

RESEÑAS

MARTIN HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Vittorio Kostermann, 1975. 473 p.

Este texto del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* que Heidegger dictó en el verano de 1927 —inmediatamente después de la publicación de *El ser y el tiempo* (=ST)— es el primero publicado dentro de la segunda serie de la edición de las *Obras completas* la que incluye los cursos enseñados por H. en Marburgo (1923-1928) y Friburgo (1928-1944) (correspondiendo a los vols. 17 a 57). El texto es de suma importancia para los lectores de ST ya que se presenta como “nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de ST” (p.1), es decir: de aquella sección cuya publicación —bajo el título *El tiempo y el ser*— fué, primero pospuesta, después abandonada por H. debido al suceso de una *vuelta (Kehre)* en el pensar (a partir del 1930) que imposibilitó una continuación del trabajo dentro de la perspectiva de la subjetividad sujetadora de la metafísica occidental (en cuyo espíritu está escrito ST). El texto del curso ha sido reconstruido a partir de la copia que el hermano de H. (Fritz Heidegger) había hecho de los manuscritos (de hecho escritos a mano) de H.; ya que H. solía elaborar la versión escrita en las conferencias orales, también se ha usado para la reconstrucción la copia taquigrafiada (muy exacta) de S. Moser, entonces discípulo de H.; la reconstrucción de este volumen en particular (Bd. 24) ha sido supervisada por H. mismo quien, por lo demás, alcanzó a fijar antes de su muerte las reglas según las cuales se habrán de editar (y traducir a más de 50 idiomas) los restantes cuarenta volúmenes. El texto consiste de 22 párrafos de muy diferente extensión cuya subdivisión en capítulos ha sido realizada por el editor (v.Herrmann); lamentablemente, la publicación no contiene ni siquiera la mitad de lo que H., según el plan de curso, ha querido presentar, es decir: de las tres partes anunciadas (cada una subdividida, a su vez, en cuatro secciones), H. llegó a dictar nada más que la primera parte y la primera sección de la segunda (debido a “las pocas horas semanales” del curso, a saber cuatro), es decir solamente

cinco de las dieciséis secciones planeadas. Hasta qué grado lo entonces omitido haya entrado en cursos posteriores, no se puede decidir antes de la publicación de estos. En el 1927/28 H. dió cursos sobre Kant —interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*— y Leibniz.). Las tres partes mencionadas se titulan como sigue:

- I Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser.
- II La pregunta fundamental-ontológica por el sentido del ser general.
- III El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.

Como lo sugiere el título de la primera parte, H. no hizo seguir, en el curso por lo menos, la presentación de la temporalidad del ser —*Temporalität des Seins*— a la segunda sección de ST (El ser-ahí y la temporalidad) tal como lo anuncian los § 5 y 8 de ST; sino que llega a la exposición del tema —en el curso la segunda parte— después de un comienzo nuevo, históricamente orientado que nace de una apropiación nueva de la tradición metafísica de Occidente, en vez de unos motivos “existencialistas” (o de la fenomenología de la conciencia). El editor indica, en su postfacio (p. 473), que el capítulo conservado sobre el tema *Tiempo y ser* —*El problema de la diferencia ontológica* (p. 321-470 = § 19-22)—es, de todos modos, el central; además contiene la primera exposición de la famosa “diferencia ontológica” cuya concepción prepara la vuelta antes mencionada. Se confirma así la función puramente provisional y preparatoria de la analítica del ser-ahí que tanto tiempo fue tomada por el mensaje principal de H. De acuerdo con la identificación de fenomenología y ontología que anuncia el § 7 de ST, reiterada en el § 3 del curso de 1927, el examen crítico de cuatro concepciones-clave del ser debe dirigirse a la demostración de lo insuficiente, en ellas, de la conexión ausente entre el ser y el tiempo, dando por sentado que, como lo anuncia el final de ST y lo muestra la exposición de los § 19-22 del curso, el tiempo figura como el sentido del ser. En cierto sentido, la primera parte del curso anticipa ya que lo que según ST iba ser la “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemas de la temporalidad” (ST p.50), ya que las ontologías examinadas en los § 7-18 del curso comprenden a Kant, Descartes (la interpretación kantiana de él), Aristóteles (en las interpretaciones de Tomás de Aquino, Duns Escoto y F. Suárez). El criterio de la crítica fenomenológica de estas ontologías —se incluyen también las tesis sobre el ser de la cópula en Th. Hobbes, J.

St. Mill y H. Lotze— es lo expuesto en ST sobre ser-ahí, ser-en-el-mundo, ser-a-la-mano, ser-a-los-ojos, etc. Las cuatro tesis escogidas por H. son:

- I “Ser” no es un predicado real (Kant).
- II A la constitución de ser de un ente pertenecen la *essentia* (*Was-sein*) y la *existencia* (*Vorhandensein*) — (Aristóteles y la escolástica).
- III Las maneras de ser fundamentales son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*) — (ontología moderna).
- IV Lo que es lo predicable por el “es” de la cópula (Tesis de la Lógica).

Según el plan del curso, la segunda tesis iba a ser tratada una segunda vez —bajo el título *El problema de la articulación fundamental* (*Grundartikulation*) *del ser* — pero esta vez a partir del resultado de la explanación del problema de la temporalidad del ser; lo que confirma que de hecho lo publicado como *El problema de la diferencia ontológica* (§ 19-22) es todo lo que H. podía decir sobre el tema *tiempo y ser* en el 1927 (y que, desde luego, es distinto de lo expuesto bajo el mismo título en el 1962).

La discusión de la tesis kantiana parte de la distinción entre “realidad” (como predicado no contenido en el concepto *del* sujeto y que es posición relativa *al* sujeto) y “ser” (como posición absoluta); H. muestra cómo, según Kant, esa posición —*qua* acto— expresa una relación del objeto (puesto) a la facultad del conocimiento, a saber con la percepción como facultad empírica de juicio. Ello significa que, por declarar existente una cosa, le agrego, como carácter de realidad (*Wirklichkeit = Realität*), la percepción (*Wahrnehmung*, en sentido de *Wahrgenommenheit*). Echando de menos, en este contexto, una ontología del ser-ahí entendido como sujeto de la posición, H. radicaliza la concepción imprecisa de la percepción en Kant por una interpretación fenomenológica de la misma; como es de esperar, sustituye el “sujeto” por el ser-ahí y la percepción por la intencionalidad, como un dirigirse perceptivo a lo percibido *como* percibido (es decir sin tomar en cuenta su eventual existencia); aclara que tal dirigirse, que pertenece a la estructura ontológica del ser-ahí, no ha de malenetenderse como esfera subjetiva de vivencias de la cual nunca podría salir hacia el mundo externo: en la intencionalidad se tiende a lo realmente existente, ella es equivalente de trascendencia, distinguiéndose el ser-ahí de otros entes precisamente por ese previo estar-con el mundo. Aquí H. anuncia oscuramente que la razón del

hecho de que la perceptividad (= *intencionalidad*, = *trascender*) pertenezca tanto al ser-ahí como a lo real (*Vorhandenes*) se debe a la esencia del tiempo, entiendo: de la temporalidad del dirigirse. En la conclusión de su crítica H. resume los descubrimientos de ST, es decir relaciona *Wahrgenommenheit* con *Entdecktheit*, y ésta con *Erschlossenheit*; concluye (p. 106) que la ontología del ser-ahí es la meta latente del desarrollo total de la filosofía occidental.

Pasando a la segunda tesis, H. muestra cómo en la distinción clásica de *existentia* y *essentia* (o de *actualitas* y *quidditas* respectivamente) de hecho se problematiza la manera de ser (*Seinsweise*) como tal; es decir que el hecho de la diferencia es constatado (desde Plotino), mas no se determina su modo. H. quiere mostrar que la unión de lo actual y posible (*ousia*, *physis*, *morphé*, *eidos*, *to ti en einai*) sólo vale para lo real (*das Vorhandene*), mientras que para el ser-ahí algo como esencia no pertenece a su existencia (es proyecto, posibilidad); él encuentra vestigios de tal concepción en la controversia sobre el modo de la diferencia ontológica: mientras que la escuela de Santo Tomás la califica de real —es decir: la *existentia* es un *accidens* real, algo real agregado a la *essentia*— Duns la llama una *distinctio modalis* o *formalis* —existencia como modo de la esencia, dándose sólo en ella—; finalmente, Suárez reduce la distinción a una diferencia puramente conceptual (*distinctio rationis*) —tanto la esencia como la existencia son meros conceptos de una y la misma realidad. Después de una digresión inesperada sobre la “versión mística” de la distinción —la esencia (de Dios) se convierte ella misma en un ente, mientras que la existencia (característica del *ens creatum*) es negada (para la divinidad)— H. emprende la tarea de demostrar que toda la problemática comprueba que, en su origen, la perspectiva de la producción (*Herstellung* = *Verwirklichung* = *Wirklichkeit*) ha sido el modelo de la ontología occidental, sin que se haya sacado la conclusión radical de esta perspectiva, a saber una ontología del ser-ahí como *agens*, *en-ergeia*. Debido a la falta de tal ontología fundamental (ya implícita en Aristóteles), la diferencia entre existencia (como *hypokeimenon* de la *energeia*) y esencia quedó sin aclarar. H. se pregunta cómo esta perspectiva de la producción (donde el *eidos* tiene prioridad ante la *morphé*, *das Aussehen* precede a *das Gepräge*, *Gebilde*) ha de unirse a la perspectiva de la percepción (donde la relación es la inversa: *Gepräge* precede a *Aussehen*); la respuesta consiste en concebir, dentro de la estructura de intencionalidad, lo que está por producirse (*das Herzustellende*) como siempre ya comprendido por el ser-ahí, en el sentido de un ser-en-sí de lo producido *qua* terminado, perfecto (*Gewirktheit* = *Wirklichkeit*). Lo decisivo, sin embargo, es esto: que lo comprendido como

terminado (*das Fertige*) es dejado libre para el uso, es sacado de la perspectiva de producción, para adoptar un nuevo modo de ser (*her-gestellt = verfügbar für Gebrauch*), el del útil. Para H., la concepción de un puro darse (*Vorliegen*) no se explica sino por la previa concepción del ente como algo a producir (*herstellungsbedürftig*) del cual entonces se ha podido pasar al ente como estar absoluto (*herstellungsunbedürftig = eigenständig*): es solamente a tal ente que se puede dirigir la pregunta: ¿qué es?. El ser-ahí, por el contrario se caracteriza por la pregunta: ¿quién es? y la verdadera diferencia problemática es la de *Existenz (Werheit)* y *Vorhandenheit (Washeit)*, omitida por la tradición.

La ontología moderna, en su vuelta a la subjetividad como *subiectum* de toda certeza posible, no pudo, a pesar de eso, concentrarse en el modo de ser del ser-ahí, ya que Descartes, Kant y Hegel quedaron atrapados en la antigua ontología que identifica “ser” con *Vorhandenheit* (también el ser del sujeto). H., en la discusión de la tercera tesis, le niega a la iniciativa cartesiana el carácter innovador que se le atribuye; más bien, ve en él un dogmático quien, siguiendo a Suárez, logra enterrar definitivamente toda sensibilidad para la diferencia entre el modo de ser del sujeto y el del objeto. Kant, en su concepción del yo como unidad sintética de la percepción, logra profundizar el concepto cartesiano de *res cogitans*: al caracterizar el yo —que al percibir los objetos se percibe también y a la vez a sí mismo, siendo el fundamento unitario de ambos actos— como *personalitas* que está dirigida no a los objetos, sino a la comprensión, los conceptos de ellos (*personalitas transcendentalis*), Kant identifica la ontología con la filosofía trascendental. La distinción adicional entre el yo lógico (sujeto determinante del pensar) y el yo empírico o psicológico (objeto de la auto-aprehensión del yo, hacerse consciente de las representaciones como dadas en él) prepara a su vez el camino para la concepción que apunta a lo genuinamente humano (ser-ahí) en el yo: la *personalitas moralis*; lo que caracteriza el sentimiento que el yo tiene de sí mismo es el respeto (*Achtung*) frente a la ley que la razón (*Vernunft*) libremente se ha impuesto a sí misma. Este respeto ante el sí-mismo (*Selbst*) como libre y responsable de sí es, junto al acto de sumisión, la elevación a la estimación de sí mismo, la dignidad. H., entendiendo la *Metafísica de las costumbres* como un serio intento de una ontología del ser-ahí (responsable de su ser que no le es indiferente), acepta la conclusión de Kant de que el hombre no es nunca una cosa o un medio, sino fin en sí, y que el ser-con-los-otros se basa en este “comercio” de inteligencias que son entre sí fines en sí. El que el ser del ser-ahí le sea un fin —esto anticipa la determinación fundamental

de ST: ser es haber de ser. H. lamenta que Kant, a pesar de esta anticipación, no solamente no ha aclarado en detalle ese modo peculiar de ser que caracteriza al yo como sujeto de acción, sino que expresamente ha constatado la inexplicabilidad del yo que, siendo base para todas las categorías, no es tratable por medio de ellas; además, siendo espontaneidad, y no afección, no es accesible en el dominio de la afección sensible, es decir a través de las formas de espacio y tiempo. H., al compartir con Kant la no-aplicabilidad de las categorías de la naturaleza (*res extensa*) —y el tiempo es aquí tiempo de la naturaleza, en vez de a priori para el yo— al yo como personalidad moral, no le sigue a Kant en la negación de toda posibilidad de “conocer” el yo *qua actus*; él descubre la razón de esa negativa, otra vez, en la “clandestina” presencia, dentro de este contexto, de la concepción antigua de la producción (*Herstellung*): porque sólo quien *hizo* las sustancias puede, según Kant, “conocer” la sustancia en su modo de ser de espontaneidad; mientras que el ente finito, dependiendo siempre de su modo de ser de receptividad, no puede estarse presente a sí mismo *qua* origen de acción. H. repite entonces, de los análisis de ST, la descripción de cómo el ser-ahí, al estar ya con y en el mundo, es decir: con los útiles y los otros seres-ahí, se es de suyo presente a sí mismo, antes de toda autoreflexión expresa; y ya que cada uno es lo que él hace, se ve a sí mismo en el reflejo de las cosas con las que está en contacto: perdido en las preocupaciones por ellas, su trascender es a la vez una trasposición del ser del mundo (*Vorhandenheit*) a sí mismo, lo que resulta en la actitud inauténtica (irresponsable de sí) que caracteriza la existencia diaria. El ser-ahí se tiene a sí mismo, “antes de” toda intencionalidad, como ser-en-el-mundo, y por tenerse en esta forma se puede perderse a sí mismo o expresamente elegirse a sí mismo.

Frente a este modo de ser al que no le es indiferente su ser, H. pasa a desarrollar, en la crítica de la cuarta tesis, la tendencia de la tradición filosófica a considerar todo lo que es como igualmente indiferente, es decir: igualmente predicable (*ansprechbar*) por el ser en el sentido de la cópula. Protestando contra la emancipación de la lógica frente a la ontología, H. pide su recuperación para la ontología (del ser-ahí) e identifica esta tarea con la de superar a Hegel quien disolvió la ontología en su *Ciencia de la lógica*. Pasando rápidamente de la determinación aristotélica de la cópula (como “existiendo” en la *dianoia, ens rationis*) a la de Hobbes, H. subraya la formación extremadamente nominalista que éste da del problema: el sujeto y el predicado son nombres (signos de fenómenos psíquicos), mientras que la cópula es indicio del comprender de quien juzga, es decir indicio de aquello que funda la ligazón de algo anterior (sujeto) con

algo posterior (predicado), en otras palabras: fundamento de la conexión de nombre en la que pensamos la *quidditas* de las cosas. Además de ser la cópula el origen de los nombres abstractos (posteriores, predicados), ella figura, al fundar la atribución de diferentes nombres a la misma cosa, el ser-verdadero (o falso) del juicio; se nombra real (existente) aquello cuya formulación, en forma de una proposición, es verdadera. (Con tal concepción, anota H., Hobbes no puede nunca interpretar frases del tipo: S es.) —J. St. Mill acepta la definición que Hobbes da de la proposición (secuencia de nombres), pero se separa de éste al insistir en la fundamental ambigüedad del “es”: además de la función de conexión, la cópula implica la existencia de lo predicado; si bien el “es” equivale a un “significa” —lo que implica una distinción de representaciones, en el alma, según esencia y accidente— también insinúa un “existe” de lo representado. En una diferenciación parecida a la de Kant (juicios analíticos/sintéticos), Mill distingue las proposiciones esenciales (nominales = definiciones) de las reales que enuncian la existencia; de acuerdo con ello, un sujeto es, a la vez, una mera palabra (*nomen*) y una cosa existente. Lotze, finalmente concibe el juicio, de acuerdo con la distinción aristotélica de *sýnthesis* y *diháiresis*, como juicio doble que, positivamente enuncia un ser-verdad y, negativamente, un no-ser-verdad; este último rasgo sin embargo (el de verdad/no-verdad) vale solamente como *Nebengedanke* del juicio mientras que la función principal (*Hauptgedanke*) consiste en conectar; el juicio expresa la objetividad del objeto, más ésta no es sino un ser-juzgado, una distinción que, según H., es recogida por Husserl en la diferencia de *Urteilsvollzug* y *Sinn*. Al final de esta discusión, H. concluye que la predominante concepción del logos (proposición, secuencia de nombres, etc.) ha imposibilitado una justa apreciación de lo que, en el logos, se muestra por sí mismo; solamente si tomamos la proposición como un comportamiento intencional del ser-ahí, no se presentará el seudoproblema de la relación entre el conjunto de palabras y el conjunto de cosas; aquello sobre lo cual se expresa el ser-ahí, le está ya previamente descubierto, abierto: la proposición se funda en el ser-en-el-mundo, y éste significa un ya-ser-con los entes (o seres-ahí). Lo indeterminado del “es” confirma que el ser-ahí ya comprende lo que es de ésta u otra manera, antes de expresamente expresarse sobre ello; en este sentido, el juicio como comunicación es un compartir (*Mit-Teilung*) mudo la misma precomprensión. La verdad que es enunciada en el logos *apofántico*, entendida como desocultación de lo que por sí mismo se hace patente, no está, entonces, ni en el intelecto, ni tampoco es algo real (*Vorhanden*), sino se encuentra “en el medio”. Más aún: la Verdad, tanto como la

relación intencional, pertenece al modo de ser del ser-ahí, no “existe” sino cuando éste existe, es decir: no es atemporal, sino histórica. De manera que es correcto decir que la verdad, como manera de ser del ser-ahí (que hace ver, expresamente, lo que se muestra por sí), *existe* (en el sentido existencial de la palabra: también a ella “se le va su ser”), y es en este sentido que se aclara la coincidencia, en el tratamiento tradicional del problema, de ser-verdadero, ser-real, ser qué (*Wahrsein, Vorhandensein, Wassein*), derivable únicamente de la manera peculiar de ser que caracteriza el ser-ahí (*Dasein*) como revelación. La pregunta que queda sin contestar es ésta; ¿cómo se relaciona la existencia de la verdad, no al ser del ser-ahí (existencia), sino al ser en general?

Para contestar la pregunta, H. se siente obligado a replantear el tema de la relación entre la temporalidad (como sentido existencial del ser-ahí) y el tiempo mismo, entendido como horizonte o sentido del ser en general (ST, § 5 llama *Temporiedad* a esta función fundadora del tiempo respecto del ser), incluyendo naturalmente el encubrimiento del tiempo originario (temporalidad) en el llamado tiempo mundano (inauténtico, vulgar, intratemporalidad) de la comprensión cotidiana. Ya que Aristóteles figura, como ya lo hizo en ST, como el expositor-clave de esta versión nivelada del tiempo originario, H. comienza la segunda parte del curso con una minuciosa interpretación del tratado aristotélico del tiempo (*Física* IV 10-14) que no podemos aquí seguir en todo su detalle. La interpretación se convierte, cuanto más avanza, en una crítica en la cual el lector de ST reconoce pronto el paralelismo entre estas caracterizaciones y las que H. ofrece en los § 79-82 de ST como típicas de la interpretación impropia del tiempo: se nota cómo las exposiciones de ST al respecto originalmente han nacido de una interpretación del texto aristotélico, si bien esta misma interpretación puede haber estado prejuzgada por una decisión de H. en favor de una concepción protocristiana del tiempo (kairológia) que H. parece haber favorecido, bajo influencia de Kierkegaard, en sus años tempranos (en Friburgo); tal prejuicio no sería, como se sabe, para H. ninguna contradicción exegética: es consecuente, entonces, que en la crítica a Aristóteles, H. le conceda (p. 409) que ha tratado de delimitar el concepto del *kairós*, pero sin poder aclarar la relación entre el ahora (*nyn*) de la *Física* y aquel *kairós* de la *Ética a N.* —precisamente la relación que H. trata de fundamentar en la segunda parte, tanto de ST como del curso de 1927. Como también es conocido, una larga nota del § 82 de ST conecta el concepto hegeliano del tiempo, formalmente muy semejante al de H., con el de Aristóteles, para demostrar su fundamento común (vulgar); es notorio en este contexto que el curso

sobre *Lógica* que dictó H. en el 1925-26 —publicado, en el 1976, como vol. 21 de la *Gesamtausgabe*— contiene ya la interpretación de Hegel que ofrece, en forma más condensada, el § 82 de ST y contra la cual tan brillantemente se ha expresado J. Derrida (*Ousia et grammé, Marges de la philosophie*, 1972, p. 31-78. El hecho es que la interpretación heideggeriana de Aristóteles muestra rasgos hegelianos (y al revés, vgr. en la identificación del *nyn* aristotélico con el *Uebergang* hegeliano, ambos en contraste con el *Augenblick* de Kierkegaard/Heidegger).

La concepción aristotélica del tiempo que, según H., no define la esencia del tiempo, sino meramente el acceso al fenómeno, permite tres conclusiones principales: primero, la forma aparentemente tautológica de la definición sugiere que Aristóteles interpretó —correctamente— el tiempo desde el tiempo mismo, es decir: captó la existencia simultánea de dos tiempos, uno originario y otro derivado; segundo, la estructura análoga de movimiento (cambio) e instante —ambos poseen una distensión o dimensión que los caracteriza como transiciones— muestra hacia una actitud fundante del sujeto observador que, al prestar atención a algo, a la vez re-tiene y pro-tiene fases ausentes del cambio observado, contándolas; tercero, el tiempo abarca todo lo que cambia, es decir: figura como circuntención (*Umhalt*) del mundo, al estar, sin embargo, dependiendo de un alma que cuenta, lo que sugiere su anterioridad a la división del sujeto y objeto. Aprovechando estos impulsos de la concepción aristotélica (=vulgar), H. se propone, en la segunda parte del § 19, ir más al fondo del hecho de que el tiempo pudo entenderse —más bien: malentenderse— como algo “existente” (*vorhanden*) y descubierto (*enthüllt*) a la vez, quedando encubierta su verdadera naturaleza de sentido del ser. Se exponen, como en ST § 79-81, mas no en el mismo orden, las cuatro estructuras del tiempo vulgar (significatividad, fechabilidad, distensión y publicidad) como auto-interpretaciones del ser-ahí que, al preguntarse por el tiempo (la hora, el lapso), implícitamente exterioriza su estructura unitaria de temporalidad extática (comp. ST § 65) que sin embargo le queda encubierta, a base de su tendencia a dejarse absorber por lo mundano (caída). (Dentro de esta vivencia inauténtica del tiempo, el ser-ahí hasta proyecta un tiempo infinito, el ideal de un tiempo que no sería tiempo-para . . .; así se olvida la temporalidad —el ser-ahí— de su propia finitud o nulidad, un tema que H. pospone ya que no se deja tratar adecuadamente —como reconoció después de la vuelta— en el contexto de la cronosofía de ST.)

En el § 20 del curso —titulado *Temporalidad y temporalidad*— H. parte del comprender como acontecer (*Geschehen*, vinculado a

Geschichtlichkeit) del ser-ahí: como proyección hacia posibilidades mantenidas como posibilidades, el comprender (del mundo) presupone una comprensión del ser del ser-ahí (existencia, poder-ser): este comprender existencial-óntico es luego examinado respecto de su temporalidad específica: resulta que el comprender de la existencia *qua* temporalidad implica una nueva proyección, la del ser en general, hacia el horizonte del tiempo, y esta proyección funda la anterior (proyección del ser-ahí hacia su propio ser). Aquí H. determina la tarea de toda filosofía como la proyección expresa de la comprensión pre-ontológica del ser, es decir como la objetivación temática de la temporalidad como último horizonte (borde de la finitud del tiempo) de todo proyectar. La cercanía de tal concepción —filosofía como un preguntar más allá del ser, hacia su horizonte esclarecedor— a la visión platónica no es negada por H.; de hecho, él ofrece una interpretación del símil de la caverna (existencia impropia) que confirma la orientación metafísica de la ontología existencial (p.400ss.) sin que la semejanza formal —como en el caso de la concepción hegeliana del tiempo que se parece a la de Heidegger— le impida censurar, en Platón, el origen del “concepto” de la idea del bien (sol) en la ontología tecnicista de la producción (comp. la figura del demiurgo). Al desarrollar, después de esta digresión, la temporalidad propia de la existencia auténtica (=resuelta) e inauténtica, H. muestra, otra vez más, contra Aristóteles y Kierkegaard, que el fenómeno del ahora ha de derivarse de la actitud resuelta del instante decisivo (*Augenblicklichkeit*) que da la “estructura plena” del ahora; el análisis de la temporalidad inauténtica orientada hacia lo práctico y urgente (tiempo para... le permite luego exponer la temporalidad específica de la conformidad (*Bewandtnis, Umgang mit Zuhandenem*) que radica — como lo enseña ST § 15-18— en un último “por mor de” (*Umwillen*) del existir. El siguiente análisis de la significatividad — estructura fundamental del conjunto de lo “existente” en el mundo — comprueba que lo genuinamente trascendente es, a la vez, el mundo y el ser-ahí unidos ambos en la intencionalidad: al comprenderse desde el mundo, el ser-ahí se ha trascendido, pero a este “desde sí” corresponde un “hacia sí” que proviene del porvenir auténtico de la existencia (*von sich her... auf sich zukommen*).

La temporalidad es introducida (§ 21, *Temporalidad y ser*) como la temporación más originaria de la temporalidad, es decir: como aquel horizonte del comprender que, en última instancia, posibilita el trascender del ser-ahí, la mutua penetración de la comprensión del mundo (especialmente de lo “a la mano”) desde la temporalidad del ser-ahí y la comprensión de ésta a partir del ser en general. Comprender lo “a la mano” implica proyectarlo hacia el

tiempo (hacia la unidad extática de la temporalidad, y de ahí a la temporariedad como condición de la posibilidad de la comprensión del ser), un proyectar malinterpretado, en la existencia cotidiana, como la alternativa de lo intratemporacial (*Innerzeitiges*) y atemporal (*Überzeitliches*). H, llegando al punto decisivo de sus derivaciones, muestra cómo la temporalidad de lo “a la mano” (y de su contrario: *das Abhandene*) no es sino una transformación (*Abwandlung*) de un horizonte presencial que no coincide, ni con el ahora vulgar, ni con el instante auténtico, sino figura como “el éxtasis pleno del presente” (*die volle Zeitstruktur der Gegenwart*), a saber la *presencia* (*die Präsenz*). Esta, condición de la posibilidad de comprender lo intratemporacial (*vorhanden* y *zuhanden*) como *tal* es el límite de todo presenciar (presentificar); hacia él tiende el trascenderse del ser-ahí: el presente como éxtasis está abierto hacia un “esquema horizontal” que permite comprenderlo como ek-stasis (anticipando la futura ek-sistencia). Al mismo tiempo, la presencia, siendo límite último de las éxtasis temporales, se constituye también como punto de partida de toda posibilidad de proyección, “autoproyección por excelencia” (*Selbstentwurf schlechthin*, a saber de la temporalidad), confirmada por un análisis de su modo deficiente, la ausencia (*Absenz*).

El lector que lucha por comprender esa red compleja de fundamentaciones mutuas de modos del comprender (proyecciones) no podrá evitar la impresión de una empresa esforzada, y, no sin razón se acordará, con motivo de la fundamentación del “esquema horizontal de la unidad de las éxtasis de la temporalidad” — la categoría más rebuscada, metafísica de ST — de la función que tiene el famoso capítulo sobre el esquematismo en la *Crítica de la razón pura*. No será, entonces, ninguna sorpresa que H., en el último párrafo del texto del curso (§ 22), vuelva a la tesis de Kant sobre el ser, e interprete la fórmula ser-perceptividad fenomenológicamente como expresión de una intención inexpresada de Kant, a saber: que esta *Wahrgenommenheit* corresponde a una actitud intencional (*intentionale Verhaltung*) que, a su vez, es expresión mundana de un presenciar (*Gegenwärtigen*) que — como ekstasis/intentio — remite a su esquema propio — la presencia. H. también concede que, con este “concepto” existenciario por excelencia (*Präsenz*), nos encontramos, otra vez, en el centro de la interpretación griega del ser (*parousía*) a cuya superación se había encaminado ST (a partir de la kairosología judeo-cristiana). Si bien el curso no contiene la exposición de las dos restantes temporariedades (las correspondientes al precursar y a la repetición, éxtasis temporales de “futuro” y “pasado”), se siente lo insatisfactorio de la derivación de los esquemas extáticos, la cerca-

nía de la necesidad de una “vuelta” que abandona este tipo de pensar autosubsistente. H. proclama, al final, la absoluta aprioridad del tiempo (*qua* temporalidad) —“*Zeit zeitigt sich als das Früheste schlechthin*” (p. 463)— entendiéndolo bajo “a priori” aquello que —no siendo nada intemporal— posibilita la comprensión del ser; no sin ironía, H. cita en este contexto, la *anámnesis* platónica como la actitud más correspondiente a esta aprioridad del tiempo: reminiscencia del ser equivale a su temporalización (ya que el tiempo es el horizonte del recordar). Al distinguir, finalmente, la filosofía como ciencia temporal (*temporal = zeitlich*) de las ciencias positivas que operan bajo el olvido de la diferencia ontológica, H. no vacila en anunciar la continuación del programa de Husserl, aunque en otro sentido, de una filosofía como ciencia estricta: las proposiciones ontológicas son aprióricas, es decir: tienen el carácter de *veritates temporales* y fundan, en ésta su calidad de horizontes esquematizantes, tanto la trascendencia como la intencionalidad.

La impresión que hace la publicación es — dejando aparte las admirables exposiciones hermeneúicas — que el proyecto anunciado en § 5 de ST, respecto de la secuencia categorial *Innerzeitigkeit, Zeitlichkeit, Temporalität* ha sido dilucidado para el caso especial del presente (*Jetzt, Augenblick, Präsenz*) de una manera a la vez consecuente e insatisfactoria (decepcionante: tanta armadura, y al final el callejón sin salida). Casi parece que habría sido desventajoso para el éxito de ST si H. hubiera podido publicarlo tal como había planeado. Por lo menos el largo silencio sobre la continuación de ST resulta ahora más comprensible.

Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

KARL R. POPPER y JOHN C. ECCLES, *The Self and Its Brain*.
Berlín y Nueva York: Springer, 1977. XVI + 597 pp.

La cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo fue la cruz de la filosofía moderna desde que Descartes enseñó a concebir “clara y distintamente” a aquélla como cosa pensante y a éste como cosa extensa. Los intentos por resolverla generaron media docena de posturas filosóficas inconciliables e incommovibles. La esterilidad del debate y el fracaso de su propio ensayo de solución llevan a Kant casi a desesperar de la filosofía (en los Sueños de un Visionario, 1776) y pesan considerablemente entre los motivos que inspiran el desarrollo del criticismo. Según esta doctrina, como es sabido, la filosofía marcará el paso en ociosa reiteración de tesis encontradas e

injustificables mientras no haga un examen de los recursos a su alcance y no tome conciencia de la esencial limitación de los mismos. Recordando esas experiencias, no podemos asistir sin inquietud a la aparición de este tratado sobre la "interacción" entre "la mente autoconsciente" y "su cerebro", obra conjunta de uno de los más célebres filósofos contemporáneos y de un distinguido neurólogo. Alegra comprobar que, desbandada ya la inquisición neopositivista, ha vuelto a estar permitido en los países de habla inglesa filosofar sin inhibiciones. Pero cabe también temer que un exceso de licencia en el ejercicio de las nuevas libertades fuerce demasiado pronto a restablecer la represión.

El libro consta de tres partes; la primera y la segunda se deben, respectivamente, a Popper y a Eccles, mientras la tercera reproduce el texto de doce "diálogos" sostenidos entre ambos a orillas del Lago di Como en Septiembre de 1974. La postura de Popper descansa en su conocida ontología de los tres mundos, el Mundo 1 de los fenómenos físicos, el Mundo 2 de los estados y procesos mentales y el Mundo 3 de los conceptos y valores. (Sobre la genealogía de esta concepción y terminología, véase Eisler, *Wörterbuch der philos. Begriffe*, ed. de 1927, s.v. *Drittes Reich*.) Según Popper el Mundo 2 y el Mundo 3 surgen inopinadamente en el curso de la evolución del Mundo 1 y se enriquecen sin cesar. El contenido del Mundo 3 se describe como un producto de la inteligencia y la fantasía humanas (Mundo 2), pero cada persona humana sólo llega a constituirse como tal gracias a su acceso al Mundo 3. Los tres mundos interactúan; en este proceso, el Mundo 2 hace de mediador entre los otros. Aunque yo sería el último en disputar que la noción de una cosa material, precisada y articulada por las ciencias físicas para atender a las demandas de su campo, es perfectamente inadecuada para concebir la índole de la vida mental según me es íntimamente manifiesta; y aunque concuerdo plenamente con Popper en que la realidad objetiva de una sinfonía de Brahms no se reduce sólo a las vibraciones acústicas que causa su ejecución y a las experiencias sensibles o intelectuales de quienes la tocan o escuchan, no me parece afortunado describir como ingredientes de una trinidad de mundos lo que no son sino modalidades o aspectos discernibles en un acontecer a todas luces unitario, complejo sí, pero indisolublemente trabado. Especialmente chocante me parece hablar de un "mundo" de los estados y procesos mentales, el cual, bien mirado, viene a ser como un archipiélago, cuya unidad depende, en primer término, del océano de cosas materiales (Mundo 1) en que está inmerso y, en segundo, de la uniformidad de los conceptos (Mundo 3) con que, en cada isla, se piensa a ese océano.

Los dos capítulos principales de la Primera Parte son el tercero,

que critica diversas formas de materialismo, y el cuarto, que agrupa “algunas observaciones sobre el yo (*the self*)”. Popper combate como materialistas no sólo a la tesis radical de que la vida mental consciente no existe sino también a las diversas tesis del epifenomenismo y paralelismo psicofísico que a la vez que reconocen la realidad de la conciencia niegan que su contenido agregue nada esencial a las estructuras y procesos discernibles directamente en la materia. Todas estas tesis suponen el principio que Popper llama de “la clausura del Mundo 1”, a saber, que “los procesos físicos pueden y deben explicarse y entenderse enteramente en términos de teorías físicas” (p. 51). Contra este principio Popper hace valer que, por ejemplo, el estallido de un artefacto nuclear sobre Hiroshima en 1945 no podría explicarse enteramente en tales términos. Más aún, si el principio fuese verdadero, sería insostenible, pues, como dijo Haldane en 1932, “if materialism is true, . . . we cannot know that it is true: if my opinions are the result of chemical processes going on in my brain, they are determined by the laws of chemistry, not of logic”. (Citado por Popper, p. 75). Por último, si la existencia de procesos mentales conscientes no hiciese ninguna diferencia en el mundo físico no se entendería la perpetuación de las formas de vida consciente una vez que surgieron en el curso de la evolución de las especies. Popper concede especial valor a la tesis identificacionista de Feigl, según la cual “the mental processes of which we have knowledge by acquaintance turn out, if we want to obtain of them knowledge by description, to be physical brain processes” (p. 84). Contra ella observa, empero, a mi juicio acertadamente, que los procesos mentales que conozco, por así decir, “en persona” no se dejan analizar en estructuras isomórficas a ninguna estructura física conocida, de suerte que su descripción en términos de una de éstas malamente puede juzgarse adecuada. Las observaciones sobre el yo del capítulo 4, aunque algo deshilvandas y poco originales, serán sin duda provechosas para quien se esté iniciando en la reflexión sobre estos temas. Popper adopta la caracterización kantiana de la *persona* como “un sujeto responsable de sus actos” y como “algo que es consciente en diversos momentos de la identidad numérica de sí mismo”. Insiste en que la persona no nace sino que se hace y en que el factor decisivo en el devenir persona es la interacción con otras personas a través del Mundo 3. En el capítulo 5 Popper bosqueja la historia del problema de las relaciones entre el cuerpo y la mente en la filosofía griega y en la filosofía moderna. Su relato es vivaz y en buena medida fiable, aunque, como otras incursiones del autor en el resbaladizo campo de la historia de las ideas, no llama la atención por su profesionalismo. Popper destaca los comienzos del dualismo

interaccionista en el pensamiento helénico, para probar que no se trata de un subproducto de la escatología cristiana. Muestra luego cómo las dificultades de la versión cartesiana, que promueven el desarrollo de las doctrinas paralelistas, nacen de una concepción de la causalidad física según la cual con un cuerpo sólo se puede interactuar chocándolo, concepción que no tiene cabida en la física contemporánea.

La segunda parte del libro, escrita por Eccles, contiene una síntesis de los conocimientos actuales sobre la estructura y funcionamiento del cerebro humano que, a juicio del autor, pueden ayudar al esclarecimiento del tema. Eccles no pretende que la comprensión científica actual del cerebro permita resolver ni uno solo de los problemas filosóficos del libro, aunque ciertamente contribuye desacreditar ciertas teorías filosóficas insostenibles (p. 225). Ello no obstante, Eccles propone en el capítulo 7 una conjetura sobre la relación entre "the Self-conscious Mind and the Brain", que según él es una hipótesis científica, empíricamente corroborable y refutable, aunque no me parece que se distinga, excepto por su lenguaje mitopoiético, de la conocida tesis cartesiana. Los principales hechos que, según Eccles, justifican su conjetura son: (i) la organización de la corteza cerebral en módulos de hasta diez mil neuronas; (ii) la compleja estratificación de los procesos de transmisión, codificación y desciframiento, análisis y síntesis de los estímulos sensibles que ocasionan la percepción visual; (iii) los experimentos de Kornhuber y otros sobre la aparición gradual de potenciales eléctricos en la corteza cerebral antes de la iniciación de movimientos voluntarios; (iv) la evocación de recuerdos remotos por estimulación de ciertas zonas del cerebro durante intervenciones quirúrgicas; pero, sobre todo, (v) los fascinantes estudios de Sperry y otros sobre los efectos de la sección total del *corpus callosum* que une los dos hemisferios cerebrales. Según Eccles los entiende, la observación de pacientes en quienes se ha efectuado tal sección revela "la unicidad y exclusividad del hemisferio dominante [generalmente, el izquierdo] en lo que concierne a la experiencia consciente" (p. 315). "The minor hemisphere [generalmente el derecho] continues to perform as a very superior brain with a refined ability in stereognosis, and in pattern recognition and copying, yet none of the goings-on in that hemisphere gives conscious experiences to the patient, except by delayed and very diffuse pathways in the brain, or by sensory recognition of movements brought about by the minor hemisphere. It is remarkable to see the superior stereognostic performance programmed by the minor hemisphere to the left hand, all unbeknown to the subject who sees it with amazement and chagrin" (p. 316). Eccles rechaza las

extravagantes especulaciones de Puccetti sobre este tema (cf. su artículo "Brain Bisection and Personal Identity". *Brit. J. Phil. Sci.* 24 (1973) 339, donde pregunta, entre otras cosas, "if we cerebrally intact, twin-brained human beings are really compounds of two persons, which is me?"), pero su propia hipótesis, aunque menos inusitada, no me parece en definitiva menos fantástica. Eccles la resume así:

Briefly, the hypothesis is that the self-conscious mind is an independent entity that is actively engaged in reading out from the multitude of active centres in the modules of the liaison areas of the dominant cerebral hemisphere. The self-conscious mind selects from these centres in accord with its attention and its interests and integrates its selection to give the unity of conscious experience from moment to moment. It also acts back on the neural centres [modifying the dynamic spatiotemporal patterns of the neural events.]. Thus it is proposed that the self-conscious mind exercises superior interpretive and controlling role upon the neural events by virtue of a two-way interaction across the interface between World 1 and World 2. It is proposed that the unity of conscious experience comes not from an ultimate synthesis in the neural machinery but in the integrating action of the self-conscious mind on what it read out from the immense diversity of neural activities in the liaison brain. (pp. 355f.; la frase entre corchetes tomada de la p. 362).

Debido probablemente a mi total ignorancia de la neurología y sus exigencias metodológicas no logro entender cómo esta hipótesis puede combinarse en un sistema teórico explicativo o predictivo con la descripción de fenómenos observables en un laboratorio de psicología o en un hospital. Es difícil o imposible que tales fenómenos la refuten. Pero ¿cómo podrían respaldarla? ¿O, digamos, corroborarla mejor que a otra cualquiera de las docenas de hipótesis comparables que una imaginación literariamente entrenada es capaz de proponer?

En la tercera parte, Sir Karl y Sir John conversan amigable y civilizadamente sobre los comienzos del conocimiento, el surgimiento de la conciencia, los orígenes y la evolución del lenguaje, la conciencia de sí y la expectativa de morir, la imaginación, la interacción entre la mente y su cerebro, la memoria, el Mundo 3, la apertura del Mundo 1, etc.

Roberto Torretti

Universidad de Puerto Rico

JOHN WINNIE, (ed.). *Symposium on Space and Time*. Número especial de la revista *Noûs*. Vol. XI, No. 3. Septiembre de 1977.

Los cuatro excelentes trabajos reunidos en este simposio corroboran la opinión de Reichenbach, enunciada hace medio siglo, de que en nuestra época la filosofía del espacio y el tiempo se confunde con la reflexión filosófica sobre la Teoría de la Relatividad. El artículo de John Earman, "How to Talk About the Topology of Time", pone en evidencia cuán difícil, por no decir imposible, es hablar con sentido de la topología del tiempo separado del espacio en el contexto de esa teoría. Con ello no hace sino confirmar lo que dijo Minkowski ya en 1908, cuando expuso por primera vez las implicaciones geocronométricas de la obra de Einstein: "Este momento marca el ocaso del espacio y el tiempo en cuanto cosas en sí y aparte una de la otra; solamente una síntesis de ambas poseerá consistencia propia".¹ Los ejemplos propuestos por Earman acabarán, espero, de convencer a los filósofos que aún se resisten a tomar en serio la declaración de Minkowski.

El artículo de Clark Glymour, "The Epistemology of Geometry", introduce una idea novedosa al debate acerca de la convencionalidad de la geometría. Como es sabido, numerosos epistemólogos, desde Poincaré hasta Grünbaum, han sostenido que es posible formular teorías físicas alternativas, que presupongan geometrías diferentes, y sin embargo sean confirmadas por los mismos hechos. Glymour observa que aunque todos los hechos observados concuerden con las predicciones de dos teorías tales, puede ocurrir que esos hechos confirmen *mejor* a una de las teorías que a la otra (por ejemplo, si esta última incluye predicciones incontrolables, que los hechos ni confirman ni refutan). Ello pudiera tal vez proporcionar un criterio objetivo para distinguir entre teorías que reposan en geometrías (o geocronometrías) diferentes.

El largo estudio de Wesley Salmon, "The Philosophical Significance of the One-Way Speed of Light" es un buen complemento de los capítulos sobre la teoría especial de la relatividad incluidos en su libro *Space, Time and Motion* (*Diálogos*, 29/30, 274) y es de esperar que tenga cabida en la segunda edición del mismo. Salmon explica con su acostumbrada claridad la doctrina de Reichenbach y Grünbaum sobre el carácter convencional de toda determinación concerniente a la simultaneidad de sucesos distantes. La discusión se concentra en el método propuesto por Einstein, según el cual dos

¹ Minkowski, "Espacio y Tiempo"; versión española en D. García Bacca, *Filosofía de las Ciencias* (México: Séneca, 1941), p. 117.

sucesos instantáneos a y b que ocurren, respectivamente, en dos puntos P y Q de un sistema inercial, han de reputarse simultáneos si a equidista temporalmente de la emisión y la recepción en P de una señal luminosa que es reflejada en Q al ocurrir b y que se trasmite *in vacuo* entre P y Q . Salmon sostiene que este procedimiento no puede fundarse en la constancia de la velocidad unidireccional de la luz en el vacío, pues ni siquiera tiene sentido hablar de la velocidad unidireccional de propagación de un fenómeno si no se ha estipulado previamente un criterio de simultaneidad a distancia. (Cf. *Diálogos*, 27, 105 ss.). El mayor interés del trabajo de Salmon reside en el análisis detallado de diversos métodos propuestos para medir experimentalmente la velocidad unidireccional de la luz o para probar que es igual en todas direcciones. Salmon alega persuasivamente que todos ellos presuponen una estipulación sobre la simultaneidad a distancia.²

El breve artículo de David Malament que completa el simposio es quizás el más llamativo de los cuatro. Se titula "Causal Theories of Time and the Conventionality of Simultaneity" y su propósito es mostrar, a la luz de lo que el autor describe como "una consecuencia trivial" de la estructura del espacio-tiempo de Minkowski, que no es posible sostener a la vez que en la Teoría de la Relatividad Restringida (i) la posibilidad de unir dos sucesos con una señal óptica (directa o indirecta) constituye una relación natural entre ellos, que se puede llamar con propiedad su *conectabilidad causal*, pero (ii) la simultaneidad de dos sucesos remotos relativamente a un mismo sistema inercial, establecida según el método de Einstein, es una relación puramente convencional entre ellos. Malament concibe el espacio tiempo de la Relatividad Restringida —que llamaremos con él, espacio de Minkowski— como un espacio afín cuatridimensional con la métrica inducida por el producto escalar ($pq = p_0q_0 - p_1q_1 - p_2q_2 - p_3q_3$) del espacio vectorial adjunto.³ Si A y B son dos

² Salmon no tuvo oportunidad de analizar el procedimiento pretendidamente no-convencional para sincronizar relojes distantes propuesto por F. Jackson y R. Pargetter en el número de septiembre de 1977 de *Philosophy of Science* (vol. 44, pp. 464-474). Estimo que le hubiera sido fácil mostrar que éste presupone lo que pretende ofrecer, pues requiere que una barra rígida se mueva a velocidad uniforme hacia los dos relojes que se trata de sincronizar, manteniéndose siempre paralela a la recta determinada por éstos. Ello sólo ocurrirá si las distancias variables entre cada extremo de la barra rígida y esa recta son, *en cada instante*, iguales. Pero la determinación de las distancias simultáneas entre dos puntos separados y una recta hacia la cual se mueven presupone un criterio de simultaneidad a distancia.

³ Un espacio afín n -dimensional es un conjunto de objetos ("puntos") sobre el cual actúa transitiva y efectivamente el grupo abeliano subyacente a un espacio vectorial n -dimensional. En otras palabras, si S es un conjunto cualquiera

puntos del espacio afín, y V_{AB} es el vector cuya acción traslada A a B, el producto escalar de V_{AB} por sí mismo caracteriza la separación entre A y B; llamaré a ese producto escalar la *energía* del segmento AB. Decimos que A y B son *causalmente conectables* ($A \kappa B$) si la energía del segmento AB es mayor que o igual a cero (en este último caso, AB es un “segmento nulo”). Si A,B,C,D son cuatro puntos del espacio afín, y la acción de V_{AB} traslada A a B y la acción de V_{CD} traslada C a D, decimos que el segmento AB es perpendicular al segmento CD si el producto escalar de V_{AB} por V_{CD} es igual a cero. La simultaneidad en el espacio de Minkowski debe constituir una relación de equivalencia entre puntos no conectables causalmente. Malament ofrece la definición siguiente. Sea m una recta cuyos segmentos tienen todos energía positiva (“recta temporaloide”); dos puntos A y B son simultáneos relativamente a m ($\text{Sim}_m(A,B)$) si y sólo si hay dos puntos C y D sobre m tales que AB es perpendicular a CD. No es difícil persuadirse de que, si representamos la trayectoria espaciotemporal de las señales ópticas en el vacío mediante segmentos nulos y m representa la trayectoria espaciotemporal de una partícula en reposo en un sistema inercial, la relación Sim_m definida por Malament concuerda con la simultaneidad einsteiniana en dicho sistema. Sim_m ha sido definida en términos de las relaciones de conectabilidad causal y perpendicularidad, pero Malament señala que A.A. Robb ha mostrado como definir perpendicularidad en el espacio de Minkowski en términos del solo concepto de conectabilidad causal.⁴ Malament sostiene además que Sim_m es la única equivalencia no trivial entre puntos no conectados causalmente que puede definirse en términos de este único primitivo. (Entendemos que una equivalencia es trivial si su extensión coincide con la clase nula o con el universo del discurso; esto es, si ningún par de puntos la tiene, o si todos la tienen). Define un automorfismo causal como una permutación del espacio de Minkowski que preserva la relación de conectabilidad causal. Con el simbolismo de la nota 3, si

y V es un espacio vectorial de n dimensiones el trío (S,V,f) es un espacio afín n -dimensional si $f:V \times S \rightarrow S$ satisface las condiciones siguientes: (1) $f(v+w,x) = f(v,f(w,x))$; (2) si x e y pertenecen a S hay un v en V tal que $f(v,x) = y$; (3) $f(v,x) = x$ para todo $x \in S$ si y sólo si $v = 0$.

⁴ Véase Robb, *A Theory of Time and Space*, Cambridge: at the University Press, 1914. Malament se encarga de recordarnos que el único concepto primitivo del sistema de Robb no es la relación simétrica de conectabilidad causal sino la relación antisimétrica “ x puede influir causalmente sobre y ”. La geometría del espacio de Minkowski se construye sintéticamente usando “conectabilidad causal” como único primitivo en el *Essai sur la théorie causale du temps* de Henryk Mehlberg (parte II; *Studia Philosophica* 2 (1937) 111) que curiosamente no es mencionado por Malament.

(S, V, f) es el espacio de Minkowski, $h: S \rightarrow S$ es un automorfismo causal si h es una biyección tal que, para todo $A, B \in S$, $h(A) \kappa h(B)$ si y sólo si $A \kappa B$. Malament prueba que dada una recta m , Sim_m es la única equivalencia no trivial entre puntos no causalmente conectados del espacio de Minkowski que es preservada por todos los automorfismos causales que aplican m sobre m y que no hay ninguna equivalencia no trivial entre tales puntos que sea preservada por todo automorfismo causal. Según Malament esto significa que Sim_m es la única relación de simultaneidad definible en el espacio de Minkowski en términos de κ y que en ese espacio no es posible definir una relación de simultaneidad absoluta en términos de κ . Ello implica evidentemente que la simultaneidad einsteiniana no es menos natural que la conectabilidad causal en el espaciotiempo de la Relatividad Restringida. El lector escéptico se preguntará si no hay un ingrediente convencional en el concepto mismo de esta última relación. Pues Malament la define en términos de la métrica del espacio de Minkowski y para cualquier convencionalista la métrica es, por así decir, el paradigma de la convencionalidad. Es posible, claro está, fundar la teoría de la congruencia del espacio de Minkowski en un sistema axiomático cuyo único término no definido sea “conectabilidad causal” (cf. la obra de Mehlberg citada en la nota 4). Pero para ello hay que atribuir en los axiomas a la relación de conectabilidad causal y al sistema de los puntos interconectados por ella todas las determinaciones que hace falta para derivar la teoría de la congruencia —y con ella, la métrica. Ahora bien, el carácter convencional de esta última, si lo tiene, no va esquivarse con sólo introducirla mediante un sistema de axiomas en que no se emplee la palabra “distancia”. Y los axiomas requeridos para ello —por ejemplo los postulados de Mehlberg— son todo menos simples constataciones de hechos observables. En todo caso Malament ha demostrado que si se acepta representar geoméricamente la conectabilidad causal a la manera de Minkowski no cabe suscribir consecuentemente las dos tesis que arriba numeramos (i) y (ii). El criterio einsteiniano de simultaneidad a distancia es el único compatible con esa representación geométrica de la conectabilidad causal. Este resultado no puede tomarnos por sorpresa, pues las rectas nulas (esto es, las trayectorias posibles de señales ópticas) son transformadas en rectas nulas por las simetrías del espacio de Minkowski (grupo de Lorentz),⁵ de suerte que la

⁵ De hecho, el sistema de las rectas nulas es preservado por un grupo mucho más amplio, que incluye como un subgrupo al grupo de los automorfismos causales descrito arriba. Este último es el grupo generado por el grupo inhomogéneo de Lorentz y las dilataciones. (Zeeman, *J. Math. Phys.* 5 (1964) 490).

geocronometría minkowskiana no permite distinguir entre los modos de propagación de la luz *in vacuo* en distintas direcciones, como lo requeriría cualquier criterio de simultaneidad a distancia no concordante con el de Einstein.

Roberto Torretti

Universidad de Puerto Rico

STEPHEN P. SCHWARTZ (ed.). *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca: Cornell University Press, 1977. 277 pp.

Este libro reúne diez artículos relativos a la nueva teoría de la denotación, sostenida por Saul Kripke, Hilary Putnam y Keith S. Donnellan, entre otros. Además de estos tres autores están representados en la colección W.V. Quine, A. Plantinga, G. Evans, I.M. Copi y W.K. Goosens. El editor, S.P. Schwartz, ha escrito una introducción de 28 páginas, clara e instructiva, aunque algo tendiente a exagerar la originalidad y los méritos del enfoque propuesto y a ignorar sus dificultades. Se incluye también una bibliografía de publicaciones recientes sobre el tema y un índice de nombres y conceptos. Como la importancia del asunto es considerable, no sólo para la semántica, sino también para la epistemología y la ontología, el libro resulta utilísimo.

Contra la tesis de Frege, según la cual los nombres propios tienen un sentido o connotación al que deben, por así decir, su aptitud para denotar al individuo nombrado, Kripke, Putnam y sus seguidores conciben al nombre propio como una palabra asociada *de facto* a un objeto individual (a veces, aunque no en todos los casos, mediante un acto formal de "bautismo"), al cual designa "rígidamente" (Kripke), como quiera que se opine acerca de su modo de ser. La mayor fuerza de esta concepción reside, en mi parecer, en que nos libera del necesitarismo a que parece condenarnos la tesis que rebate. Si un nombre sólo puede denotar al individuo que nombra gracias a que éste posee los atributos (exclusivos suyos) que el nombre connota, no cabe ponerse en el caso de que el individuo en cuestión no hubiera tenido alguno de estos atributos. Así, si el nombre "San Martín" connota "el vencedor de Chacabuco", no es dable suponer que San Martín hubiera podido perder la batalla (si el gobernador español, por ejemplo, hubiese concentrado todas sus fuerzas en ese punto), pues el derrotado no habría sido San Martín. La frecuencia con que debemos recurrir a tales suposiciones contrafácticas en la vida diaria y en la ciencia hace inverosímil una tesis que las declara imposibles. Por otra parte, los defensores de la tesis contraria, según la cual los

nombres denotan sin connotar, no han logrado hacer inteligible el acto originario en que el nombre adquiere su denotación. ¿Cómo puedo determinar el objeto nombrado sin concebirlo como *tal* o *cual*? Piénsese en el acto de bautizar una nave con el nombre de "Pinta". Los circunstantes están todos acordes en que lo así nombrado es la nave, y no, digamos, las planchas de acero que la recubren, o la superficie geométrica que la limita, o la "ocasión actual" de quebrar una botella contra su popa. Dicho acuerdo indica evidentemente que todos subsumen lo nombrado bajo un mismo concepto que el nombre "Pinta" connotará en lo sucesivo. No podemos aquí extendernos más sobre esta peliaguda cuestión. Aventuraré sólo una conjetura, que habría que elaborar y fundamentar más tarde: En toda comunicación verbal entre dos personas ocurren dos "designadores rígidos" cuya inclusión explícita o implícita en la connotación de otros designadores asegura la rigidez de éstos. Son los pronombres personales "yo" y "tú", o sus sustitutos (desinencias verbales, etc.), los cuales denotan respectivamente a quien hace la comunicación y a aquél a quien la dirige. La rigidez de estas denotaciones viene dada con el acto mismo de la comunicación, la cual no puede menos de ocurrir efectivamente entre el individuo que se llama "yo" y aquél a quien le dice "tú", aunque cada interlocutor esté confundido en cuanto a la personalidad del otro. Pero aún estos designadores inmediata e infaliblemente rígidos, que anclan la universalidad del discurso en la particularidad del acontecer, no carecen de un sentido al que deben aparentemente su denotación; pues "yo" connota "quién habla" y "tú", "a quién le hablan".

Putnam quiere extender el nuevo enfoque de los nombres propios también a los nombres comunes de géneros naturales. "Agua" no sería según esto un epítome de los atributos que comparten todas las muestras de agua sino un nombre asociado *de facto* a un estereotipo —v. gr. el líquido que cae del cielo cuando llueve— y a todos sus congéneres, a los cuales designa rígidamente a través de todos los cambios en nuestra manera de concebir su común naturaleza. Como dice Schwartz: "It is not the satisfying of some descriptions, analytically associated with the terms, but the having of a particular chemical nature that makes some liquid water or some metal gold" (p. 28). Esta tesis, interesante, pero hartamente problemática, ha sido examinada críticamente por D.H. Mellor en un artículo titulado "Natural Kinds" (*Brit. J. Phil. Sci.*, (1977) 299), al cual remito al lector.

Roberto Torretti

DANILO CRUZ VELEZ. *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977. 256 p. (Colecc. Autores Nacionales, 19)

El último libro de Cruz Vélez constituye un conjunto estructurado de temas (escritos entre 1947 y 1976), relativos a la problemática filosófica contemporánea. Pese a que tales trabajos —como señala el propio autor en el Prólogo— son las respuestas dadas en distintas épocas a inquietudes permanentes de su pensamiento filosófico, la obra presenta un ajustado ritmo y un sentido unitario.

Los estudios expuestos, que dan motivo a las diferentes partes del libro, son los siguientes: “El hombre y la cultura”, “La filosofía y la cultura”, “La metafísica y las ciencias del lenguaje” y “Varia” (esta última parte trata aspectos de la historia de la filosofía en los siglos XIX y XX, con especial referencia a Hegel, Nietzsche y Heidegger).

En la “Primera Parte” el autor analiza teorías antropológicas, tanto a nivel de desarrollo psicosociológico como en la caracterización filosófica del sujeto humano. Las dos doctrinas más investigadas son las de Scheler y Cassirer. Al respecto, Cruz Vélez rechaza ambas concepciones por considerar que dichos filósofos trasgreden el campo en el que sus teorías alcanzan fundamentación, al pretender aplicarlas a planos más vastos de la totalidad del ser. Así, por ejemplo, la relación impulso-vital-espíritu, con la que Scheler explica el dinamismo y creatividad que corresponde al quehacer del hombre, pierde significación al ser aplicada al *Ens a se*, a Dios, por cuanto Este necesita, de este modo, del impulso y actividad del hombre para manifestarse. También critica la teoría de Cassirer, ya que sólo el hombre —según este pensador— puede expresar respuestas indirectas frente al medio, gracias a la función simbólica, sin tener presentes otros tipos de respuestas, también indirectas, que suministra el animal, en las que se revelan conductas inteligentes (ej. las experiencias de Köhler con monos).

El autor destaca —como Cassirer—, la importancia de la cultura en el hombre. Sostiene que la relación “hombre-cultura” es una correlación, es decir, que ambos términos están en mutua reciprocidad. El término al que se dirige el hombre es la cultura y, a su vez, ésta cobra sentido en y para el hombre. Además, el fundamento no está en lo vital, ni en el espíritu, ni en ninguna forma cultural determinada (como es el lenguaje, el Estado, etc.). El fundamento es la *existencia humana* es decir, un “salir de”, un modo de “ser en otro”. En este caso, ese “otro” es la cultura misma, lo creado por la existencia que sale de sí para construir su “propia morada”.

Un nuevo trabajo se refiere otra vez al tema cultural, a partir de

una pregunta de Nietzsche sobre la finalidad de la filosofía para los no filósofos, es decir, el grado de utilidad del saber filosófico. Al respecto, la filosofía cumple la función de reflejar el ser de la cultura. Por su formación cultural, el hombre es capaz de decir “no” a la naturaleza (de modo similar a lo afirmado por Scheler, pero fundándose éste en la condición espiritual del sujeto). En otros términos: el hombre se somete a las leyes creadas por su condición cultural (normas morales, jurídicas, etc.).

¿Cómo surge la cultura en el hombre? El autor desecha tanto las teorías naturalistas como las racionalistas. Sostiene un punto de vista propio al subrayar la situación de distanciamiento que el hombre puede llevar a cabo frente al mundo natural. Esta “toma de distancia”, que le permite separarse del medio, conlleva el sentido de *libertad* propio del hombre (caracteres que, en Scheler, corresponden al espíritu). Semejante separación es una superación, un ir “más allá de la naturaleza”, una *trascendencia* (y no sublimación, como en el filósofo antes citado). De tal manera, el hombre —que ya había sido definido por el autor como *existencia*— es, además, libertad y trascendencia. El movimiento que supone la acción de trascender hace mención a una meta u objetivo hacia el cual se trasciende. Aquí es donde Cruz Vélez ubica el lugar de la cultura. De modo tal que trascender la naturaleza no constituye un acto ciego del sujeto, sino una superación que tiene como fin la construcción de un mundo habitado por el hombre, mundo que se transforma en su horizonte definitivo: la cultura. Allí encuentra sus futuras posibilidades de existencia, por cuanto es un mundo inacabado y en permanente transformación. Gracias a él, el hombre alcanza su plena determinación histórica, es decir, se proyecta con los caracteres singulares de una existencia que es “aquí” y “ahora”.

El tema, planteado a través de la pregunta de Nietzsche, retorna, por su propio dinamismo, a su reformulación. Será ahora examinado teniendo en cuenta que la filosofía, aunque pertenece a la cultura, ocupa una posición diferente y eminente con relación a las demás creaciones. Estas tienen su ser en la trascendencia, en tanto que la filosofía —que en su más plena esencia es metafísica— es la trascendencia en sentido pleno. Pero, para Nietzsche, el filósofo auténtico es quien surge por la ley universal del mundo y en quien “la voluntad de verdad es una voluntad de poder”. Cruz Vélez discrepa con esta posición. La actitud metafísica es *propia de todo hombre*, bien que sólo son unos pocos los que, en cada época, tienen a su cargo conducir el movimiento de la trascendencia y legislar la cultura del mundo que crean.

El primer movimiento de la obra que comentamos se manifiesta,

pues, en la temática cultural. Un *substratum* es denominador común de todas las investigaciones: la afirmación de la metafísica como instancia fundante de la existencia humana. A partir de esta piedra angular de su pensamiento ("el hombre es el animal *metaphysicum*"), surgen las claves que explicitan los diversos sectores analizados: la cultura como "morada del hombre"; el lenguaje como expresión estructurada del pensamiento que no encuentra, pese a ello, una fundamentación científica que lo explique en sus últimas causas y revierte, por tanto, al tema metafísico: la conciencia histórica como reflexión existencial sobre un tiempo determinado, en el que el hombre encuentra el sentido de su naturaleza metafísica en la historia. Tal es, a nuestro entender, el triádico movimiento que unifica, en un único ademán filosófico, las investigaciones de Cruz Vélez.

El último capítulo del libro, "Heidegger y el porvenir de la filosofía", constituye una ajustada y rigurosa internación en la problemática heideggeriana, a través del análisis y la reflexión personal acerca del problema del fin de la filosofía. El sentido de "fin" —señala Cruz Vélez— no significa, en este caso, término de algo, sino la culminación, la plena realización del saber filosófico. El autor apela, como en múltiples casos anteriores, a la raíz etimológica del término utilizado por Heidegger. Realiza, además, una breve pero precisa historización de la metafísica, a través de los pensadores y corrientes más destacadas: Platón y Aristóteles; el pensamiento cristiano medieval; la "posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos" de Kant, en quien "culmina la metafísica de la subjetividad", la dimensión dialéctica de la metafísica del Espíritu Absoluto de Hegel; la "vuelta al revés" de la metafísica hegeliana en la relación sujeto-objeto que, en Marx, establece el sujeto-hombre con el objeto-mundo natural, mediante una relación de trabajo; y, por último, la fundación de "una nueva metafísica de la subjetividad" en la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche. El anterior registro —que como todo el conjunto de la obra, refleja la profunda versación filosófica y capacidad crítica del autor—, lo conduce a la afirmación que han caducado ciertas respuestas metafísicas acerca de entes determinados, pero la pregunta originaria, la pregunta por el ser, no ha sido resuelta y permanece con máximo vigor.

Las páginas finales plantean, pues, el problema básico de la filosofía: su carácter imperecedero. No obstante esta afirmación, el autor se formula preguntas acerca del futuro filosófico. Sobre el particular, menciona alternativas que implican variantes sobre tal actividad. Desde un punto de vista empírico, la filosofía mantendrá su campo de estudio a costa de un permanente filosofar. Desde un

punto de vista histórico, la tarea está en retornar a la búsqueda de su pasado, no como historia sino como quehacer filosófico. Desde el punto de vista metafísico, la tarea es filosofar sobre el ser y no sobre entes determinados. Desde el punto de vista de las ciencias particulares, la filosofía estudiará aquellos aspectos que no son aceptado por las ciencias y asumirá, de esta manera, la actitud que permitirá integrar el conocimiento científico en un conocimiento más profundo y esencial.

La situación actual de la filosofía es difícil. No obstante, ella no va a desaparecer, pues es connatural al ser del hombre. Para Cruz Vélez, el hombre es existencia. Esta es trascendencia. Esta es libertad. Y la libertad es filosofía.

Sara A. Jafella de Dolgopol

W.H. WALSH. *Kant's Criticism of Metaphysics.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975. IX + 265 pp.

Uno de los propósitos principales de este ensayo, señalado por el propio autor en el Prefacio, es el de examinar críticamente los argumentos centrales de la *Crítica de la razón pura*. Su pretensión no es la de ser un trabajo minucioso o exhaustivo sino más bien servir como comentario crítico a esta obra de Kant, ocupándose de elucidar sus puntos y argumentos sobresalientes, exponiendo sus conexiones y finalmente evaluándolos.

Entre los méritos de este ensayo cabe señalar la clara exposición de lo que discute, y la manera suscita y concentrada como plantea y desarrolla toda una problemática. En este sentido la obra no adolece de repeticiones o digresiones innecesarias. Por el contrario, Walsh trata de circunscribirse lo más posible al texto de Kant en su intento de fundamentar su posición frente a otros críticos o su propia crítica a Kant. Aún así, como conocedor de la obra de Kant y crítico objetivo, Walsh, en repetidas ocasiones a través del ensayo, ve la necesidad de complementar lo que tal vez en la *Crítica* resultara insuficiente o injustificado con posiciones anteriores o posteriores de Kant. De esta manera logra ofrecer al lector una visión mucho más amplia y redondeada tanto del pensamiento del autor como de su obra.

A continuación señalaremos algunos de los problemas críticos principales que Walsh destaca.

Como se sabe, el tema fundamental de la *Crítica de la razón pura* es la investigación trascendental, es decir, el examen de la posibilidad

del conocimiento, específicamente del conocimiento a priori. Pero, como señala Walsh, el alcance y mérito de la obra de Kant no reside tanto en que logre establecer que haya los elementos que posibiliten un conocimiento a priori, sino más bien en el hecho mismo de efectuar una investigación sobre la posibilidad de que los haya. Según Walsh éste es un problema que en la *Estética Trascendental*, Kant no logra demostrar con los argumentos trascendentales que ofrece. Walsh argumenta, basándose en la filosofía de la matemática del propio Kant, que el argumento de la geometría como demostración de la idea del espacio como forma pura de la intuición no se sostiene. El aduce que la "construcción" de conceptos geométricos puede muy bien ser aceptada sin aceptar por ello que sean contruidos en la intuición pura. Igualmente, la tesis kantiana de que nuestro conocimiento de los axiomas geométricos descansa en la intuición de la naturaleza esencial del espacio se cae ante los subsecuentes desarrollos de la geometría. Por tanto, Walsh concluye que eliminados los argumentos trascendentales, la exposición de Kant en la *Estética* queda bastante debilitada. Esto no resta importancia, sin embargo, a las consideraciones kantianas de que el espacio y el tiempo son ideas centrales en nuestra experiencia perceptual humana y que no se obtienen como las ideas empíricas. Ello tampoco invalida los planteamientos de la *Analítica* donde Kant da por sentado el haber demostrado la existencia de intuiciones puras. Es la posición del propio Walsh que los argumentos de la *Analítica* pueden ser presentados independientemente de los de la *Estética* y que ameritan atención aun cuando los últimos sean descontados (págs. 27-28).

En el capítulo tercero titulado "The Necessity of Categories", Walsh se dispone a discutir sobre todo la temática que Kant elabora en la "Analítica de los conceptos". Luego de una exposición bastante resumida de la naturaleza y necesidad de las categorías, Walsh concluye favoreciendo la posición kantiana de la plausibilidad de las categorías, aunque reconoce que esto no es una defensa total de ellas. Sin embargo, el que le asignemos carácter categorial a algunos de nuestros conceptos se evidencia empíricamente, según él, en ciertas proposiciones las cuales se volverían absurdas si intentáramos negarles este carácter. No obstante, Walsh sostiene que Kant deja sin resolver, o lo hace muy vagamente, el hecho de que no podemos tener experiencia objetiva a no ser que tengamos no sólo conceptos sino conceptos a priori. Es decir, mientras que el argumento de Kant sobre la necesidad de la coherencia de la experiencia, la unidad de la apercepción y la actividad del juicio que impone sus conceptos al material de los sentidos, está, según Walsh, bien logrado, no lo está así la demostración general de la indispensabilidad de las categorías

que prometía en la Deducción Trascendental. Walsh entiende que una de las posibles defensas de la necesidad de conceptos a priori sería que estos asegurarían una experiencia común, intersubjetiva, debido a que estos criterios a priori escogerían los conceptos empíricos. Pero esta idea, de acuerdo con la interpretación de Walsh, no está desarrollada por Kant (pág. 65).

Otro de los puntos que Walsh señala, refiriéndose esta vez a la doctrina del esquematismo, es por una parte, su mérito al tratar de ofrecer una explicación adecuada de la aplicabilidad de los conceptos intelectuales puros, aun cuando no logre demostrar la conexión interna entre la categoría y el esquema, es decir, aun cuando Kant termine trabajando con una categoría entendida en términos del esquema, reteniendo a pesar de esto la idea de categoría pura para propósitos teóricos. Pero, por otra parte, Walsh señala la insuficiencia de Kant al considerar los esquemas solamente como determinaciones trascendentales del tiempo. Walsh insiste en que aunque no lo haya desarrollado explícitamente, se ve en múltiples pasajes que en la práctica Kant tuvo que tener en consideración los esquemas como aplicables al espacio también (págs. 70-71).

Walsh ofrece muchas otras críticas, cualificaciones y aclaraciones de diferentes aspectos de la teoría kantiana. Ilustremos a título de ejemplo algunas de ellas. Tenemos, ante todo el análisis que hace Walsh del concepto de sensación tal como éste debió haber sido entendido por Kant dadas las exigencias de su concepción general del conocimiento y por su teoría del juicio tal como aparece en la segunda edición de la *Crítica*. Que la sensación sin el juicio no es una forma de conocimiento, sino tan sólo una experiencia que simplemente cualifica al sujeto, es una interpretación que aunque explícitamente Kant no la sostuviera, no habría razón alguna, según Walsh, para que no la hubiese suscrito y, aún más, parece ser requerida por el desarrollo mismo de su pensamiento en la *Crítica* (pág. 95).

En la última parte de su ensayo que corresponde a los temas de la Dialéctica trascendental, se encuentran consideraciones sobre los Paralogismos de la razón pura, donde cabe señalar el enfoque de Walsh con respecto al problema del autoconocimiento en Kant. Walsh reconoce que aun cuando se interprete al sujeto para quien los objetos de la experiencia se dan como algo impersonal, como la conciencia en general, la posición de Kant sigue resultando insuficiente. Walsh plantea que en la propia actividad práctica, es decir, reflexionando sobre mi propio comportamiento tengo acceso a un conocimiento sobre mí mismo, y por ende, no quedan agotadas las maneras en que pueda conocerme en el sólo hecho de presentarme como objeto de la experiencia. Para Kant, sin embargo, esto no era

conocimiento, sino que a lo más que podía llegar en mi actividad moral era a pensarme como nóumeno, pero no a conocerme como tal (págs. 186-187).

Otra de las valoraciones positivas que Walsh señala con respecto a la filosofía kantiana es en relación al papel regulativo de las Ideas de la Razón. Aunque tomadas individualmente no resulten ser muy significativas, la agudeza de Kant consistió, según Walsh, en su intento de ir más allá de las categorías para explicar por medio de estas Ideas la importancia y la necesidad humana de sistematizar la experiencia para lograr conocerla científicamente. Es decir, el que la aplicación de los principios del entendimiento deba ser regulada por principios de la razón no es más que la exigencia de que aquello que sea conocido por los principios del entendimiento sea dispuesto en forma sistemática (págs. 243-247).

Finalmente, Walsh concluye con algunas consideraciones sobre cómo es posible la filosofía crítica misma, pregunta a la cual el propio Kant no prestó mucha atención y que, por consiguiente, dejó sin fundamentar. Walsh reconoce que el mérito de la empresa crítica de Kant reside ante todo en el poner de manifiesto, basándose en hechos obvios de la vida no-filosófica, los instrumentos o medios que impedirían caer en errores o ilusiones como lo son el escepticismo o la especulación metafísica en general. En otras palabras, el poner límites a la esfera del conocimiento posible. En última instancia, lo que Walsh quiere hacer resaltar es la base de realidad humana y por tanto de contingencia de toda la empresa kantiana. El sostiene que aunque para Kant la filosofía sólo puede ser respetable si puede presentarse como ciencia puramente a priori, en la práctica Kant admite elementos contingentes en su propia filosofía. Por ejemplo, es un hecho contingente el que tengamos estas y no otras formas de intuición sensible, estas y no otras categorías, etc. En este sentido, su filosofía está construida sobre la realidad de la situación humana, y es crítica justamente por esto (págs. 253-255).

Resulta obvio que muchos de los planteamientos que Walsh ha discutido y propuesto aquí ya han sido elaborados con mayor o menor extensión, detalle, rigor o efectividad por otros estudiosos de Kant. Sin embargo, creemos que Walsh logra dar una visión bastante general, sin por ello pecar de vaguedad o parcialidad, de los puntos fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, a la vez que por su misma claridad y facilidad expositiva, la lectura resulta accesible, provechosa y sugestiva.

SADIK J. AL-AZM. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Londres: Oxford University Press, 1972. 156 pp.

Se trata de un estudio bastante detallado acerca del origen de las antinomias kantianas. Al-Azm demuestra a lo largo de su exposición que las antinomias discutidas por Kant tienen su origen en la controversia entre Leibniz y Clarke donde son puestas a discusión y reconsideración grandes interrogantes de la metafísica tradicional a la luz del impacto de las ideas científicas modernas tales como el empirismo, el materialismo, el atomismo y el mecanicismo. Según Al-Azm, Kant toma en cuenta los argumentos de Leibniz y Clarke y los adapta a su intención de combatir el dogmatismo metafísico y servir a los intereses de su filosofía crítica (p. 7). Para poder lograr su propósito Kant abstrae de la controversia las ideas fundamentales y hace del problema envuelto en la confrontación, un problema de la razón pura como tal.

En la primera de las antinomias lo que está siendo afirmado como finito es el universo material, el cual es tomado como un entero de cosas que coexisten en el espacio, no afirmándose al espacio como tal. Al-Azm considera que esta distinción no ha sido tomada en cuenta por la mayoría de los escritores al tratar el problema de la antinomia primera. Menciona como ejemplo de esto a George Schrader, Norman Kemp Smith, H.A. Prichard y A.C. Ewing (p. 9, nota).

La tesis de la primera antinomia sostiene que la totalidad de las cosas que coexisten en el espacio no son coextensivas con todos los puntos del espacio. Esta posición es característica de la posición newtoniana defendida por Clarke en sus cartas a Leibniz, lo cual contradice, según Al-Azm, la opinión de Weldon quien identificaba las ideas expresadas en la tesis como características de los cosmólogos del Continente (p. 9).

La expresión de Kant "un entero de cosas existentes" puede significar que el agregado de cosas que forman el Universo material constituye un mundo sólo si se puede concebir como un hecho inmediato a la vista de un intelecto supra-humano. Al-Azm da evidencia de esta idea apoyándose en la *Disertación* de 1770 donde Kant establece la posibilidad de existencia de tal intelecto (p. 11).

El concepto de infinitud utilizado por Kant en este argumento es muy parecido a la explicación dada por Locke de la idea de infinitud. Tanto en uno como en el otro, el concepto de totalidad sintética que es a su vez infinita, es una contradicción en los términos (p. 13).

Desde el punto de vista de la tesis la entidad física llamada

Universo requiere, debido a su propia definición, una posición determinada en el espacio absoluto. La premisa que se sobreentiende en toda la argumentación —que el Universo material actual de hecho forma un mundo— expresa la creencia de los newtonianos de que el Universo actual es newtoniano en naturaleza y carácter (p. 15).

La antinomia primera puede correlacionarse con la *Disertación* de 1770, ya que de acuerdo a los principios referentes al mundo sensible, un agregado de sustancias que formen un mundo infinito o entero es imposible, cosa que está contenida en la tesis de la antinomia primera. Por otro lado, la parte de la *Disertación* referente al mundo inteligible corresponde a la cosmología de Leibniz y a la metafísica racionalista (pp. 21-22).

Al-Azm demuestra la conexión entre la tesis y su prueba y una segunda versión del principio de razón suficiente. La tesis destaca dos puntos: el primero consiste en la negación de lo afirmado por la antítesis de que el mundo no tiene límites en el espacio y el segundo es la afirmación de que el mundo tiene un límite en una posición dada del espacio. El primer punto no se puede establecer sin apelar a la ley de la razón suficiente. Esto fue lo que Clarke hizo al enfrentarse a Leibniz (pp. 32-33).

La segunda antinomia trata del problema de si el proceso de analizar o subdividir las sustancias materiales en pequeñas partes es finito o infinito. Esta antinomia según Al-Azm es complemento de la antinomia primera, idea que se hace clara en la *Disertación* de 1770 (pp. 47-48).

Al-Azm critica a Kemp Smith ya que no distingue claramente entre la sustancia material y el espacio que lo contiene. Esto lo ha llevado a querer aplicar al propio espacio lo que sólo se puede aplicar a la materia en el espacio (pp. 51-52).

La tercera antinomia trata el problema de la causalidad bajo dos aspectos. En un primer caso se trata de aquella en que de acuerdo con las leyes de la naturaleza los eventos proceden necesariamente de sus antecedentes de acuerdo a una regla. En el segundo caso se trata de la causalidad de la libertad que consiste en el poder de una causa de iniciar un evento absolutamente independiente del estado antecedente del Universo. El sentido general de la tesis está cerca de la concepción de la “máquina del mundo” expuesta por Newton y Clarke, la cual sostiene que esta “máquina del mundo” tiene una causa primera y que requiere su constante intervención para que trabaje correctamente. La antítesis, por otro lado, sostiene que sólo hay una clase de causalidad en el mundo que es la que está de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Lo que establece la antítesis es idéntico con la doctrina leibniziana del determinismo universal (p.

87). También esta antinomia guarda estrecha relación con la *Disertación de 1770* (pp. 102-103).

La última de las antinomias trata del problema de un ser necesario. La tesis sostiene que ese ser necesario pertenece al mundo ya sea como parte de él o como su propia causa. Según Al-Azm, hay una tendencia entre muchos kantianos a ver la cuarta antinomia como relacionada con un problema teológico. Encuentran en la prueba de la tesis un argumento asociado con la demostración de la existencia de Dios. Norman Kemp Smith tiende a unir la tercera y cuarta antinomia en base al argumento de la causa primera presente en ambas, dándoles un contenido teológico (p. 110). Weldon la comenta a la luz del contexto en que Kant refuta las pruebas de la existencia de Dios. También Ewing discute esta antinomia en términos similares (p. 113).

Al-Azm cree que Kant destaca en la exposición de la cuarta antinomia el hecho de que ésta plantea un problema cosmológico y no teológico. Los argumentos de la tesis y antítesis subrayan el hecho de que el ser necesario, si existiese, sería parte del mundo fenoménico, no podría estar separado de él. Esto no quiere decir que el conflicto no surja de un fondo teológico (p. 115).

Al-Azm critica a F. Paulsen por no darse cuenta de que la tesis expone la concepción newtoniana en la cual el ser necesario es parte del mundo material en un tiempo y espacio absolutos (pp. 115-120). Sostiene Al-Azm que la antítesis niega que tal ser necesario exista ya que sea como parte del mundo o distinto a éste; este reclamo de la antítesis es un resultado del modo particular en que la metafísica de Leibniz veía la naturaleza del Universo.

El conflicto entre los puntos de vista newtonianos y leibnizianos referentes a un ser necesario es también aludido en la *Disertación de 1770* (pp. 138-139). Esto confirma la tesis de Al-Azm de que hay una gran afinidad entre las antinomias y las primeras manifestaciones críticas tal como están elaboradas en la *Disertación de 1770* (p. 2).

Milagros Arzola

Universidad de Puerto Rico

HANS SANER. *Kant's Political Thought. Its Origins and Development*. Trad. del alemán por E.B. Ashton. Chicago, The University of Chicago Press, 1973. 374 pp.

En este libro, el autor intenta sentar las bases para un estudio integral del pensamiento político de Kant. Su exposición va dirigida a sostener, no que toda la filosofía de Kant se reduce a una filosofía

política, sino que la estructura básica de su pensamiento político se puede encontrar en sus obras: tanto en los escritos iniciales, como en los escritos maduros. Saner va a destacar la estructura formal del pensamiento político del filósofo para terminar entendiendo que Kant “es el filósofo de la paz” (p. 312).

Saner comienza el prefacio diciendo: “Politics is based on reason. It begins with the use of reason, not with the political act”. Este comienzo es muy significativo, pues la política consuetudinariamente es relacionada (“prima facie”) con la acción. Esta vinculación primaria con la razón es lo que, a mi juicio, da sentido a la empresa de Saner e inserta a Kant dentro de la tradición política de Occidente (esto último según el propio Saner). Veamos de forma panorámica el contenido del texto.

La primera parte del libro va dirigida a determinar el origen de las formas del pensamiento político. Saner va a demostrar que ciertos conceptos políticos básicos de Kant se pueden descubrir en varios de sus trabajos iniciales. Consideremos por ejemplo, el concepto de “socialidad insociable”.

En la *Monadología Física* (1756) Kant desarrolla un concepto de mónada. Para él, las mónadas son “sustancias simples, no compuestas de múltiples partes que pudieran existir individual y separadamente. Ellas están interrelacionadas y así constituyen materia; pero eso no quiere decir que ellas mismas sean materia. . . Ellas no son espaciales en sí mismas, sino espaciales solamente por su relación con las otras. El espacio es la forma de su coexistencia y coeficiencia” (p. 7). Ahora, la materia es la concepción de las mónadas como unidad, pero en ellas hay dos fuerzas básicas en conflicto: *una de atracción y otra de repulsión*. La tesis de Saner es que la estructura de esta concepción se encuentra, 28 años más tarde, en el concepto político central de Kant de “socialidad insociable”. Así, el hombre sería como una “mónada social” con dos fuerzas básicas en conflicto, *una hacia la asociación y otra hacia la individualización*. La tendencia a asociarse es planteada como un componente político natural de los hombres. Pero, por otro lado, el egoísmo es igualmente natural (según Kant) y empuja hacia la individualización. De este modo, Saner establece una “analogía” entre la estructura de ambos conceptos.

Esta clase de argumentación analógica, que en ocasiones parece forzada (aunque no desprovista de sentido), se mantiene durante toda la primera parte del trabajo: tratando siempre de encontrar el equivalente “estructural” (“estructuras cogitativas”, les llama Saner . p. 68) entre conceptos políticos básicos y conceptos físicos. Así, la contestación a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la

“comunidad civil” es formalmente similar a la dada 30 años antes a la pregunta: “¿qué es lo que hace posible que las sustancias coexistan?” Alrededor de este mismo planteamiento, señala que la relación de la voluntad de Dios con la comunidad de sustancias, es “idéntica” con la relación que guarda la voluntad del legislador con la “comunidad de ciudadanos”. Otras analogías son desarrolladas en el texto, verbigracia: la reciprocidad de fuerzas físicas con las obligaciones legales en el Estado (“igualdad legal”); la formación del epiciclo y el orden cívico; y otras más específicas.

En esta misma primera parte, se desarrollan analogías, pero a otro nivel. En el capítulo “The Anchoring in the One”, se trata de sostener la “Idea” de lo “Uno”¹ como aquello en donde se apoyan tanto los escritos precríticos, como los críticos. La Política, por tanto, también se apoya en ese “sustrato”, pues “cada acto político” se apoya en él (p. 55).

La segunda parte del libro de Saner tiene la virtud de poner en contexto a Kant, dentro del círculo filosófico: por un lado, desarrolla aceptablemente la relación de Kant con sus contemporáneos (alrededor del período de 1780-1790) y, por otro lado, presenta brevemente su relación con “los grande filósofos”.² La presentación de la relación es en “forma de polémica”: *Kant como polemista*. Las polémicas él las clasifica, primariamente, por la intención envuelta. Aunque no podemos desarrollar toda la polémica (abierta o subyacente) es necesario mencionar, al menos, sus protagonistas. Según Saner, se da una especie de “polémica fría” contra Fichte, Reinhold, J.S. Beck y la escuela Wolffiana (Eberhard, Maass, Schwab, Flatt, Platner y otros). Contra los románticos como Jacobi, Hamann, Jung—Stilling y Schlettwein se desarrolla una “controversia positiva” (especialmente contra Jacobi); también contra Herder y Garve. Este último pertenecía a la Academia de Ciencias de Berlin contra la que también se polemizó. Algunas de las otras tendencias contra las que Kant estuvo en “controversia” (y que son desarrolladas por Saner) son: la escolástica tradicional (Satler, Salet y otros); los sensualistas e intuicionistas (Herder, Schlosser, Wieland); también contra otros filósofos como Schelling, Schulze, Maimon, Benjamin Constant y Georg Forster.

¹ Lo “Uno” se presenta como una “Idea”, como un “sustrato inteligible” análogo a Dios, que tiene una función trascendental equivalente a una “ley de homogeneidad”. H. Saner, op. cit., pp. 55 y siguiente.

² Saner habla de una tercera: Kant contra sí mismo. Pero no creo que sea muy importante, pues está tan pasajera y apretadamente descrita que, evidentemente, dentro del contexto del estudio, no se le ha dado importancia. *Ibid.*, pág. 209-212.

La polémica contra “los grandes filósofos” no es desarrollada adecuadamente por Saner. Su intento es vincularlo polémicamente con Platón y Aristóteles por un lado, y con Descartes, Leibniz, Spinoza, Berkeley, Locke y Hume, por el otro. Ahora bien: ¿por qué Saner utiliza este método de “vinculación polémica”? Según él, porque “toda la actividad creativa de Kant puede ser entendida como polémica contra los grandes filósofos del pasado, contra sus contemporáneos y contra si mismo” (p. 212). Esto tiene importancia a nivel político porque, según Saner, “este procedimiento está en concordancia con la conducta política de Kant” (p. 192); y esa conducta “corresponde a la línea-guía que él establece para la política real” (p. 192). El propósito último, será entender la polémica como una vía a la paz y a Kant como un “peacemaker” (p. 215).

En sentido estricto, la parte dos es un intento de considerar históricamente la filosofía de Kant como un proceso de continua polémica. Esta forma de considerar el tema tiene el mérito de poner en contexto y dar, a la vez, una perspectiva del ambiente intelectual en que se gesta la filosofía crítica y el pensamiento político de Kant.

La parte tres del libro va encaminado a descifrar las formas de antagonismo en la metafísica crítica. Este antagonismo, al nivel de la razón, es análogo —según Saner— al antagonismo al nivel político: “El antagonismo se torna más violento en la interrelación de estados; el debate se hace más intenso en la interrelación de escuelas. En su más violenta forma, la guerra amenaza la existencia de la humanidad; en la más confusa discordia, la controversia amenaza la existencia de la razón. Pero, tanto la guerra como la controversia fuerzan al hombre al cambio. . . El curso de la política y el de la historia de la razón terminan en el establecimiento racional de la paz eterna” (p. 234). El “motor secreto” de la evolución política (hacia un orden de ley que produce la libertad) es la guerra. El impulso de la razón es el conflicto. El debate en la historia de la razón “corresponde en todos los detalles a la función de la guerra en la historia de la humanidad” (p. 233). Pero, el fin último de ambos niveles, dice Saner, es la paz.

El camino a la paz tiene unas premisas insoslayables: *la libertad y la veracidad*. Estas premisas son condiciones de posibilidad de la paz en política (entre estados, por ende) y de la “paz racional”, al nivel de la metafísica (p. 240). En Política, “el camino a la paz” sin veracidad es la “diplomacia secreta”; sin libertad es la “monarquía universal”, dice Saner (p. 245). La *Crítica* tiene la tarea de hacer la paz, de proveer la tranquilidad y el estado de derecho en la metafísica. Análogamente, en la relación de estados, para asegurar la paz (y salvaguardar la libertad y la justicia) es necesario “un código

de leyes internacionales, un parlamento mundial, una corte mundial” (p. 256). La “paz eterna” se realiza en esa continua vigilancia.

En los capítulos, “From Conflict to Peace in Practical Philosophy” y “From Conflict to Peace in Judgement”, Saner trata de hilvanar el mismo razonamiento dado en la filosofía teórica; pero, esta vez, considerando las otras dos *Críticas*. Para ello tiene que dar una breve exposición de los contenidos de las mismas. Me causó particular impresión su compendiosa presentación del material; pero, haciendo la salvedad de que se estaban considerando diferentes *Críticas*, me pareció que se trataba de una argumentación circular y repetitiva de lo expuesto previamente. Se trata nuevamente de descifrar el antagonismo que se cuaja al nivel de la voluntad y del juicio estético, para alcanzar la paz o la “Unidad”. Esa “Unidad” y “Unanimidad” en estética, en ética y en política, depende para realizarse de una premisa fundamental: *la libertad* (p. 311).

En el capítulo final del texto, Saner recapitula la relación formal básica: del antagonismo a la unidad, del conflicto a la paz. Luego, plantea lo que propiamente le da unidad a su empresa: “En conclusión, nos hemos preguntado si la filosofía de Kant es un esfuerzo en favor de la paz en todo; si su metafísica puede siempre tener una pertinencia política; y si su pensamiento político puede estar en concordancia con la posición central de su metafísica” (p. 302). Justamente porque contesta afirmativamente a esta interrogante, es que Saner dice que “Kant es el filósofo de la paz”. Esa es su tesis fundamental.

Ahora bien: este intento de darle “unidad” a la filosofía de Kant y, por ende, a su pensamiento político me parece muy loable; pero, la “unidad” efectiva que realiza y “el hilo conductor” que utiliza para ello, me parece inadecuado y objetable, si se quiere acentuar la importancia histórica del pensamiento político de Kant. Inadecuado y objetable desde el punto de vista del resultado a que se llega: *una unidad, a mi juicio, pobre de contenido*. Pues, por un lado, el pensamiento político de Kant aparece a la sombra de su obra teórica, ética y estética; de suerte que resulta ser algo con un valor derivado, no autosuficiente. Por otro lado, el resultado se revela pobre, si lo ponemos en el contexto de los grandes filósofos políticos: Rousseau, Montesquieu, Locke, Aristóteles, Platón, etc. Notamos inmediatamente que la riqueza del pensamiento de estos filósofos deja a la zaga el resultado a que llega Saner sobre el pensamiento político de Kant. Por ello entiendo que el libro es, más bien, una propedeútica al pensamiento político de Kant. En adición, la “unidad” que se realiza carece en ocasiones de una justificación teórica, de derecho (diría Kant). Saner se limita en algunas partes a

buscar y describir unas "analogías" sin plantear la pregunta del por qué de esas analogías: *que se podría revelar, a mi juicio, si le conferimos una independencia o autosuficiencia relativa al pensamiento político de Kant, y no lo concebimos como mero epifenómeno del resto de su trabajo intelectual.*

No obstante, es necesario exhortar a la lectura del texto de Saner como escalón necesario para otros estudios del pensamiento político de Kant. Su claridad expositiva es incuestionable: por ello es una buena propedéutica.

Dennis Alicea

Universidad de Puerto Rico

WILLIAM GALSTON. *Kant and the Problem of History.* Chicago: University of Chicago Press, 1975. xiv + 290 pp.

Este libro es primeramente un estudio de dos problemas complejos, el moral y el teórico, los cuales contribuyen, según el autor, a la idea de la Historia en el pensamiento kantiano, conllevando en sí esta idea implicaciones políticas. Cree el autor que la idea de la Historia alcanza su máxima expresión en Hegel, pero que sus ideas ya estaban en germen o en potencia en las de Kant, donde la Historia se presenta como una consecuencia lógica de principios morales y científicos. Si esto es así entonces la idea de la Historia continúa siendo una forma útil de organizar y explicar ciertos aspectos esenciales en nuestra vida política.

Para exponer sus ideas Galston ha dividido su obra en cinco capítulos con una conclusión. Después de exponer en forma general el problema de la Historia en la introducción del libro, hace él una relación entre la idea kantiana de la Historia y los actuales problemas del nihilismo y del idealismo.

En el primer capítulo del libro el autor expone el esfuerzo de Kant para señalar el fenómeno histórico constituido por nuestra vida cotidiana, dando evidencia de una idea de la historia en el sentido racional o direccional, especialmente en nuestros días cuando la filosofía de la Historia se quiere reducir al simple nivel del mito o de la fábula.

In particular, philosophy of history, considered as the attempt to discover meaning, an order or a unifying principle in the sequence of human deeds seems to be thoroughly discredited to the extent that it constitutes a theodicy, it is rendered unnecessary to refuted by atheism, or even by the rigorous separation of philosophy and faith. . . (p.42)

Pero la historia es ante todo un conato por encontrar el significado en esa secuencia de eventos humanos que de otra forma se presentarían como caóticos. Es Rousseau quien inicia la idea moderna de la Historia, pero es Kant quien la codifica; la Historia no es ni puramente natural, ni puramente humana, y la filosofía de la Historia debe entonces empezar por demostrar que no hay contradicción entre la Historia y la libertad; debe probar que la Historia ha de ser considerada como el primer desarrollo de la libertad y como progreso de la libertad. Además debe establecerse que la Historia es de hecho un campo independiente, y que puede ser estudiado filosóficamente; en otras palabras que la Historia no es meramente la suma de las acciones humanas sino que también las unifica hallando en ellas significado.

Según Galston, Kant es el fundador de la filosofía de la Historia porque él fue el primero en ocuparse sistemáticamente de las objeciones clásicas y modernas formuladas acerca de este tema. El acepta la distinción clásica entre el progreso intelectual y el político que había sido ya anteriormente resucitada en los escritos de Rousseau, agregando Kant que esto no niega la posibilidad del progreso político.

En el segundo capítulo se trata de la relación que existe entre la idea de la Historia y la religión bíblica; con tal fin el autor analiza el escrito de Kant titulado "El Comienzo Conjetural de la Historia Humana". Aquí la idea de la Historia se presenta como un concepto que surge de premisas filosóficas y que se relaciona con asuntos más bien judeo-cristianos que paganos, aunque Kant les da a ellos una respuesta que no es bíblica. Pues sería legítimo preguntar cual es el propósito de la presencia del hombre sobre la tierra, pero no sería suficiente contestar a esta pregunta que este mismo hombre esta hecho a la imagen de su Creador pues ¿con que propósito va Dios a plasmar su imagen en un ser tan imperfecto como el hombre?

Una vez establecido el problema filosóficamente, Kant puede formular su idea de la Historia la cual esta relacionada con su doctrina de las ciencias naturales y el de la moralidad.

El autor critica la actitud kantiana de partir de premisas que no son evidentes tales como el gobierno del mundo por la Providencia, que esta Providencia sea inteligible y que el mal eterno sea incompatible con la idea de esa misma Providencia, haciendo surgir Kant de estas premisas la idea de la Historia; sus dos elementos constitutivos serían la Providencia y la moral racional. Kant acepta como legítimos los dilemas bíblicos, pero no acepta las respuestas que se les dan.

En el tercer capítulo el autor halla el fundamento para el análisis

del dualismo kantiano al estudiar la relación que existe entre la naturaleza y la libertad en el pensamiento de Rousseau al cual Kant alude varias veces al discutir el problema de la Historia. El autor llega a la conclusión en este capítulo que, aunque Rousseau insiste en que la libertad se manifiesta en puros actos espirituales que no pueden ser explicados por leyes mecánicas, su ataque a la teleología parece llegar a la conclusión de que las causas materiales son las responsables de las acciones humanas, y así la independencia del hombre y de la Historia parecen opacarse ante el dominio impositivo de la naturaleza. Así la existencia de la Historia parece ser accidental, no llenaría nada en el cosmos y sólo se reduciría a una secuencia de accidentes. Galston, sin embargo, afirma que la libertad humana es la base de la historicidad y no la base de la Historia.

En el cuarto capítulo se estudia el concepto de la moralidad kantiana y cómo responde a las debilidades teóricas de la ética aristotélica. Se expone el esfuerzo de Kant por darle una verdadera fundación teórica al dualismo de Rousseau, creando una nueva moralidad compatible con la ciencia basada en los principios de Newton y en la esfera de los fenómenos materiales. La respuesta moral dada a Aristóteles y la teórica a Newton convergen aquí creándose una nueva orientación moral.

El quinto capítulo está dedicado completamente a un análisis kantiano de la filosofía de la Historia con una comparación entre Kant y Hegel, haciendo el autor resaltar 16 puntos en los cuales coinciden estos dos filósofos cuando estudian la filosofía de la Historia; pero es precisamente en Hegel, apunta Galston, donde la ambigüedad de Kant desaparece al querer este filósofo definir la filosofía de la Historia.

Esta ambigüedad que impide que Kant formule una filosofía consistente de la Historia acaso se deba a la heterogeneidad de la naturaleza vista como materia bruta en movimiento, regida a la vez por leyes fijas y por la libertad, siendo el hombre el ser donde ambos aspectos coinciden; este ser se transforma entonces en un campo de batalla donde dos fuerzas contendientes y a la vez integradas por diferentes principios se enfrentan en eterna lucha.

Concluye el autor que la filosofía de la Historia surge en el pensamiento kantiano de los conceptos de la moralidad y de las ciencias naturales que el filósofo adopta, y del dualismo a que estos dos conceptos lo llevaron; así pues que para comprender su filosofía de la historia debemos comprender antes que nada como él llegó a estos principios más bien que como él razonó desde estos principios.

Toda la argumentación del libro esta basada en una extensísima bibliografía dada al final de la obra que ayuda al lector a dilucidar

aun más el problema tratado tan magistralmente por Galston. Sin embargo el autor se lamenta a manera de posdata no haber utilizado la obra de Michael Despland titulada *Kant on History and Religion*, la cual había sido recientemente publicada y que trata a grandes rasgos el problema de la Historia en dicho filósofo.

La obra de Galston constituye un extenso y magnífico trabajo en el campo de la filosofía de la Historia. El autor pretende como el mismo afirma dar las bases interpretativas de la filosofía y la política en nuestros días que haría posible una interpretación de la política moderna basada en un análisis filosófico e histórico. Tampoco la obra constituye un estudio ortodoxo sobre Kant, sino más bien un esfuerzo por comprender algo de nuestro mundo moderno mediante Kant

I have attempted to situate him within a tradition, not to dissolve the uniqueness of his thought into a web of borrowings from the past, but rather to reveal his uniqueness more clearly by showing what he did share with other thinkers and how he added to and transformed them. If, as I have argued below, the phenomenon of modernity can be traced to a core of shared principles, then it is necessary to ask what Kant has in common with his predecessors to whom he seems at first glance so dissimilar if I am correct that Kant constitutes an essential moment of modernity rather than a revolt against it. (p. 9)

El tema, naturalmente, es difícil, pero el autor es sistemático en su exposición. Su estilo ameno y claro hace que el tema cautive la atención del lector en un campo como el de la filosofía de la Historia, por sí ya bastante difícil, enmarcándolo en un filósofo aún más difícil como lo es Kant.

Denis Madrigal

Universidad de Puerto Rico

OTROS LIBROS RECIENTES

PAUL GOCHET. *Quine en Perspective*. Paris: Flammarion, 1978. 225 pp.

Aunque Willard Quine es probablemente el filósofo norteamericano más original de la actualidad y ha ejercido una influencia enorme dentro y fuera de su país en los últimos treinta años, no había, que yo sepa, hasta ahora un estudio de conjunto sobre su filosofía. La obra de Gochet viene pues a satisfacer una necesidad al

ofrecernos en nueve capítulos claros, concisos, bien trabados, todos los elementos que hacen falta para captar la unidad del pensamiento de Quine, entender sus motivaciones y propósitos y orientarse en la masa de sus escritos. Gochet examina sucesivamente la crítica que hace Quine de la epistemología neopositivista, con su básico distingo entre proposiciones analíticas y sintéticas; el tránsito de la epistemología del fundamento a la psicología de la génesis; la teoría de la significación y la tesis sobre indeterminación de la traducción; la ontología de Quine; su filosofía de la lógica y las matemáticas; su postura crítica frente al esencialismo y la lógica modal, y su solución al problema de las intenciones y la intencionalidad. El autor tiene en cuenta en todo momento la literatura crítica sobre Quine y supera algunos malentendidos corrientes proponiendo interpretaciones novedosas y persuasivas de sus tesis concernientes al holismo radical, la indeterminación de la traducción y la subdeterminación de las teorías científicas. Confiamos en que el libro de Gochet prestará gran utilidad no solo a los estudiosos de lengua francesa sino también a los de lengua castellana que deseen conocer mejor la obra de este importante pensador contemporáneo.

R.T.

I.C. TIPTON (ed.) *Locke on Human Understanding. Selected Essays.* Oxford: Oxford University Press, 1977. 170 pp.

Los grandes pensadores tienen sus altos y bajos en el mercado de los valores intelectuales. John Locke, el filósofo más celebrado en Europa durante el siglo XVIII, ha sido mirado con condescendencia hasta en su misma patria desde fines del XIX, al punto de que por muchos años su obra maestra sólo estuvo a la venta en ediciones abreviadas.¹ Ultimamente, empero, se observa un cambio grande en la estimación de Locke, en Inglaterra al menos. La Clarendon Press ha emprendido una edición crítica de sus obras y correspondencia. J.L. Mackie, uno de los autores filosóficos más leídos del momento se ha aplicado en su tercer libro, *Problems from Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1976), a elaborar críticamente, siguiendo plantea-

¹ Whitehead ciertamente entendía desafiar a la opinión reinante cuando escribió que su filosofía se apoyaba "in the insight of John Locke, who in British philosophy is the analogue of Plato, in the epoch of his life, in personal endowments, in width of experience, and in dispassionate statement of conflicting intuitions" (*Process and Reality* (1929), II.I.vii).

mientos y sugerencias de Locke, sus propias concepciones sobre la percepción, la sustancia y la esencia, las ideas abstractas y los universales, la identidad de las cosas y las personas, y el empirismo y el innatismo. Y ahora la popular serie *Oxford Readings in Philosophy* ha publicado el presente tomo de ensayos, el primero que dedica a un pensador en particular. Los diez artículos que recoge han aparecido en revistas entre 1966 y 1975 y examinan los tópicos más interesantes del *Ensayo sobre el entendimiento humano*: la crítica de las ideas innatas, la noción misma de *idea*, la teoría representativa de la percepción, el distingo entre cualidades primarias y secundarias, las ideas de poder y de sustancia, la identidad personal, la teoría semántica, la concepción del conocimiento y las opiniones de Locke sobre el uso de hipótesis en la ciencia. Una introducción del editor y una bibliografía selecta de publicaciones recientes completan el tomo, que trae un índice de nombres, pero no uno de conceptos.

R.T.

ROBERT G. COLODNY (ed.), *Logic, Laws and Life, Some Philosophical Complications*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977. xiv + 258 pp.

Este sexto volumen de la Serie de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Pittsburgh es menos unitario que los precedentes (*Diálogos*, 21(1970)115; 24(1973)196). Contiene trabajos sobre diversos temas epistemológicos que reproducen o elaboran conferencias dictadas en el Centro de Filosofía de la Ciencia de dicha universidad. Viene en primer lugar un breve ensayo de Leonard J. Savage, "The Shifting Foundations of Statistics". Entre los nueve restantes destacamos "Consilience of Inductions and the Problem of Conceptual Change in Science" de R.E. Butts, "Is Observation Theory-Laden?" de A. Shimony y "Psychology and Societal Facts" de M. Mandelbaum. Conviene asimismo mencionar dos estudios de mayor extensión: "Testing versus Information Models of Statistical Inference", por R.N. Giere, y "Is Biology different from Physics?", por M. Ruse.

R.T.