dover Publishing, New York, 1969, XVIII + 511 pp.

<sup>13</sup> A. B. GARRETT, W. T. LIPPINCOTT and F. H. VERHOEK, *Chemistry, a study of matter*, Blaisdell Publishing Co., Massachusetts-Toronto-London, 1968, VIII + 726 pp.

## BIBLIOGRAFIA

CORNELIO FABRO, *La dialéctica de Hegel*, traducción de Juan R. Courrèges, Editorial Columba, Colección Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969, 537 pp.

El presente libro es una selección de textos hegelianos precedidos por un estudio del P. Fabro sobre el Idealismo filosófico. Según sus propias palabras (cf. Prefacio, p. 7), la obra no pretende exponer la totalidad del pensamiento de Hegel, sino clarificar los momentos decisivos de la Dialéctica; a su vez la Introducción se propone explicar el significado del sistema dialéctico dentro del principio moderno de la inmanencia, que constituye la esencia del idealismo. A lo largo de dicha exposición introductoria nos muestra cómo y por qué la perspectiva idealista es radicalmente diferente de la realista, del tal modo que las aparentes aproximaciones que podrían encontrarse entre Hegel y Santo Tomás (por ej. el paso hacia el Absoluto), se limitan a una semejanza de fórmulas cuyo significado es diametralmente opuesto. Se refiere también a la génesis del idealismo, no desde un punto de vista histórico, sino como desarrollo de las exigencias internas que llevaba consigo el criticismo kantiano, explicándolo como un pasaje desde Kant al idealismo metafísico comenzado por Fichte, pasaje del cual Hegel es el último y más cumplido autor. Su sistema es caracterizado como una nueva síntesis de las exigencias más profundas del pensamiento clásico: la necesidad del concepto como verdad de lo particular, la presencia del Absoluto en lo finito y la productividad de la conciencia como afirmación definitiva de la autonomía del pensamiento humano (p. 55). La dialéctica es el camino para alcanzar el fin de toda consideración filosófica: la eliminación de lo accidental y múltiple de la inmediatez para llegar a un principio universal absoluto. En esta búsqueda el idealismo se ha estructurado en torno al principio de conciencia, superando la oposición entre *pensar* y *ser* y tendiendo a la resolución del "contenido" en la "forma", de modo que todo contenido sólo es comprendido en la misma conciencia. No se niega enteramente la realidad de la naturaleza ni de la experiencia, pero se las comprende a partir de la unidad del principio mismo, que es el Yo. Así el ser se transcribe en términos de pura conciencia, y es concebido no como "ser-dado" sino como "ser-puesto", negando que esté en el fundamento de la conciencia sino, a la inversa, que ésta es el mismo fundamento. Este principio de la negatividad coincide con el de inmanencia, pero añadiéndole el axioma espinosista de que toda determinación es negación se introduce el Infinito, construyendo, desde la conciencia, la Metafísica de lo Absoluto. Pero en la perspectiva hegeliana no es lo finito lo que funda el conocimiento de lo Infinito, sino que lo finito pertenece a lo Infinito (esta categoría de "pertenencia" es,

según el P. Fabro, la suprema forma de relación del idealismo). Lo Absoluto, el "Espíritu", no es ni finito ni infinito, sino la unidad sintética de ambos.

Los textos escogidos por el P. Fabro para la segunda Parte tienen por finalidad ilustrar los pasos desde el comienzo de la Dialéctica hasta el cierre definitivo del sistema. Se han dividido en tres partes: Dialéctica del ser, de la esencia y del concepto.

La Dialéctica del ser, con textos de *Wissenschaft der Logik*, *Phänomenologie der Geistes*, y *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, explica el comienzo de la Filosofía con la exposición del principio de la Dialéctica y sus momentos, hasta el pasaje a la esencia. Retoma en la segunda parte el tema de la esencia, con textos de la *Wissenschaft der Logik*, la *Encyclopädie* y *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, explicando especialmente el tema de la esencia como fundamento de la existencia, la dialéctica de lo incondicionado y la problemática de la existencia de Dios (esta parte incluye los textos de las pruebas de la existencia de Dios de la Filosofía de la Religión, o sea, el último pensamiento de Hegel sobre la ascensión a lo Infinito desde lo finito y tiene el mérito de ser la primera traducción de dicha exposición). La tercera parte, Dialéctica del concepto, con textos de la *Wissenschaft* y la *Encyclopädie*, ilustra el cierre del sistema con la noción de la Idea como unidad definitiva de concepto y realidad, y la Dialéctica de la Idea como el proceso que vuelve siempre sobre sí mismo, o vida absoluta: retorno perfecto del Yo en la identidad del comienzo y del término.

Queda mostrado así a través de los mismos textos de Hegel cómo se configura su sistema constituyendo una totalidad que se explica a sí misma. El orden de los trozos responde al del sistema y no al de una obra en particular, aunque en parte se sigue el de la Lógica. Por lo tanto, resulta una exposición comentada y aclarada, una verdadera introducción a la lectura detallada de cada una de las obras que se transcriben parcialmente. Su valor pedagógico aumenta con los comentarios del comienzo de cada capítulo y las notas que aclaran los pasajes difíciles, o en los que un matiz puede ser muy importante. El libro trae además una nota biobibliográfica sobre Hegel, con una referencia a las ediciones completas de sus obras y los estudios de conjunto, una advertencia sobre la traducción (que nos indica que el P. Fabro se atuvo a un criterio literal evitando paráfrasis que eliminaran la terminología original) y un índice de los textos traducidos.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LYNN WHITE, *Machina ex Deo. Essays in the dynamism of western culture*, The M. I. T. Press, Cambridge (Massachusetts) and London, 1968, IX + 186 pp.

Sin duda alguna que estos ensayos acerca del dinamismo de occidente arrojan nueva luz sobre las raíces mediatas de nuestra era tecnológica, obligándonos a una saludable detención en pro de una retrospectiva mirada. Sostiene White que la peculiar tradición de occidente con relación a la ciencia comienza, precisamente, hacia fines del siglo XI, con ese movimiento de traducciones de manuscritos científicos, que desde el árabe y el griego comienzan entonces a satisfacer la demanda de conocimiento del mundo latino (p. 82), hasta determinar una edad de oro en la alta Edad Media. Pero no es esto novedad, por cierto; y nuestro autor va mucho más atrás para explicar el desarrollo del saber

y del hacer: las raíces deben situarse precisamente, y a pesar del asombro que tal declaración constituya, en el nacimiento mismo del cristianismo; más aún, *por obra* del cristianismo, el cual, "habiendo destruido el animismo pagano, hizo posible explotar la naturaleza, indiferente frente al sentir de los objetos naturales" (p. 86); porque, efectivamente, "in Antiquity every tree, every spring, every stream, every hill had its own *genius loci*, its guardian spirit (. . .). Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation" (id); nada de lo cual favorecía, por supuesto, una verdadera explotación de la realidad natural. Pues bien, precisamente la visión cristiana de la trascendencia del hombre con respecto a la naturaleza lleva inmediatamente a la ordenación servicial de ésta y a la justificación teológica del dominio sobre ella ejercido (p. 90).

Bajo esta perspectiva, hasta sostener como posible la aceptación de una matriz teológico-cristiana para nuestra ciencia occidental (p. 89), desarrolla White sus ideas en un delicioso contexto cultural que presta digno marco a tan agudas observaciones. Una sorprendente excepción la constituye la ignorancia de la teología cristiana, que le hace decir cosas tan tremendas como éstas: "Temporally and historically, Jesus is, according to the creeds, completely human. Eternally and mythically, Christ is God. No one has ever pretended to tell what this means (. . .). Similarly, the Kingdom of God is eternally 'within you' and temporally 'to come'. And nowhere is the paradox made necessary by Christian bifocalism more evident than in the contradictory doctrines of the Judgment (mediato e inmediato)" (p. 44); etc. Sea como fuere, la obra es muy de recomendar.

J. E. BOLZÁN

EDUARD LANDOLT, *Gelassenheit di Martin Heidegger (Heideggeriana I)*, 320 páginas, Marzorati, Milano, 1967.

Este libro constituye un utilísimo instrumento para todo aquel que quiera profundizar en la obra de M. Heidegger. Landolt entrega en este libro un rico y elaborado material que puede ser empleado por profesores y estudiantes de filosofía, a fin de lograr una auténtica comprensión de la obra del filósofo alemán.

E. Landolt, doctor en filosofía por la universidad de Messina, licenciado en teología y docente de metafísica en Alemania, es actualmente profesor de lengua y literatura alemanas en la universidad de Catania.

Estudioso de la filosofía y conocedor de la teología, juntamente con sus vastos conocimientos de la lengua alemana está en excelentes condiciones como para emprender un tipo de exégesis como el realizado en este libro.

La obra de Heidegger titulada: "Gelassenheit" (traducida al italiano como "rilassamento", "tranquilità", "serenità") constituye el objeto de este trabajo de Landolt. Es por todos conocida la dificultad que tienen las traducciones de las obras del pensador alemán, debido a la complejidad y polivalencia de significaciones de los vocablos por él empleados. Pero el trabajo de Landolt, si bien no es una traducción lineal y total del escrito de Heidegger, constituye un trabajo mucho más beneficioso para el que quiere profundizar en el pensamiento del filósofo.

"Gelassenheit" consta de dos partes. La primera contiene el discurso que pronunció Heidegger el 30 de octubre de 1935 en su ciudad natal, Messkirch,

con motivo de la conmemoración del 175 aniversario del nacimiento del compositor C. Kreutzer. La segunda parte es un diálogo entre un profesor, un sabio y un erudito que Heidegger escribió en los años 1944-1945, como un comentario a *Gelassenheit*.

El capítulo primero del libro de Landolt es un compendio del contenido de esta obra de Heidegger. Para el lector que simplemente quisiera informarse sobre el pensamiento fundamental de la obra de Heidegger, le basta leer este capítulo. Con claridad y con citas oportunas el autor va siguiendo, en síntesis muy apretadas, cada uno de los pasos del pensamiento heideggeriano.

El capítulo segundo constituye una segunda exposición del contenido de la obra de Heidegger pero en forma más extensa y explicitada. De un modo directo y lineal, absorbiendo la sustancia de ideas distribuidas en el diálogo, el autor compuso el "todo" del contenido, en formulaciones claras y con oportunas referencias a otras obras del filósofo alemán. Predispuesto el lector con la lectura del primer capítulo, ahora puede lograr una penetración más honda del contenido e, incluso, más abarcadora del conjunto.

No es este el momento de referirse al contenido en sí de la obra de Heidegger. Pero basta señalar que en "*Gelassenheit*", obra posterior a la "*Kehre*" heideggeriana, resuenan las grandes palabras esenciales del filósofo. He aquí algunas de ellas. El sentido de la "*Erörterung*", como determinación del sitio originario de cada cosa, como reconducción de la esencia de algo a su lugar de origen a través de la palabra; la distinción entre el "*das rechnende Denken*" (el pensar calculador) y el "*das besinnliche Nachdenken*" (el pensar meditativo); el sentido de "*die Gegnet*", como la verdad que sale al encuentro, como la región donde reina el fundamento del pensar y el sentido del "*Misterio*" (*das Geheimnis*), como lo que se revela y a la vez se oculta, son categorías heideggerianas muy conocidas que Landolt ubica con precisión dentro del conjunto de la obra. Junto a estas palabras claves, Heidegger hace intervenir aquí también su pensamiento acerca de lo "*Abierto*" (*das Offene*), de la "*Espera*" (*Warten*); su profunda intuición de lo "*noble*" (*Edelmut*), en el sentido de aquello que tiene "*proveniencia*" y el conocido término fundamental "*Ereignis*", entendida como la apropiación fontal originaria de ser y hombre por medio de la palabra.

El tercer capítulo del libro es más bien técnico. El autor nos dispensa en él un extenso y rico índice analítico que abarca las dos partes de "*Gelassenheit*". De este modo, el primer capítulo aparece como un compendio de la obra, el segundo como una exposición integral y el tercero entrega las palabras fundamentales desde donde poder penetrar analíticamente en el conjunto.

En este índice, el autor entrega los vocablos y frases fundamentales con su correspondiente versión italiana y el texto en el que tales palabras y frases se hallan insertas en la obra.

Con este tercer capítulo el autor intenta dar una visión clara del pensar heideggeriano, en especial con relación al significado de la "*verdad*" y el sentido de su relación con el "*hombre*". Junto a la "*verdad*", se aclaran también las significaciones de la "*libertad*", la "*historia*", el "*mundo técnico*", etc.

En "*Gelassenheit*" Heidegger muestra una clara y decidida actitud frente a la técnica. De allí, uno de los rasgos más característicos de este libro: la dirección espiritual que señala al hombre actual. Dice Heidegger: "Podemos utilizar las cosas técnicas, servirnos normalmente de ellas, pero al mismo tiempo de tal manera liberarnos (*freihalten*), que podamos conservar nuestras distancias frente a ellas en todo momento. Podemos usar los objetos técnicos tal como deben ser usados. Pero podemos al mismo tiempo, dejarlos basarse en sí mismos,

como algo que no nos afecta en lo que tenemos de más íntimo y propio. Podemos decir "sí" al empleo inevitable de los objetos técnicos y podemos, al mismo tiempo, decir "no", en el sentido que les impedimos el que nos acaparen y de este modo deformen (verbiegen), enmarañen (verwirren) y finalmente vacíen (veröden) nuestro ser" (Gelassenheit, Neske 1960, p. 24).

De este modo, la actitud preconizada por Heidegger consiste en la "serenidad en presencia de las cosas" (die Gelassenheit zu den Dingen) y la "apertura al misterio de las cosas" (die Offenheit für das Geheimnis).

Con su libro, Landolt incita al trabajo minucioso y detallado para el logro de la exacta comprensión de los textos de los grandes filósofos. La factura del libro: dos capítulos que entregan dos versiones de la totalidad de la obra, en forma de compendio uno y más explicitado el otro, un tercer capítulo analítico, y un último capítulo con un índice de las palabras alemanas, cumple magistralmente con el objetivo del libro.

A partir de este material —muy apto para ser empleado en trabajos académicos de seminario o de lectura y comentario de textos— el profesor y el alumno pueden ponerse con seriedad y honradez en el camino que recorre el pensar heideggeriano.

HÉCTOR DELFOR MANDRIONI

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT, TOME X: *Philosophes d'aujourd'hui en présence du droit. Sartre-Russerl-Gabriel Marcel-Teilhard de Chardin-Ernst Bloch-Reinach*. Sirey, Paris, 1965, 372 pp.

Esta bien acreditada publicación periódica ofrece en la primera parte de esta entrega estudios dedicados, como lo indica el subtítulo, a varios filósofos contemporáneos con el objeto de examinar sus respectivas concepciones sobre el derecho. Si bien todos los artículos son interesantes, me permito subrayar el de Georges Kalinowski sobre "La lógica de las normas de Edmundo Husserl. Permisiones y negaciones en lógica deóntica" (p. 107-116).

En la segunda sección se incluyen otros estudios referidos a diversos temas. Cabe destacar, entre ellos, uno de T. Viehweg "Qué se quiere decir por positivismo jurídico?" (p. 181-190) y otro de Michel Villey "Histórica de la naturaleza de las cosas" (p. 267-283).

Por último, en la sección de "Crónicas, notas y reseñas" el ya mencionado G. Kalinowski publica un excelente examen crítico de la obra "Norm and action" de Georg Henrik von Wright en una nota "Posibilidad y estructura de la lógica deóntica" (p. 313-333).

GUIDO SOAJE RAMOS

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE DU DROIT, TOME XII: *Marx et le droit moderne*, Sirey, Paris, 1967, pp. 391.

Después de un prefacio muy orientador, suscrito por M. Villey y Nicos Poulantzas (p. VII-X), el análisis del tema principal de este volumen se distribuye en tres partes: I. La obra y sus fuentes. II. Interpretaciones actuales de la teoría de Marx. III. La doctrina marxista en presencia de las filosofías del derecho contemporáneas.

En la primera parte colaboran G. Lyon-Caen, P. Dognin O. P., G. Courtois, G. Della Volpe, Hasso Jaeger, y R. Maspétiol. En la segunda U. Cerroni, N. Poulantzas, Imre Snabó, y Csaha Varga. Y en la tercera M. Villey, J. M. Vincent, Ljubomir Tadic, Vilmos Peschka y K. Stoyanovitch.

Por la amplitud de su perspectiva, por el acierto sustancial de su tentativa de sistematización y por su equilibrada valoración de la doctrina de Marx sobre el derecho merece ser citado muy especialmente el artículo de Michel Villey "Panorama de las filosofías jurídicas modernas occidentales y marxistas del mundo socialista" (p. 207-227).

A continuación el tomo reseñado incluye sendas secciones de estudios y de crónicas, notas y reseñas.

GUIDO SOAJE RAMOS

W. C. K. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*, vol. III: "The fifth-century Enlightenment", Cambridge University Press, 1969, XVI, 544 pp.

Este tercer volumen de la ya conocida obra de Guthrie está dedicada al Iluminismo del siglo V a. C. Este volumen estaba originariamente destinado a abarcar los sofistas y Platón, tal cual lo dice su autor en el prefacio: pero no sólo razones externas (volumen del volumen, por ej.) lo indujeron a separar ambos temas, sino también razones internas contribuyeron a ello, pues "la separación está justificada (porque) los sofistas y Sócrates pertenecen al mismo exuberante mundo del Iluminismo de Atenas, y Platón a un período del pensamiento más maduro y reflexivo y, en alguna medida, desilusionado" (p. XII).

Divide así su obra en dos *Partes*: en la *Primera*, "El mundo de los sofistas", previa una introducción tratando de poner en clima adecuado al lector, pasa inmediatamente a ocuparse del término mismo "sofista" (pp. 27-54), tratando a continuación de cada uno de ellos al hilo de los temas fundamentales: la antítesis nomos-physis en moral y política; el contrato social (que Guthrie denomina "The social compact"); igualdad; la relatividad de los valores y sus efectos en la teoría ética; retórica y filosofía, las teorías racionalistas de la religión; la enseñanza de la virtud (el tan discutido tema acerca de si puede ser enseñada); finalmente, los hombres: Protágoras, Gorgias, Prodicó, Hipias, Antifón, Trasímaco, etc. En total, 320 páginas de sólida y fundamentada doctrina e historia.

Toda la *Segunda Parte* está dedicada a la inagotable y admirada figura de Sócrates: el problema de las fuentes; vida y carácter de Sócrates; y su significancia filosófica, constituye los tres capítulos de esta Parte con un total de 180 páginas. ¿Diremos que es este de Guthrie el Sócrates? No creemos que tal sea la pretensión de nuestro autor; pero no dudamos en sostener que su Sócrates no parece dejar lugar ya a mucha duda *in tanta scriptorum turba* gracias a un sensato valorar los datos y, por supuesto, gracias también a quienes tanto hicieron (¡y continuarán!) en pro de esos datos. Los dos apartados finales: "El legado de Sócrates", y "Los seguidores inmediatos de Sócrates", marcan el eslabón que unirá este volumen al próximo. La bibliografía y los índices acostumbrados terminan el volumen.

Como es el caso de los anteriores, el elogio surge casi al correr de la pluma, así como el reiterado anhelo de ver prontamente acaba la obra.

J. E. BOLZÁN.

JEAN YVES JOLIF, *Comprender al hombre*, 1: "Introducción a una antropología filosófica", Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 320 pp.

En trescientos veinte páginas densas el padre Jolif intenta comprender al hombre en ésta su primer parte de una Antropología Filosófica, que sólo quiere ser una introducción y fundamento que dé lugar a una segunda o más partes que versen sobre el contenido o los contenidos de la filosofía del hombre.

Es un libro interesante, vasto, multiforme, serio y hasta muy serio, en general... y no tanto, algunas veces.

Después de presentarse en la "Introducción" como un hombre de Iglesia que cree, en su nombre, responder al momento histórico, según su "oficio" de pensador, advierte que su obra no se dirige a filósofos, para quienes sería superflua y se disculpa sobre la aridez del lenguaje abstracto que se ve obligado a utilizar (lo segundo es en parte cierto; lo primero, merece ponerse en duda).

Hay dos momentos en el libro: una primera parte que versa sobre la Filosofía, intenta definirla y ubicar en su seno a la Antropología Filosófica. Y una segunda donde describe las que son, a su entender, las cinco categorías "a priori" fundamentales de todo discurso que se intente sobre el hombre.

En "El Hombre, lugar de la Filosofía" (I) se enfrenta con la realidad de la existencia de filósofos y de filosofía y, lentamente, trata de delimitar lo filosófico en su especificidad y en su relación con toda la otra realidad no-filosófica. La "estructura ternaria" de la filosofía será la originalidad de este "métier", el punto que, prueba, toda otra sedicente filosofía que niegue alguno de los términos de esta estructura, se invalida como tal y, en definitiva, se engaña al incluirlo en los mismos supuestos de la negación.

Culmina al definir cual es el "qué" de la filosofía, no como su "tema central", advierte, sino como su único tema, como la "llave", como *el* concepto clave por el que todo podrá ser pensado filosóficamente y esto es el hombre.

Además sitúa a esta ciencia, por definición "abstracta" y separada, en una íntima y necesaria inclusión en la vida general: tanto del filósofo respecto de la sociedad de los hombres; como de la filosofía en la vida total del filósofo (con una declaración de interés último "práctico" y "vital" de la tarea filosófica).

Sin embargo, podría recordarse que la filosofía, como Jolif bien cita, oficio de hombres semejantes a los dioses, es uno de los exponentes de los más divinos que tiene el ser humano: quizá el mayor Misterio de Dios radique en que, siendo Dios, haya algo que no sea Dios; esto es, la maravilla de la absoluta gratuidad divina. Y el hombre es el único animal capaz de "gratis". Es bueno que todo tenga sentido y sea vital y encarnado e histórico. Pero que no deje de ser gratis, que no pierda la dignidad de depender (...la filosofía como el amor, como tantas otras —no tantas— cosas humanas), de que "se le cante" (al decir español) al hombre hacerlo.

Se le puede criticar una pretensión de demasiado fundante: de hacer tabla rasa y empezar de cero, "esta vez sí..." con una definición absoluta. Sin embargo, él advierte esta limitación que parece reiterada en toda la Historia de la Filosofía y que no permite sino decir más o menos muchas cosas, pero poco bien dicho; explica por qué es inevitable en una introducción y cómo cree salvarla de su vicio.

No confiesa "paternidad" alguna, por un lado y resulta difícil ubicarlo claramente (quizá porque no esté ubicado claramente) y por otro lado, cita a veces en demasía, en forma cansadora y dispersante por la extensión y adhesión que presta a un mero ejemplo.

Su conclusión definitiva (a esta altura del trabajo) tanto en el lenguaje como en la conceptualización recuerda a la cosa heideggeriana (la "historia", el "olvido", el "hombre"...). Y el tono se torna casi místico en la descripción de lo que lo es todo, y último, y primero, y desde siempre, y para todo, y definitivo; y donde clásicamente encontraríamos "es decir, el ser...", él pone: "...es decir, el hombre".

Su exposición es, por tanto, sobre lo absoluto del hombre, pero no con esa resonancia romántica de la modernidad (tomado como espíritu, como interioridad) sino con ese tan especial deslumbramiento por el hombre, de corte y valor metafísicos, característico de tantos autores contemporáneos. (De hecho, de sus páginas son rescatables preciosas partes de la más pura metafísica).

La segunda parte, "Los Fundamentos de la Filosofía", gana en agilidad y en riqueza de contenido concreto. Pero por eso mismo se torna mucho más criticable.

Después de situar el problema de "las" antropologías filosóficas y de éste con las ciencias del hombre, descubre, definiéndose finalmente, cuales son las categorías fundamentales imprescindibles en todo decir antropofilosófico, y son: la Totalidad, la Alteridad, la Diferenciación y sus relaciones recíprocas; la Dialéctica y su relación con todas las demás; la Metafísica y su relación con la Dialéctica y por ende, con todas las categorías. Aquí hay problemas a raíz del lenguaje, de su conceptualización en términos de "estructura", lenguaje, el especial significado de "forma", "a priori", sus distinciones de lo que sería "lógico" y "ontológico", o entre lo "abstracto" y lo "concreto", por ejemplo, que es preciso entender muy bien. A veces no se llega a saber "qué quiere decir" que no sean sólo palabras. (Como, por ejemplo, en la especial definición de discurso "abstracto" que en alguna parte hace de la filosofía y la pretensión de incluirla en la "existencia concreta" y de la "dirección vital práctica", que debe tener so pena de invalidarse, debería ser vista prolijamente para ver si se concilian o si son, como aparece, contradictorias). Se le puede criticar cierta arbitrariedad en la elección y limitación de las categorías: sin duda tal vez sean reducibles y ampliables. Sin embargo, puede rescatarse todo un contenido muy rico y verdadero donde la intención fundamental es pintar esa especie de "vaiven" que rige la realidad humana, entre lo que es radical y específico y lo que se encuentra unido y dependiente, correlacionado, etc. Son páginas que merecen desgranarse pues algunas cosas son muy valiosas, filosóficas, psicológicas o sociológicamente. (Como lo relativo al "sueño" y la imaginación, o la riqueza y los peligros de lo "dinámico" y lo "espiritual", lo "total", por no citar sino algunos ejemplos).

A veces se torna una mezcla que llega a ser indomitable: tantas cosas distintas, tantos pensadores diversos incluye y el nexo de unión y la guía de dirección parecen ser un concreto exclusivo del autor.

Pero el saldo entiendo que es positivo: resulta un testimonio interesante de integración de pensamientos ajenos y de una conceptualización original, aunque en el fondo resulte idéntica a algunas "soluciones clásicas" (por ejemplo, cuando explica como "querer ser cosa" es "querer ser Dios" usa los argumentos que, en el lenguaje tradicional, prueben la distinción real

entre esencia y existencia). Claro está, siempre que no se busque la "ortodoxia" en forma de una mera repetición en sinónimos o en giros personales, de lo ya dicho, sino que se esté dispuesto a ver las verdades que manifiesta; para quienes el hombre ya está comprendido y las categorías por las que lo ha sido son eternas e inmóviles no se ha escrito este libro. Rescata, por ejemplo, algunos valores que, dentro del tomismo, sólo los que están especialmente dedicados a filosofía práctica tienen presentes. Si no dijera nada nuevo, en definitiva, la síntesis es buena aunque no sea perfecta. La introducción que se propone (y, finalmente, en *esta perspectiva* es necesario leerlo) es suficiente: nos pone en la filosofía y nos abre el panorama total de la Antropología Filosófica.

Bravo. En realidad todo está por hacerse. Y eso esperamos, M. Jolif.

LUISA FERNANDA RIPA ALSINA DE GARCÍA

M. DA PONTO ORVIETO, *La unidad del saber en el neopositivismo*, trad. Angel Curras Rabade, G. del Toro, editor, Madrid, 1969, 135 pp.

Se trata de una traducción del original italiano "L'unità del sapere nel neopositivismo" (Cedam, 1965). La obra constituye una buena introducción al tema, y sin mayores pretensiones (creemos) pasa revista a la temática fundamental de dicha escuela: la unidad de la ciencia según la *Enciclopedia* (cap. I), la ciencia unificada y el análisis semiótico (cap. II), los aspectos fundamentales del lenguaje (cap. III), el problema del método (cap. IV), la aplicación del método a las ciencias (cap. V); finalmente, la ciencia unificada y la unidad del saber (conclusión). La exposición es cuidadosa, recurriendo la autora constantemente a los textos de los pensadores fundamentales, especialmente aquellos que ha contribuido con sus trabajos a los volúmenes de la *International Encyclopedia of Unified Science*, que comenzada en Chicago en 1937 todavía está en vías de completación pues sólo han aparecido 17 volúmenes de los veinte proyectados. Su crítica, que corre paralela a la exposición, hace ver claramente tanto la debilidad interna de las posiciones enciclopedistas (por ejemplo, en la irresolubilidad de las tendencias fisicalista y conductista), cuanto el error, simplemente, que comporta el neopositivismo.

Sin tratarse de una crítica a fondo, la obra es muy recomendable para penetrar en las estructuras expuestas y criticadas.

J. E. BOLZÁN

ARCHIE J. BAHM, *Directory of american philosophers*, vol. V: 1970-71, edited and published by..., 1915 Las Lomas Road N.E., Albuquerque, New México, 87106, U.S.A., 436 pp.

Se trata de la quinta edición de este útil directorio de: a) Universidades y colegios de U.S.A. y Canadá; b) Becas; c) empleos; d) sociedades filosóficas; e) estado de la profesión; f) departamento editorial; g) índice de colegios; h) filósofos americanos (que, como de costumbre, son los norteamericanos). Del elenco de temas se desprende inmediatamente la utilidad que puede esperarse de esta obra, ejemplo de paciencia y deseo de prestar un eficaz servicio.

E. COLOMBO

J. M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Bibliothèque Française de Philosophie, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, 478 pp.

Conocíamos ya los valiosos trabajos del P. Dubois que publicara oportunamente en la *Revue Thomiste*, por lo cual juzgamos muy estimable la idea de publicar esta obra, donde además de recoger aquellos artículos, los mismos quedan completados con una segunda y tercera partes, definidamente positivas.

En efecto, comenzando con la *Primera Parte*: "Dossier des interprétations récents" (aquí aparecen los nombrados artículos), pasa Dubois amplia y crítica revista a las posiciones de O. Hamlein ("Une lecture d'Aristote en climat idéaliste"); de David Ross según su edición comentada de la *Physica*; de J. Moreau ("Une critique d'Aristote selon l'esprit de Plotin"); de H. Carteron ("Un dialogue avec Kant et Bergson"); y el P. Festugière ("Un exposé d'Aristote à la lumière de Saint Thomas"). Elenco en el cual hemos hechos constar los títulos de los capítulos pues ellos resultan sumamente aclaratorios.

Este "dossier" permite ya a Dubois establecer que, no obstante cuan importantes y agudos sean los autores y comentaristas, las interpretaciones que de la teoría aristotélica del tiempo se hagan, dependen fuertemente de la teoría del conocimiento en la cual se haga entrar la temática temporal. En otras palabras, que no siempre las conclusiones son aristotélicas no obstante partir todos del mismo texto.

De allí que en la *Segunda Parte*: "Le traité du temps dans la Physique d'Aristote", comience nuestro autor por un "Aperçe général de la démarche d'Aristote", para continuar luego, en sendos capítulos, estableciendo la posición general del problema (existencia y natura del tiempo), llevando a cabo la elaboración de la definición (la relación tiempo-movimiento; la estructura del instante y su papel en la definición del tiempo), y sus relaciones con la mensuración (el número y la mensura del tiempo) y los seres llamados temporales (los seres que existen en el tiempo y sometidos a su mensuración). Para acabar en esta segunda parte con las fundamentales y controvertidas relaciones entre el alma, el movimiento y tiempo (los dos polos de la realidad del tiempo).

Hasta ahora ha tratado Dubois de dejar hablar, primordialmente, a Aristóteles según el orden que este mismo establece en su *Physica*; en la *Tercera Parte*: "Exposé synthétique de la théorie aristotélicienne du temps, ses présupposés, ses ouvertures et ses limites", se trata de presentar una exposición "selon l'ordre des raisons" —tal cual lo dice Dubois— y determinar el lugar que esta teoría del tiempo ocupa en el conjunto del sistema aristotélico. Es decir que se trata de llevar y ampliar la teoría del tiempo desde Aristóteles hasta el aristotelismo. Breve es esta parte, más importantísima y tanto que le permitirá una "Conclusion générale" acerca del significado ontológico de la definición aristotélica del tiempo donde aparece en sus justos términos el cometido del Estagirita, quien no ha pretendido desvelar el misterio del tiempo sino integrarlo en su visión cósmica por un adecuado análisis de sus componentes; el tiempo aparece así cual una mensura de una modalidad del ser (pág. 372); por donde esta problemática el tiempo, así delimitada, es anterior y fundamental de la más llamativa y contemporánea visión a través de la temporalidad del hombre.

El análisis que Dubois hace del *instante* nos parece, si no definitivo sí esclarecedor y acertado, y estamos plenamente de acuerdo en que "la structure de l'instant montre que le temps suppose, comme son ressort même, dans l'esprit qui le perçoit et qui le mesure, une dimension d'éternité" (pág. 373).

Es decir que llevado a sus cabos extremos, la teoría aristotélica del tiempo es mucho más que una simple "física" del tiempo; tal vez, precisamente, por ser una cuidadosa "física" del tiempo.

J. E. BOLZÁN

G. DE OCKHAM, *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, Vol. I: "Prologus et Distinctio Prima", edidit Gedeón Gál O.F.M., adlaborante Stephano Brown O.F.M., Tre Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York, 1967.

Corresponde este volumen al primero publicado de las "Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manusccriptorum edita", de Ockham, en la edición que ha tomado a su cargo el Instituto Franciscano de la Universidad de San Buenaventura (New York). Retoma así la idea original del P. Paul Doncoeur, quien ya en 1921 estaba trabajando en esta importante obra, en verdad la "opus princeps" de Ockham.

Preceden al texto propiamente dicho: a) El análisis y descripción de los diez y nueve códices existentes, y de las dos ediciones impresas (Argentorati, 1483, y Lugdini, 1495); b) análisis y descripción de los códices adoptados especialmente para esta edición; c) exposición de las características propias de la presente edición. En una "noticula" final se informa de las vicisitudes corridas por los editores, pues la inundación que afectara al Colegio de S. Bonaventura (ad Claras Aquas) en noviembre de 1966, alcanzó a lo hasta entonces compuesto o impreso, debiendo proceder a una limpieza sin duda fastidiosa, antes de proceder a la reproducción.

Nítidamente impresa y lujosamente presentada a gran formato, la edición es digna del Venerabilis Inceptor, quedando agradecidos los lectores al Franciscan Institute por poner a su alcance la obra. Aguardamos con interés los posteriores volúmenes.

E. COLOMBO

CORNELIO FABRO, *Esegesi tomistica. Tomismo e pensiero moderno*, Lib. Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969, 2 vols. de XXX + 450 y 470 pp. respectivamente.

Con gran oportunidad ha querido recoger la Universidad Lateranense, en estos dos volúmenes, los más importante de entre los numerosos artículos que escribiera el benemérito P. Fabro a través de treinta años dedicados en gran parte al tema metafísica. Precedidos por un "Perfil filosófico", a cargo de Carmelo Nigro, del *curriculum vitae* de C. Fabro, y de una bibliografía recogida por algunos de sus alumnos, aparecen a continuación los trabajos seleccionados, muy numerosos y de tal modo que bien puede decirse que no falta nada importante.

Los dos imponentes volúmenes no sólo hacen justicia a obra tan meritoria, sino que permiten tener a la mano, cómodamente, tanta y tan profunda doctrina. Y por cuanto el P. Fabro sigue incansablemente trabajando sobre los temas que le son tan caros, estos volúmenes facilitarán también la comprensión del itinerario histórico del pensamiento de su autor.

J. E. BOLZÁN

- I. KANT, *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)*, trad. introd. e comm. di A. Lamacchia, Liviana Editrice, Padova, 1967.

La famosa Disertación de 1770 de Kant ha llamado últimamente la atención; recordamos al caso la edición castellana del P. Ceñal, que editada hace unos pocos años, muy pronto devino imposible de conseguir en comercio. De aquí que esta edición italiana, traducida, introducida y comentada por A. Lamacchia, parezca oportuna, especialmente para quienes no puedan leer corrientemente el alemán (o bien, Kant en alemán). La traducción parece legible, y los comentarios oportunos.

J. E. BOLZÁN

- ALBERTO PASQUINELLI (curador), *Il neoempirismo*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1969, 975 pp.

Como volumen cuarto de la conocida colección de "Classici della filosofia" que edita U.T.E.T. bajo la dirección de N. Abbagnano, aparece esta amplia colección de textos fundamentales dentro de la corriente neoempirista. El curador de esta edición ha intentado no sólo presentar al lector de habla italiana dichos textos, sino también hacerlo según un orden cronológico de modo tal que pueda lograrse a través de la lectura tanto una clara idea de los diversos problemas que enfrenta este movimiento cuanto ver proyectadas sus soluciones en el contexto histórico. De este modo se hallarán aquí escritos completos o muy poco abreviados, de G. E. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein, M. Schlick, H. Reinchenbach, R. Carnap, K. R. Popper, G. Ryle y W. V. N. Quine. En todos los casos precede, además de la introducción general a la antología, una especial biobibliográfica a cada autor.

La amplitud concedida a cada pensador permite lograr una clara idea de su pensamiento; y la lujosa presentación que acostumbra la editorial hace más grata aún la lectura.

E. COLOMBO

## LIBROS RECIBIDOS

- R. BAJA: *La méthode biologique*, Ed. Masson et Cie., París, 1969.
- B. M. BONANSEA: *Tomaso Campanella, renaissance pioneer of Modern thought*, The Catholic University of America Press, Washington, 1969.
- H. FOSCOLO: *Los sepulcros*. Nueva versión por Juan Ruiz de Galarreta, La Plata, 1969.
- A. B. GARRET, W. T. LIPPINCOTT, F. H. VERHOEK: *Chemistry: A study of Matter*, Blaisdell Publishing Co., Mass., 1969.
- G. GENTILE: *Opere*, vol. XXXIII, "Difesa della filosofia", 3ª Ed., Sansoni, Firenze, 1969.
- J. GOER DE HERVE: *Mecanisme et intelligence*, Ed. Lethielleux, París, 1969.
- W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge University Press, London, 1969.
- P. G. KUNTZ (Ed.): *The concept of order*, University of Washington Press, Seattle, 1968.
- J. R. LUCAS: *The concept of probability*, Clarendon Press, Oxford U. P., 1970.
- P. MAZZARELLA: *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta*, Ed Gregoriana, Padova, 1969.
- M. D. PHILIPPE: *L'activité artistique*, Ed. Beauchesne, París, 1969.
- PHILOSOPHY, SCIENCE AND METHOD: *Essay in honor of E. Nagel*, St. Martin's Press, N. Y., 1969.
- M. ROMANO YALOUR DE TOBAR: *Cómo educan los argentinos a sus hijos*, Ed. Libera, Buenos Aires, 1969.
- F. M. SCIACCA: *La Chiesa e la civiltà moderna*, Ed. Marzorati, Milano, 1969.
- C. A. SIRI: *Hitos en el camino. La dinámica del devenir*, Ministerio de Educación, Dirección General de Cultura, San Salvador, El Salvador, 1969.
- VARIOS: *El problema de la verdad en la filosofía actual*. Simposio de Filosofía, Departamento de Filosofía, Universidad Católica de Puerto Rico, 1969.
- L. WHYTE: *Machina ex Deo*, The M. I. T., Press, Mass., 1969.
- G. ZAPPONE: *L'Ultimo Maritain*, La Nuova Cultura, Napoli, 1969.
- EDITORIAL GUADALUPE, BUENOS AIRES
- P. BOASSO: *Atahualpa Yupanqui*, 1969.
- O. FERNÁNDEZ L. DE BOTAS: *Folklore y poesía argentina*, 1969.

## EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- J. DE ZARAZAGA-BERENGUER: *Qué es la heráldica*, 1969.  
 J. PH. LEVI: *La economía antigua*, 1969.  
 R. L. MOOERN: *La literatura alemana del siglo XX*, 1969.  
 N. SALVADOR: *La nueva poesía argentina*, 1969.

## EDITORIAL GREDOS, MADRID

- T. DE ANDRÉS: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, 1969.  
 S. RABADE ROMEO: *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*, 1969.

## G. DEL TORO, EDITOR, MADRID

- S. BARBADE ROMEO: *Estructura del conocer humano*, 1969.  
 M. DA PONTO ORVIETO: *La unidad del saber en el neopositivismo*, 1969.  
 R. GILIAD: *Ser y libertad*, 1969.  
 P. H. MANN: *Los métodos de investigación sociológica*, 1969.

## EDITRICE VITA E PENSIERO, MILANO

- A. BAUSOLA: *Indagini di Storia della filosofia*, 1969.  
 A. BAUSOLA: *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, 1969.

## EDICIONES SIGUEME, SALAMANCA

- J. P. BAGOT, P. DEBRAY: *Juventud rebelde*, 1969.  
 D. BONHOEFFER: *Sociología de la Iglesia*, 1969.  
 J. M. CONGAR: *Esta es la Iglesia que amo*, 1969.  
 J. M. CONGAR: *A mis hermanos*, 1969.  
 P. E. CHARBONNEAU: *Cristianismo, sociedad y revolución*, 1969.  
 J. Y. JOLIF: *Comprender al hombre*, 1969.  
 N. LOHFINK: *Exégesis bíblica y teología*, 1969.  
 J. M. MAYORCA: *Así creo yo*, 1969.  
 J. MOLTMANN: *Teología de la esperanza*, 1969.  
 C. MUCHER: *Fe y educación*, 1969.  
 E. NEUHAUSLER, E. GOSSMANN: *¿Qué es teología?*, 1969.  
 M. ORAISON: *Reconciliación. Memorias*, 1969.  
 H. J. SCHULTZ: *Fe y responsabilidad pública*, 1969.  
 G. SCHWY: *Iniciación al Nuevo Testamento*, 1969.  
 A. VAN KAAAN: *Encuentro e integración*, 1969.

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION  
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS  
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

## EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial  
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES  
(COLECCIÓN ENSAYOS)

el  
banco  
para toda su  
familia

porque el

**BANCO RIO DE LA PLATA**

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

**BANCO RIO DE LA PLATA**

Calle 8 esq. 50 • LA PLATA  
Berisso • Villa Elisa • City Bell • Gral. Mansilla

# BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

## ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

**FILIALE ROSARIO**  
Corrientes 732 — Rosario

**FILIALE QUILMES**  
Lavalle 550 Ecke Alsina — Quilmes

**ZWEIGSTELLE BELGRANO**  
Av. Cabildo 1750

**DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN**  
Balcarse 489 Ecke Libertad — San Martín

**FILIALE VILLA BALLESTER**  
Pueyrredn 198 — Villa Ballester

**ZWEIGSTELLE TRIBUNALES**  
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

**DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17**  
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

**DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ**  
Av. Márquez 286 — José León Suárez

## DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

## Demnächst:

**BERNAL OESTE**  
Avenida Calchaquí 93  
Ecke Boedo

**LOMAS DEL PALOMAR**  
Avenida Wernicke  
zwischen Aviador Franco u. Aviador Pflüschow

## MUTTERHAUS:

### DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

# C R O N O S

SOCIEDAD ANONIMA INDUSTRIAL Y COMERCIAL

**SAN MARTIN 663 — BUENOS AIRES**

T. E. 31-2982-2575 y 30-3061/65

\* RELOJES DE CONTROL

\* RELOJES INDUSTRIALES

\* TELEFONIA AUTOMATICA

\* INTERCOMUNICADORES

# **FUNDACION ENRIQUE ROCCA**

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires

**parte activa  
de la  
comunidad**



**PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.**

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

## **DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA**

**de Filosofía y Ciencias afines**

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición:** Centro de Estudios de Filosofía  
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145  
SEVILLA (España)

## **P E N S A M I E N T O**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:  
Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

ADHESION

**SOMISA**

# *El Banco de Italia y Río de la Plata tiene para usted*

*departamentos  
en las mejores ubicaciones: Barrio  
Norte, Belgrano, Palermo, Caballito, etc.,  
y se los ofrece con amplia financiación,  
a precios fijos e inamovibles.*

*Consulte con nuestra Sección Hipotecaria.*

*Sus necesidades serán satisfechas.*

*Y sus preferencias también.*

CROMO PUBLICIDAD S. A.

**DEPOSITE EN  
CUENTAS  
ESPECIALES  
DE AHORRO**

**Gane el**



**Libre de Impuesto a los  
Réditos. Capitalización  
Semestral.**

## **BANCO DE ITALIA Y RIO DE LA PLATA**

*Fundado en 1872*

*Casa Matriz: Bmé. Mitre 402 al 468*

*Ventas: Sección Hipotecaria,  
1º Piso, de 12 a 17,30 hs.*

*63 sucursales en todo el país.*

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

**COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.**

---