

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 18, N° 35

1° Semestre 1998

INDICE

<i>La investigación en filosofía</i> J. E. Bolzán	3
<i>El problema del infinito. Los aportes de la filosofía antigua</i> Celina A. Lértora Mendoza	13
Informaciones.....	25
Reseñas....	27

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1° piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fepai@clacso.edu.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-3320

LA INVESTIGACION EN FILOSOFIA

J. E. Bolzán
CONICET- La Plata

“Es siempre necesario
lograr acuerdo con respecto al objeto mismo
medio de definiciones, en lugar de quedarse
sólo con el nombre (...)
Por eso, Teeteto, te propongo
ahora lo que sigue”
PLATÓN, *Sofista*, 218 ed.

Y esto que sigue no es sino una propuesta a modo de contribución a un acuerdo que hemos oído insistentemente reclamado, en orden a lo que debe considerarse actualmente como *investigación* en filosofía.

Necesidad de investigar

La estricta necesidad de la investigación queda enraizada en la vida misma del hombre, surgiendo desde su propio modo de ser y del modo de ser del mundo en el cual existe. En efecto: tanto el hombre cuanto las cosas son entidades históricas -en el más amplio sentido del término- realidades temporales que se manifiestan y desarrollan con esa sostenida paulatinidad que constituye esa *duración* que es precisamente la condición desde la cual edificará el hombre todo su ser y hacer.

Este desplegar su ser y actividad las cosas y el hombre hace que, en punto al conocimiento -y entendido éste como un resultado de la co-incidencia interactiva entre cosas cognoscibles y sujeto cognoscente- el saber sea también y necesariamente para el hombre un acto paulatinamente perfeccionado según las cosas “se van manifestando”, y el hombre que “las va captando” y comunicando según un discurso que podrá ser todo lo rudimentario que se quiera en sus comienzos, pero que no por eso será menos real, ya que está en la base misma del modo peculiar de ser y obrar del hombre: a él las cosas no se le presentan simultánea e intuitivamente como “todo cuanto las cosas son”, sino como realidades que “siendo” (descubrimiento primitivo de la realidad, intuición de partida) son, para el hombre, *veladamente cuanto son*

(toda la verdad). Las cosas -la verdad- están ahí, se le ofrecen, primero, a una simple e inmediata *utilización* (por lo tanto, logrando una cierta comprensión primitiva de “lo que son”), aparecen como conquistables; pero esa conquista soporta un subitáneo sometimiento sino que más bien pide una amorosa persecución. Y de este modo, tanto va entregando los frutos cuanto va mostrando un panorama de más en más complejo y prometedor hasta lo inagotable.

Precisamente estos modos de ser el hombre y las cosas, ambos en paulatino y desbordante desarrollo, conducen a que el hombre planifique inteligentemente su relación con aquellas cosas, dando finalmente como resultado lo que hoy conocemos como *investigación y especialización*, es decir: lo conducen a que ponga *método* -a que decida un camino- en su afán por conocer y obrar, y a que se conforme, al cabo, con acotar más o menos drásticamente el elegido dentro del cual habrá de operar. He aquí la *razonable* interacción entre las cosas y el hombre: por cuanto la realidad no le es inmediatamente transparente al hombre, éste debe ir penetrándola paso a paso (*investigación*); por cuanto la realidad es, además, compleja hasta lo imprevisible y es breve el tiempo que se concede a cada hombre en particular para que la afronte, es menester la especialización.¹

“Todos los hombres desean, por naturaleza, saber”, son las palabras con que Aristóteles da comienzo a su *Metafísica*. Con lo cual señala que esas ansias de *saber* no es algo que el hombre decida tener por cuenta suya: es algo que tiene y pone en obra simplemente porque es hombre; y tan simplemente como nada el pez, y ladra el perro por ser perro. Este es el sentido aristotélico de “desear por naturaleza”: desear porque *saber* es constitutivo del hombre.

Definición de “investigación”

Mas ese saber se logra, habitualmente, por diversas vías, todas ellas valederas pero no todas ellas reputables como “de investigación”.

Esto ya lo sabía el legendario Rey Artús, cuando señala que:

“Sabiduría se puede conseguir por cinco cosas. La primera, por especial oración.

La segunda, por propio estudio. La tercera por magistral información.

La cuarta, por liberal declaración. La quinta, por continua negociación”²

Vale decir que de entre las varias vías de acceso a la verdad: por revelación divina; por la aceptación de alguna forma de magisterio; y por propia y constante aplicación al caso (la “continua negociación”), sólo a esta última debe aplicarse la denominación de *investigación*. No quiere esto decir que los otros casos sean desechables, muy por el contrario; pues si dejamos de lado por ahora -ya que no es el lugar- el caso de la revelación divina, bien cierto es que normalmente precede la docencia a la investigación, tanto por lo que se refiere a la necesaria información acerca de los contenidos de la ciencia, cuanto por lo que de introducción a la metodología de la investigación tiene es docencia (y aun ha de contarse aquí cuanto se va aprendiendo de los trabajos que se publican en las revistas especializadas).

Investigación es, pues, uno de los modos de alcanzar verdad; y este su ser modo o camino o método, es lo específico del ser de la investigación. El investigador, adecuadamente formado y provisto de los elementos básicos que le permitan proceder con su empresa, se propone hacer avanzar el conocimiento gracias a la decidida y perspicaz aplicación de un método apto y a partir del estado en que el conocimiento pertinente se halle en ese momento (esto último es esencial para evitar que la investigación se confunda con la mera adquisición personal de conocimientos que ya son del dominio común de los científicos; suele ocurrir que quienes se inician en estas lides -becarios, especialmente- confundan su Beca de Investigación con una simple beca de estudios).

De este modo hemos alcanzado algún tipo de circunscripción dentro de un campo de sí tan amplio que, en verdad, llega a abarcar la investigación científica, la policial, el interminable expediente burocrático, o la aguja en el pajar. Que todo ello puede ser denominado investigación. Intentamos ahora, si no una definición estricta sí al menos una caracterización suficiente como para que esa busca resulte ser investigación en el sentido que nos importa aquí.

Etimológicamente, investigación deriva del verbo latino *vestigo*, que significa tanto como “seguir las huellas o vestigios”;³ de aquí que *in-vestigar* quiera indicar esa tendencia a proseguir tras los vestigios que, de lo que las cosas son, se van presentando en la paulatinidad de su ser y hacer (su *manifestarse*) a que nos hemos referido supra.

Ciñendo ahora ese origen etimológico a su aplicación científica, podemos aceptar como una “definición” de investigación adecuada (entre tantas posibles), la siguiente:

es “el proceso ordenado de actos del hombre que dirige la razón humana, perfeccionada por la virtud intelectual, en orden a la búsqueda y hallazgo de una verdad nueva o de nuevos aspectos de verdades ya conocidas, en conformidad con la naturaleza del objeto y del tipo epistémologico que definen un determinado saber”.⁴

Que se trate de “el proceso ordenado”, significa que debe entenderse por investigación, en sentido primordial, el *modo de llevarla a cabo y no el resultado*, esto es: lo que califica a la acción es el investigar y no lo investigado. Porque investigar consiste propiamente en la tarea que lleva a cabo el hombre, adecuadamente preparado para ello a través de una larga formación teórica y práctica -en general bajo la guía de un maestro- y que provoca en él la formación del hábito científico gracias al cual se hace más y más capaz de captar problemas y de vislumbrar (intuir) soluciones, términos ambos desde los cuales elaborará su plan de investigación “en orden a la búsqueda y hallazgo de una verdad nueva o de nuevos aspectos de verdades ya conocidas”.

Si, como decía Ortega, “libro es lo que hace un hombre que ve un problema y tiene un estilo”, bien puede decirse que investigación es lo que hace un hombre que ve un problema y tiene una preparación y un método adecuado al objetivo propuesto.

La investigación en filosofía

En el caso peculiar de la filosofía, deben distinguirse dos momentos fundamentales: el momento del descubrimiento gradual, y el momento de la especulación o contemplación final.

La filosofía no es una ciencia tal como se entiende hoy el término habitualmente. Esto es: un dominio restrictivamente acotado en cuanto a su objeto, metodológicamente orientado por la experimentación y la regularidad de matemática, y con una clara comunicabilidad intersubjetiva. Existe, sí, en filosofía un conocimiento causal y sistemáticamente logrado (ciencia en sentido clásico), lo cual ves bastante para el caso: pero sobre ello, la filosofía pretende ser formalmente una *sabiduría* o conocimiento desde el cual *todo* y en su *totalidad de ser* aparezca armoniosamente ordenado según una condigna visión intelectual, en base a un punto de partida fundamental que es el aceptada adecuación propuesta por toda ciencia: la adecuación no ética entre las cosas y el hombre y , reflexivamente, del hombre consigo mismo. Que no es sino, al fin, la adecuación entre el hombre y la verdad.

Con lo cual viene a declararse, al cabo, el derecho que le asiste al hombre, desde siempre, a buscar y lograr una interpretación verdadera, aunque incompleta, de “lo que es”, según una experiencia primitiva que surge desde la espontánea e inmediata comunicación entre las cosas y el hombre cual efecto de una connaturalidad que es propiamente el dato de partida.⁵

El hombre se ha sentido siempre con derecho a saber “de qué se trata” cuando de su destino -de su ser en el mundo- se trata; y todo ello sin necesidad de aguardar a desarrollo alguno de la ciencia sino solamente confiado en un saber alcanzado en el ámbito de lo domésticamente vivido. Es constitutiva del hombre la necesidad de contemplar su situación: contemplar el universo y, sobre todo, contemplar en él, considerando tanto las urgencias prácticas cuanto sus aspiraciones de eternidad (de aquí que la elaboración de utensilios y el culto a los muertos, conjuntamente tomados, constituyen criterios de de “hominización” para antropólogos).

Todo lo cual está bien lejos de ser sencillo, pero debe ser intentado y logrado con independencia de toda *posteriormente* desarrollada ciencia, entendida esta en amplio sentido. Pues este derecho a “saber quien soy” se sigue inmediatamente del hecho mismo de ser el hombre tal cual es y desde que él existe; desde esta perspectiva, el desarrollo histórico del saber constituye, sin dudas, una gran ayuda, pero accidental a aquella comprensiva y basal sabiduría de “lo que es”. Y la historia del pensamiento lo confirma abundantemente pues si “desde siempre” existieron preguntas y respuestas en cuanto a la comprensión de “lo que es”, sólo desde hace muy poco (considerada la historia de la humanidad) existen las ciencias especiales. Y no empece al argumento el que aquellas respuestas primitivas sean míticas o religiosas en su comienzo: basta con que sean respuestas a una busca, para argüir en pro de nuestra argumentación.

Restringiéndonos ahora al ámbito del pensar filosófico, no sólo es aquí también la historia del pensamiento cabal muestra de lo dicho sino que, sobre ello, permite constatar que muy poco tardó el hombre en dar estructura acabada a su radical inquisitoria; pues en los dos siglos que van desde Tales de Mileto a la decantación que los temas de la filosofía hará Platón, queda ya todo planteado: de allí en más los motivos del pensar filosófico serán, en esencia, constantemente los mismos, porque el hombre los ha descubierto desde entonces ya para siempre. *Y en este sentido* y sólo en él, puede decirse que desde Platón y Aristóteles la filosofía no ha “progresado” con la aparición de nuevos problemas fundamentales sino que su desarrollo ha consistido más bien en lograrse una mejor comprensión de esos problemas y sus implicaciones, dando lugar, por consiguiente, a la aparición de más precisas formulaciones de preguntas

y de respuestas; todo ello en un intento de profundizar, de *intensificar* y dar mejor “modo de ser” al sentido de los problemas y de sus soluciones.

El verdadero progreso de la filosofía sólo puede apreciarse (“medirse”) desde esta perspectiva; pues filosofar comporta un constante *retomar* las cuestiones desde sus orígenes, para hacerse cargo el filósofo de esos problemas y soluciones, intentando personalmente llevarlos más allá, tanto en la interpretación de los que ha sido dicho, cuanto con su propio aporte. El saber filosófico no se incrementa por adición sino por intensificación: no es posible “agregar” algo a Platón, o a Hegel, o a quienquiera que sea, partiendo desde el punto alcanzado por ellos, sino que, por aquella *totalidad* dicha, es menester comenzar por donde cada uno de ellos lo ha hecho -y aun, si se apura la cosa, desde más atrás: desde los mismos presocráticos -para comprender en sentido más cabal lo que han dicho y alcanzado como saber de la realidad.

Contra lo que pueda parecer a una primera consideración, esto no debe resultarle tan sorprendente hasta lo peyorativo al científico; pues si bien es cierto que en las ciencias el conocimiento avanza acumulativamente gracias a la investigación, no siendo menester cada vez comenzar desde la raíz histórica del problema alcanzado el extremo de la *teoría científica* acontece en ella algo semejante a lo de la filosofía: no existe adición de una a otra sino reemplazo, y reemplazo abarcante de la teoría anterior. En la gestación de las grandes teorías científicas el genio retoma la cuestión, a veces desde tan atrás que llega a tocar la especulación filosófica (Einstein, Heisenberg, etc.), trayéndola al extremo compatible con el saber de su época.

Existe una especulación científica tal como existe una especulación filosófica, en el sentido en que, en el punto de partida aparece una institución motivante, un ver la solución que debe ser explicitada posteriormente por una investigación y especulación concordantes con los hechos conocidos; y hasta los por conocer.

Retornando a lo propiamente filosófico, aquel insistir en su modo de avanzar por intensificación lleva como de la mano a introducir el papel fundamental que la historia juega en el filosofar; pues si se está frente a problemas que competen al hombre en cuanto tal, se tratará entonces de problemas atemporales, aun cuando se plantean siempre “aquí y ahora”, en el concreto marco de nuestra actual situación. Tal esencial atemporalidad temática hace moralmente obligatorio un retorno a las fuentes, a aquellos pensadores que nos han precedido en la ruta, y hasta con la ventaja para ellos de disponer de una imagen del mundo menos complicada, menos urgida por la acción, más basal, en fin.

Es así que la investigación en filosofía debe entenderse necesariamente como una busca en doble camino: por la vía “de las cosas mismas” (Sto. Tomás, Husserl) y por la recorrida histórica. Esto es: encarando directamente la realidad de “lo que es”, y consultando respetuosamente a quienes han precedido en el camino a emprender. Desde todo punto de vista es la filosofía un saber *tradicional*, una sabiduría en la cual todo y en su más íntima intimidad queda involucrado. Totalidad e intimidad que debe entenderse también y máximamente del hombre, puesto que ambas: inteligencia y voluntad, quedan indisolublemente comprometidas en esta filo-sofía, en este amor a una inagotable pero alcanzable sabiduría. Se tratará siempre de un querer saber.

Ahora bien: precisamente por su carácter mismo de sabiduría, de ultimidad de un saber por el cual y en el cual queda el hombre personalmente comprometido en su mismo filo-sofar (en su “estar amando la sabiduría”), guarda la filosofía un matiz de *personalismo* desconocido en la ciencia: personalismo que se presenta claramente ya en los diversos “ismos” con que suelen clasificarse los filósofos o los modos de filosofar. Pero sobre ello -y es esto lo más importante- aparece un trasfondo de cierta irreductibilidad a lo puramente racional y, consecuentemente, a lo claramente comunicable, en cuanto es capaz el hombre de alcanzar extremos de contemplación (*theoría*) tales que puede llegar a saber (a saborear) lo que no alcance a expresarlo ni, *a fortiori*, a comunicarlo. Vivir es más que explicar: la razón no es todo el hombre, el lenguaje no es capaz de expresar todo el pensamiento; y el interlocutor lo capta todo a su modo personal. Nada menos.

Quien ha comenzado por un descubrimiento gradual de la verdad de “lo que es”, encarando las cosas y la historia del pensamiento, remata su tarea (¡a veces!) en el clímax de la especulación final, personal, más allá de todo método coadyuvante. Esto es lo que hace que a menudo resulte tan difícil formarse un juicio *definitivo* sobre las ideas de un filósofo; y más aun si se trata de un contemporáneo, cuyo pensamiento no ha sufrido la prueba del tiempo. El sabio suele decir cosas cuyo contenido ni a él mismo le es plenamente transparente.

Conclusiones prácticas

Aceptada la rápida caracterización que del quehacer filosófico hemos hecho, se siguen dos dificultades fundamentales en cuanto a su relación con la investigación tal como esta es admitida en ciencias.

En primer lugar: está es la cuestión acerca de si un determinado trabajo es o no filosófico. Tal vez la dificultad deba resolverse, al menos desde el punto de vista práctico, tal como lo hace Juan de Mairena con la poesía: “no hay mejor definición de la poesía que esta: poesía es algo de lo que hacen los poetas”.⁶ Quede, pues, al juicio de los filósofos la decisión pertinente.

En segundo término: y esto es más arduo, está la cuestión acerca del carácter que la *investigación* tenga dicho trabajo; duda que no suele acaecer en el dominio de la ciencia, justamente porque en ellas quedan bien acotados, en general, el objeto a estudiar y el método a emplear; lo cual permite un juicio más objetivo y hasta la verificación intersubjetiva más clara de los de los resultados.⁷

En filosofía, su carácter de *totalidad*, de *multiplicidad metódica*, de *personalismo* y, en fin, de *contemplación*, constituyen formidables obstáculos a la aplicación de la investigación en sus dominios. Por su lado, el problema del *método* no contribuye a facilitar las cosas por cuanto no existe una metodología filosófica de aplicación generalizada, en la cual todos convergen y de cuya utilización se sigan las mismas conclusiones para todos (dificultad para la verificabilidad y comunicabilidad intersubjetivas). Lo cual es bien comprensible aun así sea después de haber insistido en esa *totalidad intensiva* que pretende alcanzar el filósofo; si existen varios métodos, por ejemplo, para determinar algo tan concreto, simple y limitado como es el peso molecular, no debe asombrar que los métodos -las vías de acceso- se multipliquen cuando se trata de aproximarse a lo que, en última instancia, es el *todo* de la realidad, su ser. Por ello bastará con que el modo de alcanzarlo sea racional.⁸

Así pues, recordando lo dicho al referirnos en general a la investigación y a la definición que aceptamos, estimamos que puede determinarse el valor que de *investigación* tenga un trabajo filosófico, si se puede constatar en él:

a) que se cumple, en general, con la definición dada supra; es decir: que se está realmente a “un proceso ordenado de actos del hombre que dirige la razón humana, perfeccionada por la virtud intelectual, en orden a la búsqueda y hallazgo de una verdad nueva o de nuevos aspectos de verdades ya conocidas, en conformidad con la naturaleza del objeto y del epistémico que definen un determinado saber”;

b) que ese proceso se ha llevado a cabo según el doble camino dicho: por un análisis sistemático de la realidad encarada, y por una adecuada y amplia recurrencia a la bibliografía pertinente. Dada la dependencia fundamental de la filosofía con su

historia, el filósofo investigador debe mostrar estar suficientemente al tanto de lo que se ha escrito sobre el tema (al menos, de lo que hace directamente a su trabajo) debiendo citar las fuentes primarias y secundarias que utiliza, con precisión de autor, texto, lugar de publicación, etc., a fin de que su escrito resulte controlable en su orden y manifestarse su aportación a lo que otros han sostenido, y aunque esté reducido el campo de investigación por la escuela o sistema de pensamiento a que él adhiere. No se olvide que investigar es buscar los vestigios de la verdad, y en la medida de lo posible esto debe llevarse a cabo aun materialmente con una cuidadosa fundamentación metódica de aquello que se afirma.

El cumplimiento de estas dos condiciones permitirá una primera y fundamental evaluación de los trabajos presentados en cuanto categorizables como “de investigación”;⁹ a ello se agregará corroborar la adecuación de la tarea llevada a cabo con el plan oportunamente aprobado; correspondiente, en tercer lugar, efectuar una ponderación del valor intrínseco de los resultados obtenidos, al solo efecto de evaluar la capacidad del investigador en cuanto tal, esto es: sin discutir su derecho a elegir la perspectiva desde la cual encara su crítica y sus conclusiones. La elección de escuela o de sistema de pensamiento debe ser respetada dentro de amplios límites.

Por lo demás, estimamos que la aproximación a la objetividad que puede alcanzarse con este criterio de *investigación* que proponemos, tanto facilita la labor del juez cuanto salvaguarda los derechos del investigador, ya que ambos estarán frente a una labor a analizar según pocas y suficientemente claras variables.

Debe quedar claro que todo cuanto se ha dicho no se propone coartar el derecho del filósofo a encarar aquello que le es más propio: la *especulación*. Pero no debe olvidarse que dicha especulación no sólo es -en su sentido más propio- obra de madurez, sino que, sobre ello, debe surgir como resultado de una previa, cuidadosa y prolongada tarea de investigación. Especialmente es esto así si se ha elegido obrar al amparo del consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

NOTAS

¹ J. E. Bolzán, “La especialización, ¿barbarie o cultura?”, *Universitas*, 1973, n.28, p. 8ss.

² J. Martorelli, *Tirant lo blanc*, Madrid, 1969, T. I, p. 535 (el original es de 1490).

³ A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, s.v.

⁴ G. P. Blanco, “Sobre investigación”, *Universitas*, 1975, n. 36, p. 31.

⁵ J. E. Bolzán, “Radicalización de la experiencia”, *Revista de Filosofía* (México), 1977, x, p. 179ss

⁶ A Machado, Juan de Mairena, VII.

⁷ Un detalle no despreciable: el científico viene haciendo investigación desde los primeros momentos de su condición de estudiante, pues los trabajos prácticos no son sino investigaciones repetidas de investigaciones otrora originales.

⁸ Sobre el método en filosofía puede consultarse:

- 1. G. Radnizky, "Philosophie de la recherche scientifique", *Archives de Philosophie*, 1974, 37, 5ss.

- 2. J. Millás, "El problema del método en la investigación filosófica". *Philosophy and Phenomenological Research*, 1949, IX, 595ss.

- 3. R. Mc Keon, "Philosophy and method", *The Journal of Philosophy*, 1951, XLVIII, 654ss.

- 4. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, s.v.

- 5. J. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, 1957.

⁹ Como bien dice Blanco (o. Cit en nota 4, p. 33), en el proceso de investigación aparece "el hallazgo o invención como finalidad última en su orden, se obtenga o no el resultado deseado".

EL PROBLEMA DEL INFINITO

Los aportes de la filosofía antigua

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET - Buenos Aires

Desde que Koyré puso sobre la mesa de las discusiones epistemológicas, a mediados de este siglo, el tema del infinito como “parteaguas” entre el mundo antiguo y el moderno, la historia del concepto ha cobrado especial interés.

Cuando escribía Aristóteles, el problema del infinito ya tenía su historia, hasta el punto de que el Estagirita se abocó a la tarea de ordenar sistemáticamente su exposición, y en buena medida su esquema perduró hasta la modernidad.

La caracterización múltiple que elenca Aristóteles abarca tres puntos de vista acerca del tema:

1. Un punto de vista óntico o real, según lo cual el infinito puede ser caracterizado como algo real y actual, o como un proceso, un hacerse.
2. Un punto de vista “valorativo”, en cuanto el infinito se considere algo imperfecto y negativo, o algo perfecto y positivo.
3. Un punto de vista semántico, según el cual el infinito puede definirse por referencia a lo indeterminado, o como aquello con relación a lo cual no puede plantearse la cuestión de su fin o término.

Por otra parte, las especulaciones sobre lo infinito pueden versar sobre la noción misma, o sobre alguna realidad de ese tipo, o aun sobre la expresión lingüística, etc. También rastreamos, en la filosofía griega, estas variantes. Y por supuesto el pensamiento de la primera edad media continúa y ahonda diferencias, en virtud de otras nociones incorporadas por el cristianismo. Puesto que la historia del problema es extensa, solamente reseñaremos los puntos más importantes y en la medida en que interesan a nuestra indagación principal. Para ello consideramos los siguientes períodos:

el de la especulación griega anterior a Aristóteles que abarca a los presocráticos y Platón; el de Aristóteles mismo; y el período post - aristotélico y de los pensadores cristianos pre - escolásticos. En este trabajo me ocuparé de los dos primeros.

1. El período pre - aristotélico

Si prescindimos del pensamiento mítico y poético, quizá el primer autor en el que podemos hablar de una teoría acerca de lo infinito es Anaximandro. En efecto, los poetas, e incluso Tales, se limitaron a emplear, sin mayores precisiones, el concepto de lo “indefinido” o “ilimitado», en un sentido material: aquello que carece de (límite). Pero en Anaximandro encontramos una primera caracterización del *ápeiron* como lo «sin límites, puesto en relación con la teoría del primer principio divino. Esto podría equivaler, en parte, a nuestra noción de “infinito”, pero abarcando incluso la significación de lo “indeterminado”.

Los pitagóricos presocráticos usaron el término más bien en el sentido de “indeterminado” que en el propio. Lo consideraron «negativo», pues lo incluyeron en la tabla de oposiciones junto con lo par, lo femenino, la oscuridad, etc. por oposición a lo finito, luminoso y masculino.

No obstante las diferencias, hay cierta continuidad de pensamiento entre la vieja teoría de Anaximandro y las osadas especulaciones eleáticas. Según Anaximandro, el primer principio del universo lo abraza totalmente, es eterno e ilimitado. Pero no hay que apresurarse a ver en este *ápeiron* una noción puramente metafísica y descartar su vinculación con la matemática eleática: el universo que Anaximandro tiene en vista es el universo físico de su experiencia vulgar y científico (de la ciencia de su tiempo) con la tierra en el centro y las esferas de los astros expandidas a su alrededor. Este primer principio, que es *ápeiron*, resulta implícitamente una noción matemática del espacio: aquello que se extiende en todas direcciones, como condición de posibilidad de la localización de otros cuerpos, y que tiene un centro determinado y físico, la Tierra .

Jenófanes habla también de un primer principio, que coincide con el *ápeiron* anaximándrico en ser uno, eterno y expandido homogéneamente en todas direcciones. Determina en consecuencia, un universo esférico. Jenófanes es el primer filósofo que desarrolló la teoría de la unidad del primer principio. Su fundamento es el mismo de Anaximandro, pero elaborado en forma racional, sin el recurso a la formulación mítica, todavía perceptible en “los físicos”. Jenófanes pudo pasar del mito a la abstracción

conceptual, y con ello posibilitó la especulación posterior de la escuela eleática.

Parménides presenta una teoría más completa: puesto que el concepto de ser implica inmutabilidad, el ser es lo completamente determinado. El universo, el ser parmenídeo, es una esfera expandida homogéneamente en todas direcciones, como el primer principio de Jenófanes. Pero el conceptualismo metafísico parmenídeo determina un cambio en la noción de *ápeiron*, que deriva de una diferente conceptualización del *péras*. Parménides introduce una nueva noción en relación: *ananké*, (necesidad). El discurso sobre el ser se articula modalmente, y a su vez las proposiciones en materia necesaria son expresión de la realidad. Por eso es posible relacionar unívocamente la realidad con el lenguaje que la mienta. Los conceptos ontológicos fundamentales parmenídeos son formas de determinación de «lo que hay», es decir, el ser, por oposición a «lo que no hay» (la nada). Parménides emplea la palabra *peiras* para indicar esta forma de determinación. Su afirmación implica la negación del opuesto - *ápeiron* - que resulta entonces significativo de la ausencia de determinación a la vez óptica y gnoseológica. Un nuevo elemento interpretativo coadyuva a la demostración de este corrimiento semántico: cuando Parménides se refiere al vacío (*kénon*), y contrariamente a otros pensadores griegos, nunca la relaciona con *ápeiron*, aunque en cierto sentido el vacío equivaldría a «la nada», pues no es algo positivo. Sin embargo no son totalmente equivalentes, porque el vacío hace referencia a la realidad física, mientras que los conceptos fundamentales la exceden. El problema es complejo porque, por otra parte, los intérpretes parecen de acuerdo en que el «ser» parmenídeo significa primera e inmediatamente el universo físico concebido como una esfera con la Tierra en el centro. De cualquier modo, para nuestros fines basta con señalar que en Parménides «lo infinito» -*ápeiron*- toma la significación de «lo indeterminado» y no equivale - al menos no totalmente- al vacío físico o *kénon* que también podría declararse «infinito» o aún «indeterminado».

Los pitagóricos elaboran una teoría del infinito con matices míticos, derivados del orfismo. Este es heredero de la cosmogonía de Hesíodo, que ponía el caos (una forma de infinito como «indeterminado») en el origen. A partir de esta incipiente conceptualización, vertida en lenguaje poético, los órficos desarrollan una cosmogonía propia sobre la materia primordial, que anticipa desarrollos filosóficos posteriores. Hay un vacío indeterminado inicial, del cual surge el germen de la existencia. Estos elementos míticos se mantienen en las teorías pitagóricas, en las cuales el tríptico Eter, Caos y Erebo es una triple variación de la idea de materia informe, aunque muchas veces Caos y Erebo aparecen como sinónimos. Además de estos nombres mitológicos, la escuela usa las conceptualizaciones más abstractas de *ápeiron* y *péras*, con lo

cual resulta una duplicación de las tradiciones órficas. Ocurre que todas las variantes mitológicas griegas sobre el caos primordial, desde Hesíodo, son expresión de las corrientes religiosas que se propagaron por el Mediterráneo, sobre todo en el s. VI ac, relacionadas con los mitos babilonios. Por eso la escuela pitagórica primitiva admite dos parejas diferentes de principios en la construcción de su cosmología: caos - germen primordial y *ápeiron - péras* . Esto es una explicación del universo en cuanto a sus principios originarios, es decir, aquello que dinámicamente constituye el universo.

La escuela matemática pitagórica, más desarrollada y depurada, tematizó el infinito considerándolo en su acepción de «indeterminado». Durante muchos siglos la principal fuente informativa de estas elaboraciones fue Aristóteles, pero en este siglo se ha trabajado bastante el tema. Por otra parte, también conocemos algunos datos de Pitágoras y de sus contemporáneos Jenófanes y Heráclito, a través de Empédocles y Herodoto; y por supuesto, también existen las referencias de Platón.

El problema de la incommensurabilidad fue descubierto por los pitagóricos en el s. v ac; y recogido por Euclides. Es probable que este concepto, primeramente aplicable a cuestiones geométricas, tuviese relación con la teoría del infinito como indeterminación. Pero en todo caso está clara su influencia en los argumentos infinitistas de Zenón, del cual quizá el más famoso es el largamente estudiado por Aristóteles: Aquiles y la tortuga. Las paradojas de Zenón son en realidad secuencias aritméticas presentadas en forma de cuestiones físicas. Él acepta la teoría eleática de la continuidad del ser y la expansión homogénea del universo. Pero dicha continuidad le hizo llegar a su conocida tesis negatoria del movimiento, al poner en relación los conceptos de tiempo y espacio con la peculiar concepción parmenídea del no-ser . Las famosas paradojas se basan en dos supuestos: 1º) La realidad es discontinua; 2º) no hay límite para esta discontinuidad. Pero estos supuestos resultan contradictorios con la concepción continuista del ser eleático. ¿Cómo llegó Zenón a dichas paradojas por argumentos infinitistas? Ocurre que en estas argumentaciones se mezclan dos aspectos: por una parte implican el problema de la continuidad, es decir, saber si las cosas son muchas o una sola y cómo se relacionan entre sí, por otra parte está la cuestión del número de una multitud, es decir, si es finito o infinito. Con respecto a lo primero, Zenón comulga con los eleatas en una particular concepción del ente no totalmente despojada de asociaciones espaciales (la expansión homogénea, por ejemplo). Pero este ser se presenta fenoménicamente “dividido” (en primer lugar espacialmente). Así aparece la pluralidad con sentido físico. Llevada esta experiencia a la generalización matemática, la posibilidad de dividir inacabablemente una línea permitió la concepción del número infinito por aposiciones sucesivas. Por eso resultan

conjugadas en las paradojas, la teoría eleática del ser homogéneo e inmóvil y la discontinuidad llevada al infinito.

Después de los eleatas y Heráclito el avance más importante en los conceptos físicos está dado por Empédocles. No consideramos, pues, como filosofía física, sino metafísica, la teoría del eterno retorno propuesta por Heráclito, y que reintroduce el problema del infinito en otra perspectiva. En líneas generales las corrientes cíclicas sostienen que el universo nace y perece sucesivamente. Diógenes Laercio atribuye al “Oscuro” de Éfeso una teoría según la cual el mundo surge del fuego y vuelve al fuego en ciclos prefijados y por toda la eternidad (es decir, durante un tiempo de duración infinita). Si bien las causas empíricas que llevaron a esta afirmación son obvias: el carácter cíclico de muchos fenómenos naturales; y si bien es muy legítima la intención científica de determinar las constantes de este proceso con la posibilidad de limitarlo en segmentos, pero apoyando la legalidad de la generalización; no obstante, entendemos que el resultado no puede ser considerado un enfoque físico del tema del universo y sus leyes. Por la misma razón tampoco el “eterno retorno” es un intento físico de caracterizar la cualidad del tiempo de nuestra experiencia. Esta tesis metafísica tiene, por otra parte, el interés de haber abierto otra vía de intelección de lo infinito, que a pesar de la tenaz oposición del cristianismo, ha tenido algunas conspicuos partidarios (con variantes significativas, pensemos, por ejemplo en Orígenes, Escoto Erígena y sobre todo en Nietzsche).

Decíamos pues, que el avance significativo en temas físicos lo dio Empédocles. Él introdujo la idea de los primeros principios del devenir cósmico (amor y odia, lucha y paz) que luego fueron retomados por Anaxágoras, quien añade el concepto de *noûs*, con cierto sentido de providencia. Desde el punto de vista cosmológico y biológico es importante su teoría de la divisibilidad infinita. En este autor el tema no se formula en términos matemáticos sino biológicos, y se relaciona con la doctrina atomista: todos los elementos están infinitamente en todo. El infinitismo de Anaxágoras es total a nivel físico: los principios son infinitos, de cualidades irreductibles, y se mezclan infinitamente en proporciones infinitamente variables. Esta desorbitada apelación a lo infinito no tiene la finalidad de solucionar aporías, como en Zenón, y por eso Anaxágoras carece de interés para soluciones matemáticas. Se trata de explicar que el universo se ha formado a partir de lo desordenado, ordenándose (función del *noûs*) y cuál es, en términos generales, la estructura común a todas las cosas. Para Anaxágoras, infinito es aquello cuya división nunca se acaba. En este punto es el antecesor inmediato de Aristóteles .

En esta breve síntesis del problema nos toca ahora referirnos a Demócrito de Abdera, fundador del atomismo teórico, según la tradición, y por quien Aristóteles tuvo gran consideración, si bien se situaba en el disenso. Los principios democríteos son “lo lleno” y “lo vacío”, es decir, “el ser” y el “no ser”. El “ser” son los átomos, diferentes entre sí por su figura y posición, esto es, geoméricamente determinables. Se mueven en el vacío, que tiene una cierta forma de existencia, aunque diferente de lo lleno, y conforme a un movimiento de vértigo van dando origen a las diversas cosas de la experiencia. La explicación democríteica es determinista, otro concepto clave suyo es el de “necesidad”, el cual - quizá - quiere expresar nuestra idea sobre la causalidad física. La concepción democríteica sobre el atomismo nos ha llegado fundamentalmente en la versión aristotélica contenida en *Physica* III, 4 (202 b 30-208 a 24) y *De Caelo* I, 5-7 (271 b 1-276 a 17). De ello surge claro que el atomismo ha querido resolver cuatro problemas planteados por los filósofos hasta Demócrito: 1. la multiplicidad; 2. el movimiento; 3. la división infinita; 4. los problemas metafísicos formulados por Parménides y Meliso. El primer y último problema se resuelven con la partición del “ser” parmenídeo, tratando así de conciliar la racionalidad de dicha concepción con la aparente irracionalidad del cambio. El segundo problema es una de las clásicas explicaciones del devenir, que conserva el principio de racionalidad teórica y la comprobación empírica de un ser cambiante. Hasta aquí no hemos tocado el problema de la infinitud. La introducción de este postulado nos parece debida a dos consideraciones: en primer lugar la necesidad de conciliar la respuesta física con la demostración matemática. Postulando infinitud de átomos, por otro lado, se evitaban problemas físicos suplementarios, como la determinación de su número, de sus figuras, etc. El infinitismo suele ser el recurso para transponer como leyes absolutamente universales, ciertas constantes empíricamente observadas o deducidas de otras comprobaciones fácticas. El problema del infinito en Demócrito no es matemático sino físico, y se reduce a la afirmación de un número infinito de combinaciones posibles de los infinitos átomos. Las relaciones lógicas entre ambos conjuntos infinitos (los átomos y sus combinaciones) o entre los átomos y sus infinitas cualidades variables, no ha sido considerado, al menos hasta donde sabemos. Aristóteles se interesó por los aspectos físicos de Demócrito, pero no discutió “desde dentro” la tesis de la infinitud numérica de átomos, sino que le opuso su aserción de la imposibilidad del infinito actual.

En Platón el tema del infinito se vincula más bien al tiempo que al movimiento. Pero *ápeiron* tiene otras significaciones en su obra. Su uso demuestra que no siempre, y sobre todo en Platón, el pensamiento griego concibió la no-limitación como algo imperfecto o negativo. En todo caso, “lo negativo” es propio de “lo que deviene”. La

noción de infinitud aparece en Platón al tratar conceptos tales como “la unidad” o “lo uno”. Estas unidades o “mónadas” están sustraídas al nacimiento y a la muerte, son “eternas”, pero se aplican a las cosas que devienen y a su “infinitud”.

Pero además hay un género de lo indefinido, aplicable a aquellas cosas que son ilimitadas, con relación a las cuales no tiene sentido preguntar por su medio o fin (por ejemplo el placer). Lo ilimitado es un principio de generación y corrupción, pero no es el único, pues también está lo limitado.

Los conceptos de *ápeiron* y *péras* son introducidos por Platón a propósito de la participación de las cosas corruptibles en las imperecederas y eternas. No obstante, lo eterno no es lo ilimitado, sino al contrario. En definitiva, el concepto de eternidad es “lo no ilimitado”, y sólo en este sentido guarda alguna relación con nuestro concepto de infinito. Las elaboraciones platónicas, por otra parte, ampliaron la base semántica y con ello determinaron diversos planos de inteligibilidad del concepto.

2. Aristóteles

El examen más importante del infinito en la historia de la filosofía antigua se debe al Estagirita, hasta el punto que sus soluciones fueron aceptadas casi sin discusión hasta comienzos de la modernidad. Él fue el introductor de las tesis finitistas, y veremos cómo sólo muy lenta y cuidadosamente se fueron abriendo camino las orientaciones infinitistas, teniendo siempre que vencer la resistencia del sistema aristotélico, muy armado y coherente, y por eso mismo, en buena medida irremplazable como solución de conjunto. Aunque en varias partes de su obra Aristóteles se ocupó del tema, los textos más explícitos son los de la *Physica*. Su tratamiento ha sido eminentemente cosmológico. No obstante, Rodolfo Mondolfo ha sostenido que en el Estagirita hay dos conceptos de infinito: uno, negativo, que implica proceso y serie, ininteligible y relacionado con la cantidad; otro, positivo, caracterizado por el acabamiento y la perfección, aplicable al poder de los primeros motores. Esta tesis es interesante porque intenta una justificación hermenéutica de la interpretación que hicieron los filósofos cristianos medievales, particularmente Tomás de Aquino. No obstante, es difícil admitir un claro apoyo textual para el infinito positivo, como ha notado Sweeney, puesto que explícitamente la infinitud se atribuye al movimiento, al tiempo y a la cantidad, y si se habla de la infinitud de los motores, es sólo en relación al movimiento que causan. No hay un texto que amplifique el marco de atribución temática dado por el L. III de la *Physica*.

Desde el punto de vista cosmológico, Aristóteles nos ha proporcionado un estudio sistemático e histórico que abarca toda la elaboración antigua. En primer lugar, justifica la introducción del tema, porque en su visión científica, siempre preguntamos por el ser, y qué es, es decir, buscamos su definición. Por tanto, se trata de saber si el infinito existe (si es algo), y qué es. Su punto de partida es el lenguaje: hablamos del infinito, y los filósofos lo han estudiado, considerándolo un principio. Aristóteles enuncia cinco razones de la “creencia” en el infinito (*Phys.* III,4 , 203 b 15 ss), que son cinco puntos de vista desde los cuales se ha hablado sobre ello: 1º. la infinitud del tiempo; 2º. la divisibilidad infinita de las magnitudes; 3º. la perpetuidad de la corrupción-generación exigiría una fuente productora infinita; 4º. lo limitado es siempre limitado por algo, y así sucesivamente; 5º. podemos pensar el infinito. La primera conclusión es que hay que distinguir varios sentidos de “infinito”: 1º. lo que por naturaleza no puede ser atravesado; 2º. lo que para nosotros tiene un recorrido interminable o incompleto; 3º. lo que, siendo atravesable por naturaleza, de hecho no puede recorrerse.

Aristóteles inicia la vía de solución de las paradojas de Zenón con la clásica distinción entre infinito actual y potencial. El infinito actual, sea como magnitud o como número actualmente infinito, es negado en virtud de que no puede consistir en una sustancia ni en una atribución cuantitativa (accidental); por tanto, no existe un infinito sensible actual, ni puede existir (III, 5, 204 a 8 ss). En cambio existe una infinitud potencial, es decir, la posibilidad de dividir, añadir, o sustraer un número n , tal que dado n siempre sea posible $n + 1$. La serie numérica, y la división del continuo son infinitos en este sentido, también llamado “infinito negativo”. En suma, el infinito admitido por Aristóteles es siempre cuantitativo, sea numeral o magnitudinal.

Puede, sin embargo, preguntarse si en filosofía aristotélica habría lugar a otros sentidos de “infinito”. En primer lugar, si la serie causal puede ser infinita. Esto sería una variante del infinito numérico, pues no se refiere a la infinitud de causación, sino al número de las causas de la cadena. Desde un punto de vista intrínseco, tal infinitud no es absurda, pero por motivos cosmológicos Aristóteles sostiene que la cadena causal no es infinita, ni lineal ni circularmente, sino que hay un primer motor (Ls. VII y VIII de la *Physica*).

¿Puede atribuirse la infinitud a las realidades inmateriales, según Aristóteles? El Estagirita insinúa que las matemáticas pueden tener su propio tipo de infinito, pero quedaría fuera de los límites de la filosofía natural (*Phys.* III, 5, 204 a 9-14). A propósito de la teoría platónica, afirma que un infinito separado de las cosas sensibles no sería magnitud ni número. Y es explícito en cuanto no es ese el infinito del cual

trata en la *Physica*. Nuevamente surge la pregunta ¿Queda rechazado tal tipo de infinito? La respuesta no ha sido unívoca entre los exégetas. Los que sostienen, como Mondolfo, una apertura aristotélica al infinito “positivo”, esgrimen algunos textos y argumentos complementarios. Por ejemplo, a propósito del infinito tal como lo tratan los matemáticos, el Estagirita sostiene que su teoría no suprime aquella consideración, puesto que en realidad los matemáticos no postulan una existencia real de cantidades infinitamente grandes en acto (*Phys.* III, 7; 207 b 27 ss). Pero en todo caso este infinito sería ficto y no real. En cambio, los textos que se refieren al primer motor, que es real, en el cap. 9 del Libro VIII, emplean algunas expresiones que luego se han considerado expresión de la infinitud divina: es principio del movimiento eterno, es capaz de mover por tiempo infinito, es inmóvil. En suma, parecen expresiones que indican perfección o positividad, y de hecho así lo ha interpretado la tradición escolástica, con la fuerte excepción de Ockham, para quien la infinitud intensiva o perfecta no se deriva de estos textos, ni es requerida por el sistema aristotélico, dentro del cual un motor finito podría mover por tiempo indefinido.

De hecho, Aristóteles no emplea la expresión *to ápeiron* para caracterizar realidades inmateriales. Por eso concluye Sweeney, contra Mandolfo, que a las realidades inmateriales - en el sistema aristotélico- no puede atribuírseles el infinito más que de un modo extrínseco, pues intrínsecamente la noción está asociada a la cantidad, intuición esencial que Aristóteles nunca abandonó .

Una dilucidación completa del tema llevaría a un cuestionamiento de muchos supuestos hermenéuticos del sistema aristotélico. Pero, como vía tentativa de clarificación, podríamos decir que aunque él se plantea fundamentalmente el problema de un infinito con sentido físico, la noción está íntimamente ligada a la idea de “contar” o “numerar”, que es el modo intelectual de “atravesar” o “recorrer”. Según esto, los puntos de una línea son potencialmente infinitos porque el proceso de actualizarlos es inacabable; pero no sería válido decir que una línea contiene infinitos puntos en acto, porque la que existe en acto es la línea y no los puntos. Teniendo en cuenta todo esto, es claro que en la medida en que la noción de infinito se fue separando de la idea de contar o enumerar, fue posible considerar el infinito actual como una realidad comprensible o inteligible.

Ahora bien, el acto de contar supone una inteligencia; una inteligencia limitada, como la humana, no puede abarcar una serie infinita como “completamente enumerada”. ¿Una mente infinitamente potente podría abarcar el infinito enumerado? La tradición cristiana contestó que sí, y precisamente ésta es una propiedad de la

divinidad: su infinita sabiduría significa la captación actual (enumerativa o distinta) de un número infinito de ideas. Pero nos parece dudoso que Aristóteles admitiera esto. Y ello porque consideramos que la definición aristotélica de infinito es claramente estipulativa. No es un problema de la realidad, sino de los términos con los cuales la pensamos. Si infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo (206 b 33), entonces *por definición* lo infinito es *innumerable* en acto, y un infinito numerado es contradictorio, puesto que, también estipulativamente, todo lo numerado es delimitado, y por ende, finito. En suma, que la infinitud no es un problema de potencia intelectual, sino de “impensabilidad intrínseca”, si se la quiere entender en un sentido actual.

Notas

¹ Cf. T. G. Sinnige, *Matter and infinity in the presocratic school and Plato*, Assen, Netherlands, Van Gorcum, 1968, pp.1-14; también R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1956, pp. 331-332.

² Sinnige, *ob.cit.*, p.22. Por su parte, Mondolfo (*ob. cit.*, p. 327) encuentra cierta relación entre el *ápeiron pneûma* de los pitagóricos y el *aèr* de Anaximandro, lo cual estaría relacionado con la teoría de la rotación universal que, quizá, ya los milesios intuían.

³ Compárense las expresiones griegas de ambos autores: de Anaximandro *aídion éinai kai agéro - légei de jrónon - apeiron*, y de Jenófanos *aídion - éna - ómoin, pánten - sphaeroeidê* (cf. Sinnige, *ob.cit.*, p. 22).

⁴ Cf. Sinnige, *ob. cit.* p. 43.

⁵ *Ibid.* p. 44.

⁶ Mondolfo ha establecido (*ob. cit.*, p. 54) que el concepto de “infinito” se aplica a los “inmortales”; los *aien eónton* son no sólo los eternos, sino también algo así como “infinitos”. Destaca precisamente una salutación a Zeus, la cual parece indicar (contra Diels) que los griegos sostuvieron la eternidad *a parte ante* de sus dises (Diels, *Fragms.* 11,4 (= 21,5),B,14): *Zeû kúdiste, mégiste theón aiei genetáon*.

⁷ Sinnige, *ob. cit.*, p. 50.

⁸ Sinnige, *ob. cit.*, p. 60.

⁹ Algunos resultados son especialmente importantes. Por ejemplo las consecuencias científicas

cas y filosóficas del hecho de haber mezclado los pitagóricos la geometría con la aritmética. Según A. Rey esto está relacionado con la representación pitagórica de los números, que es geométrica. Representaban el tres y el cuatro como tres puntos en triángulo y cuatro en cuadrado, y así sucesivamente, de lo cual resultaban trasladadas a los números las propiedades de las figuras y a la inversa (cf. *La jeunesse de la science grecque*, París 1933, p. 192 ss). Por otra parte, la aritmética, como teoría del número, debe distinguirse del arte del cálculo (*logística* en el sentido griego del término), pero sus estrechas relaciones hacen dudar del origen propio de la noción de número entero y el concepto de conjunto de enteros. Así, los egipcios y los babilonios tenían escuelas de cálculo muy elaboradas, pero no sabemos exactamente cuál era su alcance teórico. Según Itard, el primer estudio verdaderamente científico del concepto de entero aparece en los *Elementos* de Euclides (Libros VII, VIII y IX (cf. “La théorie des nombres et les origines de l’algebra moderne”, *Revue de Synthèse* 89 (1968).

¹⁰ Cf. Sinnige, *ob. cit.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.* pp. 92-106. La corriente húngara de investigación actual sostiene que no es necesario considerar la dialéctica eléata como anterior a la deducción matemática. Por otra parte, la originalidad del punto de vista de Zenón, hizo que muchos estudiosos lo consideraran el iniciador del cálculo infinitesimal. Así, por ej. E. Rufini, *Il metodo d’Archimede e l’origine dell’analisi infinitesimale*, Roma, 1926, p. 9 ss; I. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1929, p. 153, y T. Heath, *A history of grec Mathematics*, T. I, Oxford, 1921, p. 272, donde precisa que aunque los matemáticos griegos vincularon los argumentos de Zenón con los infinitesimales, no sacaron de ello mayores consecuencias, porque más bien orientaron sus investigaciones en otro sentido.

¹² Cf. IV, 9. Quizá contra este tipo de concepciones circularistas se dirige la afirmación aristotélica de que el infinito no tiene forma geométrica definida (*De Caelo* I, 5; 272 b 19-21) pues, aunque dirigida principalmente contra la posibilidad de un cuerpo de dimensiones infinitas, vale también para las figuras determinadas por trayectorias de un cuerpo indeterminado, como sería el fuego heraclíteo; en otros términos, que un cuerpo indeterminado (infinito) no determina trayectorias finitas (figurables geoméricamente).

¹³ Según Sinnige (*ob. cit.* p. 123) el *noûs* de Anxágoras resulta descendiente de las divinidades cósmicas de la antigua mitología.

¹⁴ En efecto, una de las definiciones de infinito propuesta por Aristóteles en *Met.* 10, 10 (1066 b 1) es: lo que no puede atravesarse, porque naturalmente no es atravesable o, porque no tiene fin o, porque pudiendo tenerlo de hecho no lo tiene. Esto es una forma de entender el infinito como proceso.

¹⁵ Sinnige, *ob. cit.*, p. 141.

¹⁶ M. Gentile, *La doctrina platonica delle idee-numeri*, Pisa, 1930, ha estudiado el proceso de formación de los números ideales en Platón, como una relación dialéctica entre perfección e imperfección.

¹⁷ Así Robin, en *La théorie platonicienne des idées nombres d'après Aristote*, París, 1907, acepta la clásica interpretación de Platón, en el sentido de *ousía* como “lo uno” y *dúas aóristos* como *dáda* “indefinida”. Pero esto segundo no es exactamente lo mismo que nuestro concepto de infinito. Por otra parte, la eternidad es una característica del proceso de formación de los números ideales. Estrictamente, es un proceso extratemporal (eterno, en ese sentido) en el cual constantemente (i.e. eternamente) el elemento desigual es dominado por la igualdad (cf. Brunschvicg, *ob. cit.* p. 55 ss).

¹⁸ *Ob. cit.* P. 455 ss

¹⁹ “L' infini quantitativ chez Aristote”, *Rev. Phil. Louvain* 58 (1960), p. 509. *El Index Aristotelicus* de Bonitz (Akademische Druck - 2° ed. Graz 1955), en la voz *ápeiros - ápeiron* trae un elenco de los siguientes sentidos y variantes: definición de la noción -géneros del infinito- fórmulas infinitistas- escuelas y teorías sobre el tema -lo individual como infinito- argumento del regreso al infinito (p. 74). Pero en ningún caso considera “positivas” estas fórmulas. El *Aristotle Dictionary* de Kiernan (New York, Philosophical Library 1962) da una serie de usos, pero todos en sentido cosmológico. Por eso son argumentos negativos los de este tipo: “el infinito tiene potencia infinita” (*De Caelo* 1, 7; 275, b 20-21), o “el infinito como infinito es incognoscible” (*Phys.* 1, 4; 187 b, 7-8).

²⁰ Art. Cit. P. 528. Por su parte, D. Bostock, tratando el tema del concepto aristotélico de infinito, estima que no se ha dado, en la obra del Estagirita, una buena solución, desde el punto de vista matemático, al problema de Zenón, porque ha supuesto que una serie infinita no puede completarse. Objeta este autor que, aunque una serie infinita no tiene, por cierto, un último miembro, no hay imposibilidad lógica en la idea de completar una infinita serie de pasos. Cf. “Aristotle, Zeno, and the potencial infinite”, *Proceedings of Aristotelian Society* 73 (1972-73) pp. 46- 49.

INFORMACIONES

Convocatorias filosóficas para el 98

Estudios de Posgrado en la Universidad Católica de Río Grande del Sur

(Brasil) - Instituto de filosofía y ciencias humanas.

Areas: filosofía del conocimiento y del lenguaje - ética y filosofía políticas, filosofía medieval.

En 1974 empezó el curso de maestría y en 1995 el doctorado -

Se han presentado a la fecha 168 tesis de maestría-

Los requisitos de inscripción, el examen de selección, el termino de los textos, fechas, duración, honorarios y cualquier otra información se puede pedir fácilmente por

e- mail: pgfilosofia@music.pucrs.br

Filosofía hispánica

Para los interesados en la filosofía hispánica, la universidad de Salamanca ha organizado para Septiembre de este año 1998 el XI Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana, analizando toda la actuación que tuvo la generación del 98'. Especialmente se estudiará a Unamuno, a Machado, a Rielo, a Azorín. Se verá el pers del 98' desde la España de 1998, desde la influencia de Nietzsche, desde Azaña y su crítica desde Europa, desde América, incluyendo EEUU y desde otras perspectivas: la obra de Balmes, de Ortega, etc.

Cinco días completos de estudio

Para comunicarse con el Departamento de Filosofía:

e- mail: albarez@gugu.usal.es

Fundación Ortega y Gasset

Seminario sobre política y sociedad en el pensamiento de Ortega, coincidente con los 75 años de la fundación de la "Revista de Occidente"

Sede: Of. Cultural de la embajada de España, Paraná 1159, Cap.

Fecha: Noviembre 1998.

Temas que se tratarán acerca de Ortega por orden de presentación:

- Función social del mito, Lic Roberto Aras
- Ortega y la universidad del 2000, Ing. Raúl Salma
- Ortega y el método de las generaciones, Lic. Luisa Balcarce
- Elites, sociedad y política, Dr. Ignacio Samley Cámara
- Ortega y la libertad fáctica, Dr. Enrique Aquilar

- Ortega y nosotros, Mariano Grondona

Ante cualquier información sobre este atractivo temario: fundar@infovia.com.ar.

José Risal desde el 98

Será estudiado en su vida, su obra, su pensamiento, el Risal literario, su lengua.

Tendrá lugar en la fundación Fernando Rielo en Noviembre de 1998.

- Informes: Hermoville 5, 3° I Madrid

Semana Tomista - Buenos Aires

Como todos los años en Septiembre 98 tendrá lugar la semana tomista

- El tema elegido *S. Tomás, humanista cristiano*.

- Este año la XXIII semana tomista se hará por última vez en la sede de la facultad de filosofía de la calle Bartolomé Mitre- Buenos Aires. Desde 1999 se trasladará a la nueva sede de la UCA en el edificio Santo Tomás Moro, en Puerto Madero, Buenos Aires.

Informes al 371-3077, Fax: 374-2921

RESEÑAS

Celina A. Lértora Mendoza

GABRIEL OSVALDO SADA, *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1996, 243 pp.

Este libro constituye el material de la tesis de Licenciatura que el autor presentó en la Universidad de Buenos Aires. Por eso su texto es expositivo más que crítico y encuadrado dentro de los cánones usuales de los trabajos académicos. Consciente de la dificultad de exponer de este modo el pensamiento de Kusch, quien fue un crítico de la institución universitaria, el autor comenta: “Mientras he realizado este libro no he podido dejar de imaginar la sonrisa o la risa que le provocaría a Kusch el ser considerado en un trabajo que tuvo su origen en tareas para la licenciatura en Filosofía del autor y que, como observará el lector, guarda las huellas de un trabajo universitario de tal índole” (p. 10). Esta “re-escritura” sería una especie de “retorno de lo reprimido”, y un “devolverlo a sus orígenes” porque Kusch se graduó en la misma Universidad.

Una segunda observación de Sada es aún -sí cabe- más profunda y honesta: “Creo además haber traicionado a Kusch en un punto todavía más importante. En el trabajo que presento sólo aparece de soslayo aquello que fue la pasión fundamental del autor, el tema americano”. En efecto, por exigencia de su propio proyecto investigativo, presenta la filosofía de Kusch, es decir, aquello que para él era sólo el instrumento para acercarse al pensar americano.

He mencionado en extenso estas dos salvedades del autor para evitar de antemano críticas apresuradas a su trabajo. A una primera y superficial mirada, el libro podría parecer muy poco “kuscheano”, tanto en su estilo como en su tema y estructura. Pero Sada no pretende reproducir especularme a Kusch sino exhibir del modo más claro y completo posible el tipo de filosofía que él hacía, mostrando sus nudos temáticos, sus articulaciones y sus resultados teóricos. Es por eso que su obra se divide en cinco acápites que guardan un orden lógico-explicativo del discurso que en Kusch se ha vertido de modos muy diversos a lo largo de su obra.

Estos cinco temas son: el pensar situado, filosofía y subjetividad, el sujeto del filosofar, el concepto de estar y la idea de filosofía. El orden no es arbitrario: parte de la intuición originaria y originante, aquel aspecto de la realidad que ha causado el “asombro” filosófico, el “desde dónde” el filósofo se ha colocado para ver y pensar el mundo. Kusch ha sido particularmente sensible a esta instalación puntual de todo pensamiento concreto y Sada expone adecuadamente su concepto del “pensar situado”. Situacionalidad obviamente americana que plantea de inmediato la pregunta por la subjetividad de dicho pensar y el sujeto

de la filosofía, temas que continúan de modo lógico al anterior. La exposición de estos puntos sigue los vericuetos de varias obras en que Kusch expone diversos matices del tema (*Seducción de la barbarie*, *América profunda*, *Pensamiento indígena y popular en América* y *Geocultura del hombre americano* sobre todo). En este punto Sada reproduce largamente la crítica de Cerutti a Kusch, que desde una postura marxista a ultranza le critica entre otras cosas haber concebido el papel del filósofo de modo reaccionario y ser un exponente “de la clase media” (en el sentido despreciativo de “burguesa”) y finalmente enrostrarle (negativamente) el calificativo de “populista”. Sada, que sin duda simpatiza con Kusch aunque sin privarse de la necesaria objetividad de expositor, halla injustificadas y agresivas estas críticas. Vale la pena traer a cuento un ejemplo de su respuesta *ad hominem*, porque ilustra sobre valoraciones claramente contrapuestas de los mismos textos. Dice Sada: “El libro de Cerutti escrito en un tono agresivo despierta el mismo tono en el lector que no lo comparta y genera el mismo tipo de formas de argumentación. Así por ejemplo frente a la acusación de elitismo kuscheano asentado en la división de trabajo intelectual y manual uno podría preguntar qué hay más elitista y más claramente discriminatorio entre ambos trabajos que el partido Comunista”... “Desde un lugar previamente posicionado el autor [Cerutti] no está dispuesto a aprender ni a ver nada nuevo en los autores considerados, sino a clasificarlos según los datos de la escuela (marxista en este caso). Libro a la defensiva, permite que los ‘fieles’ descansen tranquilos porque el ‘otro’ está debidamente exorcizado, ya saben a qué atenerse. El lenguaje religioso viene a cuento ya que el libro de Cerutti recuerda los libros tomistas sobre los filósofos modernos o contemporáneos, puro error que sólo se explica por apartarse de la clara norma de la verdad intemporal.” (p. 80). Como vemos, Sada sabe poner los puntos sobre todas las “ies” que corresponda.

Luego de estos análisis preliminares, Sada se detiene ampliamente en el nudo teórico kuscheano, el concepto de “estar”. Habida cuenta de que es lo más conocido, referido y criticado de Kusch, era de esperarse un amplio tratamiento del tema en relación con categorías filosóficas aparentemente afines, sobre todo heideggerianas. Luego de una larga exposición, el autor concluye los siguientes puntos: 1. el pasaje entre el ser y el estar marca el tránsito desde la filosofía occidental a la americana y esta operación de sustitución signa un conjunto de procedimientos que dan sustento a la nueva filosofía (el análisis del pensamiento popular, o de las tradiciones indígenas); 2. el estar tiene significado ontológico, permite explicitar nuevas dimensiones de lo real, funciona como un concepto absoluto, aplicable a toda la realidad en su conjunto. 3. la categoría del estar permite llamar la atención frente a lo existente y enriquecer la tradicional idea de ser como “ser alguien”. Termina este acápite analizando dos tipos de interpretación sobre este concepto: la de Scanonne y la de algunos filósofos de las décadas del 50-60, en especial Astrada, Virasoro y Roig.

Finalmente Sada se propone desentrañar qué significa “filosofía” en la obra de Kusch, presentándola como una actividad ligada a un lugar cultural, expresión de un sujeto social y de su autoconciencia, sin implicar un destino determinado pues el estar es a la vez asunción y creación. En síntesis, Sada nos dice que “Kusch ha pretendido darnos, entre otras cosas, una filosofía sapiencial que él ha encontrado entre los marginados de la historia y el progreso

occidental” (p.211), es decir ha incorporado el mundo indígena y popular americano y en ese sentido representa una época del devenir del pueblo argentino y de su diálogo cultural y político consigo mismo y con el mundo. La obra de Sada, por su parte, tiene el mérito de presentarnos unitariamente esta filosofía, dispersa en una obra asistemática y multifacética, permitiéndonos valorar lo que tiene de original y enriquecedor para una reflexión sobre la cultura y la identidad cultural, temas que despiertan nuestro interés y que se avizoran como importantísimos para el futuro inmediato.

* * *

ANTONIO GARCIA (Org.), *Estudios de Filosofía Medieval. A obra de Raimundo Vier*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997, 310 pp.

En su Presentación, el Coordinador del libro hace el elogio de este sacerdote franciscano, filósofo, teólogo y educador, señalando ya en sus dos primeros párrafos la justificación de este libro: hay vidas que son en sí mismas un testimonio y una auténtica explicación de los principios y valores que sustentan. Este es el caso patente de Raimundo Vier, dedicado por más de 35 años a la enseñanza, a la reflexión filosófica y al apostolado. El Cardenal Arns, en el Prefacio, señala la importancia de esta publicación para difundir la vida y la obra de uno de los más grandes filósofos y educadores brasileños del s. XX.

Se han seleccionado 15 artículos del P. Vier, antes aparecidos en diversas publicaciones brasileñas. Damos una nómina de los títulos, que de por sí son suficientemente indicativos de la índole de sus intereses: “La esencia de la libertad en la doctrina de Juan Duns Scoto”, “La certeza del conocimiento de Dios en San Buenaventura”, “Vida y obra de S. Buenaventura”, “El Renacimiento: una página gloriosa en la historia de la filosofía portuguesa”, “El ideal buenaventuriano de sabiduría cristiana”, “La posibilidad de una ciencia de lo real en Guillermo de Ockham”, “Roger Bacon: su carrera académico-científica y su contribución a la recepción de Aristóteles”, “Filosofía en Brasil”, “La ‘navaja de Ockham’”, “Guillermo de Ockham: filósofo y teólogo franciscano”, “San Buenaventura: ciencia y fe”, “San Francisco y el pensamiento medieval”, “Juan Duns Scoto”, “Franciscanismo y personalidad”, “Ockham y los tiempos modernos”.

Si atendemos a la Bio-bibliografía que se edita al final del volumen, estaremos de acuerdo en que el Prof. García ha seleccionado una muestra representativa de los intereses del P. Vier. Vemos en ella una notoria preeminencia de los temas medievales franciscanos, la escuela clásica de los Menores es expuesta desde una perspectiva moderna, alejada por igual de la apologética y la suspicacia. En segundo lugar, el interés por la tradición filosófica lusitana se hace patente en dos trabajos de síntesis mesurada.

En ambos casos, y por tratarse de temas históricos, es interesante señalar la perspectiva personal del P. Vier al abordar pensamientos del pasado, sean franciscanos medievales, lusitanos renacentistas o brasileños contemporáneos. Hay dos aspectos que deseo señalar: en primer lugar, la mirada de conjunto, la incardinación del objeto específico de estudio en el marco epocal que le da sentido. En segundo término, la permanente referencia (muchas veces implícita) a nuestra problemática actual, para señalar las aproximaciones, pero también las diferencias entre ambos extremos, evitando los anacronismos de todo tipo a que tan proclives son los pensadores cuando pierden de vista la perspectiva temporal implícita en nuestras humanas elaboraciones, que siempre se inscriben en una dinámica histórica a la cual debemos atender para explicarnos. En ese sentido, la presentación actualizada de los grandes maestros franciscanos es un acierto didáctico, pastoral y teórico. De esto último no hay duda y el P. Vier está bien acompañado por la historiografía más reciente, incluso posterior a su propia obra, que tiene el mérito de haber sido pionera, y de haberse realizado en Sudamérica, una zona marginal en las grandes rutas de la medievalística contemporánea. Digo que es un acierto didáctico porque su modo de encarar el tema hace mucho más válidos, actuales y creíbles a los personajes y los torna interesantes a nuestros ojos profanos. Por eso mismo tiene un significativo valor pastoral: la capacidad de discernir en el modelo y ejemplar del pasado aquello que es perenne y debemos imitar, de aquello que es epocal y debemos actualizar, es un mensaje que todo fiel debe interiorizar para no perderse en inútiles copias que lo conducirán a la esterilidad y el fracaso. Podemos imitar a San Francisco en su piedad, a San Buenaventura en su espiritualidad, a Scotto en su vigor reflexivo al servicio de la fe, pero no podemos ni debemos ser en todo como ellos. Este sabio discernimiento requiere de una guía, un maestro, y en ese sentido estos trabajos y otros del P. Vier son de preciosa ayuda. Por eso hay que agradecer al coordinador y a los editores, ya que han puesto al alcance de un vasto público, una selección de trabajos valiosos pero dispersos, potenciando así su efecto vivificante.

* * *

LEWIS PYENSON (ed.) *Disciplines and interdisciplinarity in the new century*, Lafayette, Univ. of Southwestern Louisiana, 1997, 95 pp.

Es éste el cuarto volumen de la serie "Publications of the Graduate School", departamento académico cuya decanato ostenta el editor. Los resultados de los Coloquios que periódicamente organiza esta unidad académica son volcados en la Serie. En este caso se trata de comunicaciones presentadas en el marco de un proyecto de reflexión acerca de la interdisciplinaria, dirección que actualmente se vislumbra como el futuro campo universitario e investigativo. Frente a la especialización disciplinar y a las periódicas reorganizaciones de los cuerpos cognitivos, aparecen nuevas alternativas de interconexión.

El volumen se compone de ocho comunicaciones provenientes de diferentes centros y

especialidades. El Prof. Russell Mc Cormmach, docente de historia en la Universidad de Oregon, en “Albert Einstein and Hermann Broch: Science and Art in a World in Crisis” inicia sus reflexiones a partir de los puntos de vista de ambos pensadores, que no se conocieron personalmente aunque se cartearon. Ambos vivieron las alternativas de la Segunda Guerra y se replantearon los puntos de vista tradicionales, coincidiendo en que una distorsionada visión de la realidad impide cualquier juicio ético relevante. Esta es la llamada de atención del autor para nuestro momento.

Lewis Pyenson, en “Higher Learning and Its Kinds” se plantea la reforma de una práctica secular académica de Europa y América, sobre todo después de cumplido el ciclo iniciado con el surgimiento de las especializaciones en el último tercio del siglo pasado. Las condiciones socio-históricas han variado mucho y hoy es válido preguntarse qué ha quedado de ese mundo sobre el que se asentaba la práctica universitaria tradicional. Con ejemplos tomados de su propia universidad, el autor propone empezar a educarnos en la interdisciplinariedad.

Jung- Sook Lee y William R. Davie, profesores de Comunicación en la misma Universidad, en “Communicating Interdisciplinarity”, proponen un amplio planteo de las relaciones entre comunicación y educación, como base de la interdisciplinariedad. En esta línea, la Prof. Mary J. Reichling, que enseña música en la misma Casa de Estudios, comenta la ponencia anterior desde la perspectiva de la estética.

Un enfoque muy interesante y digno de atención es el de Vaughan Baker, profesor de Historia y Humanidades en la Universidad convocante, que ostenta además una larga experiencia en el tema, habiendo sido Director del Programa de Interdisciplinariedad en Humanidades. El título “The Perils and Promises of Interdisciplinarity in the Humanities” habla por sí solo. Sus observaciones sobre la ambigüedad de las reglas académicas (ilustradas con ejemplos históricos) le permite justipreciar su propia experiencia de una programación interdisciplinar. Marcia Gaudet, que enseña inglés, en su comentario a la ponencia anterior observa y solicita poner cuidado en los matices nada irrelevantes que encierran los términos “interdisciplinariedad” y “transdisciplinariedad”, puesto que representan problemas de enfoque investigativo en algunas áreas y es necesaria un claro posicionamiento metodológico.

John R. Meriwether, profesor de física en la misma Universidad, en “Physics and Its Disciplinary Cousins” enfoca el tema interdisciplinar en el marco de otro conjunto temático o área, el de las ciencias físicas, cuya historia de división y especialización en Estados Unidos presenta brevemente.

El último trabajo, de Philip Stratford, profesor emérito de la Universidad de Montréal, titulado “Translation and the Future of Canada” presenta una visión distinta, como que se liga a otra área geográfica. Mientras que los anteriores trabajos, si bien mencionan circunstancias más amplias, se centran sobre todo en los problemas estadounidenses, Stratford reflexiona sobre el tema desde la perspectiva de un país bilingüe y bicultural. En medio de algunas

incomprensiones, aboga -como fervoroso partidario- por el sistema de traducción, entendida ésta en el sentido más amplio y como una forma relevante de comunicación.

El conjunto de estos trabajos no sólo nos da una pauta del tipo de preocupaciones que abordan los graduados de una zona de interesante pasado colonial e independiente en Estados Unidos, sino que proporciona un material de trabajo para otras regiones que tienen historias y actualidades análogas. El hecho de ser la decantación escrita de discusiones anteriores y posible motivo de encuentros posteriores añade al libro un valor suplementario.

* * *

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, 156 pp.

En este libro presenta el autor la investigación completa de un tema que ya venía anticipando en artículos y comunicaciones. Aunque circunstancialmente el feminismo filosófico le da ocasión de incursionar en un tema debatido hoy en esos ámbitos, en realidad la discusión acerca de cuál ha sido (y es) la opinión del cristianismo sobre la condición femenina, es un debate que en Europa lleva más de siglo y medio. El punto de partida, obviamente, son dos series de textos claves: por una parte los del Génesis, por otra las cartas paulinas. Tanto una serie como la otra tienen un doble mensaje: en uno se habla de la igualdad (Gén. 1,26.27: Dios creó a la especie humana como varón y mujer y Gal. 3, 28 en Cristo somos todos uno, no hay distinciones descalificadoras) en otro se expresa una diferencia misógina (Gen. 2, 21-22: Dios creó a la mujer de la costilla del varón y I Cor. 11, 3-9: el varón es cabeza de la mujer y I Cor. 14, etc. sobre el silencio de la mujer en las asambleas). Por cierto no son estos los únicos casos de contradicción -al menos aparente- que la exégesis trata de explicar y en lo posible de resolver (y disolver).

Pero al autor le ha llamado la atención -como medievalista que es- el hecho de que los pasajes “misóginos”, tanto del Génesis como de Pablo (y sobre todo de éste) han sido interpretados en forma que él denomina (quizá con excesiva condescendencia) “profeminista” durante todo el alto medioevo, mediante una lectura alegórica, mientras que la misoginia exegética que se deriva de la lectura literal se afianza a partir del s. XIII. Es claro que hay una primera explicación obvia: las lecturas alegóricas perdieron fuerza precisamente a partir de la estructuración de una teología sistemática que prefería y exigía lecturas literales. Pero dada la amplitud y posibilidades de la alegoría bíblica medieval, es interesante descifrar por qué cambió la mentalidad interpretativa, desde una actitud más matizada a otra francamente misógina. Este es el proyecto investigativo del P. Saranyana, que le ha llevado varios años de paciente labor

de búsqueda y compulsión de textos y de esfuerzos por interpretarlos con coherencia.

Señalemos que la clave de su explicación consiste en conectar la interpretación alegórica “profeminista” con una tesis antropológico- psicológica medieval que, arrancando en Pitágoras, pasando por Platón, Aristóteles y Filón de Alejandría, llega a los primeros Padres: es el “binario psicológico” o sea una distinción entre *ratio inferior* y *ratio superior*. La interpretación alegórica consistió en asimilar la *ratio superior* al hombre y la inferior a la mujer, lo que si bien -y con sinceridad el propio autor lo reconoce- dista de ser una actitud “feminista” y ni siquiera igualitarista, al menos mitiga la misoginia al introducir ese elemento “inferior” femenino en el psiquismo del varón pues todos los humanos, varones y mujeres, poseemos ambos niveles. En cambio, la introducción del corpus aristotélico y el mayor influjo de la medicina galénica en el pensamiento biológico, hizo retroceder la idea del “binario” y pasar de nuevo al concepto de la hembra como “macho frustrado”, asegurando desde la genética una inferioridad que ninguna acción cultural podía corregir. Es esta influencia aristotélica la que se filtra en los tratados teológicos, en la literatura (religiosa o no) y hasta en los conceptos cotidianos, de tal modo que el s. XIV ya conoce una actitud misógina impensable en el contexto del s. XII. Esta vez el aristotelismo no ha tenido el mérito, sino la culpa...

Para desarrollar su tesis el autor sigue el siguiente orden: en primer lugar plantea el problema (cap. 1), luego pasa revista a los textos altomedievales sobre la condición femenina (cap. 2). A los ss. VI-X corresponde el período merovingio y carolingio: Beda el Venerable, Alcuino, Rabano Mauro, Haymo y Remigio de Auxerre y Angelomus de Luxeuil, incluyendo a una dama: Hroswitha de Gandersheim. Los dos siglos siguientes abarcan el período monacal que compuso glosas y “sentencias”. Se analizan textos de Bruno el Cartujo y la Escuela de Laón. El cap. 3 se dedica a la Teología del s. XII, que el autor considera la máxima expresión en el desarrollo del “binomio psicológico” y la interpretación alegórica de los textos misóginos. Entre los nombres convocados tenemos a Bruno de Segni, Abelardo, Pedro Lombardo, Alano de Lila, Hugo de San Víctor, San Bernardo, Hildegarda de Bingen y Elizabeth de Schönau. En su balance afirma que el s. XII, que presenció el resurgimiento urbano, conoció también una mayor liberalización de la mujer y la interpretación alegórica de ella como *ratio inferior*, aplicable por igual a ambos sexos, de alguna manera suavizó la primitiva disciplina eclesiástica, “lastrada, en algunos casos, por la visión misógina tardo-antigua, tanto judaica como helenística. Esto debe ser dicho con todos los matices que hacen al caso” (p. 97). Sin embargo, reconoce que estas interpretaciones, pese al cariz favorable a la mujer, esconden también importantes prejuicios misóginos: implicaban la aceptación de la mayor debilidad psicofísica de la mujer, su menor capacidad especulativa (y por ende su menor inteligencia). Insinúa que quizá estos prejuicios surgieron en el severo ambiente del Cister. Sugiere también que esta interpretación pudo haber influido en el clima del amor cortés, aunque éste y el trovadorismo perduraron dos siglos más desde el eclipse teológico de este punto de vista.

El viraje producido en el s. XIII está estudiado en los capítulos finales. En el c. 4 se ocupa de la primera generación de París y sobre todo de los estudios médicos sobre la mujer, ya

en la tradición aristotélico- galénica. En el cap. 5 trata el pensamiento de Alberto Magno, Tomás de Aquino, y las místicas de Helfta (las santas Mectildes de Hackerbon, Gertrudis la Grande y Mectildis de Magdeburgo, que producen en la segunda mitad del s. XIII). En sus obras predomina el clima alegórico del amor conyugal como símbolo del amor divino. En estos tres casos (de doctrina ortodoxa y vida de santidad oficialmente reconocidas) unas mujeres que representaban la cultura femenina medieval fueron aceptadas por la teología cultivada por los varones sin mayor polémica. En todo caso y a pesar del sesgo misógino que tomará la filosofía y la teología aristotélico- escolástica, la vida de las mujeres en el ambiente urbano tardomedieval iba desarrollándose hacia una amplificación de sus espacios públicos.

Esta obra nos muestra que la historia del feminismo (como la de cualquier otro tema hoy sugerente y conflictivo) no es lineal ni univalente. No hay posiciones claras, definidas y análogas a las categorías con las que hoy las vemos. Interpretar a un pensador (o a una mujer) medieval con los criterios con que hoy apreciamos la disputa entre -por ej- las feministas cristianas y la jerarquía, sería un error de perspectiva. Pero en mi criterio, el mayor mérito de la investigación de Saranyana es haber mostrado que tampoco toda una época, y tan dilatada como el medioevo, puede ser entendida y expresada a través de unos pocos conceptos o categorías históricas. Y aunque en el discurso de barricada le sean permitidos al orador (u oradora) muchos recursos retóricos (algunos de dudosa honestidad, convengamos) al historiador y al pensador se les exige un nivel mucho más alto de objetividad, parsimonia y moderación. Un libro como éste ayuda a crear estas virtudes morales e intelectuales que tanta falta nos hacen.

* * *

NIELS ÖFFENBERGER, *La prehistoria de la lógica polivalente en la antigüedad clásica*, Córdoba, Ed. Alejandro Korn, 1997, 175 pp. Traducción de Guillermo Alberto Ranea, Prólogo de la traducción: Jorge Alfredo Roetti.

La Editorial Korn prosigue con su empeño por divulgar en castellano el pensamiento y las investigaciones de autores alemanes, contando con el apoyo y el auspicio del Instituto Argentino Germano de Filosofía y Humanidades y de la Sociedad Argentino Germana de Filosofía. Es natural, pues, que los traducidos sean aquellos intelectuales más vinculados a estas instituciones y a nuestro país. Es así que el Dr. Roetti, un estudioso de la lógica, nos presenta a un colega y amigo con el cual tiene mucho que compartir. Destaca que desde 1990 son ya varias los trabajos de Öffenberger que se han publicado o están por publicarse en castellano y también en otros idiomas. Este libro que ahora se traduce, representa el resumen de las investigaciones del autor sobre el tema hasta 1990.

En su propio Prólogo el autor señala que los actuales estudios de lógica polivalente

reconocen elementos importantes en Aristóteles que es necesario profundizar. Y en la Introducción vuelve a plantear el por qué la “prehistoria” de la lógica polivalente ha durado más de dos mil años. Su tesis es que en Aristóteles hay elementos, convincentes para una fundamentación polivalente no sólo de la lógica modal (en la cual ya se ha sido admitida en los textos aristotélicos una fundamentación tetravalente) sino también de la asertórica, aunque su tesis no significa que Aristóteles mismo haya fundamentado polivaléticamente la silogística asertórica.

La tesis se desarrolla a lo largo de 16 capítulos (o largos párrafos) de exposición, uno de conclusiones y un apéndice en que se contesta la pregunta planteada al comienzo sobre la “prehistoria” de la lógica polivalente. En los dos primeros capítulos explica la temprana diferenciación de verdad y falsedad en el pensamiento griego, analizando textos de tragedias clásicas y de los filósofos prearistotélicos. A continuación se centra en el corpus aristotélico: en primer lugar los conceptos de valor de verdad “fundamental” y “derivado”. Aunque el Estagirita no manejó nuestro actual concepto de “valor de verdad”, al investigar las inferencias atribuye a las premisas y la conclusión lo que nosotros denominamos así.

Luego de señalar y justificar su traducción “universalmente verdadero” (o falso) y “particularmente verdadero” (o falso) en lugar de “completamente “ y “parcialmente” y compararla con las de Boecio y Pacius, pasa a un punto central: la imposibilidad de una fundamentación trivalente de la lógica asertórica. Para ello revisa las cuatro denominaciones que usa el Estagirita investigando la estructura de las inferencias: *hole alethes* (universalmente verdadero), *epi ti alethes* (particularmente verdadero), *epi ti pseudes* (particularmente falso) y *hole pseudes* (universalmente falso), diferenciación que, sin embargo, no toma en cuenta en su cuadro de oposición de los juicios, quizá porque en la inferencia -y esto sí lo advirtió- lo universal y lo particularmente falso tienen diferente función. Los párrafos siguientes están dedicados a una caracterización de estos cuatro conceptos y a un análisis histórico crítico de algunos comentaristas y editores de los textos claves.

Otro punto importante del trabajo es la exposición de la teoría de la oposición de los juicios no modales en forma tetravalente, mostrando que en caso de ser presentada en forma bivalente algunas relaciones permanecen indecibles, pero que pueden decidirse en forma tetravalente, de modo que la introducción de la tetravalencia amplía las posibilidades de decisión del cuadrado clásico bivalente sin contradecirlo. Ello se complementa con una exposición de la teoría de la oposición de los juicios estrictamente particulares en forma tetravalente. Juicios estrictamente particulares son aquellos que limitan la predicación a la particularidad y excluyen la predicación universal en la cualidad del juicio (“sólo algunos...”).

En el párrafo dedicado a “Observaciones finales” justifica la importancia de la fundamentación tetravalente: en ella el principio *ex falso sequitur quodlibet* pierde validez (la “*consequentia mirabilis*”: la conjunción de dos premisas falsas particulares puede tener como

consecuencia una proposición verdadera). La silogística asertórica tetravalente atiende también a la estructura de las proposiciones (no opera sólo con variables proposicionales) y finaliza: “Las discrepancias de ninguna manera debilitan la exposición tetravalente de la lógica asertórica porque la función diferenciada de los cuatro valores de verdad derivados está dada con toda claridad en la teoría silogística de la inferencia” (p. 155).

Al término de su investigación y con todos estos elementos en la mano, intenta explicar la larga prehistoria de la lógica polivalente. Según el autor, ello no se debe a que el descubrimiento de la lógica polivalente suponga manejar un algoritmo muy complicado (como el cálculo infinitesimal) sino a que la “trivalencia” sobre la que se concentraron las investigaciones, como caso límite, obstruyó el camino hacia la tetravalencia. Una última observación es que no se interpretaron los capítulos 2-4 de los Primeros analíticos en el espíritu de la lógica polivalente. Y finaliza haciendo suya la observación de Lukasiewicz, retractándose (ya en 1930) de su primera afirmación en el sentido de considerar la lógica polivalente (descubierta por él) como lógica no aristotélica, reconociendo que el mismo Aristóteles fue el primer en comprender que el principio de bivalencia no es válido para ciertas proposiciones. En cambio fue Crisipo quien defendió tenazmente el principio de que toda proposición es verdadera o falsa; por tanto la lógica polivalente debería mejor ser llamada “no crisípica”. De esta lógica se espera, naturalmente, una influencia sobre el pensamiento por lo menos tan importante como la de la geometría no euclidiana.

Indudablemente este libro abre muy buenos horizontes a las investigaciones de historia de la lógica, y a la no menos tentadora experiencia de reinterpretar los sistemas lógicos postaristotélicos (medievales y escolásticos modernos) que se ocuparon de algunos de estos puntos, sobre todo la teoría de las *consequentiae* y en especial de la famosa *consequentia mirabilis*. El problema de los juicios estrictamente particulares y su diferenciación de los particulares comunes (casos de un universal) ocupó también a los lógicos bajomedievales, aunque en otro contexto. Por otra parte, invita a replantear las relaciones entre la lógica aristotélica y la crisípica, así como a investigar mejor la influencia de comentaristas y traductores tardoantiguos en la comprensión ulterior de estos problemas. Es de agradecer al autor, al traductor, al prologista y a la incansable tarea de los directivos de la Editorial Korn el haber puesto a disposición de los hispanoparlantes este interesante material.

* * *

REINHOLDO ALOYSIO ULLMANN, *Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, 571 pp.

El prof. Urbano Zilles tiene una larga trayectoria ampliamente reconocida en su país (Brasil) y el extranjero. Sus trabajos sobre teología, filosofía, pastoral y humanismo que llenan

apretadamente las últimas páginas del libro, justifican ampliamente la convocatoria a homenajearlo. La variedad de sus intereses y su propia amplitud personal explican el ingente y variopinto cuadro de las comunicaciones presentadas por los invitados.

Los 42 trabajos han sido ordenados según dos criterios. En primer lugar, se divide a los homenajeados en teólogos y filósofos, y dentro de cada grupo, los escritos se ordenan alfabéticamente según el nombre (curiosamente, no el apellido) de sus autores. En esta reseña respetaré el primer criterio pero me permitiré alterar el segundo, tratando de dar un panorama más sistemático del contenido de la obra, que -dada su extensión- no puede ser resumida en detalle.

Los 14 trabajos teológicos abordan cuatro temáticas. La primera plantea el perfil y la función de la teología actual y del futuro inmediato. J. B. Libbanio se plantea si la teología construye un nuevo paradigma; Gottfried Brakemeir postula un imperativo ecuménico frente a dos posiciones extremas e igualmente inaceptables: el simple pluralismo y el fundamentalismo; Jesús Hortal plantea si las relaciones de la nueva era y el cristianismo deben ser entendidas como de cuestionamiento o de negación radical; Mario de França Miranda reglamenta para las religiones la tarea de promover la justicia y Rovílio Costa analiza las relaciones de la religión con la cultura y la familia en esta postmodernidad que vivimos. Un segundo grupo temático está constituido por trabajos hermenéuticos. Luiz Carlos Susin explica los nuevos contextos de inserción de la teología de la creación; Nelson Kilpp replantea la cuestión de los autores bíblicos y su relación con el concepto de revelación, con especial referencia al Pentateuco; Lucia Weiler propone una relectura del evangelio de Juan, interpretándolo como un pasaje de la lógica del conocimiento a la del amor; y Luiz I. J. Stadelmann analiza el don de lenguas, dando una interpretación mesurada que no fuerza los textos. El tercer conjunto de trabajos plantea problemas concretos de la práctica religiosa católica: Dadeus Grings y Geraldo Luiz Borges Hackmann tratan de la función y características del presbítero hoy y para los próximos años y Boaventura Kloppenburg reinterpreta el alcance del “ministro” del sacramento de la Unción de los Enfermos. Finalmente, hay dos trabajos históricos: Martin N. Dreher estudia el concepto de Iglesia en los escritos de Lutero y Zeno Hastenteufel presenta la iglesia brasileña de la Regencia.

Los filósofos, más numerosos, tocan casi todos los temas y disciplinas filosóficas. Hay un grupo formado seguramente por los más íntimos conocedores de la obra del P. Zilles, que se ocupan de sus diferentes aspectos. Antonio Paim sobre su concepción de la filosofía católica como perspectiva, Edvino Alísio Rabuske expone la crítica de Zilles a Hegel; Elvo Clemente y Leonardo Prota tratan aspectos generales del pensamiento del homenajeados.

La historia de la filosofía está ampliamente representada: Carlos Arthur. R. do Nascimento y Jaime Paviani analizan diálogos platónicos (El “Teeteto” y el “Parménides” respectivamente), Reinholdo A. Ullmann se ocupa de Plotino. Esto por lo que hace a la filosofía antigua. Hay un conjunto mayor de trabajos sobre pensadores medievales. Santo Tomás es abordado por

Alessandro Ghisalberti (ética y praxis), Celina Lértora Mendoza (el tema de la mujer) y Francisco Bertelloni (que discute una interpretación de Habermas sobre la politicidad humana). José Antônio de C.R. de Souza trata el concepto de justicia en San Antonio; Esteve Jaulent se ocupa de Lullio y su Ars y Luis Alberto De Boni de Nicolás de Autrecourt. La filosofía moderna es el centro de las comunicaciones de Thadeu Weber (Hegel vs. Kant en el tema moral) y Alvaro Luiz Montenegro Valls (Kierkegaard y su pensamiento sobre las relaciones entre razón y religión). La filosofía del s. XX está representada dos trabajos: el de Claudio de Almeida sobre Moore y el de Ernildo Stein sobre Heidegger.

Hay también temas metafísicos y epistemológicos, como los de Carlos Roberto Cirne-Lima sobre la explicación del mundo, Henrique C. de Lima Vaz sobre la metafísica del conocimiento, e Inácio Strider sobre el mal. La ética es la perspectiva elegida por Benno Dischinger para tratar problemas de ingeniería genética y por Manfredo Araújo de Olivera para abordar la globalización. Vecinos a la ética social son dos trabajos de filosofía jurídico-política y social: el de Cláudio Neuzling sobre los fundamentos epistemológicos de la democracia, el de José N. Heck sobre el anacronismo jurídico y el de Hans Georg Flicklinger sobre las relaciones entre el estado liberal y la educación superior.

Finalmente mencionamos dos trabajos muy especiales. Mainar Longli compara dos periódicos europeos de significativa importancia: *Le Monde* de Francia y *El País* de España, como dos propuestas surgidas de periodistas y no de empresarios, que tuvieron un desarrollo paralelo a pesar de sus diferencias ideológicas y que muestran una saludable sobrevivencia sin haber dimitido de su proyecto de editar un medio informativo culto. Es decir, toda una esperanza para el periodismo futuro.

El otro trabajo es el de Gregorio Piaia, cuyo título (está en italiano en el original) es de por sí desopilante: *El Padre Athanasius, el atomista canónico y L'isola del giorno primo. Divagaciones sobre el Seiscientos filosófico de Umberto Eco*". En realidad, es un ejercicio de agudeza para descubrir las "fuentes secretas" (no explicitadas) de Eco, quien lo felicita -en una carta que se reproduce al final- por este detectivesco propósito que no dejó una sola incógnita. Las "divagaciones" de Piaia son reflexiones libres acerca de cómo es posible utilizar textos hoy absolutamente "perimidos" (¿sí?) y no sólo en un contexto ficcional. Termina planteando al autor de la novela una cuestión que Eco, "distráidamente" evita responder: ¿cómo debemos hoy interesar al "lector común" en la filosofía? ¿Haciéndole entender, a través de una ficción extravagante, el meollo de algunos indigestos tratados seculares o ejercitándolo en la tarea racional de reproducir las antiguas argumentaciones? Toda una cuestión, y el silencio de Eco muestra que es efectivamente difícil de resolver.

Para terminar, quisiera decir que al leer el libro (en el cual he colaborado y por tanto no soy totalmente neutral, pero ¿quién lo es frente a estos emprendimientos?) es posible compartir sus dos ideas rectoras. Una, expresada por el Prof. Ullmann, que en su presentación nos dice:

“Aunque distanciados unos de otros por la diversidad de las perspectivas abordadas, todos ellos [los autores] se confunden en un espíritu común, en una vibración del mismo sentimiento que se puede traducir en una sola palabra: reconocimiento” (p.5). Y la segunda, del Prof. Stein en la suya: “Los autores se encuentran, por tanto, en esa comunidad, no siempre visible, pero que se muestra solidaria en la búsqueda de una reflexión empeñada en salvar el sentido del mundo” (p. 8). Efectivamente, este libro ha sido posible porque existe todavía -y esperamos que siga existiendo- un sentimiento de solidaridad difusa, pero real, frente a un proyecto filosófico, que nos impulsa a reconocer a quienes han comprometido su vida en él.